

CALLISTOS ANGELICOUDÈS  
QUATRE TRAITÉS HÉSYCHASTES

INÉDITS

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE,  
TRADUCTION ET NOTES\*

PAR

Archim. SYMÉON KOUTSAS, Dr. en Théol.

PREFACE

On sait que la découverte de la théologie byzantine de l'Orient orthodoxe et la recherche approfondie dans ce domaine constituent un des fruits les plus importants de la science théologique en général des dernières décennies. Des chercheurs renommés tant à l'Occident qu'à l'Orient, ont consacré toute leur vie à l'étude et à la publication des trésors de la théologie méconnue jusqu'à présent. Elle semblait dépourvue de production originale, à cause d'un attachement aux génies du passé et d'un certain nombre de raisons historiques diverses.

Les recherches effectuées et les publications d'oeuvres jusqu'à présent inédites, ainsi que l'étude scientifique des différents problèmes de cette époque, ont prouvé que la théologie non seulement n'a pas cessé d'exister en Orient à l'époque de saint Jean Damascène — ce que l'on croyait à tort — mais qu'au contraire elle a connu pendant la période suivante une véritable renaissance.

La personnalité et l'oeuvre théologique de saint Syméon le Nouveau Théologien au XI<sup>e</sup> siècle et de saint Grégoire Palamas au XIV<sup>e</sup> siècle, constituent certainement des étapes extrêmement importantes de la pensée théologique orientale; car non seulement ils

---

\* Η παρούσα μελέτη αποτελεί τη διδακτορική διατριβή του υπογράφοντος, ή οποία υπεβλήθη και ένεκρίθη στη Ρωμαιοκαθολική Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου του Στρασβούργου (Strasbourg II, Sciences Humaines) την 25η Ιουνίου 1984.

Με την έλπίδα ότι θα μπορούσα να ολοκληρώσω έγκαιρως την έρευνά μου γύρω από τό ανέκδοτο ήσυχαστικό έργο του Καλλίστου Άγγελικουόδη, ή διατριβή αφέθηκε άδημοσίευτη παρά τις προτροπές της καθηγήτριας κ. Mariette CANEVET, ή οποία την επέβλεψε.

Έπειδή όμως ή άνωτέρω έρευνα παρά την άρχική έπιθυμία μου δέν προβλέπεται να ολοκληρωθεί συντόμως, λόγω τών ποιμαντικών και άλλων υποχρεώσεών μου, έκρινα καλόν τελικώς να προβώ στη δημοσίευσή της, όπως άκριβώς αυτή υπεβλήθη και ένεκρίθη στο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου.

Άρχιμ. Σ.Π.Κ.

ont marqué leur époque, mais ils ont également profondément influencé l'évolution de la théologie orientale.

En étudiant l'oeuvre littéraire de ces deux Pères de l'Eglise, mais aussi celle d'autres théologiens du Moyen âge byzantin, nous ne pouvons qu'admirer leur pensée profonde, la richesse de leur expérience dans l'Esprit Saint, la recherche systématique de tous les aspects de la vie chrétienne, bref tout ce qui caractérise leur oeuvre. Et ceci toujours en accord avec l'héritage théologique du passé, héritage qui n'a pas constitué une barrière, mais un critère de vérité et d'authenticité, non pas un facteur de refrènement, mais un fondement solide sur lequel ces pères de l'Eglise ont édifié leur apport personnel au développement de la théologie.

\* \* \*

Bien que l'étude de la période qui nous intéresse ait pu obtenir des résultats impressionnants, nous devons reconnaître que cette recherche n'est pas achevée. D'autres auteurs demeurent toujours inconnus et leurs oeuvres manuscrites sont déposées dans certaines bibliothèques en attendant que de nouveaux chercheurs les mettent en lumière par la publication.

Callistos Angelicoudès fait partie de ces auteurs. Il s'agit bien de l'un des plus importants théologiens byzantins de la seconde moitié du XIVe siècle, qui pendant très longtemps, demeura dans l'ombre. L'honneur de la découverte de sa personnalité et de l'étude partielle de son oeuvre appartient au savant cardinal Giovanni Mercati et à Stylianos Papadopoulos, professeur à cette époque à l'université d'Athènes. Mais ce que nous connaissons aujourd'hui s'étend simplement sur une partie de la production de l'auteur: la partie antithomiste de Callistos. En outre, nous le savons avec certitude, Angelicoudès fut essentiellement neptique et hésychaste et son activité d'auteur s'est notamment orientée vers des thèmes concernant la vie spirituelle. Malheureusement cet aspect de l'oeuvre de Callistos demeure encore inexploré ainsi que son oeuvre hésychaste inédite, fort étendue.

\* \* \*

Encouragé par le professeur Papadopoulos, nous avons décidé de nous intéresser de près à cette oeuvre dans le but de préparer son édition et d'étudier la pensée théologique de son auteur. La thèse que nous présentons fait partie de cette étude et constitue les premiers

résultats de la recherche que nous avons effectuée jusqu'à présent.

Notre étude se limite à l'édition de quatre traités de Callistos qui nous semblent les plus représentatifs de sa pensée théologique. Ils nous permettent de connaître les points essentiels de l'hésychaste de Melenicon tels que les modes de l'ascèse pratique, l'importance de l'hésychia, comme condition indispensable de la vie monastique, le rôle de la prière du coeur, la participation de l'homme à l'Esprit Saint en tant que but fondamental de la vie ascétique.

Quant au mode de travail, nous avons emprunté la méthode d'usage pour des études de nature analogue. Au cours de l'introduction —divisée en trois chapitres— nous examinons tout d'abord la personnalité et la vie de l'auteur en nous basant sur les données biographiques malheureusement fort rares dont nous disposons. Dans le second chapitre nous exposons sa doctrine spirituelle en nous appuyant essentiellement sur les quatre discours que nous publions. Pour finir, le troisième chapitre est consacré à l'examen de l'oeuvre littéraire de Callistos.

Vient ensuite le texte grec rétabli accompagné d'une traduction française en parallèle et de quelques notes que nous avons jugées nécessaires à une meilleure compréhension du texte. L'oeuvre se clôt enfin par les index habituels, utiles pour l'étude des textes édités.

\* \* \*

Qu'il me soit permis d'exprimer ici toute ma reconnaissance filiale à Mgr Chrysostome, évêque de Nea Smyrne, ainsi qu'au saint synode permanent de l'Eglise de Grèce. Sans leur réponse empressée à mon désir de continuer ici mes études et leurs aides variées, il m'eût été impossible de venir et de séjourner trois ans durant en France.

En même temps j'exprime des remerciements pleins de gratitude au gouvernement français pour la bourse qu'il m'a accordée me permettant de mener à bonne fin le présent travail.

Il me reste, de plus, à remercier tous ceux qui de près ou de loin m'ont aidé dans mes recherches et à l'accomplissement de la présente étude. En premier lieu je voudrais exprimer à Mlle Mariette Canévet, professeur d'Anciennes Littératures Chrétiennes à la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, toute ma gratitude pour avoir accepté de diriger ma thèse et pour m'avoir aidé par ses précieux conseils au cours du travail. Je tiens aussi à remercier MM. les professeurs

Charles Munier et Edmond Barbotin d'avoir bien voulu participer au jury.

Je dois nommer ensuite le R. Père Joseph Paramelle, professeur à l'École Pratique des Hautes Etudes, et le personnel de la section grecque de l'Institut de Recherche et d'Histoire de Textes à Paris qui m'ont grandement aidé dans la recherche de la tradition manuscrite des écrits d'Angelicoudès.

Enfin, j'exprime ma vive et affectueuse reconnaissance à mes amis Jérémie Baradel et Jean Kôstôf qui m'ont aimablement aidé à améliorer l'expression et à réviser les épreuves. Et je ne voudrais pas oublier Mme Schneider qui a bien voulu assurer avec toute sa compétence la dactylographie de ce travail.

## SIGLES

- A *Vaticanus gr.* 736.
- B *Arundel* 520.
- F *Barberinus* 420.
- C *Atheniensis* 534.
- D *Iviron* 506 (Athon. 4626).
- E *Xenophontos* 503 (206)
- M *Mosquensis* 427.
- P *Philocalie* (édition).

## ABREVIATIONS

- Byz.* *Byzantion.* Revue internationale des études byzantines. Bruxelles 1, 1924 sq.
- ByZ* *Byzantinische Zeitschrift.* Leipzig 1, 1892 sq.
- Christus* *Cahiers spirituels.* Paris 1, 1954 sq.
- DHGE* *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique.* Paris 1, 1912 sq.
- DSp* *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique.* Paris 1, 1932 sq.
- DThC* *Dictionnaire de théologie catholique.* Paris 1, 1903 sq.
- DViv* *Dieu Vivant.* Perspectives religieuses et philosophiques. Paris 1, 1945 - 27, 1955.
- ECQ* *Eastern churches quarterly.* Ramsgate 1, 1936 - 16, 1964.

- EOr* *Echos d'Orient*. Bucarest 1, 1897/98 - 39, 1940/42 (1942/43).
- Greg* *Pa Grégorios ho Palamas*. Thessalonique 1, 1917 sq.
- Irén.* *Irénicon*. Chevetogne 1, 1926 - 17, 1940 18, 1945 sq.
- Ist.* *Istina*. Boulogne sur Seine 1, 1954 sq.
- JÖBG* *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*.  
Wien 1, 1951-17, 1968.
- Kl.* *Kléronomia*. Thessalonique 1, 1969 sq.
- LThK* *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg <sup>2</sup>1,  
1957 - 10, 1965.
- MEPR* *Messenger de l'Exarchat du patriarche russe en Europe  
occidentale*. Paris, 1, 1950 sq.
- NRTh* *Nouvelle revue théologique*. Museum Lessianum. Section  
théologique. Louvain 1, 1869 sq.
- OrChrA* *Orientalia Christiana Analecta*. Rome 37/100, 1935 sq.
- OrChrP* *Orientalia Christiana Periodica*. Rome 1, 1935 sq.
- OrChr(R)* *Orientalia Christiana*. Rome 1/1, 1923 - 36/99, 1934.
- PG* *Patrologiae cursus completus*. Accurante Jacques-Paul  
Migne. *Series graeca*, Paris 1, 1857 - 167, 1866.
- RAM* *Revue d'ascétique et de mystique*. Toulouse 1, 1920 - 21,  
1940 22, 1946 sq.
- REByz* *Revue des Etudes Byzantines*. Paris 4, 1946 sq.
- RHR* *Revue de l'histoire des religions*. Paris 1, 1880 sq.
- RLM* *Revue liturgique et monastique*. Maredsous 5, 1919 sq.
- RSPHTh* *Revue des sciences philosophiques et théologiques*.  
Paris 1, 1907 sq.
- RTL* *Revue théologique de Louvain*. Louvain 1, 1970 sq.
- SC* *Sources Chrétiennes*. Paris 1, 1941 sq.
- SVSQ* *St. Vladimir's seminary quarterly*. New York 1, 1952 sq.
- ThEE* *Threskeutikè kai ethikè enkyklopaideia*. Athènes 1,  
1962 - 12, 1968.
- Theol(A)* *Théologia*. Athènes 1, 1923 sq.
- VC* *Verbum caro*. Revue théologique et oecuménique.  
Neuchâtel 1/1, 1947 sq.
- VS Vie* *spirituelle*. Paris 73/297, 1946 sq.
- VS.S* *Vie spirituelle-Suppl.* 1, 1947.
- ZGEK* *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*.  
Wiesbaden 1, 1847 sq.

## INTRODUCTION

## CHAPITRE PREMIER

## ESSAI BIOGRAPHIQUE DE CALLISTOS ANGELICOUDES

Callistos Angelicoudès fut un des auteurs les plus importants et les plus abondants du XIV<sup>e</sup> siècle; néanmoins il demeura longtemps inconnu et ne fut découvert que récemment. C'est ce que nous verrons plus loin. En effet, c'est le cardinal Giovanni Mercati<sup>1</sup> qui, le premier, a détecté la personnalité et l'oeuvre d'Angelicoudès; par la suite, les études du professeur Stylianos Papadopoulos<sup>2</sup> ont éclairé, dans la mesure du possible, la personnalité de l'auteur, et ont fait connaître l'une de ses deux grandes oeuvres qui nous sont parvenues aujourd'hui. Nous disons «dans la mesure du possible» car nous devons préciser tout de suite que les témoignages des historiens et les renseignements dont nous disposons et qui concernent Callistos demeurent toujours insuffisants. Et c'est uniquement à partir de ces sources que nous serons obligés de broser le portrait du personnage et de déterminer approximativement l'époque à laquelle il a vécu et écrit.

## 1. LA CONFUSION EXISTANT QUANT AU NOM DE CALLISTOS

La première question qui se pose au sujet de l'auteur concerne le grand nombre de noms sous lesquels nous le connaissons. Ces noms

---

1. G. Mercati, «Callisto Angelicudes Meleniceota», dans «*Bessarione*» 31 (1915) 79-86. Le même article dans *OPERE MINORI*, vol. III (*Studi e testi* 78), Città del Vaticano 1937, pp. 415-422.

2. S.G. Papadopoulos, *Traductions grecques d'oeuvres thomistes. Thomistes et antithomistes à Byzance*, Athènes 1967 (en grec). *Callistos Angelicoudès contre Thomas d'Aquin*, introduction- texte critique, Athènes 1970 (en grec). *Rencontre de la théologie*

apparaissent, soit dans les manuscrits dans lesquels son oeuvre a été transmise, soit à travers les études d'auteurs postérieurs et qui se rapportent à la personne de Callistos, plus ou moins accidentellement. La confusion est par ailleurs encore plus grande du fait que, pendant la même période — à savoir durant le XIV<sup>e</sup> siècle — mais aussi avant et après cette période, d'autres auteurs ont existé, portant le nom de Callistos; tels furent par exemple les patriarches oecuméniques Callistos I<sup>er</sup> et Callistos II Xanthopoulos<sup>4</sup>, dont les tendances spirituelles furent les mêmes que celles de l'auteur qui nous intéresse.

Ainsi, dans les manuscrits rencontrons-nous les noms suivants:

1) Le cod. 337 (Athon. 4457) du monastère d'Iviron du Mont Athos, qui contient l'oeuvre de Callistos contre Thomas d'Aquin, parle de Κάλλιστος Μελενικιώτης<sup>5</sup>.

2) Le cod. Vat. gr. 736<sup>6</sup> qui contient son oeuvre neptique, fol. 1<sup>r</sup>, cite Κάλλιστος Μελενικεώτης, et fol. 338<sup>v</sup>, Κάλλιστος Ἀγγελικουδης.

3) Le cod. Arundel 520<sup>7</sup>, fol. 1<sup>r</sup>, parle de Κάλλιστος Ἀγγελικός.

4) Le cod. 928 (Athon. 5048) du monastère d'Iviron<sup>8</sup>, de Κάλλιστος Τηλικούδης.

5) Le cod. 506 (Athon. 4626) du même monastère<sup>9</sup>, fol. 342<sup>r</sup>, de Κάλλιστος Ἀντιληκούδης.

6) Le cod. 503 (206) du monastère de Xénophontos du Mont

*orthodoxe et scolastique* (Callistos Angelicoudès et Thomas d'Aquin), Thessalonique 1970 (en grec).

3. Voir à ce propos: J. Gouillard, «Calliste I<sup>er</sup> patriarche de Constantinople», *DHGE* 11, 444-446, et l'excellente thèse de Dimitrios B. Gonis, *L'oeuvre littéraire du patriarche oecuménique Callistos I<sup>er</sup>*, Athènes 1980 (en grec).

4. Voir J. Bréhier, «Calliste (Nicéphore, Calliste Xanthopoulos)», *DHGE* 11, 447-449. V. Grumel, «Kallistos II Xanthopoulos», *LThK* 5, 1263, et son article «Notes sur Calliste II Xanthopoulos» *REByz* 18 (1960), 199-204.

5. Spyr. Lambros, *Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques du Mont Athos* t, II, Cambridge 1900, p. 89. Cf. S. Papadopoulos, *Callistos Angelicoudès contre Thomas d'Aquin*, Athènes 1970, p. 15.

6. R. Devreesse, «Codices Vaticani Graeci», t. III, in *Bibliotheca Vaticana* 1950, pp. 246-249.

7. J. Forchall, *Catalogue of Manuscripts in the British Museum*, vol. I, part I «The Arundel Manuscripts», London 1834, pp. 153-154.

8. Lambros, *op. cit.*, p. 239.

9. Lambros, *op. cit.*, p. 159.

Athos<sup>10</sup>, fol. 356<sup>r</sup>, 534 de la Bibliothèque Nationale de Grèce<sup>11</sup>, fol. 2<sup>r</sup>, et de la Bibliothèque Synodale de Moscou<sup>12</sup>, fol. 334<sup>v</sup>, parlent de Κάλλιστος Λικουόδης.

De même, dans la *Philocalie* dans laquelle fut publiée son oeuvre *Pratique hésychaste*, Callistos est cité sous le nom de Τηλικουόδης<sup>13</sup>.

Si l'on tient compte des auteurs plus récents, Dosithée de Jérusalem<sup>14</sup> (auteur cité également par A. Dimitracopoulos<sup>15</sup>) situe Callistos parmi les écrivains qui ont écrit contre les latins, et le nomme Κάλλιστος Μελενίκιος; K. Krumbacher<sup>16</sup> parle de Κάλλιστος Μελητηνιώτης, et H.-G. Beck<sup>17</sup> de Κάλλιστος Ἀγγελικουόδης Μελενικεώτης. Quel est donc le vrai nom de Callistos?

Vu l'absence d'autres témoignages, et comme le nom de Callistos n'apparaît nulle part dans les ouvrages théologiques ou historiques de cette même période, nous devons chercher la réponse dans deux documents patriarcaux, à savoir un «*Σιγίλλιον*», daté de 1371, et un «*Ἐντάλμα*» sans date. Ces deux documents constituent l'unique source capable de nous fournir un certain nombre de renseignements concernant Callistos.

A partir de ces deux documents nous pouvons donc sûrement

10. Linos Politis-M.J. Manousacas, *Catalogues supplémentaires des manuscrits du Mont Athos*, Thessalonique 1973, pp. 202-203 (en grec).

11. Le nom correct de ce manuscrit est Licoudès. C'est aussi L. Petit qui fait cette remarque (voir G. Mercati, *Callisto Angelicudes Meleniceota, Opere minori III* (Studi e testi 78), Città del Vaticano 1937, p. 416, note 1). Au contraire, l'oeuvre a été attribuée à Callistos Tilicoudès, par Jean Sakkelion, auteur du catalogue. (voir J. Sakkelion, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Grèce*, Athènes 1892, p. 105, en grec).

12. Archimandrite Vladimir, *Catalogue systématique des manuscrits de la Bibliothèque Synodale*. t.I, *Les manuscrits grecs*, Moscou 1894, p. 645 (en russe).

13. *Philocalie des saints neptiques*, Venise 1782, pp. 1103-1107, Athènes 1893<sup>2</sup>, t.II, pp. 456-459, Athènes 1961<sup>3</sup>, t. IV, pp. 368-372. J. - P. Migne a également reproduit cette même oeuvre de Callistos qu'il a prise de la *Philocalie* et qu'il a ensuite enregistrée sous le même nom, à savoir de Tilicoudès (voir *PG* 147, 817-825).

14. Dosithée de Jérusalem, *Au sujet des patriarches de Jérusalem*, Bucarest 1715, pp. 1144 (en grec).

15. A. Dimitracopoulos, *Grèce orthodoxe, à savoir des grecs ayant écrit contre les latins et de leurs oeuvres*, Leipzig 1872, p. 161 (en grec).

16. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches* (527-1453). *Zweite Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrhard + H. Gelzer*, Munich 1897, pp. 158, 782.

17. H. - G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 784.



dire que le nom de l'auteur est Κάλλιστος Ἀγγελικούδης. En ce qui concerne son deuxième nom, le mot exact est Μελενικιώτης; il s'agit plutôt d'un surnom qui lui fut attribué à cause du monastère qu'il a fondé et dans lequel il a vécu et qui se situait dans la région de Melenicon.

Il est facile à présent d'expliquer l'existence de plusieurs surnoms de Callistos. Ce ne sont que des déformations de la part des différents copistes du nom Ἀγγελικούδης (Ἀγγελικού/Ἀντιληκούδης/Τηλικούδης/τοῦ Λικούδη); ou encore c'est une mauvaise lecture des manuscrits (Μελενικιώτης, Μελενικεώτης, Μελενίκιος)<sup>18</sup>.

## 2. LES DONNEES BIOGRAPHIQUES DE CALLISTOS

Ainsi que nous l'avons déjà mentionné, l'unique source capable de nous renseigner sur la personne de Callistos, ses qualités et son oeuvre, est constituée par les deux documents patriarcaux, un «Σιγίλλιον» et un «Ἐνταλμα»<sup>19</sup>. Le premier de ces deux documents porte la date de sa publication. Il fut publié en mai 1371 par le patriarche oecuménique Philothée Kokkinos (nov. 1353 - nov. 1354 et oct. 1364 - fin 1376)<sup>20</sup>. Le deuxième document n'a pas de date; pourtant, d'après son contenu (il n'est point question ici du monastère fondé par Callistos et qui fut «σταυροπήγιον»<sup>21</sup> patriarcal, ni davantage de ce même

18. Cf. D. Gonis, *L'oeuvre littéraire du patriarche oecuménique Callistos Ier*, Athènes 1980, p. 297, note 3. En ce qui concerne le surnom Meliteniotès, attribué à Callistos par Krumbacher (*op. cit.* pp. 158, 782) nous remarquons qu'il s'agit d'une erreur évidente. Ceci n'a aucun rapport avec l'autre, à savoir Meliteniotès avec Melenicotès, qui provient du nom de la ville macédonienne Melenicon.

19. Ces documents ont été publiés par F. Miklosich-I. Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani* I, Vindobonae 1860, le premier pp. 569-572 et le deuxième p. 552. Tous deux ont été réimprimés par J.-P. Migne. Voir *PG* 152, 1447-1449 et 1439.

20. Voir à ce propos V. Laurent, «Philothée Kokkinos», *DThC* 12, 1498-1509, et Beck, *op. cit.*, pp. 723-727.

21. On appelait «σταυροπήγιον», l'église ou le monastère à qui l'évêque ou le patriarche remettait une croix que l'on implantait dans ses fondations. L'église ou le monastère qui était construit sous cette condition prenait le nom de celui qui remettait la croix; il s'agissait ainsi d'une *église épiscopale* ou d'un *monastère épiscopal, métropolitain(e)*, ou *patriarcal(e)*, appartenant à leur autorité respective. A partir du XIIIe siècle, ce privilège de bâtir un *stavropigion* est devenu le droit exclusif du patriarche dans les limites de l'exercice de son autorité. Les églises ou les monastères construits sur des *stavropigia* patriarcaux s'appelaient *églises patriarcales* ou *monastères patriarcaux*, ou *stavropigiaques*. Le métropolitain ou l'évêque local n'avait aucun droit sur ces églises ou ces monastères. Ils dépendaient directement du patriarche et jouissaient

Callistos qui fut le fondateur et l'higoumène de ce monastère) nous pouvons supposer que ce dernier est antérieur au *Sigillion*, et qu'il fut publié lorsque Callistos avec certains autres moines s'appliquait à la vie monastique dans son *Cathisma*, avant que ce dernier ne fût reconnu officiellement comme monastère<sup>22</sup>. D'autre part, l'estime envers la personne de Callistos exprimée à travers les deux documents nous permet de supposer que le deuxième document fut également publié par le même patriarche, Philothée Kokkinos; si cela est vrai, nous pouvons conclure que ce dernier document a dû être édité entre 1364 et 1371 - et cela, si toutefois il fut écrit pendant le deuxième patriarcat de Philothée et avant le document daté et publié en 1371<sup>23</sup>.

Selon le premier document, Callistos Angelicoudès moine déjà avant mai 1371, date à laquelle le *Sigillion* fut publié, s'adonnait à l'ascèse, près de Melenicon en Macédoine dans un *cathisma*<sup>24</sup>, lieu dans lequel il a également fondé une église. Il semble bien qu'à mesure que le temps passait, un nombre important d'hommes s'y sont réunis qui désiraient devenir moines et vivre sous la direction spirituelle de Callistos. Ceci oblige ce dernier à s'adresser au patriarche de Constantinople Philothée afin de lui demander la reconnaissance de son *cathisma* et son érection officielle en un monastère d'hommes, et même en *stavropigion* patriarcal, à savoir en un monastère autonome qui ne serait pas soumis à l'autorité de l'évêque local, mais qui devrait dépendre directement de la compétence du patriarche oecuménique.

On pourrait à présent se demander pourquoi Callistos n'a pas voulu soumettre le monastère à l'autorité du métropolite de Melenicon; pourquoi le *Sigillion* accorde une telle importance à l'indépendance du monastère contre toute intervention du métropolite ainsi qu'à la volonté de sauvegarder ses richesses. Est-ce parce que les relations entre Callistos et le métropolite de Melenicon n'étaient pas

---

d'une liberté et d'une autonomie considérables. Cf. J. Moutzouris, «Stavropigion», *ThEE* 11, 411.

22. J. Darrouzès situe la publication de *l'Entalma* en question entre mars et mai 1371. Voir: *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. 1 *Les actes des patriarches*. Fasc. V *Les Regestes de 1310 à 1376*, Paris 1977, pp. 511-512.

23. Cf. S. Papadopoulos, *Traductions d'oeuvres thomistes...*, p. 160.

24. *Cathisma* signifie un petit couvent isolé où un groupe de moines peu nombreux, qui s'appelle compagnie, s'applique à la vie monastique sous la direction spirituelle d'un hiéromoine ou moine expérimenté. Cf. Pan. Panagiotacos, *Système du droit ecclésial d'après son application en Grèce*. IV *Le droit des moines*, Athènes 1957, pp. 334-335, 327 (en grec).

bonnes, ou tout simplement, parce qu'une telle démarche constituait une vieille tradition de l'Église?<sup>25</sup> Malheureusement le document ne nous permet pas de conclure d'une manière sûre et définitive; et nous devons constater l'absence de tout autre renseignement provenant d'une source différente. Si toutefois nous acceptons que le deuxième document fut publié par le patriarche Philothée et a précédé le premier dont nous connaissons la date, nous pourrions alors admettre comme explication possible que le métropolitain de Melenicon ou son entourage appartenaient aux opposants à l'hésychasme; ils étaient donc opposés à la tendance hésychaste à laquelle appartenait Callistos; et c'est à cause de cela qu'ils lui créaient des difficultés et troublaient ses bonnes relations avec ses moines. C'est également la raison pour laquelle le patriarche Philothée, ayant les mêmes opinions que Callistos, ou encore connaissant personnellement ce dernier — et de toute façon, ayant pu être informé par des personnes dignes de foi sur la vertu de cet homme — reconnaît de par son premier document son caractère vertueux et sa spiritualité, et exige indirectement que tous les moines se confessent à lui. Il semble bien que plus tard,

---

25. Les institutions de la vie monastique telle qu'elle apparaît en Orient présentent une longue évolution et une grande variété. Nous savons bien que, par les *canons* 4 et 8 du IV<sup>e</sup> concile oecuménique de Chalcédoine (451), les monastères et les moines étaient placés sous l'autorité de leur propre évêque (MANSI, *Concilia* VII, 360). Cette même décision est également répétée dans le premier *canon* du «premier-second» (*prôtodeutera*) concile de Constantinople (861) (MANSI, *Concilia* XVI, 536). Pourtant, à mesure que le temps passait, des genres différents de monastères ont été créés. Nous avons donc, a) des monastères *patriarcaux* ou *stavropigia*, de la compétence du patriarche; b) des monastères *métropolitains*, dont la surveillance appartenait au métropolitain de la région; c) des monastères *provinciaux*, surveillés par l'évêque local; d) à partir du Xe siècle, il existe également des monastères *autonomes* ou disposant de leur propre directeur, en d'autres termes qui jouissaient d'une liberté absolue et du privilège de l'autogestion; e) des monastères «*κρητορικά*» qui sont administrés conformément à un règlement rédigé par leur fondateur; celui-ci pouvait être clerc, moine ou même empereur; f) il existe enfin les monastères dits *royaux*; ils étaient fondés par des empereurs et jouissaient de privilèges particuliers. Le *cathisma* de Callistos fut proclamé monastère *patriarcal*. L'autorité que le patriarche exerçait sur les monastères *patriarcaux* ou *stavropigia* consistait en: 1) la consécration de l'higoumène; 2) la mémoire du patriarche; 3) l'examen et le contrôle de problèmes pouvant perturber le fonctionnement normal du monastère; 4) le versement du *canonique* annuel, qui consistait en une sorte de contribution financière aux besoins du patriarcat. Voir à ce propos: J. Moutzouris, «Monastère (droit canonique)» dans *ThEE* 9, 55-60, Pan. Panagiotacos, *Système du droit ecclésial d'après son application en Grèce. IV. Le droit des moines*, Athènes 1957, pp. 293-311 (en grec). (Voir également la note 21, p. 117).

quand la communauté se fut considérablement élargie, Philothée a reconnu le *cathisma* solitaire comme un monastère patriarcal.

D'une manière ou d'une autre, en 1371 le *cathisma* de Callistos devient un monastère patriarcal, «conformément à sa volonté et à sa demande» dit le document. Ce monastère n'est pas soumis à l'autorité du métropolite de Melenicon, bien qu'il se situe dans la province appartenant à celui-ci; mais il est directement attaché au patriarche de Constantinople, dont on devait faire mémoire pendant les offices, puisqu'il était considéré comme évêque du monastère. Il semble qu'à l'intérieur de ce même monastère, ou tout au moins près de lui, il existait également une vieille chapelle mise sous la protection de saint Nicolas. Celle-ci existait avant que Callistos ne vienne s'y installer. C'est justement dans cette chapelle extérieure à l'église du monastère que l'on faisait mémoire du nom du métropolite de Melenicon: ce droit fut accordé au métropolite par le *Sigillion* patriarcal puisque, ainsi que nous venons de le signaler, l'édifice se situait à l'intérieur de son territoire. Pour le reste, la pastorale des moines, et plus généralement l'administration du monastère dépendait entièrement de la volonté de Callistos, et le document exclut toute intervention de l'extérieur.

De même et suivant la demande de Callistos, le dit *Sigillion* comprenait dans sa seconde partie la liste des terrains appartenant jusqu'alors au monastère. Le document exclut toute tentative d'expropriation de ces terrains, confirme leur appartenance au monastère ainsi que leur exploitation par celui-ci et exclut également toute intervention extérieure, provenant soit des autorités ecclésiastiques, soit des autorités politiques; le document prévoit enfin l'administration libre et sans entraves par Callistos de la fortune que le monastère pourrait acquérir dans l'avenir et qui était destinée à la survie et au développement du monastère.

Nous allons à présent entreprendre l'étude du second document: Il nous révèle qu'un grave problème existait dans le monastère de Callistos. Pour des raisons que le document ne mentionne pas, certains moines vivant sous le ministère de Callistos et qui avaient même été tonsurés par Callistos lui-même, allaient se confesser auprès d'un autre père spirituel qui vivait vraisemblablement hors du monastère. Il est évident que cela créait de sérieux problèmes dans les rapports entre lesdits moines et Callistos, et perturbait l'harmonie nécessaire de la communauté, puisqu'une partie des moines considéraient Callistos comme leur père spirituel, tandis que les autres avaient

comme père spirituel une autre personne étrangère au monastère. Aussi Callistos s'est-il adressé au patriarche de Constantinople en demandant son intervention afin de pouvoir régler cette irrégularité<sup>26</sup>; en conséquence de quoi l'*Entalma* en question fut publié. Il s'agissait d'un document reconnaissant officiellement la paternité spirituelle et le droit de Callistos sur tout ce qui concernait la confession de ses moines et, d'une manière plus générale, leur direction spirituelle.

Nous devons par ailleurs signaler à propos de ce document, qu'il nous fournit des informations très précieuses sur l'auteur que nous sommes en train d'étudier; et cela malgré une certaine imprécision

---

26. Dans la vie monastique la place de l'higoumène fut toujours très importante. Sa fonction principale était la direction spirituelle des moines dans le but d'atteindre la perfection en Christ. Plus particulièrement, et en ce qui concerne la tradition monastique de l'Orient, l'accent était mis surtout sur la qualité de l'higoumène en tant que père spirituel. Le supérieur n'était pas un administrateur mais un véritable père; la communauté était sa famille et les moines ses fils spirituels. Cette conception eut comme conséquence — sans que cela bien sûr soit devenu une règle absolue — la généralisation du phénomène suivant: les higoumènes étaient des hiéromoines et en tant que tels des confesseurs pour leurs moines. En décrivant par exemple dans son *Testament* les devoirs de son successeur, saint Théodore Studite dit à ce propos: «Ce n'est pas toi qui auras la caisse ni les soins financiers. Car c'est la grande clé qui t'appartient, c'est-à-dire prendre soin des âmes, la tâche de lier et de délier, selon les paroles de Dieu» (§ 22, *PG* 99, 1821B).

Bien évidemment, durant des siècles (car il ne s'agit pas bien sûr des débuts de la vie monastique, quand la qualité de moine et celle de prêtre étaient considérées comme quasi incompatibles) il arriva que des moines se confessent également à une autre personne, hiéromoine du monastère, personne d'une piété remarquable; ou bien (mais c'est un phénomène très rare) qu'on invite un confesseur d'un autre endroit (il s'agit, plus particulièrement, des moines qui s'appliquaient à la vie monastique dans le désert). S'agissant des monastères de femmes, on invitait toujours un confesseur de l'extérieur.

En se rapportant à la confession des moines à Byzance au Moyen Âge, R. Janin («Le monachisme byzantin au moyen âge. Commende et typica (Xe - XIVe siècle)», dans *REByz* 22 (1964), pp. 24-25) mentionne «que la confession est ordinairement confondue avec la direction» et cite à ce propos les témoignages de différents typica; ainsi donc, selon de nombreux typica, l'higoumène est le seul confesseur et père spirituel des moines. Signalons en outre que, d'après les typica des monastères de Saint-Mamas et de Théotocos τῶν Ἁγίων Βωμῶν, l'higoumène est le seul père spirituel, même s'il n'est pas prêtre; les moines doivent se confesser à lui, qui cependant doit avoir l'autorisation du patriarche. Ce dernier point s'appliquerait au cas de Callistos?

Sur ce point voir également: P. Panagiotacos, *op. cit.*, pp. 382, 386. I. Haus-herr, *La direction spirituelle en Orient autrefois* (*OrChrA* 144), Rome 1955. B. Christophoridis, *La paternité spirituelle d'après Syméon le Nouveau Théologien*, Thessalonique 1977. Char. Tzôgas, «Monachisme», *THEE* 9, 18-35. P. Adnés, «Abbé»; *DSp* 1, 49-57.

qui le caractérise. Ainsi savons-nous que Callistos était hiéromoine et non pas un simple moine, comme nous le fait paraître le *Sigillion*. Néanmoins le document n'emploie pas le terme exact. Il est pourtant clair, tant par le titre que par le contenu, que Callistos, puisqu'il était prêtre, avait la possibilité et le droit d'accepter la confession de ses moines et de donner l'absolution des péchés<sup>27</sup>.

Une autre information, également très importante, est celle concernant la vertu et la spiritualité de Callistos. Il est en effet qualifié «*d'homme spirituel, vertueux et hésychaste*». Cette qualification aussi bien que la garantie apportée par le patriarche dans ce même document, sur la manière dont Callistos exercerait la fonction qui lui avait été remise, à savoir la direction spirituelle de sa communauté, l'affluence enfin auprès de lui de nombreux moines — et c'est là le témoignage du premier document — tout ceci nous amène à la conclusion que la réputation de Callistos en tant qu'hésychaste et homme de grande vertu était largement répandue à son époque, et cela non seulement dans la région de Melenicon mais même jusqu'à Constantinople.

### 3. OU ET QUAND A VÉCU CALLISTOS?

Il est quasi impossible de déterminer le lieu et l'époque de la naissance, de l'éducation, aussi bien que de la vie monastique, de l'oeuvre et enfin de la mort de Callistos; en effet, comme nous l'avons déjà dit, nous ne disposons d'aucune biographie de l'auteur, ni davantage d'informations suffisantes sur lui. Ainsi, c'est en tenant compte des témoignages qui existent que nous pouvons soutenir ceci:

En ce qui concerne le lieu où il a vécu, il est possible d'affirmer que le centre dans lequel il a mené sa vie d'ascète et a écrit son oeuvre — et où, très probablement, il est mort — fut Melenicon<sup>28</sup> en

---

27. En faveur de cette thèse nous pouvons également prendre en considération l'expression *qui sont tonsurés par lui*. Bien évidemment cette expression peut signifier simplement la réception par Callistos de leurs voeux et la charge par lui de leur direction spirituelle et non pas l'accomplissement de l'acte de la tonsure dont était probablement chargé un prêtre.

28. Melenicon était situé au nord de Serrés. Après la guerre grécobulgare il a été attaché à la Bulgarie à laquelle il appartient actuellement. Toute la population grecque s'en est à peu près expatriée. Voir à ce propos: T. Gritsopoulos, «La métropole de Melenicon», *ThEE* 8, 924-925 (en grec). P. Pennas, *La «commune de Melenicon» et le système de son administration*, Athènes 1946 (en grec). De même, *Melenicos*,

Macédoine, et plus précisément le monastère que lui-même a fondé. Les deux documents patriarcaux que nous avons examinés nous fournissent, à ce propos, des informations très précises; d'autre part la preuve en est également le surnom *Meleniciotès* qui figure dans les manuscrits de ses oeuvres.

Néanmoins, l'endroit exact dans lequel se situait son monastère et le sort de ce dernier, constituent deux problèmes que nous ne sommes pas en mesure de résoudre. Et ce n'est qu'à partir de quelques indices que S. Papadopoulos<sup>29</sup> suppose que le monastère de Callistos a un certain rapport avec le monastère Rozinos qui se situe à l'est de Melenicon. Ceci n'est qu'une simple supposition; de même, le fait que Callistos lui-même mentionne dans son oeuvre inédite la ville de Thessalonique<sup>30</sup>, ou encore qu'il connaissait les miracles produits par la relique de saint Grégoire Palamas<sup>31</sup>, tout ceci ne peut guère nous aider à découvrir exactement le lieu dans lequel a vécu et écrit Callistos.

En ce qui concerne la période de son activité, nous pouvons facilement remarquer que la date la plus exacte est celle qui est mentionnée par le *Sigillion* patriarcal, à savoir l'année 1371, date à laquelle le *cathisma* de Callistos fut reconnu comme monastère patriarcal. Pourtant, en dehors de cette date nous pouvons en considérer deux autres, indirectes. En effet, à l'endroit du *Sigillion* où le patriarche Philothée énumère les terres appartenant au monastère, sont mentionnés, entre autres, «encore une vigne et un champ, se situant à l'endroit qui s'appelle Coremistî offerts par le bon seigneur des Serbes Jean Ougliécha»<sup>32</sup>. Il s'agit là sans aucun doute de Jean Ougliécha, frère du roi des Serbes Voukachine (1366-1371) seigneur de Serrès, qui fut tué, ainsi que son frère, pendant la grande bataille contre les Turcs le 26 septembre 1371<sup>33</sup>. Or, en 1368 Ougliécha a de nouveau remis au Patriarcat de Constantinople les communautés orthodoxes appartenant à son état, communautés que 18 ou 20 ans

*l'acritas du nord de la Grèce*, Athènes 1964 (en grec). Cf. S. Papadopoulos, *Traductions grecques d'oeuvres thomistes...*, p. 163, note 350.

29. S. Papadopoulos, *op. cit.*, pp. 164-166.

30. *Disc.* 30, *Vat. gr.* 736, fol. 448<sup>v</sup>.

31. *Disc.* 7, *Vat. gr.* 736, fol. 129<sup>r</sup>.

32. Miklosich-Müller, *op. cit.*, I, p. 571.

33. G. Ostrogorsky, *Histoire de l'état byzantin*, Paris 1956, p. 562.

auparavant Stephane Doussan (+1355)<sup>34</sup> en avait détachées par la force. C'est ainsi que nous pouvons supposer que le don de la vigne et du champ offerts par Ougliécha au *cathisma* de Callistos fait partie de sa politique ecclésiastique plus générale de conciliation avec le Patriarcat de Constantinople, politique qui a débuté en 1368<sup>35</sup>.

Nous pouvons préciser indirectement une troisième date grâce à un discours de Callistos, figurant dans son oeuvre hésychaste inédite, où Callistos parle de saint Grégoire Palamas, en le considérant parmi les grands Pères de l'Eglise; en mentionnant ses luttes contre Barlaam et Akindynos, Callistos loue Grégoire en l'appelant saint et en parlant de miracles et de guérisons obtenus par sa relique<sup>36</sup>. Il est évident que Callistos a écrit ce discours après 1368, date à laquelle Grégoire Palamas a été canonisé<sup>37</sup>, bien que, selon le patriarche Philothée, de nombreux miracles se soient accomplis par son intercession immédiatement après sa mort<sup>38</sup>.

En nous appuyant donc sur les trois dates mentionnées ci-dessus, nous sommes en mesure de dire avec certitude que, pendant les années 1368-1371, Callistos, qui dirige une communauté monastique et qui demande la reconnaissance officielle de son monastère par le patriarche, est connu par un seigneur Serbe, à qui il inspire confiance, au point que le seigneur lui offre «une vigne et un champ»; de même, pendant cette même période, Callistos rédige des discours sur d'importants sujets théologiques: il a alors entre 40 et 45 ans. Si notre suggestion est vraie, alors Callistos est né aux environs de 1325; et s'il est mort à l'âge de 70 ans, sa mort advint donc vers 1395. Ainsi, et non sans fondement, pouvons-nous fixer la période d'activité et de rédaction de ses oeuvres écrites, dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>.

34. Voir la lettre d'Ougliécha adressée au patriarche Philothée en 1368, dans Miklosich-Müller, *op. cit.*, I, p. 563.

35. *Ibid.* I, pp. 560-564. Cf. S. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 162.

36. *Disc.* 7, *Vat. gr.* 736, ff. 127<sup>r</sup>, 128<sup>v</sup>-129<sup>r</sup>.

37. Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, p. 168.

38. Philothée, «Encomion», *PG* 151, 639 CD.

39. Cf. S. Papadopoulos, *op. cit.*, pp. 162-163, *Callistos Angelicoudès contre Thomas d'Aquin*, p. 9.



## CHAPITRE II

### LA DOCTRINE SPIRITUELLE DE CALLISTOS ANGELICOUDES

#### 1. LE COMBAT SPIRITUEL

Le but de la vie selon Dieu est, pour Callistos, «de se repentir de ses fautes, de se purifier des passions pour parvenir au commerce et à la contemplation»<sup>40</sup>. Aussi les êtres désireux de réaliser cet idéal monastique «recherchent-ils, par tous les moyens, l'hésychia et trouvent-ils grand profit à s'éloigner des hommes et à les fuir de toute la bonne disposition de leur âme»<sup>41</sup>.

Notre auteur caractérise la vie monastique comme une guerre invisible et l'ascèse qui l'accompagne comme une véritable bataille spirituelle. Les analogies qu'il trace entre la guerre visible et la guerre spirituelle offrent un grand intérêt. La guerre visible requiert «des armes, des guetteurs vigilants, un général en chef, un éclairage et un lieu propice»<sup>42</sup> et ce sont ces mêmes ressources spirituelles que nécessite la guerre spirituelle. Les armes en sont «les armes de la lumière, les commandements de notre Seigneur Jésus-Christ»<sup>43</sup>. Se basant sur l'enseignement de l'Apôtre Paul<sup>44</sup>, Callistos énumère ainsi comme armes de ce type: «le bouclier de la foi», «la puissance

---

40. *Disc.* XXII, 1, 7-9. Cf. *disc.* VIII, *Vat. gr.* 736 fol. 150<sup>v</sup>, où nous trouvons la définition suivante du but de la vie monastique et plus généralement de l'ascèse chrétienne: «Le but de l'ascèse chrétienne est que Dieu vienne par l'Esprit Saint habiter en nous, purifiés dans la foi, nous vivifiant et nous sanctifiant ainsi. Et quiconque n'aura pas acquis cela ici-bas ne vivra pas avec Dieu mais sera redoutablement chassé des parvis du Seigneur».

41. *Disc.* XXII, 1, 10-12.

42. *Disc.* XVI, 1, 11-12.

43. *Ibid.*, 6, 33-34.

44. *Ephés.* 6, 14-18.

d'action» dont l'athlète spirituel se ceint les reins, «l'espérance du salut» qui lui tient lieu de casque, la justice qui couvre sa poitrine alors que ses pieds sont chaussés «du pouvoir de l'impassibilité» et qu'enfin il tient, «en guise d'arme défensive, la prière»<sup>45</sup>. Le chef de la lutte est le Seigneur Jésus-Christ en personne dont le moine doit dépendre entièrement et qu'il invoque à chaque instant. Dans le combat spirituel, la place des «guetteurs vigilants» est occupée par «l'intellect et la réflexion»<sup>46</sup> tandis que la lumière, c'est «l'éclat émanant par la foi de la réalité sensible, ou mieux l'illumination divine jaillie de la lecture des tables divines»<sup>47</sup>; «le terrain approprié», enfin, est fourni par «la fuite loin de tous»<sup>48</sup> et «la sainte et toujours égale hésychia»<sup>49</sup>.

Ainsi «le soldat du Christ» «dans sa cellule assis en pleine solitude»<sup>50</sup> et équipé des armes spirituelles pourra-t-il terrasser le Goliath spirituel et décimer sa «fort malveillante légion grâce à l'inspiration et au concours de l'insurpassable puissance du Christ-Jésus, vrai Dieu de nos âmes»<sup>51</sup>.

Callistos distingue deux catégories dans les moyens ou les formes de l'ascèse pratique menée par le moine hésychaste: d'une part, les moyens qui apaisent les élans du corps et en domptent les désirs et de l'autre, ceux qui éveillent l'intellect, et le libèrent de l'embarras des pensées, en contribuant à son attachement à Dieu. La première catégorie comporte les éléments suivants: nourriture frugale, boisson légère, bref sommeil, stations debout selon l'endurance, métanies faites avec humilité, vêtements simples, paroles rares et nuits passées sur la dure. A cela, il ajoute également la pratique d'un travail manuel peu prolongé du point de vue de la durée, dans le but de dissiper l'acédie.

Les ressources de la seconde catégorie sont les suivantes: la lecture des Saintes Ecritures et des divines exégèses qui les touchent,

45. *Disc.* XVI, 6, 36, 40.

46. *Ibid.*, 1, 14-15.

47. *Ibid.*, 1, 16-17.

48. *Ibid.*, 6, 29.

49. *Ibid.*, 1, 18.

50. *Ibid.*, 6, 42-43.

51. *Ibid.*, 8, 23-24. L'importance de l'assistance divine dans le combat du moine contre le diable est ainsi mise ailleurs en relief: «En vérité ce qui rend le diable notre ennemi invisible et anéantit ses attaques contre nous n'est autre que Dieu en nous visiblement présent et sa face, par nous contemplée, qui nous enveloppe dans un scintillement pur de toutes formes, de clartés divines par excellence». *Ibid.*, 9, 22-26.

c'est-à-dire des Pères de l'Eglise ayant interprété ou commenté les textes bibliques, une psalmodie bien comprise, l'étude des merveilles accomplies par la puissance divine, contemplées dans la création ou relatées dans l'Écriture Sainte; et pour finir, la prière<sup>52</sup>.

Callistos accorde une importance particulière à l'attention et à la vigilance spirituelles que doit posséder l'hésychaste, en vue d'affronter les malices et les pièges du diable. Pourquoi donc? C'est que le diable possède une nature d'une force supérieure à la nôtre et en tant qu'être spirituel et incorporel il déploie toutes sortes de moyens, visant à nous éloigner de Dieu et à nous conduire à notre perdition<sup>53</sup>. L'hésychaste doit donc vivre «en ayant toute sa conscience lucide et intelligente» (περινενοημένως). En quoi consiste cette vie? «à être attentif aux pensées» répond Callistos et à invoquer le nom de Jésus-Christ, ce qui fait fuir le Malin en tremblant<sup>54</sup>.

Callistos nous décrit encore les différentes phases ou étapes de la vie ascétique, c'est-à-dire les degrés qu'emprunte le moine pour parvenir au faite de la perfection en Christ. Même si sa pensée n'est pas absolument nette, ces degrés sont les suivants:

a) Le repentir exprimé comme affliction, auto-condamnation et accusation de soi-même.

b) L'ascèse du corps, c'est-à-dire les veilles passées debout, la tempérance et plus généralement le labeur corporel.

c) «Le flot des larmes» que seuls acquièrent les hommes de pensée humble, de coeur contrit, qui travaillent à leur purification.

d) Le degré suivant est «l'apaisement des pensées».

e) Lorsque l'homme a gagné l'apaisement des pensés, il commence alors «à examiner la nature des êtres», «à méditer sur l'art de Dieu», «à se former une idée de la puissance, de la sagesse, de la gloire, de la bonté et de toutes les autres vertus qu'on voit autour de Dieu». «Il pénètre les secrets de l'Écriture», «goûte des biens qui dépassent la nature et se délecte de beautés étrangères à ce monde». Il finit «par devenir réceptacle de l'amour de Dieu»<sup>55</sup>.

## 2. LA CONDITION DE L'HESYCHIA

La condition essentielle entre toutes, et absolument indispensable

52. *Disc. XXII, 3, 7-10.*

53. *Disc. XVI, 7, 60-61; 8, 12-17.*

54. *Ibid., 7, 10-14.*

55. *Disc. XXII, 1, 12-26.*

à la réalisation de l'idéal monastique est, selon Callistos, l'hésychia. C'est à son examen, qu'il consacre son XVII<sup>e</sup> discours, en la mentionnant par ailleurs dans les autres.

Pour l'hésychaste de Melenicon «l'hésychia est la fuite des réalités sensibles et la recherche des réalités spirituelles, qui nous mène à la rencontre de Dieu»<sup>56</sup>. L'hésychia amène l'homme au repentir et le retrait du monde l'amène à la pureté. A l'inverse «la fréquentation et le spectacle des hommes» constituent un obstacle au «commerce et à la contemplation» de Dieu<sup>57</sup>.

Callistos distingue deux formes de vie: «la vie agitée» et la vie «sans trouble et paisible»<sup>58</sup>. La première qui se reconnaît à l'éloignement de Dieu de l'homme prisonnier des désirs du monde, conduit à l'obscurcissement de l'âme, séparée de Dieu, à la démence, bref, à la mort de l'âme. Au contraire la vie hésychaste mène à l'illumination de l'intellect, au retour à Dieu et à la connaissance de Dieu que le Seigneur a nommée «vie éternelle»<sup>59</sup>.

Tant que l'homme demeure dans le monde, soumis aux attaques des démons et à l'influence de la réalité sensible, il lui est malaisé de fuir le danger du péché. Mais à l'inverse, s'il quitte le monde et le sensible et lutte pour diriger son sentiment à l'intérieur du coeur et le guider vers Dieu, son action devient plus facile. Pourquoi cela? Parce que, répond Callistos, c'est une chose que de faire la guerre à distance, et c'en est une autre que de s'affronter à l'ennemi de pied ferme<sup>60</sup>.

Les hésychastes sont des pèlerins et des étrangers sur la terre, dont le coeur a soif d'hériter la cité et la patrie célestes et qui ne font qu'étudier sans cesse la loi du Seigneur, dans la pureté et la contemplation<sup>61</sup>. «Aussi — remarque notre auteur — voyant dans les moines des anges de chair et sur terre des êtres célestes dont la vie se passe en

56. *Disc. XVI, 3, 2-3.*

57. *Disc. XXII, 1, 3-12.*

58. *Disc. XVI, 2, 6, 15-16.*

59. *Jn. 17, 3. Cf. disc. XVI, 9, 2-7: «Ainsi faut-il se battre. Ainsi faut-il vivre, tout à la vigilance et la prière, jusqu'au moment où, à force d'étudier, dans la quiétude ces vertus, notre coeur, sous l'impulsion de la grâce déchirant le voile des passions, nous inondera de lumière spirituelle, fraîche et neuve, qui fait se lever, comme un miracle, l'âme guérie, illuminée par la lumière de la contemplation en esprit et en vérité...».*

60. *Disc. XVI, 3, 11-15.*

61. *Ibid., 5, 7-16, 19-20.*

assiduité, on doit manifester honneur et vénération pour leurs activités autant contemplatives que pratiques»<sup>62</sup>.

C'est la voie de l'hésychia qu'empruntèrent la plupart des saints des siècles passés qui, désireux de se libérer du joug du péché et avides d'atteindre à la déification, se coupèrent des hommes et du monde. Amoureux de l'hésychia ils vécurent «dans les monts et les grottes; dans les antres de la terre et les ermitages, à l'écart des hommes et dans une solitude parfaite; là ils menèrent jusqu'à la mort une vie quiète consacrée à l'approfondissement spirituel et transcendant des réalités divines, spirituelles et célestes»<sup>63</sup>.

Callistos distingue deux périodes capitales dans la vie hésychaste: Le repentir, «notre retour (à Dieu)», et ce qui constitue le but du mode de vie en question, à savoir, «la vivification des sens» ou en d'autres termes l'obtention de la connaissance de Dieu délivrée des ténèbres, qui représente la vie véritable de l'homme<sup>64</sup>. En plus des deux étapes mentionnées ci-dessus qui, comme on l'a dit, constituent le principe et la fin de la vie hésychaste, Angelicoudès cite encore cinq formes de labeurs menés dans l'hésychia qui sont, selon lui, l'affaire par excellence «des commençants désireux de vivre dans la quiétude»: la prière, la psalmodie solitaire, la lecture, l'étude du jugement de Dieu avec le souvenir de la mort et un petit travail manuel<sup>65</sup>.

Callistos loue en particulier l'importance des fruits que porte l'hésychia. C'est pas elle avant tout que l'intellect parvient à la connaissance de lui-même. Prenant conscience de sa chute, il se condamne lui-même et, pleurant comme il se doit, «il se met ainsi en route pour parvenir vers Dieu»<sup>66</sup>. L'hésychia prépare également le moine à voir sans être troublé, ni ébranlé les machinations et les attaques sournoises de l'ennemi et à y parer par la réflexion et la sagesse<sup>67</sup>.

Désireux de souligner le rôle de l'hésychia dans la vie monastique Callistos fait appel aux vues de saint Basile de Césarée<sup>68</sup>, Grégoire de

62. *Ibid.*, 5, 4-7.

63. *Ibid.*, 6, 12-15.

64. *Ibid.*, 2, 2-3.

65. *Disc. XXIIb*, II, 1-9.

66. *Disc. XVI*, 1, 18-22. Cf. 2, 15-18, 22-23.

67. *Ibid.*, 4, 5-10.

68. *Lettre 2*, 2, PG 32, 228 A.

Nazianze<sup>69</sup> et Isaac de Ninive<sup>70</sup>. De concert avec eux, il remarque que l'hésychia constitue le principe et la condition de la purification de l'âme en tant qu'elle mortifie les sens extérieurs et nous élève, puisqu'elle est déifiante, à la réalisation du but ultime de l'existence humaine: la déification<sup>71</sup>.

Il est fort caractéristique que Callistos donne une représentation des fruits de l'hésychia sous forme d'une échelle que l'hésychaste gravit progressivement. Les degrés-états qu'il traverse sont les suivants: le discernement des pièges du Malin, l'illumination, les révélations spirituelles des mystères divins, l'union à Dieu, l'accomplissement de l'amour divin, l'amour du prochain authentique et sans feinte, et enfin l'accès, à partir de la simple foi, jusqu'à la foi authentique qui permet à l'intellect de contempler les réalités divines<sup>72</sup>.

### 3. L' ARME DE LA PRIERE

La prière ainsi que la façon dont elle se pratique occupe une place centrale dans la pensée callistienne. Le fait que notre auteur était un moine et que, dans ses écrits, il s'adresse à des moines qui se sont avant tout consacrés à l'oeuvre de la louange de Dieu l'explique en partie. En outre le thème de la prière et plus précisément de la «prière intérieure» (dite encore prière du coeur, ou: *monologique*) – en tant que voie menant à la contemplation de Dieu constituait un des problèmes théologiques essentiels de son époque et plus généralement de la fameuse théologie hésychaste du XIV<sup>e</sup> siècle en Orient<sup>73</sup>. Chez Angelicoudès nous trouvons réunies toutes les composantes de la prière monastique, mises en relief à diverses reprises depuis

69. *Disc.* 3, 1, *PG* 35, 518 A.

70. *Hom.* 34 et 85, éd. Joachim Spetsieri, Athènes 1895<sup>2</sup>, pp. 152, 339.

71. *Disc.* XVI, 1, 23-32.

72. *Ibid.*, 4, 6-25. Sur ce thème des fruits de l'hésychia, Callistos revient à plusieurs reprises dans le *discours* XVI. Lorsqu'ainsi il la qualifie de «déifiante», il ajoute qu'«elle est le trésor des biens les plus appréciables», elle préserve l'amour divin (4, 13-14, 16-19), concourt à la «réunion de l'intellect à lui-même» (6, 16) en qui elle engendre l'illumination et la lumière ineffable (6, 16-17; 10, 12-14) et rend enfin l'homme apte à recevoir le don de l'Esprit Saint (2, 22-24).

73. A ce propos voir: Adnès P., «Jésus (prière à)», *DSp* 8, 1126-1150. Behr-Sigel E., «La prière à Jésus, ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe», *DViv* 8 (1947), 69-94. Bossuyt F., *Théophane le Reclus. Sa doctrine sur l'oraison*, Rome 1959. Clément O., Bobrinskoy B., Behr-Sigel E., Lot-Borodine M., *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien*, *Spiritualité orientale* 14, Abbaye de Bellefontaine 1974. Guillard J., *Petite Philoca-*

l'époque des Pères du désert jusqu'aux hésychastes du XIV<sup>e</sup> siècle: souvenir de Dieu, prière pure, *monologie* et prière de Jésus, invocation ininterrompue du Nom de Jésus, notion du coeur et technique respiratoire et enfin l'expérience lumineuse de l'Esprit.

Pour Callistos, la prière est avant tout l'invocation du Nom de Jésus, le souvenir constant et ininterrompu de Jésus<sup>74</sup>. Si le but de l'ascèse monastique est la contemplation de Jésus-Christ, l'acquisition des trésors de la connaissance et de la sagesse et de l'ensemble des autres biens divins, «à cela même concourt l'invocation et la mémoire de son Nom saint et vénérable»<sup>75</sup>. Par cette prière la grâce «fait s'ouvrir» l'âme «qui contemple les richesses contenues dans le Christ et possède ainsi la chaîne entière des vertus»<sup>76</sup>.

Entre toutes les obligations de la vie monastique, la plus importante

---

*lie de la prière du coeur*, Paris 1979<sup>3</sup>. Hausherr I., «La méthode d'oraison hésychaste», *OrChr (R)* vol. IX, 2, 1927, «Les grands courants de la spiritualité orientale», *OrChrP 1* (1935), 114-138, «Un pèlerin russe de la prière intérieure», *OrChr (R)* 6 (1926), 174-176, *Noms du Christ et voies d'oraison*, *OrChrA* 157, Rome 1960, *Hésychasme et prière*, *OrChrA* 176, Rome 1966. H. de B., «La prière du coeur», *MEPR* 4 (1953) 13-40. Jugie M., «Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes», *EOr* 30 (1931), 179-185. Kovalevskij E., *Technique de la prière*, Paris 1961. Le Guillou M.-J., «Aux sources de mouvements spirituels de l'Eglise orthodoxe de Grèce: la renaissance hésychaste», *Ist.* 7 (1960), 114-120. Meyendorff J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, pp. 195-221, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959, «Le thème du "retour en soi" dans la doctrine palamite du XIV<sup>e</sup> siècle», *RHR* 145 (1954), 188-206. Nicodème l'Hagiorite, *Encheiridion symboleutikon sur la garde des cinq sens, de l'imagination, de l'esprit et du coeur*, Athènes 1885<sup>2</sup> (en grec). *Récits d'un Pèlerin russe* (trad. J. Gauvain), Neuchâtel 1943. Salaville S., «Formes de prière d'après un Byzantin du XIV<sup>e</sup> siècle (Théolepte de Philadelphie)», *EOr* 39 (1940), 1-25. Serr J., *La prière du coeur, Spiritualité orientale* 6, Abbaye de Bellefontaine 1970. Spidlik T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, *OrChrA* 172, Rome 1965, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, *OrChrA* 206, Rome 1978, pp. 293-310. Un moine de l'Eglise d'Orient, *La prière de Jésus*, Chevetogne 1951, «L'invocation du nom de Jésus dans la tradition byzantine», *VS* 86 (1952), 38-45, Un moine de l'Eglise orthodoxe de Roumanie (A. Scrima), «L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine», *Ist.* 5 (1958), 295-328, 443-474.

74. *Disc. XXIIb*, II, 1-3.

75. *Disc. XXV*, *Vat. gr.* 736, fol. 373<sup>v</sup>.

76. *Ibid.* Cf. *disc. VIII*, *Vat. gr.* 736, fol. 155<sup>v</sup> où Callistos place dans la bouche du Christ en personne l'exhortation suivante adressée au moine-ascète: «Que celui qui combat pour moi et m'aime et veut m'imiter respire, comme il est juste, mon nom plus que cet air. Que par lui il prie et quête la miséricorde».

est la prière: «de l'aube à l'aube que domine la prière»<sup>77</sup>. Même le reste de l'ascèse pratique vise à soutenir l'oeuvre de la prière et à vaincre l'acédie qui apparaît souvent à l'heure de prier. La prière véritable jaillit du coeur tout comme l'eau sourd d'une source, sous l'énergie de la grâce de l'Esprit, lorsque la miséricorde de Dieu visite l'âme. Quand l'homme est parvenu à un tel degré de prière charismatique, «l'intellect vaque alors à la seule prière et à la seule contemplation, étranger à tout le reste...»<sup>78</sup>.

Un des points sur lesquels notre auteur insiste est l'équilibre entre la prière et l'ascèse pratique. «On doit—dit-il — de tout son coeur et instamment appeler à l'aide notre Seigneur Jésus-Christ»<sup>79</sup>. Cependant il ne sied pas de négliger l'ascèse pratique car «la puissance divine n'a pas l'habitude de prêter main forte à de tels combattants», sans pour autant, trop confiants dans l'ascèse que nous pratiquons, tomber dans l'excès inverse: l'indifférence à la prière. Ainsi est dictée l'observation de la règle à suivre: conjointement à la pratique de l'ascèse définie comme l'application «à élever des prières pures, autant que possible, et des supplications...»<sup>80</sup>.

Bien que Callistos ne se livre pas à une description détaillée de la méthode de prière — ce que font d'autres auteurs ascétiques antérieurs<sup>81</sup> — il est évident qu'il partage et adopte la pratique en question qu'il nomme «méthode de la prière pure»<sup>82</sup>. Cette méthode consiste à faire pénétrer l'intellect à l'intérieur du coeur par l'inspiration et à l'y faire constamment demeurer. Cette forme de prière selon Callistos présuppose un effort particulier et un dur labeur et requiert une constante attention et vigilance de l'intellect<sup>83</sup>, la tempérance dans la nourriture et le sommeil et les autres sens ainsi que la réclusion

77. *Disc. XXII, 4, 1-2.*

78. *Ibid., 4, 3-7.*

79. *Disc. XVI, 8, 2-3.*

80. *Ibid., 8, 3-8, 18-19.*

81. Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien «Méthode pour la sainte prière et attention», éd. de I. Hausherr *OrChr (R) 9* (1927), n° 36, 97-210, Nicéphore le Solitaire ou l'Hésychaste «Traité de la sobriété et de la garde du coeur», *PG 147, 945-966*, et Grégoire le Sinaïte «De la vie contemplative et de deux modes de la prière», *PG 150, 1313-1329*. Cf. J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Paris 1979<sup>3</sup>, pp. 17-20.

82. *Disc. XXIIb, IV, 4-5.*

83. *Disc. XVI, 7, 53-55*: «Aussi prends-garde à toi! par la vigilance et la prière. Comme Dieu sauveur, appelle Jésus-Christ Fils de Dieu...», et un peu plus loin «Prie-le donc avec vigilance et invoque-le à l'aide et au secours de ton âme» (*ibid., 7, 59-60*).



dans la cellule «tant que l'intellect n'a pas pris l'habitude de calmer son agitation par le souvenir du Seigneur, et l'inclination constante au labeur du coeur»<sup>84</sup>. Callistos conseille également de l'énoncer oralement (avec les lèvres) au début jusqu'à ce que la grâce de l'Esprit nous confère le don de la répéter sans interruption dans le coeur<sup>85</sup>.

Il apparaît ainsi que cette méthode psychophysique ne vise pas un moyen mécanique d'acquérir la grâce mais un moyen pratique pour les débutants d'obtenir des larmes perpétuelles et abondantes, d'abolir la captivité de l'esprit et de quêter la prière du coeur, par la grâce de l'Esprit vivifiant<sup>86</sup>.

Grande est la dignité et le pouvoir de la prière en cause selon l'enseignement de Callistos. Voici les résultats qu'elle entraîne dans l'âme de l'homme: cette prière enfante les larmes du repentir, contribue au plus haut point à la paix des pensées; c'est elle la mère de l'amour de Dieu, elle purifie la faculté raisonnable de l'âme dont elle ancre tout son désir en Dieu; elle parvient à adoucir la colère et humilie l'âme. En résumé, la prière, selon Callistos, purifie et redresse toutes les puissances et les énergies de l'âme<sup>87</sup>.

#### 4. LES VERTUS

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le mentionner, la pensée théologique de Callistos s'exprime spontanément, libre de toute règle d'organisation logique et de présentation méthodique, ce qui rend malaisée toute tentative de présentation systématique de sa doctrine sur différents sujets. C'est le cas pour son enseignement sur les diverses vertus - fruits de la vie en Christ et de l'ascèse. A certaines d'entre elles il consacre dans ses textes un développement étendu alors que d'autres ne sont mentionnées qu'en passant ou encore gardées sous silence.

84. *Disc. XXIIb, II*, 10-11.

85. *Disc. XXII, 3*, 10-11.

86. Cf. le § «Le vrai sens de la méthode psychophysique» de l'étude de J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, pp. 209-211.

87. *Disc. XXII, 4*, 9-22. Cf 5, 22-27, où il cite comme fruits de la prière: l'euphorie spirituelle, la chaleur intime au coeur, le réveil de la flamme amoureuse pour le Christ Jésus, l'illumination de l'intellect par l'énergie vivifiante de l'Esprit Saint, l'étonnante douceur, la sérénité et, enfin, la paix.

Suivant l'enseignement de saint Syméon le Nouveau Théologien<sup>88</sup>, Callistos souligne que celui qui marche dans la volonté du Christ jouit, dès la vie présente, de la gloire impérissable<sup>89</sup>; son âme est remplie de lumière spirituelle mêlée à une allégresse ineffable, et son intellect acquiert par là une forme divine<sup>90</sup>.

Entre les différentes vertus qui caractérisent l'état de perfection il existe une liaison et une dépendance organique. C'est de la contemplation que rayonne l'amour, qui, à son tour augmente et élargit la première. Viennent ensuite la connaissance mystique et l'attachement de l'intellect à Dieu, qui s'accompagne d'indicibles contemplations et des révélations d'une multitude de mystères. Et c'est enfin le rétablissement à la dignité des anges et la contemplation à jamais de la face du Père céleste<sup>91</sup>.

Comme les précédents maîtres de la vie monastique<sup>92</sup>, Callistos se caractérise par le sens de la mesure et la capacité de discernement — dons de l'illumination divine et de la connaissance approfondie de l'âme humaine — qui n'admettent pas même dans l'ascèse spirituelle l'exagération et l'uniformité. Pour cette raison notre auteur recommande par exemple à la lecture «mesurée», à la prière faite à genoux de s'accomplir dans la mesure de la capacité personnelle de chacun tout comme il conseille l'alternance fréquente de prière, lecture et psalmodie afin d'éviter la monotonie qui écrase les pouvoirs tant spirituels que corporels de l'homme<sup>93</sup>.

Parmi les vertus une place de choix est réservée au repentir, «le regret profond de l'homme pour ses fautes»<sup>94</sup> qui s'exprime par l'affliction et les larmes. Callistos mentionne deux sortes de larmes, deux types d'affliction: les larmes ayant pour principe la crainte de Dieu sont le propre des débutants; quant aux larmes engendrées par l'

88. Cf. B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ, Saint Syméon le Nouveau Théologien (949-1022). Vie, Spiritualité, Doctrine*, Edition de Chevetogne 1980, pp. 171-176.

89. *Disc. XXV, Vat. gr. 736, fol. 373r.*

90. *Disc. XVI, 9, 10-11.*

91. *Ibid., 14, 19-29.*

92. A ce propos voir: I. Hausherr, «Direction spirituelle en Orient: La diacrisis», *DSp 3*, 1024-1028; G. Bardy, «Discernement des esprits: II Chez les Pères» *DSp 3*, 1247-1254.

93. *Disc. XXII, 3, 13-20.*

94. *Ibid., 1, 6-7.*

amour de Dieu, elles sont la marque de ceux qui, par la grâce, sont parvenus à la perfection<sup>95</sup>.

Pour notre auteur, la vie et le combat de l'hésychaste se meut entre deux pôles, deux vertus d'importance spécifique: l'humilité et l'audace. L'humilité ou «le penser humble» provient de la conscience du peu de prix de l'homme, présumé fondamental pour l'acquisition du don de la grâce; on la gagne avec l'aide de Dieu par le retranchement de la volonté propre et une existence dépouillée, c'est-à-dire par le douloureux effort du moine pour se libérer tant de sa volonté propre que de l'attraction des choses matérielles<sup>96</sup>.

L'autre pôle est l'audace envers Dieu, comme «les yeux de la prière ou ses ailes — une attitude étonnante enfin»<sup>97</sup>. Celle-ci ne procède pas de la conscience de la vertu humaine — ce qui constituerait un péché, la passion en fait de l'orgueil et de l'égoïsme — mais du sentiment de l'insurpassable tendresse, de l'amour pour les hommes et de la bonté de Dieu. Le couple humilité et audace conduit l'âme à honorer Dieu, en la faisant dépendre tout entière de l'espérance en son créateur, et constitue le cadre nécessaire de la prière<sup>98</sup>.

Les autres vertus dont fait encore mention Callistos sont la paix sans laquelle «personne ne verra le Seigneur»<sup>99</sup>, acquise «par le silence et l'absence absolue de trouble»<sup>100</sup>, ainsi que la sanctification qui suit la paix et s'obtient «par la fuite loin du monde, la restriction des sens et la disposition perpétuelle à épier les pensées et à leur résister»<sup>101</sup>.

Toutefois les idéaux dont l'hésychaste de Melenicon parle plus à loisir sont la contemplation et l'amour de Dieu. La contemplation — en tant qu'expérience religieuse culminante — constitue le faite de la consolation spirituelle, la preuve indubitable de la descente de Dieu dans l'âme. Elle déracine les passions pour implanter les diverses vertus. C'est elle qui mène à la perfection, chez les hommes, toutes beautés et tous biens et qui surveille et garantit toutes les oeuvres selon Dieu<sup>102</sup>. Et c'est cette contemplation qui fut l'idéal de tous les

95. *Disc. XXIIb, I, 3-10.*

96. *Disc. XXII, 5, 9-14.*

97. *Ibid., 2, 9-10.*

98. *Ibid., 2, 2-7, 10-14.*

99. *Hébr. 12, 14.*

100. *Disc. XVI, 4, 44-45.*

101. *Ibid., 4, 45-47.*

102. *Ibid., 16, 4-12.*

hommes vertueux qui «ont mis toute leur application à en faire l'apprentissage dans la quiétude»<sup>103</sup>. C'est pourquoi ils conseillent de se consacrer à ce même ouvrage, «à l'étude de Dieu, au moyen de la surveillance de l'intellect, unie à la contemplation et à la sagesse émanée du monde sensible, qui font ensuite luire sur l'âme contemplative la lumière spirituelle. Cette lumière ouvre la porte de l'amour divin qui domine l'ensemble des états qu'il nous est donné de connaître en Dieu et mérite mille fois d'être dit bienheureux»<sup>104</sup>.

Par la contemplation, nous recevons la vie divine, qui se renouvelle dans l'âme de façon mystique. Le fruit de cette vie spirituelle est la connaissance de Dieu, qui est un don de l'Esprit<sup>105</sup>. Callistos consacre l'ultime section de son XXII<sup>e</sup> discours à la description des expériences spirituelles les plus élevées de l'hésychaste, qui a acquis l'authentique prière du cœur et reçu la visite de la grâce illuminatrice de l'Esprit et s'est élevé à la contemplation. Sans doute aborde-t-il ailleurs aussi de semblables questions liées à la contemplation, mais c'est ici qu'il en parle le plus analytiquement.

Les expériences qui forment une sorte d'échelle sont les suivantes:

— considérer par l'intellect la science des êtres et s'y plonger comme dans la loi de Dieu ou en un livre<sup>106</sup>. C'est ce qu'atteint l'intellect «quand il a acquis, toujours en mouvement et toujours rayonnante, la grâce, qu'on la dise énergie ou souffle divin».

— «contempler à l'oeil nu la réalité divine»<sup>107</sup>.

— «les yeux clos», voir Dieu «ineffablement» «conçu en dehors de toute forme» «dans la lumière de la connaissance».

— par l'intellect voir dans l'Esprit le Dieu-Trinité et mettre tout son souci et s'appliquer à l'extase aux Personnes de la Trinité.

— le moment où «l'intellect se met hors de lui-même et du même coup, hors de tous les concepts et conceptions».

— «diriger ses regards, de manière inaccessible, vers la lumière de

103. *Ibid.*, 16, 12-14.

104. *Ibid.*, 10, 7-12.

105. *Ibid.*, 11, 2-3, 10-11, 25-28.

106. *Disc.* XXII, 6, 2-3. Dans le § 1, 20 du même discours il parle de l'examen «de la nature des êtres» mené par l'intellect.

107. *Ibid.*, 6, 6-7. Selon une autre expression du § 1, 21-23: «se former une idée de la puissance, sagesse, gloire, bonté et toutes les autres vertus qu'on voit en Dieu».

la Trinité et chanter en cette extase le Dieu supersubstantiel avec une allégresse ineffable»<sup>108</sup>.

La contemplation engendre l'amour de Dieu. «Quiconque à partir de la vie spirituelle s'y est élevé par la grâce a touché en même temps au faite des biens: à l'union de la vie active avec la contemplation»<sup>109</sup>. Selon Callistos l'amour est «la reine des vertus»<sup>110</sup> et constitue «le don le plus excellent qui nous vient du Père et se donne par le Fils en l'Esprit Saint à ceux qui, avec ardeur, se hâtent à la quête de Dieu et, comme l'évidence le montre, s'attachent dans les faits à l'ascèse pratique et à la contemplation»<sup>111</sup>. Mais nul ne peut l'acquérir «avant que le Verbe divin ne lui ait fait connaître le nom de Dieu»<sup>112</sup>. L'acquisition de l'amour signifie que l'homme porte, demeurant en lui, le Verbe de Dieu, étant donné que l'amour est la personne même de Dieu.

Cet amour pour le Créateur que l'hésychaste lutte pour acquérir constitue l'aboutissement des vertus. En quoi consiste cet état? Callistos enseigne que l'homme qui a gagné l'amour divin ne peut être ébranlé dans la connaissance de la volonté divine et ne court pas le danger de l'égaré. En qualité d'homme changeant, il n'en laisse pas moins d'être sujet à des écarts, des élans pécheurs et des mouvements incongrus, dûs à diverses causes. Aussi, loin de désespérer — bien au contraire l'espérance en Dieu lui donnant des ailes — il doit retrouver sa place de jadis auprès de Dieu. Cet état est nommé «divin paradis de l'amour», dont la jouissance en tant que vision céleste constitue une expérience au-delà de toute description. Les marques sensibles de l'état en question sont les larmes, l'apaisement des pensées et l'amour de Dieu<sup>113</sup>.

Notre auteur exalte surtout les conséquences favorables de la présence de l'amour divin dans l'âme. «Quiconque — nous dit-il — a

108. *Ibid.*, 6, 27-28.

109. *Disc. XVI*, 12, 4-6. Cf. § 15, 7-12, où Callistos décrit la naissance de l'amour dans l'homme: «Ce qui, peut-on dire, porte l'amour en son sein, c'est la simplicité de l'âme unie à l'humilité; la foi reçue dans la quiétude l'enfante; l'impassibilité l'abreuve de son lait et par le libre flot des larmes, elle grandit. Le cœur qui s'ouvre lui donne un siège et, par le feu spirituel, ajoute à sa force. Mais ce qui enfin la rend parfaite, c'est l'unité et l'illumination réalisées dans la contemplation de Dieu».

110. *Ibid.*, 15, 3.

111. *Ibid.*, 12, 17-20.

112. *Ibid.*, 13, 3-4.

113. *Disc. XXII*, 1, 27-36.

acquis l'amour est absolument incapable de pécher car la semence de Dieu demeure en lui dont l'âme est éprise d'amour divin, et il ne peut pas pécher»<sup>114</sup>. L'argument de Callistos est indiscutable. «Puisque où demeure l'amour, Dieu demeure; où Dieu demeure, demeure la lumière car Dieu est lumière; là enfin où est la lumière, la ténèbre est à juste titre absente: nulle union n'existe entre la lumière et les ténèbres, les ténèbres représentant en l'occurrence le péché, ainsi le péché sera-t-il absent de l'homme en qui vit l'amour»<sup>115</sup>.

L'amour fait disparaître l'essaim de passions, il fait culminer la charité envers le prochain et donne à l'âme en partage les fruits variés de l'Esprit<sup>116</sup>. Callistos considère également l'amour comme un moyen de guérir les trois parties de l'âme de l'homme déchu: la partie irascible se guérit par l'humeur douce du désir et de la joie amoureuse; la concupiscence par l'aspiration nostalgique à la beauté divine, et pour finir la partie rationnelle retrouve la santé par l'union amoureuse à la sagesse<sup>117</sup>.

##### 5. LA PARTICIPATION A L'ESPRIT

Le thème central de la doctrine spirituelle de Callistos est la participation du croyant à l'Esprit Saint. C'est à son examen que sont en totalité consacrés les discours V et XXIII et par ailleurs il revient fréquemment sur ce thème dans ses autres traités. Bien sûr, comme nous l'avons remarqué, sur ce sujet encore la pensée de Callistos n'est pas originale. Néanmoins on peut affirmer que le fait de consacrer deux de ses traités à la discussion de ce thème ainsi que l'accent mis sur la doctrine en question et le caractère synthétique de son exposé font figure de contribution personnelle, suffisamment originale.

##### a) La nature de la grâce communicable de l'Esprit

Pour définir la grâce de l'Esprit Callistos utilise diverses appellations. La grâce communicable est ainsi nommée: «puissance spirituelle et vivifiante»<sup>118</sup>, «force déificatrice de l'Esprit vivifiant»<sup>119</sup>,

114. *Disc. XVI*, 13, 10-12.

115. *Ibid.*, 13, 18-22.

116. *Ibid.*, 14, 2-7.

117. *Ibid.*, 14, 7-16.

118. *Disc. XXIII*, 1, 8. Cf. § 12, 18-19: «la toute puissance de l'Esprit».

119. *Ibid.*, 1, 19-21.

«grâce accordée par Dieu»<sup>120</sup>, «grâce vivifiante»<sup>121</sup>, «grâce régénérante et vivifiante»<sup>122</sup>, «don déifiant»<sup>123</sup>, «puissance engendrée par l'Esprit Saint»<sup>124</sup>, «souffle de l'Esprit Saint»<sup>125</sup>, «assistance de l'Esprit Saint»<sup>126</sup>, «communions à l'Esprit Saint»<sup>127</sup>, «participation à l'Esprit»<sup>128</sup>.

Dans le Ve discours, les appellations utilisées sont davantage bibliques, elles expriment avant tout le mode de présence de la grâce en l'homme: «arrhes de l'héritage à venir», «prémices», «sceau des croyants», «signe infailible de la foi qui suit une vie honorable soumise aux commandements», «onction des chrétiens», «parfum du Christ»<sup>129</sup>, «eau», à cause de son pouvoir fécondant et purificateur<sup>130</sup>, «feu», à cause de son action illuminatrice<sup>131</sup>. Ailleurs Callistos écrira que cette puissance, cette énergie, ce don accordé aux croyants «est appelé Esprit conformément sans doute à l'Esprit vivifiant qui la communique»<sup>132</sup>.

La distribution de cette énergie et de ce don de l'Esprit aux fidèles constitue en fait une action commune aux trois Personnes divines «car bien évidemment la nature des trois personnes — Père, Fils et Saint Esprit — ne fait qu'un avec leurs propriétés naturelles ou, si l'on veut, une est la source de la puissance, de l'énergie et de la grâce»<sup>133</sup>.

120. *Ibid.*, 2, 3.

121. *Ibid.*, 8, 16.

122. *Ibid.*, 15, 16.

123. *Ibid.*, 2, 7.

124. *Ibid.*, 3, 2-4; 5, 2-4.

125. *Ibid.*, 7, 10; cf. § 15, 19.

126. *Ibid.*, 10, 7.

127. *Ibid.*, 10, 23.

128. *Ibid.*, 16, 4; 33, 31.

129. *Disc.* V, 6, 3-4; 6, 7-9.

130. *Ibid.*, 16, 6-7. Cf. *disc.* III, *Vat. gr.* 736, fol 74<sup>v</sup>, où l'Esprit Saint est appelé cours d'eau: «y avoir part donne avant tout la vie, mais ne pas y avoir part est la plus redoutable mort de l'âme».

131. *Disc.* V, 16, 14. Cf. § 25, 5-14, où Callistos explique pourquoi l'énergie de l'Esprit se représente comme un feu: a) car il dévore comme de la paille tout le superflu de la matière et toute inclination ou occasion de péché, b) parce qu'il fait encore brûler l'homme de zèle et d'empressement pour la mise en pratique des commandements, c) du fait que par sa lumière il donne à voir aux participants les réalités au-dessus des cieux et de la nature, d) et que par lui l'amour divin s'empare de l'âme.

132. *Disc.* XXIII, 5, 2-4.

133. *Ibid.*, 4, 4-7.

En tant que don de la divinité trishypostatique<sup>134</sup>, «elle se communique aux croyants à partir du Père, par le Fils, dans l'Esprit Saint»<sup>135</sup> ou, selon une autre expression, elle se donne «à toute créature raisonnable et spirituelle pour l'amener à la perfection nécessaire»<sup>136</sup>. Car «là où agit l'Esprit — souligne notre auteur — on trouve inséparable l'action du Dieu trine»<sup>137</sup>.

C'est un point d'importance capitale dans l'enseignement callistien touchant le don de l'Esprit accordé aux croyants que la distinction entre la divine hypostase de l'Esprit (ou la nature (οὐσία) divine en général) et la grâce dispensée qui agit dans l'homme. Pour Callistos qui s'appuie sur la matière développée chez Basile le Grand<sup>138</sup>, l'Esprit Saint «unique par le nombre et de nature simple s'offre sous une diversité de puissances et d'opérations à caractère infini»<sup>139</sup>. Aussi ce qui est communicable n'est pas l'hypostase de l'Esprit qui ne peut ni se partager, ni se répandre, ni se transmettre, ni être envoyée, mais bien la puissance de l'Esprit qui, en qualité d'énergie de la divinité trine, se communique de multiples façons tandis que la nature divine demeure absolument étrangère à toute participation<sup>140</sup>. Callistos remarque ainsi: «je répandrai de mon Esprit, est-il dit — non pas: «je répandrai mon Esprit» car ce n'est pas la divinité — comme le remarquent fort justement les Pères — qui est répandue mais bien le don; “Vous allez recevoir — dit le Seigneur Jésus — une force, celle de l'Esprit Saint qui descendra sur vous” — ils vont recevoir une force, et non l'Esprit. Autre la force donnée, autre l'Esprit source du don». Et un peu plus loin il ajoute lui-même: «L'Esprit par essence est incommunicable à toute créature engendrée»<sup>141</sup>.

Autre argument de Callistos sur la distinction entre l'hypostase de

134. *Disc. V*, 21, 26-27.

135. *Ibid.*, 21, 17-18. *Disc. XXIII*, 32, 16-17; 4, 3-4.

136. *Disc. V*, 1, 8-9; 27 4-6.

137. *Disc. XXIII*, 32, 28-30. Cf. *disc. III*, *Vat. gr.* 736, fol. 68<sup>v</sup>: «Au Père nous accédons par l'Esprit comme la clef et par le Verbe comme le portail et nous nous unissons ainsi à la Trinité Sainte et devenons une réalité semblable à Elle».

138. «Sur le Saint Esprit» XIX, 49, *SC* 17bis, 418-419.

139. *Disc. V*, 2, 8-10.

140. *Ibid.*, 22, 1-5.

141. *Disc. XXIII*, 3, 9-14, 20-21. Cf. *Contre Thomas d'Aquin* § 377, p. 181: «Dieu, dans les saints et les êtres célestes se trouve présent non dans son essence — à Dieu ne plaise — mais par sa puissance et son énergie éclairante, et selon une illumination ineffable».



l'Esprit qui demeure inaccessible et incommunicable et la grâce de l'Esprit, répandue et communiquée: L'événement de la Pentecôte, le mode de descente de l'Esprit Saint sur les disciples. Afin d'exclure tout risque de croire que ce qui se répandit alors était l'hypostase de l'Esprit, les Actes rapportent qu' «ils virent apparaître des langues comme le feu», ce qui n'est en aucun cas l'apanage caractéristique de l'hypostase divine. «Si donc ce n'est pas le propre de l'hypostase, c'est encore moins le propre de la nature qui appartient aux hypostases. Car la nature divine ou les personnes divines sont absolument indivisibles»<sup>142</sup>.

Callistos alors distingue nettement entre la nature divine et l'énergie divine, entre la grâce et celui qui gratifie la grâce, entre le roi lui-même et le don de roi, entre l'hypostase de l'Esprit qui dispense sa puissance et la puissance elle-même qui se donne et par conséquent, elle, est communicable par les croyants<sup>143</sup>.

#### b) La nécessité de la participation à l'Esprit

Pour Callistos la participation à l'Esprit est absolument indispensable à l'âme de l'homme. La vie chrétienne et la permanence de l'homme en Dieu présupposent l'action conjointe de l'Esprit Saint<sup>144</sup>. «Comme le corps ne peut développer ses propriétés sans l'âme qui l'anime, de même l'âme n'accomplira jamais ce pour quoi elle est faite si elle ne participe pas à l'Esprit vivifiant. Cet Esprit fait ainsi pendant à l'âme comme l'âme au corps»<sup>145</sup>. Pour renforcer son point de vue Callistos se réfère ensuite à l'exemple des Apôtres. Le Seigneur leur souffle au visage, leur transmettant l'Esprit Saint<sup>146</sup> car ils en avaient besoin, afin de pouvoir «se défendre avec audace» et «avec le temps, d'accomplir des prodiges» et «d'exceller à la prédication divine»<sup>147</sup>.

Pareillement dans le but de souligner la nécessité de la participation

---

142. *Disc. V*, 19, 3-9. Cf. également les recommandations qu'il donne dans son XXVI<sup>e</sup> discours (*Vat. gr.* 736, ff. 374<sup>r-v</sup>): «Qu'on ne cherche pas à connaître le divin par son seul entendement mais qu'on ait hâte de s'élever à partir des dons excellents qui le caractérisent vers la source de ces biens qui nous donne invisiblement et hors de toutes formes de concevoir une notion de son être en se reflétant sur la réalité, ainsi rendue belle, sage et puissante. Qu'on ne cherche pas à savoir ce qu'il est (dans son essence) car cela échappe à toute nature engendrée et dépasse l'entendement».

143. *Disc. V*, 2, 1-8; 22, 1-15. Cf. *disc. XXIII*, 3, 8-14, 21-23.

144. *Disc. XXIII*, 37, 12-16, 20-28.

145. *Ibid.*, 29, 2-5.

146. *Jn.* 20, 22.

147. *Disc. XXIII*, 29, 13-16.

à l'Esprit pour l'homme, Callistos se réfère tout d'abord aux Anges puis à Adam. Si pour les Anges, célestes et incorporels, la participation à l'Esprit est tellement indispensable, il va sans dire qu'elle l'est encore bien davantage pour l'homme, être d'argile, alourdi par les besoins du corps et combattu par diverses passions<sup>148</sup>.

Au sujet d'Adam il remarque également que la nécessité de l'énergie de l'Esprit pour suivre la voie de Dieu est attestée par le souffle de Dieu dans les narines d'Adam par où Dieu lui donna Son Esprit<sup>149</sup>. Dès lors si Adam tout frais émoulu avait cependant un besoin immédiat de l'haleine de l'Esprit, «que penser de nous, agités par les passions et écrasés par toutes sortes de fardeaux et d'habitudes mauvaises?»<sup>150</sup>. La déduction de Callistos est claire: «Il est besoin pour cela de la vigueur et de l'impulsion de l'Esprit de Dieu puisqu'autrement la nature de l'homme serait incapable de parvenir à une telle hauteur et de réaliser cette divine union à Dieu»<sup>151</sup>.

La participation à l'Esprit et son énergie dans le coeur selon l'enseignement de Callistos sont en outre la condition et l'assurance indispensable si l'on envisage la contemplation. Pourquoi donc? car «tant que l'Esprit n'agit pas dans le coeur, il est en général peu sûr d'élever son intellect à la contemplation, de peur que Satan, toujours désireux de nous égarer, ne nous apprête par ses intrigues au lieu de la lumière les ténèbres et la perdition au lieu du salut»<sup>152</sup>.

Mais la contemplation n'est pas le seul cas où la participation à l'Esprit est nécessaire, il la faut encore pour enseigner et répondre<sup>153</sup> lorsqu'on nous demande compte de l'espérance qui est en nous<sup>154</sup>. Si nous ne portons en nous le souffle vivifiant de l'Esprit, nous nous trouvons sans partage avec Dieu et étrangers à Lui, nous sommes privés de l'ensemble de biens et de la gloire divine et nous sommes

148. *Ibid.*, 12, 2-21.

149. *Ibid.*, 14, 4-14. Le fait que par le souffle divin (*Gen. 2, 7*) a été placée dès le début dans l'âme humaine la communion à l'Esprit Saint est aussi enseigné par saint Cyrille d'Alexandrie. «Trésor» 34, *PG* 75, 584 D.

150. *Disc. XXIII*, 15, 18-22.

151. *Ibid.*, 14, 20-22.

152. *Disc. XVI*, 16, 15-18.

153. *Disc. XXIII*, 29, 21-22.

154. *I Pierre* 3, 15.

incapables d'agir comme il faut<sup>155</sup>.

### c) Les conditions de la participation

Chaque croyant à l'heure du baptême reçoit assurément le don et le sceau de la présence de l'Esprit Saint en lui. Toutefois cette grâce, comme l'enseigne Callistos, «n'est pas manifestée à ceux qui ne la recherchent pas, comme il se doit, dans la justice»<sup>156</sup>. Avant la mise en oeuvre de la grâce dans l'homme et la manifestation des charismes spirituels, certaines conditions doivent être réalisées, qui dépendent de la personne elle-même.

La première est la foi. Sans doute la promesse de l'Esprit Saint a été donnée à tous les hommes, à la condition indispensable de la foi personnelle<sup>157</sup>. L'Esprit Saint — accentue ailleurs Callistos — est conféré comme don de «la foi inaltérée et sincère»<sup>158</sup> ou autrement dit, le principe et le fondement de ce don est «la foi — dite instrument de connaissance par le Pères — toute revêtue d'humilité»<sup>159</sup>.

Le deuxième présupposé est la disposition de l'âme. Dieu ne partage pas le don de l'Esprit «si simplement, de l'autorité absolue de l'Esprit mais bien en proportion de la foi, selon que les âmes offrent un terrain propice»<sup>160</sup>.

Callistos souligne particulièrement le respect de la liberté personnelle de chacun dans la répartition des charismes de l'Esprit. C'est précisément pour cela que l'Esprit est appelé Consolateur et non violateur. Il partage ses dons non de sa propre autorité mais selon la disposition personnelle et la dignité de chacun, préservant ainsi dans son intangible intégrité le libre arbitre de l'homme, ce qui explique

155. *Disc. XXIII, 37, 14-16, 46-51; 12, 18-19*. Cf. *disc. VII, Vat. gr. 736, fol. 125<sup>r</sup>*: «C'est en vérité comme le sceau et l'estampille immatérielle des croyants que le don de l'Esprit et son abondante participation accompagnée d'énergie».

156. *Disc. VIII, Vat. gr. 736, fol. 140<sup>r</sup>*. Grégoire le Sinaïte exprime la même position: la négligence des commandements après le baptême rend inefficace la grâce de l'Esprit. *Chap. 129, PG 150, 1293 BC*. Cf. Basile de Césarée, *Comment. in Is. 3, PG 30, 121 C*: «L'Esprit Saint habite dans tout homme mai à ceux qui se purifient des passions, il manifeste sa puissance même». Pour plus de détails sur les conditions de la réception des dons de l'Esprit d'après la doctrine de saint Basile, voir G. Tsanasanas, *Les dons du Saint Esprit dans l'Eglise selon Basile le Grand, Thessalonique 1967, pp. 127-129* (en grec).

157. *Disc. V, 1, 12; XXIII, 3, 6, 8-9*.

158. *Disc. V, 6, 1-3*.

159. *Disc. XXIII, 2, 4-5*.

160. *Ibid., 8, 2-3*.

justement que tous les hommes n'ont pas part aux mêmes dons.

Troisième condition: la pureté. L'Esprit ne se communique qu'à ceux qui en sont dignes et n'illumine que les êtres purifiés de toute souillure<sup>161</sup>. Les participants à l'Esprit n'en jouissent que dans la mesure où leurs propres capacités de foi et de pureté le leur permettent, et non dans la mesure de capacités de l'Esprit dont les charismes et les dons sont infinis et inépuisables<sup>162</sup>.

La participation à l'Esprit Saint n'est pas accordée au hasard mais elle vise un but précis: l'intérêt et le profit du participant. «A chacun, comme il est écrit, la manifestation de l'Esprit se donne non pas tout simplement mais en considération de son intérêt. Et s'il ne doit pas en retirer du profit, l'Esprit ne se manifeste pas»<sup>163</sup>. La puissance de l'Esprit envoyée et donnée aux croyants à partir du Père par le Fils «partage comme il convient ses effets»; elle agit «selon la foi et la prédisposition — et faudrait-il ajouter le profit de chacun, de mille façons diverses»<sup>164</sup>.

Outre l'intérêt personnel du participant, Callistos, lorsqu'il cite ailleurs les fins du don de l'Esprit Saint, ajoute aussi «l'édification de l'ensemble de l'Eglise»<sup>165</sup>, c'est-à-dire que l'Esprit est parfois accordé en vue de l'exercice d'un certain ministère pour l'édification spirituelle de la plénitude de l'Eglise.

Une dernière condition citée par Callistos est la prière qui exprime l'amour de l'homme pour Dieu et son désir de participer à l'Esprit. Ainsi Dieu devient-il bienveillant et se laisse-t-il fléchir «à nous gratifier du don de Son Esprit vivifiant en vue de notre union avec Lui et de notre déification»<sup>166</sup>.

#### d) L'expérience de la grâce

Incontestablement l'expérience spirituelle constitue un fait d'une part surnaturel et mystérieux et de l'autre personnel, c'est-à-dire un

161. *Ibid.*, 34, 20-22.

162. *Ibid.*, 34, 19-20. Cf. *disc.* V, 2, 8-10.

163. *Disc.* VIII, *Vat. gr.* 736, fol. 140<sup>v</sup>.

164. *Disc.* V, 21, 16-19, 5-7.

165. *Disc.* XXIII, 24, 16-17.

166. *Ibid.*, 37, 12-14. Cf. *disc.* VIII, *Vat. gr.* 736, fol. 146<sup>v</sup>: «Mais la cause première de la participation à l'Esprit, c'est l'extrême amour de Dieu pour les hommes qu'engendre sa bonté; c'est ensuite la conversion imperturbable par la foi de l'homme dans l'humilité la plus profonde à l'égard de Dieu et des hommes; c'est par conséquent la charité et enfin la quête par la prière de Dieu afin de recevoir la grâce».

phénomène dont celui qui vit l'expérience en question acquiert pleine conscience. Les vues de Callistos à ce sujet sont particulièrement intéressantes car elles permettent de comprendre clairement qu'il n'en parle pas en théorie et par ouï-dire, mais à partir de son expérience personnelle de la grâce.

L'union de l'homme avec Dieu, contemplé dans l'Esprit, n'est connue que par l'expérience: «L'homme soumis à cette opération surnaturelle conçoit qu'il participe de l'Esprit»<sup>167</sup>. Cette action de la grâce dans le coeur de l'homme l'amène à concevoir comment «celui qui est né de l'Esprit est Esprit»<sup>168</sup>. Ainsi «tout homme né de l'Esprit le porte, cet Esprit Saint soufflant en lui et entend sa voix, c'est-à-dire, qu'il distingue délicatement dans son intellect son mouvement»<sup>169</sup>.

Ailleurs Callistos remarque que la puissance spirituelle et vivifiante, qui descend ineffablement dans le coeur, s'y meut manifestement, perçue par l'intellect en son tréfonds<sup>170</sup>. Le participant de ce don spirituel le perçoit et comprend ainsi que c'est la «force déificatrice de l'Esprit vivifiant» mais son sens exact est connu de Dieu seul qui le dispense<sup>171</sup>.

Le lien de Dieu et de l'âme que réalise la présence de la puissance de l'Esprit Saint prend deux directions contraires: d'une part le mouvement dirigé de Dieu vers l'âme, appelé «action dépassant la nature et déification indicible», de l'autre, le mouvement de l'âme vers Dieu, vision de Dieu étrangère à ce monde, où l'intellect s'attache à Dieu<sup>172</sup>. L'Esprit de Dieu — rapporte ailleurs notre auteur — crée une relation neuve de l'intellect à Dieu et de Dieu à l'âme. L'homme qu'a visité la miséricorde divine et qui a acquis en lui l'énergie de l'Esprit dans sa pureté préserve sa communion avec Dieu ininterrompue, quand bien même il dort<sup>173</sup>.

Le don déifiant de l'Esprit devient perceptible surtout par ses actions dans l'homme. Il réunit en soi l'intellect en faisant disparaître tout souci qui l'agite. Il implante la vision de Dieu selon le naturel de

167. *Disc. V*, 22, 13-15.

168. *Jn* 3, 6.

169. *Disc. V*, 20, 1-4; 15, 9-11.

170. *Disc. XXIII*, 1, 9-11.

171. *Ibid.*, 1, 18-20.

172. *Disc. V*, 15, 1-7.

173. *Disc. XXIII*, 15, 2-7. Cf. *disc. V*, 20, 1-4; 21, 1-4.

celui qui en participe<sup>174</sup>, adoucit le coeur, rempli de paix et de soleil, l'élève vers Dieu et le remplit d'une humeur sage. Ce don «oriente le coeur vers cette simplicité divine et déifiante, vers l'amour divin et céleste qu'elle engendre, vers ce saint lien d'amour innocent avec le prochain et en un mot vers tous les fruits de l'Esprit»<sup>175</sup>.

Le souffle de l'Esprit ayant comme cause Dieu et sa compassion est donné par «la volonté de celui qui l'accorde et applique le sceau sans aucune contrainte»; il survient à l'improviste contre toute attente temporelle<sup>176</sup>. Mais demeure-t-il sans cesse et sans faille dans le coeur? Callistos répond par ces mots: «Ce n'est pas dès le début que souffle dans le coeur, sans rupture ni trêve, ce don déifiant qui vient nous habiter. Il peut tarder à cause de l'habileté du péché à se frayer passage en nous» ou encore si «l'esprit attentif et lucide appelant avec constance le coeur à soi ne cesse de prier»<sup>177</sup>. Les facteurs concourant à la présence stable de la grâce dans le coeur sont le passage des années, un mode de vie propice et le loisir calme et sans souci<sup>178</sup>.

#### e) Les fruits de la communion de l'Esprit

Puisque Callistos accorde la plus haute importance à la participation de la part du croyant à l'Esprit Saint, il est fort naturel qu'il en loue particulièrement les fruits. Cet aspect occupe la première place dans le développement de sa doctrine.

Pour Callistos l'Esprit est la source de tout don spirituel<sup>179</sup>. C'est de lui que «dépend tout entier le partage des biens»<sup>180</sup> et c'est lui qui «concourt à toutes les oeuvres de la vertu»<sup>181</sup>. «Comme dans le coeur — souligne-t-il — cette puissance fortifiante ne fait qu'un avec le souffle de l'Esprit départi aux croyants, c'est elle qui soutient et remplit route vertu divine et conduisant l'intellect vers la contemplation, elle devient source d'aide et de consolation pour s'unir enfin

174. *Disc. XXIII*, 1, 12-14.

175. *Ibid.*, 1, 20-25; 2, 14-16. Cf. *Contre Thomas d'Aquin* § 282, p. 142: «Le comble de la félicité est la communion et l'union à l'Esprit Saint et l'illumination qui l'accompagne. Lorsque l'âme reçoit cette illumination dès lors ne cessent d'ailleurs en elle les aspirations à Dieu et les désirs divins».

176. *Disc. V*, 20, 12-15.

177. *Disc. XXIII*, 2, 7-11.

178. *Ibid.*, 2, 18-21.

179. *Disc. XXIII*, 6, 4-6.

180. *Ibid.*, 5, 10.

181. *Disc. XXIX*, *Vat. gr.* 736, fol. 445<sup>r</sup>.

totalemment à l'âme, en vue de l'accomplissement de tous biens, de façon à faire croire que cette puissance unique est en fait puissance multiple»<sup>182</sup>.

Sans le secours de l'Esprit, nul ne peut atteindre la pureté intérieure<sup>183</sup>. Seule la grâce de l'Esprit venue habiter dans l'intellect délivre des passions et nous libère du joug du péché<sup>184</sup>. Hors de la présence de l'Esprit, il n'y a ni liberté ni sainteté. C'est lui la source de sanctification de toutes choses. Les Anges eux-mêmes ont besoin de la sanctification que leur procure la communion à l'Esprit Saint<sup>185</sup>.

Notre auteur, dans le but de présenter les divers charismes de l'Esprit allègue les différentes appellations que l'Ectiture applique à l'Esprit Saint. Selon lui, chaque appellation représente une action définie de l'Esprit dans le coeur du participant. Ainsi l'Esprit Saint est l'Esprit de vérité, de crainte, du conseil et de la force, de piété, de connaissance, d'allégresse<sup>186</sup>, de foi, de retenue, d'affliction et d'humble attendrissement, de jugement, d'embrassement<sup>187</sup>, de renouveau, de prophétie et de clairvoyance<sup>188</sup>. Ailleurs l'Esprit est présenté comme eau «à cause de son pouvoir fécondant et purificateur», source «à cause du mouvement perpétuel de son énergie» et vivant «en raison de son mouvement perpétuel de la vie»<sup>189</sup>.

Il est nécessaire, avant de procéder à l'exposé de l'enseignement de Callistos sur certains fruits de l'Esprit dont il parle plus longuement de donner un fragment de son Ve discours où il dénombre une foule de dons spirituels qui suivent l'union de l'homme à l'Esprit Saint: «Pour ces nouveaux amis de Dieu s'ensuit alors la révélation des mystères, la connaissance du futur, et en un mot l'expérience bienheureuse de la déification sans commencement, la déification donnée dans le secret; le vivre et le désir angéliques et incorporels, les ineffables initiations mystiques... Et vient encore l'allégresse vivifiante et qu'alors apparaissent en un mot les dons spirituels innombrables et indicibles de cette fête de Dieu et de ce triomphe»<sup>190</sup>.

182. *Disc.* XXIII, 7, 10-15.

183. *Ibid.*, 9, 3-5.

184. *Ibid.*, 12, 30-31; 11, 1-3.

185. *Ibid.*, 10, 6-7, 10-15.

186. *Disc.* V, 8, 1, 9, 14; 9, 3, 4, 14.

187. *Ibid.*, 11, 3, 9, 14; 17, 21-22.

188. *Ibid.*, 12, 6; 13, 8, 11.

189. *Ibid.*, 16, 1-6.

190. *Ibid.*, 5, 1-11.

Un des charismes de l'Esprit particulièrement mis en relief par Callistos est l'illumination de l'homme, la connaissance de la vérité et par là le pouvoir de parler de Dieu et d'enseigner. L'Esprit Saint illumine la partie intelligente du coeur<sup>191</sup>. En tant qu'Esprit de vérité<sup>192</sup>, il révèle à ceux qui en participent la divinité ainsi que la vérité divine tout entière<sup>193</sup>. «Ceux qui communient à l'Esprit sont, par l'Esprit dans une même mesure, introduits dans les profondeurs mystiques de Dieu et élevés à l'envi vers l'intelligence de Dieu»<sup>194</sup>.

C'est au contraire un non-sens manifeste de penser pouvoir connaître et par conséquent proclamer la vérité divine sans l'Esprit de vérité<sup>195</sup>. Seuls les participants à l'Esprit qui ont connaissance de la vérité savent parler comme il se doit. A l'inverse les hommes encore charnels que n'a pas illuminés l'Esprit ne peuvent en recevoir les propriétés et de ce fait se voient privés de ses dons. Dès lors, interroge Callistos «comment peuvent-ils dire sans se tromper ce qu'ils ne possèdent pas fermement?»<sup>196</sup>. Vouloir enseigner et conduire son prochain au salut sans le fouffle manifeste de l'Esprit est une entreprise risquée car celui-là, privé de la connaissance de la vérité ne peut sans faillir enseigner les autres sur des choses qu'il n'a pas connues lui-même et dont il n'a pas fait personnellement l'expérience<sup>197</sup>.

Seulement par la puissance de l'Esprit l'homme acquiert la capacité d'enseigner les autres et, si on le questionne, «de répondre avec justesse et audace»<sup>198</sup> et de recevoir ainsi le charisme de la théologie<sup>199</sup>. D'une façon ou d'une autre, il est sûr que celui que ne guide pas la grâce illuminatrice de l'Esprit tombera dans l'égarement<sup>200</sup>.

191. *Ibid.*, 3, 10-11.

192. I *Jn* 5, 6.

193. *Disc.* XXIII, 20, 4-6.

194. *Ibid.*, 19, 3-5. Cf. 18, 3-4: «Il n'est pas de révélation, sinon par l'Esprit et point non plus de connaissance des mystères ni, cela va de soi, de compréhension de Dieu».

195. *Ibid.*, 26, 24-27. Cf. *disc.* VII, *Vat. gr.* 736, fol. 125<sup>v</sup>: «Car ce don de l'Esprit est un maître sûr et nous guide sans faillir dans toute la vérité divine. Mais ceux qui ont audacieusement voulu s'élever à cette vérité avant d'avoir assurément reçu en abondance et à flot ce don spirituel, promis par moi aux croyants qui ont pénétré par la raison et la contemplation dans la foi véritable, ceux-là ont malheureusement brisé leur navire contre la droite ligne de foi».

196. *Disc.* XXX, *Vat. gr.* 736, fol. 447<sup>v</sup>.

197. *Disc.* XXIII, 26, 6-17.

198. *Ibid.*, 28, 3-4.

199. *Ibid.*, 17, 10-12.

200. *Disc.* VII, *Vat. gr.* 736, fol 125<sup>v</sup>.



Autre don de l'Esprit accordé à ses participants: la relation intime renouvelée entre le Dieu trinitaire et l'homme. Callistos se sert d'expressions variées puisées dans l'Écriture ou dans la pensée théologique des Pères de l'Église pour expliciter cette relation. Par la participation à l'Esprit Dieu en personne vient demeurer en nous. Nous devenons l'habitation et le temple non seulement de l'Esprit mais encore des trois personnes de la Sainte Trinité. «Ainsi donc Dieu, vivifiante Trinité habite et marche en nous par l'Esprit Saint, qui nous a été donné»<sup>201</sup>. Par l'Esprit nous devenons également «enfants de la promesse»<sup>202</sup>, «fils de Dieu»<sup>203</sup>, «dieux»<sup>204</sup>, «héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ»<sup>205</sup>, «participants de la nature divine»<sup>206</sup> et «amis de Dieu»<sup>207</sup>. Par ce don déifiant, le participant devient «spirituel»<sup>208</sup>; vivant encore sur la terre, il est élevé au rang d'«ange»<sup>209</sup> et devenu saint<sup>210</sup>, «se rend familier de Dieu». Il porte en soi le Royaume des Cieux qui n'est autre que le séjour du Dieu Trinitaire dans le cœur humain<sup>211</sup> et, communiant à la vie véritable<sup>212</sup>, «il est remodelé à l'image et à la ressemblance de Dieu»<sup>213</sup>.

Pour finir Callistos énumère parmi les fruits de la participation à l'Esprit le charisme du discernement et de la prophétie<sup>214</sup>, la prière et le juste mode dont on la pratique<sup>215</sup> ainsi que l'amour tant envers Dieu qu'envers les hommes qui sont «les meilleures de ses œuvres»<sup>216</sup>.

## 6. ORIGINALITE DE LA PENSEE CALLISTENNE

Comme nous l'avons déjà remarqué, Callistos Angelicoudès

201. *Disc. XXIII, 32, 61-63. Cf. disc. XVI 11, 30-32; V, 23, 15-16; III, Vat. gr. 736, fol. 97<sup>v</sup>.*

202. *Disc. V, 23, 1-2.*

203. *Ibid., 24, 5; disc. XXIII, 34, 4; 35, 2.*

204. *Disc. XXIII, 2, 22; 25, 9; 34, 4; 36, 4; 37, 8; 38, 8. Cf. disc. V, 24, 5.*

205. *Disc. V, 24, 5-6; disc. XVI, 12, 13-14.*

206. *Disc. V, 4, 10; disc. XXIII, 25, 8-9; 34, 3, 45-46; 35, 21; 38, 6, 16.*

207. *Disc. V, 4, 11; 5, 1.*

208. *Disc. XXIII, 34, 22.*

209. *Ibid., 2, 21-22.*

210. *Disc. V, 3, 17.*

211. *Disc. XXIII, 25, 5-8; 33, 2-3, 7-9, 30-32.*

212. *Disc. XVI, 2, 18-21.*

213. *Disc. XXIII, 25, 3-4; 30, 3-4; 38, 3-4.*

214. *Ibid., 25, 4; 31, 3-4.*

215. *Ibid., 16, 3-9.*

216. *Ibid., 22, 3-9. Cf. 21, 2-4; 23, 16-22.*

comme théologien mais surtout comme auteur ascétique a suivi la tradition qui l'avait précédé. C'était là une condition requise tant par le caractère naturellement traditionnel de la théologie orientale dont il est un représentant, que plus spécifiquement par le climat théologique de son époque, à savoir la querelle hésychaste du XIVE siècle. Dans ce violent affrontement théologique les deux parties — les hésychastes et leur antagonistes — s'efforçaient de démontrer que leurs affirmations répondaient à la tradition théologique reçue et surtout à l'enseignement de ses représentants les plus en vue qui faisaient figure d'autorités indiscutables et de critères de vérité dans la conscience du clergé et des théologiens aussi bien que des moines. Par conséquent, il n'est pas étonnant de rencontrer dans les oeuvres produites durant cette période une dépendance évidente vis à vis des auteurs religieux antérieurs.

La source d'inspiration essentielle de Callistos est l'Écriture Sainte dont il possède une connaissance approfondie. La méthode herméneutique qu'il emprunte est en règle générale la méthode allégorique qui, dans quelques discours, devient tout particulièrement audacieuse. Événements, personnages, objets, phénomènes naturels contenus dans la Bible sont interprétés en se basant sur le principe qu'au-delà de leur valeur historique ou de leurs propriétés naturelles, ils renferment également des vérités spirituelles constituant «les secrets de l'Écriture»<sup>217</sup> dont on reçoit l'intelligence par la voie hésychaste et l'illumination de l'Esprit Saint.

En référence à l'influence exercée sur Callistos par la littérature patristique, on doit classer les traités édités ici en deux catégories: les discours XXII et XVI consacrés respectivement à la pratique hésychaste et à la dignité de l'hésychia et par ailleurs les discours V et XXIII dont le sujet est l'importance de la participation à l'Esprit Saint.

Dans les discours XXII et XVI (où l'on inclut également le fragment que certains manuscrits rattachent au discours XXII) les références directes aux Pères sont très limitées: deux dans le discours XXII: Pseudo-Denys l'Aréopagite et Grégoire de Nazianze et quatre dans le discours XVI: Isaac de Ninive, Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze, ainsi qu'une allusion au symbole de Nicée-Constantinople. Enfin le fragment du discours XXII édité en appendice en compte 3: Jean Climaque (2) et Pseudo-Chrysostome.

---

217. *Disc. XXII, 1, 23-24.*

Outre les références directes mentionnées, Callistos cite 7 fois de façon anonyme les Pères<sup>218</sup> en général et nomme Syméon le Nouveau Théologien, Hésychius et Nicéphore le Solitaire ou Hésychaste<sup>219</sup> dont il mentionne les chapitres sur la prière, en recommandant la lecture.

Ainsi malgré le fait que cette référence directe aux lettres antérieures soit limitée – nous parlons ici de références limitées en comparaison aux discours V et XXIII où les citations patristiques abondent – elle est toutefois fort précieuse car elle nous aide à déceler certaines sources dont dépend et s'inspire Callistos.

En fait une étude attentive des traités en questions permet de saisir facilement l'étroite dépendance de Callistos vis-à-vis de la spiritualité Sinaïte. Cette influence néanmoins souvent ne se limite pas aux idées et à l'enseignement mais touche aussi la similitude d'expressions et le vocabulaire. Ainsi la doctrine fondamentale de Callistos touchant l'ascèse, la purification, l'importance de la fuite du monde et de l'hésychia comme condition de base de la vie monastique et pour finir la prière de Jésus constitue un prolongement et dans nombre de cas une reprise fidèle des idées des représentants majeurs de la spiritualité Sinaïte: saint Jean Climaque, Hésychius le Sinaïte, Grégoire le Sinaïte, Nicéphore l'Hésychaste ainsi que le Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien<sup>220</sup>.

Au cours de l'examen de l'enseignement callistien, nous indiquons quelques détails confirmant la dépendance en question.

– La relation étroite entre prière et attention que nous rencontrons chez Callistos (XVI, 9, 3; XXIII, 2, 11; XXIIb, III, 5) se retrouve chez Hésychius (I, 5, 7, 30, 59, 92; II, 4, 10, 13) et chez le Pseudo-Syméon (pp. 151, 152) ainsi que l'union de la prière et de la vigilance (XVI, 7, 17; 8, 7) chez Hésychius (I, 97, PG 93, 1509C). Le terme μέθοδος appliqué à la pratique de la prière de Jésus se trouve chez Nicéphore (PG 147, 945A) et forme le titre même de l'ouvrage du Pseudo-Syméon sur l'oraison et l'attention.

– Epithètes servant à caractériser la prière de Jésus: XXIIb, IV, 5, 12 «καθαρά προσευχή», chez Hésychius «εὐχὴ καθαρά» (I, 21, PG

218. *Disc.* XXII, 3, 21; 5, 26; *disc.* XVI, 4, 25; 10, 16; *disc.* XXIIb, II, 6; III, 1-12; V, 15.

219. *Disc.* XXIIb, II, 7.

220. Comme le prouve I. Hausherr («La méthode d'oraison hésychaste», *OrChr (R)*, vol. IX, (1927), pp. 142-148) son oeuvre *Méthode de la sainte oraison et attention* représente également la spiritualité sinaïte.

93, 1488A), chez Grégoire le Sinaïte «καθαρά προσευχή» (PG 150, 1281A, 1305A, 1341C).

XXII, 5, 6; XVI, 7, 12-13; XXIIb, IV, 10 «καρδιακή προσευχή», chez Grégoire le Sinaïte (PG 150, 1320C).

XVI, 7, 13 «νοερά προσευχή» chez Grégoire le Sinaïte (PG 150, 1281A, 1313A).

— L'enseignement de Callistos concernant l'invocation *du saint nom de Jésus* (XVI, 7, 12, 59, 70; 8, 2; XXIIb, V, 27-28) se trouve également dans la pensée sinaïte. Outre les preuves classiques tirées de saint Jean Climaque auxquelles Callistos se réfère, cet enseignement est particulièrement appuyé chez Hésychius (I, 5, PG 93, 1481D; I, 16, 1485B; I, 21, 1488A; I, 96, 1509B), Pseudo-Syméon (p. 169) et Grégoire le Sinaïte (3, PG 150, 1308B; 1, 1313A; 2, 1316B; 1329B; 1332B).

— Callistos recommande de se livrer à la prière de l'aube à l'aube (XXII, 4, 1-2): «de l'aube à l'aube, que domine la prière». Et Grégoire le Sinaïte: «dès l'aube, vaquer au souvenir de Dieu par la prière» (99, PG 150, 1272C) (Cf. une expression analogue chez Philothée le Sinaïte, *Philocalie des saints neptiques*, ch. 2, Athènes 1958<sup>3</sup>, t. II, p. 274).

— Le type d'ascèse formé par la prière du coeur, c'est-à-dire l'usage fait du souffle, la descente de l'intellect dans le coeur et l'effort pour l'y faire demeurer (XXII, 5, 2-3, 19-21; XXIIb, IV, 7-10, 15-16) se retrouve chez Nicéphore (PG 147, 964A, 963B - 964A).

— Eviter de varier la formule pour exclure la dispersion de l'intellect; XXIIb, IV, 3-4 «il faut cependant se garder de changer constamment pour éviter le risque de fractionnement», Grégoire le Sinaïte (PG 150, 1392B): «Il n'est pas profitable de varier souvent les invocations du nom».

— Callistos conseille aussi l'exercice de la prière avec les lèvres «en attendant que la sainte grâce de l'Esprit la fasse de toute évidence sortir du coeur» (XXII, 3, 10-13). C'est ce qu'enseigne ainsi Grégoire le Sinaïte: «jusqu'à l'instant où l'intellect, habitué à cette oeuvre, progresse et reçoit, entière et inébranlable, la puissance de prière» (PG 150, 1332A).

— Pour Callistos l'authentique prière du coeur, par la grâce de l'Esprit Saint, jaillit du coeur comme d'une source (XXII, 4, 4-6). La

même idée se retrouve exactement chez Grégoire le Sinaïte (*PG* 150, 1341D).

– La succession alternée de prière, psalmodie et lecture (XXII, 3, 15-20) est également enseignée par Grégoire le Sinaïte comme une «ordonnance» excellente et «l'instruction des hommes les plus sages» (*PG* 150, 1320CD).

– L'enseignement touchant «les indices de l'illumination infaillible et de l'illumination produite par l'erreur» ainsi que le risque de manifestation du diable déguisé en ange de lumière (XXIIb, V, 16-17) est partagé par Jean Climaque (*PG* 88, 627A, 777C, 778B, 968C), le Pseudo-Syméon (pp. 152, 153) et Grégoire le Sinaïte (131-132, *PG* 150, 1296AD; 10, 1324AB).

– L'expression callistienne «assis dans ta cellule...» (XXII, 2, 1. Cf. XVI, 6, 43; XXIIb, II, 4; III, 1-2) est d'emploi classique chez Jean Climaque (*PG* 88, 1097D, 1109A, 1110C) et le Pseudo-Syméon (p. 154).

– La condition notifiant que le maître de la vie monastique outre une connaissance de l'Écriture Sainte dispose également d'une expérience personnelle de la grâce (XXIIb, V, 11-13) se trouve soulignée chez Grégoire le Sinaïte (*PG* 150, 1341B).

– L'utilisation et l'interprétation similaire du Ps. 136, 9 (XVI, 4, 36-39) sur les petits enfants de Babylone se retrouve deux fois chez Hésychius (I, 27, *PG* 93, 1488D; II, 56, 1529D).

Relevons d'ailleurs ici encore quelques détails d'expression.

– Le terme ἀπροσπάθεια (XVI, 6, 39; 15, 9) est très cher à Jean Climaque (*PG* 88, 653B, 664D, 928C, 929A, 1084D). Il est également utilisé par le Pseudo-Syméon (p. 184).

– XVI, 7, 17; XXIIb, V, 27 «συνειδὸς καθαρὸν», chez Jean Climaque (*PG* 88, 705B) chez le Pseudo-Syméon (p. 151) «συνείδησις καθαρὰ».

– XXII, 4, 20-21 «πᾶσαι ψυχῆς δυνάμεις»; chez le Pseudo-Syméon (p. 164) «ψυχικαὶ δυνάμεις».

– XXIII, 1, 10 «μεσαίτατον τῆς καρδίας χώρημα», 26, 10 «ψυχῆς χώρημα»; chez Hésychius (II, 4, *PG* 93, 1512D) «ψυχῆς χώρημα».

– XXII, 5, 1 «τόπος τῆς καρδίας»; chez le Pseudo-Syméon (p.

165) «τόπος τῆς καρδίας», chez Nicéphore (*PG* 147, 964B) «καρδιακὸς τόπος».

— XVI, 15, 10 «καρδιακὸν ἄνοιγμα»; chez Nicéphore (*PG* 147, 966A) «καρδιακὴ εἴσοδος».

L'expression «σωματικὸς κόπος» (XXII, 1, 14) est la même chez Nicéphore (*PG* 147, 953A).

XXII, 1, 30 «ἐπανακτᾶσθαι ἑαυτὸν», chez le Pseudo-Syméon (p. 154) «πρὸς ἑαυτὸν ἐπανάγεισθαι».

XXII, 3, 1 «κατευνάζειν τὸ σῶμα»; chez le Pseudo-Syméon (p. 167) «ὁ κατευνασμός τῶν παθῶν».

— L'expression «ἢ πρὸς Θεὸν νεύσις» (XXIII, 24, 15) se trouve telle quelle chez le Pseudo-Syméon (p. 172).

— XXII, 5, 22 «ἐν καιρῷ θείας ἐπισκοπῆς»; chez Grégoire le Sinaïte (4, *PG* 150, 1308D) «ἐπισκοπὴ καὶ ἔλεος Θεοῦ».

— XXII, 5, 23 «θέρμη ἐγκάρδιος»; chez Grégoire le Sinaïte (10, *PG* 150, 1324A) «καρδιακὴ θέρμη». Cf. l'expression «θέρμη τῆς καρδίας» de Diadoque de Photice (ch. 59, *SC* 5 bis, 119).

Venons en maintenant aux traités V et XXIII consacrés à la participation à l'Esprit et à son importance pour le croyant. Une fois de plus dans ces deux discours la pensée callistienne est biblique par excellence. Il y manifeste clairement sa préférence pour l'enseignement johannique et paulinien dont les citations sont très fréquentes ici; cependant l'interprétation qu'il en fait, les arguments qu'il en tire se fondent moins sur une exégèse nouvelle ou personnelle que sur une tradition consacrée par un long usage.

Parallèlement à l'Écriture Sainte Callistos utilise les Pères de l'Église. Les références sont plus fréquentes dans le XXIII<sup>e</sup> discours que dans le Ve. Peut-être du fait que le premier sert une certaine fin apologétique.

On sait qu'en ce qui concerne l'Esprit Saint, il n'existe pas d'ouvrage spécifique dans la tradition artistique grecque qui en étudie le rôle sanctifiant et déifiant chez les croyants. Les ouvrages que les Pères grecs lui ont consacrés poursuivent tous un but de polémique, destinés à combattre les pneumatomaques et à affirmer la divinité de la troisième personne de la Sainte Trinité<sup>221</sup>. Cependant dans leurs ou-

221. P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs (Analecta grégoriana, série théologique 35)*, Rome 1946, pp. 8, 13 et 19.

vrages, on rencontre des pages brillantes consacrées à l'oeuvre sanctificatrice de l'Esprit Saint dans l'Eglise et dans chacun des croyants séparément.

C'est justement à cet enseignement que recourt Callistos afin de fonder ses vues personnelles, sa propre pneumatologie d'un caractère, bien sûr, purement édifiant.

Les auteurs auxquels recourt Callistos sont tout spécialement Basile de Césarée, Athanase d'Alexandrie et Cyrille d'Alexandrie. Parmi les oeuvres de Basile, Callistos utilise surtout le traité *Sur le Saint-Esprit*, l'homélie 15 *Sur la foi* ainsi que le Ve livre *Contre Eunome*, oeuvre attribuée à Basile mais probablement composée par Didyme l'Aveugle<sup>222</sup>. Des ouvrages d'Athanase figurent la 1<sup>ère</sup> *Lettre à Sérapion* et le traité *Sur l'incarnation et contre les Ariens* tandis que pour saint Cyrille on a les discours 33 et 34 du *Trésor*.

Outre les titres susdits, Callistos cite Grégoire de Nazianze, le Pseudo-Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur et Jean Chrysostome. Remarquons que notre auteur utilise spécialement un court traité-discours intitulé *De Spiritu sancto*, attribué à tort à saint Jean Chrysostome.

Caractéristique — sans pour autant être inexplicable — semble l'absence d'autres auteurs ecclésiastiques tels que par exemple le Pseudo-Macaire et surtout Syméon le Nouveau Théologien dont la doctrine sur la participation à l'Esprit Saint renferme un intérêt et une nouveauté particulière et ressemble si fort à celle de Callistos. La raison selon nous en est simple: le climat de l'époque révère particulièrement les Pères du IV<sup>e</sup> et Ve siècles qui ont combattu les grandes hérésies et représentent ainsi des valeurs d'autorité indiscutable dans l'Eglise. Leurs oeuvres recopiées, éditées en morceaux choisis étaient largement répandues et de ce fait facilement accessibles.

Quant à Grégoire Palamas, qu'il compte — remarquons le — dans son VII<sup>e</sup> discours parmi les Pères majeurs et vante avec force admiration<sup>223</sup>, Callistos ne le cite jamais directement. Nous n'avons pu déceler que deux allusions. L'explication n'en pas difficile: Du fait que Callistos vivait et écrivait dans la province reculée du Melenicon quelques années après la mort et la canonisation de saint Grégoire, il lui

222. J. Le bon, «Le Pseudo-Basile, Adv. Eunom. IV-V, est bien Didyme l'Aveugle d'Alexandrie», *Le Muséon* 50 (1937), 61-83. B. Dietsche, «L'héritage littéraire de Didyme l'Aveugle», *RSPHTh* 1941-42, vol. II, 382-383.

223. *Vat. gr.* 736, ff. 127<sup>r</sup> - 129<sup>r</sup>.

était impossible d'avoir sous les yeux les oeuvres du Saint qui circulaient tout de même de façon encore limitée et bien entendu seulement dans les grands centres théologiques de l'époque: Constantinople, Thessalonique et le Mont Athos.

La forme sous laquelle Callistos cite les passages artistiques est en général fidèle: les rares variantes observées s'expliquent soit par le fait qu'il utilisait des manuscrits différents de ceux sur lesquels se basent les éditions dont nous disposons aujourd'hui, soit parce qu'il empruntait nombre de ces passages aux florilèges circulant à l'époque.

(A suivre)