

— CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS —

Dialogue de l'Homme et de Dieu, par le chanoine Jacques LECLERCQ. Un volume 13 × 20 cm. de 244 pages. Nouvelle édition revue et corrigée. —

Histoire doctrinale de l'Humanisme Chrétien, par Francis HERMANS. (*Ouvrage couronné par l'Académie française*), quatre volumes 13 × 20 cm. : I. L'AUBE, 244 pages ; II. LE MATIN, 392 pages ; III. LE PLEIN JOUR, 544 pages ; IV. ESQUISSE D'UNE DOCTRINE, 348 pages. —

Jésus, histoire et critique, par F.-M. BRAUN, O. P., professeur à l'Université de Fribourg. Un volume 13 × 20 cm. de 260 pages, sous liseuse illustrée. —

La Sainte Église Catholique, par le chanoine G. PHILIPS, professeur à l'Université de Louvain. Un volume 13 × 20 cm. de 364 pages. (*Bibliothèque de l'Institut supérieur des Sciences religieuses*). —

La voix vivante de l'Évangile, par le chanoine L. CERFAUX, professeur à l'Université de Louvain. Un volume 13 × 20 cm. de 192 pages. (*Collection Lovanium*). —

Mariologie de Saint Bernard, par Dom Dominique NOGUES, Abbé général des Cisterciens de la stricte observance. (*Ouvrage couronné par l'Institut Catholique de Paris*). Un volume 13 × 20 cm. de 238 pages. —

Saint François de Sales, docteur de la perfection, par le chanoine Jacques LECLERCQ. Un volume 13 × 20 cm. de 272 p. —

Trésors de Rome, Témoins de Foi, par Jean DE SAINT MARTIAL. Un volume 13 × 18 cm. de 148 pages. (*Collection Radio-Chrétienté*). —

Le Psaume dans la ville, par Jacques BIEBUYCK. Un volume 13 × 20 cm. de 244 pages. (*Cahiers de la Revue Nouvelle*). —

Les sept transfixions de Notre-Dame, par le chanoine Joseph BIARD. Un volume 13 × 19 cm. de 156 pages. —

Guy de Larigaudie ou l'aventure intérieure, par J. PEYRADE. (*Ouvrage sélectionné par LIVRES ET LECTURES, Paris*). Un volume 13 × 20 cm. de 176 pages. (*Collect. Le Christ dans ses Témoins*).

VLADIMIR
SOLOVIEV

LES FONDEMENTS SPIRITUELS DE LA VIE

CASTERMAN

1948

VLADIMIR SOLOVIEV

Les
FONDEMENTS
SPIRITUELS
de la Vie



CASTERMAN

Si l'on appelle Soloviev un philosophe — et il mérite d'entrer en comparaison avec les plus grands — il faut donner à ce terme, en ce qui le concerne, son sens étymologique : Soloviev recherche avant tout la sagesse, la sagesse de vie. Les considérations spéculatives et d'école ne lui sont pas inconnues (son importante collaboration au grand Dictionnaire Encyclopédique de Brockhaus-Ephron en est la preuve), mais sa pensée les dépasse infiniment, soucieuse avant tout de vérité et de vie. Il a intitulé son grand essai de philosophie morale : « La Justification du bien »; ici il présente au chrétien une « justification » de la vie spirituelle, il lui découvre les « fondements spirituels » de la vie qu'il doit mener pour marcher à la suite du Christ.

« Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renonce ... » Ceci implique un redressement de notre attitude au triple point de vue de nos rapports avec Dieu : la prière ; avec le prochain : la charité, l'aumône au sens large ; avec la nature inférieure (notre corps étant compris en celle-ci) : l'abstinence, le jeûne. Tels sont

16

**LES FONDEMENTS SPIRITUELS
DE LA VIE**

PRINCIPALES ŒUVRES DE VLADIMIR SOLOVIEV
(1853-1900)

En langue française :

L'idée russe. Paris, Perrin 1888.

La Russie et l'Église universelle. Paris, Savine 1889.

En traduction :

La Justification du bien. Paris, Aubier 1939.

Le sens de l'amour. Paris, Aubier 1946.

La crise de la philosophie occidentale (avec une très remarquable introduction de M. Herman, professeur à l'Université de Lille. Paris, Aubier 1947.

Traductions et préparation :

Histoire et avenir de la théocratie.

La grande controverse et la politique chrétienne.

Le Judaïsme et la question chrétienne.

Byzantinisme et Russie.

Droit et moralité.

VLADIMIR SOLOVIEV



LES
FONDEMENTS SPIRITUELS
DE LA VIE

Traduction du russe

Lettre préface
de S. Exc. Mgr Michel d'Herbigny
Évêque titulaire d'Ilion

DEUXIÈME ÉDITION

CASTERMAN
TOURNAI — PARIS
MCMXLVIII

LETTRE ADRESSÉE AU TRADUCTEUR
PAR S. EXC. MGR MICHEL D'HERBIGNY

Monsieur,

De tout cœur je vous félicite. Entreprendre cette traduction était une hardiesse. L'avoir réussie mérite tout éloge.

Plusieurs œuvres de Vladimir Soloviev attendaient un traducteur français. Celle-ci, Les fondements spirituels de la vie, fera mieux connaître, en sa profondeur de vues synthétiques, en sa plénitude de foi, le grand philosophe russe. Ce travail tenta plus d'une bonne volonté. Plusieurs commencèrent qui n'ont pas achevé; certains furent pris par d'autres tâches, d'autres ne se sentant pas assez philosophes ou assez philologues, craignaient de trahir la pensée nuancée de l'auteur. Vous avez triomphé de toutes les difficultés, fidèle au texte, perspicace à suivre les analyses les plus délicates et les triomphantes visions d'ensemble.

Soloviev avait trente ans quand il écrivait ces fortes pages, et déjà la censure redoutant ses conclusions religieuses, l'avait fait éloigner de la chaire d'université où il avait connu les plus éclatants succès. Encore attaché par l'ambiance à l'orthodoxie dissidente, il s'avancait déjà vers les horizons qu'il devait quelques années plus tard découvrir aux lecteurs de La Russie et l'Église universelle.

L'intelligence largement informée de tous les systèmes

philosophiques et des théories les plus modernes ne succombait pas à cette érudition encyclopédique; elle la dépassait, au contraire, pour s'élever plus haut, à la contemplation des vérités les plus sublimes, de la Vérité Suprême qui seule peut satisfaire l'aspiration humaine vers la connaissance et vers l'amour.

Un professeur de philosophie, qui jusqu'ici n'avait pas eu de contact personnel avec Soloviev, me remettait les pages de votre traduction avec une profonde admiration et notait ainsi sa pensée : « Ce métaphysicien croyant, armé de si vastes lectures philosophiques, théologiques et scripturaires, est en pleine opposition avec tout ce qui est sceptique et désabusé. C'est un convaincu plein de charme. Il porte beaucoup à penser, à méditer, et le lecteur, s'il s'en sépare, rarement d'ailleurs, lui reste reconnaissant pour ces lumières divergentes elles-mêmes, car il les lui doit. C'est un vrai maître ».

Un grec, prêtre catholique, ajoutait : « Russe et Oriental, l'auteur l'est par le mouvement synthétique de sa pensée et par son caractère mystico-intellectuel. On sent, cependant, de fortes influences latines, dues à des lectures ou à des conversations avec des théologiens occidentaux : des *distinguo*, jamais formulés comme tels, se sentent sur les points délicats de la théologie, dans le sens latin ».

Le lecteur occidental, le lecteur de culture française, autant et peut-être plus encore que le lecteur russe, goûtera, grâce à votre traduction, la richesse, la solidité, la clarté de cet ascète laïque, de ce Russe extraordinaire, qui, avant même d'être devenu catholique, rappelle souvent Joseph de Maistre et le dépasse parfois, non par les paradoxes, mais par la pondération avertie, réfléchie.

Si un théologien de profession s'étonnait de certaines formules, plus classiques en russe qu'en langue occi-

dentale et plus fidèles à la tradition orientale, il ne tarderait pas à constater que la doctrine de cet Orthodoxe, encore dissident alors, est substantiellement orthodoxe, au sens plein et légitime du mot, foncièrement catholique.

Joseph de Maistre, au contact des souffrances religieuses de l'Orient, découvrit en Russie les trésors de l'Occident croyant, trésors dont beaucoup de fidèles de la fin du XVIII^e siècle n'avaient qu'une connaissance obscure et il traça au XIX^e siècle plusieurs lignes dominantes de sa progression. De Russie, également, Vladimir Soloviev, fils du plus grand historien de sa patrie, remarquait, à la fin du XIX^e siècle, quelle réponse de vie le Christianisme catholique apportait à l'âme de son peuple et à ses aspirations traditionnelles, et il chantait, comme par un épithalame sacré, la fécondité de cette union, programme nécessaire du XX^e siècle, quels que fussent les cataclysmes de la Russie et du monde.

Mais, — et c'est la force de son programme, sa caractéristique vraiment chrétienne, — la politique n'intervenait pas pour lui dans le grand miracle d'unité qui doit couronner un plan, non pas humain, mais divin. C'est pourquoi, à la base de l'effort unioniste, ce vrai chrétien qui publia en 1889 sa profession de foi catholique et fut formellement reçu dans l'Église en 1896, plaçait l'effort personnel d'union à Dieu, cette conversion intégrale qui s'impose, au moins une fois dans la vie, à tout adulte réfléchi, quelle qu'ait été naguère sa ferveur religieuse, du jour où il comprend le souverain domaine de Dieu et son amour infini pour les âmes. Se convertir totalement, c'est se livrer pleinement au Maître, adhérer de toute l'intelligence à Sa Vérité, de toute l'activité à Son Amour, c'est se conformer au modèle divin, le Christ Jésus.

Dès la première ligne de sa préface, Soloviev pose le problème de cette conversion : « La raison et la conscience dénoncent la malignité et la vanité de notre commune vie mortelle et elles en réclament l'amendement; mais l'homme plongé dans cette vie mauvaise doit trouver, en dehors d'elle, un point d'appui. Le croyant le trouve dans la religion; c'est l'œuvre de la religion de régénérer, de sanctifier notre vie et de l'unir à la vie de Dieu ». Et il termine son œuvre par le critère de la régénération morale des peuples comme des individus : « Il suffit, avant de prendre une décision importante pour la vie personnelle ou pour la vie sociale, d'évoquer dans notre âme l'image morale du Christ, de nous en pénétrer surnaturellement et de nous demander : Pourrait-il, Lui, agir ainsi? ou, autrement dit, approuvera-t-Il ou non cette action? me bénira-t-Il ou non de l'accomplir? Je propose ce contrôle à tous. Il ne trompera pas ».

Ces considérations qui leur sont familières, théologiens, prédicateurs, ascètes, les retrouveront, mais avec un saisissant relief chez Soloviev et dans la traduction que vous leur en donnez. Ses remarques sur la prière désintéressée, telle que le Christ l'enseigne, comme tout le commentaire du Pater, feront réfléchir.

En ouvrant ces pages, jusqu'ici scellées au lecteur de langue française, vous avez, donc, bien servi, cher Monsieur, la cause de Notre-Seigneur, celle de l'Église, celle des âmes et, par suite, le relèvement des peuples et leur salut réel contre les périls de barbarie comme contre le péché. Vieil historien de Soloviev, — plus de vingt ans écoulés depuis mes articles publiés dans les *Études* en 1909, — appelé par un merveilleux dessein de la Providence à coopérer modestement au plan que le saint et grand Pape Pie XI poursuit pour le bien de l'Orient entier et spécialement de la Russie, comme

président de l'Institut des Études Orientales et comme évêque chargé de rétablir un épiscopat catholique dans les territoires où la persécution soviétique avait supprimé toute juridiction d'une hiérarchie romaine, enfin comme religieux épris (après tant d'autres) du désir de répondre au cœur du Maître qui appelle à Lui l'univers et prie pour que tous soient un, ut omnes unum sint, je vous remercie, je vous félicite, je prie la très sainte Mère de Dieu de faire porter à votre vaillante initiative tous les fruits qu'elle mérite.

Votre religieusement dévoué,

† MICHEL D'HERBIGNY, S. J.

évêque tit. d'Ilion,

*Président de l'Institut pontifical
des Études Orientales.*

*Rome, 18 janvier 1930 *.*

*En la fête de la Chaire de saint Pierre. Premier jour
de l'Octave pour l'unité.*

(*) Cette lettre a constitué la préface de la 1^{re} édition.

PRÉFACE

A la mémoire de Jean Ossipovitch
Lapchine et de Jean Iegorovitch
Goudlet.

La raison et la conscience dénoncent la malignité et la vanité de notre commune vie mortelle et elles en réclament l'amendement; mais, l'homme, plongé dans cette vie mauvaise, doit, pour la corriger, trouver, en dehors d'elle, un point d'appui. Le croyant le trouve dans la religion : c'est l'œuvre de la religion de régénérer et de sanctifier notre vie et de l'unir à la vie de Dieu. Ceci est, avant tout, l'opération de Dieu lui-même, mais elle ne s'effectue pas sans notre concours : notre vie ne peut pas être régénérée en dehors de notre action personnelle. La religion est un acte théandrique (divino-humain), une œuvre qui comporte aussi notre action personnelle.

Mais, en tout ordre de choses, il faut avant tout s'initier aux méthodes et aux actes fondamentaux et fixes, sans la maîtrise desquels on ne peut faire de progrès. La religion, elle aussi, exige nécessairement une telle initiation qui ne doit pas être réalisée au hasard et arbitrairement, mais déterminée par ce qui constitue l'essence même et l'objet de la religion.

Le problème qu'elle doit résoudre, c'est la correction de notre vie pervertie. Car, en général, nous vivons

(1) Cette œuvre a été composée entre 1882 et 1884 (note des traducteurs).

Les traducteurs ont cru devoir ajouter quelques notes : elles sont indiquées par un chiffre, celles de l'auteur par un astérisque.

en impies, d'une manière qui n'est pas humaine, en esclaves de la nature inférieure : nous nous révoltons contre Dieu, nous sommes désunis entre nous et nous nous faisons les esclaves de notre chair alors que c'est exactement l'attitude opposée qui est indispensable pour que notre vie soit une vraie vie et telle qu'elle doit être : soumission libre à Dieu, union mutuelle des âmes et domination sur la nature.

Il est à notre portée de commencer à vivre de cette vraie vie et ce n'est pas bien pénible : le début de la soumission volontaire à Dieu ou de l'harmonie avec Lui, c'est la prière; le début de la concorde entre les hommes, c'est la bienfaisance; le début de la domination sur la nature, c'est l'effort pour s'affranchir de son pouvoir en réfrénant les désirs bas et les passions. Donc, pour corriger notre vie, nous devons prier Dieu, nous entraider et mettre un terme à nos inclinations sensuelles. La prière, l'aumône, le jeûne (1), c'est en ces trois activités que consiste toute la religion personnelle ou particulière.

Mais l'homme ne vit pas seulement sa vie personnelle, il vit aussi une vie commune, il vit dans le monde de ses semblables. Vivant *dans le monde*, il doit vivre *en paix*. Mais, comment vivre en paix, quand la discorde règne dans le monde, quand « le monde entier gît dans le mal »? (2) Avant tout, il ne faut pas croire en ce mal, comme s'il était quelque chose d'*immuable*. Au contraire, le mal est fallacieux et changeant. Ce n'est pas dans le mal que réside la raison d'être du monde; celle-ci, c'est la paix, c'est la concorde, c'est l'unanimité de tous. Le bien

(1) *Tobie* XII, 8 « La prière, accompagnée du jeûne et de l'aumône vaut mieux que tous les trésors et l'or qu'on peut amasser ». Cfr aussi *Mt.* XVII, 20 et *Mc.* IX, 28.

(2) *I Jean* V, 19. et *Mt.* XVII, 20.

commun, c'est que tous soient unis dans une même volonté s'étendant aux mêmes objets, que tous poursuivent solidairement le même but : c'est là, tout à la fois le suprême bien et la vérité du monde. Point de vérité dans la discorde, la séparation. Ce n'est que par une commune volonté d'union, consciente ou inconsciente, que l'univers se tient, se maintient et existe. Où serait l'être, quelle serait la chose au monde qui pourrait subsister à l'état d'isolement? Aucun être ne peut résister isolé, parce que l'état d'isolement, essentiellement faux, n'est en aucune mesure conforme à la vérité, qui consiste précisément en son contraire, dans une union et une paix universelles. Cette union est reconnue, d'une manière ou d'une autre, volontairement ou non, par tous ceux qui recherchent la vérité. Demandez à un naturaliste : il vous dira que la vérité de l'univers, c'est l'unité du mécanisme universel; demandez au philosophe initié au monde des abstractions : il vous dira aussi que la vérité du monde se manifeste par l'unité des liens logiques embrassant tout l'univers. On n'arrive à comprendre pleinement ce qu'est le monde, que si on se le représente dans son unité vivante comme un corps doté d'une âme et portant en soi la Divinité. En cela est la vérité du monde et en même temps sa beauté. Lorsque le polymorphisme des phénomènes sensibles s'harmonise en s'unifiant, nous percevons cette harmonie visible comme le beau (*κοσμος*, univers, harmonie, beauté).

Ainsi donc, l'idée suprême du monde comme expression de la paix contient, réunit en elle tout ce que nous cherchons, le bien en même temps que le vrai, en même temps que le beau. Or, il n'est pas possible que la raison d'être universelle du monde ne se trouve que dans notre pensée. L'unité, cette

unité qui soutient, maintient et coordonne tout dans l'univers ne peut pas n'être qu'une idée abstraite. Elle est une vertu vivante et personnelle de Dieu et l'essence unificatrice de cette vertu nous est manifestée dans la personne théandrique du Christ, car « en Lui habite corporellement toute la plénitude de la Divinité » (1). En dehors du Christ, Dieu ne nous apparaît guère comme une réalité vivante. C'est vers le Christ, comme centre, que tend toute notre religion personnelle, c'est sur Lui, aussi, que se base la religion générale et universelle.

Dieu ne se présente pas à nous comme un être réel en dehors du Dieu-homme, du Christ; mais, le Christ, à son tour, ne peut être réel pour nous s'il demeure un simple souvenir historique; il faut qu'Il se révèle à nous dans le présent et pas seulement dans le passé; et cette révélation dans le présent ne peut pas dépendre de notre médiocrité personnelle : le Christ, avec sa réalité vivante et indépendante des limites de notre personnalité, nous est ainsi présenté dans l'Église. Ceux qui pensent obtenir personnellement et sans intermédiaire la pleine et définitive révélation du Christ ne sont bien certainement *pas mûrs* pour la recevoir et prennent pour le Christ les fantômes de leur imagination. Nous devons chercher la plénitude du Christ non pas dans notre milieu personnel; mais dans sa sphère à Lui, qui est universelle, dans l'Église.

L'Église, en soi et par essence, nous offre la réalité *divine* du Christ sur la terre. Mais, dans la personne du Christ, la Divinité a uni à sa substance le principe humain proprement dit et aussi celui de la nature. Or, cette union des trois (2) principes, qui s'est

(1) *Coloss.* II, 9.

(2) Les théologiens, tant de l'Église catholique que de l'Église

accomplie une fois dans l' « homme spirituel », Jésus-Christ, *personnalité individuelle*, doit, également, être réalisée, à titre *collectif* dans l'humanité spiritualisée par lui : l'État, élément libre purement humain de la vie sociale, et le peuple ou le territoire, élément naturel de cette vie, doivent entrer en union intime et être mis en harmonie avec l'élément divin que constitue l'Église. L'Église doit sanctifier et, avec l'aide de l'État chrétien, transformer la vie naturelle, la vie terrestre et temporelle du peuple et de la société.

Dans cet accomplissement de la religion sociale, notre religion personnelle trouve en même temps sa plénitude : la prière personnelle doit être déterminée et complétée par la théurgie ecclésiastique; la bienfaisance personnelle doit trouver un appui dans les institutions de l'État chrétien et se relier par elles à la bienfaisance sociale; enfin ce n'est qu'une organisation chrétienne de notre vie matérielle (économique), qui peut nous permettre de rectifier dans leur essence même nos relations avec la nature terrestre et d'exercer une influence de perfectionnement sur toute la création qui, « jusqu'à présent gémit et souffre par notre faute » (1). Tout comme par l'effet de la déviation de notre volonté nous sommes participants de l'iniquité qui nous entoure, ainsi notre amendement améliore celle-ci. Mais, en tout cas, c'est l'acte propre de notre volonté d'accomplir, avec l'aide de Dieu, le devoir dicté par la conscience, dans toute notre activité interne et externe, privée et sociale.

orthodoxe, disent que l'Union hypostatique réunit en la personne du Verbe les deux natures divine et humaine. Soloviev énonce cette dernière en la subdivisant et en y voyant une nature créée et, en outre, ce qui est proprement humain.

(1) *Rom. VIII, 22.*

La religion personnelle et la religion sociale, en plein accord et liaison entre elles, s'adressent, donc, à chaque homme, lui intimant ces préceptes : *prie Dieu, viens en aide aux autres, réprime ta nature, conforme-toi intérieurement au Christ, Dieu-homme vivant, reconnais sa présence réelle dans l'Église et que tes actes tendent à traduire Son esprit dans tous les domaines de la vie humaine et naturelle, pour que s'accomplisse par nous le but théandrique du Créateur, que le ciel s'unisse à la terre.*

PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION

NATURE, MORT, PÉCHÉ, LOI ET GRACE

Deux aspirations voisines, telles deux ailes invisibles, élèvent l'âme humaine au-dessus du reste de la nature : la soif de l'*immortalité* et celle de la *vérité* ou perfection morale. L'une sans l'autre est un non-sens. La vie immortelle, sans la perfection morale n'est pas un bien : c'est peu d'être immortel, il faut encore devenir digne de l'immortalité en accomplissant toute vérité; d'autre part, une perfection qui serait sujette à la ruine et à l'anéantissement ne serait pas un bien véritable. L'existence immortelle, sans la vérité et la perfection, serait un éternel tourment et, pareillement, la perfection privée d'immortalité serait une injustice criante et une insulte démesurée.

Mais, si notre âme, par ce qu'il y a de meilleur en elle, désire tout à la fois l'immortalité et la vérité, l'ordre de la nature, en fait, nous prive de l'une et de l'autre. L'homme, livré à lui-même, ne peut réussir à conserver ni sa vie, ni sa dignité morale : il ne peut échapper ni à la mort corporelle, ni à la mort spirituelle.

Notre nature nous pousse à vouloir vivre toujours, mais la loi de la nature terrestre ne nous donne pas une vie éternelle : elle nous en laisse seulement le désir. Par notre raison et notre conscience nous

cherchons la vérité, mais la loi de la raison humaine et la voix de la conscience nous révèlent que nous versions dans l'erreur et faisons le mal; elles ne nous donnent pas d'accomplir le vrai et ne nous rendent pas dignes de l'immortalité.

Deux ennemis irréconciliables de ce qu'il y a de meilleur en nous, *le péché et la mort*, unis par une alliance étroite et indissoluble, nous tiennent en leur pouvoir. A nos deux puissants désirs d'immortalité et de vérité s'opposent deux faits considérables : l'inévitable empire de la mort sur toute chair et l'indestructible domination du péché sur toute âme. Nous *voudrions* nous élever au-dessus du reste de la nature, mais ce n'est là qu'un vouloir inefficace de notre part, car la mort nous ravale au niveau de toutes les créatures terrestres, et le péché, lui, nous rend beaucoup plus mauvais que celles-ci.

Selon les lois de la nature, l'homme n'a qu'à souffrir et périr, et la loi de la raison n'est pas en état de le sauver.

Nous naissons et vivons ayant une foule de penchants et de besoins; nous les trouvons en nous et cherchons à les satisfaire. Telle est *la voie de la nature*. Mais, la nature humaine est triple et comporte trois sortes de besoins : exigences *animales*, besoins *intellectuels* ou du cerveau, et besoins *du cœur*. En effet, d'abord, nous voulons *conserver* et éterniser notre vie; puis, nous cherchons par le moyen de notre raison à *connaître* ou reproduire par notre pensée notre vie et celle d'autrui; enfin, nous désirons absolument élargir et *améliorer* notre vie et celle d'autrui, nous désirons que tout ce qui existe soit le plus possible digne de l'existence.

Avant tout nous devons *vivre*, puis *connaître* la vie, et enfin *corriger* la vie.

Les exigences de la nature animale, c'est-à-dire l'instinct de conservation de la vie, sont certainement les plus impérieuses et incontestables, car personne n'aura plus, une fois privé de la vie, rien à connaître, ni à améliorer.

Les besoins animaux et leurs fonctions se ramènent finalement à deux espèces principales : la *nutrition*, dans le but de la conservation temporaire de la vie de l'individu, et la *reproduction*, pour perpétuer la vie de l'espèce. La *base* de toute vie animale est la nutrition; son *but*, la reproduction. Si l'individu ne se nourrissait pas, il ne pourrait se reproduire; mais, s'il ne se reproduisait pas, il n'aurait pas de raison de se nourrir. L'animal a rempli sa tâche quand il a engendré et nourri sa progéniture : tout le reste de son existence ne lui sert que de moyen en vue de cette fin.

Chaque génération (et, en elle, chaque individu) n'existe que pour produire la génération suivante, laquelle, à son tour, n'existe que pour produire celle qui la suit. Donc, chaque génération ne trouve sa raison d'être que dans la génération qui suit; en d'autres termes, la vie de *chaque* génération, prise à part, n'a pas de sens; mais, si la vie de chaque génération n'a pas de sens, celle de toutes n'en a pas davantage.

Cette existence sans raison d'être s'appelle « la vie de l'espèce ». Mais, est-ce là vraiment *une vie*? Si chaque génération n'existe que pour périr lorsque apparaît une génération nouvelle, laquelle est prédestinée à périr de même, et si l'espèce ne vit que dans de semblables générations périssant sans cesse, la vie de l'espèce n'est qu'une mort constante et la voie de la nature est essentiellement trompeuse. Le but de chaque individu est placé dans un autre être

(dans la postérité) et celui-ci, aussi, n'a pas de raison d'être en lui-même, mais dans un autre, et ainsi de suite, sans fin. De vrai but, on n'en trouve nulle part; tout ce qui existe est sans but, ni raison d'être, comme une tendance irréalisable.

L'exigence de l'espèce est celle d'une vie éternelle, mais, au lieu de la vie éternelle, la nature ne donne que l'éternelle mort. Rien n'y vit, tout ne fait qu'aspirer à la vie, mais meurt éternellement. C'est pourquoi, quand on dit à l'homme : donne satisfaction aux exigences et aux inclinations de la nature, c'est pour toi la seule voie vers la félicité, — ces paroles n'ont aucun sens, car le besoin premier et fondamental, celui de conserver l'existence et de vivre toujours demeure insatisfait dans l'ordre de la nature. Lorsqu'à la question : pourquoi vivons-nous? quel est le but de notre vie? — on répond que la vie a son but en elle-même, ces paroles n'ont aucun sens non plus, car, justement, la vie elle-même nous ne la trouvons nulle part; nous ne trouvons partout qu'une poussée et un passage vers quelque chose d'autre et ce n'est que dans la mort que l'on trouve continuité et constance.

La puissance de la mort qui pèse sur notre vie animale, et la réduit à un *élan* demeurant vain, n'est pas quelque chose de fortuit. Notre intelligence, élargissant la connaissance expérimentale de notre propre nature pour arriver à la connaissance scientifique de la nature en général, nous montre que la mort ne règne pas seulement sur notre corps, mais encore sur tout l'univers matériel. Le règne de la nature est le règne de la mort. Les sciences qui étudient l'existence présente et passée du globe terrestre (biologie et géologie) nous montrent que les individus ne sont pas seuls à mourir, mais que des

espèces entières s'éteignent aussi; elles nous parlent encore de la disparition de classes entières du règne animal et du règne végétal. La science qui étudie la nature des corps célestes (l'astronomie) nous mène à la conclusion que des mondes entiers et des systèmes de mondes issus de la matière cosmique informe se décomposent de nouveau et se dispersent dans l'espace et que, avant que notre monde solaire subisse un pareil sort, la terre et les autres planètes tourneront, tels des blocs glacés et sans trace de vie, autour du soleil en train de s'éteindre. Enfin, la science qui s'occupe des lois générales et des propriétés des phénomènes matériels (la physique) arrive dans ses généralisations les plus intéressantes à cette conclusion que, comme tous les phénomènes ne sont que des formes différentes de mouvement conditionnées par l'*inégalité* du mouvement moléculaire dans les corps qui est appelé chaleur, et comme ce dernier ne cesse pas de tendre à l'égalité, il se fera que lorsque cette égalité aura atteint son équilibre, tous phénomènes disparaîtront et l'univers entier se résoudra en un être indifférent et immobile *.

En donnant satisfaction aux besoins de notre nature animale, nous trouvons en fin de compte la mort; en satisfaisant les besoins de notre intelligence et en connaissant tout ce qui existe, nous apprenons que l'inévitable terme de toute existence est la mort, que l'univers entier n'est que le *royaume de la mort*. Aspirant à la vie, nous mourons, et, désirant connaître la vie, nous connaissons la mort. La vie de nos sens nous mène à la destruction et notre intel-

* J'ai en vue ici la théorie connue de Thompson et Clausius; on peut trouver un bref exposé de cette intéressante théorie chez Helmholtz dans ses *Populäre wissenschaftliche Vorträge* (1).

(1) Soloviev nous l'avons dit, écrivait vers 1882,

ligence nous confirme que cet anéantissement est la loi générale de l'univers.

L'expérience pratique de notre vie, tout comme les investigations scientifiques de notre intelligence ne manifestent qu'une chose : c'est la faillite de notre vie. Et cette vie demeure insolvable, non seulement parce qu'elle est soumise au pouvoir de la mort, mais encore parce qu'elle *n'est pas digne* d'être. Non seulement nous courons à notre propre perte, mais encore nous perdons les autres. Notre vie n'est pas seulement un leurre, elle est aussi un mal. En désirant vivre, non seulement nous mourons nous-mêmes, mais encore nous faisons mourir d'autres êtres. Nous sommes impuissants à nous conserver la vie, mais nous avons le pouvoir de détruire l'existence d'autrui, et nous la détruisons, en effet, en en faisant notre nourriture; et, ce *pour quoi* nous agissons de la sorte, c'est-à-dire la conservation de notre vie est, somme toute, une illusion, car notre vie n'est pas assurée pour un instant et avec le temps elle périra infailliblement quel que soit le nombre des êtres que nous aurons fait périr pour la sauver. Ainsi notre instinct de conservation animale nous pousse à la fin à un *meurtre* inutile. De plus, en se nourrissant du corps des autres êtres, l'homme-animal permet à des forces obscures et étrangères d'exercer en lui-même leur influence et d'y alimenter l'inclination sexuelle aveugle, qui l'oblige à se sacrifier sous le faux prétexte de soutenir par la reproduction la vie de l'espèce. Si, dans la nutrition, nous prenons la vie d'autrui pour soutenir la nôtre, dans l'activité sexuelle, au contraire, nous livrons notre vie pour produire la vie d'autrui. Et, si nous pouvions ainsi produire *la vraie vie*, c'est-à-dire celle qui aurait la force d'exister et serait, en outre, digne de l'existence, alors notre

sacrifice de nous-mêmes au bien de l'espèce aurait une pleine raison d'être et un mérite moral; mais, comme nous ne procréons qu'une vie aussi instable et mauvaise que la nôtre, comme nous ne faisons que reproduire le mensonge et le mal, il arrive, en fin de compte que, quand nous nous abandonnons à l'instinct de l'espèce, nous n'accomplissons qu'un inutile *suicide*.

La passion sexuelle trompe le cœur de l'homme par le mirage de l'amour. Or, elle n'est pas l'amour, mais sa contrefaçon. L'amour est l'indivisibilité interne et l'unification consubstantielle de deux vies tandis que la passion naturelle ne tend vers cette même unité que sans jamais pouvoir l'atteindre, et c'est pourquoi elle n'a comme conséquence qu'un être extérieur à ses procréateurs, distinct d'eux, qui leur est tout à fait étranger et peut-être même hostile. Dans notre vie naturelle, la malignité et l'hostilité sont réalité, l'amour n'est qu'illusion. C'est pourquoi, notre cœur à la recherche d'une vie digne, c'est-à-dire de la vie dans l'amour, doit nécessairement condamner notre nature et ses voies et se tourner ailleurs. Car, accepter les lois de la nature et considérer comme la loi *définitive* de la vie la satisfaction de ses tendances et instincts animaux, c'est admettre comme loi le meurtre et le suicide et s'en remettre pour toujours au règne de la mort. « Vis selon la nature », cela veut dire « tue les autres et tue-toi toi-même ». L'homme-animal se soumet *malgré lui* à un tel sort, mais le cœur humain ne saurait s'y résoudre définitivement, car il a en lui le gage d'une autre vie.

L'homme ne se contente pas de comprendre intellectuellement que la voie naturelle de la vie, qui mène à la mort et au néant, est tout à fait insuffisante : sa *conscience* la lui présente, en outre, comme le

péché, comme ce qui ne doit pas être. Cette notion du péché, comme ce qui ne doit pas être, est propre exclusivement à l'homme, dépasse ce qui n'est que naturel (1) et toute notre moralité repose sur elle. Tandis que l'animal va où le pousse et l'entraîne l'élan naturel de la vie, l'homme peut contenir les impulsions de sa nature animale et juger s'il doit ou non leur obéir. Alors que l'animal ne tend qu'à *vivre*, en l'homme apparaît la volonté de vivre selon le *devoir*.

En plus de la question purement animale : veux-je et puis-je (physiquement) agir de la sorte? surgit dans notre activité une question propre à l'homme, la question de la conscience : dois-je le faire? Ainsi les exigences de notre nature impuissantes contre les obstacles naturels extérieurs sont encore limitées, au dedans même de l'homme, par la conscience du devoir.

Mais, en vertu de notre nature animale, il naît en nous une tendance à agir malgré et contre notre conscience et en n'obéissant qu'à nos impulsions sensibles. Si elle existait seule en nous, cette inclination de la nature sensible ne serait par elle-même ni bonne, ni mauvaise, elle serait, tout comme chez les animaux, un simple fait naturel. Si, d'autre part, il n'existait en nous qu'une aspiration morale, ne rencontrant aucun obstacle interne, elle agirait comme une simple force innée à l'homme et il n'y aurait alors aucun problème moral. Mais, c'est quand se heurtent violemment ces deux tendances opposées qu'apparaît le problème moral et celles-ci font alors l'objet d'une appréciation morale. De ce fait, la voix de la conscience, à raison même de

(1) Distinction semblable à celle relevée p. 16, note 2.

l'opposition de la nature, se nomme *loi* et l'impulsion animale, parce qu'elle la contredit apparaît comme *iniquité* ou péché. Et ainsi, le péché est engendré par la loi.

« Car, la loi produit la colère, puisque, là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression » (*Ép. aux Rom.* IV, 15).

« Car, avant la loi le péché était bien dans le monde, mais le péché n'est pas imputé quand il n'y a pas de loi » (*Ibid.* V, 13).

De cette manière, l'homme quitte la voie simple de la nature et entre dans la voie double de la loi.

Mais, de même que la voie de la nature nous mène à la mort naturelle, de même celle de la loi nous mène à la mort spirituelle.

« Je vivais n'ayant point autrefois de loi, mais lorsque le précepte fut venu le péché a pris une nouvelle vie et moi je suis mort. Et il se trouva que le précepte qui devait me conduire à la vie m'a conduit effectivement à la mort. Car le péché prenant occasion du précepte m'a séduit et par lui m'a tué (*Ibid.* VII, 9-11).

La loi qui condamne les inclinations naturelles ne les remplace par rien et les laisse pourvues de la même force qu'avant. Si j'ai un désir et si la loi le condamne, je ne cesse pas pour cela de l'éprouver. La loi s'adresse seulement aux manifestations extérieures de mon vouloir, c'est-à-dire à l'acte même du péché, et dit : tu ne tueras pas, tu n'offenseras pas, etc., mais la racine du péché, la tendance mauvaise qui engendre les actions mauvaises, n'est pas abolie par la loi, au contraire, elle est renouvelée et devient consciente.

« Je n'ai connu le péché que par la loi. Je n'aurais pas, en effet, connu la convoitise, si la loi n'avait

pas dit : tu ne convoiteras pas. Mais le péché, ayant pris occasion du précepte, a produit en moi toutes sortes de convoitises, car sans la loi le péché était chose morte » (*Ibid.* VII, 7-8).

La loi, en condamnant la nature, se borne à cette négation, mais ne donne rien de positif. Elle m'indique ce que je ne dois pas faire, mais ce que je dois faire, elle ne me le dit pas. Si même nous lui donnons une forme positive, par exemple : viens en aide à tous, même alors, nous n'avons aucune indication positive de ce qu'il nous faut, en vérité, accomplir, pour venir en aide à tous de manière réelle et effective.

La conscience du devoir moral, quand elle s'éveille dans l'homme, l'arrache au torrent de la vie naturelle, mais le laisse sans secours et abandonné à lui-même. Notre conscience *juge* la nature, discerne le bien et le mal, mais ne donne pas la force de changer, de corriger la nature, de faire triompher le bien et de vaincre le mal.

« Car nous savons que la loi est spirituelle, mais moi je suis charnel et vendu au péché. Je ne comprends pas ce que je fais; je fais non le bien que je veux, mais le mal que je réprouve. Et si je fais ce que je ne veux pas, je suis d'accord avec la loi, parce qu'elle est bonne. Et ainsi ce n'est plus moi qui agis de la sorte, mais le péché qui vit en moi. Car je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair, parce que je trouve en moi la volonté de faire le bien, mais non le moyen de l'accomplir. Le bien que je veux, je ne le fais pas, et le mal que je ne veux pas je le fais. Mais, si je fais ce que je ne veux pas faire, ce n'est donc pas moi qui le fais, mais le péché qui vit en moi. Je me trouve en face de cette loi, que, tandis que je veux faire le bien, c'est le mal qui

est sous ma main. Car, selon l'homme intérieur, je me complais dans la loi de Dieu. Mais dans mes membres, je vois une autre loi qui contredit celle de ma raison et me rend captif de la loi du péché qui réside dans mes membres... de sorte que moi-même j'obéis à la loi de Dieu selon l'esprit, mais par la chair à la loi du péché » (*Ibid.* VII, 14-23, 25).

Ainsi à la souffrance naturelle qui résulte de notre nature mortelle s'ajoute la souffrance morale qui procède de ce dédoublement interne qui nous fait nous condamner nous-mêmes.

La conscience du devoir ne donne pas par elle-même la force de l'accomplir, en cela consiste toute la difficulté du problème moral. Si la nature de l'homme est vicieuse (et elle l'est jusque dans ses racines, puisque son dernier mot est le meurtre et le suicide), si même l'homme en a conscience, cette conscience ne nous donne pas une nature différente. La corruption de notre nature est pour nous une donnée inéluctable. L'homme arrive par sa raison et sa conscience à connaître cette corruption de sa nature, il condamne celle-ci, il lui dénie toute bonté, mais cette négation ne dépasse pas la *pensée* et par suite reste fallacieuse, car une pensée qui condamne la réalité mais qui ne sait pas l'abolir apparaît comme débile, incertaine, infidèle à elle-même et, en ce sens, fallacieuse. Or, pour modifier et corriger effectivement notre nature corrompue, il faut qu'en nous se révèle un autre principe réel et par cela même capable d'agir, le principe d'une vie supérieure à notre mauvaise nature actuelle. Le principe de cette vie nouvelle, meilleure, l'homme ne peut le créer lui-même de rien, il doit exister en dehors de notre volonté, nous devons *recevoir* cette vie nouvelle. De même que la vie mauvaise de la nature n'est pas

créée par l'homme, mais lui est donnée par le monde, ainsi cette vie nouvelle et bonne lui est donnée par Celui qui est supérieur au monde et meilleur que le monde. C'est pourquoi cette vie nouvelle et *bonne*, qui est *donnée* à l'homme, s'appelle *grâce* (bon don) (1).

La *grâce divine* est un *bien*, bien qui n'est pas seulement pensé par l'homme, mais qui lui est réellement *donné*. Mais, comme notre nature n'est pas bonne en elle-même, comme pareillement la loi morale que nous signifie notre raison, malgré sa perfection intellectuelle, n'est cependant pas en mesure de nous donner d'accomplir effectivement le bien, il faut, ou renoncer complètement à celui-ci, ou reconnaître qu'il existe en dehors et indépendamment de notre nature et de notre raison, qu'il est en soi et se communique à nous de lui-même. Ce bien véritable, l'Être possédant par lui-même la plénitude du bien et la source de la grâce, c'est Dieu.

Nous savons que la fin de notre nature est la mort, mais « l'aiguillon de la mort est le péché, et la force du péché, c'est la loi » (2). Sachant cela, nous devons, par delà les voies de la nature et de la loi, chercher une troisième voie, celle de la grâce et reconnaître Dieu qui est la source d'où elle procède.

Mais, pour entrer vraiment dans l'ordre de la grâce, il ne suffit pas d'en avoir intellectuellement reconnu les voies d'accès, il faut *lutter* et se surpasser en un mouvement intérieur de la *volonté*; l'homme doit « *combattre* » intérieurement pour recevoir en lui la grâce ou la force divine. Ce mouvement de la part de l'homme, ce combat spirituel comprend trois degrés : d'abord, l'homme doit éprouver de la

(1) En russe, *blagodat* signifie : bon don, et s'emploie pour grâce.

(2) I Cor. XV, 56.

répulsion pour le mal, ressentir et reconnaître le mal comme un péché; ensuite, il doit se livrer à un effort intérieur pour repousser le mal de lui et s'en détacher; enfin, convaincu de l'insuffisance de ses propres forces pour se défaire du mal, il doit se tourner vers Dieu et demander son aide. Donc, pour recevoir la grâce, sont requis tout à la fois : la *réprobation* du mal moral ou du péché, l'*effort* pour s'en délivrer et la *conversion* vers Dieu *.

Le bien, *en sa plénitude*, existe déjà en Dieu (sans cela il ne serait pas l'Être infiniment parfait, il ne serait pas Dieu). Il s'ensuit que celui qui veut le bien n'a besoin de rien créer, il n'a qu'à laisser libre accès à la grâce divine, écarter les obstacles et supprimer les barrières qui nous séparent, nous et notre monde, du vrai bien. Mais, le principal obstacle qui nous voile le bien et le bonheur ne se trouve pas dans la nature extérieure; celle-ci est passive, elle n'agit pas, *par elle-même* et, par conséquent, elle ne peut sans nous, nous séparer de Dieu ni nous cacher la lumière divine. Il n'y a d'obstacle réel que dans l'être qui veut agir par lui-même, selon son jugement et son choix propres, c'est-à-dire en l'homme même. L'animal agit par un mauvais *instinct* qu'il ne s'est pas donné à lui-même, (« parce que si les créatures sont

* Nous ne disons pas ici que ces premiers pas puissent être accomplis par les seules forces de l'homme, sans l'aide divine. En général, la question métaphysique des rapports de la liberté humaine et de l'action divine n'est pas résolue ici, c'est le processus de l'acte qui y est décrit selon son aspect interne et la part qu'y prend la personnalité humaine. Nous exposons ceci selon les données de l'*expérience* et essayons de faire toucher du doigt cette participation. De ce point de vue, il n'est pas douteux que la grâce n'agit pas sur l'homme qui ne s'est pas intérieurement détourné du péché et tourné vers Dieu. Un cas de conversion *subite* comme celui de Saul ne contredit pas ceci, car Saul ne persécutait pas les Chrétiens par amour du mal, mais par un zèle pieux qui attira la grâce du Christ.

assujetties à la vanité, elles ne le sont pas volontairement, mais par la volonté de celui qui les y a assujetties ») (1). L'homme, au contraire, non seulement peut suivre les mauvais instincts qu'il a en commun avec les animaux, mais encore il peut agir et agit par une *décision* mauvaise, par un *principe* mauvais, édicté par lui et émanant de sa volonté.

Nous savons qu'il n'y a rien de bien dans le monde, car « le monde entier gît dans le mal » (2); il n'y a pas davantage de bien dans l'homme lui-même, car « tout homme est menteur... il n'y a personne qui soit juste; il n'y a point d'homme qui ait de l'intelligence; il n'y en a point qui cherche Dieu » (3). Aussi, toutes les fois que l'homme agit de lui-même ou selon les impulsions du monde, c'est-à-dire conformément au monde qui gît dans le mal, il s'éloigne de Dieu, il sépare de Dieu et lui-même et le monde. La source de tous les actes de l'homme est sa volonté : donc, la barrière qui sépare du vrai bien ou de Dieu, est la volonté humaine. Mais, par cette même volonté, l'homme peut se décider à ne pas agir de lui-même ou selon le monde, selon sa volonté et celle du monde : il peut décider : *je ne veux pas de ma volonté*. Un tel renoncement, une telle conversion de la volonté humaine est son suprême triomphe, parce que dans ce cas l'homme *lui-même* abdique volontairement, renonçant par sa volonté à sa volonté même. On ne peut pas forcer l'homme par la violence à changer sa volonté; on peut par la peur ou par la contrainte l'obliger à une mauvaise action, mais pas à une volonté mauvaise, laquelle, mouvement intérieur, échappe à toute

(1) *Rom.* VIII, 20.

(2) *I Jn.* V, 19.

(3) *Rom.* III, 4, 10, 11.

force extérieure. Par sa propre volonté seulement, l'homme peut se détourner du mal; par sa propre volonté seulement, il peut reconnaître le vrai bien ou Dieu. La foi en Dieu est un lien mystérieux et réciproque entre la Divinité et l'âme humaine, qui exige la participation directe de la volonté humaine; sans faire acte de volonté, l'homme ne peut pas croire en Dieu. Si nous ne voulons pas croire, nous ne croirons pas. Dieu ne veut pas être un fait extérieur *s'imposant involontairement à nous*; Dieu est une vérité intérieure qui nous *oblige* moralement à le reconnaître volontairement. Croire en Dieu, c'est notre *devoir* moral. L'homme peut ne pas remplir son devoir moral, mais il perd alors nécessairement sa dignité morale.

Croire en Dieu, c'est reconnaître que ce bien qu'atteste notre conscience, que nous cherchons dans notre vie, mais que ne nous donnent ni notre nature, ni notre raison, que ce bien *existe* pourtant, qu'il existe même en dehors de notre nature et de notre raison, qu'il existe en soi. Sans cette foi nous devrions admettre que le bien n'est qu'une sensation trompeuse ou une notion arbitraire de la raison humaine, c'est-à-dire qu'il n'existe pas réellement. Mais admettre cela, nous ne le pouvons moralement pas, car le sens de notre existence morale et de toute notre vie ne peut se concevoir que pour autant que nous ayons la foi en un bien réel, en un *bien considéré comme vérité*. Nous devons croire que le bien existe en lui-même, qu'il est la vérité réelle, *nous devons croire en Dieu*. Cette foi est en même temps un don divin et notre acte propre et libre.

CHAPITRE I

LA PRIÈRE

Lorsque notre cœur est arrivé à réprouver le mal qui domine dans le monde et en nous, lorsque nous avons entrepris des efforts pour le combattre, et lorsque nous sommes convaincus de l'impuissance de notre bonne volonté, alors nous éprouvons le besoin moral irrésistible de chercher une autre volonté, une volonté qui non seulement désire le bien, mais le possède et peut par cela même nous communiquer sa puissance. Or, cette volonté existe, et avant que nous la cherchions, elle nous a déjà trouvés. Elle se révèle à nous dans la foi, elle nous unit à elle dans la prière.

Nous croyons au bien, mais nous savons qu'en nous-mêmes il n'y a pas de bien. Nous devons donc nous adresser au Bien réel, lui livrer notre volonté, lui offrir un sacrifice spirituel, — nous devons lui adresser notre prière. Celui qui ne prie pas, c'est-à-dire n'associe pas sa volonté à la volonté suprême, ou bien manque de foi en celle-ci, ne croit pas au bien, ou bien estime être, lui-même, possesseur absolu du bien, considérant sa volonté propre comme parfaite et toute-puissante. Ne pas croire au bien, c'est la mort morale. Croire qu'on est soi-même l'origine et la source du bien, c'est démençance. Croire à la source divine du bien, lui adresser ses prières et lui

abandonner en tout sa volonté, c'est la suprême sagesse et le principe de la perfection morale.

Si nous souhaitons vraiment une vie libre et parfaite, nous devons nous confier et nous soumettre à Celui qui peut nous délivrer du mal et nous donner la force de faire le bien, qui possède de toute éternité la liberté et la perfection. Notre âme n'a que l'*aptitude* à devenir libre et parfaite, mais ne possède par elle-même ni liberté, ni perfection; elle n'a que la possibilité de l'une et de l'autre. Cette aptitude virginale de notre âme peut devenir féconde d'une vie nouvelle qui sera notre salut; mais, à cette fin, pour qu'éclosoe vraiment une vie nouvelle, il faut qu'entre en *activité* un principe qui porte en lui-même un certain pouvoir créateur et soit comme le germe de cette vie nouvelle. Notre âme est apte à recevoir Dieu, mais cette aptitude doit se livrer sans réserve à son libérateur et seigneur, Père d'une nouvelle vie : de la sorte, elle ne demeure pas inféconde, mais devient mère (matière) (1) d'une nouvelle vie spirituelle qui lui permet d'agir et de créer en liberté. En se livrant à lui dans la foi, elle s'unit à lui dans la prière : aussi bien, celle-ci est-elle le premier acte de la foi, dans lequel Dieu et l'homme agissent unis.

« La foi sans les œuvres est morte » (2); la prière est la première de ces œuvres et le début de l'activité surnaturelle. Croyant en Dieu, nous devons croire qu'en Lui réside *tout* bien, en plénitude et perfection (autrement, il ne serait pas Dieu), et si, en vérité, tout bien réside en Dieu, nous ne pouvons, par le fait même, poser, de nous-mêmes, aucune œuvre

(1) En paléo-russe, comme en latin, il y a un rapprochement entre les deux mots qui signifient mère et matière ; *mater* et *materia*,

(2) *Jacq.* II, 20,

bonne et véritable. Nous n'avons, nous, que le pouvoir de *ne pas agir contre* le bien et la grâce, qui viennent du ciel, de coopérer avec la grâce en n'agissant pas contre elle, mais lui donnant un assentiment. La grâce divine nous tourne vers Dieu et nous ne faisons que consentir par notre volonté à une pareille conversion. C'est là l'essence de la prière, elle est déjà une certaine œuvre bonne et juste dans laquelle nous agissons sur Dieu et Dieu agit en nous. C'est déjà le commencement d'une vie spirituelle nouvelle, dont nous éprouvons en nous le premier mouvement. Nous savons que cette vie est *en nous* et constitue le meilleur de nous-mêmes, mais, aussi, qu'elle *ne provient pas de nous*. Si nous en étions les véritables créateurs et dispensateurs, nous n'aurions pas souffert et lutté, écrasés par la conscience de notre iniquité et de notre impuissance. Cette vie nouvelle et bonne, dont nous éprouvons la réalité, n'est pas créée par nous : *elle nous est donnée*, c'est un don libre. Or, si ce don est bon, si le sentiment de cette vie nouvelle rehausse notre âme et l'éclaire, c'est qu'il ne peut venir que « d'en-haut, du Père des lumières » (1). Cette vie ne procède pas de nous, mais vient du Père; mais elle est en nous, elle est nôtre, et le Père de cette vie nouvelle est *notre* Père.

« *Notre Père, qui êtes aux cieux* ». Si nous n'éprouvons pas qu'il y a en nous une vie nouvelle, venant du ciel, si nous continuons à vivre de la vie d'autrefois qui est toute infirmité, péché et mort, alors ces paroles « *Notre Père, qui êtes aux cieux* » n'ont pas de sens pour nous, car le Père céleste n'est pas le père de

(1) *Jacq.* I, 12.

l'infirmité, du péché et de la mort *. Mais, si nous sentons en lui un père dans les débuts de cette vie nouvelle que nous tenons de Lui, nous croyons vraiment en Lui et nous croyons qu'en Lui résident tout bien, toute lumière, toute vie, qu'Il est la vie, la seule vraie et digne vie, qu'Il est l'unique fin, le seul objet de nos désirs. Celui qui, en vérité, croit en Dieu, ne peut rien désirer en dehors de Dieu. Mais, qu'est-ce à dire désirer Dieu? Lorsque, dans l'ordre de la vie naturelle, nous souhaitons quelque chose pour nous, ce désir peut être de trois sortes : ou bien — premier cas — nous désirons l'apparition en ce monde d'une chose qui n'existe pas encore (c'est le cas, par exemple, de parents désirant la naissance des enfants ou d'artistes voulant produire une œuvre); ou bien — deuxième cas — nous désirons nous approprier un objet déjà existant, mais qui ne nous appartient pas encore (tels sont tous nos désirs intéressés); ou bien, enfin, — troisième cas — nous désirons modifier certaines choses qui existent et sont à nous ou à d'autres (tels sont les désirs d'amélioration ou de perfectionnement). Il est clair qu'aucune de ces espèces de désirs n'est applicable à Dieu, en Lui-même. Mais, chacun de ces désirs peut être appliqué à ses relations avec nous. Nous ne pouvons pas désirer Dieu pour nous à la manière de tout

* C'est pourquoi, sur la croix, le Christ, lui aussi, maudit pour nous et ayant assumé l'infirmité et la mort, ces conséquences du péché humain, Lui, qui est personnellement exempt de toute faute, ne nomme plus, cependant, Dieu du nom de Père, comme auparavant, mais, sous le coup d'une douleur voisine de la mort, s'écrie, avec toute la « création, gémissante et souffrante, jusqu'à présent » (1) : *Éli, Éli, lamma sabacthani* (2).

(1) *Rom.* VIII, 22.

(2) *Marc* XV, 34 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? »

autre objet, ni qu'un changement se produise au sein de la Divinité toute parfaite, puisque sa perfection totale est déjà acquise, mais nous pouvons et devons désirer notre propre perfectionnement se réalisant dans notre union avec Dieu.

Dieu demeure éternellement dans la plénitude de sa personnalité, mais nous devons désirer que son existence commence à se manifester pour nous, puisque tant que nous ne vivons que suivant notre volonté propre et la volonté du monde, c'est comme si Dieu, pour nous, n'existait pas. Dieu est le Maître suprême, il contient en soi le principe de tout être, et nous lui appartenons; cependant, nous devons Lui appartenir, non seulement en vertu de sa puissance, mais aussi à raison de sa perfection divine, pour lui-même, parce qu'Il est le Bien unique et suprême; nous devons Lui appartenir librement et volontairement. Dieu est exempt de tout changement en Lui-même, mais nous devons souhaiter que par rapport à nous et envers nous, Il change, que nous-mêmes nous changions conformément à Lui. Pareillement, le soleil, invariable depuis des siècles et des siècles, devient le foyer d'une force toute nouvelle pour un aveugle qui a recouvré la vue, parce que cet aveugle se modifie lui-même et obtient une aptitude nouvelle en devenant capable de percevoir la lumière. Lors donc, que nous désirons Dieu, nous devons désirer, d'abord, qu'Il se révèle à nous et nous dise son Nom, qu'Il nous communique la conception, l'idée par laquelle nous Le connaissons et Le distinguerons de tout autre être. Ensuite, *ayant connu* Dieu, nous devons recevoir en vérité sa révélation, ou *reconnaître* Son Nom, car « ayant connu Dieu, il se peut que nous ne le reconnaissions pas

comme Dieu » (1); enfin, une fois Dieu connu et reconnu, nous devons Lui devenir conformes, afin que son Nom soit sanctifié en nous : « *Que votre Nom soit sanctifié* ».

Désirer Dieu veut dire désirer librement Lui appartenir. Notre appartenance intérieure et volontaire à Dieu forme son royaume en nous et lorsque nous disons : *Que votre Nom soit sanctifié*, nous prions déjà Dieu de nous l'accorder. Si nous le désirons vraiment, nous devons souhaiter que Dieu ne règne pas seulement dans l'intimité de notre cœur, mais aussi d'une manière apparente, ce qui aura lieu quand, outre les âmes particulières, tous les êtres se seront donnés à Lui et formeront par leur ensemble son véritable royaume. Ce royaume n'existe pas encore dans le monde, mais, croyant en Dieu, nous espérons aussi que son œuvre y triomphera. C'est pour que s'accomplisse ce royaume divin, public et universel que nous prions, en disant : « *Que Votre règne arrive* ».

Nous ne disons pas : que votre règne soit *créé* ou *constitué*, mais : qu'il *arrive*, qu'il *vienne*. Il n'y a que ce qui existe déjà qui peut venir, arriver. Le royaume de Dieu, d'une manière absolue, existe déjà, puisque tout, par essence, est subordonné à Dieu tout-puissant. Mais nous devons désirer que Dieu règne non seulement *sur* tout ce qui existe déjà, mais aussi, *en* tout, « *afin que Dieu soit tout en tous* » (2) et que « *tous soient unis en Lui* » (3). Dieu est le Bien qui n'a pas de limites, la Bonté qui ne connaît pas l'envie, c'est pourquoi Il veut se communiquer à tous, sa

(1) Rom. I, 21.

(2) I Cor. XV, 28.

(3) Jean XVII, 21.

volonté veut être tout en tous. Et puisque Dieu est la perfection unique, nous souhaitons le bien de tout ce qui existe rien que par ce désir de voir accomplie sa volonté d'être tout en tous. Or, le seul obstacle qu'elle rencontre c'est la volonté des êtres, lorsqu'elle refuse de lui être conforme et d'adopter le bien divin. La volonté est une force que possède chaque être, c'est le principe de toute action, de toute efficacité; il s'ensuit qu'aussi longtemps que notre volonté n'accueille pas Dieu en elle, Il ne se trouve pas non plus dans nos actes. Par sa volonté et par elle seulement, un être peut résister à Dieu, se séparer de Lui, l'exclure de soi et de sa vie. C'est pourquoi, Dieu, lui aussi, ne réclame pas de nous des actes extérieurs, mais bien notre propre volonté d'accomplir la sienne, et, par conséquent, celle-ci ne se réalise pas en nous jusqu'à ce que nous le voulions nous-mêmes. Tant que notre monde ne veut pas, *lui-même*, être le royaume de Dieu, Dieu n'y règne pas et ce monde, alors, demeure une terre séparée des cieux, une terre dont la volonté divine est absente. Les êtres, au contraire, qui se sont soumis à Dieu volontairement et définitivement, qui Lui ont donné accès dans leur cœur, dont la propre volonté n'est plus qu'une forme et une réalisation de la volonté divine, constituent le monde divin, les cieux, le royaume de la gloire. La volonté divine y est accomplie par la volonté de tous et, dès lors, le royaume de Dieu y est arrivé. Désirant donc que le règne de Dieu arrive en nous et sur notre terre, nous devons désirer que la volonté divine se fasse sur la terre comme dans les cieux, qu'elle ne rencontre aucune contradiction de la part de la volonté propre des créatures, mais bien une pleine harmonie avec elle, afin que toute créature ne veuille rien d'autre que ce que Dieu veut.

« *Que votre volonté soit faite sur la terre comme aux cieux* ». Par cette prière nous remettons nous-mêmes à Dieu notre volonté, demandant, en même temps, pour tous les êtres, pour toute la création, l'union volontaire avec la volonté divine, en laquelle tout est un bien pour tous. En elle, nous exprimons le désir, pour le monde entier, du bien unique et véritable, nous embrassons tout l'univers dans un seul amour, ne nous bornant pas ainsi à invoquer la volonté divine, mais accomplissant déjà en nous cette volonté qui est amour.

En disant : « que votre volonté soit faite », nous donnons à la volonté divine la *possibilité* d'agir par nous. Toutefois, nous devons encore considérer les conditions *réelles* nécessaires pour que cette union de notre volonté avec la volonté divine puisse prendre racine dans le sol de notre cœur : pour que la semence de vie spirituelle, reçue d'en haut, puisse donner des fruits, il nous faut des pluies, précoces et tardives.

Quoique nous nous soyons remis à la volonté de Dieu et que nous désirions sincèrement que cette volonté seule se réalise en nous et par nous, nous voyons entre notre désir et la réalité qui nous entoure trois sortes d'obstacles auxquels nous nous heurtons inévitablement : d'abord, la corruption de notre nature sensible (c'est notre présent); ensuite, nos mauvaises actions antérieures (c'est notre passé); enfin, — obstacle qui n'est pas le moins redoutable, — même si nous avons surmonté ce qui provient du passé et vaincu le mal présent, nous pouvons subir l'influence occulte de puissances ennemies, (et ceci se rapporte à notre avenir). Vouloir l'accomplissement de la volonté divine, c'est désirer que soit écarté ce triple obstacle. Il nous faut, donc, désirer, en premier lieu, dompter notre nature déchue (par l'abstinence);

puis, en second lieu, obtenir la rémission de nos péchés (par la vérité); et, enfin, en troisième lieu, être préservés des dangers qui nous menacent (par la fermeté spirituelle).

« *Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien* ». Notre nature sensible devient dans deux cas un obstacle à l'accomplissement en nous de l'œuvre divine : ou bien lorsque nous méconnaissions totalement sa force, par orgueil spirituel, ou bien lorsque nous nous soumettons totalement à elle, tombant dans un esclavage spirituel. Mais, le premier cas se ramène, en fin de compte, au second puisque nous ne pouvons pas nous délivrer de la chair, malgré nos efforts de négation de sa force et de son importance : niant le pouvoir de la chair, nous ne faisons, en effet, qu'excuser notre inaction dans la lutte contre elle et nous assurons sa victoire sur l'esprit, si bien que cette illusion de liberté amène, en réalité, une aggravation de notre esclavage. Nous le verrons avec plus de clarté, lorsque nous parlerons des tentations. Nous n'avons, à présent, qu'à noter que la demande du pain quotidien d'aujourd'hui nous indique notre situation réelle et les exigences véritables de la nature, situation également éloignée de l'orgueil d'une fausse spiritualité et de la bassesse d'un matérialisme utilitaire. « Notre pain quotidien... aujourd'hui », c'est ce qui est nécessaire à notre nature *pour un moment donné*. Et, en cela, nous ne séparons pas les besoins de la nature spirituelle de ceux de la nature matérielle. En effet, nous sommes des animaux spiritualisés ou des esprits incarnés et ces besoins sont, chez nous, inséparables. Nous souhaitons que ce germe de vie spirituelle qui commence à s'épanouir en nous soit soutenu, parce qu'il est entouré d'une nature sensible et des éléments cos-

miques et que, sans appui, il serait absorbé par la matière. Et, semblablement, nous désirons que la nature sensible soit satisfaite, afin qu'elle serve comme de milieu et d'instrument à notre vie spirituelle. Nos deux vies, la vie spirituelle et la vie physique, ont besoin de nourriture ou de pain quotidien, la première pour elle-même et la seconde pour la première. Le pain quotidien pour l'esprit, ce sont ces motions venant d'en haut, qui soutiennent notre bonne volonté et alimentent notre vie spirituelle. Nous demandons ce pain suprasubstantiel (ὑπερούσιον), sachant que la source de notre vie spirituelle n'est pas en nous, mais est plus haut que nous et que, isolée de cette source cette vie se desséchera. Mais, nous demandons aussi le pain quotidien (ἐπιούσιον) pour notre chair, c'est-à-dire pour tout ce qui assure notre vie matérielle, parce que nous savons que notre chair est cette terre de laquelle et sur laquelle doit croître l'arbre de la vie éternelle, cette terre que Dieu veut rendre florissante et fertile.

« Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ». Nous croyons que de Votre volonté dépend finalement la vie matérielle et tout l'ordre de la nature. Nous savons que les circonstances même les plus minimes de notre existence sont comprises dans le plan universel de Votre Sagesse et lorsque nous pensons à ce qui est nécessaire à notre vie, nous ne voulons qu'accomplir votre volonté, professant que vous êtes le principe, la source, la base et le but de toute notre vie.

Nous sanctifions notre vie matérielle par la demande du pain quotidien et nous l'unissons à la volonté divine. Prétendre que Dieu ne s'intéresse aucunement à nos besoins matériels, c'est justifier l'athéisme, en posant des limites à la Divinité : si,

en effet, notre vie matérielle, comme telle, ne peut être mise en rapport avec la volonté divine, alors, nous, de notre côté, nous ne pourrions nous détacher de cette vie matérielle, base de toute notre existence et, par le fait, nous resterions étrangers à la volonté divine et vivrions sans Dieu. Notre vie matérielle dépend de ce monde, et ce monde gît entièrement dans le mal, lequel est étranger à Dieu. Cependant, ce qui gît dans le mal n'est pas un mal en soi. Le mal de notre vie matérielle n'est pas inhérent à cette vie même, mais se révèle *dans la manière* dont la volonté de notre âme se met en rapport avec cette vie. Le mal ne réside pas dans la jouissance matérielle, mais dans la convoitise de l'âme qui s'y attache. La convoitise, c'est une impulsion volontaire de notre âme par laquelle nous cherchons une jouissance matérielle *pour elle-même* et nous nous abandonnons pleinement à la domination de celle-ci, perdant toute possession de nous-mêmes, devenant de véritables esclaves de la chair. La satisfaction de la chair y devient un but en soi et, par le fait, la vie de la chair se sépare de la vie divine, de ce seul but digne de nos actes. Le mal et le péché de la chair consistent précisément en ce que, par la convoitise de l'âme, la vie divine se trouve *exclue* de la vie naturelle. Dieu, fin absolue de tous les êtres, étant le principe qui doit déterminer toute notre vie, notre vie matérielle, dès qu'elle est détachée de Dieu et envisagée comme un but en soi, perd aussitôt ses *bornes*, tend à n'avoir plus de limites, devient insatiable, se présente comme un vide qui ne peut être comblé et, de la sorte, constitue un supplice et un mal. En Dieu est la limite de la matière. La matière séparée de Dieu, c'est le « mauvais infini » (1), c'est le feu inextin-

(1) Terme familier de la théologie russe qui exprime un infini conçu sans Dieu, ce qui est aussi le tourment de l'enfer.

guible, la soif insatiable et le tourment éternel. Mais, notre prière met fin à cette fatale séparation entre la vie matérielle et Dieu, ramène cette vie dans ses limites et la dirige vers son but.

« Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien », c'est, tout d'abord, une profession d'abstinence : ce n'est que l'indispensable qui est admis, tout le superflu est exclu. Cette abstinence, seule, enlève déjà à notre vie matérielle tout caractère de péché. En acceptant l'abstinence, nous affirmons que la vie matérielle en elle-même, c'est-à-dire séparée de Dieu, n'est pas notre but, ne peut pas être considérée comme un bien pour nous. Si, en effet, elle était notre but et notre bien, l'abstinence serait sans raison d'être, puisqu'en ce cas, il vaudrait mieux que la chair trouve la satisfaction la plus grande et la plus complète. Au contraire nous ne souhaitons que le pain quotidien et rien que pour aujourd'hui : le mot « quotidien » pose une *borne* au *vouloir* de la chair (excluant le superflu); le mot « aujourd'hui » limite la *pensée* de nos sens au besoin actuel (excluant la sollicitude pour demain). En posant une limite à ce qui concerne notre vie matérielle et ne demandant que l'indispensable et pour un délai déterminé selon la volonté divine, nous donnons à cette vie le caractère conditionnel et subordonné qu'elle *doit* avoir. La demande du pain quotidien pour aujourd'hui manifeste que la satisfaction des appétits matériels et la vie de la chair ne sont plus pour nous l'essentiel, le but et l'objet propre de notre volonté, mais seulement des moyens et conditions nécessaires pour que la volonté divine s'accomplisse par nous et que nous servions dans l'œuvre de Dieu sur la terre. Dans cette demande, notre volonté humaine, en soumettant librement à la volonté suprême toutes les tendances

et besoins inférieurs de la nature matérielle, introduit notre réalité présente dans le plan éternel de l'action divine, rapporte à Dieu et relie à Lui notre vie actuelle de tous les jours.

Or, notre état actuel ne peut être vraiment uni à Dieu, tant que pèsent sur nous ces actions de notre passé que nous avons commises sans Dieu, en dehors de son Esprit. Pour commencer à vivre selon les lois de Dieu, nous devons, d'abord, satisfaire à toute justice. Or, nous sommes liés par notre iniquité passée et nous devons nous délier de son emprise pour relier notre vie à l'œuvre de Dieu. Avant d'acquiescer un bien nouveau, nous devons acquitter notre dette ancienne : la justice l'exige. Mais nous ne pouvons pas satisfaire à cette exigence, du seul fait que nous sommes disposés à vivre désormais selon la justice et les lois divines, car nous sommes tenus à cela en tous cas et indépendamment de l'expiation de notre passé; ce ne peut être là le paiement d'une dette du passé, puisque c'est seulement le devoir présent. Le paiement de notre dette passée dépasse donc nos capacités et nous n'avons qu'à reconnaître notre insolvabilité. De Dieu seul nous devons attendre, aussi bien la régénération de notre vie actuelle, que l'absolution de notre passé. « *Pardonnez-nous nos offenses* ». Toutefois ce pardon, cette rémission de nos péchés ne peut violer cette exigence de la justice qui veut que nous traitions les autres de la même manière que nous désirons nous-mêmes être traités par eux. On doit donc dire : « *Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés* ». Ces paroles n'ont pas la vertu de nous faire expier nous-mêmes nos propres péchés par notre pardon des offenses d'autrui : il faudrait pour produire une telle compensation que notre dette soit de

même nature que celle d'autrui envers nous, ce qui, ordinairement, n'est pas le cas; mais, pour le Père céleste, toute l'humanité n'est qu'une seule famille et, lorsque nous pardonnons à un de nos frères, il peut employer ce sacrifice pour le bien d'un autre. Pour Lui, ce n'est pas la conformité purement extérieure de l'acte et de sa rémunération qui a de l'importance, mais l'attitude interne de notre âme. Le pardon, mouvement secret de notre cœur, a encore une force effective, même lorsque sa manifestation extérieure n'est plus possible.

Le pardon lave les effets des offenses et notre passé est purifié par lui. Mais, afin que notre avenir, lui aussi, soit préservé du péché, il faut rechercher la cause même de celui-ci. Elle ne se produit pas fortuitement en nous, cette cause de tout mal; elle ne vient pas du dehors, elle ne consiste pas en tel ou tel autre fait ou événement, mais c'est notre nature elle-même, notre nature corrompue, héritage du premier homme. Il arrive qu'au plus profond de notre être, dans l'intimité de notre âme, se cache et agisse en secret, d'une manière qui nous demeure parfois inconsciente, la force du péché originel, puissance ténébreuse, absurde et maligne. C'est elle qui nous sépare de tout et de tous, qui nous isole et nous enferme en nous-mêmes, nous rend impénétrables et opaques (1); c'est une force insensée et le principe de toute démence, car, en nous isolant de tout, elle rompt tous nos liens avec le monde divin, nous enlève à toute société, et nous empêche de reconnaître les vrais rapports qui nous unissent à l'univers et sont la véritable raison d'être (*ratio*) de notre vie. Dépouillés de celle-ci,

(1) Cf. l'Évangile de S. Jean (*passim*), où la vérité chrétienne est présentée comme une lumière qui pénètre l'homme.

soumis, au contraire, à cette puissance ténébreuse, nous nous forgeons l'image d'un monde particulier et qui nous serait propre, et nous tombons dans la folie, prenant cette fantaisie pour une réalité. Cette puissance ténébreuse et insensée ne nous rend pas seulement déraisonnables, mais aussi mauvais. Car, nous séparant de tout, nous nous opposons nous-mêmes à tout, et, nous y opposant, nous nions tout au nom de nous-mêmes, cherchant à nous soumettre tout et à écraser tout, à briser et à anéantir tout ce qui nous résiste.

Ce feu dévorant est à peine caché sous la poussière de notre chair. Les lois de la vie naturelle (désir sexuel, procréation des enfants) ne font que limiter et retenir dans une certaine mesure les manifestations effectives de cette puissance malfaisante, mais ne changent pas sa nature. Or, sa nature, c'est une séparation interne d'avec tout et par conséquent elle ne peut être détruite que par notre union intime avec tout. Nous ne pouvons nous unir à tout qu'en Celui en qui tous sont unis. Ce n'est qu'en nous adressant du fond de l'âme à Dieu, maître et modérateur de tout, à Dieu en qui il n'y a rien de multiple et de divisé, « point de ténèbres » (1), en qui réside de toute éternité la raison (*λόγος*) de tout ce qui existe et qui est l'Amour, que nous arriverons à dépouiller cet élément ténébreux, insensé et méchant de notre nature.

Étant entrés par la foi en relation avec le principe de tout bien, nous pouvons ainsi obtenir d'être délivrés du pouvoir de contrainte que le péché exerce sur nous. Du fait que nous reconnaissons au-dessus de nous la volonté divine, nous cessons d'être esclaves

(1) I Jn. I, 5.

du péché; la volonté que nous possédions depuis notre naissance, la volonté de notre chair (1), est soumise à la nature, laquelle est soumise au péché qui domine en elle. Il s'ensuit que, tant que nous n'agissons que *par nous-mêmes* ou par notre propre volonté, nous agissons inévitablement de par l'effet du péché, comme des serfs et des esclaves du péché. *N'avoir que sa volonté propre* signifie pour nous n'avoir point de volonté, ne pas être libres, puisque notre volonté est soumise au péché en raison de notre naissance, donc, par un fait involontaire. L'homme naturel ne se soumet pas lui-même au péché, il est dominé par le péché, en dehors de sa volonté, comme héritage du péché. Lors, donc, que nous n'agissons qu'en notre nom propre, nous restons sous la domination de cet unique principe auquel nous appartenons; en d'autres termes, nous sommes dominés par la nature saturée de péché ou bien par le péché originel lui-même, nous sommes la propriété indivisible de ce principe mauvais. *En fait*, nous ne sommes plus des êtres libres et il ne nous est possible d'arriver à la liberté que par l'action d'une force plus puissante que cet état de choses et qui nous remette en rapport avec la vraie réalité que, seuls, nous ne pouvons atteindre. Cette force, c'est la foi. Par la foi, nous sortons de la réalité de notre nature pécheresse et adhérons à un autre principe. Par elle, il nous devient possible d'agir non plus en fonction de celui qui nous tenait en son pouvoir depuis notre naissance et dont nous étions esclaves, mais par la vertu de cet autre principe auquel nous nous soumettons de *nous-mêmes*, trouvant la liberté dans cette soumission *volontaire*. C'est seulement par la foi en un Dieu invisible et

(1) Jn. I, 13.

par une façon de vivre inspirée par le don divin de la foi, que notre volonté devient une véritable liberté se manifestant comme un principe libre, c'est-à-dire affranchi de lui-même et de l'état de fait qui était le sien. La volonté, dès lors, n'est plus seulement un simple phénomène psychologique; elle agit à la manière d'une force créatrice, sans que rien ne la détermine, ni ne l'épuise : elle est essentiellement libre. Une telle délivrance radicale, opérée par la foi, est à la portée de tous les hommes, quelle que soit leur confession, car l'effort de volonté que comporte la foi est possible même à ceux qui ne *connaissent* pas suffisamment le vrai Dieu. La rencontre du cœur humain et de la grâce divine qui le cherche peut se faire même inconsciemment; mais, quel que soit le lieu de cette rencontre, ce n'est que par elle que nous parvenons à la véritable liberté.

Nous naissons à la vie, n'ayant que la *possibilité* de la liberté, mais en réalité, notre volonté (celle de l'homme naturel), est déjà possédée et liée par les objets limités et extérieurs que, naturellement, nous désirons. Du fait même de ce désir, nous ne sommes pas libres : d'abord, ce n'est pas par nous-mêmes que nous désirons, c'est une force extérieure, celle de la nature, qui nous fait vouloir; ensuite, les objets mêmes vers lesquels se porte notre vouloir naturel sont des choses finies et des états conditionnels, qui lient et limitent notre volonté. Nous n'atteignons la liberté réelle que lorsque, par delà le vouloir naturel, nous commençons à vouloir ce que Dieu veut et Lui soumettons nous-mêmes notre volonté. Ainsi, nous devenons libres sous deux aspects : d'une part, en livrant à Dieu notre volonté, nous agissons de nous-mêmes, ce n'est pas un fait qui nous est inné qui nous y contraint et nous y

oblige, mais c'est une action interne, un mouvement de notre âme, dont nous formons nous-mêmes le point de départ; d'autre part, ce que Dieu veut (objet de notre nouvelle volonté), c'est, avant tout, le bien moral, intérieur, le bien infini et parfait, dont aucun bien n'est exclu, qui n'a pas de limites extérieures vinculant et étouffant notre volonté comme le font les désirs de l'ordre naturel; — rien de tout cela ne se trouve et ne peut se trouver en Dieu; unissant, donc, notre volonté à la volonté divine, nous obtenons une liberté parfaite, — parfaite, en principe seulement, mais, pas encore, en réalité.

Ce mouvement de notre volonté par lequel elle s'élève au-dessus d'elle-même, au-dessus de son état de fait et naturel d'esclavage au péché, par lequel elle se soumet à Dieu et prend la décision de vouloir comme Dieu, n'est, en effet, que le début et non le terme d'une vie nouvelle. Mais, dès ce commencement, notre volonté est déjà libre, en réalité, bien que l'asservissement au péché lui demeure une possibilité. Autrefois (avant la renaissance spirituelle), cet esclavage était la réalité et la liberté n'était qu'une possibilité; à présent, c'est le contraire. Pour l'homme qui est né à nouveau selon l'Esprit, le péché n'est plus ce fait, cette réalité inéluctable qui pèse sur sa volonté : il n'est plus pour celle-ci qu'une possibilité. Il faut un acte pour que cette possibilité de péché devienne réalité et, à nouveau, domine l'homme. L'homme spirituellement régénéré, celui qui adhère à Dieu par la foi, et s'est soumis à la volonté divine n'est déjà plus en état de réveiller lui-même par son action directe l'élément ténébreux qui dominait son âme et de l'inciter réellement au péché. Pour lui, ce sera une action extérieure, une action provenant du dehors qui l'incitera au péché : on l'appelle la *tentation*.

Seuls les hommes spirituels, les hommes de Dieu connaissent la tentation. L'athée ne doit pas être tenté pour agir mal, car, tout simplement, il agit par l'effet de sa nature corrompue, par la loi du péché qui déjà le domine. Mais, l'homme de Dieu n'est pas soumis directement à la loi du péché. Le péché, comme tel, n'a ni pouvoir, ni action sur lui; il ne peut être entraîné par le péché que lorsque celui-ci revêt l'apparence d'un acte sans culpabilité, lorsque le mal prend l'aspect du bien : c'est là la force de la tentation.

Nous connaissons trois espèces principales de péché : le péché de la sensibilité ou la concupiscence : « La concupiscence, ayant conçu, enfante le péché, et le péché, étant accompli, engendre la mort (1) »; — vient ensuite le péché de l'intelligence, la présomption ou exaltation de soi, ce qui mène à l'erreur, et l'obstination dans l'erreur donne naissance au mensonge et à la tromperie; — enfin, le péché de l'esprit propre, la soif de la domination, qui mène à la violence, et celle-ci, au meurtre. L'action de la tentation consiste à présenter aux yeux de l'homme spirituel tous ces péchés, comme n'en étant pas (2).

Et, tout d'abord, se présente la tentation consistant à disculper la sensualité, cette tendance de la nature sensuelle à prévaloir sur l'intelligence et la volonté. La voix tentatrice dit : « tu es un homme de Dieu, un homme spirituel, et la concupiscence de la chair n'est plus redoutable pour toi; tu as déjà vaincu en toi, intérieurement, la nature soumise au péché, dès lors, toutes les manifestations extérieures de celle-ci, au dehors, sont indifférentes pour ce qui te concerne. Tout est permis à l'homme spirituel et tu es au-dessus

(1) *Jacq.* I, 15.

(2) Il n'est pas ici question de la triple tentation supportée et surmontée par le Christ, et dont un commentaire se lira pp. 124 et s.

de la distinction du bien et du mal, peut-il y avoir là quelque chose de mauvais, dans des actions purement extérieures du corps, dans des actions qui sont les manifestations instinctives de ta nature matérielle? »

C'est la première tentation. Elle est particulièrement puissante au début de la vie spirituelle, quand les tendances de la chair ne sont pas encore domptées par l'esprit nouveau qui vient à peine de naître et que ces tendances veulent l'étouffer dans son berceau même, comme les serpents voulaient étouffer Hercule. C'est la tentation ordinaire des adeptes des sectes faussement spirituelles et mystiques, où une spiritualité exagérée et se complaisant en elle-même fait bientôt place à un débordement de sensualité et où la liberté de l'esprit, devenant licence de la chair, aboutit à un asservissement à celle-ci.

Pour surmonter cette tentation, il faut une fermeté spirituelle que nous ne possédons pas, mais nous devons l'obtenir de la source de toute force et c'est à cette source que nous adressons notre prière : « *Ne nous induisez pas en tentation* ». Le secours de la force divine attirée par cette prière protège notre âme contre l'obscurcissement et la séduction, arme notre raison et notre conscience contre les sophismes captieux par un raisonnement de ce genre :

Voici la réponse de l'homme spirituel à la première tentation : « Tu dis que la concupiscence de la chair est sans danger pour moi, parce que j'ai vaincu celle-ci par la force de l'esprit; mais si j'avais déjà vaincu effectivement ma chair, le désir de la chair n'agirait pas en moi, donc, la tentation elle-même n'aurait pas lieu. Si elle se manifeste, si je ressens le désir de la chair, c'est un signe évident que la nature sensuelle n'est pas encore domptée par moi,

qu'elle m'est encore redoutable et dangereuse et que je dois encore lutter contre elle. — Tu dis, de plus, que je suis au-dessus de la distinction du bien et du mal, mais comment le croirais-je quand j'éprouve encore qu'il y a une différence entre la souffrance et le plaisir, me détournant de la première comme d'un mal, et cherchant le second comme un bien. Si, vraiment, j'avais atteint déjà une perfection telle qu'il me soit possible de ne pas distinguer la souffrance du plaisir, alors, en raison même de cette impassibilité, le désir de la chair, qui est une tendance vers un certain plaisir, n'aurait pu se manifester, la tentation même que j'éprouve n'aurait pas lieu. Mais si, à présent, tu me tentes par le désir de la chair, cela montre que je n'ai pas encore atteint cette impassibilité et que j'en suis encore à distinguer le bien et le mal. — Enfin, tu dis, il n'y a ni mal, ni péché à satisfaire les tendances sensuelles, parce que ce n'est là qu'un fait extérieur, un acte accompli par notre corps seul, sans participation de l'âme. Mais, s'il en était ainsi, l'âme n'aurait point désiré cet acte, se laissant envahir par la concupiscence; l'âme désire cet acte extérieur, et ce désir, précisément, manifeste la participation de l'âme à l'acte sensuel; celui-ci n'est, donc, plus déjà un fait exclusivement extérieur de la vie du corps, mais aussi un acte intime de l'âme, son propre péché ».

Après que l'homme spirituel a déjoué de la sorte la tentation de la chair, survient celle de l'intelligence : « Tu as découvert la vérité, tu as eu une révélation de la véritable vie. Ce n'est pas tout le monde qui reçoit ce don. Tu vois que les autres ne connaissent pas la vérité et demeurent étrangers à la vraie vie. La vérité, bien que ne provenant pas de toi, est *tienne*, et, par rapport à tous les autres

hommes, t'appartient à toi, *par excellence*. Ce don ne leur est pas fait, il n'est offert qu'à toi seul; cela signifie que c'est toi, toi-même, qui as été meilleur qu'eux et supérieur aux autres, raison pour laquelle tu as reçu ce qui leur demeure caché. La vie spirituelle qui s'est révélée en toi est ton privilège, et ce privilège est une preuve de ta supériorité personnelle. La vraie vie te fait plus grand et meilleur, mais tu l'obtiens parce qu'auparavant déjà tu as été meilleur et plus grand que les autres; tu es par toi-même de l'élite et mérites une importance exceptionnelle. Si la vérité est devenue ton bien et ton privilège, c'est que ton opinion, *la tienne*, est la vérité et que les autres doivent la reconnaître comme telle. Possédant la vérité, tu ne peux tomber en erreur, tu es infallible ». Si notre intelligence admet une pareille insinuation, elle tombe dans la présomption, qui, à son tour, l'entraîne à l'erreur et au mensonge, car, se complaisant dans l'idée de sa propre supériorité, elle commence à apprécier la vérité, non plus en tant que vérité et pour elle-même, mais comme *étant sienne*, perdant par le fait toute mesure et discrétion pour discerner la vérité et l'erreur, car toute erreur, tout mensonge peuvent lui être propres, *être siens*. Même si nous restons indemnes de cette folie extrême qui reconnaît, accepte ou fait passer comme vérités incontestables toutes et chacune de nos opinions et de nos fantaisies, parce qu'elles nous sont propres et en raison d'une prétendue infallibilité, cependant, le péché de la présomption et l'orgueil de l'intelligence, une fois admis, se propageront inévitablement dans notre âme et y donneront naissance à d'autres péchés, leurs proches parents, la vanité et l'envie. Car, le sentiment de la supériorité propre, étant essentiellement une *prétention*, tend fatalement à la faire

reconnaître par autrui. Comme la présomption a en vue, non pas tant de nous faire *être et vivre* dans la vérité, que de souligner notre importance et notre valeur propres, elle demeure insatisfaite tant que nous n'avons pas acquis aux yeux des autres la même valeur qu'aux nôtres. Or, cette tendance à valoir aux yeux des autres, à exceller dans l'opinion d'autrui, c'est la vanité même. Et la non-satisfaction de cette tendance, lorsque l'opinion d'autrui se refuse à nous apprécier par *préférence* et place les autres à notre niveau ou à un niveau supérieur, excite nécessairement chez le vaniteux un sentiment de rivalité, de jalousie et d'envie.

C'est vers le *milieu* du progrès de la vie spirituelle que, particulièrement, l'intelligence subit cette forte tentation de présomption, lorsqu'elle a déjà atteint une maîtrise sur les sentiments. Ordinairement, ce sont ceux qui ont acquis une certaine valeur morale et ont quelque mérite, qui sont séduits par la présomption. De telles personnalités deviennent alors, par la permission de Dieu, fondateurs de sectes ou hérésiarques et chefs de mouvements populaires, mais il n'est pas rare qu'ils finissent dans la démence et périssent misérablement. Si, au contraire, au début de cette tentation, l'homme spirituel ne se fie pas exclusivement à son intelligence, mais s'adresse à Dieu et le prie : « Ne nous induisez pas en tentation », il obtiendra la fermeté de l'intelligence et sera en état d'écarter les sophismes de la présomption.

Voici la réponse de l'homme spirituel à cette deuxième tentation : La Vérité réside en elle-même éternellement, infiniment et parfaitement. Elle ne peut être la propriété particulière, l'attribut, le privilège de personne. Notre intelligence ne peut connaître la vérité que par participation, c'est-à-dire en parti-

cipant à la perfection infinie. C'est pour cela qu'elle doit renoncer à son état personnel, limité, s'en défaire, renoncer à « *chercher ce qui est sien* » (1) et à toute pensée propre. Dans la vérité, il n'y a pas : ce qui est à moi, ce qui est à autrui; tous ne peuvent qu'y participer, tous y sont solidaires. Si, au nom d'une prétendue possession de la vérité, je m'oppose aux autres et m'enorgueillis devant eux d'un tel privilège, je ne fais que démontrer, par le fait, que je ne me trouve pas encore dans la région de la vérité et n'ai vraiment pas de quoi être fier. La vérité est absolue, indépendante et se suffit à elle-même : si, donc, par sentiment de vanité, je m'efforce de me faire apprécier par les autres et me soucie de l'opinion des hommes, je montre par là que je demeure étranger à la vérité et n'ai pas de quoi me glorifier devant eux. Enfin, la vérité réelle, étant la plénitude du bien, n'admet pas l'envie : si je rivalise avec les autres pour la possession de la vérité et les envie, je montre que je n'ai point la vérité en moi, que je n'ai pas de quoi être jaloux, ni pouvoir exceller. Il ne peut y avoir de limites dans la vérité : d'où il s'ensuit que notre intelligence, tant qu'elle recherche ce qui est sien, tant qu'elle insiste sur ce qui est sien, marquant ainsi une frontière entre soi et ce qui ne l'est pas, se trouve elle-même limitée et loin de la vérité; la vérité n'est pas en elle et elle ne peut par elle-même la reconnaître. Mais, elle peut et doit reconnaître cette limitation qui est son fait, s'humilier devant la raison illimitée de Dieu, elle doit se détourner de soi et se tourner vers la Vérité même, devenant lucide et transparente sous l'action de la lumière divine. Ainsi nous découvrons la vérité, non par notre intelligence, mais *malgré* elle, dans l'intel-

(1) I Cor. XIII, 5.

ligence même de Dieu. Et cette reconnaissance de la vérité, basée seulement sur l'humilité et l'abnégation de notre intelligence propre, exclut l'orgueil, la vanité et l'envie; bien que ces vices ne puissent en une fois être anéantis, nous arrachons la racine de ces péchés de notre intelligence par le renoncement intime à la fausse présomption en faveur de la vérité absolue; de plus, nous nous affermissons ainsi et croissons dans la vie spirituelle, en nous préservant des erreurs de l'intelligence.

Mais, voici la troisième et la plus dangereuse des tentations qui s'avance contre nous : quand la concupiscence de la chair est vaincue par la pureté, et les trompeuses illusions de l'intelligence par l'humilité, quand je ne mets plus mon opinion à la place de la vérité et ne tombe plus en erreur, alors la *volonté* spirituelle rencontre la tentation la plus grave.

« Tu t'es délivré de l'esclavage de la chair et, par le renoncement à l'esprit propre, tu t'es approprié la vérité divine; tu as reconnu qu'elle est le seul bien véritable et sûr, mais le monde nie cette vérité, se prive de ce bien et gît dans le mal; se trouvant dans le mal, il ne peut s'assimiler la vérité par le moyen des preuves intellectuelles; — il faut, d'abord, le subordonner pratiquement au Principe supérieur; c'est toi, qui es le représentant de ce principe supérieur, — non par ton propre mérite, ni par tes propres forces (car tu as déjà renoncé à la présomption), mais par la grâce de Dieu qui t'a fait participer à la vérité absolue; ce n'est pas pour toi-même, mais pour la gloire divine et le bien du monde, par amour pour Dieu et pour ton prochain que tu dois diriger ta volonté et faire tous les efforts pour soumettre le monde à la volonté suprême et amener les hommes au royaume de Dieu. Or, à cette fin, tu dois posséder

les moyens nécessaires pour agir avec succès sur le monde et dans le monde; tu dois d'abord obtenir un pouvoir et une autorité supérieurs sur les autres hommes, te les soumettre afin de les conduire à la seule vérité qui est leur salut. Donc, par tous les moyens, tu dois chercher le pouvoir et la puissance dans le monde ».

C'est cette grande et forte tentation qui a séduit bien des personnalités, illustres et considérables, et les a entraînées à tant d'actes répréhensibles.

Or, si l'homme spirituel, après avoir heureusement repoussé les deux premières tentations, veut aussi surmonter cette dernière, c'est en se protégeant de nouveau par la prière : « *Ne nous induisez pas en tentation* », qu'il fera bien de s'exprimer comme suit :

Voici la réponse de l'homme spirituel à la troisième tentation : « Il est vrai que je dois collaborer au salut du monde et promouvoir sa soumission pratique au principe divin, mais il n'est pas vrai que je doive, pour cela, chercher à dominer dans le monde. Si, en effet, je désire le pouvoir, non pour moi, en mon nom et pour faire ma volonté, mais au nom de Dieu, pour son œuvre et conformément à sa volonté, je ne dois et ne puis *rechercher* ce pouvoir moi-même, je ne dois et ne puis rien faire de moi-même pour y parvenir. Je crois en Dieu, je désire que son œuvre soit accomplie, j'espère que son règne arrivera, j'y contribue selon qu'il m'a été donné, mais je ne cherche rien de plus, car je ne connais pas les secrets de l'économie divine, ni les voies de sa Providence et les plans de sa Sagesse. Du reste, même moi, je ne me connais pas complètement. Je ne puis savoir s'il est bon, pour moi et pour les autres, qu'à présent j'obtienne le pouvoir et la puissance. Bien que je participe à la vérité divine et que la vie spirituelle

commence à se manifester en moi, il ne s'ensuit pas encore que je sois apte à gouverner les hommes. Il peut se faire qu'en possession du pouvoir, je me trouve être non seulement incapable d'organiser les autres selon l'esprit de Dieu, mais que je me perde moi-même; d'ailleurs, si j'aspire au pouvoir, j'ai déjà par le fait perdu ma dignité spirituelle, car je suis alors tombé dans le péché de l'amour de la domination. En outre, si ce n'est pas de Dieu que j'attends ma mission, si je recherche le pouvoir par mes propres moyens, je devrai recourir aux méthodes et aux procédés humains; or, ceux-ci sont bien connus, ce sont l'astuce et la fraude au début, la violence et le meurtre à la fin. Par de tels actes il est impossible d'amener les autres au règne de Dieu, mais très possible de s'en éloigner soi-même. J'ai, donc, le devoir d'être au service de la gloire divine et du salut du monde par les moyens qui me sont confiés, attendant avec *patience* l'accomplissement des desseins de Dieu sur moi et sur le monde, cherchant à atténuer le mal d'autrui par la douceur et la bonté, sans l'augmenter par le mien.

Et, voici la réponse générale aux tentations : Ayant reçu en notre cœur la foi en Dieu, ayant senti en nous l'action de la grâce divine, nous nous trouvons en possession d'une nouvelle vie spirituelle qui n'en est qu'à son *début*. Ce qu'il y a de trompeur dans la tentation, c'est de prendre ce début comme un terme, comme un but déjà atteint et de tenir l'éclosion de la vie spirituelle pour un état d'achèvement de cette vie, c'est de concevoir la vie spirituelle comme si elle était donnée d'emblée, une fois pour toutes, complètement, sans avoir besoin de croître et d'être constamment en mouvement progressif de perfectionnement intérieur et d'accomplissement extérieur; on

tient l'homme spirituel pour un être simple, achevé et complet, alors qu'en fait, deux principes de vie continuent à résider et à agir en lui, dont l'un présente le germe d'une nouvelle vie dans la grâce, et l'autre le reste de la vie antérieure dans le péché. L'essence de la tentation consiste en ce que ce germe encore frêle, ces arrhes du don de l'esprit, sont utilisés comme un masque et une apparence séduisants par nos anciennes tendances mauvaises, en ce qu'elle les justifie, les renforce intérieurement et leur livre, dès lors, l'homme tout entier. Cependant, si, au début de la tentation, nous cherchons notre appui non dans nos propres forces, mais dans celles de Dieu par la prière, nous démasquerons facilement cette fraude et nous dirons :

Admettons que nous sommes des hommes de Dieu et que nous vivons en Dieu; nous ne pouvons, cependant, pas croire que la vanité et la soif du pouvoir soient de Dieu et soient bonnes. Donc, bien que nous soyons en Dieu, il y a encore quelque chose en nous qui n'est pas de Dieu et qui n'est pas le bien; c'est pourquoi, lorsque ces mauvaises tendances nous assaillent, nous devons voir dans ce fait une *adversité*, un mal, et sans céder, prier et dire : « *Délivrez-nous du mal* », en nous gardant bien d'excuser les vices de la chair par notre qualité d'homme spirituel. Sans doute, pour un homme pur, tout est pur, mais la question est de savoir si nous sommes totalement purs, question à laquelle la conscience de celui qui est tenté donne une réponse nette : nous vivons non sous le règne de la loi, mais sous celui de la grâce, nous sommes des hommes spirituels; soit, mais il ne s'ensuit pas que tout ce que nous faisons et ce qui nous arrive soit également spirituel et pénétré par la grâce. Lorsque, par exemple, nous éprouvons

la faim et la soif, ce n'est pas à cause de la grâce et de notre caractère spirituel mais en raison de la nature animale qui subsiste en nous; de même, lorsque, malgré notre état d'êtres spirituels, nous nous laissons envahir par des pensées impures, ou par le désir des louanges, ou par l'appétit du pouvoir, ceci provient, non de ce que nous sommes spirituels, mais de ce que nous ne sommes *pas assez* spirituels, de ce que nous le sommes d'autant moins qu'à la fin de la tentation nos qualités spirituelles elles-mêmes ne sont plus que des prétextes pour les tendances non spirituelles, les tendances de la chair et du péché. C'est ainsi qu'à la fin de la première tentation, notre prétendue liberté spirituelle ne se montre que comme prétexte pour nous asservir en réalité à la chair; au terme de la seconde, notre prétendue sagesse spirituelle devient prétexte d'orgueil et de vanité; et enfin, la troisième fait que notre zèle spirituel pour la gloire de Dieu et notre empressement pour le bien du prochain deviennent les prétextes de l'ambition et du despotisme. C'est pourquoi il nous faut voir une fraude insidieuse dans toutes ces tentatives et suggestions qui essaient de rattacher à notre qualité d'*homme de Dieu ou d'homme spirituel* les points faibles et les vices de la *nature humaine*, et nous devons dire : « *Délivrez-nous du mal* ».

L'esprit astucieux de l'amour-propre, père de tout mensonge, poursuit, en trompant notre intelligence par toutes sortes de sophismes, une double fin : non seulement il affaiblit notre volonté par cette lutte contre la tentation, mais il livre aussi à l'avance notre âme au pouvoir de toutes les passions, de tous les vices et de tous les crimes. L'homme qui est livré sans frein à l'amour-propre, non seulement se laisse choir moralement en commettant fortuitement tel

ou tel péché, mais a déjà perdu toute stabilité ou équilibre moral, et toute sa vie se transforme en un péché continu. L'homme possédé par l'amour-propre sera inévitablement injuste envers les autres et ses exigences seront sans limites. Il y a en nous une « force d'infini » et quand notre égoïsme s'en est emparé, il n'a plus de limites et ne connaît plus d'assouvissement. Les exigences *démesurées* ne peuvent pas être satisfaites; leur non-satisfaction engendre le dépit; la colère impuissante fait naître le découragement, et le découragement conduit au désespoir. Quand, donc, l'amour-propre prévaut dans notre âme, l'issue logique sera la folie ou le suicide. Et si, toutefois, tous ceux qui sont atteints de cette maladie morale n'en viennent pas là, nous devons l'attribuer à la miséricorde spéciale de Dieu et aux prières d'autrui.

Notre délivrance du mal est l'œuvre de la *sagesse* véritable qui découvre et déjoue tous les sophismes et les fraudes de l'amour-propre et nous arme, non de nos propres forces, mais de celles de Dieu. Notre esprit obtient ainsi une vigueur invincible contre les tentations. La fermeté spirituelle dans les tentations fait régner la justice dans nos actes, la tempérance sur nos sens; et, à la faveur d'un tel équilibre moral, s'enracinent de plus en plus dans notre âme l'amour pur, l'espérance constante et la foi ferme en Dieu et en la vie éternelle.

Il y a deux qualités principales qui sont propres à la vraie prière : son désintéressement et son efficacité. La prière que le Christ enseigna à ses disciples possède ces qualités en plénitude. Elle est totalement désintéressée, car nous n'y demandons à Dieu aucun bien en notre faveur exclusive, aucun bien qui nous séparerait des autres hommes. Le but véritable de

cette prière est que Dieu soit tout en tout. Il s'exprime directement dans les trois premières demandes : « Que Votre nom soit sanctifié, que Votre règne arrive, que Votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». L'objet des autres demandes n'est relatif qu'aux moyens et conditions nécessaires pour la réalisation de ce but suprême et ce, dans la mesure où ce but nous concerne nous aussi, Dieu ne pouvant être tout en tout, s'Il n'est pas aussi dans notre vie personnelle. Nous remettons donc à Dieu avant tout notre vie matérielle. Demandant le pain quotidien, nous ne nous considérons déjà plus comme les maîtres de notre vie matérielle, mais nous la subordonnons à la vie divine. Demandant la remise de nos dettes et pardonnant au nom de Dieu à nos débiteurs, nous ne cherchons pas notre vérité à nous, mais nous reconnaissons la vérité de Dieu, qui est la seule véritable. Enfin, priant pour n'être pas induits en tentation et pour être délivrés du mal, nous n'estimons pas pouvoir par nos propres moyens nous mettre à l'abri de l'activité visible et invisible du principe du mal, mais nous choisissons la seule voie sûre, celle de la protection divine.

Totalement désintéressée, l'Oraison dominicale est, en même temps et par cela même, parfaitement efficace. Chacune de ses demandes, prononcée avec foi, contient en même temps le commencement de sa réalisation. Lorsque nous disons avec foi : « Que Votre nom soit sanctifié », déjà le nom de Dieu est sanctifié en nous; lorsque nous souhaitons le règne de Dieu, nous reconnaissons que nous appartenons à ce règne et celui-ci déjà s'étend sur nous, disant : « Que Votre volonté soit faite », c'est-à-dire abandonnant à Dieu notre volonté, nous accomplissons par cela même Sa volonté en nous; ensuite, dans la

mesure où nous réduisons nos besoins matériels au minimum (dans la demande du pain quotidien du seul jour présent) nous rendons possible leur satisfaction; de plus, pardonnant à nos débiteurs, nous nous justifions ainsi devant Dieu; et, enfin, priant pour avoir le secours divin dans la lutte contre les tentations et les suggestions des puissances malignes, nous obtenons par cela même l'aide la plus efficace, « cette mauvaise engeance ne pouvant être chassée que par le jeûne et la *prière* » (1).

Notre Père céleste, père d'une nouvelle vie sainte en nous! Que Votre nom soit sanctifié, c'est-à-dire que la vérité soit sanctifiée par notre foi. Que Votre règne arrive, — tout notre espoir. Que Votre volonté soit faite, qui unit tous et tout par un seul amour; qu'elle soit faite non seulement dans le monde des esprits qui vous sont soumis et dociles, mais aussi dans notre nature qui, volontairement, s'est séparée de vous. Mais, dans ce but, prenez la vie de notre chair et purifiez-la par Votre esprit vivifiant. Prenez tous nos droits et justifiez-nous par Votre vérité. Prenez toutes nos forces et toute notre sagesse, car elles ne nous suffisent pas dans notre lutte contre le mal invisible, et Vous-même, conduisez-nous à la perfection par Votre vraie voie, car c'est à Vous qu'appartiennent, dans tous les siècles, le règne, la puissance et la gloire.

(1) *Mt.* XVII, 20 et *Mc.* IX, 28.

CHAPITRE II

LE SACRIFICE ET L'AUMONE

L'homme, s'unissant à Dieu moralement dans une vraie prière, unit à Dieu non seulement son âme, mais les autres avec lui; il devient l'un des chaînons qui relient Dieu et la création, le monde divin et le monde naturel. La volonté humaine s'abandonnant librement à la volonté divine n'est pas absorbée par celle-ci, mais *s'unit* à elle et devient une force nouvelle *divine et humaine* tout à la fois, théandrique, capable de réaliser les œuvres divines dans le monde humain. En cela, la véritable prière, union morale, union de grâce avec Dieu, diffère de toutes les autres relations qui peuvent exister entre l'homme et Dieu. Mais, il y a encore d'autres formes de relation du croyant avec la Divinité, sans que, cependant, tout rapport du croyant avec l'objet de sa foi établisse entre eux une liaison morale vivante et une véritable union.

Si la Divinité existe réellement, elle doit faire à l'homme qui vit en dehors de Dieu l'impression d'une force extérieure et étrangère qui, à tout instant, peut l'absorber et l'anéantir. Dieu, par définition, est toujours une force toute-puissante qui nous domine, mais cette toute-puissance a elle-même différentes formes d'expression. Pour l'esclave de la nature qui vit en dehors de Dieu, elle se dessine comme un feu dévorant qui engloutit et anéantit tout;

l'union morale avec une force pareille, terrible et inconnue, est impossible; l'homme ne peut pas s'abandonner à elle dans son essence intime, il ne peut donner à cette force, qu'il éprouve de l'extérieur, que son existence extérieure, ce qu'il possède : sa vie physique, ses enfants, une partie de son corps, ses animaux et ses esclaves. Cette divinité, force ardente et dévorante, exige des victimes. D'après le témoignage des Saints Pères, les forces démoniaques qui, pour les païens, tenaient la place de Dieu exigeaient des sacrifices principalement afin de soutenir leur propre vie, ces démons se nourrissant de fumées sanglantes. Au contraire, le Dieu de toutes les forces, qui s'est révélé au peuple israélite dans sa nature de feu (1), exigeait avant tout des sacrifices physiques, pour que « la race au cœur dur », incapable d'une union intime avec Dieu, se soumit au moins extérieurement à la volonté suprême.

Le croyant se donne toujours à l'objet de sa foi, et la religion est toujours basée sur un sacrifice, mais la nature du sacrifice varie selon la conception que l'homme se fait de lui-même et de son Dieu. Tant que l'homme ne voit en lui-même que l'être de l'ordre physique, Dieu ne peut lui apparaître non plus que comme un être physique, quoique plus puissant, et l'homme ne peut alors se livrer à ce Dieu qu'en lui soumettant son existence physique en tout ou en partie. Pour l'humanité primitive *, qui vivait du meurtre et du sang d'autrui, la religion fut d'abord

(1) Cf. *Exode* III, 2.

* J'emploie le mot « primitif » dans un sens relatif et purement historique. Il y a de sérieuses raisons de penser que l'image bestiale que présente l'humanité quand elle nous apparaît au seuil de l'histoire, n'est qu'une image *dénaturée* par rapport à l'image primitive de Dieu en l'homme.

l'effusion du sang humain, par le suicide complet ou partiel, réel ou symbolique. Les sacrifices humains volontaires aux Indes, la combustion des enfants en Syrie et en Phénicie, l'autocastration des gaulois phrygiens (sacrificateurs de Cybèle), etc., c'est là le fond même du paganisme ancien, que nous ont caché les fleurs tardives de la mythologie gréco-romaine.

Le tout premier sentiment religieux, c'est la *peur*, non une peur qui engendre les dieux, mais qui est engendrée par eux. La première image de la divinité, c'est le *feu* invisible, caché, *force* qui dévore tout, pouvant transformer tout en *chaos*; le premier culte est le *sacrifice sanglant*. Et, en cela, rien n'est artificiel, ni arbitraire. Il doit en être ainsi, tant que l'homme vit hors de Dieu, tant que les passions mauvaises et sombres le dominant. Et, aussi longtemps que l'homme est conscient de son imperfection, le début de la sagesse est la *crainte* de Dieu; même s'ils s'unissent à Dieu par la meilleure partie de leur âme, les hommes doivent lui offrir le *sacrifice* de la plus mauvaise.

Cependant, l'homme, tout en n'étant pas encore délivré des sombres tendances qui l'inclinent vers la terre et le font trembler devant un seigneur invisible, peut tout de même relever le front vers le ciel et contempler les astres de l'univers. Contemplant l'image de l'univers, la force divine qui l'anime lui apparaît comme la lumière du monde; alors, déjà, l'homme ne craint plus la divinité, mais l'admire, s'extasiant devant l'harmonie merveilleuse de l'univers. La toute-puissance divine n'est plus, dès lors, cette force ardente qui dévore tout, mais une idée qui illumine tout, mais la raison qui embrasse tout et éclaire tout. Il n'y a plus place ici pour les sacrifices sanglants, ni le feu de Moloch, pour les cris sauvages

et la danse exaltée des corybantes imitant le mouvement chaotique des forces élémentaires, mais, c'est, désormais, la contemplation paisible de la beauté de l'univers (cosmique), des chants doux et une musique harmonieuse, écho de l'harmonie de l'univers, une conversation sage et une table non sanglante... on consacre et offre ici à la Divinité la vie de l'esprit et non celle de la chair.

A ce second degré, le sentiment religieux de la crainte s'est transformé en un étonnement ou une *vénération*; la force du feu cède la place dans la conception religieuse à la *lumière de la raison* et un ascétisme purement contemplatif remplace les sacrifices sanglants et les suicides. Mais, l'homme religieux ne peut en rester là. Quand les yeux de son intelligence se sont ouverts et ont vu la Divinité en lumière et en raison, son être moral tend à s'épanouir et à s'unir à la Divinité, dans une union vivante, pas seulement intellectuelle, mais effective et substantielle, son être veut rompre les liens d'une existence particulière, il veut joindre son cœur étroit au cœur qui embrasse tout l'univers.

La substance la plus intime de l'homme, c'est sa liberté morale, autrement dit sa volonté; s'unir à Dieu par sa substance veut donc dire, pour l'être humain, offrir librement à Dieu sa volonté. Ceci se réalise dans la prière vraie, laquelle se résume dans cette résolution : « *Que Votre volonté soit faite* ». La Divinité nous y révèle aussi ses propres qualités, comme *volonté* infiniment *bonne*, parfaite, comme esprit d'amour qui pénètre et vivifie tout, esprit ardent et lumineux. A ce troisième degré, le sentiment religieux passe de la crainte et de la vénération à l'*amour*, la force divine se révèle *esprit* de bonté et d'amour, le culte consiste en un sacrifice spirituel et

en la libre union de la volonté humaine et de la volonté divine par la prière pure.

Mais, l'homme religieux, unissant à la volonté divine sa volonté, principe de tout son être, et plaçant dans une prière parfaite la source nouvelle d'une vie dans la grâce et dans l'esprit, ne peut s'en tenir à ce commencement de la vie spirituelle. En s'élevant jusqu'au sommet d'une religion pure, après s'être moralement uni à la Divinité, il doit, ainsi éclairé et renouvelé, redescendre vers le monde, afin d'entrer en une nouvelle relation, d'ordre religieux, avec les hommes. Le commandement de cette union nouvelle, c'est l'amour parfait : « Je vous donne un commandement nouveau, c'est que vous vous aimiez les uns les autres » (1); cet amour se manifeste surtout par la bienfaisance ou l'*aumône*. L'aumône véritable comporte des relations avec le prochain purement morales et surnaturelles, tout comme la prière constitue une relation avec Dieu, purement morale et surnaturelle.

« Je veux la miséricorde et non le sacrifice », ces paroles du prophète (2), confirmées par le Christ (3) marquent un tournant dans la conception religieuse. Dans les formes primitives de la religion, l'homme offrant ses sacrifices pensait que Dieu en a besoin, que Dieu les exige de sa part, comme lui-même désire la clémence divine. Selon cette conception, la divinité ne se borne pas à nous donner la vie, elle vit, pour ainsi dire, à nos frais. C'est contre cette idée qu'est dirigée la parole de Dieu : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice », c'est-à-dire : Je ne veux pas ce que vous Me donnez, mais Je veux de vous

(1) Jn. XIII, 34.

(2) Osée VI, 6.

(3) Mt. IX, 13.

ce que, Moi, Je vous donne. Quand donc, parvenu, dans la vraie prière, à un degré plus élevé de la religion, l'homme offre à Dieu le suprême sacrifice spirituel, le sacrifice de sa volonté qu'il unit à la volonté de Dieu en disant : « que Votre volonté soit faite », il s'approprie, par le fait même, comme règle de son activité propre, cette parole de Dieu : je veux la miséricorde et non le sacrifice; c'est comme s'il disait : ce que je veux, ce n'est pas prendre quelque chose à mon prochain, mais lui donner; ce n'est pas vivre aux frais d'autrui, mais qu'un autre vive à mes frais. Et, dans la mesure où se fondent ainsi la volonté humaine et la volonté divine, l'expression de la toute clémentine volonté de Dieu devient une loi de la volonté humaine : je veux la miséricorde et non le sacrifice. D'ailleurs, si Dieu accepte le sacrifice spirituel de la volonté humaine, ce n'est jamais pour le sacrifice comme tel, jamais pour absorber cette volonté, mais pour en faire, après l'avoir rattachée à la sienne, un instrument (1) libre de sa grâce et de sa bonté. Mais l'homme rattaché moralement à Dieu doit se comporter avec les hommes à la manière de Dieu, il doit se comporter avec les autres comme Dieu se comporte avec lui.

Vous avez reçu gratuitement, donnez donc vous-mêmes gratuitement; donne à ton prochain plus qu'il ne mérite, comporte-toi avec ton prochain mieux qu'il ne mérite. Donne à celui à qui tu ne dois rien et n'exige rien de celui qui te doit. C'est ainsi que nous traitent les puissances célestes, c'est de la même façon que nous aussi devons agir entre nous.

Cette règle de conduite découlant du précepte

(1) Le mot russe traduit : instrument, signifie « conducteur », comme on le dit des corps ayant la propriété de la conductibilité.

divin l'emporte sur toutes les autres règles de la vie sociale dans la mesure même où l'exploit spirituel que constitue la prière est supérieur aux sacrifices sanglants ou à la théologie spéculative.

Le principe de la bienfaisance ou de l'aumône est la forme accomplie de la vie sociale. Au degré inférieur de la vie sociale, à l'état dit naturel, les relations entre les hommes se déterminent par un principe tout opposé, par la force et la violence. L'homme, qui offre des sacrifices sanglants ou est dévoré par des puissances divino-démoniaques, se comporte d'une pareille façon avec ses semblables, comme une puissance de violence, il dévore les autres autant qu'il peut, il vit aux dépens de la vie d'autrui : la guerre et l'esclavage sont les facteurs principaux de la vie sociale primitive.

Or, la guerre ne peut être un état permanent et l'esclavage n'est possible que dans le cas de forces inégales ou hétérogènes. Mais dès que celles-ci sont devenues égales ou tout au moins homogènes, elles ne peuvent subsister en un rapport unilatéral de domination et de soumission. Quand elles se heurtent, elles ne peuvent ni s'absorber, ni se subjuguier, mais doivent nécessairement se *limiter* l'une l'autre. Cette limitation réciproque des forces sociales, lorsqu'elle est généralisée, devient une *loi*. La loi n'apporte à la société aucun principe positif nouveau de vie; elle ne fait que marquer les limites extrêmes laissées à l'exercice des forces libres, prévenant de la sorte des collisions brutales. La loi affranchit l'homme fort de la nécessité d'éprouver dans la violence le terme de sa liberté, elle lui en indique *d'avance* les limites.

La loi n'est que l'expression d'une justice quantitative et mathématique : la réaction égale l'action; œil pour œil; dent pour dent. Ma force est l'expression

de mon droit dans la mesure où elle ne rompt pas l'équilibre social sanctionné par la loi. Le droit est alors lui-même une force, mais une force dans des limites légitimes. D'où proviennent ces limites? Ce n'est pas la loi qui les détermine, car elle ne crée pas, mais exprime seulement l'équilibre social existant. Or, si les limites d'une force donnée ne reposent que sur une autre force ou sur une réunion d'autres forces, alors elles ne sont pas constantes, elles sont fortuites et ne sont pas par elles-mêmes une expression de la justice. Le droit n'est plus qu'une violence généralisée. La légalité ne garantit nullement la justice, car il peut y avoir et il y a des lois reconnues par tout le monde comme iniques. On ne peut pas davantage fonder la justice sur la solidarité sociale, consistant en ce que la volonté de tous serait également obligatoire pour chacun, car « tous » veut dire ici un grand nombre, or, un grand nombre peuvent être solidaires même pour une action injuste, par exemple quand la majorité d'une nation persécute la minorité à raison de croyances différentes ou que la majorité promulgue des lois cruelles contre la minorité; ces lois sont alors une véritable violence. Le principe et la qualité de mes actes ne changent en rien du fait que d'autres forces viennent limiter la mienne, car, en ce cas, l'influence prépondérante reste toujours à la force, le droit n'apparaissant que comme une pure forme sans aucun contenu indépendant.

Il suffit pour une telle équité toute formelle que chacun défende son propre droit. Or, si je ne défends que mon *propre* droit, cela signifie que ce n'est pas le droit comme tel qui a une valeur pour moi, mais le fait que ce droit est le mien; c'est donc, simplement *moi-même* que je défends, ma force, mon intérêt.

Mais si chacun ne défend que soi et ce qui est sien, le droit commun ou l'équité sociale n'est plus qu'une idée abstraite.

Or, nous n'avons pas seulement une notion rationnelle abstraite de la justice comme équilibre des forces particulières, mais, de plus, un vivant *sens* moral de la justice, qui modifie essentiellement le principe même et la qualité de nos actes. Appuyés sur celui-ci, nous ne défendons pas que nous, mais aussi les autres, pas seulement notre propre droit, mais aussi le droit d'autrui. Et c'est alors qu'il apparaît vraiment que le droit et l'équité ont en soi une valeur pour nous. Défendre son propre droit, même s'il est incontestable, peut être injuste, car cette défense peut procéder de l'égoïsme et de la partialité; mais défendre *tout* droit, toujours, comme le sien propre, ceci est la véritable justice.

Poursuivons. Si je défends le droit d'autrui comme le mien propre, cela veut dire que ce qui appartient à autrui n'est plus dès lors la limite de ce qui est à moi; autrui n'est plus la limite, mais est l'objet de mon activité. Et ceci est parfaitement *juste*. Selon la notion même de la justice, il doit y avoir égalité entre moi et les autres; je dois me comporter à leur égard comme envers moi. Or, mon attitude vis-à-vis de moi-même est claire : je m'aime inévitablement et invariablement, car « nul ne hait sa propre chair, mais il la nourrit et l'entretient » (1). La justice exige, donc, que, puisque je m'aime moi-même, j'aime aussi les autres comme moi-même; je m'aime moi-même en tout cas et malgré tout : je dois, donc, aimer les autres aussi en tout cas et malgré tout : en conséquence, je dois aimer même mes ennemis. Toutefois,

(1) Eph. V, 29.

l'amour, comme *sentiment*, ne peut pas être obligatoire; on ne peut m'imposer ou me prescrire de sentir l'amour quand je ne le sens pas. L'amour naît dans l'âme par l'œuvre de la grâce, qui croît en nous sans dépendre directement de notre bonne volonté. La loi morale ne nous oblige pas au *sentiment* de l'amour, mais aux œuvres de l'amour. Pour être un juste, je suis directement obligé de faire du bien aux autres dans la mesure où je m'en veux à moi-même. Or, je désire pour moi-même tout le bien, sans réserves, et je le fais dans la mesure du possible. Je dois, donc, faire tout bien à chacun de ceux qui sont mon prochain; je dois, donc, donner à chacun tout ce que je puis et tout ce dont il a besoin.

Ainsi la notion de la justice nous mène au précepte de la miséricorde, qui surpasse la justice ordinaire (1). « Donne à celui qui te demande et ne repousse pas celui qui veut t'emprunter » (2). « Vous avez reçu gratuitement, donnez vous aussi gratuitement » (3). Donne à ton prochain plus qu'il ne mérite et comporte-toi avec lui mieux qu'il n'en est digne, car toi-même tu prends pour toi plus que tu ne mérites et tu te comportes vis-à-vis de toi-même mieux que tu n'en es digne.

Donner à celui qui demande sans l'interroger sur son droit de recevoir quelque chose, c'est agir *selon Dieu*, car Dieu, quand il nous vient en aide et nous sauve, ne nous demande pas si nous avons droit à son secours et au salut. Comme Dieu se comporte à l'égard de notre prière, ainsi devons-nous nous

(1) Cf. Mt. V, 20 : « Si votre justice ne dépasse pas celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ».

(2) Mt. V, 42.

(3) Mt. X, 8.

comporter à l'égard de la demande de celui qui est dans le besoin : la véritable aumône, c'est l'extension aux autres de la grâce que nous obtenons de Dieu par la prière sincère.

En dehors de ce sens religieux, l'aumône est, comme nous l'avons vu, un élément supérieur de la vie sociale. L'organisation sociale est d'abord le royaume de la force, elle passe ensuite par le royaume de la loi, elle doit arriver au royaume de la miséricorde ou de la bienfaisance. Sous le règne de la force, les faibles sont entièrement sacrifiés aux forts, les forts vivent aux dépens des faibles et se nourrissent de leur travail; le règne de la loi ne prétend connaître ni forts, ni faibles, laissant à chacun la liberté de se défendre dans certaines limites et de ne se soucier de personne au delà de ces limites. Ainsi, le royaume de la loi, c'est, au point de vue des conséquences pratiques, le règne même de la force, mais de la force limitée et équilibrée. (Pourtant, il va sans dire qu'il ne peut exister un royaume qui ne soit que règne de la force ou que règne de la loi, nous ne parlons que du principe dominant, prépondérant à tel ou tel degré de l'évolution sociale). Sous le règne de la bienfaisance, les forts et les riches s'offrent volontairement en sacrifice aux faibles et aux pauvres; ceux-ci vivent aux frais des premiers et sont nourris par eux. Les uns donnant au nom de Dieu, les autres demandant et acceptant au nom de Dieu, tous conservent leur dignité morale; ils la font paraître pleinement en s'élevant de la même façon au-dessus de l'arbitraire de la force brutale et au-dessus de l'indifférence de la loi.

Dès que le principe de la vie intérieure et spirituelle se manifeste chez l'homme, dès qu'il s'élève au-dessus de la force physique et de la loi formelle, l'aumône

est reconnue comme un des devoirs religieux fondamentaux. Elle le fut ainsi chez les bramines et les bouddhistes, chez les israélites et les musulmans. Mais, elle trouve son expression parfaite et sa sanctification dans le Christianisme, où la toute-puissance et la perfection infinie (la plénitude de la bonté), Dieu, s'est offert et s'offre, sacrifice continu, à notre infirmité et notre indigence, nous nourrissant de Son corps et de Son sang. Ici se réalise l'aumône absolue, en même temps que le sacrifice absolu (en grec, *eucharistie* veut dire *union intime de la bonté et de l'aumône* ou encore actions de grâces).

Cependant, même dans ce monde chrétien qui a reçu l'idéal parfait de la charité, apparaissent des adversaires de toute charité prétendant exclure complètement des relations sociales la bienfaisance. Ces ennemis de la charité sont de deux sortes, ils semblent avoir des buts opposés, tout en étant guidés par le même esprit antichrétien et antireligieux. Les uns sont les adeptes absolus de la liberté économique actuelle, les autres, leurs adversaires, les socialistes. Ils repoussent la bienfaisance, les uns en ne voulant *rien partager de ce qui leur appartient*, les autres voulant *prendre eux-mêmes ce qui est à autrui*. Font exception, les socialistes qui, peu nombreux, sont riches eux-mêmes et visent à enrichir ceux qui n'ont rien; leur tendance est désintéressée, mais ils ne peuvent perdre de vue que, dès qu'ils l'inspirent aux masses qui ne possèdent rien, (ce qui fait directement partie intégrale de leur programme), elle cesse aussitôt d'être désintéressée. Ils ne peuvent éviter cette contradiction qu'en adoptant pleinement le point de vue de la charité, c'est-à-dire *en partageant aux pauvres leur propre richesse*, mais sans leur inspirer de piller celle d'autrui. Évidemment, ni les

uns, ni les autres de ces détracteurs de la charité ne reconnaissent franchement leurs mobiles véritables, mais s'efforcent d'en trouver d'autres plus plausibles. Les premiers, se faisant défenseurs de l'ordre social actuel basé sur le capital et le travail, représentent la charité comme un encouragement de l'oisiveté et une atteinte à la sainteté du travail; d'après eux, la justice exige que chacun vive par son propre travail, la bienfaisance apparaît, donc, comme quelque chose d'injuste, ou, tout au moins de superflu, *dont on n'a pas besoin*. Aux socialistes, au contraire, la bienfaisance apparaît comme quelque chose d'insuffisant; ils en appellent aussi à la justice et, de leur point de vue, la justice exige que chacun ait, de droit, sa part des biens matériels, égale à celles des autres; aussi invitent-ils tous les mal pourvus à *s'emparer eux-mêmes de leurs droits*, sans attendre que les riches remplissent leur devoir.

La réponse à tout cela, du point de vue religieux et moral, est très claire. Aux premiers, nous devons parler comme suit : Si vous rejetez la charité sincèrement au nom du *travail*, vous devez, d'abord, prendre soin de tous ceux qui ne peuvent pas travailler : vieillards et enfants, malades et mutilés; puis, vous devez tâcher d'éviter aux autres un travail qui dépasse leurs forces ou leur est nuisible : en d'autres mots, avant de proclamer superflu le commandement de la charité, vous devez l'accomplir. Quant aux socialistes, ils devraient au moins démontrer, avant d'associer la justice à la violence, que les classes indigentes, après s'être emparées par la violence de toute la propriété sociale, en disposeront selon la justice et se la partageront équitablement. Mais, évidemment, cette preuve est impossible; au contraire, il est tout à fait clair pour tout esprit impartial

que la révolte et le pillage sont une mauvaise école du sentiment de justice et que les mal pourvus, ayant pillé ceux qui sont dans l'aisance, commenceront aussitôt à se piller et s'opprimer les uns les autres.

Pour qu'une révolution sociale satisfasse la justice et se présente comme un succès moral de la société, elle doit être *désintéressée*, elle doit venir *d'en haut*, non comme exigence de droits imaginaires, mais comme accomplissement de devoirs réels. Ceux qui sont dans l'aisance ont le devoir positif de se préoccuper des pauvres, et les puissants, des faibles; et c'est le devoir des ministres de la religion de les y engager par tous les moyens moraux possibles.

Dans la société contemporaine, beaucoup de gens n'osent pas nier simplement le principe de la bienfaisance, mais s'élèvent contre sa forme la plus simple et la plus tangible. « La véritable charité, disent-ils, ne consiste pas à donner de l'argent ». C'est bien certain. La véritable charité consiste à donner *ce qu'il faut*, à donner ce qu'on demande : « Donne à celui qui te prie et ne te détourne pas de celui qui veut t'emprunter (1) ». S'il est absurde d'offrir de l'argent à qui a besoin d'appui moral, encore plus absurde est-il d'offrir une consolation morale à un affamé, ou à un malade, qui désirent surtout de l'argent pour se procurer pain ou médicaments. Tous ces sophismes, par lesquels on veut se défaire du précepte de la charité, présentent « une pierre au lieu de pain et un serpent au lieu de poisson » (2). C'est à cet ordre d'idées que se rattache aussi un raisonnement assez habituel, selon lequel la charité

(1) *Mt.* V, 42.

(2) *Luc*, XI, 11.

a souvent pour résultat le mal et non le bien. La vraie charité, exercée pour le prochain, mais surtout pour l'amour de Dieu, est la diffusion de la grâce divine et ne peut pas conduire au mal. Disons plus, ce raisonnement manque de sincérité, car on n'y a recours que lorsqu'il faut donner à autrui, jamais lorsqu'on doit soi-même recevoir, alors que cette prétendue possibilité de mal devrait se manifester dans l'un et l'autre cas.

L'avarice et l'hypocrisie sont des vices assez communs de la nature humaine et leurs objections contre la bienfaisance n'ont rien d'étonnant. Ce qui est très étonnant, c'est qu'il existe des États chrétiens où la loi défend de demander l'aumône, rétrécissant ainsi encore davantage les « trous d'aiguille » (1) par lesquels les riches devront entrer dans le royaume de Dieu. L'État chrétien sape ainsi ses propres fondements, car il n'existe pas pour protéger les différents vices, (tels l'avarice et l'hypocrisie), mais pour promouvoir le bien de tous, sa tâche suprême se reliant justement au précepte de la charité : assister les faibles, défendre les opprimés, faire du bien à ceux qui sont dans le besoin, répandre ainsi sur la terre l'action de la grâce divine. L'État chrétien ne doit pas promouvoir seulement l'ordre naturel du monde, mais aussi l'ordre purement moral ou surnaturel. L'ordre naturel repose sur l'extermination réciproque, ou, au mieux, sur une limitation mutuelle des hommes. L'ordre moral ou surnaturel, au contraire, est basé sur la solidarité mutuelle et sur l'entente des âmes; au début, sa première et sa plus simple expression est l'aide gratuite, la bienfaisance désintéressée, ou tout simplement l'aumône.

(1) *Luc XVIII, 25; Marc X, 25; Mt. XIX, 24.*

CHAPITRE III

LE JEUNE

La prière nous a obtenu la grâce; par l'aumône nous la transmettons à notre prochain, c'est-à-dire par toute œuvre où nous nous comportons à son égard selon l'esprit de Dieu et comme la foi nous fait un devoir d'agir. Mais, nos devoirs ne se limitent pas aux seuls êtres humains, ils s'étendent à toutes les créatures qui, à cause de notre péché, gémissent et souffrent jusqu'à présent. Si nous devenons les instruments de la grâce divine, nous devons étendre son action à la fois sur la nature animale et sur tout notre monde en général, car la force théandrique est illimitée. Dieu incarné réalise le salut de l'humanité : de même l'humanité rattachée à Dieu doit effectuer le salut de la nature entière, l'humanité est, sous la forme de l'Église, le corps vivant du Christ : de même le monde de la nature doit devenir le corps vivant de l'humanité régénérée. Toute la création doit être rachetée et introduite dans le domaine de la liberté propre à la gloire des fils de Dieu. C'est là, en somme, l'œuvre catholique, c'est-à-dire universelle, le problème cosmo-historique. Mais, chacun y a son propre devoir direct, car chacun, en son propre corps, peut contribuer à la rédemption du corps universel.

Nous savons que ce n'est pas seulement l'âme humaine, mais aussi le corps de l'univers qui est

déchu, tombé sous le pouvoir du péché et de la mort. Ce n'est pas en vain qu'il est dit que « *le monde entier gît dans le mal* ». Or, *le mal* consiste en ce que l'âme résiste à Dieu et le corps résiste à l'âme. Notre âme refuse de reconnaître le domaine de Dieu; c'est pourquoi elle ne peut exercer son domaine ni sur le corps qui lui est uni, ni sur le corps de l'univers, c'est-à-dire le monde matériel. Il convient à Dieu de dominer *librement* notre âme, l'attirant par la vertu de sa perfection et lui communiquant celle de sa toute-puissance sur le monde extérieur.

Dieu, en qui tout est unité et harmonie, est pour notre volonté le bien suprême; pour notre intelligence, la vérité absolue; et, pour nos sentiments, la beauté parfaite. En admettant, comme terme de nos aspirations, pensées et sentiments, cette plénitude de la perfection, nous parvenons à l'« infini véritable ». Or, nous voulons un *autre* « infini » (1). Ayant le droit de posséder tout en adhérant à la Source première de tout, nous voulons, au lieu de cela, être nous-mêmes cette source de toute chose et, nous séparant de tout, dominer tout de manière extérieure. Nous voulons nous poser en principe, et en réalité nous devenons un principe de péché, de mal et de mort. Au lieu d'aspirer au seul Bien suprême, qui contient tout en soi, en qui tous sont unis moralement et solidarisés entre eux, nous désirons diverses espèces de bien, et cela pour nous seuls; nous nous séparons de tous, cherchant en tout ce qui nous est propre personnellement et ne pouvant nous arrêter à rien. Au lieu de contempler la Vérité totale, en laquelle tous les objets et toutes les idées sont réunis par un lien rationnel, notre raison considère des objets

(1) Cf. note 1, p. 46.

isolés, en fait l'analyse, les décompose, non pour mieux saisir leur unité par ce qui les distingue, non pour les grouper plus intimement dans notre connaissance, mais pour ne plus envisager l'ensemble, pour diviser et émietter de plus en plus le réel, transformant l'univers en une accumulation morte de particules infinitésimales sans aucun lien interne. Enfin, notre âme sensible, au lieu de servir d'appui et d'instrument à l'action de l'esprit, au lieu d'incarner dans le domaine des sens le contenu du bien et de la vérité, l'image du beau, se livre, au contraire, aux tendances aveugles et désordonnées de la chair, *qui n'ont point de but en elles-mêmes* et n'ont qu'un terme extérieur : la mort et la putréfaction.

Au lieu de nous adresser en demandant à Celui qui existe substantiellement, de Lui faire place en nous et de L'y reproduire, devenant une nouvelle et vivante image de sa plénitude, au lieu de cela, nous nous concentrons en nous-mêmes, nous exacerbons toutes les puissances de notre âme, les tournant contre Celui qui existe, mais ne parvenant qu'à produire la destruction et la décomposition.

Notre volonté tend à *dominer* et non à *unifier* tout; notre intelligence, au lieu de *connaître* Celui qui existe et unit tout en soi, s'adonne aux *controverses* arbitraires sur une foule infinie de sujets; enfin notre âme sensible, au lieu de *rénover* la matière en la spiritualisant, ne tend qu'à *jouir* déraisonnablement de celle-ci.

Si notre âme avait observé ses *bornes* propres, ayant la perfection divine comme objet et but de son existence, elle n'aurait pas besoin de *limitations extérieures* de toutes sortes et jouirait d'une plénitude de véritable liberté et d'une expansion illimitée. Mais, en se détournant de la Divinité, l'âme corrompt

ses qualités innées, se remplit d'un esprit pervers, acquiert des habitudes absurdes et se laisse entraîner par un « faux infini », par un amour propre illimité, par des ratiocinations sans but et par des désirs sensuels sans mesure. C'est pourquoi, avant de remettre notre âme dans sa véritable situation entre Dieu et la nature, nous devons la purifier du mal qu'elle a contracté. Cette fausse tendance à ne pas reconnaître de bornes doit être tempérée et contenue par l'action conjointe de la grâce et de notre bonne volonté. Cette action est une négation de notre nature corrompue, c'est un devoir d'abstinence ou de jeûne, ces mots étant pris dans un sens large. C'est notre devoir primordial et foncier à l'égard de notre nature. Partout où apparaît la tendance insatiable et démesurée des forces naturelles, l'abstinence, la continence ou le jeûne deviennent nécessaires.

Il y a un jeûne spirituel : il consiste à s'abstenir des actes inspirés par l'amour-propre et l'ambition, à renoncer au pouvoir et à la gloire humaine. Ce jeûne est particulièrement nécessaire à ceux qui ont des fonctions publiques. La loi de ce jeûne peut être formulée comme suit : ne cherche pas le pouvoir, ni la domination; si tu y es appelé, ne les considère que comme une occasion de servir; s'il se présente que tu puisses te mettre en évidence sans profit pour le prochain, ou que tu puisses faire montre de ta supériorité et de ta force, abstiens-toi : *n'alimente pas ton amour-propre.*

Il y a un jeûne de l'intelligence : il consiste à s'abstenir d'une activité exclusive de l'intelligence, de spéculations vaines et interminables sur les notions et les images, de questions indéfinies examinées sans raison et sans but. Ce jeûne est parti-

culièrement nécessaire aux savants, qui, trop souvent, oublient la sentence du vieil Héraclite : beaucoup connaître n'est pas nécessairement être très instruit. Voici la loi de ce jeûne de l'intelligence : ne cherche pas à connaître beaucoup de choses sans utilité pour le prochain et l'œuvre de Dieu; ne poursuis pas la nouveauté et l'originalité de la pensée; si tu as occasion de formuler ton avis, sans profit pour le bien commun, abstiens-toi; n'attache pas une importance exagérée au savoir scientifique, car la science a toujours deux limites inévitables : les opinions préconçues des savants et l'insuffisance du matériel scientifique. *Soumets l'activité de ton intelligence aux exigences morales; bref : ne te livre pas aux ratiocinations oiseuses* (1).

Enfin, la troisième espèce de jeûne, le jeûne proprement dit, c'est celui de l'âme sensible : il consiste à s'abstenir des jouissances des sens qui ne seraient pas dirigées et tempérées par l'intelligence et le pouvoir de l'esprit. L'abstinence de la nourriture sanguine, de la chair des animaux à sang chaud a toujours été considérée comme une forme fondamentale et principale du jeûne physique, car cette nourriture est incontestablement en contradiction avec le but idéal de notre activité physique : le véritable objet de celle-ci, c'est de cultiver le jardin de la terre, de transformer, donc, ce qui est mort en

(1) Il est intéressant de rapprocher de ces conseils l'avis de saint Bernard (Pat. lat. tom. CLXXXIII, col. 1199 et 1200, serm. 36 in Cant. n. 3) : « Sunt qui scire volunt tantum ut sciant; et curiositas est. Sunt qui scire volunt ut sciatur ipsi; et vanitas est. Sunt qui scire volunt ut scientiam vendant; et turpis quaestus est. Sunt qui scire volunt ut aedificentur; et prudentia est ». (Il en est qui veulent savoir pour savoir, et c'est curiosité; savoir pour être connus, et c'est vanité; savoir pour faire argent de leur science, c'est une honte; savoir pour s'édifier, c'est sagesse).

vivant, de communiquer aux êtres terrestres une plus grande intensité et une plénitude de vie, c'est de *les vivifier*. Or, tuer les êtres vivants et surtout ceux dont la vie atteint le plus de force et de tension, — ce qui est le cas des animaux à sang chaud — est en contraste frappant avec ce qui vient d'être dit. Puisque nous ne sommes pas capables de faire vivre la nature inanimée, tout au moins devons-nous le moins possible faire mourir la nature vivante. Ainsi, donc, la première prescription du jeûne physique tend non seulement à limiter nos jouissances sensibles, mais aussi à rétablir l'ordre de nos relations avec la nature extérieure.

Nous ne pouvons pas corriger ces relations *en une fois*, nous ne pouvons pas nous débarrasser complètement de la nécessité de tuer pour vivre, mais nous pouvons et nous devons l'atténuer et la limiter graduellement. Si ce mal ne peut être totalement anéanti, mieux vaut, en tout cas, le réduire au minimum. C'est pourquoi la sagesse de la sainte Église, n'exigeant pas l'abstinence absolue, reconnaît beaucoup de degrés et de catégories du jeûne physique.

La loi générale de celui-ci est : ne nourris pas ta sensualité; mets un terme à ces meurtres et suicides auxquels conduit inévitablement la recherche des jouissances sensibles : purifie et régénère ton propre corps, pour te préparer à la transfiguration du corps universel.

La prière, l'aumône et le jeûne sont les trois œuvres fondamentales de la vie religieuse personnelle, les trois bases de la religion personnelle. Celui qui ne prie pas Dieu, ne vient pas en aide aux hommes et ne réprime pas sa nature par l'abstinence, celui-là

est étranger à toute religion, eût-il toute sa vie médité des sujets religieux, en eût-il toute sa vie parlé ou écrit. Ces trois activités fondamentales de la religion sont si étroitement liées entre elles que l'une sans l'autre n'a aucune efficacité. Si la prière ne nous incite pas à la bienfaisance et ne parvient pas à dompter notre nature sensuelle, une telle prière, mauvaise et impuissante, n'est pas une vraie prière : elle est mêlée d'intérêt, de mensonge ou d'amour-propre. De même, l'aumône qui ne présume pas la prière, et n'est pas accompagnée d'abstinence, exprime plutôt une faiblesse de caractère que l'amour véritable. L'aumône sincère est la justice suprême, c'est pourquoi elle doit s'appuyer sur la grâce céleste. Enfin, le jeûne entrepris par amour-propre, comme exercice pour acquérir la maîtrise de soi, ou par vanité, même s'il donne des forces, ne les donne pas pour le bien; et, par ailleurs, le jeûne, même uni à la prière, si la bonté n'y est pas infuse, reste ce sacrifice dont il est dit : Je veux la miséricorde et non le sacrifice. Mais, au contraire, c'est lorsque la prière, la charité et l'abstinence sont unies qu'opère l'unique grâce divine : celle-ci ne se borne pas à nous faire adhérer à Dieu (dans la prière), elle nous assimile à la Divinité toute clément (dans la charité) et à la Divinité exempte de tout besoin (dans l'abstinence).

Ces trois activités fondamentales de la vie religieuse sont en même temps les *devoirs* fondamentaux de l'homme religieux. Nous ne pouvons être tenus que de ce que nous pouvons. Il n'est pas en notre pouvoir de nous réunir *totale*ment à la Divinité, de sauver l'humanité et de régénérer la nature universelle. C'est pourquoi la religion ne dit pas à chacun de nous personnellement ; confonds-toi avec la Divi-

nité, sauve l'humanité et régénère l'univers. Ce qui est en notre pouvoir, c'est de prier Dieu, d'assister notre prochain dans le besoin et de réformer par l'abstinence notre propre nature. Ceci est en notre pouvoir; c'est, en même temps, notre devoir, devoir personnel de chacun de nous.

Dans l'accomplissement de ces trois devoirs de la religion s'incarnent les trois vertus théologiques. *Prie Dieu avec foi, fais le bien aux hommes dans l'amour et sois vainqueur de ta nature en espoir de la résurrection prochaine.* Et ceci achève ce que nous avons à dire de nos rapports avec la grâce divine en nous. Mais, la grâce se révèle aussi en dehors de nous-mêmes, dans la vie du monde et de l'humanité. Il ne peut exister de séparation réelle entre vie intérieure et vie extérieure, entre chaque individu et son milieu collectif; c'est pourquoi nous devons connaître l'essence de la révélation historique et les nouveaux devoirs, non plus devoirs personnels, mais devoirs sociaux, que cette révélation nous impose.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE I

LE CHRISTIANISME

I. — Tout le monde est sous l'empire du Malin.

(I Jn., V. 19).

Le Christianisme est apparu comme la bonne nouvelle du salut du monde. Car, le monde entier gît dans le mal. Le Christ, par sa victoire et son enseignement, ouvrit la voie de la délivrance de ce mal qui domine le monde. L'humanité entra dans cette voie, mais peu l'ont parcourue, et, jusqu'à présent, le salut universel reste une bonne *nouvelle* et le monde gît dans le mal. Le sens vital du christianisme a été dès le début altéré chez les dirigeants de l'humanité, ils en ont fait une doctrine abstraite et il disparut presque complètement de la conscience des guides de l'humanité, se cachant dans les profondeurs ténébreuses de l'âme populaire. Le sens du christianisme ne peut pas davantage apparaître avec clarté à ceux qui se sentent bien en ce monde; pour eux, l'enseignement du Christ doit rester une parole vide, parce qu'ils n'aperçoivent pas le mal dont le Christ vient délivrer le monde. Or, ils n'ont pas vu et ne voient pas ce mal, parce qu'eux-mêmes sont de ce monde et sont tout à fait possédés par le mal du monde. Ceux, au contraire, qui éprouvent que ce mal pèse sur eux et qui cherchent le salut

montrent par là même qu'ils ne sont pas de ce monde, mais de Dieu.

En vérité, tout le monde gît dans le mal. Le mal est un fait universel, car toute vie dans la nature commence par la lutte et la méchanceté, se perpétue dans la souffrance et l'esclavage et trouve son terme dans la mort et la putréfaction.

Un fait universel, nous le tenons pour une loi. La toute première loi de la nature est la lutte pour l'existence. Toute la vie de la nature se passe en inimitié incessante des êtres et des forces, en leurs violences méchantes et leurs usurpations de l'existence d'autrui. Chaque être de notre monde, depuis le plus petit grain de poussière jusqu'à l'homme, ne fait qu'exprimer par toute sa vie naturelle : moi, seul, j'existe et tout le reste n'existe que pour moi; se heurtant à un autre être, il lui dit : si j'existe, moi, il n'est, de ce fait, déjà plus possible que toi, tu existes aussi, il n'y a pas de place pour toi à côté de moi. Chaque être parle ainsi, chaque être attente à la vie de tous, voulant exterminer les autres et étant exterminé par eux.

La vie de la nature essentiellement basée sur l'égoïsme est une vie *mauvaise* et sa loi est la loi du *péché*. Nous ne précisons pas ici comment le mal a fait son apparition dans le monde et comment le péché est devenu la loi de la vie du monde. Pour nous, la corruption de la nature est avant tout un *fait* et le christianisme, religion du *salut*, pré-suppose ce fait. Mais, conformément encore à cette loi, le péché attire irrésistiblement sa rémunération, amenant un mal par un autre : si, en effet, chaque être agit en ennemi contre les autres et tend à les supplanter, ceux-ci, à leur tour, se comportent en ennemis à son égard et l'oppriment, et il lui faut

bien éprouver cette réaction hostile. Cette épreuve est une *souffrance*, le second aspect du mal dans le monde. De même que tout être, dans la nature, pèche l'un contre l'autre, ainsi, inévitablement, l'un souffre par l'autre.

A cause de son égoïsme qui le sépare des autres, chaque individu se trouve dans un milieu qui lui est étranger, qui le serre et le presse de tous côtés, envahit hostilement son existence et le soumet à des souffrances multiples. Toute sa vie consiste justement en cette lutte contre le milieu étranger et hostile et en la résistance qu'il lui oppose; mais cet individu ne peut réussir à se protéger contre l'attaque des forces étrangères, car il est seul et ces forces sont nombreuses, elles doivent l'accabler. L'antagonisme entre chacun et tous se résout par la *ruine de chacun*, les forces hostiles brisent finalement son existence et l'éliminent de la vie, — la lutte finit par la *mort* et la *putréfaction*.

Et, c'est justice. Car, dans son égoïsme, l'individu a déclaré lui-même qu'il ne peut vivre avec les autres et s'est exclu de l'ensemble des créatures, posant le dilemme infernal : ou moi, ou les autres. S'opposant ainsi à tous, il appelle lui-même contre lui la force de tous, qui, à la fin, parvient à l'anéantir.

Toute l'existence d'un tel être enveloppé par ces forces hostiles n'est qu'un acheminement lent et continu vers la putréfaction : la mort ne fait que rendre visible extérieurement le mystère de la vie, montrant que *la vie de la nature n'est qu'un processus caché de putréfaction*.

Voilà, donc, cette « roue enflammée de l'existence », dont parle l'Apôtre (1); tel est le mal universel,

(1) Jacq. III, 6 : « φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενεσεως ».

unique en son essence, triple en ses manifestations. Tel est, dans la nature déchue, l'arbre de la vie : sa racine, c'est le *péché*; son tronc, c'est la *maladie*; son fruit, c'est la *mort*.

II. — Le sens du monde.

(Ev. de S. Jn, I, 1-3).

L'essence du mal dans le monde consiste en ce que les êtres se sentent étrangers les uns par rapport aux autres, sont livrés à la discorde, aux contradictions et aux antipathies. Or, c'est en cela précisément que consiste l'existence du monde, existence *absurde* (irrationnelle). Nous appelons : absurde, tout ce qui ne se relie à rien, ne s'agence avec rien, tout ce qui contredit le réel ou est incompatible avec lui. Donc, le mal et l'absurde sont essentiellement identiques. Ce qui, vu de l'intérieur (par rapport à la volonté), est un mal, par exemple l'égoïsme de chacun et la discorde de tous, est, vu de l'extérieur (pour la pensée et l'imagination), une chose absurde. Il en résulte pour nous une double tâche : pratique, faire pénétrer notre volonté dans le milieu extérieur, nous le rendre obéissant; — et théorique, y faire pénétrer notre raison, nous le rendre clair et compréhensible; ces deux tâches se confondent en une seule. Pour accomplir celle-ci, il nous faut être, nous-mêmes, clairs et transparents pour tout, sans quoi il ne pourrait y avoir qu'une soumission extérieure, arrachée par violence, mauvaise et absurde. Or, si la discorde méchante qui règne dans le monde est une chose absurde, il en résulte que c'est dans le contraire de celle-ci, c'est-à-dire dans la paix et la *concorde* qu'il faudra chercher le *sens*, la raison d'être

du monde. En réalité, il en est ainsi, même dans les termes, car les mots (1) *monde* et *paix* (cosmos) signifient en même temps paix et concorde. Le sens du mot « mir » (monde) nous explique en même temps le sens du monde. Et ce sens n'est pas de notre part une exigence arbitraire ou un idéal subjectif, mais se manifeste à nous, bien qu'incomplètement, dans la réalité même. Car, quoique la base de la vie dans le monde soit la discorde et la lutte de tous, véritable chaos, et quoique toutes les forces se combattent, s'entrechoquent, s'oppriment et se poursuivent, dans leur malignité et leur absurdité, cependant, malgré elles, en dépit de la division et de la contradiction générale, le monde se manifeste et se présente comme une *unité*, comme quelque chose d'uni et d'*harmonieux*. Cette base de discorde et de chaos constitue un fond bien sombre, mais une force invisible y trace en lignes lumineuses les contours de ce que doit être la vie de l'ensemble; elle ordonne en une image harmonieuse les traits épars de tout ce qui existe. Le monde n'est pas une parole vide, il y a un sens en lui, ce sens se fait voir partout et perce comme un rayon de lumière à travers l'absurdité qui le recouvre.

En dépit de son égoïsme, aucun être ne peut tenir dans son particularisme : il se sent entraîné avec une force irrésistible et *gravite* vers autrui; ce n'est qu'en liaison avec le « tout » qu'il trouve sa raison d'être et sa vérité. Cette raison d'être, qui est la vraie réalité, se manifeste, d'abord, dans la loi de la *gravitation universelle*, qui constitue la solidarité matérielle de l'univers. Si l'existence effective de chacun est en contradiction avec tout et présente une absurdité, la

(1) L'un et l'autre de ces mots, en slave et en russe, se prononcent « mir ».

raison d'être de cette existence n'en apparaît pas moins comme une *tendance* ou inclination pour autrui, et, malgré la discorde universelle, c'est cette inclination qui est inhérente à tous, les relie entre eux pour n'en faire qu'un et démontre que le sens du monde est *l'unité absolue*. Les êtres s'en écartent, s'affermissent dans leur particularisme, mais sans pouvoir s'en abstraire complètement, car c'est là le sens substantiel de leur existence; ils ne peuvent que *s'efforcer* de s'affirmer dans leur particularisme, ils deviennent par cet effort des *forces* actives, mais, l'unité, leur raison d'être, se manifeste en eux comme une autre force, comme une nécessité extérieure ou comme une *loi* générale.

C'est pourquoi, il y a, d'une part, l'égoïsme, tendance à se particulariser, à s'emparer de la vie exclusivement pour soi, d'où résultent une intense discorde de tous, le mal universel, les ténèbres, le chaos et l'absurdité; et, d'autre part, la tendance involontaire d'une force unifiante par laquelle chaque chose en particulier est en relation avec le tout, trouvant en ce rapport (*λόγος*, ratio) son sens et sa raison (*λόγος*, ratio).

Ce sens, vérité substantielle de toute chose, agit à l'encontre de l'absurdité universelle. Inséré comme force potentielle dans le chaos général, il tend à se manifester, veut percer les ténèbres de la matière, lutte contre le principe hostile de la discorde et le surmonte graduellement. Ce sens unifiant, qui libère l'âme souffrante du monde (l'âme mondiale), du pouvoir malin de la discorde, s'empare de l'âme mondiale et renaît d'elle en des formes variées. Après la force de gravitation, qui entraîne indifféremment toutes choses l'une vers l'autre et forme de l'univers un seul grand *corps*, viennent les forces physiques :

chaleur, lumière et électricité par lesquelles les parties du corps mondial accèdent les unes aux autres et se pénètrent réciproquement à différents degrés. Puis, vient la force de l'affinité chimique qui les fait entrer en des combinaisons réciproques déterminées. Ensuite, la force plastique, qui ramène les matières les plus hétérogènes à l'unité de l'organisme vivant. Et, enfin, dans ces organismes vivants se manifeste la force de l'instinct générique, qui surmonte le particularisme des individus. Partout, l'activité et la vérité des forces unifiantes atteint et rattache les appétits fallacieux de discorde et fait ressortir, même dans les manifestations les plus extrêmes de l'égoïsme, le caractère absurde de celui-ci. Cela se voit même dans l'extermination réciproque des êtres, où chacun veut absorber les autres, les dévore et se nourrit d'eux; sans cela il ne peut vivre. Donc, l'être ne peut résister à l'état isolé; pour exister lui-même, il doit se nourrir des *autres*, et cette dépendance continuelle d'autrui remplit toute son existence : *il vit au détriment d'autrui*.

Cette existence désordonnée et déraisonnable des êtres, c'est pour eux une *situation fausse*, illusoire et transitoire; ils n'ont leur véritable existence que s'ils s'unissent à tout. La primauté de l'existence appartient non aux parties isolées, mais à *l'ensemble*. L'absolu primordial et la source de tout être est *l'intégralité absolue* de tout ce qui est, c'est-à-dire Dieu. C'est cette intégralité même de tout ce qui existe; elle réside en elle-même dans la quiétude immuable de l'éternité, se révèle et se manifeste dans ce sens du monde qui tend à unir tout, lequel est, de ce fait, l'expression directe ou le Verbe (Λόγος) de la Divinité, est Dieu, Dieu qui se manifeste et agit.

C'est ce sens qui explique toute existence, depuis

la plus minuscule parcelle de matière gravitant vers les autres parcelles, jusqu'aux espèces compliquées des animaux, qui absorbent d'autres organismes dans l'acte de la nutrition ou s'unissent à leurs semblables dans l'acte de la reproduction générique : partout se manifeste et agit le sens éternel de l'existence, le Verbe primitif de Dieu, qui, Lui, n'a pas de commencement. Ce Verbe proscriit toute existence particulière isolée des autres, Il relie l'un être à l'autre par des liens indissolubles et rattache chacun à l'ensemble, formant d'une multitude chaotique un monde unique. *« Au commencement était le Verbe; et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par lui; et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui »* (1).

III. — **« En Lui était la vie;
et la vie était la lumière du monde ».**

(Jn. I, 4).

Le Verbe de Dieu, sens et raison d'être du monde, n'est pas une idée abstraite, mais une force réelle et substantielle, qui embrasse et définit par Lui-même toute la vie de la nature. Cette détermination de la vie générale apparaît, pour les êtres particuliers de la nature, comme une force fatale, comme une loi, qui échappe à leur volonté et à leur conscience. Les animaux, créatures plus complexes et plus parfaites, ne savent rien du sens du monde qui régit leur vie et n'est cependant pas leur but propre. Il apparaît, de lui-même, dans leur activité dépourvue

(1) Jn. I, 1-3.

de raison, sans leur volonté ou même contre elle; il se révèle par eux, mais pas à eux. Cette loi du sens du monde, qui exige la solidarité de chaque être avec les autres, qui dit à l'individu organique, par l'instinct de la nutrition et par celui de la reproduction : tu dois renoncer à ton état isolé et à ton particularisme, tu dois te chercher toi-même dans le tout; cette loi contredit directement la tendance égoïste de l'individu; et, en fait, dans la nature, cette contradiction est résolue par la disparition de l'individu, solution vraiment insuffisante.

Si le mal et l'absurdité de la vie mondiale proviennent de ce que chaque être se pose et s'affirme contre tout, il n'en résulte pas, cependant que le vrai sens du monde consisterait dans l'affirmation du tout à l'encontre de l'individu et dans le sacrifice du particulier au profit du genre : ce ne serait là que l'aspect inverse du même mal et des mêmes ténèbres, une autre face de la discorde universelle. Que chacun veuille détruire tout, c'est un mal et une absurdité, mais que chacun soit anéanti par tous les autres, c'est aussi un mal et cela s'oppose pareillement au sens du monde. L'individu est hostile à « tout », et, pour cette raison, périt par l'action du tout : il n'y a là qu'une apparence de justice, aucun bien, ni vérité, car, chaque individu périssant, il n'y aura dans le « tout » rien qui subsiste. Si chaque être n'est qu'un phénomène qui s'écoule et une ombre qui disparaît, leur totalité, aussi, composée des mêmes fantômes, n'aura elle-même qu'une existence fantomatique.

Si la discorde de tous constitue l'absurdité du monde, si, au contraire, l'unité de tous réalise le sens du monde, alors et par le fait, c'est la conservation de tous, c'est-à-dire de chacun, qui est requise, car

autrement ce qui doit s'unir n'existerait pas. Et, puisque, contrairement à cette exigence, chacun ne se trouve pas conservé par la nature, cela signifie que le sens et la raison d'être du monde, tout en agissant dans la vie de la nature, n'y trouvent pas une réalisation et une victoire complètes, diminuant sans les dissiper les ténèbres qui foncièrement enveloppent le monde. Le sens du monde est en lutte avec ces ténèbres dans la vie de la nature, mais il ne lui est pas encore donné de les vaincre. Dans la nature, l'*individuel* ne s'unit qu'involontairement et ne se rattache qu'extérieurement à tout, sans se réconcilier intimement, car ce *tout* auquel le relie et vers lequel l'attire la force fatale de la vie demeure pour lui inconnu et étranger. Il ne sait rien du tout, il ne peut, donc, de lui-même, tendre à s'unir à lui. Son sentiment unique à l'égard de ce tout est la crainte et l'hostilité, précisément parce qu'il lui est inconnu et étranger. Avec haine, l'animal dévore sa proie; c'est là leur union, selon le sens du monde, mais l'animal ignore ce sens, il ne connaît que sa faim. Il en est de même, quand l'individu se fond dans la vie de l'ensemble en obéissant à l'instinct de la reproduction, il s'y sacrifie involontairement et aveuglément pour le genre et se perd en lui.

Dans l'acte sexuel, en effet, *selon le sens*, l'individu se renonce au profit du genre, pose les fondements de l'existence globale du genre, mais ne connaît pas la raison d'être de son acte; il ne connaît que son inclination aveugle pour un autre et cette inclination est chez lui si proche de l'inimitié. S'unissant involontairement de la sorte au genre, l'individu se nie et se perd. Pour que l'individu ne se perde pas dans l'autre en s'unissant à lui, il doit le faire *par sa propre*

volonté *, pour cela il doit se *connaître* lui-même et connaître cet autre être. Mais, dans la nature, on ne se connaît pas. Quoique le sens de ce monde, ce sens qui unifie tout, détermine tout dans la vie de la nature, il demeure obscur pour la nature, comme telle. « *Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a point connu* » (1). Ce sens obscur, qui est à la base de la vie de la nature, mais qui n'est pas connu par elle, devient, en l'homme, lumière et connaissance, « *et la vie était la lumière des hommes* » (2).

Le « tout » qui, pour la nature animale, agit comme une force extérieure, devient, pour l'homme, une réalité de sa vie intérieure, comme *idée*. L'homme qui, comme tel, n'est qu'individu, embrasse le « tout » en idée. Le sens, ou raison d'être du monde devient pour l'homme le sens de sa vie propre. Il possède ce dernier pour autant qu'il conçoive tout dans l'unité, c'est-à-dire comprenne le sens de l'ensemble. Le sens du monde reçoit une *possibilité* de réalisation complète quand l'homme parvient à cette conception, parce que chaque homme peut dans sa conscience s'assimiler ce sens du monde et, donc, s'y unir *de soi-même* et librement. C'est cette union intérieure et libre de chacun avec le tout qui est la véritable réalisation du sens mondial. Toutefois tant que cela demeure une simple possibilité, tant que cette union avec le tout ne reste pour l'homme

* Car, alors, l'union sera son acte propre, l'accomplissement de son individualité et non le sacrifice de celle-ci. Celui qui, spontanément, donne, son âme, la gagne, mais celui qui, par égoïsme, veut la conserver, la perd (3).

(1) *Jn.* I, 10.

(2) *Jn.* I, 4.

(3) *Cf. Mt.* XVI, 25.

qu'une idée, la contradiction foncière qu'il y avait dans la vie mondiale n'est pas supprimée, elle reçoit seulement une forme nouvelle et plus profonde, intérieure et non plus extérieure.

IV. — « Et la lumière luit dans les ténèbres
et les ténèbres ne l'ont point comprise ».

(Jn. I, 5).

La dualité naturelle de cette existence chaotique dépourvue de sens et de cette loi extérieure d'unité devient, en l'homme, une dualité interne opposant son propre sens et sa nature déraisonnable; chez lui, il y a contradiction entre ce sens, en lequel il conçoit tout dans l'unité (l'idée) et cet instinct obscur de vie, qui le pousse, à l'instar des autres êtres de la nature, à affirmer la forme personnelle et fortuite de son existence et le fait se heurter hostilement contre eux dans une lutte animale pour la vie. C'est toujours le même égoïsme, la même vie absurde et méchante de la nature qui demeure le fondement de la vie de l'homme naturel et de l'humanité. La lumière de la conscience, l'idée de l'unité du monde luit dans cette vie obscure, mais ne fait que rendre manifestes ses ténèbres, sans les pénétrer et être comprise par elles. « *Et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point comprise* ». La lumière de la Raison divine luisait dans les ténèbres du paganisme primitif quand la puissance de Dieu se révélait à l'homme dans le feu et les étoiles, dans l'activité bienfaisante du soleil visible et dans la loi de la vie du genre. La sagesse divine a commencé à luire avec plus de clarté pour la *raison* humaine dans les conceptions religieuses des anciens peuples

historiques qui possédaient une culture intellectuelle, avant tout des peuples hindou, grec et hébreu.

Dans l'Inde, pour la première fois, l'âme humaine a été délivrée du pouvoir des forces cosmiques extérieures, elle est comme enivrée de sa liberté, de la conscience de son unité et de son caractère absolu; rien n'entrave son activité interne; elle rêve librement et, dans ses rêves, on trouve déjà, en germe, tout ce que l'humanité peut produire d'idéal, les doctrines religieuses et philosophiques, la poésie et la science mais tout cela dans un vague indistinct et indéfini, tout se confond et s'embrouille comme en un rêve, tout est une seule et même chose et, pour ce motif, tout est rien. Le bouddhisme dit le dernier mot de la conscience hindoue : tout l'être et tout le non-être est semblablement illusion et rêve. L'âme prend conscience d'elle-même en elle-même, car, n'offrant qu'une possibilité de sa manifestation, elle n'est certainement rien; séparée du principe divin actif qui lui donne son contenu et sa réalité, elle n'est évidemment rien.

Or, libérée du contenu matériel de la vie et, en même temps, consciente de son néant, l'âme doit ou bien renoncer à son existence, ou bien chercher un nouveau contenu immatériel. La conscience hindoue, et en général la conscience orientale s'en est tenue, en principe, à la première de ces solutions; l'humanité classique, au contraire, a choisi la seconde. Dans le monde gréco-romain, l'âme humaine apparaît délivrée déjà des forces extérieures cosmiques et, aussi, d'elle-même, de cette contemplation intérieure, purement subjective en laquelle elle se plonge chez les Hindous. Dès lors, le Logos divin agit de nouveau en elle, non plus comme une puissance cosmique extérieure ou démiurgique, mais comme une force

purement idéale et interne, l'âme aspire alors à trouver son vrai contenu, c'est-à-dire quelque chose d'un et de commun, non pas dans l'indifférence vide de son être plein de possibilités, mais dans des créations objectives qui réalisent la beauté et la raison, — dans l'art pur, la philosophie systématique et l'organisation juridique de l'État.

La création de cette sphère idéale, de ce « monde délivré du sang et des larmes » est le grand triomphe de la Raison suprême : c'est, en effet, le commencement effectif d'une véritable union de l'humanité et de l'univers. Or, cette union n'existe qu'en idée, idée qui se révèle comme supérieure à l'existence de fait, mais ce n'est pas sa réalisation dans cette existence. L'idée divine apparaît ici à l'âme comme sa norme suprême, mais elle ne pénètre pas dans l'essence même de l'âme, ne possède pas l'âme d'une manière concrète et efficace. Dans le savoir, les beaux-arts et le droit pur, l'âme contemple un cosmos idéal; dans cette contemplation disparaissent l'égoïsme et la lutte et toute action du principe matériel chaotique sur l'âme humaine. Mais, l'âme ne peut demeurer éternellement en contemplation, elle vit dans la réalité de fait et cette vie reste en dehors de la sphère idéale, n'est pas saisie par elle; l'idée existe pour l'âme, mais ne pénètre pas dans sa réalité. Avec la révélation du monde idéal, deux sortes d'existence apparaissent à l'homme : l'existence matérielle ou de fait (*ἡ γένεσις*), qui ne doit pas être qui est mauvaise et a pour racine la mauvaise volonté personnelle; et, le monde impersonnel des idées pures (*τὸ ὄντως ὄν*), le domaine du vrai et du parfait. Quand le monde classique contemple l'univers, ces deux domaines restent immuables, opposés, sans conciliation mutuelle. La vérité de cette contem-

plation du monde trouve son expression suprême dans le Platonisme; pour celui-ci le monde des idées, l'univers idéal présente l'existence comme absolument immuable, ce monde réside dans la quiétude imperturbable de l'éternité, planant à une grande hauteur au-dessus du monde des phénomènes matériels, *se réfléchissant* dans celui-ci comme le soleil dans une eau trouble, mais le laissant sans changement, ne le purifiant pas et ne le rendant pas clair. Cette contemplation exige seulement de la part de l'homme qu'il *sorte* de ce monde, qu'il émerge de nouveau à la surface de cette eau ténébreuse et apparaisse à la lumière du soleil idéal, qu'il se libère des fers de l'existence corporelle comme d'une prison ou d'un cercueil. C'est ainsi que la dualité et l'antithèse du monde idéal et du monde réel demeurent sans solution : pas de conciliation possible. Si la vraie réalité ne se révèle qu'à l'intelligence et comme un monde idéal, il en résulte que la vie personnelle de l'homme, le domaine de sa volonté et de son activité sont en dehors de la vérité, dans le monde faux de l'existence matérielle; mais alors, l'homme ne peut vraiment s'en aller de ce monde faux et mensonger et le quitter pour toujours, car ce serait se quitter soi-même et abandonner son âme qui vit et souffre dans ce monde. La sphère de l'idéal ne peut, malgré toute sa richesse, *détourner* l'homme de sa volonté mauvaise et souffrante que comme objet de contemplation, mais ne peut éteindre cette volonté. Cette volonté mauvaise et en même temps souffrante est un fait radical qui ne peut être supprimé : il ne peut l'être par la conscience hindoue qui le tient pour une illusion, car alors il n'apparaît comme illusion que pour la conscience et reste un fait pour l'ensemble de la vie comme auparavant; il ne pourrait

pas davantage être supprimé si l'homme s'évadait pour quelque temps de cet état de fait dans le domaine de la contemplation idéale car il lui faudra de nouveau revenir à la vie mauvaise après avoir quitté ce domaine lumineux.

Le principe divin, quand l'être humain s'est séparé de lui, affirmant sa volonté mauvaise, lui fait éprouver son action de trois manières : il peut être ressenti comme *opprimant* l'homme, mais il ne peut opprimer que les *manifestations* extérieures de sa mauvaise volonté; cette dernière, en effet, force intérieure et subjective ne peut être anéantie par aucune action extérieure. C'est pour ce motif qu'une acceptation extérieure du Logos divin, telle qu'on la trouve dans la religion naturelle est insuffisante, car elle ne répond pas au but qui est l'union intime de l'humanité et de la Divinité. Le culte dans la religion naturelle limite, il est vrai, l'affirmation de soi-même du principe humain, il l'oblige à se soumettre bien qu'involontairement aux forces supérieures qui agissent dans la nature et le contraint à offrir des sacrifices à ces forces, mais, néanmoins, la racine de sa vie, sa volonté mauvaise, le principe matériel qui s'est soulevé en lui, demeure intact, étant étranger et inaccessible à ces dieux naturels extérieurs.

Une seconde forme d'action réciproque des principes divin et humain se rapproche du but à atteindre, tout en n'y parvenant pas : c'est une action d'un autre genre, action idéale ou *illuminative*. La possibilité d'une telle action vient de ce que l'âme humaine offre cependant quelque chose de plus que son état de fait. Même si, en cet état, elle est un principe irrationnel, une force aveugle qui s'affirme elle-même, elle est, cependant, en puissance d'être un principe raisonnable et capable de s'unir intérieurement à

tout. Si, en effet, le Logos divin, qui dans la religion naturelle faisait figure d'une force qui opprime, se met en rapports avec le principe irrationnel de l'âme, comme une force avec une autre force, il peut agir dans l'âme comme raison ou parole intérieure, transformant en acte cet état de puissance de l'homme (puissance de devenir rationnel); il détourne alors l'âme de sa réalité de fait, et lui montre le caractère illusoire de son être matériel, le mal de sa volonté naturelle, tout en lui révélant la vérité d'une autre existence conforme au sens de la vie. Telle est l'action idéale du Logos divin que nous retrouvons surtout chez ceux des peuples du monde antique qui possédaient une culture intellectuelle et cela à l'époque de leur plus haut développement. Mais, cette action, aussi, bien qu'intérieure, est incomplète et unilatérale. Être conscient de la médiocrité de la réalité de fait, comme objet de contemplation, ne veut pas dire la supprimer effectivement de son existence. Tant qu'on n'oppose la vérité à la volonté propre et à la vie plongée dans le mensonge, que sous forme d'idée, la vie demeure essentiellement sans changement; l'idée abstraite ne peut pas la surmonter, car la volonté personnelle et vitale, bien que mauvaise est cependant une force réelle, tandis que l'idée, qui n'est pas incarnée dans une force vivante et personnelle, n'apparaît que comme une ombre qu'une lueur éclaire.

Ainsi, donc, pour que le principe divin l'emporte vraiment sur la volonté mauvaise et la vie de l'homme, il faut qu'il se manifeste pour l'âme comme une force vivante et personnelle, capable d'y pénétrer et de la posséder, il faut que le Logos divin n'exerce pas seulement sur l'âme une influence extérieure, mais qu'il naisse dans l'âme elle-même, qu'il ne se borne

pas à la limiter et à l'éclairer, mais qu'il *la régénère*. Or, comme l'âme de l'homme naturel n'apparaît réelle que dans la pluralité des âmes individuelles, l'union réelle du principe divin avec l'âme doit aussi avoir une forme individuelle et personnelle, le Logos divin doit naître comme un homme réel et individuel. Dans le monde physique, le principe divin de l'unité s'était manifesté d'abord dans la force de gravitation qui groupe les corps par une impulsion aveugle, puis dans celle de la lumière, qui dévoile leurs propriétés réciproques, et, enfin, dans celle de la vie organique, où le principe formateur pénètre la matière et, après une longue série de formes, donne naissance à l'organisme physique parfait de l'homme. Il en est exactement de même dans le processus historique qui suit : le principe divin rassemble d'abord par la force de la gravitation spirituelle les êtres humains séparés en une unité générique, puis il les éclaire par une lumière idéale de la raison, et, enfin, pénétrant à l'intérieur même de l'âme et s'unissant à elle d'une manière organique et concrète, il naît comme un homme nouveau et spirituel. Et de même que, dans le monde physique, une longue série d'êtres imparfaits, tout en étant des êtres organiques et vivants, avait précédé l'organisme parfait de l'homme, ainsi, dans le domaine de l'histoire, la naissance de l'homme spirituel parfait a été présagée par une série de révélations du principe divin à l'âme, révélations incomplètes, mais cependant vivantes. Ces révélations vivantes d'un Dieu vivant sont consignées dans les livres sacrés du peuple juif.

Toute manifestation du principe divin, toute théophanie est spécifiée par le caractère du milieu qui la reçoit et, dans l'histoire, surtout par le caractère national du peuple qui la reçoit. Le principe divin s'est

révélé à l'esprit hindou comme le nirvana, au peuple grec comme une idée et un kosmos idéal : il devait se manifester chez le peuple juif comme personnalité, comme sujet vivant, comme « moi », parce que le caractère de ce peuple comporte précisément la prépondérance du principe personnel, subjectif. Ce caractère apparaît dans toute la vie historique juive, dans tout ce qui a été et ce qui est créé par ce peuple. C'est ainsi que nous constatons, pour ce qui concerne la forme poétique, que les Juifs n'ont rien donné de notable à l'exception de ces genres poétiques où prévaut l'élément subjectif et personnel : ils nous ont donné le lyrique sublime des psaumes, l'idylle somptueuse du Cantique des Cantiques; ils n'ont pu créer ni véritable poésie épique, ni œuvre dramatique, comme nous en trouvons chez les Hindous et les Grecs, et, cela, ni à l'époque de leur indépendance, ni dans les temps postérieurs. Il est aussi digne de remarque que les Juifs excellent en musique, c'est-à-dire dans cet art qui, plus que tout autre, exprime les mouvements intimes et subjectifs de l'âme, alors qu'ils n'ont presque rien produit de notable dans les arts plastiques. Dans le domaine de la philosophie, les Juifs, à l'époque florissante de leur histoire, n'ont pas dépassé la morale didactique, domaine où l'intérêt pratique de la personne l'emporte sur la contemplation objective et sur le raisonnement. Et, pareillement, les Juifs furent les premiers, en religion, à reconnaître Dieu, comme personne, comme sujet, comme un « moi » subsistant; ils n'avaient pu s'arrêter à représenter Dieu comme une force ou une idée impersonnelle.

Or, ce caractère, insistant en tout sur l'élément subjectif, peut être, de la même façon, ou un très grand bien, ou un très grand mal; car, si la force

personnelle est un mal et la racine du mal, quand elle s'affirme en un particularisme, cette même force, soumise au principe suprême, ce même foyer pénétré d'une lumière divine, devient une puissance d'amour universel qui embrasse le monde. Sans la force d'une personnalité qui s'affirme, d'un « moi » conscient, les meilleures qualités de l'homme apparaissent comme débiles et froides, ne sont qu'une idée abstraite. Tout caractère actif et moral présuppose une force de mal, de l'égoïsme, mais domptée. Tout comme, dans le monde physique, une force doit, pour devenir énergie, consommer ou transformer en sa propre forme une quantité correspondante d'énergie antérieure, (p. ex. la chaleur se transformant en lumière, le mouvement mécanique en chaleur) ainsi, dans le monde moral de l'homme tombé sous l'ordre de la nature, la possibilité du bien, que recèle son âme, ne peut se manifester qu'après avoir consommé ou transformé en soi l'énergie antérieure de l'âme. Or, cette énergie dans l'homme naturel, c'est l'énergie de la volonté qui s'affirme, l'énergie du mal; c'est elle qui doit être réduite en puissance pour que la nouvelle force du bien, au contraire, passe de la puissance à l'acte. Le bien essentiel est un don divin, mais, pour qu'il se manifeste effectivement en l'homme, il faut que la volonté personnelle, qui tend à s'affirmer elle-même, soit transformée par un effort, qu'elle soit domptée, surmontée et ramenée à l'état de puissance. C'est ainsi que chez un Saint le bien en acte suppose le mal en puissance : l'homme s'élève si haut en sainteté, parce qu'il aurait pu, aussi, être grand dans le mal; il a surmonté cette force de mal, il l'a soumise au principe suprême, cette force est devenue un fondement du bien. Pour cette raison, aussi, le peuple juif, en qui se voyaient

les pires défauts de la nature humaine, ce « peuple obstiné », ayant un cœur de pierre, est, en même temps, le peuple des saints et des prophètes de Dieu, le peuple au sein duquel devait naître le nouvel homme spirituel.

Tout l'Ancien Testament retrace l'histoire des relations personnelles de Dieu (Logos ou Jéhovah), qui se révèle, et des représentants du peuple juif, ses patriarches, ses chefs et ses prophètes. On remarque, dans ces relations personnelles qui composent la religion de l'Ancien Testament, trois étapes successives. Les premiers médiateurs entre le peuple hébreu et son Dieu, les anciens Abraham, Isaac et Jacob, *croient* en un Dieu personnel et vivent personnellement par cette foi. Leurs successeurs, comme représentants du Judaïsme, Moïse, le Voyant de Dieu, David, « l'homme selon le cœur de Jéhovah » et Salomon, le constructeur du grand temple, recevant des révélations tangibles du Dieu personnel, s'efforcent de traduire le sens de ces révélations dans la vie sociale et le culte de leur peuple; c'est en leur personne que Jéhovah fait une alliance formelle avec les Israélites, comme un pacte de personne à personne. La dernière série des représentants du Judaïsme, les prophètes, reconnaissent l'insuffisance de cette alliance extérieure, pressentent et annoncent une autre union intime de la Divinité avec l'âme humaine en la personne du Messie, fils de David et fils de Dieu; c'est ce Messie qu'ils pressentent et annoncent, non seulement comme le représentant suprême du Judaïsme mais, aussi, comme le « vainqueur des nations », comme le représentant et le chef de toute l'humanité régénérée.

Le milieu dans lequel devait se réaliser l'incarnation du principe divin était, donc, déterminé par

le caractère national des Juifs; l'époque de l'incarnation, au contraire, devait dépendre de l'évolution historique de l'ensemble du monde. Lorsque la révélation du Verbe dans l'ordre des idées fut achevée dans le monde gréco-romain, mais s'y fut montrée insuffisante, lorsque l'homme, malgré les richesses énormes et jusque-là inconnues qu'il avait accumulées dans le domaine de la culture, se trouva solitaire dans un monde vide et dépourvu de tout, lorsque apparut partout le doute au sujet de la vérité et le dégoût de la vie, puisque les meilleurs parmi les hommes cherchaient par désespoir leur refuge dans le suicide, lorsque les idées et principes dominants eurent fait faillite, révélant précisément à la conscience des hommes l'insuffisance des idées en général dans la lutte contre le mal dans la vie, alors, quand l'incarnation de la vérité en une force vivante et personnelle était réellement requise, lorsque la vérité extérieure, humaine, celle de l'État se fut concentrée en une seule personne vivante, en la personne de l'homme divinisé, du César romain, alors, la Vérité de Dieu, présagée par les révélations de l'Ancien Testament aux patriarches, aux chefs et aux prophètes d'Israël, se manifesta, elle aussi, en la personne vivante du Dieu incarné Jésus-Christ.

**V. — Révélation du sens universel (Logos)
dans le Christ.**

(Jn. I, 14; 1 Jn. IV).

Le sens et la raison d'être du monde, dans lequel gît aussi la Vérité divine, c'est l'union intime de chacun avec tout. Envisagée comme force vivante et personnelle, cette union est *l'amour*. De même

que, par la force extérieure de la loi, le sens universel domine et enchaîne l'élément ténébreux de la vie de l'homme, de même que, par la lumière de sa vérité, il dévoile et condamne les ténèbres de cette vie en illuminant la conscience humaine, ainsi ce même sens *pénètre* ces ténèbres par la force infinie de l'amour, s'empare de toute l'essence de l'homme, régénère sa nature et vraiment s'incarne en lui. « *Et le Verbe s'est fait chair et Il a habité parmi nous* » (1).

Lorsque après plusieurs millénaires de lutte des éléments cosmiques, dans laquelle le sens mondial se révélait seulement comme la force fatale de la loi, le premier être doté de raison apparut sur la terre, ce fut une nouvelle révélation de ce sens, *comme idée* dans la conscience de l'homme. Lorsque, dans la suite, après plusieurs millénaires de l'histoire humaine, apparut l'homme spirituel, dont la vie naturelle et charnelle était non seulement illuminée par le sens divin de la vie universelle, mais aussi, sanctifiée par ce sens, comme par un esprit d'amour [« l'Esprit-Saint viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre et l'enfant qui naîtra sera saint, il sera appelé le Fils de Dieu » (2)] ce fut alors une nouvelle révélation du même sens, comme force vivante et personnelle, capable d'attirer à elle et d'assimiler la force vivante de la matière. Si le premier homme, l'homme naturel, était image et ressemblance de Dieu, le nouvel homme spirituel est Dieu lui-même, car l'Être divin qui apparut en lui résumait le sens véritable de tout ce qui existe et se manifestait dans son absolu. En Lui, Dieu n'est pas cette loi fatale qui pèse sur la vie naturelle de la

(1) *Jn.* I, 14.

(2) *Luc* I, 35.

matière, Il n'est pas davantage la raison se bornant à éclairer les ténèbres de cette vie et à montrer par sa propre lumière la fausseté et le mal de cette vie. Dieu est plus grand que cela et peut faire plus que cela, et le Christ l'a, en fait, montré éminemment. Le Christ a montré que Dieu est amour ou, autrement dit, la personnalité absolue.

L'incarnation du Logos divin en la personne de Jésus-Christ est l'apparition du nouvel homme spirituel, du nouvel Adam. En parlant du premier Adam, homme naturel, on n'entend pas seulement une personne particulière parmi d'autres personnes, mais une personnalité synthétisant toute l'humanité naturelle; de même, le second Adam est, lui aussi, non seulement *cet* être individuel, mais, est, *en même temps*, un être universel, qui résume en lui toute l'humanité régénérée. Dans la sphère de l'existence éternelle et divine, c'est le Christ qui est le centre spirituel de l'organisme universel. Lorsque cet organisme ou l'humanité universelle tombe dans le torrent des phénomènes et subit l'influence de la loi de l'existence extérieure, il est obligé de reconstituer, dans le temps, par le travail et les souffrances, ce qui est abandonné par lui dans l'éternité, c'est-à-dire son union intime avec Dieu et avec la nature; de même, le Christ, principe actif de cette unité, doit, pour la reconstituer réellement, descendre dans ce même torrent des phénomènes, se soumettre à la même loi de l'existence extérieure, et, de centre de l'éternité, devenir centre de l'histoire, puisqu'il est apparu en un moment déterminé, « quand vint la plénitude du temps » (1). Le mauvais esprit de la discorde et de l'inimitié, l'éternel impuissant contre

(1) Galat. IV, 4.

Dieu, qui, au commencement des temps, avait vaincu l'homme, doit, au milieu du temps, être vaincu par le Fils de Dieu et le Fils de l'homme comme, « premier-né de toute créature » (1), et, à la fin des temps, être chassé de tout le domaine de la création. Voilà, réalisé, le sens de l'incarnation.

Avant de parler de l'œuvre du Christ pour laquelle s'est effectuée l'incarnation, il faut répondre à deux questions : 1) sur la possibilité même de l'incarnation ou de l'union réelle de la Divinité avec l'humanité, et 2) sur le mode de cette union.

Concernant la première question, l'incarnation est certainement *impossible*, si l'on ne considère Dieu que comme un être isolé, résidant quelque part en dehors du monde et de l'homme. De ce point de vue (celui du déisme), l'incarnation de la Divinité serait une infraction directe à la loi logique de l'identité, c'est-à-dire une chose tout à fait inadmissible. L'incarnation est pareillement impossible de l'autre point de vue (celui du panthéisme), qui considère Dieu comme la substance générale des phénomènes de l'univers, comme un « tout » universel, et l'homme, comme l'un de ces phénomènes : si l'on admettait cette dernière conception, l'incarnation contredirait l'axiome aux termes duquel le tout ne peut être égal à l'une de ses parties; il serait, dans ce cas, tout aussi impossible à Dieu de devenir homme, qu'à l'eau de tout un océan, restant telle qu'elle est, d'être, en même temps, une seule goutte de cet océan. Mais, faut-il avoir de Dieu cette notion, *ou* d'un être exclusivement solitaire, *ou* d'un être qui n'est que la substance générale des phénomènes de l'univers? Au contraire, la notion de Dieu, comme d'un être qui

(1) Col. I, 15.

unit tout et est parfait (absolu), écarte ces deux définitions unilatérales et ouvre la voie à une autre conception : selon celui-ci, le monde présente tout un ensemble de limitations, il est en dehors de Dieu, il se trouve dans ses propres limites, parce qu'il est matière, mais, il est, en même temps, essentiellement lié à Dieu par sa vie intime ou par son âme. Cette liaison consiste en ce que *chaque* être, qui s'affirme comme *tel* et en *dehors* de Dieu, souffre de cette limitation, aspire à être en même temps *tout*, autrement dit aspire à une union intime avec Dieu. Et, pareillement, selon nous, Dieu, lui aussi, étant transcendant par lui-même (résidant hors des limites du monde), *se manifeste* en même temps *par rapport* au monde comme une force créatrice active : Il a la volonté de donner à l'âme mondiale ce qu'elle cherche et à quoi elle aspire, la plénitude de l'existence en forme d'union universelle; Il a la volonté de s'unir à l'âme et de faire naître d'elle l'image vivante de la Divinité. Et de ceci résultent déjà, tout à la fois, le procédé cosmique de la nature matérielle qui a son terme dans la naissance de l'homme naturel, et le procédé historique, qui suit et prépare la naissance de l'homme spirituel. De la sorte, cette dernière naissance, l'incarnation de la Divinité, ne présente pas quelque chose d'*étranger* à l'ordre général de la vie, mais est, au contraire, liée essentiellement à toute l'histoire du monde et de l'humanité, comme un événement que cette histoire prépare et qui se déduit logiquement d'elle. En Jésus, la Divinité s'incarne, non pas en tant qu'elle est transcendante, qu'elle est la plénitude absolue de la vie ou un être enfermé en lui-même (ce qui ne serait pas possible), mais c'est le Dieu-Verbe qui s'incarne, c'est-à-dire un principe qui se manifeste au dehors, qui agit à

la périphérie de l'existence. Son incarnation *personnelle* en un homme individuel n'est que le dernier chaînon d'une longue série d'autres réalisations physiques et historiques; cette apparition de Dieu en chair humaine n'est qu'une théophanie plus complète et plus parfaite dans une série d'autres théophanies incomplètes, préparatoires et figuratives. A ce point de vue, l'apparition de l'homme spirituel, la naissance du second Adam n'est pas plus incompréhensible que l'apparition de l'homme naturel sur la terre, la naissance du premier Adam. L'un et l'autre événement présentaient un fait nouveau, sans précédent dans la vie du monde; en ce sens, l'un et l'autre se présentent comme miraculeux, mais, ces faits nouveaux et sans précédents étaient préparés par tout ce qui les précédait, étant eux-mêmes ce à quoi aspirait, tendait et marchait toute vie avant eux : la gravitation de toute la nature tendait vers l'homme; toute l'histoire de l'humanité se dirigeait vers le Dieu-homme. Lorsqu'on parle de la possibilité ou de l'impossibilité de l'incarnation, ce qui importe surtout c'est la façon dont on conçoit et la Divinité et l'humanité. Or, selon l'idée que nous avons émise les concernant, l'incarnation de la Divinité est non seulement possible, mais fait partie essentielle du plan général de la création du monde. Mais, si le fait de l'incarnation, c'est-à-dire de l'union personnelle de Dieu avec l'homme se base sur le sens général de l'évolution universelle et sur le plan de l'activité divine, cela ne résout pas la question du mode de cette union, autrement dit la question du rapport et de l'action mutuelle du principe divin et du principe naturel humain dans la personnalité théandrique, ou encore, la question de l'essence de l'homme spirituel, du second Adam.

D'une manière générale, il y a dans l'homme une certaine aptitude de compatibilité de la Divinité avec la nature matérielle, ce qui présuppose en lui trois éléments constitutifs : l'élément divin, l'élément matériel et celui qui réunit les deux autres, l'élément humain proprement dit; c'est la simultanéité de ces trois éléments qui constitue l'homme réel. Le principe humain, c'est la raison, à titre de rapport des deux autres principes. Si ce rapport est celui d'une soumission directe et immédiate du principe naturel au principe divin, c'est, alors *l'homme primitif* (le premier Adam), ce prototype de l'humanité, qui n'est pas encore sorti du cercle et de l'unité éternelle de la vie divine et ne s'en est pas encore séparé; le principe naturel humain est ici contenu comme en germe, comme en puissance dans la réalité de l'être divin. Mais, cette possibilité est aussi la possibilité du *péché* : involontaire est la soumission de l'homme primitif à la Divinité; il peut volontairement s'y soustraire, devenant alors un homme *naturel* ou extérieur, qui tient surtout son existence réelle de son principe matériel; il est un fait ou un phénomène de la nature, et le principe divin n'est plus en lui que comme la possibilité d'une autre existence. Enfin, une troisième possibilité de rapport est celle où la Divinité et la nature ont dans l'homme une actualité égale : sa vie, la vie humaine qui lui est propre, tend essentiellement à mettre activement d'accord les deux principes naturel et divin ou à soumettre le premier au second. C'est un tel rapport qui caractérise l'homme spirituel.

Voici ce qui résulte de cette notion de l'homme spirituel. D'abord, pour constituer un accord réel des principes divin et naturel en l'homme, il est indispensable que cet accord soit réalisé dans une

seule personne; autrement, il n'y aurait qu'une *action réciproque* réelle et idéale entre Dieu et l'homme naturel, l'homme spirituel n'y serait pour rien; pour qu'il y ait une union réelle entre la Divinité et la nature, une *personne* est nécessaire dans laquelle cette union ait lieu. Ensuite, pour que cette union soit une union réelle des *deux* principes, il est nécessaire que tous deux soient là réellement, que *cette* personne soit Dieu, dans sa réalité, et homme naturel, dans sa réalité, les deux substances sont indispensables. Enfin, pour que l'accord même des deux substances en la personne théandrique soit un acte libre et spirituel et non un fait extérieur, il est nécessaire qu'une volonté humaine y prenne part, volonté qui diffère de la volonté divine, qui lui obéisse librement, repousse tout ce qui pourrait être en contradiction avec la volonté divine et mette la nature humaine dans un état d'accord complet et intime avec la Divinité. Ainsi, donc, la notion de l'homme spirituel suppose *une seule personne divino-humaine, réunissant en elle les deux substances et possédant deux volontés* *.

L'unité primitive et immédiate des deux principes dans l'homme, cette unité qu'on trouvait en Adam, dans son état d'innocence paradisiaque, mais qui a été violée par le péché, ne pouvait être purement et simplement reconstituée. La nouvelle unité ne peut plus être immédiate, être innocence, elle doit être *acquise*, obtenue, être le résultat d'une action libre,

* Cette définition, qui découle de notre conception de l'« homme spirituel » ou second Adam est incontestablement conforme aux définitions dogmatiques des Conciles œcuméniques du v^e au vii^e siècle, élaborées contre les hérésies des Nestoriens, Monophysites et Monothélites, dont chacune contredit l'une des trois conditions exigées par la logique pour avoir une notion juste concernant le Christ.

d'une lutte présentant un double aspect, d'un renoncement à soi-même à la fois divin et humain, car l'union véritable, l'accord des deux principes exige nécessairement la participation libre et l'action libre de l'un et l'autre. C'est l'action mutuelle des principes divin et naturel qui détermine toute la vie du monde et de l'humanité; leur évolution tout entière consiste en leur rapprochement graduel et leur pénétration réciproque : ils sont, d'abord, éloignés et extérieurs l'un par rapport à l'autre, puis, ils se rapprochent de plus en plus, s'entrepénètrent de plus en plus profondément, jusqu'à ce que, dans le Christ, la nature apparaisse comme une âme humaine prête au renoncement plénier et Dieu comme l'esprit d'amour et de charité, qui communique à cette âme toute la plénitude de la vie divine. Et cette vie se manifeste non comme la force qui lie ou la raison qui éclaire, mais comme la bonté vivifiante. C'est là la vraie personnalité théandrique capable de réaliser un double sacrifice de renoncement divin et humain à la fois. Un tel renoncement existait déjà, à un certain degré, dans les transformations cosmiques et historiques : cela est vrai, d'une part, en ce qui concerne le Verbe divin qui, par un acte libre de sa volonté divine ou de son amour, renonce à la manifestation de sa dignité divine (de la gloire de Dieu), abandonne le repos de l'éternité, s'engage dans la lutte contre le principe du mal, subit tous les troubles de l'évolution du monde, apparaît dans les fers de l'existence terrestre, dans les bornes de l'espace et du temps, se montre à l'humanité naturelle et agit sur elle dans diverses formes de la vie mondiale, qui cachent plutôt qu'elles ne révèlent la véritable essence de Dieu; c'est vrai, aussi, de la nature universelle et de l'humanité, qui sans cesse renoncent à leurs formes

concrètes dans leur anxiété perpétuelle et leur aspiration constante à recevoir de nouvelles impressions de l'image divine. Mais dans ces transformations cosmiques et historiques, ce renoncement, de part et d'autre, n'est pas parfait : pour la Divinité, ces théophanies ont des limites extérieures seulement, n'ont lieu que pour d'autres êtres qu'elle-même (pour la nature et l'humanité), mais n'ont aucun rapport avec la vie divine intime *; la nature et l'humanité, par contre, ne renoncent à elles-mêmes dans leur évolution que par une inclination instinctive et non par un acte libre. Dans la personnalité théandrique l'union intime avec la nature et l'humanité constitue le renoncement réel du principe divin à lui-même; il en est ainsi parce qu'il se met en relation avec ces éléments autres, non par une action extérieure, en limitant autrui sans changer soi-même, mais au contraire en se limitant intérieurement lui-même et faisant place en soi à ces éléments extrinsèques; le principe divin s'y humilie, descend, revêt l'apparence de l'esclave (1); non seulement, il se cache à l'homme par les limites mêmes de la conscience humaine comme cela avait lieu dans les théophanies antérieures et incomplètes, mais il accepte lui-même ces limites; ceci ne veut pas dire qu'il s'est enfermé dans ces limites, chose impossible, mais qu'il *ressent* ces limites *comme siennes à un moment donné* par une énergie active de sa part. Par contre, cette limitation

* Expliquons ce qui vient d'être dit par une comparaison empruntée au monde de la nature : l'homme, être comparativement supérieur, agissant sur quelque animal inférieur, ne peut pas lui apparaître dans toute la plénitude de sa vie humaine; mais, les formes limitées au moyen desquelles le chien, p. ex. perçoit l'apparition de son maître appartiennent seulement aux facultés de l'animal et ne limitent, ni ne modifient aucunement l'existence propre à l'homme qu'il perçoit.

(1) Cf. *Philip.* II, 6-8.

que la Divinité s'impose à elle-même dans le Christ rend libre son humanité et permet à sa volonté naturelle de renoncer librement à elle-même en faveur du principe divin, non pas en tant que celui-ci agirait en force extérieure (un tel renoncement ne serait pas libre), mais comme force interne et elle acquiert ainsi ce principe. Le Christ, comme Dieu, renonce librement à la gloire divine et, par cela même, il acquiert, comme homme, la possibilité d'en *devenir participant*.

Mais, avant d'acquérir cette gloire, il faut que la nature humaine et la volonté du Sauveur se rencontrent avec la *tentation* du mal. La personnalité théandrique a une double conscience : celle des limites de l'existence naturelle, et celle de son essence et de sa force divine. Éprouvant, donc, en réalité, l'état limité de l'existence naturelle, le Dieu-homme peut subir une tentation d'origine *extérieure*, celle de faire de sa force divine un moyen pour atteindre des fins qui excèdent ces limites.

En premier lieu, il y a, pour un être soumis aux conditions de l'existence matérielle, une tentation de faire du bien matériel un but et de sa force divine un moyen pour l'atteindre : « Si tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains » ; dans ce cas, la substance divine : « si tu es le Fils de Dieu », et la manifestation de cette substance, les paroles : « dis », doivent servir de moyen pour satisfaire une exigence matérielle. En réponse à cette tentation, le Christ affirme que la parole divine n'est pas au service de la vie matérielle, mais qu'elle est, elle-même, la source de la vraie vie pour l'homme : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (1). Ayant vaincu

(1) *Mt.* IV, 3-4; *Luc* IV, 3-4.

cette tentation de la chair, le Fils de l'homme reçoit l'empire sur toute chair.

En second lieu, l'Homme-Dieu, affranchi de toute impulsion matérielle, est soumis à la tentation de faire de sa force divine un moyen d'affirmation de sa personnalité humaine, de pécher contre la raison, de tomber dans la présomption : « Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas, car il est écrit : Il a ordonné à ses anges de veiller sur toi, ils te porteront dans leurs mains, de peur que ton pied ne heurte contre quelque pierre ». Cette action (« jette-toi en bas ») serait un défi envers Dieu de la part de l'homme n'ayant confiance qu'en soi, une tentation de Dieu par l'homme, et voici la réponse du Christ : « Il est écrit aussi : Tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu » (1) *. Ayant vaincu le péché de l'intelligence, le Fils de l'Homme obtient l'empire des intelligences.

Et voici que se présente la troisième tentation, la dernière et la plus violente. L'esclavage de la chair et la présomption de l'esprit sont écartés, la volonté humaine se trouve élevée à un haut degré moral et se reconnaît supérieure à toutes les autres créatures; au nom même de cette valeur morale, l'homme peut vouloir dominer le monde pour le conduire à la perfection; or, ce monde gît dans le mal et ne va pas se soumettre volontairement à la supériorité morale; donc, il faut le contraindre à la soumission, il faut

(1) *Mt.* IV, 6-7; *Luc* IV, 9-12.

* Quelquefois, on comprend ces paroles comme si le Christ avait dit au tentateur : « Ne me tente pas, Moi, qui suis ton Seigneur, Dieu ». Or, cette explication n'aurait aucun sens, le Christ, subissant la tentation non comme Dieu, mais comme homme. En effet, la seconde réplique du Christ, tout comme la première, présente une réponse directe à la proposition du tentateur; il propose de tenter Dieu par une action téméraire et c'est contre cette deuxième proposition, comme contre la première, que le Christ allègue les Écritures, en l'espèce leur sentence défendant de tenter Dieu.

employer la force divine comme contrainte pour soumettre le monde. Mais user ainsi de la violence injuste pour atteindre des fins bonnes serait avouer que le bien par lui-même est impuissant, que le mal est le plus fort et *adorer le principe du mal* qui domine le monde : « et il lui montra tous les royaumes du monde et leur gloire, et il lui dit : je te donnerai toutes ces choses, si, te prosternant, tu m'adores ». C'est ici qui se pose nettement pour la volonté humaine la question fatale : en quoi croit-elle? et que veut-elle servir, la force divine invisible, ou la force du mal, dont le règne dans le monde est manifeste. Mais la volonté humaine du Christ a vaincu cette tentation de la recherche du pouvoir même apparemment justifiée, s'est soumise librement au vrai bien et a renoncé à toute entente avec le mal régnant dans le monde : « Alors, Jésus lui dit : Retire-toi, Satan, car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et tu ne serviras que lui *seul* ». Ayant vaincu le péché de l'esprit, le Fils de l'Homme reçut le pouvoir suprême sur le royaume de l'esprit; ayant renoncé à user de la force terrestre et à poursuivre la domination sur la terre, Il s'est acquis le service des puissances célestes : « et voici que des anges s'approchèrent et ils le servaient » (1).

En surmontant ainsi les tentations du principe du mal, qui inclinaient sa volonté humaine vers l'affirmation d'elle-même, le Christ nous montre l'harmonie de cette volonté humaine, qui lui est propre, avec la volonté divine, qui divinise son humanité par l'effet de l'incarnation de sa Divinité. Mais, la victoire du Christ ne se borne pas à cela. Étant un homme complet, il possède, outre l'élément

(1) *Mt.* IV, 8-11; *Luc*, IV, 5-8.

purement humain (la volonté raisonnable), un élément naturel et matériel; non seulement Il s'est fait homme, mais Il s'est aussi fait chair, « *σὰρξ ἐγένετο* ». Cette victoire spirituelle remportée intérieurement sur la tentation doit trouver son achèvement dans un exploit de la chair, du principe de la sensibilité, en subissant des souffrances et la mort; c'est pourquoi il est dit dans l'Évangile, après le récit de la tentation au désert, que le diable s'est écarté du Christ *pour un certain temps*. (1) Si le principe du mal a été vaincu intérieurement par l'abnégation de la volonté propre et n'a donc pas eu accès au centre de l'être humain (du Christ), il conserve cependant son pouvoir sur la périphérie, sur sa nature sensible. Cette dernière ne peut non plus être affranchie que par le même procédé d'abnégation de soi, par la souffrance et la mort; la volonté humaine du Christ, s'étant soumise librement à sa Divinité, Lui soumit aussi de la sorte sa nature sensible et, malgré l'infirmité de cette dernière (prière du calice), lui fit accomplir en elle-même la volonté divine jusqu'au bout, par le procédé physique de la souffrance et de la mort. Ainsi se reconstitue, dans le second Adam, l'ordre normal des trois principes violé par le premier. Le principe humain, en se plaçant dans un rapport convenable de soumission volontaire à l'égard du principe divin considéré comme la plénitude de son bien, devient par là même, à nouveau, le principe médiateur et unifiant entre Dieu et la nature, car celle-ci, purifiée par la mort de la croix, perd son caractère de particularité matérielle et sa lourdeur et devient l'expression directe et l'instrument de l'Esprit divin, devient le vrai *corps spirituel* de l'Homme-Dieu

(1) Luc IV, 8.

ressuscité. Le Christ a révélé, par sa vie, par sa mort et par sa résurrection, que Dieu, incarné en Lui, est au-dessus de la loi et de la raison, qu'Il peut faire bien plus que d'étouffer le mal par sa force ou de le dévoiler par sa lumière, qu'Esprit infini de vie et d'amour, Il régénère et sauve la nature qui gît dans la perdition, car Il transforme ses mensonges en vérité et sa perversité en bonté, trouvant sa gloire dans cet acte d'amour victorieux. « Et nous avons vu sa gloire, une gloire telle que celle du Fils unique venu d'auprès du Père, étant plein de grâce et de vérité » (1).

On savait, avant le Christ, que la vie naturelle de la chair est une vie dans le mal et le mensonge, non seulement sous les formes grossières de la vie animale, mais aussi sous les formes accomplies de la vie sociale des hommes. Les sages hindous, les bramines et les bouddhistes le savaient, de même que les philosophes grecs, Platon et ses successeurs. Mais, il ne suffit pas de connaître et de condamner cette vie mauvaise, il ne suffit pas d'imaginer une autre vie, véritable et bonne, que les adeptes de la philosophie platonicienne plaçaient dans le monde idéal et absolu de la vérité, de la beauté et de la bonté, il faut montrer, aussi, *en réalité*, que cette vie *existe*, il faut l'introduire dans l'homme et dans la nature, en indiquant ce qui y est apte à participer de cette véritable vie. Si cette vie est la *vraie vie*, elle ne peut rester impuissante et inefficace, elle doit dominer le mensonge et le mal de la vie et vaincre la loi mauvaise qui y règne.

Le fondement de la vie charnelle, c'est le mal; sa fin, c'est la mort et la putréfaction; le principe de la vie vraie, c'est l'amour vainqueur du mal;

(1) Jn. I, 14.

sa fin, c'est la résurrection, qui triomphe de la mort. Mais, si la mort et la putréfaction sont invincibles, c'est alors que la loi de la vie charnelle, la loi du péché et de la servitude est l'unique loi du monde, c'est que la vie charnelle est la seule et vraie vie, qu'il n'y en a, en réalité, pas d'autre, que toute autre vie n'existe que dans le domaine de l'imagination et des pensées des hommes; alors, en vérité, il n'existe qu'un torrent de matière et tout le reste n'est qu'un vain rêve. S'il en était ainsi, vivons notre vie présente, buvons, mangeons et amusons-nous aujourd'hui, car tout ce qui est d'hier est mort et ne revient pas, et demain, nous-mêmes, nous mourrons (1).

Mais, si une autre vie, la vie spirituelle n'est pas seulement un rêve, elle doit se rendre manifeste non seulement en sensations et en désirs, en pensées et en paroles, mais en fait, en une victoire réelle de l'esprit sur la nature matérielle; aussi, cette victoire de la force spirituelle sur la matière doit-elle avoir un tout autre caractère que celle qu'une force matérielle remporte sur une autre dans la lutte naturelle pour la vie, où le vaincu est sacrifié, absorbé et anéanti. Au contraire, le principe spirituel doit montrer, dans sa victoire même, sa supériorité, non pas en exterminant et anéantissant cette nature vaincue, mais en la régénérant et lui conférant une nouvelle et meilleure forme de l'existence. La résurrection est une réconciliation intime de la matière et de l'esprit, auquel la matière s'unit alors intimement, comme à son expression réelle, *un corps spirituel*. La vérité définitive et distinctive du Christianisme consiste en une spiritualisation et en une divinisation de la chair. Rien n'est aussi contraire

(1) Cf. *Is.* XXII, 13 et *I Cor.* XV, 32.

à cette vérité qu'un spiritualisme unilatéral. L'incarnation et la résurrection du Logos divin en Jésus-Christ est un triple triomphe; les trois principes de l'existence : divin, matériel et humain s'y manifestent dans leur sens absolu. Dieu est glorifié dans le monde, parce qu'Il se manifeste comme un être réel, tout-puissant et infini, qui ne se borne pas à contenir la force hostile de la matière et à discerner l'erreur de celle-ci, en écartant de soi sa fausseté, mais la pénètre dans son essence intime, tout comme Il connaît la sienne propre, se la soumettant, se l'assimilant et s'y réalisant. Cela est, tout à la fois, l'achèvement complet du plan relatif à la nature matérielle et le triomphe de celle-ci : car, avant l'apparition de l'homme spirituel, la force naturelle de chaque être, sa volonté vitale particulière aspirait à une existence infinie, mais était dominée par la loi générique qui détruit sous son joug chaque individu; et, si l'homme naturel peut pénétrer dans le domaine de l'être éternel, il ne le peut que par la contemplation; sa vie personnelle, par contre, reste soumise à la même loi de l'existence matérielle, à l'esclavage de la mort et de la putréfaction, comme la vie de toute autre créature. Ce n'est que dans l'incarnation et la résurrection du Dieu-Homme, que, pour la première fois, l'être naturel, sous la forme de l'organisme humain, atteint le but de son désir infini, en obtenant la plénitude et l'intégrité de la vie divine. Ce n'est pas la ruine de l'individu naturel qui est la solution de la contradiction mondiale du particulier et du général, mais sa résurrection et sa vie éternelle. Enfin, ce résultat est acquis par l'action raisonnable et libre de la volonté humaine. La condition de la résurrection, c'est le *sacrifice*, cet acte de la personne divino-humaine du Christ, par lequel Il a renoncé

à la loi du péché et s'est soumis à la volonté absolue de Dieu, faisant du principe humain en Lui l'instrument de l'action divine sur la nature matérielle. La racine du mal mondial étant ainsi ébranlée, son fruit, la mort, fut pareillement anéanti par la résurrection, qui est non seulement la victoire du divin et de la matière, mais aussi du principe humain qui les relie.

La parfaite incarnation humaine du sens divin dans le Christ donne au principe humain la liberté d'entreprendre une activité nouvelle. Si l'ancienne humanité, qui n'avait fait que *chercher* Dieu, ne pouvait pour cette raison *vivre* selon Dieu, au contraire, la nouvelle humanité à laquelle le vrai Dieu est révélé dans le Christ, se trouve obligée de vivre selon Dieu, c'est-à-dire de s'assimiler activement et de faire croître le germe de vie divine qui s'est manifesté en Lui. Elle n'a plus à rechercher la vérité, elle lui est donnée, elle doit la réaliser effectivement. Mais puisque cette vérité, qui lui est donnée, est absolue et infinie, il faut qu'elle soit réalisée *en tout*, dans toute la plénitude de l'existence humaine et naturelle; celle-ci ne peut plus se fermer à elle, car il faut que Dieu soit tout en tous. L'ancien monde se contentait de contempler la Divinité comme une idée; le nouveau, auquel la Divinité est apparue en réalité, ne peut se contenter de cette contemplation, il doit vivre et agir en vertu du principe divin qui s'est révélé en lui, se transformant d'après l'image et la ressemblance du Dieu vivant. L'humanité ne doit pas seulement contempler Dieu, mais se laisser diviniser par cette contemplation; la nouvelle religion ne peut pas n'être qu'une vénération passive de Dieu (*θεοσέβεια*), ou une simple adoration (*θεολατρεία*), mais doit devenir *une activité en Dieu et avec Lui* (*θεουργία*), c'est-à-dire une action conjointe de Dieu

et de l'homme, afin de transformer l'humanité de la chair ou naturelle en une humanité spirituelle et divine. Il ne s'agit pas d'une création (de rien), mais d'une transformation, d'une transsubstantiation de la matière en esprit, de la vie de la chair en vie divine.

VI. — L'essence des sacrements chrétiens.

La vie matérielle de l'homme, qui lui est commune avec les autres animaux, se ramène, en fin de compte, à deux fonctions fondamentales : *la nutrition et la procréation*. La nutrition selon la nature est, en somme, un meurtre, la transformation d'un être vivant en matière sans vie, pour conserver sa propre vie mortelle. La procréation, selon la nature, est un suicide pour celui qui se reproduit, c'est une transformation de soi-même en quelque chose de matériel pour produire la vie mortelle dans un autre. L'une et l'autre fonction sont des meurtres, mais, l'individu est le meurtrier dans l'acte de la nutrition, tandis que c'est le genre qui l'est dans la procréation.

Ce cannibalisme de la vie naturelle de l'humanité est sanctionné par la religion naturelle, qui, elle-même, prise dans son fondement, est aussi du cannibalisme *.

* Entre les religions pré-chrétiennes, nous trouvons une différence essentielle : c'est qu'ou bien l'homme adore servilement les fondements réels de la vie naturelle, parce qu'il y voit l'effet direct d'une force supérieure, ou bien, il condamne absolument l'existence naturelle, comme un mal et un mensonge, et, étouffant en lui la vie matérielle par l'ascétisme, cherche Dieu dans une contemplation abstraite. Or, les religions du premier groupe (purement naturelles) sont toutes en contradiction absolue avec le christianisme et ce sont elles que j'ai en vue maintenant; les autres ne font que préparer au christianisme et ménagent une transition vers lui.

La Divinité y *dévore* l'humanité, elle la dévore dans les sacrifices où le sang humain est offert, tels que nous les trouvons à la base de toutes les religions pré-chrétiennes; elle la dévore dans un orgiasme phallique, où l'élan de la vie du genre emporte la conscience personnelle et plonge l'homme dans le torrent sombre des phénomènes naturels. Le prince de ce monde, « qui était homicide depuis le commencement » (1), se nourrit de la chair et du sang de l'homme, de sa substance, parce que c'est une puissance extérieure et étrangère à l'homme, comme dans la nature chaque être est extérieur et étranger aux autres. L'apparition dans le Christ d'un Dieu véritablement homme transforme la base de la religion. Dès lors, Dieu ne se nourrit plus de l'homme, mais au contraire se donne à lui en nourriture. Le Christ, ayant transformé son corps matériel (mécanique) en un corps spirituel (dynamique) par son sacrifice divino-humain, le donne à l'humanité en nourriture. Si les corps des animaux et des plantes, dont nous nous nourrissons, ne peuvent, étant mortels, conserver que notre vie mortelle, le corps du Christ, au contraire, étant spirituel et immortel, nous donne l'immortalité et la vie éternelle (Év. de S. Jean VI, 27, 32, 33, 35, 45-58). Mais, il est nécessaire à cette fin que nous-mêmes nous transformions ce corps spirituel en notre vie (id. XV, 1, 4). Car, si l'assimilation matérielle de la nourriture à notre corps s'effectue par un procédé obscur de la nature, à l'insu de notre conscience et de notre volonté, — ce qui fait que notre corps ainsi sustenté reste inconnu de notre esprit et lui résiste, — la nutrition spirituelle, au contraire, doit se réaliser comme notre acte libre

(1) Jn. VIII, 44.

et conscient et avoir pour résultat un corps lumineux et soumis à notre esprit. L'humanité, étant pénétrée dans son âme et dans son corps par la corporalité spirituelle du Dieu-Homme, le Christ, donne naissance à un corps divino-humain. En outre, de même que la plénitude de la nutrition naturelle aboutit à la croissance naturelle, ainsi la plénitude de la nutrition spirituelle doit produire une croissance spirituelle, c'est-à-dire l'extension de la vie immortelle à toute la nature meurtrie et délabrée, qui doit être à nouveau réunie à l'humanité comme son corps vivant. Quant à l'humanité, sa spiritualisation doit aboutir à la réunion de la partie de l'humanité qui a encore la vie physique (l'Église visible) à celle qui est morte physiquement (à l'Église invisible). Cette réunion des trois parties du monde qui sont à présent séparées : de son esprit, — Église invisible ou monde spirituel; de son âme, — humanité vivante ou Église visible; et de son corps, — nature extérieure matérielle, — sera une reconstitution de tout en une intégralité absolue, un universel *rétablissement*. Ce monde, formé de trois éléments mais réunis en un, le monde ainsi rétabli, sera une image véritable et achevée du Dieu-Trinité, sera vraiment son règne, l'expression de sa force et de sa gloire. Cette entière réunion du monde rétabli et de Dieu, ou encore l'incarnation parfaite du sens absolu dans le monde, comme dans un organisme vivant de la Divinité, où Dieu sera tout à tous, c'est la fin de l'œuvre, dont le début est marqué par l'incarnation du même sens divin dans l'être individuel de Jésus, premier-né des mortels et pierre angulaire du temple vivant universel dans la création. Dans cette œuvre, l'humanité doit *coopérer* avec Dieu, car, faute d'une telle coopération, il n'y aurait pas d'union intime complète, de con-

jonction de Dieu et de la création; le sens de l'existence ne serait pas exprimé, lequel exige non une simple union, mais la concorde de tous, l'unité de tous. Or, la coopération de l'humanité et de Dieu dans cette œuvre de rétablissement universel doit consister en une transformation graduelle, libre et consciente de la vie de la chair, en soi et hors de soi, en une vie spirituelle, — une matérialisation de l'esprit et une spiritualisation de la matière — une union nouvelle de ces deux éléments dont la division est la base de la vie de la chair. Mais, puisque la religion naturelle était l'expression ultime de la vie de la chair, le christianisme doit, en somme, présenter une véritable antithèse de cette religion. Au lieu du cannibalisme et des sacrifices fratricides, l'amour fraternel (*ἀγάπη*), la grâce de l'Eucharistie; au lieu du symbole de la force animale et de la passion physique, la croix, signe de la force spirituelle surmontant toute souffrance; et, enfin, au lieu de l'orgiasme exalté, où la personnalité libre et raisonnable de l'homme est subjuguée et absorbée par la vie insensée du genre, au lieu de ce triomphe de la nature aveugle éternisant la mort et la putréfaction, la résurrection des morts et le rétablissement de tout, (*ἀποκαταστασις τῶν πάντων*), c'est-à-dire le triomphe du sens vivant sur la matière morte; éternisation de la personnalité humaine par la soumission des forces physiques aveugles à la volonté raisonnable de l'homme. Dans la religion naturelle, l'homme, sacrifiant le vrai sens de sa vie, devenait quelque chose de matériel dans l'ensemble de la nature; dans le christianisme, l'homme, sacrifiant ses tendances insensées, fait de la nature aveugle une matière de sa substance raisonnable et forme de soi un organe vivant de l'idée cosmique de Dieu.

Tel est le problème et le sens vital du christianisme.

Par sa solution, le mal qui règne dans le monde est vaincu sous ses trois aspects; par l'activité libre et consciente de l'humanité régénérée dans le Christ, l'arbre meurtrier de l'ancienne nature, cet arbre dont la racine est le péché, dont le tronc est la maladie, et dont le fruit est la mort, doit être transformé en l'arbre immortel d'une vie nouvelle, arbre enraciné dans l'amour et la fraternité, se développant comme la croix du sacrifice spirituel, et portant le fruit de la résurrection générale.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE

La relation parfaite de la Divinité et de la nature dans l'homme qui a été réalisée par la personnalité de Jésus-Christ, comme centre spirituel ou chef de l'humanité, doit devenir celle de toute l'humanité, qui est son corps.

L'humanité, réunie à nouveau à son principe divin dans le Christ, est l'Église, corps vivant du Logos divin, incarné, c'est-à-dire individualisé historiquement dans la personnalité divino-humaine de Jésus-Christ.

Ce corps du Christ s'est présenté d'abord comme un germe insignifiant sous la forme de la petite communauté des premiers chrétiens, il croît peu à peu et se développe et embrassera, à la fin des temps, toute l'humanité et la nature, en un seul organisme universel et théandrique. L'ensemble de la nature, en effet, attend aussi avec espoir, selon les paroles de l'Apôtre, la révélation des fils de Dieu, « parce que les créatures ont été assujetties à la vanité, non pas de leur propre volonté, mais à cause de celui qui les a assujetties; dans l'espoir qu'elles seront elles-mêmes délivrées de cet asservissement à la corruption, pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu, car nous savons que toutes les créatures gémissent et souffrent jusqu'à présent » (1).

(1) *Rom.* VIII, 20-22.

Cette révélation et cette gloire des fils de Dieu qu'attendent avec espoir toutes les créatures, c'est l'extension générale de la libre union théandrique dans toute l'humanité, dans tous les domaines de sa vie et de son activité; tous ceux-ci doivent trouver leur terme dans l'harmonie de l'unité divino-humaine, doivent faire partie d'une libre théocratie, dans laquelle l'Église universelle atteindra la pleine mesure de l'âge du Christ.

Partant de cette conception de l'Église, corps du Christ, (non dans le sens d'une métaphore, mais dans celui d'une formule métaphysique), nous devons ne pas perdre de vue que ce corps croît inévitablement et se développe, que, par conséquent, il se modifie et se perfectionne. L'Église est le corps du Christ, mais jusqu'à présent elle n'est pas encore son corps glorifié et complètement divinisé. L'existence actuelle de l'Église sur la terre correspond au corps de Jésus pendant sa vie terrestre, (avant sa résurrection), à ce corps qui, tout en faisant apparaître dans certains cas des qualités miraculeuses, (de telles qualités sont aussi inhérentes maintenant à l'Église) était, cependant, un corps mortel, matériel, chargé de toutes les infirmités et de toutes les souffrances de la chair, car le Christ s'est chargé de toutes les infirmités et de toutes les souffrances de la nature humaine. Mais, de même que dans le Christ tout ce qui est faible et charnel est absorbé, par la résurrection du corps spirituel, ainsi doit-il en être dans son corps universel, l'Église, lorsqu'elle aura atteint sa plénitude. Alors, tout ce qui y est spirituel se sera incarné dans la matière et tout ce qui est matériel sera complètement spiritualisé. Cependant, même à présent, l'Église, corps vivant du Christ, a déjà les premiers germes de la vie future parfaite.

Bien que la vie spirituelle de l'humanité se trouve beaucoup au-dessus de la vie naturelle, toutefois quelques particularités, qui sont caractéristiques de toute espèce de vie, leur sont nécessairement propres à toutes deux. Toute vie réelle déterminée implique sa propre forme définie correspondante; ainsi la vie physique de l'homme ne peut se réaliser sous la forme d'un mollusque ou d'un arbre, mais exige celle du corps humain. Nous trouvons la vie dans un corps vivant; mais ce corps n'est pas un simple aggrégat de parties et d'éléments séparés, (de cellules, de fibres, de tissus), mais représente un certain agencement de tous ces éléments, et c'est en fonction de celui-ci que chacun de ces éléments reçoit sa place et sa destination vitale en une liaison déterminée avec tous les autres. C'est ainsi que dans un corps vivant nous distinguons : 1) un ensemble de parties et d'éléments séparés capables de constituer ce corps; 2) la forme organique qui fait de ces éléments un corps réel; 3) la force active de la vie se manifestant dans toutes les fonctions et tous les mouvements des parties, soumises à l'unité du tout. Sans cette force active, nous n'aurions qu'un corps mort, mais, sans forme organisante, nous n'aurions aucun corps.

La vie religieuse de l'humanité chrétienne, comme toute vie, exige une forme déterminée et la trouve dans l'Église. Selon la parole divine, l'Église étant pour tous le corps vivant du Christ, nous discernons en elle : 1) la pluralité des individus humains dont elle est composée; 2) la forme unique organisante qui les unit en un seul tout; et 3) l'action de l'Esprit de Dieu, unifiant tout, à l'aide de laquelle ce tout vit et se meut en une action mutuelle de tous les dons et services divins particuliers. Il est clair que, si l'Église ne peut exister sans hommes et sans le Saint-Esprit,

elle ne peut non plus exister sans forme organisante, au moyen de laquelle l'Esprit de Dieu agit parmi les hommes comme parmi les membres d'un seul tout, indépendamment de leur état limité et personnel. Ceux qui ont adhéré à cette forme générale et invariable de l'action divine, qui se laissent organiser par elle et incorporer au Christ, qui entrent dans le corps vivant du Christ, ne peuvent par leurs défauts particuliers et transitoires altérer la dignité éternelle de l'Église en son ensemble. Même dans un corps physique, les membres isolés peuvent être blessés ou paralysés, mais tout le corps vit, cependant, et agit, pouvant même, par une réaction vitale, guérir aussi les membres atteints. Le corps ne meurt nécessairement que lorsque ses parties fondamentales, le cœur et la tête, sont atteints. Mais, la tête et le cœur de l'Église, le Christ et la Sainte Vierge, se trouvent dans un monde éternel et ne peuvent être atteints.

Un tout saint et immaculé ne peut naître de parties vicieuses; si donc, l'Église n'était qu'une assemblée d'individus isolés, elle ne pourrait être sainte et immaculée, puisqu'il n'y a pas sur la terre d'êtres humains sans péché. Mais l'Église visible tient sa vie et sa force, indépendamment des hommes soumis au péché, du Christ Lui-même, en qui réside corporellement toute la plénitude de la Divinité, et par la médiation de la Très Sainte Vierge, la toute Immaculée, et de toute l'Église invisible des Saints. C'est pour cette raison que nos imperfections humaines ne peuvent en aucune manière abolir la sainteté de l'Église. Quant à nous, êtres humains, qui appartenons à l'Église, mais ne sommes pas cette force qui l'organise, notre tâche morale est de nous efforcer de mener une vie qui corresponde et soit conforme à la vie divine, cette vie, dont nous recevons les

premiers germes et le modèle par les formes sacrées de l'Église. C'est le *but* de toute l'activité chrétienne que s'accomplisse l'Église dans les hommes ou qu'arrive le règne divin sur la terre. Ce but, nous ne devons pas le concevoir comme déjà réalisé, car, en réalité, le règne divin n'est pas encore accompli sur la terre et Dieu règne plutôt sur les hommes que dans le cœur des hommes.

Pour atteindre ce but, le règne divin sur la terre, l'homme peut-il et doit-il compter sur ses propres forces, sur les élans du sentiment personnel, sur son interprétation individuelle des textes sacrés, etc., ou ne doit-il pas s'appuyer sur quelque chose de plus stable, de plus puissant et de plus parfait que lui-même et ses semblables? Faut-il répondre à une pareille question? Tant que l'homme demeure dans son état limité et son particularisme et s'y obstine, Dieu n'est pas en lui; mais, s'il veut sortir de cette limitation, il doit se tourner vers ce qui lui est supérieur et est plus grand que lui. Ceci, il le trouve dans l'Église, dans son fondement divin et sa forme. Tout ce que l'homme prend ou donne comme *sien*, c'est-à-dire comme provenant de lui, est nécessairement conventionnel et limité, notamment parce qu'émanant d'un être conventionnel et limité; au contraire tout ce qui vient de l'Église universelle possède par cela même une forme non conditionnelle, (une forme de l'absolu), parce que cela émane non d'un être personnel, mais de l'Église, donc, du Christ, donc de Dieu. Le règne de Dieu doit être obtenu par des voies divines et c'est l'Église qui nous découvre ces voies. Pour réaliser le royaume de Dieu sur la terre, l'homme a besoin : 1) d'une véritable foi en Dieu; 2) d'être juste dans ses relations avec tous les hommes; 3) d'avoir sur la nature matérielle un

pouvoir conforme au but à atteindre. Or, pour avoir une vraie foi en Dieu, il faut se trouver dans la vérité et avoir l'esprit du Christ; mais l'homme individuel, demeurant dans son isolement et s'y confinant, ne se trouve pas dans la vérité et n'a pas l'esprit du Christ; pour avoir la vraie foi, il doit, donc, mettre ses idées et ses opinions en accord avec l'enseignement dogmatique de l'Église, qui porte en elle l'esprit du Christ. La formule universelle de la révélation, précisément comme formule universelle, est la forme absolue de notre foi et garantit l'authenticité de l'objet de notre croyance, car, tant dans l'origine de cette formule que dans le fait de son acceptation par nous, s'accomplit la condition morale indispensable du savoir véritable, l'abnégation de tout esprit charnel et particulier et l'adhésion à l'esprit du Christ, c'est-à-dire à la vérité vraie.

De plus, pour avoir des relations de justice entre tous, c'est-à-dire une forme absolue de la société humaine, il faut qu'il n'y ait à la base de l'organisation sociale aucun arbitraire humain, ce qui n'est atteint que dans l'organisation hiérarchique de l'Église, où chaque membre a sa place et accomplit sa mission, non en son nom à lui, mais au nom de celui qui l'a envoyé; et toute cette organisation monte directement vers la source de toute justice, vers le Christ, seul véritable (authentique) Pontife et Roi (1).

(1) Soloviev, nous l'avons dit, écrivait ceci en 1882-1884; il n'est pas sans intérêt d'en rapprocher la déclaration catégorique qu'il a formulée à la fin de son introduction à *La Russie et L'Église universelle*, livre publié par lui, en français, à Paris, en 1889 :

« Comme membre de la vraie et vénérable Église orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anti-canonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denis

Enfin, pour maîtriser la nature matérielle conformément à ces fins, pour la transformer et en faire l'enveloppe vivante, le milieu vivant des forces supérieures, spirituelles et divines, un corps divin, il est nécessaire à l'homme de posséder en soi un premier germe de ce corps divin, la semence d'une nouvelle nature supérieure et d'une nouvelle vie supérieure, (corps spirituel); ce n'est que dans le corps du Christ qu'est renfermée cette semence de la pureté et d'un état lumineux, forme absolue d'une matière transfigurée; ce n'est qu'en nous unissant mystiquement à ce corps du Christ que nous pouvons, nous aussi, recevoir ce germe d'une vie nouvelle en laquelle le pouvoir du Christ sur toute chair se transmet à nous. Et, en dehors de celle-là, nous ne pourrions trouver dans notre nature dépravée, qui est « corps de péché », aucune base pour rétablir cette corporalité lumineuse et sainte, sans laquelle nous serons toujours les esclaves du monde matériel et non ses maîtres, même si pouvaient nous venir en aide les esprits des sept sphères.

Adhérant à l'enseignement de l'Église universelle et de ses conciles, nous recevons une vérité qui ne dépend aucunement de l'intelligence humaine; reconnaissant l'autorité divine de la hiérarchie apostolique, nous nous soumettons à une institution qui n'est pas sujette à l'arbitraire humain, nous nous soumettons à la justice de Dieu; enfin, communiant aux saints

le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodoret, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc., à savoir, l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Église. Confirme tes frères. Pais mes brebis, pais mes agneaux » (p. LXVI).

sacrements, nous recevons en nous la source d'une vie nouvelle et parfaite, source non empoisonnée par notre corps de péché, semence incorruptible. En résumé, par notre adhésion à l'unique Église de Dieu, nous reconstituons et achevons notre existence morcelée et limitée, nous lui donnons comme complément l'intégralité et la plénitude de la Divinité, nous élargissons notre esprit borné en l'unissant à l'esprit du Christ, nous corrigeons notre volonté dépravée par la volonté juste du Christ, et nous libérons notre nature sensible, esclave du péché, en la faisant le corps spirituel du Christ, qui possède le pouvoir sur toute chair.

Nous nous sanctifions par la sainteté de l'Église, mais l'Église ne se souille pas par nos péchés, car sa sainteté ne vient pas de nous, mais de Dieu par le Christ, et elle-même n'est pas en nous, bien que composée de nous, (de même que notre corps se compose de tissus et de fibres, tout en ayant son caractère essentiel non pas en eux, mais dans leur composition organique en forme d'un seul tout). L'Église n'est pas seulement une assemblée d'hommes (de croyants), avant tout *elle est ce qui les rassemble*, c'est-à-dire une forme essentielle d'union, forme donnée d'en haut, qui rend les hommes participants de la Divinité.

Ainsi, l'essentiel du problème religieux consiste en ceci : reconnaissons-nous un principe supérieur à l'homme, indépendant de nous et qui nous oblige moralement? reconnaissons-nous, de même, une forme de l'action divine dans l'univers ou non? Si nous reconnaissons dans la religion une telle forme supérieure à l'homme, c'est-à-dire si nous reconnaissons l'Église et nous soumettons à elle, c'est là, de notre part, un sacrifice moral de renoncement à nous-

mêmes, nous y perdons notre âme pour la gagner. Ce renoncement est presque une qualité naturelle chez les simples, chez le peuple; il est chose très difficile pour les intellectuels, mais est d'autant plus obligatoire pour eux qu'ils ont, grâce à la force de leur intelligence, plus de moyens spirituels de reconnaître la vérité. Mais, cette abnégation coupe la *racine* la plus intérieure et la plus profonde du péché et de la déraison dans l'homme. Notre nature mauvaise et folle ne peut, cependant, être régénérée totalement en une fois, un processus long et compliqué est indispensable pour cela dans toute l'humanité. C'est pourquoi, nous disant chrétiens et membres de l'Église de Dieu, nous ne prétendons pas à la perfection morale et à la sainteté, nous ne pensons pas que la Divinité réside déjà en nous, que nous La possédons déjà. Une telle participation et possession du divin n'est aucunement attribuée par nous aux ministres particuliers de l'Église, prêtres et évêques. Reconnaisant en eux des *instruments* de l'action de la grâce du Christ, institués par Dieu, et *désirant* que leur valeur morale corresponde à leur fonction sacramentelle, nous ne rattachons pas, pourtant, l'action de la grâce à leur sainteté personnelle, car nous savons que la force de Dieu se manifeste dans la faiblesse. On ne doit pas confondre les instruments avec celui qui les manie, ni le lit du torrent avec le torrent lui-même. Dans notre corps physique aussi, tout un système de nerfs moteurs est indispensable pour qu'il se meuve et agisse selon notre volonté morale; ces nerfs sont les *instruments* (1) de notre volonté dans la constitution matérielle du corps; personne, cependant, ne pense que notre volonté

(1) Littéralement : « conducteurs », cf. p. 73, note 1.

réside en eux, que leurs ganglions et leurs fibres aient par eux-mêmes une nature morale; ils sont, au contraire, de la même nature matérielle que le reste du corps. Or, tout comme notre activité morale reste morale même en se servant d'instruments matériels, ainsi l'action divine reste divine et sainte, même quand elle emploie des instruments humains, qui sont pécheurs, parce qu'elle est indépendante, passe *par l'intermédiaire* de ces serviteurs, mais ne procède pas *d'eux*.

L'Église qu'a fondée le Christ, Dieu et Homme, est aussi constituée d'un double élément divin et humain. Mais, la différence consiste en ce que le Christ est un Dieu-Homme *parfait*, tandis que l'Église n'est pas encore un organisme humano-divin parfait, mais seulement en voie de le devenir. La nature humaine, qui est propre au Christ et est liée indissolublement en sa personne à la Divinité, a déjà atteint, par sa résurrection et la vertu illuminative de celle-ci, l'état de glorification, si bien que tout ce qui est humain dans Celui qui est le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, qui est ressuscité et qui, après son ascension, siège à la droite du Père, tout en restant humain, correspond en tout et est pleinement conforme à sa Divinité, de telle façon que toute la plénitude de la Divinité réside en Lui *corporellement*. Quant à l'Église du Christ, elle n'a pas encore atteint cet état de glorification, et sa nature humaine, bien qu'unie intérieurement à sa nature divine, est encore loin d'exprimer celle-ci sous tous les rapports et ne lui correspond pas complètement. L'Église est sainte et divine parce qu'elle est consacrée par le sang de Jésus-Christ et par les dons du Saint-Esprit. Tout ce qui émane directement de ce principe sanctifiant est divin, pur et immuable;

quant aux actes des ecclésiastiques, accomplis selon leur caractère humain, même au nom de l'Église, ils se présentent comme de valeur relative, ils sont loin d'être parfaits, mais seulement *en voie de perfectionnement*. Ceci est le côté humain de l'Église. Mais, au delà de la nature humaine de l'Église, torrent rapide et agité, il y a, formant l'Église divine et la source infinie de la grâce divine, l'action incessante du Saint-Esprit, qui donne à l'humanité la vraie vie, la vie dans le Christ et en Dieu. Cette action de la grâce a toujours existé dans le monde, mais elle a pris, par l'incarnation du Christ, une forme visible et tangible. Dans l'Église chrétienne, cet élément divin n'est pas seulement une action intérieure et insaisissable de l'esprit, mais apparaît aussi comme ayant déjà une certaine forme de corporalité. Dans l'Église de l'Ancien Testament, il y avait aussi des formes, mais ce n'étaient que des représentations symboliques du futur ou des présages; les formes saintes du Nouveau Testament, au contraire, sont des images réelles et authentiques de la présence de la Divinité et de son action parmi les hommes. A cause de l'état imparfait des éléments humains qui forment l'Église, ces formes divines n'apparaissent que comme les premiers germes ou les gages de la vie divine dans l'humanité, ne devant atteindre leur plein développement que dans la Jérusalem nouvelle, dans la « Divinité-Humanité » glorifiée. Mais, à présent même, cette Jérusalem nouvelle, ville du Dieu vivant, n'existe pas seulement dans les désirs, les idées et les sentiments intimes des chrétiens : ces formes divines de l'Église constituent déjà les pierres réelles sur lesquelles elle est fondée, sur lesquelles sera érigé et se présente déjà en voie de construction mystique continue tout l'édifice divin; aussi, *bien*

que tout ne soit pas divin dans l'Église visible, cependant, le divin est déjà visible en elle. Ces pierres visibles sont inébranlables et indéfectibles, et sans elles il n'y a pas d'Église.

Il y a, donc, d'abord, dans l'Église, un principe divin ou ses germes, qui n'existe pas seulement dans la raison ou l'intelligence, mais en formes corporelles, réelles, visibles et tangibles. Mais, ce principe divin, qui sanctifie l'Église et est sa base absolue et immuable, ne pénètre pas et ne constitue pas totalement la vie de l'Église terrestre à un moment donné. C'est, donc, qu'il y a, à côté de lui, une réalité humaine *qui ne lui correspond pas*. Mais, précisément, parce que ce principe divin est donné à l'Église comme une réalité, elle a pour tâche d'adapter, de plus en plus, ce qui est humain en elle à ce qui est divin, de l'assimiler, de plus en plus, à sa chair et à son sang, et c'est en quoi consiste vraiment sa vie. Trois conditions sont, donc, nécessaires à celle-ci : 1) reconnaître l'existence réelle et indépendante du principe divin dans l'Église et savoir en quoi (en quelles formes), il consiste; 2) reconnaître l'élément humain dans l'Église, le distinguer clairement de l'élément divin dans toute l'activité ecclésiastique et savoir en quoi ils ne correspondent pas l'un à l'autre; 3) s'efforcer de toutes façons de supprimer ce désaccord en soi et chez les autres, pour que tout ce qui est humain dans l'Église devienne, autant que possible, conforme à ce qui est divin, pour que le nom de Dieu soit, de plus en plus, sanctifié parmi les hommes, pour que le règne de Dieu s'étende de plus en plus largement dans le monde et que la volonté de Dieu soit faite sur la terre comme au ciel.

Si nous accomplissons la première de ces conditions, c'est-à-dire reconnaissons les germes divins de la vie

de l'Église, l'exécution des deux autres suivra facilement, avec notre bonne volonté, car, sachant avec certitude en quoi consiste le divin et ne confondant pas l'humain avec lui, nous verrons en quoi dans notre vie réelle ces deux parties ne coïncident pas; et, comprenant ce qui constitue cette incompatibilité, nous verrons comment il nous est possible d'y mettre fin. L'essentiel est, donc, de discerner le divin dans l'Église.

Nous savons que c'est par trois liens que s'organise l'unité par laquelle l'Église se tient sur son fondement divin. Le Christ a dit : « *Je suis la voie, la vérité et la vie* » (1). Si, donc, le Christ est constamment et totalement présent à son Église, Il doit l'être comme *voie*, comme *vérité* et comme *vie*. La succession hiérarchique venant du Christ est la *voie* par laquelle la grâce du Christ s'étend à tout son corps, c'est-à-dire dans l'Église; la foi au dogme de sa divino-humanité, par lequel nous professons que le Christ est homme parfait, c'est le témoignage de la *vérité* du Christ; les saints sacrements sont les sources de la *vie* du Christ en nous. Dans la hiérarchie, le Christ Lui-même est présent comme *voie*; dans la profession de foi, comme *vérité*; dans les sacrements, comme *vie*; or, par l'union de ces trois faits se forme le royaume de Dieu, dont le seigneur est le Christ.

Ces trois éléments suffisent à former l'Église divine. La société humaine qui possède une authentique succession hiérarchique dérivant du Christ, qui professe la vraie foi et a les véritables sacrements, a tout pour être l'Église; par contre, une société qui serait privée d'un seul de ces éléments ne peut l'être; ceci résulte déjà de leur union étroite et réciproque

(1) Jn. XIV, 6.

en vertu de laquelle l'absence de l'un d'eux fait obstacle à l'existence réelle des autres. C'est ainsi que le défaut de succession hiérarchique depuis le Christ n'a pas seulement pour effet de laisser cette société sans administration légitime et sans ordre dans les actes ecclésiastiques, mais aussi d'y supprimer nécessairement la grâce divine des sacrements qu'administre le clergé, et, par suite de cette absence de la vie de la grâce, c'est-à-dire faute d'une communication essentielle avec la Divinité, la profession même de la foi devient une formule abstraite et sans vie. L'essence de l'Église, en tant que règne divin, est, donc, déterminée par l'union indissoluble de ces trois éléments, et nous avons maintenant à rechercher l'expression de sa Divinité.

Pour Dieu et en Dieu, par conséquent aussi, pour tous ceux qui sont déjà en Dieu, pour les esprits bienheureux de l'Église invisible, le règne divin est déjà créé, c'est-à-dire qu'ils ont devant les yeux toute l'organisation hiérarchique de l'univers qui s'offre dans toute sa perfection complexe, ils ont devant eux toutes les profondeurs du savoir véritable et toute la plénitude d'une communication vivante et mystique de la Divinité avec la création; ce tout tripartite leur apparaît comme un seul organisme parfait, nettement défini en toutes ses parties et constitué conformément à sa destination, organisme divinisé par Dieu ou corps de Dieu. Mais, dans l'existence historique de l'Église visible aussi, ce corps divin est déjà donné dès l'origine en son intégrité, mais il n'est pas *dévoilé*, ne se manifestant que graduellement. Selon la comparaison évangélique, ce corps universel (royaume de Dieu), nous est donné dès l'origine comme *semence* divine. La semence n'est pas une partie, ni un organe particulier du

corps vivant, elle est le corps entier à l'état latent ou potentiel, c'est-à-dire que celui-ci est pour nous en un état caché (ses organes n'étant pas encore individualisés), mais qui graduellement se découvre. Tant que la semence croît, le phénomène matériel ne nous fait rien voir d'autre que ce qui, dès le début, était déjà contenu dans la semence, dans un état indépendant, comme force organisante et vivante. Ainsi, pendant la croissance d'un arbre, ce n'est que son état visible qui change et se perfectionne, mais non la forme substantielle de ce même arbre, contenue déjà intégralement dès l'origine dans sa semence. Pareillement, la forme divine de l'Église, parfaite et immuable par elle-même (c'est-à-dire en Dieu), croît, se développe et se perfectionne en nous; ce mouvement progressif, qui la manifeste, forme l'histoire de l'Église. Or, de même qu'on ne peut douter de ce mouvement historique, ainsi est-il certain que, dès son origine, l'élément divin, en sa constitution tripartite, était déjà réellement présent dans l'Église, comme une semence vivante de l'Esprit divin. C'est pourquoi la modification et le perfectionnement qui suivirent ne furent pas l'application mécanique de nouvelles formes venues du dehors, mais la croissance organique de la semence divine, qui graduellement transformait le sol humain en son corps et incarnait dans un matériel naturel ses formes divines, que cette semence même recélait dès l'origine. Autrement dit, l'essence propre de l'Église, qui, toujours, l'a constituée, n'a pas été toujours clairement conçue et exactement définie par l'humanité chrétienne; au cours de l'histoire de l'Église, cette essence divine, qui, depuis un temps immémorial, y réside, passe de cet état latent et inconscient à un état de conscience claire de l'Église

visible, s'y définit, et tout cela, non en une fois, mais graduellement. L'Église avait toujours contenu en elle des formes visibles du divin; cependant, autrefois, ces formes étaient rudimentaires et imparfaites, comme la forme visible de la semence est rudimentaire, imparfaite et loin de ressembler à la forme complète de la plante, bien qu'elle la contienne en soi potentiellement, à l'état latent. Or, combien serait déraisonnable celui qui, ne voyant dans la semence ni tronc, ni branches, ni feuilles, ni fleurs, voudrait en conclure qu'on ne fait qu'appliquer toutes ces parties, plus tard, artificiellement et du dehors, que cela ne pousse pas par la force même de la semence, et qui, pour cela, nierait tout l'arbre qui doit apparaître dans l'avenir, n'admettant pour toujours que l'existence de la semence seule! Tout aussi déraisonnable est celui qui nie les formes plus complexes, c'est-à-dire plus manifestes que revêt la grâce divine dans l'Église et veut absolument revenir à la forme de la communauté chrétienne primitive.

Cependant, comme dans la plus petite semence d'une plante on peut apercevoir les éléments principaux des formes futures (comme, p. ex., une subdivision en parties, en feuilles successives, le bourgeon, etc.), ainsi, dans le tout premier germe de l'Église, dans la communauté apostolique de Jérusalem, on peut déjà distinguer clairement la présence des trois liens qui forment le corps universel du Christ. En premier lieu, la succession hiérarchique (*la voie* du Christ), s'y trouve déjà en la personne des Apôtres, élus par le Sauveur Lui-même. Que leur élection ne soit pas seulement un des actes de la vie terrestre du Christ, mais qu'elle soit, en un certain sens, la voie permanente de son action dans l'Église, même après son ascension, car l'élection des

Apôtres est le début d'une succession hiérarchique qui n'aura pas de terme, cela se voit dans le fait de l'élection d'un nouvel Apôtre, sur la proposition de Pierre, en remplacement de Judas l'Ischariote. Il y faut remarquer, en effet, outre l'événement, le mode de cette élection. Les Apôtres n'ont pas résolu le cas, ni par leur propre libre arbitre, ni par la volonté de toute la communauté; les Apôtres et la communauté n'ont fait que présenter ceux qui étaient dignes : « ils en présentèrent deux » (1). Quant à l'élection même, voici comment elle se fit : « ... et ils firent cette prière : Seigneur, vous qui connaissez les cœurs de tous, montrez-nous lequel de ces deux vous avez choisi pour occuper dans ce ministère de l'apostolat la place que Judas a abandonnée pour s'en aller en son lieu. Puis, ils tirèrent au sort, et le sort tomba sur Matthias, et il fut ajouté aux onze Apôtres » (2). Dans ce premier acte de la nouvelle Église, les Apôtres, dirigés par Pierre, n'agissent pas par eux-mêmes, ni en leur nom, mais se soumettent à l'action divine qui s'opère par eux. Ce ne sont pas eux qui élisent, mais c'est le Christ qui élit par eux. Ainsi, nous voyons là que l'organisation de l'Église n'est pas aristocratique (ce qui aurait été le cas, si les apôtres, ces « meilleurs » d'entre les membres de l'Église, avaient agi en vertu de leur propre pouvoir personnel, au nom de leur prérogative); qu'elle n'est pas davantage démocratique (ce qui eût été le cas, si la question avait été résolue par le vote de toute la communauté); mais qu'elle est franchement *théocratique*, régie par Dieu. Cependant, l'action divine n'est pas imposée du dehors à la communauté,

(1) Act. Ap. I, 23.

(2) Act. Ap. I, 24-26.

mais a été invoquée par l'ensemble des disciples du Christ, de telle sorte que l'organisation de l'Église apparaît là comme pleinement conforme à l'essence d'une *théocratie libre*.

La communauté apostolique nous présente aussi, dès les premiers jours de son existence, à côté de la succession hiérarchique de la voie du Christ, un témoignage de la *vérité* du Christ, exprimé dans la profession œcuménique de la foi nouvelle, profession que nous trouvons dans le discours de l'Apôtre Pierre, le jour de la Pentecôte. En le terminant, l'Apôtre Pierre exprime brièvement l'essence de la foi chrétienne : « ... Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, et nous en sommes tous témoins. Après, donc, qu'Il a été élevé par la droite de Dieu, et qu'Il a reçu du Père le Saint-Esprit qui avait été promis, Il L'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez... Que toute la maison d'Israël tienne donc pour certain que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié » (1). Cette profession de foi ne pouvait pas, cela s'entend, présupposer les questions dogmatiques et théologiques qui ne surgirent que plus tard et furent résolues par l'Église, mais la base primordiale de la vérité et de la sagesse chrétienne, la foi au fait réel de la résurrection du Christ, Dieu et Homme, s'y trouve déjà exprimée avec une pleine clarté et fermeté.

Se tenant sur la voie du Christ et professant la vérité du Christ, l'Église apostolique possédait aussi la *vie* du Christ, et cela, non seulement par l'ensemble des dons du Saint-Esprit reçus le jour de la Pentecôte, mais, de plus, dans les espèces déterminées des sacrements de l'Église, institués par le Christ au cours de sa vie terrestre, parmi lesquels il en est deux qui

(1) *Act. Ap.* II, 32-33, 36.

apparaissent surtout, le baptême et la communion.

Dès le début, donc, l'Église était pourvue de fondements suffisants; il serait étrange de prétendre qu'on n'y bâtit rien. L'ordre hiérarchique d'une petite communauté de quelques centaines ou de quelques milliers d'hommes, habitant une seule ville, ne pouvait rester sans changement lorsque l'Église allait comprendre déjà des millions de personnes et se répandre dans le monde entier. Tout comme cette organisation, en conservant le même principe, devait tout naturellement le développer et revêtir des formes plus compliquées, ainsi la conscience chrétienne, si ferme et si intense que fût la profession de la vraie foi dans la communauté primitive, ne pouvait avoir son expression adéquate dans cette communauté composée exclusivement de juifs et, pour la plupart, de juifs incultes; l'expression de la foi ne pouvait pas et ne devait pas s'en tenir aux mêmes termes et aux formules primitives, lorsque, plus tard, des hommes disposant de toute la richesse de la culture gréco-romaine firent leur entrée dans l'Église; la vérité chrétienne, tout en conservant invariablement son contenu et son essence, a dû se développer en un système de concepts plus compliqués, a dû s'exprimer en définitions plus exactes et plus précises. Enfin, si les sacrements sont certainement les moyens de communication vivante entre la Divinité et les croyants, surtout dans les événements les plus importants de leur vie, il ne pouvait pas se faire, cependant, que ces moyens se révélassent en une fois, dans l'Église visible, dans toute leur individualité. Il est naturel que, dans l'Église primitive, société peu nombreuse, quelques-uns des sacrements n'aient pas encore reçu leur forme coutumière et n'aient pas, dans la vie visible de l'Église,

une existence bien déterminée et précise. Si la communion mystique avec la Divinité ne peut pas prendre des formes aussi distinctes et précises pour un nourrisson que pour un adulte, il ne s'ensuit pas que celui-ci devra toujours se contenter des formes qui convenaient à celui-là. Semblablement, si la célébration des saints sacrements a acquis dans l'Église, à mesure de sa croissance intérieure et extérieure, un aspect plus complet et, en même temps, plus défini et plus différencié que dans le christianisme primitif, ceci ne fut que parfaitement conforme à leur destination, et légitime.

L'Église est, donc, en état de croissance, de développement et de perfectionnement, non seulement en ce qui concerne sa composition matérielle et son extension, mais aussi en ce qui concerne les formes de son organisation. Car, si l'élément divin de l'Église est invariable par lui-même, cependant le mode et le degré dans lesquels il se manifeste dépendent du mode et du degré dans lesquels cet élément divin est assimilé par l'élément humain, lequel est variable par sa nature : il s'ensuit que, sous ce rapport, la manifestation du divin dans l'Église varie selon une conformité plus ou moins grande ou petite de son côté divin et de son côté humain.

Cette croissance, ce développement et ce perfectionnement des formes ecclésiastiques n'excluent nullement que l'Église ait une base invariable non seulement en elle-même, mais aussi dans sa manifestation visible. Car, en premier lieu, quelles qu'aient été les transformations et complications des formes hiérarchiques, des termes de la profession de foi et des rites de la célébration des sacrements, jamais il n'est arrivé que l'Église soit restée sans hiérarchie régu-

lière, sans profession authentique de la foi et sans vrais sacrements. Et puis, en second lieu, toutes les transformations et complications, qui se sont produites dans ces trois domaines, ne supprimaient pas ce qui les précédait, mais, au contraire, le conservaient et le confirmaient, n'étant que son plus grand épanouissement. Ainsi, par exemple, l'ordination des prêtres par les évêques n'est pas en contradiction avec l'imposition des mains pratiquée par les Apôtres et ne la supprime pas, mais, au contraire, provient d'elle, s'appuie sur elle, n'étant qu'une adaptation nécessaire du seul et même principe de la hiérarchie, principe absolu et divin, dans une constitution plus complexe de l'Église. Le symbole de Nicée et de Constantinople n'est pas en contradiction avec la profession de foi de l'Apôtre Pierre et ne la supprime pas, mais il n'en est que le développement plus explicite. Dans la croissance d'un arbre, la racine ne supprime pas le tronc, au contraire elle est nourrie et protégée par lui, comme elle-même le nourrit et le protège; et semblablement, le tronc, lui non plus, n'est pas supprimé par les branches, les feuilles, les fleurs, etc., mais l'ensemble de tout ceci forme dans son intégrité une plante parfaite qui vit, *non par le changement de ses parties, mais par leur concours mutuel à la conservation du tout*. Ainsi en est-il pour l'Église visible : sa situation vraie ne consiste pas en ce que rien de nouveau n'y apparaisse, mais en ce que toute chose nouvelle qui y apparaîtrait ne contredise, ni ne détruise ce qui existait antérieurement, mais le confirme et le développe.

L'Église a toujours suivi la voie droite de la succession hiérarchique, mais cette voie peut s'élargir pour elle : l'Église a toujours conservé la vérité dans sa profession de foi, mais, avec le temps, cette vérité

peut se formuler en des expressions plus exactes et plus complètes; enfin, l'Église a toujours possédé la vie du Christ dans les sacrements, mais cette vie peut être assimilée plus pleinement et être transmise plus loin. De même que, selon l'apôtre Paul, dans l'ensemble de l'Église unie, *dans les dimensions* du corps uni du Christ, le seul et même Esprit divin qui y est inhérent et y agit ne le fait pas de la même manière dans tous ses membres et modifie son action suivant les propriétés et la destination de chacun, ainsi, *dans la succession* des temps et des générations, le seul et même Esprit divin, résidant éternellement dans l'Église, manifeste sa présence à un degré différent et par des moyens différents d'après la situation historique et selon la vocation de chaque époque et de chaque génération. Si, donc, la permanence de l'Église exige que rien de nouveau ne soit en contradiction avec ce qui est ancien, ce n'est pas en raison de ce caractère ancien, mais en raison de ce fait que tout y est l'œuvre et l'expression du même Esprit divin, qui continuellement opère dans l'Église et ne peut pas se contredire.

Et ceci nous permet de comprendre aisément ce qu'il y a dans l'Église de proprement divin et d'invariable. Nous acceptons et vénérons ce que la tradition nous y donne, non pas tant parce que c'est une tradition, — car il peut y avoir de mauvaises traditions, — que, parce que, dans la tradition, nous reconnaissons, non ce qui fut l'œuvre d'un certain temps, d'un certain lieu, de certaines personnes, mais l'œuvre de cet Esprit divin qui est indivisiblement présent, toujours et partout, qui remplit tout et témoigne également en nous de ce qui a été autrefois institué par Lui-même dans l'ancienne Église : ainsi, nous reconnaissons la vérité, exprimée

autrefois mais demeurant toujours la même, par la force pleine de grâce du même Esprit, qui l'avait formulée jadis. C'est pourquoi nous croyons que toute forme ou décision, quels que soient le temps déterminé en lequel, ou les personnes déterminées par lesquelles, elles aient été exprimées, du moment que ces personnes agissaient en cela, *non par elles-mêmes*, non en leur propre nom, mais de la part de toute l'Église, au nom de toute l'Église, de l'Église du présent, du passé et de l'avenir, de l'Église visible et invisible, nous croyons que, dans ce cas, cette forme et cette décision émanent de l'Esprit du Christ inhérent à toute l'Église et opérant dans toute l'Église; qu'elles doivent, donc, être tenues comme saintes et immuables, provenant, en vérité, non de quelques parties de l'Église, de tel lieu, de tel temps, non de ses membres individuels, particuliers et séparés, mais de toute l'Église divine, en son unité indivisible et son intégralité, et contenant en soi toute la plénitude de la grâce divine.

La marque caractéristique de la divinité de l'Église, c'est, donc, son unité interne et intégrale et la catholicité de sa voie, de sa vérité et de sa vie; cette unité doit être conçue, non dans le sens d'une totalité arithmétique ou mécanique de ses parties et de ses membres (pareille totalité extérieure n'ayant pas d'existence réelle à une époque donnée), mais dans le sens d'un lien mystique (subconscient) et d'une communion spirituelle et morale de toutes les parties et de tous les membres de l'Église entre eux et avec leur commun chef divin. Il est également possible qu'apparaissent comme organes visibles de cette liaison et de cette communion dans l'Église visible, à certains moments de son existence, des individus ou des assemblées peu nombreuses, en lesquels la

pensée et la volonté de tous peuvent être transférées et concentrées, en raison de la liaison interne de tout le corps vivant de l'Église et de la confiance mutuelle. C'est grâce à un tel renoncement à soi-même, à un tel caractère impersonnel que cette volonté attire l'action de l'Esprit divin et c'est Lui aussi qui, par ces organes, révèle la grâce secrètement inhérente à tous. Ainsi, la véritable catholicité résulte, non de la plénitude du nombre se traduisant par une collection extérieure d'unités séparées, mais de la plénitude de l'intégralité spirituelle, et du renoncement à tout esprit propre et à tout particularisme de la part de chaque unité. Dans l'Église, est divin tout ce qui a un caractère universel ou catholique, et a ce caractère tout ce qui est exempt d'*amour-propre* ou de *particularisme* personnel, national, local ou de toute autre sorte.

Catholique et divine est la *voie* hiérarchique de l'Église, car, tout au long de cette voie, pas un seul des médiateurs et des organes de la grâce n'a sa fonction comme un privilège personnel, qui le séparerait des autres, mais tous tiennent leur prééminence sacrée de la seule et commune source de la sainteté, du Christ, par une succession uniforme et continue; en raison de celle-ci, ce ne sont pas eux qui se séparent de tous, mais tous qui, par leur ministère, s'unissent visiblement à la base divine de l'édifice entier de l'Église. Par l'effet de l'incarnation du Christ, chaque homme a la possibilité de s'unir à la Divinité, mais pour que cette *possibilité* de devenir des fils de Dieu devienne une *actualité*, il est nécessaire de renoncer d'abord à la réalité humaine, réalité pécheresse et ennemie de Dieu, dont la racine est l'égoïsme ou l'amour de sa personnalité propre, c'est-à-dire précisément une tendance à se poser et s'affirmer hors de

Dieu et contre Dieu. L'homme qui désire réellement s'unir à la Divinité, doit, donc, renoncer à cette affirmation de soi, reconnaître que c'est en Dieu qu'est la source du bien, de la vérité et de la vie, et, en aucun cas, ne parler et n'agir pour soi et en son nom propre, afin de ne pas éclipser la grâce et y faire obstacle par son amour-propre. Mais, c'est l'ordre hiérarchique de l'Église *et ce n'est que cet ordre* qui écarte et rend impossible tout amour-propre et toute intrusion arbitraire dans la médiation entre Dieu et la création, car c'est dans cet ordre (et rien qu'en lui) que *personne* n'obtient par soi-même ou dans son individualité la grâce divine, mais chacun ne la reçoit de la plénitude divine que par les autres, qui, à leur tour, ne l'ont pas acquise d'eux-mêmes. C'est ainsi que tous les laïques reçoivent la grâce, non par eux-mêmes, mais par le prêtre. Le prêtre lui-même n'exerce pas son sacerdoce de sa propre autorité, mais en raison de son ordination par l'évêque. L'évêque, lui non plus, ne donne et ne prend pas arbitrairement son mandat épiscopal, mais, il le reçoit d'évêques plus anciens, et par une succession ininterrompue des Apôtres et du Christ Lui-même, que Dieu le Père a consacré et envoyé dans le monde pour notre salut, et qui, Lui-même, accomplissait non sa propre volonté, mais la volonté de Celui qui l'a envoyé. Dans cette chaîne merveilleuse de l'action de la grâce, il n'y a donc pas un chaînon qui soit terni par l'affirmation propre de l'homme; dans cette grande société, il n'y a pas un seul agent, depuis son Chef divin jusqu'au moindre prêtre, qui présente son propre témoignage et qui se dise lui-même celui qui transmet la grâce et certifie la vérité. C'est pourquoi, quels que soient, d'un point de vue humain, les actes que pose tel ou tel hiérarque,

(ou toute une série d'hiérarques), et bien qu'ils puissent manifester dans leur caractère *personnel* un haut degré de fierté ou d'orgueil, leur ministère *pontifical*, cependant, sera toujours basé avant tout sur l'humilité et l'abnégation de soi, car ils ne se sont pas investis eux-mêmes de leur fonction, ils n'agissent pas en leur nom et ce n'est pas leur propre doctrine qu'ils prêchent (1). Le contraire est vrai de tous les fondateurs ou docteurs des sectes qui se sont détachées de l'Église : si, parfois, ils étaient, en vérité, humbles de caractère personnel, leur ministère, par contre, est toujours fondé sur l'affirmation de soi et l'orgueil, car ils rendent témoignages d'eux-mêmes — font et prêchent ce qui leur est propre. La hiérarchie ecclésiastique, elle, est sainte, immaculée et divine, non pas tant par les actes de ceux qui la constituent, que par la perfection de son principe, par la pureté et l'intégrité de sa forme catholique.

Catholique et divine est la *vérité* de l'Église, dans la profession œcuménique de la foi; ce n'est pas parce qu'elle exprime définitivement toute la plénitude de notre science de Dieu, ni parce qu'elle serait confirmée par l'opinion unanime de tous les membres de l'Église, mais bien, parce que, d'abord, quant à son objet, cette profession de foi, même si elle ne décrit pas toutes les particularités de la vérité divine, en retrace les traits essentiels, des traits qui sont en connexion intime avec tout l'ensemble et contiennent, par conséquent, d'une manière implicite, la vérité intégrale; parce qu'ensuite, quant à sa provenance, cette profession de foi a été sanctionnée par des hommes qui ont vraiment représenté l'Église universelle tout entière, en ce sens qu'ils ont con-

(1) Cf. p. 142, note 1.

sidéré non leurs propres opinions personnelles et particulières, mais la doctrine que l'Église a tenue fermement, toujours et partout, même si ce n'était pas en termes clairs; ils ont entendu définir non leur propre doctrine (celle de leur parti, de leur pays ou de leur temps), mais la doctrine catholique, venant de Dieu. Les Pères des Conciles œcuméniques, quelles qu'aient pu être leurs qualités personnelles ou leur conduite sous d'autres rapports, agissaient, lorsqu'ils définissaient les dogmes, non en leur nom, mais au nom de l'Église dans sa totalité, en laquelle Dieu est présent, et celui qui croit en cette présence divine ne peut nier en ces définitions la révélation authentique de la vérité du Christ par l'infusion du Saint-Esprit. Toute l'histoire des conciles œcuméniques témoigne en fait de ce caractère de ces assemblées. En même temps, il ne serait pas difficile de démontrer, et c'est déjà chose faite en partie, aux points de vue théologique et philosophique, que les dogmes définis aux sept conciles œcuméniques qui ont précédé la séparation de l'Orient et de l'Occident, à savoir : la consubstantialité du Verbe et du Saint-Esprit avec Dieu le Père (I^{er} et II^{me} conciles œcuméniques); l'unité de la personne divino-humaine du Christ (III^{me} et V^{me} conciles); deux substances en Son unique personne (IV^{me} concile); deux volontés et deux actions dans le Christ (VI^{me} concile); et, enfin, la sainteté de l'image corporelle humaine adoptée par le Christ (VII^{me} concile œcuménique), — que tous ces dogmes constituent, par leur raison d'être même (logiquement), le seul véritable développement, la seule définition juste de la vérité chrétienne, tandis que les opinions hérétiques sur ces divers points, contre lesquelles étaient convoqués les conciles et qui furent condamnées par eux, ébran-

laient le christianisme jusque dans ses fondements. Il se fait, donc, que, définie aux conciles, la conscience de l'Église sur elle-même admet aussi une justification logique complète, et la vérité universelle attestée par les conciles était non seulement la vérité de la foi chrétienne, mais aussi celle de la raison chrétienne. Ce qui fait le concile œcuménique, ce n'est pas le nombre de ses membres, car, s'il se réunissait une assemblée des représentants de toutes les Églises du monde et qui soit bien plus nombreuse que l'assistance d'aucun des conciles œcuméniques, mais si chacun de ces représentants n'y était porteur que de son opinion propre, qu'il s'efforcerait d'exprimer ou des opinions humaines ou des vœux des sociétés qu'il représente, une telle assemblée ne serait pas un concile œcuménique et ses décrets ne seraient pas des dogmes divinement révélés. Les dogmes divins, eux, ne sont proclamés dans l'Église que lorsque ses représentants, quel que soit leur nombre, écartant toutes opinions humaines, les leurs et celles d'autrui, ont l'unique souci et le zèle de mettre en lumière la vérité du Christ *confiée* à l'Église par la grâce du Saint-Esprit descendu sur elle. Par le renoncement volontaire et conscient à tout ce qui est humain, — temporel, local ou personnel, — agissant en vertu de ce qui est éternel et immuable, au nom du principe catholique du règne de Dieu, les représentants de l'Église, éclairant à nouveau ce principe et faisant croître en eux la semence divine, attirent une nouvelle action du Saint-Esprit, qui, alors, parle par leurs bouches, comme par les organes de toute la catholicité.

La profession de foi de l'Église est catholique, en outre, parce qu'elle comporte des vérités qui sont d'égale valeur et importance pour tous les hommes

savants et ignorants, simples et instruits, car ces vérités parlent à l'homme tout *entier* et déterminent le sort de toute l'humanité et ne concernent pas seulement les facultés intellectuelles et cognitives. Tous ces dogmes : Dieu tout-puissant, le Christ Sauveur et sa victoire divine et humaine, l'Esprit divin vivifiant et son action dans l'unique Église universelle par le baptême et les autres sacrements, enfin, la résurrection des morts et la vie du siècle à venir, — tous ces dogmes peuvent, en raison de leur sens profond et de leur caractère parfaitement rationnel, être développés en un système philosophique complet, mais, cependant, ce ne sont pas seulement des conceptions abstraites et théoriques, mais aussi des vérités vitales et pratiques, accessibles à tous, indiquant à tous la seule voie du salut et l'accès direct du royaume de Dieu.

Catholique et divine est la *vie* mystique de l'Église en ses saints sacrements, parce que ces sacrements, même si, dans certains cas, ils sont administrés à une seule personne, ne s'arrêtent cependant jamais par leur destination ni à un phénomène humain transitoire, ni à l'existence particulière d'une personne, ni à une situation particulière ou isolée dans laquelle se trouve l'homme naturel : leur but est, précisément, de faire sortir l'homme de cette situation fausse, de le relier de manière effective avec tous, physiquement et spirituellement, reconstituant par là l'intégralité de la vraie vie en Dieu. Tel est le caractère de tous les sacrements en général et de chacun en particulier.

Catholique et divin est le sacrement du *baptême*, car, purifiant invisiblement l'homme naturel de la contagion du péché originel, contagion cachée mais qui lui est sans aucun doute inhérente, qui, dès le

début de sa vie, le détache de l'unité de la vie divine, ce sacrement lui donne la possibilité d'entrer à nouveau dans la composition du corps universel de Dieu.

Catholique et divin est le sacrement de *confirmation*, car, sanctifiant toute la formation spirituelle et corporelle de l'homme, comme forme extrême du Saint-Esprit, il le prédestine en toute cette composition au service, non de ses buts spirituels personnels, mais de l'œuvre commune de Dieu sur la terre.

Catholique et divin est le sacrement de *pénitence* (second baptême), parce que, par lui, l'homme, renonçant consciemment et volontairement à tout ce qui dans sa vie personnelle a été entaché de l'esprit pécheur d'amour-propre et, comme tel, le séparait de Dieu et des hommes, et recevant l'absolution de tout cela par la grâce divine, redevient capable de s'unir à nouveau et consciemment à cet ensemble de Dieu et des hommes dont il s'était séparé.

Catholique et divin est le grand sacrement de l'eucharistie ou de la *communion*, par lequel l'homme, recevant en lui corporellement et substantiellement le corps du Christ, qui associe toutes choses dans l'unité intégrale (toute la plénitude de la Divinité habitant dans le Christ), s'unissant à Lui physiquement bien qu'invisiblement, parvient en réalité à participer à l'unité intégrale et théandrique, spirituelle et corporelle, et à s'y unir profondément.

Catholique et divin est le sacrement du *mariage*, par la vertu duquel la plénitude de la vie physique de l'homme est sanctifiée par la plénitude de la communion spirituelle, sur la base d'une union mystique (à l'instar du Christ et de l'Église) de deux êtres hétérogènes; cette union doit se traduire dans

la vie quotidienne par une abnégation réciproque de ces deux êtres; c'est pourquoi l'homme, rendu à son intégrité, entre dans la chaîne de la vie universelle comme un anneau complet et fermé.

Catholique et divin est le sacrement de l'imposition des mains ou du *sacerdoce* (paternité ou procréation spirituelle), par l'action duquel un seul homme devient l'instrument de la grâce universelle du Christ pour plusieurs : « nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce sur grâce » (1).

Catholique et divin est le dernier sacrement de l'*extrême-onction* (2), dans lequel toute l'Église, par une assemblée de ses serviteurs, en présence de la maladie qui comporte la menace de la mort, témoigne solennellement au malade, par la parole et par un acte mystique, qu'il est un membre inséparable de ce tout sacré qui embrasse non seulement toute l'Église visible, mais aussi toute l'Église invisible, qu'ainsi, même si le malade meurt, ses liens spirituels et physiques avec le corps universel ne seront pas rompus.

Catholiques et entièrement divins sont tous les sacrements de l'Église en ce sens encore qu'ils embrassent et sanctifient non seulement la vie morale et spirituelle de l'homme, mais aussi sa vie physique; bien plus, les sacrements consacrent et rattachent à Dieu les principes élémentaires de la nature matérielle de tout le monde visible. C'est ainsi que, dans le baptême, l'Esprit divin, qui, au début de la création, flottait au-dessus des eaux *, relie de

(1) *Jn.* I, 16.

(2) L'auteur emploie un nom russe de ce sacrement : « soborovanié », qui évoque l'idée de l'action de toute Église, car « sobor » exprime l'idée d'agrégation ou d'assemblée des croyants.

* On sait que le verbe hébraïque que nous traduisons par « flottait »,

nouveau son action mystérieuse à l'eau, comme à un *élément* primordial du monde matériel, et, en elle, à tous les autres éléments. Dans la confirmation et l'extrême-onction, l'élément *végétal* en ses plus purs produits est consacré et devient le véhicule de l'action de la grâce sur le corps humain; dans l'eucharistie, par une action particulière et mystérieuse de la grâce, celles des matières nutritives qui sont les plus importantes pour la vie humaine, le pain et le vin, constituent les espèces sous lesquelles le vrai corps glorifié du Christ se communique substantiellement et efficacement à l'humanité et la nourrit. Enfin, par le sacrement de mariage, la fonction de la reproduction générique dans la vie *animale* se purifie pour l'homme, reçoit un sens spirituel et est sanctifiée. Ainsi, se reconstitue dans ces sacrements l'union de la Divinité et des premiers éléments de la création, et le règne de Dieu manifeste son véritable caractère catholique, c'est-à-dire son aptitude à embrasser tout, aptitude dont la réalisation plénière dans l'Église orthodoxe future s'étendra non seulement aux nouveaux cieux des esprits bienheureux et sauvés, mais aussi à la terre nouvelle, la corporalité spirituelle régénérée du monde entier.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'image de l'Église universelle, catholique et divine, non seulement dans son principe et dans son idée exemplaire invisible, mais aussi dans ses formes visibles. Ces formes sont catholiques (universelles), par leur substance même et par leur fin, qui consiste dans la *restauration* de l'humanité et de l'univers, par le rétablissement de

signifie proprement « couvrir » des petits oiseaux; c'est pourquoi S. Basile le Grand, dans son *Sur les Six Jours* assimile l'Esprit divin à une aigle femelle, qui couve et conduit ses petits. C'est à cela qu'est probablement liée l'image de l'esprit divin sous la forme d'une colombe.

leur unité avec Dieu, afin que la création entière devienne l'image fidèle de la Divinité. Tout ce qui est particulier, séparé, exclusif, y est aboli, tout arbitraire humain l'est de même, et, de la sorte, la racine de tout péché et de toute imperfection se trouve extirpée, si bien que la catholicité, comme *perfection interne*, est foncièrement divine et n'est pas qu'un critère extérieur de la Divinité. S'il est vrai que, jusqu'à ce que soit accomplie cette restauration, cette régénération de toute créature, la semence du royaume divin demeure à l'état de croissance dans le monde et varie selon la force, le degré et le volume de ses manifestations, toutes ces variations, cependant, n'existent que dans les facultés d'appréhension de l'homme; car, l'action divine elle-même, à quelque degré et sous quelque aspect qu'elle soit assimilée par l'homme et par la nature, demeure identique et une en tous et conserve dans chaque manifestation particulière sa substance catholique, ce en quoi se marque son caractère divin.

Tout ce qui dans l'Église a un sens catholique est, donc, exempt de toute affirmation de soi, de tout arbitraire et de toute exclusivité; tout ce qui arrache l'homme à son particularisme et lui communique la forme de l'universalité est, par cela même, divin et constitue la substance éternelle et immuable de l'Église.

La vraie société divino-humaine (théandrique), créée à la ressemblance du Dieu-homme Lui-même, doit présenter une coordination libre du principe divin et du principe humain, dépendant autant de la force active du premier que de la vertu coopérante du second. Il est, donc, requis en premier lieu que cette société conserve dans toute sa pureté et sa vigueur le principe divin qui lui est confié (la voie, la

vérité et la vie du Christ), et, en second lieu, qu'elle développe dans toute sa *plénitude* le principe d'activité autonome humaine dans le sens de la réalisation finale *ici-bas* de ce qui est donné *de là-haut*. Le monde se régénère dans le christianisme et ainsi s'achève, en quelque sorte, la naissance du Christ dans le monde.

Si c'est par l'action de la puissance divine couvrant de son ombre la mère humaine, que se réalisa l'incarnation de la Divinité, c'est par la fécondation de la mère divine (l'Église), par l'action du principe humain que doit s'opérer la divinisation libre de l'humanité. Avant le christianisme, le principe naturel dans l'humanité était comme une donnée du problème, (un fait), et la Divinité était l'objet qu'on désire (un idéal), comme l'inconnue qui est recherchée, et agissait idéalement sur l'homme. Dans le Christ, l'objet recherché nous fut donné, l'idéal devint le fait : « l'inaccessible devint un événement réel et l'ineffable s'accomplit ». Le principe divin, agissant, apparut matériellement. « Le Verbe s'est fait chair », et cette nouvelle chair, spiritualisée et déifiée, demeure la substance divine de l'Église. Avant le christianisme, c'était la nature humaine (le vieil Adam), qui était le fondement stable de la vie; l'élément divin était un principe de modification, de mouvement et de progrès; après le christianisme, au contraire, c'est l'élément divin, puisqu'il s'est incarné, qui devient ce fondement stable de notre vie; l'inconnue recherchée, c'est l'humanité conforme à cet élément divin, capable de s'unir librement à lui et de se l'assimiler. Comme telle, cette humanité idéale devient alors un principe actif de l'histoire, un principe de mouvement et de progrès. Dans toute l'évolution historique qui a précédé le christia-

nisme, le fondement, la matière, c'était la nature humaine et l'élément humain, le Verbe ou la raison divine était le principe actif ou la forme, ayant pour résultat (rejeton) le Dieu-homme, c'est-à-dire ayant assumé la nature humaine; pareillement, dans le développement du christianisme, c'est la nature ou l'élément divin qui apparaît comme le fondement ou la matière, la raison humaine ayant le rôle du principe actif, de la forme; et le résultat doit être l'homme divinisé, c'est-à-dire l'homme qui a assumé la Divinité.

Or, l'homme ne peut assumer la Divinité que dans sa propre intégralité *véritab*le, dans l'unité intérieure *avec tout*; par conséquent, l'homme vraiment divinisé ou le véritable homme-Dieu est nécessairement œcuménique ou catholique : c'est l'humanité totale ou l'Église universelle. L'homme, qui, seul, sans l'Église, voudrait atteindre une valeur divine, un « homme-dieu individuel » est l'incarnation du mensonge, une parodie du Christ, un antéchrist. Le Dieu-Homme est individuel, le vrai homme-Dieu est universel : le rayon du cercle est unique pour toute la circonférence, il détermine de la même manière la distance du centre à n'importe quel point de la circonférence, car il est par lui-même le principe qui forme le cercle; quant aux points de la périphérie, ils ne peuvent former le cercle que conjointement. En dehors de leur groupement, c'est-à-dire en dehors du cercle, pris à part, ils sont dépourvus de tout sens précis, et le cercle, lui aussi, sans eux, est inexistant. Pour l'humanité, c'est l'Église qui est ce cercle. Quand la personnalité humaine prend sa place dans l'Église, c'est pour l'homme, la *guérison*, le rétablissement, il obtient alors une vraie vie saine; quant à l'Église, elle est fécondée, elle est active.

Mais, avant de devenir ainsi ce principe qui féconde l'Église, la raison humaine s'en était écartée, cherchant à déployer sans contrainte ses forces; c'est, convaincue par l'expérience du mensonge de cette illusoire liberté et de l'impuissance de ses forces propres une fois détachées de celle de Dieu, que l'humanité peut entrer en une libre union avec le fondement divin de l'Église et par cette adhésion libre se voir régénérée selon le modèle de la divino-humanité universelle.

CHAPITRE III

L'ÉTAT ET LA SOCIÉTÉ SELON LE CHRIST

L'apparition dans le Christ de l'homme nouveau spirituel est le centre de l'histoire universelle. Le terme ou le but de ce développement historique, c'est qu'apparaisse, à son tour, l'humanité spirituelle. Le monde ancien gravitait vers l'homme spirituel, le monde nouveau gravite vers la spiritualisation de l'humanité, c'est-à-dire vers ce temps où le Christ *aura transformé tout à son image* (1). Ce but est poursuivi par une double voie : celle du perfectionnement moral personnel, et celle de l'amélioration des rapports sociaux. Si la société n'était que la somme d'unités égales et indépendantes, cette seconde voie serait superflue; à mesure que s'effectuerait le perfectionnement des individus, se réaliserait aussi le perfectionnement de la société qu'ils composent. Mais, en réalité, il existe une dépendance *réci-proque* de l'individu et de la société. Le genre n'existe réellement que dans les individus, mais les individus eux aussi n'existent réellement que dans le genre. La société se compose de personnes, mais celles-ci aussi ne vivent que dans cette association et périssent dans l'isolement. L'humanité se compose d'hommes, mais elle n'est pas constituée par eux. Les liens

(1) Cf. *Phil.* III, 21.

sociaux fondamentaux ne dépendent pas de l'arbitraire personnel, par contre la vie personnelle dépend de ces liens. C'est pourquoi il est aussi impossible d'améliorer l'humanité par une seule action particulière et personnelle, c'est-à-dire par une action directe sur des personnes particulières, qu'il est impossible de guérir un organisme malade en agissant séparément sur chacune de ses cellules ou de ses fibres : le malade pourrait mourir plusieurs fois avant que ce traitement progressât quelque peu; de même, l'humanité aurait pu périr plusieurs fois avant que chaque homme eût atteint une perfection morale. L'unique « *homme juste* » (1), qui, de Lui-même et personnellement, possédait la perfection et n'avait pas besoin que la justice règne dans la société, fut celui qui était Dieu avant de devenir homme. En lui était toute justice, mais nous ne pouvons nous assimiler cette justice par notre seule et unique personne, mais seulement collectivement, *avec tout l'univers*. Sans cette communication des uns avec les autres, sans cette solidarité, le principe humain lui-même n'aurait pu se maintenir et conserver son indépendance à l'égard de la nature qui l'entoure, et encore plus impossible serait la divinisation de l'humanité. L'homme individuel serait englouti, dans son isolement, par la vie de la nature, ce n'est que l'homme collectif qui peut lutter contre elle et s'adresser librement à la Divinité. Pour régénérer toute l'humanité, le christianisme doit pénétrer et ses éléments personnels et ses éléments sociaux. Le lien entre Dieu et l'homme doit être reconstitué et individuellement et collectivement. Et, tout comme l'élément divin

(1) L'adjectif, employé en russe, est tiré du mot « *pravda* », qui signifie, tout à la fois : vérité et justice.

trouve son expression collective dans l'Église, de même l'élément humain possède une forme semblable d'expression dans l'État, et par conséquent le lien divino-humain s'exprime collectivement dans une libre union de l'Église et de l'État, ce dernier prenant l'aspect d'un *État chrétien*.

En général, l'État constitue une *défense* des hommes contre les forces extérieures des éléments agissant sur et en eux. Pour lui donner naissance, il faut que les forces humaines se fédèrent et cette fédération exige une certaine soumission. L'État, donc, qui est un organe de l'indépendance humaine en général, requiert une rigoureuse soumission des forces particulières.

L'histoire préchrétienne nous montre deux types d'État : l'oriental, basé sur *l'esclavage*, et l'occidental (gréco-romain), caractérisé, outre l'esclavage, par une lutte continuelle des maîtres eux-mêmes. En Orient, État est synonyme de domination *. Cette domination était soit patriarcale, soit basée sur la conquête.

Dans les deux cas, le pouvoir du souverain et la soumission de ses sujets sont illimités et absolus : ni les enfants à l'égard de leur père, ni les prisonniers de guerre vis-à-vis du vainqueur ne peuvent faire valoir des droits; ils sont tenus à l'obéissance absolue. Le principe familial et le fait de la conquête avaient assurément une certaine force en Occident, mais il s'y ajoutait, comme principal facteur d'organisation, la lutte interne permanente des forces politiques. En Orient, à raison de la mentalité des peuples qui y habitaient et de leur conception du monde, la lutte politique ne pouvait être qu'un phénomène fortuit.

* En russe, les mots qui signifient : chef d'État, roi, État ont une racine commune : « gosp » ou « hosp », qui rend l'idée de domination.

L'Oriental, quiétiste et fataliste de nature comme de conviction, s'intéressant principalement à ce qui est éternel et immuable, n'est pas disposé à insister beaucoup sur ses droits et à lutter obstinément pour ses intérêts particuliers. C'est le plus fort qui a raison; résister au puissant, c'est folie. Il peut se faire que les potentats de l'Orient rivalisent et luttent entre eux, mais alors la lutte n'est pas de longue durée et ne change guère l'état général des choses. La première apparence d'une prépondérance des forces d'un côté décide la dispute et les sujets se hâtent de se soumettre au plus fort, voyant en lui l'instrument du sort ou d'une volonté supérieure; de là, le changement fréquent des tyrannies, le despotisme lui-même restant invariable.

Mais, la « race téméraire de Japhet », qui s'est mesurée avec les dieux, fondait sur la lutte son organisation politique; en conséquence, le type de l'État est tout autre en Occident qu'en Orient. En présence de cet antagonisme des forces politiques plus ou moins égales, dont aucune n'est en état de prétendre à une prépondérance absolue, l'État ne peut plus être une domination, mais doit se présenter comme un équilibre de diverses forces. L'expression de cet équilibre, c'est la *loi*. Chacun des pouvoirs en compétition fait valoir son droit, mais ces droits, qui par eux-mêmes sont indéfinis, illimités et s'excluent mutuellement, peuvent devenir compatibles, trouver un équilibre, mais seulement à condition qu'une limite soit imposée à tous : cette limite générale de tous les droits, devant laquelle tous sont égaux, c'est la loi. L'État occidental, à titre d'équilibre des droits en lutte, est, par excellence, l'État juridique. On sait que le début des cités grecques est marqué par les législations de Lycurgue, Solon, etc.,

qui surgirent directement du besoin de mettre un terme à la lutte des partis, en fixant leur équilibre dans la formule de la loi.

Mais, l'État préchrétien de l'Occident trouve son expression achevée à Rome. L'organisation de l'État romain s'est élaborée dans une lutte continue durant plusieurs siècles entre patriciens et plébéiens; elle revêt toujours la forme d'une législation exacte et stricte. Cet État, avant tout législatif et juridique, a atteint son apogée au moment où les partis en lutte trouvèrent leur équilibre définitif dans une égalité complète de leurs droits. Ce moment est marqué par la création de l'*Empire*. Si l'État est l'équilibre des forces réelles, vivantes, il ne peut, en effet, n'avoir de représentation que dans la formule abstraite et morte de la loi; la loi doit être incarnée; *l'incarnation de la loi, c'est le pouvoir*. L'autorité, force vivante et réelle, qui crée entre tous l'égalité, doit être concentrée en une personne vivante. Le pouvoir ou l'empire (*Imperium*) n'a un sens réel, pratique qu'en un empereur.

Ainsi, l'État occidental arriva, à la fin de son développement, au même résultat, auquel l'Orient se tenait depuis le début. Mais, une différence énorme entre l'empire occidental et les tyrannies orientales, différence fatale pour l'Occident, consiste en ce que l'empire romain était le terme, l'œuvre finale du développement historique de tout l'ancien monde classique, était ce but ultime vers lequel gravitait et auquel aspirait inconsciemment « la race téméraire de Japhet » dans sa lutte millénaire, cette race errante et combattante. Aux peuples orientaux, leur état despotique apparaissait comme un mal inévitable, comme une des conditions pénibles, mais indispensables de l'existence terrestre, sans plus. Mais,

pour le paganisme occidental et sa religion purement humaine, l'État, incarnation de la raison et de la justice humaine, était *tout*; en lui, l'homme de l'Occident mettait toute son âme; en lui, il voyait aussi la norme et le but suprême de sa vie. Voici, donc, que ce but est pleinement atteint : un État est créé, achevé, universel, un État invincible, État par excellence, l'Empire romain universel. Or, à peine est-il créé, qu'aussitôt apparaît le vide complet de cette grandeur formelle, la pauvreté désespérante de cette raison incarnée. On dut se demander : à quoi bon tout cela, et que va-t-il arriver ensuite? Personne n'aurait pu répondre; depuis longtemps déjà, les oracles étaient muets. Il arriva, donc, qu'une anxiété si terrible s'empara des maîtres du monde, que l'incendie même de Rome ne leur parut qu'une distraction momentanée.

Lorsque fut consommée la faillite de cette incarnation de la raison humaine qu'était l'Empire, arriva le temps de l'incarnation de la Raison divine. Le christianisme, venu dans le monde pour le sauver, sauva aussi l'expression suprême du monde, l'État, en lui montrant son but véritable et la raison d'être de son existence. Les deux États, chrétien et païen, diffèrent en ce que ce dernier croyait avoir son but en lui-même et, pour cette raison se trouva être sans but et absurde; quant à l'État chrétien, il reconnaît au-dessus de lui ce but suprême, qui est donné par la religion et présenté par l'Église; il trouve son vrai sens et sa destination dans le service volontaire de ce but, c'est-à-dire du règne de Dieu. L'État chrétien résume en lui-même les traits de l'État oriental et de l'État occidental : selon la conception orientale, le christianisme rejette à une place secondaire ce qui concerne la vie de l'État, mettant au premier

plan la vie spirituelle ou religieuse; mais, par contre, avec l'Occident, le christianisme reconnaît à l'État une fonction positive, un caractère agissant et progressif : non seulement il appelle l'État à lutter contre les forces mauvaises du monde sous les étendards de l'Église, mais il exige aussi de lui qu'il fasse passer dans la vie politique et internationale les principes de la moralité, qu'il élève graduellement la société civile à la hauteur de l'idéal de l'Église, qu'il la recrée à l'image et à la ressemblance du Christ.

Dans l'État chrétien, on retrouve tout ce qui existait aussi dans l'État païen, oriental ou occidental, mais tout cela reçoit une autre signification, se renouvelle dans l'esprit de la vérité. Il y a une domination, dans l'État chrétien, non pas en vertu de la force seule, mais pour le bien commun et selon les prescriptions de l'autorité ecclésiastique. Il y a une soumission, dans l'État chrétien, non celle de l'esclave, engendrée par la peur, mais une soumission consciente et volontaire, inspirée par cette œuvre commune, dont souverain et sujets sont pareillement les serviteurs. Les droits, eux aussi, existent dans l'État chrétien, des droits qui prennent leur source non dans l'égoïsme insatiable de l'homme, mais dans ses aspirations morales infinies l'incitant à ressembler à Dieu. Il y a la loi, dans l'État chrétien, non dans le sens d'une simple légalité organisant les rapports des hommes, mais dans le sens de leur correction selon les idées de la suprême justice. Il y a, dans l'État chrétien, un pouvoir suprême, non pas comme déification de l'arbitraire humain, mais à titre de service spécial de la volonté de Dieu. Le représentant du pouvoir, dans l'État chrétien n'est pas seulement possesseur de tous les droits, comme le César païen, il est principalement celui qui est

investi de tous les devoirs à remplir au sein de la société chrétienne par rapport à l'Église, c'est-à-dire à l'œuvre de Dieu sur la terre.

Le pouvoir civil est, par le caractère de son activité comme par son origine, tout à fait indépendant du pouvoir spirituel. Pour cette raison, la relation qui les unit ne peut être que libre, morale, *basée sur la foi* et la conscience. La grande question est : le gouvernement séculier croit-il en l'Église, ou non? Le gouvernement d'un État chrétien est obligé de croire en l'Église. En vertu de ce devoir, purement moral et non juridique, le gouvernement doit soumettre volontairement ses actions à l'autorité suprême de l'Église : ce n'est pas à dire que celle-ci intervienne dans les affaires civiles, mais que l'État lui-même soumette son activité aux intérêts supérieurs en ne perdant pas de vue le règne de Dieu.

Dans l'Occident chrétien, l'Église a eu autrefois la tendance à s'incarner dans des formes qui étaient du domaine de l'État; tout au contraire, dans l'Orient chrétien, le pouvoir de l'État concentrait non seulement l'administration séculière, mais aussi, très souvent, l'administration supérieure ecclésiastique. C'est l'idéal d'une théocratie libre qui réunit les deux tendances en un sens nouveau et moral. Alors, l'Église ne s'incarne en l'État que pour autant que l'État lui-même *se spiritualise* par les principes chrétiens; l'Église descend jusqu'aux réalités temporelles par les mêmes degrés que gravit l'État pour s'élever jusqu'à l'idéal de l'Église. L'État s'idéalise et se spiritualise, en se faisant le serviteur des plus hauts intérêts religieux et, surtout, en les servant *librement*. Ces intérêts religieux supérieurs, que détermine l'Église et que l'État chrétien doit promouvoir, sous la direction de l'Église, sont de trois

espèces, selon une gradation qui va de l'extérieur à l'intérieur : 1^o répandre le christianisme dans le monde; 2^o à l'intérieur même du christianisme, travailler au rapprochement pacifique des peuples; 3^o au sein de chaque peuple, organiser des rapports sociaux conformes à l'idéal chrétien.

Pour expliquer en quoi consiste cette dernière fonction, on peut se servir d'exemples empruntés au domaine du droit pénal ou des rapports de l'État et de la société en matière criminelle. Dans l'État chrétien, ces rapports doivent être inspirés non par le principe païen de l'*intimidation*, non par le *talion* de l'Ancien Testament, mais par le principe chrétien de la *pitié*, à l'égard des victimes du crime, et aussi de son auteur. Se protégeant contre le criminel et ne justifiant en aucun cas le crime, l'État chrétien ne doit pas oublier l'âme humaine du criminel, laquelle est capable de régénération. L'État ne peut s'occuper directement lui-même de la correction et de la réhabilitation des criminels, tout comme il ne peut lui-même traiter les malades. Mais, il organise des hôpitaux et il encourage par des subsides matériels la formation des médecins qui, par vocation, se consacrent à cette œuvre. Les malades contagieux sont, sans doute, très nuisibles à la société, mais l'État considère aussi le malheur propre des malades, en dehors du mal qu'ils peuvent causer aux autres; c'est pourquoi il ne se borne pas à les éloigner de la société pour le bien de celle-ci, pour la protéger contre la contagion, mais il remet les malades à des médecins, pour leur bien à eux, pour leur guérison. C'est dans le même esprit, qui inspire à l'État ce souci de la santé publique et cette lutte contre la maladie, que l'État doit prendre soin de la moralité publique et lutter contre les crimes. En ce domaine,

aussi, les mesures de l'État, en l'espèce, de la police, malgré leur importance pratique, n'ont, cependant, qu'une valeur auxiliaire, de service. Et, tout comme le traitement physique des malades est confié, non à la police sanitaire, mais aux médecins, de même le traitement moral ou la correction des criminels appartient (dans une organisation normale), non au tribunal ou à la prison, mais à l'Église ou à ses ministres, auxquels l'État doit seulement donner la possibilité matérielle d'agir sur le criminel. Cette action d'éducation morale des criminels par l'Église commence là où finit l'action de l'État, lequel doit faire confiance à l'Église, comme il le fait aux institutions médicales pour ce qui les concerne. Cependant, je n'ai eu recours à cette comparaison du crime avec la maladie, que pour dire que le crime n'est qu'une maladie, dont le malade lui-même n'est pas coupable. Au contraire, il est indispensable de reconnaître et de distinguer dans le crime trois éléments : le crime est, d'abord, une action *illégal*e prenant sa source dans la mauvaise volonté du criminel, il s'y trouve un péché ou un mal; le crime est, ensuite, une action *nuisible* aux autres, pour la victime et toute la société; le crime est, enfin, un *malheur* pour le criminel lui-même, comme homme. D'après cela, on doit reconnaître et distinguer dans le criminel trois aspects : il est un homme coupable, il est un homme nuisible, et il est aussi, un homme malheureux.

L'État doit rétablir la légalité violée par le coupable; il doit, aussi, protéger la société contre le membre nuisible; ces deux résultats sont atteints par la peine, qui, selon la justice et les nécessités, comporte la privation pour le criminel de sa liberté et de ses droits physiques et son éloignement du reste de la société. Mais, lorsqu'on a pourvu à ces deux

intérêts : la justice légale et la sécurité sociale, il reste à assurer le sort du criminel lui-même. La Sparte païenne jetait au fossé ses enfants mutilés; l'État chrétien ne peut agir de la sorte avec ceux de ses enfants qui sont moralement mutilés. C'est un grave problème pour l'État chrétien que cette question du criminel, du criminel, lui-même, à titre de malheureux, et de son sort ultérieur; incapable de le résoudre par les seuls moyens extérieurs de la police, l'État doit s'en remettre à la compétence de l'Église. Celle-ci doit se soucier non du jugement et de la punition du criminel, mais de son salut, ayant elle-même dans le salut universel son fondement. Elle ne considère pas principalement l'iniquité du criminel, ni le dommage qu'il a fait, mais son propre malheur, l'ensemble des conditions intérieures et extérieures, psychiques et physiques, qui l'ont conduit au péché. Si l'Église ne peut toujours détruire l'action nocive de ces conditions, elle peut toujours l'atténuer; elle ne peut toujours rendre au monde le criminel moralement guéri et régénéré, mais elle peut et doit essayer sur lui l'action d'un milieu meilleur, le délivrer des mauvaises influences et des tentations; (tandis qu'à présent les prisons et les maisons de force aboutissent ordinairement à un résultat directement opposé, transformant souvent des criminels occasionnels en scélérats invétérés et incorrigibles).

Sans contester le caractère légitime des intérêts sociaux et privés, dont la protection est assurée par les tribunaux criminels et la police, il faut reconnaître que le but *définitif* de l'État chrétien en ce qui concerne les criminels est leur guérison morale, c'est-à-dire un but que l'État ne peut atteindre qu'en se mettant au service de l'Église. Que l'État chrétien

serve l'Église, c'est aussi nécessaire pour d'autres problèmes de son activité. L'État est au service de l'Église, lorsqu'il répand la culture chrétienne parmi les peuples barbares et sauvages, humiliant les orgueilleux, désarmant les voleurs, aidant les opprimés. De l'Église, l'État tient le but suprême et le sens positif de son activité. Dans le monde préchrétien, l'État, c'est-à-dire l'équilibre des forces sociales, était un but en soi. Le monde ancien s'acheminait vers l'État absolu et il le trouva dans l'empire romain. Or, l'humanité ne pouvait s'arrêter là, même si l'équilibre trouvé eût été stable (ce qui certainement ne pouvait être le fait); en tout cas, une question se posait : à quoi devaient, donc, tendre ces forces sociales équilibrées et dirigées? à quoi doit servir l'État? pourquoi? Tant qu'une fonction positive n'est pas assignée aux forces sociales, l'activité de l'État, de l'autorité sociale, malgré le pouvoir absolu qu'il exerce en pratique sur les personnes, apparaît à l'esprit pensant comme une vanité sans but, ni sens. C'est ainsi, précisément, que considéraient l'activité politique les derniers représentants de l'ancien monde, les philosophes d'Alexandrie.

Seule, la religion chrétienne a donné un sens et une valeur à l'État, parce qu'elle s'est élevée au-dessus de lui : plus grande est la hauteur du soleil au-dessus de la terre, plus il l'éclaire et la réchauffe.

Donnant à l'État sa raison d'être, le christianisme crée en même temps la société. Tant que l'État était tout, la société n'était rien. Mais, dès que le but de la vie est placé au-dessus de l'État, les forces vives de la société deviennent libres, cessent d'être esclaves de l'État. Elles ne se contentent plus d'un équilibre extérieur mais aspirent à un idéal supérieur comportant une réciprocité morale, libre et intime;

l'État, avec ses formes extérieures et ses cadres, ne leur sert que d'étape transitoire et intermédiaire.

Dans le monde ancien, il n'y avait pas de société proprement dite. D'une part, la classe sociale fondamentale, rurale ou agricole, était constituée par des esclaves; de l'autre, les citoyens libres, eux aussi, n'ayant aucun but absolu dans leur vie générale, ne connaissaient rien qui soit supérieur à l'État, étaient liés et absorbés par lui. Là, où le travail économique était une humiliation, où la terre était cultivée par des esclaves, où la religion était présidée par des fonctionnaires d'État, la vie sociale, privée de ses intérêts essentiels, tant matériels que spirituels, se limitait à un intérêt purement formel, civique et législatif tendant à l'équilibre des forces particulières. Le haut développement de l'ancienne philosophie n'y contredisait nullement, car celle-ci n'était pas en rapport organique, mais en rapport critique avec la vie ancienne, constituant une transition entre le paganisme et le christianisme. L'idéal positif des philosophes classiques ne s'élevait, d'ailleurs, pas au-dessus de la justice extérieure assurée par l'État (République de Platon). Dans le monde ancien, il n'y avait ni peuple, ni église, il n'y avait que la ville, qui coïncidait avec l'État (*πόλις*, *civitas*, ville et État). Là même, où la ville était gouvernée par un petit nombre de familles, elles ne constituaient pas une aristocratie, au sens que nous donnons à ce mot, une classe séparée, indépendante de la vie de l'État ou de la ville : ils n'étaient que les premiers parmi les citoyens.

Le christianisme, élevant la religion au-dessus de l'État, créant l'Église, libère aussi par le fait même la société du pouvoir absolu de l'État et forme une société libre et indépendante. D'une part, il crée

le peuple, au sens restreint de ce mot, c'est-à-dire la classe tout à la fois inférieure et fondamentale de la société. Sans abolir formellement l'esclavage, le christianisme reconnaît les esclaves comme membres de l'Église et, admettant leur égalité religieuse, il les introduit dans la société, donnant à celle-ci sa base véritable. En devenant chrétiens, les anciens esclaves entrent dans la composition de la société et le paysan fait son apparition. D'autre part, les citoyens libres, à leur tour, (libres par rapport à leurs esclaves, mais esclaves, eux-mêmes, de l'État), devenant membres de l'Église, cessent, par le fait, de n'être, *exclusivement*, que membres de l'État, deviennent libres de son pouvoir absolu, et, développant en eux le principe individuel qu'étouffait l'État, forment la classe sociale supérieure. C'est ainsi que la société, qui, dans le monde ancien, était vinculée dans sa couche inférieure par l'esclavage, et étouffée dans sa couche supérieure par l'absolutisme de l'État, obtient la liberté et le mouvement, par le fait du christianisme.

La véritable société humaine ne se compose que de personnes libres. Dans le monde ancien, il n'y avait pas de société véritable, faute de véritables personnalités. Il est vrai que l'Occident ancien évoluait vers l'idée de l'homme, dans sa philosophie, dans son art et dans sa politique, mais, dans tous ces domaines, il ne pouvait, de cet humanisme, atteindre que la forme. Comprendre la plénitude de l'être humain exige une liberté absolue, mais la liberté absolue ne peut appartenir à l'homme en dehors de Dieu, elle n'appartient qu'à la divino-humanité. L'humanité ne trouve un point d'appui supérieur au monde dans un domaine vraiment absolu et ne se délivre du monde qu'avec l'apparition du Dieu-

homme, dans le christianisme. L'homme libre apparaît alors et, aussi, la possibilité d'une société libre divino-humaine.

Cette possibilité, qui est offerte dans le christianisme, doit être réalisée par l'humanité elle-même. La personnalité, que la grâce du Christ a libérée intérieurement, doit mettre en œuvre cette liberté pour construire la société chrétienne.

La société humaine n'est pas un simple assemblage mécanique de personnes séparées; elle forme un tout autonome, ayant sa vie propre et son organisation; le rôle du christianisme, en ce domaine, consiste à introduire, dans la vie et l'organisation des forces sociales, le principe chrétien de la solidarité morale ou de la véritable fraternité.

La structure de la société humaine dans ses traits essentiels est extrêmement simple et tout à fait conforme à la raison. Elle est définie par trois conditions principales, qui correspondent à la composition triple de la société. La société humaine doit, avant tout, se maintenir sur la terre, garantir son existence matérielle, vivre sa vie *naturelle*. Mais, comme cette vie naturelle de l'humanité n'est pas parfaite et ne contient pas en elle-même sa fin, la société doit, ensuite, avoir les moyens de modifier sa vie, de se mettre en mouvement, de développer ses forces; les conditions d'une telle mobilité et variabilité, (du développement et du progrès), s'élaborent par ce qu'on appelle la civilisation, laquelle requiert une vie *artificielle* de la société. Mais, ces changements et mouvements de la vie civilisée ne doivent pas se faire au hasard et sans raison. Le progrès social, pour être réel, doit mener la société vers une fin déterminée, vers une fin absolument digne, parfaite et idéale. La société doit non seulement vivre et se

mouvoir, mais aussi se perfectionner. Dès lors, la société, en outre de sa vie naturelle sur la terre, en outre du développement artificiel de la civilisation urbaine, doit vivre une troisième vie, vie spirituelle, doit, en mettant en œuvre les meilleures de ses forces, élaborer ces biens suprêmes, qui, seuls, valent la peine de vivre et d'agir. Selon cette triple vie, la société humaine nous apparaît comme constituée par trois parties ou classes : le peuple, au sens restreint, la classe principalement rurale ou agricole; puis celle des *citadins*, enfin, celle des « *meilleures gens* » (1), notables et chefs du peuple, traçant la voie, ou, autrement dit : *le village, la ville et la classe dirigeante*.

Ces trois éléments principaux constitutifs de la société étaient, dans le monde ancien, liés et mêlés entre eux par l'absolutisme de l'État; le christianisme les a dégagés; c'est la mission de la politique chrétienne de les rétablir dans leur rapport vrai et positif envers l'Église, envers l'État et l'un à l'égard de l'autre.

Ce rapport régulier dépend principalement de la classe des « *meilleures gens* », de la classe dirigeante, qui mène la société et possède l'initiative de toute activité. Le peuple, en effet, a toujours été, de lui-même, en des rapports tout à fait normaux avec l'Église, avec l'État et avec les autres classes, accomplissant sa destination, cultivant la terre pour le bien commun, conservant une pleine solidarité avec les intérêts supérieurs religieux et civiques. La classe des citadins, elle, est une classe moyenne par destination, une classe secondaire, elle s'est guidée, toujours, sur l'exemple de la classe supérieure, et ce

(1) Selon le sens étymologique : l'aristocratie.

n'est pas sa faute, si elle ne recevait pas de bons exemples. On peut dire qu'en général et jusqu'à présent, les « meilleures gens » de la société chrétienne ont été loin d'être ce qu'ils devaient être. Leur activité s'est souvent exprimée, dans l'histoire de l'Europe, d'une part, par l'oppression du peuple, et, de l'autre, par une hostilité coupable à l'égard de l'autorité civile ou ecclésiastique. Au lieu d'être les chefs du peuple, les serviteurs libres de l'État et de l'Église, ils ont, trop souvent, voulu être maîtres en tout et au-dessus de tout.

Imprimant à l'activité de la société une telle direction, ces « meilleures gens » se sont mis en contradiction avec leur utilité sociale, avec leur vocation dans l'ensemble de l'œuvre chrétienne. Dans cette œuvre de la construction d'une théocratie libre, les « meilleures gens » ont le rôle le plus important, le plus honorifique, mais aussi celui qui comporte le plus de responsabilités. S'inclinant librement devant l'autorité ecclésiastique, recevant de l'Église les principes immuables de la justice et du bien, les « meilleures gens » de la société chrétienne doivent, en conformité avec ces principes, sous la sauvegarde et la protection de l'État, diriger et guider toutes les forces sociales vers leur but suprême. Mais, ce but n'est ni arbitraire, ni fortuit, n'ayant pas été déterminé par les hommes. Il est défini immuablement par l'Église, il est servi par l'État disposant de moyens de contrainte; c'est lui, aussi, que le peuple chrétien veut dans la profondeur de son âme; il est la réalisation effective de l'objet de notre foi, la restauration de la réalité humaine et mondiale qui nous entoure selon l'image et la ressemblance de la vérité chrétienne, l'incarnation de la Divino-humanité.

CONCLUSION

L'exemple du Christ, comme règle de la conscience.

Le but dernier de la morale individuelle et de la morale sociale, c'est que tous et tout deviennent « conformes à l'image » du Christ (1), en qui « habite corporellement toute la plénitude de la Divinité » (2). Il dépend de chacun de nous de participer à la réalisation de ce but, en ayant devant nous, comme modèle, le Christ, dans notre activité privée et publique.

Tout le monde reconnaît que les prescriptions des lois positives ne définissent aucunement l'activité de l'homme qui veut tendre à la perfection. On peut fort bien ne jamais tuer, ne pas voler, n'enfreindre aucune loi pénale, et rester cependant, désespérément loin du Royaume de Dieu. C'est que la loi positive ne se propose pas directement la perfection de l'homme et de l'humanité; son rôle ne consiste qu'à donner le plus de sécurité possible à leur existence terrestre et matérielle (tant que celle-ci sert à des fins plus hautes), à retenir plus solidement l'homme charnel au moins aux degrés inférieurs de l'organisation sociale, degrés d'où l'on n'aperçoit pas encore le vrai but de la vie, mais sans lesquels, cependant, ce but ne peut être atteint. Or, pour

(1) *Rom.* VIII, 29.

(2) *Col.* II, 9.

conduire vraiment l'homme à sa perfection, les cadres de la loi morale et les préceptes mêmes de l'Évangile sont encore insuffisants, si on les prend à la lettre et non pas dans leur esprit. Même le commandement de l'amour, ce commandement suprême et qui renferme en lui tous les autres, peut être mal entendu et appliqué dans un sens faux : non seulement, il peut l'être, mais il l'a été et l'est. Les uns disent que l'amour évangélique est, avant tout, l'amour envers Dieu, et, au nom de cet amour, ils prétendent avoir le droit et même le devoir de persécuter ceux de leurs frères qui professent leur foi en Dieu d'une autre manière qu'eux-mêmes. Les autres affirment que l'amour évangélique exige qu'on ait pour tous et pour chacun une bienveillance indifférente et froide et semblent n'admettre, de la part des gens paisibles et innocents, aucune mesure de défense contre les assassins, les oppresseurs et les voleurs. Les premiers, au nom de l'amour de Dieu, déshonorent le nom divin par leurs actes de fanatisme, les seconds, au nom de leur amour du prochain, veulent qu'on s'abstienne d'intervenir, bien que la perte de beaucoup doive s'ensuivre.

Je n'oserais pas dire que tous agissent contre leur conscience et le savent, mais il est clair que je n'oserais pas affirmer non plus qu'ils ont éprouvé leur conscience, comme il le faut. Mais le meilleur et l'unique moyen de contrôle est ici, à leur portée.

Il suffit, avant de prendre une décision importante pour la vie personnelle ou pour la vie sociale, d'évoquer dans notre âme l'image morale du Christ, de nous en pénétrer surnaturellement et de nous demander : Pourrait-il, Lui, agir ainsi? ou, autrement dit : Approuvera-t-Il ou non cette action? Me bénirait-Il ou non de l'accomplir?

Je propose ce contrôle à tous; il ne trompera pas. Dans tous les cas douteux, s'il vous est encore possible de vous reprendre et de réfléchir, pensez au Christ, imaginez-le, vivant, tel qu'Il est en vérité, et chargez-Le de tout le poids de vos doutes. Il a accepté d'avance de prendre, avec tous les autres, ce fardeau, non pas, certes, afin de vous ôter la responsabilité de vos actions mauvaises, mais pour que, vous étant adressés à Lui, vous étant appuyés sur Lui, vous puissiez vous abstenir du mal et devenir, dans les passages difficiles, les instruments de sa vérité infaillible.

Si tous les hommes de bonne volonté, — hommes privés, hommes publics et chefs des peuples chrétiens, — commençaient, dès maintenant, à faire usage de cette méthode sûre, dans tous les cas où ils doutent, ce serait déjà le début du second avènement et une préparation au redoutable jugement du Christ, « puisque les temps sont proches » (1).

(1) *Mt.* XXVI, 18.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|-------------------------------|----|
| LETTRE DE MGR D'HERBIGNY..... | 7 |
| PRÉFACE..... | 13 |

PREMIÈRE PARTIE

| | |
|--|----|
| INTRODUCTION. — Nature, mort, péché, loi et grâce | 21 |
| CHAPITRE I. — La Prière | 36 |
| L'Oraison Dominicale | 37 |
| Notre Père qui êtes aux cieux | 38 |
| Que votre nom soit sanctifié | 40 |
| Que votre Règne arrive | 41 |
| Que votre volonté soit faite | 43 |
| Donnez-nous aujourd'hui notre pain d'au- jourd'hui..... | 44 |
| Pardonnez-nous nos offenses | 48 |
| Et ne nous laissez point tomber en tentation.... | 49 |
| Première tentation | 54 |
| Deuxième tentation | 56 |
| Troisième tentation... .. | 60 |
| Délivrez-nous du mal | 63 |
| Conclusion sur l'Oraison Dominicale | 65 |
| CHAPITRE II. — Le sacrifice et l'aumône | 68 |
| CHAPITRE III. — Le Jeûne | 83 |
| CONCLUSION..... | 88 |

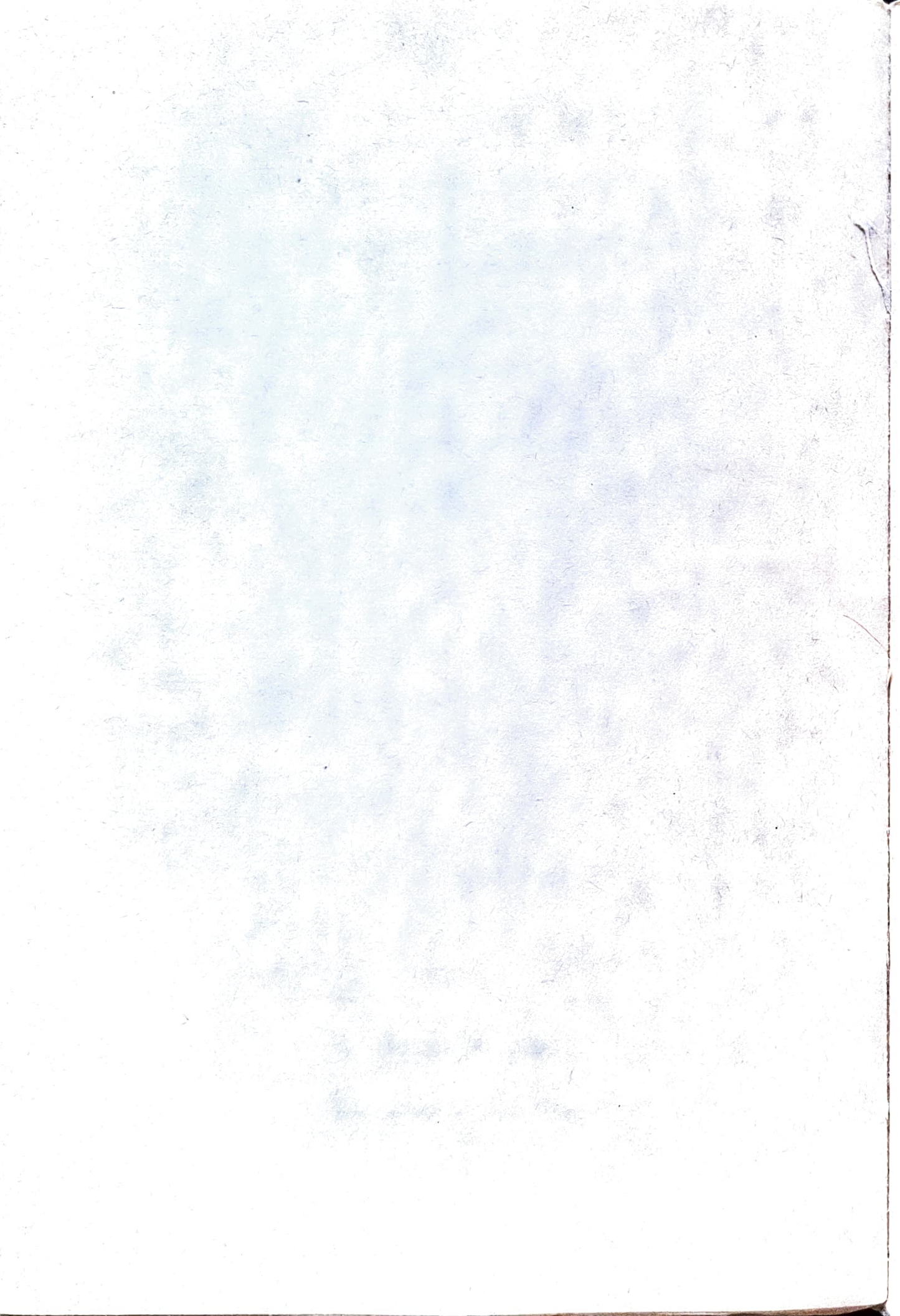
DEUXIÈME PARTIE

| | |
|---|----|
| CHAPITRE I. — Le Christianisme | |
| I. — « Tout le monde est sous l'empire du Malin » | 93 |
| II. — Le sens du monde..... | 96 |

| | |
|--|-----|
| III. — « En Lui était la vie et la vie était la lumière du monde »..... | 100 |
| IV. — « Et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point comprise »..... | 104 |
| V. — Révélation du sens universel (Logos) dans le Christ | 114 |
| VI. — L'essence des sacrements chrétiens..... | 132 |
| CHAPITRE II. — L'Église | 137 |
| CHAPITRE III. — L'État et la société selon le Christ | 173 |
| CONCLUSION. — L'exemple du Christ, comme règle de la conscience..... | 190 |

IMPRIMATUR

Cum licentia ILL. TESSENS, vic. gen.
Data Mechliniae, die 6^a aprilis 1931.



les trois fondements de la vie spirituelle, tel est l'objet de la première partie qu'illustre un remarquable commentaire du « Pater ».

Mais le chrétien accompli manifeste aussi sa vie spirituelle dans le domaine des rapports sociaux : de là, après un aperçu sur le sens général du Christianisme et de la restauration du monde par le Christ, des vues pénétrantes sur l'essence des sacrements chrétiens, sur l'Église et sur la société selon le Christ.



La pensée de Soloviev est nourrie avant tout de l'Écriture et des Pères, surtout des Pères grecs. Elle est totalement dégagée des cadres rigides du formalisme occidental. C'est ce qui amenait Monseigneur Carton de Wiart, appréciant ce livre dans sa première édition, à se déclarer « frappé par l'allure si spontanément réaliste du Slave ». Et il ajoutait : « Nous ne tardons pas à sentir comme une vie nouvelle passer à travers les finesses un peu figées de notre édifice doctrinal ».