

Christianisme et gnosés dans l'Orient préislamique

M. Antoine GUILLAUMONT, professeur

Cours : *Les fondements de la vie monastique selon Evagre le Pontique*. — De nombreux travaux ont été consacrés à Basile de Césarée considéré comme le premier théoricien de la vie monastique à l'intérieur du christianisme. Les historiens du monachisme se sont moins intéressés, jusqu'à présent, à un autre auteur, contemporain de Basile († 379), plus jeune que celui-ci et qui eut avec lui des rapports personnels, Evagre le Pontique († 399), lequel a élaboré pareillement une théorie de la vie monastique et a exercé, à cet égard, une influence comparable à celle de Basile. Cette partie de la doctrine d'Evagre est celle qui paraît aujourd'hui la moins originale, précisément parce qu'elle s'est vulgarisée. Mais elle est, de cette doctrine, un élément fondamental, et c'est ce qui en justifie l'étude, outre l'intérêt qu'elle présente pour l'histoire du monachisme envisagé dans ses premières formulations théoriques. C'est par elle, en effet, qu'il convient de commencer, si l'on veut — comme on se le propose dans une série de cours — reconstituer, de manière à en montrer la forte cohérence, la pensée d'Evagre considérée sous tous ses aspects, assez divers, mais étroitement solidaires. Vie « pratique », c'est-à-dire l'ascèse, corporelle et surtout psychique, et vie « gnostique » — dont la description occupe la majeure partie de l'œuvre d'Evagre —, ne seront bien comprises que situées dans un mode d'existence qui, dans une certaine mesure, les conditionne. Aussi importe-t-il de définir d'abord, à l'aide de tous les documents dont on dispose, le cadre et le genre de vie du moine auquel Evagre destine son enseignement « pratique » et « gnostique ». C'est à quoi on a consacré le cours de cette année-ci.

Evagre a composé sur ce sujet un traité spécial, intitulé *Bases de la vie monastique*, qui est probablement, de tous ses livres, celui qui a été le plus répandu et le plus lu. Contrairement à ce qu'il en est pour d'autres écrits de cet auteur, le texte grec original en est conservé (Migne, *PG*, 40,1252-1264, qui reproduit, sous le titre « *Rerum monachalium rationes* », le texte édité au xvii^e siècle par Cotelier). Le cours de cette année a reposé principalement

sur lui. E. Preuschen a jadis émis des doutes sur son authenticité évagrienne (*TLZ*, 19, 1894, col. 484-488), mais ces doutes ne paraissent pas justifiés. Alors que pour la plupart des livres d'Evagre conservés en grec la tradition manuscrite est partagée, de façon inégale selon les livres, entre Nil et Evagre (à cause de la condamnation qui, en 553, a frappé les opinions origénistes de ce dernier), pour celui-ci la tradition grecque est unanime dans son attribution à Evagre, tout comme la tradition syriaque, qui en a conservé trois versions. Evagre traite dans ce livre d'un sujet sur lequel il ne revient pas d'une façon aussi directe et développée dans ses autres ouvrages, mais la conception de la vie monastique qu'il y expose est celle qui est supposée par l'ensemble de son œuvre, c'est-à-dire, comme on le verra, le semi-anachorétisme. Sur des points particuliers, d'autres, parmi ses livres, fournissent, pour la présente recherche, des informations qui viennent confirmer et qui complètent l'enseignement donné dans les *Bases*. Ainsi en est-il principalement du traité *Au moine Euloge*, qui est édité parmi les œuvres de Nil (*PG*, 79, 1093-1140), mais dont l'attribution à Evagre est assurée. Le texte de ces traités n'étant pas critiquement établi, un recours à la tradition manuscrite est nécessaire ; un bon texte est fourni par le codex Gamma 93 de la Grande-Laure, à l'Athos. Pour les *Bases*, il y a quelque intérêt à consulter le texte publié dans la *Philocalie* de Nicodème l'Hagiorite (t. I, p. 38-43 de la dernière édition, Athènes, 1957), qui repose sur une base manuscrite différente de celle du texte de Cotelier (probablement le Lavra Mu 54, ou un manuscrit apparenté). La version syriaque commune, en raison de son ancienneté, est un bon témoin du texte ; on la trouve notamment, pour les deux traités, dans l'Add. 14 578 du British Museum (VI^e-VII^e siècle), qui contient un corpus presque complet de l'œuvre d'Evagre.

Dès le début des *Bases*, la première condition mise à l'entrée dans la vie monastique est le célibat. Cette priorité donnée au célibat est digne de remarque. Evagre vit, en effet, en un temps où le mouvement monastique, né depuis un siècle environ, s'est beaucoup développé et où le moine, *monachos*, apparaît comme celui qui vit « seul » en ce sens qu'il vit retiré dans la solitude du désert ; le célibat va de soi, et, dès lors, l'accent n'est guère mis sur lui. Mais des travaux publiés surtout ces trente dernières années ont fermement établi que le mot *monachos* et surtout son correspondant syriaque *ihīdāyā* (mieux attesté à l'époque la plus ancienne que le terme grec) ont d'abord désigné, dans l'Eglise ancienne, l'ascète célibataire : celui-ci est « solitaire », parce qu'il vit sans femme, et non pas loin des hommes. En donnant, dans l'exposé de sa conception de la vie monastique, la priorité au célibat, Evagre reste donc fidèle à la tradition de l'ascétisme que l'on peut appeler « prémonastique » et assure la continuité entre celui-ci et l'ascétisme proprement monastique.

Pour justifier ce précepte du célibat, Evagre invoque deux textes scripturaires qu'il combine l'un avec l'autre : *Jérémie*, 16, 2-4, abusivement inter-

prété, et surtout *I Corinthiens*, 7, 33-34, un texte classique en la matière : « Celui qui est marié a souci des affaires du monde... et il est partagé... ». Le moine, pour « plaire au Seigneur », être tout à lui, doit donc renoncer au mariage, afin d'être « sans soucis ». Dans cette attitude négative à l'égard du mariage, il n'y a nulle trace d'encratisme, mais souvenir d'un thème, celui des *molestiae nuptiarum*, qui a connu une certaine fortune dans la littérature de l'époque hellénistique, spécialement dans la diatribe cynico-stoïcienne, et qui a été repris souvent dans la littérature chrétienne des premiers siècles, jusqu'à l'époque même d'Evagre (par exemple chez Grégoire de Nysse). Le moine doit renoncer au mariage, tout comme le sage (du moins selon certaines écoles, car, on le sait, la question était débattue), pour pouvoir vivre dans l'« insouciance », *amérimnia*. C'est là une des idées maîtresses de l'idéal monastique, sur laquelle repose, d'une façon générale, la doctrine du renoncement.

Le renoncement au mariage n'est, en effet, qu'un aspect particulier du renoncement monastique. Le moine, continue Evagre, ne doit pas seulement « s'abstenir de la femme », selon une formule reprise de *I Cor.*, 7, 1, mais aussi se tenir à l'écart de toutes les activités de ce monde, des affaires publiques et privées, du négoce, fuir les hommes qui s'y livrent et tout ce qui est cause d'« embarras », de « distractions » (*péristaseis*, terme qui revient fréquemment et qui est à rapprocher de l'adverbe *apérispastōs* de *I Cor.*, 7, 35). Il doit être comme un soldat qui « ne s'embarrasse pas des affaires de cette vie » pour mieux servir celui qui l'a engagé (cf. *II Tim.*, 2, 4), rester libre de tout autre souci, disponible. Aussi est-il invité à s'éloigner de la ville et de ses occupations, à se retirer au désert, dans une cellule, en des lieux « écartés et sans distractions ». Cette retraite au désert est ce qui caractérise le mouvement monastique proprement dit et le distingue de l'ascétisme antérieur. Et cette retraite loin de la ville, loin des affaires, est ce qui s'appelle, d'un nom pris, lui aussi, à la sagesse hellénistique, l'hésychia.

L'hésychia est le vrai sujet du traité des *Bases* ; ce terme, soit sous la forme même du substantif, *hésuchia*, soit sous celle du verbe, *hésuchazein*, apparaît de façon constante, mais avec des variantes, dans le libellé complet du titre. Le mot *hésuchia* (en syriaque *shélyā*, *shalyūtā*) est difficile à traduire ; il désigne tout à la fois la retraite loin des affaires (*otium* par opposition à *negotium*), la disponibilité en vue d'une activité plus haute (association fréquente de *hésuchia* et *scholē* ou des verbes correspondants), la solitude et surtout le calme que celles-ci procurent ; en français, le mot « quiétude » est peut-être celui qui le rend le mieux. Il sert à exprimer ce qui est l'essence même de la condition monastique ; pour Evagre, comme, après lui, pour une longue tradition monastique, le moine est essentiellement un hésychaste.

Hésychia et « insouciance » vont de pair. Dans sa cellule même, le moine ne conserve l'hésychia qu'autant qu'il reste libre de tout souci. Les conseils

qui sont donnés au moine, dans une série de paragraphes qui forment près de la moitié du livre des *Bases*, sur la manière dont il doit vivre dans sa cellule sont fondés sur ce motif. Qu'il se contente d'une nourriture simple et facile à acquérir et que le devoir de l'hospitalité ou de l'aumône ne serve pas de prétexte à l'acquisition de mets recherchés. Que son vêtement soit, de même, simple et bon marché et qu'il s'en tienne en tout à ce qui lui est nécessaire aujourd'hui, sans souci du lendemain. Ce développement sur la nourriture et le vêtement est inspiré par *Matthieu*, 7, 25-34, qui fournit un fondement scripturaire à la doctrine de l'« insouciance ».

Evagre déconseille au moine d'avoir auprès de lui un jeune homme, qui serait pour lui à la fois un serviteur et un disciple, selon un usage attesté notamment dans les milieux monastiques de Basse-Egypte (cf. infra). Outre le risque du « scandale » (par quoi il faut entendre « occasion de chute »), il convient d'éviter le trouble que causerait la nécessité de le nourrir et de lui procurer des mets coûteux ; au « repos corporel » que lui vaudrait la présence de ce serviteur, le moine sacrifierait son « repos spirituel ». Qu'il n'allègue pas non plus le profit spirituel que pourrait tirer le jeune disciple : ce n'est pas là ton affaire, lui dit Evagre, mais c'est l'affaire des cénobites ; toi, n'aie que le souci de toi-même et sauvegarde ton hésychia.

Le moine doit donc vivre seul dans sa cellule ou avec des frères qui ont le même idéal que lui. Qu'il évite de se prêter aux visites trop fréquentes de ses amis, de ceux surtout qui, par leurs propos, introduiraient dans sa cellule les préoccupations du monde ; qu'il se mette en garde aussi contre les visites de ses parents ou de ses proches, qui chercheraient à lui faire partager leurs soucis : « Laisse les morts ensevelir leurs morts » (*Matth.*, 8, 22). Et si le moine ne parvient pas à défendre la tranquillité de sa cellule, si celle-ci devient « pleine d'embarras », alors qu'il la quitte sans regret pour aller en habiter une autre : fais tout, mets tout en œuvre pour pouvoir vivre dans l'hésychia et le loisir (*hésuchasai kai scholasai*). Bien plus, s'il ne peut jouir de l'hésychia dans son pays, qu'il pratique alors ce qu'Evagre appelle la xénitéia, c'est-à-dire qu'il s'en aille vivre dans une région où il sera un étranger. C'est chez Evagre (*Bases* 6 et *Euloge* 2) que l'on trouve les premières attestations du mot pris en ce sens, désignant l'exil volontaire, le dépaysement pour raison ascétique, pratique qui connut une grande faveur dans le monachisme oriental. Mais, pour Evagre, la xénitéia doit être adoptée seulement en vue de l'hésychia ; elle ne doit pas être pratiquée pour elle-même. Le moine, en effet — et il insiste fortement sur ce point —, doit éviter le vagabondage, qui ne pourrait être que source de distractions et par conséquent ruine de l'hésychia.

« Reste assis dans ta cellule », est-il conseillé au moine. C'est là le précepte fondamental. L'hésychia pour Evagre, qui en cela a innové, se définit essentiellement comme la stabilité dans la cellule. Aussi recommande-t-il au moine

de sortir le moins souvent possible de sa cellule ; les rapports d'hospitalité l'y obligent parfois, mais qu'il n'accepte pas trop souvent les invitations à déjeuner et, quand il accepte, qu'il revienne vite dans sa cellule ; qu'il évite, autant que possible, de coucher hors d'elle.

Cependant c'est à l'intérieur même de la cellule que le moine trouve le plus redoutable adversaire de l'hésychia : celui qu'Evagre appelle le démon de l'acédie, dont il a analysé la tentation dans de vraies pièces d'anthologie (*Traité pratique*, 12, *Huit esprits de malice*, 13-14). L'acédie, *akēdia* — force est de transcrire simplement le terme grec, comme l'ont fait le plus souvent les latins — est un état d'âme complexe, propre au solitaire, où il entre à la fois de l'ennui (*taedium* chez Cassien, *ma'inūtā* en syriaque), du découragement (autre traduction syriaque, *qūtā' re'yānā*, « abattement de l'esprit »), un certain dégoût pour la cellule, son inconfort, voire son insalubrité, le sentiment qu'a le moine de l'inutilité de la vie qu'il y mène, de la longueur des jours qu'il a encore à y passer, la pensée qu'il serait mieux ailleurs, qu'il y serait plus utile aux autres et à lui-même ; l'acédie est donc par excellence la tentation qui s'oppose à l'hésychia, à la stabilité dans la cellule, et, de fait, si le moine se laisse vaincre par elle, il quitte sa cellule et « fuit le stade ».

La vertu qui permet de résister à l'acédie, Evagre la désigne par un mot emprunté à la tradition stoïcienne : *hupomonē*. A. J. Festugière (*RSR*, 21, 1931, p. 477-486) a naguère montré que le christianisme a transformé profondément la notion hellénique d'hupomoné : tandis que les stoïciens l'associent à la constance (*kartēria*) et au courage (*andrēia*), les auteurs chrétiens l'ont rapprochée de l'espérance (*elpis*). Evagre a hérité de cette double tradition : dans une chaîne des vertus, qu'il a reçue de Clément d'Alexandrie, il accouple *hupomonē* et *elpis* (*Traité pratique*, prol. 8), l'espérance des biens à venir étant pour lui un support de l'hupomoné. Mais, fidèle aussi à la conception stoïcienne, il associe souvent *hupomonē* avec *kartēria* ou *andrēia* ; l'acédie, qui s'oppose à l'hupomoné, a pris dans la liste évagrienne des vices la place qu'occupait dans certaines listes antérieures la lâcheté, *deilia*. De même que l'acédie est la tentation qui pousse à « fuir le stade », l'hupomoné est le courage dont fait preuve le moine qui résiste à l'acédie et, plus encore, la constance, ou, de façon plus précise, la persévérance dans la cellule : c'est là la signification technique qu'Evagre a donnée à ce terme dans la langue monastique.

Le moine développe en lui cette vertu de persévérance, grâce à laquelle il vainc l'acédie, en se livrant, dans sa cellule, à diverses occupations, dont il est traité dans la seconde partie des *Bases*. Car l'hésychia, si elle est disponible, loisir (*scholē*), n'est pas oisiveté. Evagre fait au moine une obligation de travailler de ses mains. Celui-ci doit travailler pour subvenir à ses besoins et « n'être à charge à personne », selon l'expression paulinienne (*II Thess.*, 3, 8), et aussi pour satisfaire, comme le recommande également l'Apôtre, aux devoirs

de l'aumône et de l'hospitalité. Mais le travail est surtout un moyen de vaincre le démon de l'acédie, qui invite le moine à l'oisiveté, parfois même au sommeil : dans la tradition ultérieure, surtout en Occident, l'acédie sera peu à peu identifiée à la paresse, évolution qui est déjà sensible chez Cassien. Ainsi le travail manuel apparaît comme un antidote contre l'acédie et, par là, il aide le moine à persévérer dans la cellule et à conserver l'hésychia.

Une difficulté cependant se présente, qu'envisage Evagre. Pour acheter ce dont il a besoin, le moine est dans la nécessité de vendre le produit de son travail ; mais n'y a-t-il pas alors danger pour lui, en faisant ainsi du commerce, de se laisser prendre par le souci du négoce et des affaires auxquels il a renoncé pour vivre dans l'hésychia ? Pour parer à ce danger, Evagre recommande au moine d'éviter, dans ces échanges, tout marchandage et toute discussion, qui seraient cause de trouble pour son esprit, et, pour cela, de rabattre sur le prix, quand il vend. Le mieux, ajoute Evagre, est que le moine puisse éviter ces tractations et se décharge de ce souci sur quelque homme de confiance, grâce à qui il pourra garder son esprit en paix et sauvegarder son hésychia !

D'autres remèdes sont recommandés contre l'acédie : la prière, qu'il faut tendre à faire sans distractions, la récitation des psaumes, la méditation des fins dernières. A celle-ci Evagre consacre, dans ses *Bases*, un paragraphe spécial, bel exemple de méditation discursive, où le moine est invité à méditer tour à tour sur la mort, sur le jugement qui la suit, sur les châtiments qui attendent les pécheurs, sur les récompenses promises aux justes. Ce développement, qui a connu, indépendamment du livre auquel il appartient, une certaine fortune littéraire, est quelque peu étonnant sous la plume d'Evagre, qui avait, en matière d'eschatologie, des opinions hétérodoxes : il ne croyait pas à un jugement unique, prononçant des sentences définitives, et non plus à l'éternité des peines. Mais les révélations relatives à l'« apocatastase » doivent être réservées, selon lui, à celui qui est devenu un « gnostique » : tel n'est pas le cas du moine auquel il adresse cet enseignement élémentaire concernant les fondements de la vie monastique.

Quelle est la source de cet enseignement ? Dans quelle mesure est-il inspiré par l'expérience monastique qu'a faite Evagre ? Celui-ci a vécu comme moine, en Egypte, pendant les seize dernières années de sa vie, au cours desquelles il a composé, vraisemblablement, la quasi totalité de son œuvre. Cette dernière partie de sa vie est celle qui est la mieux connue, grâce à Pallade qui passa alors auprès de lui une dizaine d'années. Evagre séjourna d'abord deux ans à Nitrie, site monastique situé dans le Delta, puis il alla aux Kellia, « les Cellules », dans la partie septentrionale du désert libyque, où il resta jusqu'à sa mort survenue en 399. Nitrie, les Kellia et Scété (l'actuel Ouadi Natroun) formaient l'ensemble monastique le plus célèbre de Basse-Egypte, bien connu par les divers recueils d'*Apophthegmata Patrum*. Le monachisme qui y était

pratiqué et qui, par les fondateurs, se rattachait à saint Antoine, était le semi-anachorétisme. Aux Kellia, en particulier, les moines habitaient dans des ermitages séparés, dispersés dans le désert, et ils passaient la semaine dans la solitude ; le samedi, ils se rassemblaient à l'église, où ils participaient à un repas pris en commun et à une liturgie qui était célébrée dans la nuit du samedi au dimanche. C'est à cette forme de vie, caractérisée par un certain équilibre entre la vie solitaire et la vie commune, que se réfère implicitement Evagre dans ses ouvrages (à l'exception peut-être de ce que l'on appelle les « Miroirs », adressés, semble-t-il, à des moines et à une moniale vivant dans des communautés, probablement celles de Mélanie et de Rufin, à Jérusalem, auprès de qui Evagre a séjourné avant de se rendre en Egypte et avec qui il est resté en relations épistolaires). Comme on l'a vu, le moine d'Evagre n'est pas un cénobite, c'est-à-dire un moine vivant dans une communauté ; ce n'est pas non plus un anachorète, un moine vivant dans une solitude absolue. Sur l'anachorèse, Evagre a une doctrine fort nuancée : selon lui, le moine doit la pratiquer progressivement, au fur et à mesure qu'il est purifié de ses passions ; à vouloir l'embrasser prématurément, il risquerait de sombrer dans cet état de folie que décrit, avec un grand luxe de détails, une page du traité des *Pensées*. On ne trouve pas, dans l'œuvre d'Evagre, d'allusion à la « synaxe » ou réunion du samedi ; mais tout ce qui est dit sur les rapports qu'ont les moines entre eux, sur les visites qu'ils se rendent, correspond à ce qu'on lit dans les *Apophthegmata Patrum*, où l'on voit les solitaires se visiter au cours de la semaine et avoir entre eux de fréquents contacts. La psychologie évagrienne, pièce maîtresse de la doctrine ascétique, s'explique au mieux par ces conditions de vie : elle traite principalement des « pensées » qui naissent de ces rencontres et qui se développent dans la solitude.

Il n'est pas rare de voir dans les Apophthegmes des moines, généralement âgés ou malades, qui ont auprès d'eux, dans leur ermitage, un jeune disciple qui fait office de serviteur, coutume que l'on a vue attestée chez Evagre ; mais, comme chez ce dernier, allusion est faite souvent au « scandale » que causait la présence au désert de ces jeunes gens, présence jugée aussi dangereuse que celle des femmes (cf. *PG*, 65, 205 AB) ; d'aucuns estimaient même qu'elle présageait la ruine des monastères (cf. *ibid.*, 225 AB et 264 D).

Les détails concernant la vie matérielle du moine, que l'on peut glaner dans l'œuvre d'Evagre, correspondent aussi aux informations données par les Apophthegmes. Le régime alimentaire comportait un repas quotidien, pris normalement à la neuvième heure, mais la maladie ou la présence d'un hôte autorisaient à en faire un deuxième, voire un troisième, comme il est dit aussi expressément dans les *Bases*. Le travail était une obligation, sur laquelle les Apophthegmes reviennent avec insistance ; la plupart des moines s'occupaient à des travaux de vannerie ; quelques-uns, comme Evagre lui-même, étaient copistes. Les moines de ces déserts, en effet, n'étaient pas des « mendiants » ; chacun devait se procurer, par son travail, ce qui lui était nécessaire. On les

voit parfois aller vendre leurs corbeilles dans les bourgs les plus proches, et là accepter sans mot dire, comme le recommandait Evagre, le prix qui leur était offert (cf. *ibid.*, 113 B). Mais une pratique s'établit, qui correspondait mieux au vœu de ce dernier : des hommes passaient de cellule en cellule, à travers le désert, et faisaient la collecte des corbeilles (cf. *ibid.*, 213 CD). Ainsi le moine n'avait pas à rompre sa solitude pour aller vendre le produit de son travail.

Il est plus délicat d'apprécier dans quelle mesure l'enseignement qui était donné dans ce milieu monastique et qu'Evagre a reçu a influencé sa propre conception de la vie monastique. Cet enseignement était transmis de façon purement orale et c'est lui qui est à l'origine des « apophtegmes » ou paroles des Pères. Mais les grandes collections d'Apophtegmes qui nous sont parvenues ont été composées plus d'un demi-siècle après la mort d'Evagre ; l'œuvre de ce dernier a donc pu exercer une influence sur leur rédaction, notamment sur le vocabulaire. Il ne fait cependant pas de doute que la doctrine des *Apophthegmata Patrum* reflète fidèlement un enseignement traditionnel qui était déjà constitué quand Evagre est venu se fixer dans ce milieu monastique, dont l'organisation matérielle, telle qu'il l'a trouvée établie, était façonnée par cet enseignement.

Or le précepte fondamental qui revient comme un leitmotiv dans les Apophtegmes est la garde de la cellule : « Reste assis dans ta cellule, et ta cellule t'enseignera tout », répond abba Moïse à un frère qui lui demandait une « parole » (*ibid.*, 284 C). Un autre dit à abba Arsène : « Mes pensées me troublent en me disant : Tu ne peux pas jeûner ni travailler ; visite donc les malades, car cela est charité » ; l'ancien lui répond, non sans quelque humour : « Va, mange, bois, dors et ne travaille pas ; seulement ne quitte pas ta cellule » ; et le texte ajoute : « Il savait, en effet, que la persévérance dans la cellule (*hē hupomonē tou kelliou*) met le moine dans son véritable état » (*ibid.*, 89 C). Cet enseignement est celui-là même que l'on a vu chez Evagre et qui constitue ce qui est le plus original dans sa conception de l'hésychia. Les termes *hésuchia*, *hésuchazein* sont passés probablement sous l'influence d'Evagre dans la langue des Apophtegmes, où « rester assis dans la cellule », *kathezesthai en tō(i) kelliō(i)* et *hésuchazein* sont rigoureusement synonymes. C'est là une contribution essentielle du monachisme égyptien à la tradition monastique ultérieure, tant en Occident, où le monachisme bénédictin privilégie la *stabilitas loci*, qu'en Orient, où le moine « hésychaste » est, par nature, un sédentaire, souvent même un reclus. C'est aussi par là que le monachisme égyptien, notamment celui des déserts de Basse-Egypte, se distingue du monachisme syrien, qui, dès ses origines, a une prédilection pour l'ascétisme errant, pérégrinant ; les moines d'Egypte, pour la plupart d'origine paysanne, sont des sédentaires, qui n'apprécient guère le vagabondage, fût-il inspiré par des motifs ascétiques. La doctrine d'Evagre concernant la

xénitéia, le dépaysement ou l'exil volontaire, est d'appartenance nettement égyptienne : la xénitéia est subordonnée à l'hésychia et n'est recommandée que si elle est nécessaire pour obtenir celle-ci. La plus grande tentation que connaisse le moine est celle qui le pousse à sortir de sa cellule, à abandonner son hésychia, ce qui mène à l'abandon de l'état monastique lui-même, celui-ci se définissant par l'hésychia ; cette tentation était connue comme étant celle du « démon de midi » du psaume 90 (Sept.), 6, parce qu'elle survenait surtout aux heures chaudes du milieu du jour. C'est sans doute Evagre lui-même qui a identifié cette tentation à l'acédie, donnant ainsi à cette dernière notion un contenu nouveau et au mot lui-même une signification précise, voire technique, qui demeure, après lui, dans le vocabulaire monastique.

Pour lutter contre l'acédie, les Apophtegmes ont une doctrine ferme, qui est très exactement celle que l'on a vue chez Evagre ; les deux grands remèdes sont le travail manuel et la prière, autant que possible constants l'un et l'autre (cf. *ibid.*, 76 AB), auxquels s'ajoutent la méditation de la mort et du jugement, inspiratrice de la componction et stimulant de la persévérance dans la cellule (cf. anonyme, Nau 196, *ROC*, 13, 1908, p. 277).

Les conceptions évagriennes relatives aux fondements de la vie monastique paraissent donc avoir leur source dans l'expérience monastique qu'Evagre a faite aux Kellia et dans l'enseignement de tradition orale qu'il y a reçu. Il est le premier à avoir mis par écrit cet enseignement en lui fournissant un vocabulaire nouveau, plus technique, dont a hérité la tradition littéraire monastique. Il convient de préciser que cette constatation concerne uniquement les concepts fondamentaux de la vie monastique, c'est-à-dire l'aspect le plus exotérique de la doctrine d'Evagre ; pour tout le reste de cette doctrine, l'enseignement « pratique » et surtout l'enseignement « gnostique », les rapports de la pensée d'Evagre avec celle des milieux monastiques où il a vécu se posera en des termes bien plus complexes.

Une dernière question cependant est à envisager : Evagre, avant d'être moine en Egypte n'avait-il pas fait déjà une expérience de vie monastique et reçu un enseignement à ce sujet, qui ont pu influencer ses propres conceptions, et cela, auprès de celui qui est considéré comme le premier théoricien de la vie monastique, saint Basile ?

On est fort peu informé sur la vie d'Evagre avant 380. On sait seulement, par Pallade, que, natif du Pont, il fut en rapport avec les Cappadociens, Basile de Césarée, qui l'ordonna lecteur, et Grégoire de Nazianze, qui le fit diacre et l'emmena avec lui à Constantinople, en 380, quand il fut élu évêque de la communauté orthodoxe de cette ville. C'est de Constantinople, qu'il dut quitter à la suite d'une aventure sentimentale, qu'il gagna d'abord la Palestine, puis l'Egypte, où il se fixa définitivement. Mais que fit-il avant 380 ? Ses rapports avec les Cappadociens remontent vraisemblablement à sa

jeunesse, quand Basile et Grégoire, après leurs études faites à Athènes, se retirent, vers 357, pour y mener une sorte de vie monastique, dans une propriété de la famille de Basile, à Annesoi, dans le Pont, au voisinage de la petite ville d'Ibora, où Evagre était né vers 345. Le premier, W. Bousset (*Apophthegmata*, Tübingen, 1923, p. 335 sq.) a avancé que, pendant ses années obscures, Evagre avait été moine dans une communauté basilienne. La chose est possible, vraisemblable même. Mais, à l'examen, les arguments invoqués par Bousset et par d'autres après lui ne paraissent nullement probants. Dans ces conditions, la meilleure méthode paraît être de confronter les conceptions d'Evagre avec ce que l'on peut savoir de l'organisation des communautés basiliennes et avec les idées émises par Basile dans ses ouvrages ascétiques.

Les communautés fondées ou dirigées par Basile, en Cappadoce, étaient de petites fraternités, où l'on menait la vie commune ; les frères n'étaient nullement des solitaires. Basile estimait que l'homme est un « animal communautaire » et non pas « monastique » (*Grandes règles*, 3), et, en conséquence, il se montre assez hostile à la vie solitaire. Les travaux de J. Gribomont ont montré, en outre, que Basile est un théoricien, plutôt que de la vie monastique proprement dite (le mot « moine », *monachos*, est presque absent de son vocabulaire), de la vie ascétique, étant entendu que pour lui l'ascèse s'impose à tout chrétien. Il ne saurait donc y avoir, pour Basile, de distinction radicale entre un état de vie particulier, qui serait l'état monastique, et la vie de tout chrétien. Chez Evagre, au contraire, comme dans le milieu monastique où il a vécu en Egypte, vie monastique et vie séculière sont deux états tout à fait distincts.

Du point de vue doctrinal, cependant, certains rapprochements peuvent suggérer une influence de Basile sur Evagre. Basile (*ibid.*, 8) expose une théorie du renoncement qui est très proche de celle d'Evagre et invoque les mêmes motifs : « Le renoncement consiste à délier les liens de cette vie matérielle et éphémère, à se libérer des obligations humaines, libération qui nous rend plus dispos pour nous engager dans la voie qui mène vers Dieu » ; celui donc qui veut résolument s'engager dans cette voie se libérera de tout autre souci, des soucis qu'entraîne la richesse, du souci de la nourriture et du vêtement : c'est déjà la doctrine de l'« insouciance » que l'on a vue chez Evagre. Sans insister autant que ce dernier sur le célibat (parce que précisément il ne s'adresse pas spécialement à des « moines »), Basile développe le thème classique des embarras du mariage, avec référence à *I Cor. 7*, tout en assurant que le mariage est béni (*ibid.*, 5) ; il s'agit, on l'a vu, d'un thème qui est d'origine plus littéraire que scripturaire, et il est fort possible qu'Evagre l'ait reçu par Basile.

Il est un autre point enfin sur lequel on peut penser à une influence de Basile sur Evagre : c'est dans l'emploi que celui-ci fait du mot *hēsuchia*,

principalement dans son livre des *Bases*. Il n'est pas question de l'hésychia dans l'*Ascéticon* (Grandes règles et Petites règles) de Basile, mais le terme est assez fréquent dans sa correspondance, en particulier dans les lettres 2 et 14, où il invite son ami Grégoire de Nazianze à venir le rejoindre dans sa solitude d'Annésoi, où, assure-t-il, il a trouvé l'hésychia. Mais ce que Basile entend par là, c'est encore ce que l'hésychia était dans la littérature hellénistique : la retraite loin des agitations de la ville, la tranquillité dont on jouit dans la solitude. Ce sens du mot est fréquent aussi chez Grégoire de Nazianze, qu'Evagre désigne, plus que Basile, comme son maître. Il est vraisemblable que c'est de ses maîtres cappadociens et de l'héritage littéraire qu'il a reçu d'eux qu'Evagre tient la notion d'hésychia ; mais, comme on l'a vu, il a donné à cette notion un contenu nouveau, en la définissant essentiellement comme la résidence dans la cellule, et cet apport nouveau, il le doit à d'autres maîtres, les moines égyptiens parmi lesquels il a passé la dernière et la plus féconde période de sa vie.

Séminaire : *Textes gnostiques coptes de Nag Hammadi*. — Parmi les textes coptes sur papyrus découverts, dans l'hiver 1945-1946, à Nag Hammadi (Haute-Egypte), on a pris pour sujet d'étude, cette année-ci, le traité 2 du codex VI (p. 13-21), intitulé *Tebrontē*, « Le tonnerre » : c'est ainsi, en effet, qu'il convient de lire ce titre, et non pas *Nebront*, comme certains l'ont proposé, rapprochant ce mot du nom biblique Nemrod et de celui de l'entité mandéenne Namrus (cf. *TLZ* 98, 1973, col. 99-100 et 107).

Le titre complet est *Tebrontē, Noûs ʿntéleios*. Comme déjà ce titre, formé de trois mots grecs, le suggère et comme d'autres indices dans le traité le confirment, au texte copte conservé est certainement sous-jacent un texte grec ; la chose est généralement admise. Mais ce dernier était-il l'original ou lui-même une traduction faite sur un texte écrit en une autre langue ? Dans un article de l'*Oriens Christianus* (59, 1975, p. 78-107), R. Unger a émis l'hypothèse d'un original syriaque, sous-jacent au texte grec, en invoquant, d'une part la forme métrique du traité, qu'il rapproche de celle du *mēmra* d'Ephrem de Nisibe ou de Jacques de Saroug, d'autre part la présence dans le texte copte d'expressions qui ne s'expliqueraient, de façon satisfaisante, que par le recours à un substrat syriaque. L'hypothèse, si elle était prouvée, contribuerait, de façon décisive, à résoudre la question, obscure et controversée, de l'origine du traité ; aussi s'est-on attaché, au cours de l'explication du texte, à l'examen des arguments invoqués en sa faveur.

Très fréquemment revient dans le texte la formule *anok pe* ou *anok te*, « je suis », suivie d'un prédicat, expression normale de la proposition nomi-

nale en copte ; mais p. 16, 24, on lit : *anok anok ouatnoute*, « je suis athée », où Unger (*loc. cit.*, p. 91, n° 119) propose de voir l'indice d'un substrat syriaque, *'enā* (')*nā* : dans une proposition nominale dont le sujet est un pronom personnel, la copule peut être le même pronom, mis en enclise. Mais ce type de construction est attesté, également en copte (cf. L. Stern, *Koptische Grammatik* § 304) ; la présence (cf. p. 15, 15) ou l'absence (ici et p. 19, 15-16) d'un *de* ne change pas la nature de la construction.

P. 13, 10, on lit *empemto...ebol* ; Unger pense que cette expression recouvre la locution syriaque *men qēdām*, qui a un double sens : « à cause de », qui seul conviendrait ici, et « loin de », retenu à tort par le traducteur, et voit là une preuve que l'origine de l'écrit est à chercher « dans le milieu syro-araméen » (*ibid.*, p. 84-85, n° 41). En réalité l'expression copte est une traduction du grec *apo prosōpou*, hébraïsme qui, par la Septante, est devenu usuel en grec (cf. *Actes*, 3, 19), et le passage doit se traduire : « Ne me chassez pas loin de vos yeux ».

P. 13, 25-26, dans un développement fait d'une série de termes accouplés et antithétiques, on lit : « Je suis la sage-femme et celle qui n'enfante pas ». Unger (*ibid.*, p. 87, n° 59) pense que le mot *mesiō*, « sage-femme » est une mauvaise traduction du terme syriaque *haitā*, qui signifie « sage-femme », mais aussi « parturiente », sens qui aurait dû être retenu ici. Mais dans un développement parallèle à celui-ci, qui se trouve dans le traité sans titre du codex II, on a (p. 114, 10) « médecin », correspondant au terme ici mis en question, ce qui justifie son maintien.

Les arguments linguistiques invoqués en faveur d'une hypothétique origine syriaque de l'écrit ne sont donc pas probants. Celui qui est fondé sur la forme métrique ne l'est pas davantage : celle-ci, même rendue plus régulière au prix de suppressions et de transpositions arbitraires, ne correspond pas à celle du *mēmṛā*, régulièrement constituée de mesures de 5, 7 ou 12 syllabes.

Peut-on déceler dans cet écrit des éléments d'origine biblique ? Le titre « Le tonnerre » évoque l'expression biblique *qōl Iahvé*, servant à désigner le tonnerre (cf. *Ps.* 18, 14 ; 29, 3 etc.) ; cette « voix de Dieu » n'est pas seulement un phénomène physique ou cosmique ; c'est une manifestation divine, qui profère des commandements, délivre un message (cf. *Ex.*, 19, 19 ; *Deut.*, 5, 22 ; *Jean*, 12, 28-29 ; *Apoc.*, 10, 3-4). L'entité féminine Bronté, qui tout au long du livre se manifeste et se définit elle-même, n'est pas sans rappeler la Sagesse biblique ; comme elle, elle fait appel à l'attention des auditeurs, leur demande, avec insistance, de se laisser instruire par elle (cf. p. 13, 7-8 ; 19, 25-27 ; 20, 26-27 ; 21, 13-16), en des formules qui évoquent celles des *Proverbes* (1, 8 ; 2, 1-2 ; 3, 1 ; 4, 1, 10, etc.).

Bronté apparaît comme une entité de caractère divin, issue de la « Puissance » qui l'a envoyée (p. 13, 2-4), engendrée avant le temps (p. 14, 1-2), ce qui évoque l'origine de la Sagesse dans *Prov.* 8, 22-23, et aussi celle du Logos dans le prologue johannique ; comme celui-ci « est venu vers les siens » (*Jean*, 1, 11), elle dit d'elle qu'elle est « venue vers ceux qui pensent à moi », ou, plus exactement, « ceux qui me reconnaissent » : car ainsi convient-il de traduire le verbe *meeue*, qui recouvre vraisemblablement le grec *nomizein*, entendu au sens de « reconnaître » (un dieu ; cf. aussi p. 16, 26 et 31). On n'a pu cependant relever aucune citation littérale ni de l'Ancien ni du Nouveau Testament ; on ne peut, en effet, retenir comme citation de *Apoc.*, 1, 17, l'affirmation que Bronté donne d'elle-même, p. 13, 15-16 : « Je suis la première et la dernière », la formule étant par ailleurs banale.

Le présent traité a cependant, inlassablement reprise, une formule en commun avec le Nouveau Testament. Presque tout du long, en effet, Bronté se définit elle-même en usant de l'expression *anok pe* (ou *te*), qui recouvre le grec *egō eimi*. On sait que cette formule est fréquente dans le Nouveau Testament, en particulier dans l'évangile johannique, quand Jésus se définit lui-même, le plus souvent en langage métaphorique. Mais il y a longtemps déjà que E. Norden (*Agnostos theos*, Leipzig-Berlin, 1913, p. 177-201) a signalé son emploi, largement attesté, dans la littérature hellénistique ; depuis elle a fait l'objet de plusieurs études, notamment à propos de l'usage qui est fait d'elle dans les « arétalogies » d'Isis. C'est avec ces dernières, en particulier avec le texte de l'inscription de Kymé (I^{er}-II^e siècle), que *Bronté* offre les plus étroites analogies. Il y a cependant de profondes différences. Chez Isis, la formule *egō eimi* sert à exprimer son universelle souveraineté. A la différence d'Isis, Bronté se définit par des expressions formées de deux termes antithétiques, par lesquels elle déclare sa foncière ambiguïté, exprimant tour à tour sa transcendance, qu'elle tient de son origine et de sa nature, et son immanence, due à sa venue dans un monde où elle est humiliée ; aussi peut-elle dire d'elle-même qu'elle est à la fois honorée et méprisée. Par là, plus qu'à la Sagesse biblique, c'est à la Sophia gnostique qu'elle s'identifie, entité du plérôme céleste venue dans la déficience. La formule *egō eimi* apparaît ailleurs dans la littérature gnostique, notamment dans des textes qui présentent des affinités plus ou moins étroites avec *Bronté* (*Prôtennoia trimorphe* du codex XIII, p. 35-50, l'hymne d'Eve inséré dans le traité sans titre du codex II, p. 114, 8-15, l'hymne de Pronoia dans l'*Apocryphon de Jean*, *ibid.*, p. 30, 15-31, 31).

A. G.

MISSIONS ET DISTINCTIONS

Le professeur a été invité aux cérémonies qui ont eu lieu à Uppsala, pour la célébration du cinquième centenaire de l'Université, les 28-30 septembre 1977. Il a reçu, à cette occasion, le Doctorat *honoris causa* de cette Université. Il y a fait une conférence sur « Perspectives actuelles sur les origines du monachisme ».

PUBLICATIONS

— *Un midrash d'Exode 4, 24-26 chez Aphraate et Ephrem de Nisibe*, dans *A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, Chicago, 1977, p. 89-95.

— *Histoire des moines aux Kellia*, dans *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 8, Louvain, 1977, p. 187-203.

— *Articles Macaire d'Alexandrie et Macaire l'Egyptien* dans *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, t. X, Paris, 1977, col. 4-5 et 11-13.

— *Fragments syriaques des « Disciples d'Evrage »*, dans *Parole de l'Orient*, VI-VII (1975-1976), Mélanges offerts au R.P. François Graffin, Kaslik, Liban, 1978, p. 115-123.

— *Le témoignage de Babai le Grand sur les messaliens*, dans *Symposium Syriacum 1976, Orientalia Christiana Analecta*, 205, Rome, 1978, p. 257-265.

— *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*, dans *Numen. International Review for the History of Religions*, vol. XXV, fasc. 1, 1978, p. 40-51.

AUTRES ACTIVITÉS

Participation à des jurys de thèse :

Thèse de Doctorat d'Etat de M^{lle} Françoise Thélamon, *Rufin, Histoire ecclésiastique. Recherches sur la valeur historique de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris-Sorbonne, 22 juin 1978.

Thèses de Doctorat de 3^e Cycle : M^{lle} Colette Estin, *Saint-Jérôme, traducteur des Psaumes*, Paris-Sorbonne, 13 octobre 1977. — M. Julien Bacon,

Correspondance de Maxime le Confesseur, Lille III, 16 mai 1978 (Présidence du jury). — M. Michel Nakad, *La version arabe des Lettres de Jean de Dalyatha*, Paris-Sorbonne, 13 juin 1978.

Rapports sur les mémoires déposés pour le diplôme de l'Ecole pratique des Hautes Etudes : M. Bernard Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, E.P.H.E., 5^e Section, 2 avril 1978. — M. G. Colin, *Une version éthiopienne inédite de la Vie de Sche-noudi*, E.P.H.E., 4^e Section, 18 juin 1978.

Présidence de la Société Ernest-Renan (Société française d'histoire des religions).

Participation au 3^e Colloque d'histoire des religions organisé par la Société Ernest-Renan, le 18 février 1978, sur le thème « L'attitude des religions à l'égard du travail manuel », présidence et communication sur « Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation ».

Rédaction de la *Revue de l'Histoire des Religions*.