

## Christianisme et gnosés dans l'Orient préislamique

M. Antoine GUILLAUMONT, professeur

Cours : *L'ascèse évagrienne*. — Une première étape dans la reconstitution de la pensée d'Evagre le Pontique avait conduit, l'année précédente, à étudier surtout l'hésychia, définie comme « quiétude », retraite loin des activités mondaines, persévérance du moine dans sa cellule. Mais, loin d'être une fin, l'hésychia n'est qu'une condition, celle qui est requise pour parvenir à une fin plus haute, l'impassibilité, *apathéia*. Ce n'est pas, en effet, parce qu'il s'est dégagé des soucis et sollicitations du monde que le moine est, du même coup, libéré de ses passions. Entre hésychia et impassibilité existe un grand intervalle, dans lequel se situe ce qu'Evagre appelle la « pratique », *praktikê*, qui constitue l'essentiel de l'ascèse évagrienne, objet du cours de cette année-ci. Appellation paradoxale au regard de l'emploi traditionnel du mot : tandis que depuis Platon et jusque chez les prédécesseurs immédiats d'Evagre, Basile et Grégoire de Nazianze, *bios praktikos* désigne la vie active, à laquelle renonce celui qui embrasse l'hésychia, pour Evagre, c'est quand il est établi dans l'hésychia que le moine s'adonne à la « vie pratique », qui, par l'impassibilité, le conduira à la « vie gnostique ». Aussi bien, l'hésychia, si elle est renoncement à toute activité extérieure, n'est pas pour autant inaction, inertie : le vocabulaire de la « pratique » emprunte abondamment à celui de la lutte et de la guerre. Mais il s'agit d'une activité intérieure, essentiellement psychique, ou, comme dit Evagre, d'une « guerre immatérielle », plus rude, assure-t-il, que la « guerre matérielle ».

Toute la partie de l'œuvre d'Evagre consacrée à la « pratique » constitue un document d'une qualité et d'un intérêt exceptionnels pour la connaissance de la psychologie des moines qui ont peuplé les déserts d'Égypte et d'ailleurs à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Ces moines sont généralement connus par des récits ou des vies — dont le modèle fut la *Vie d'Antoine* par Athanase — où se déploie un merveilleux dont on peut légitimement penser qu'il est plus le fait de l'hagiographe que du sujet lui-même. Dans les écrits d'Evagre aucun intermédiaire ne s'interpose entre le solitaire, qui utilise dans ses analyses une riche expérience personnelle, et nous-mêmes. Le témoignage de cette œuvre est d'autant plus précieux que l'auteur fait preuve d'une

grande finesse psychologique, d'un remarquable don d'analyse, qu'il a à son service une vaste culture philosophique, éclectique comme celle de son temps, qui lui fournit concepts et notions dont il use librement, qu'il dispose enfin d'un style personnel, qui, précis et concis, se ramasse volontiers dans la sentence ou le bref « chapitre » (*képhalaion*), mais aussi se prête aisément, sans perdre de sa densité, à la description analytique, voire au tableau ou au portrait.

Cette partie de la doctrine, concernant la « pratique », est celle dont l'exposé occupe le plus de place dans l'ensemble de l'œuvre. L'étude qui en a été faite a été fondée principalement sur les ouvrages suivants : le *Traité pratique* (éd. A. et C. Guillaumont, Paris 1971), qui, formé de cent « chapitres », est le manuel par excellence de la « vie pratique » ; le traité *Des pensées* et celui *Des Huit esprits de malice*, qui, édités parmi les œuvres de Nil (Migne, PG 79) sont certainement d'Evagre, comme le démontrent, non seulement la critique interne, mais aussi le témoignage de la tradition manuscrite, aussi bien grecque (qui est partagée) que syriaque ; enfin le gros livre intitulé *Antirrhétique*, dont le texte grec est perdu, mais qui est conservé dans une version syriaque (éd. Frankenberg, Berlin 1912) et une version arménienne (éd. Sarghisian, Venise 1907).

Evagre pose comme fondement de son éthique la théorie d'origine stoïcienne, depuis longtemps vulgarisée, selon laquelle les passions sont les maladies de l'âme. Celles-ci ont pour siège ce qu'il appelle « la partie passionnée de l'âme », c'est-à-dire l'ensemble constitué par les parties concupiscible et irascible, selon la tripartition platonicienne de l'âme qu'il tient de son maître Grégoire de Nazianze. L'intellect est à part, mais il peut être dit passionné dans la mesure où il souffre des passions issues de la concupiscence ou de l'irascibilité, qui l'empêchent d'exercer son activité propre, qui est la connaissance spirituelle. La « pratique » est définie comme « la méthode spirituelle qui purifie la partie passionnée de l'âme ».

Les passions sont normalement mises en branle par les sensations, l'homme ne pouvant avoir, avant toute purification, que des sensations passionnées. Le solitaire, qui s'est retiré loin des « objets » sensibles (*pragmata*), est donc soustrait, en principe, à la source des passions — c'est là la raison de l'hésychia —, mais il a désormais à lutter contre les « pensées » (*logismoi*), qui sont le produit de toutes les impressions sensibles accumulées aux différents niveaux de sa mémoire : images, parfois obsédantes, des plaisirs qu'il a connus dans sa vie séculière et dont il est désormais privé, réflexions que lui inspire sa dure vie présente et qui lui représentent l'inutilité de l'ascèse, les longs jours qu'il a encore à vivre ou les dangers qu'il fait courir à sa santé en pratiquant un jeûne sévère, en demeurant dans une cellule humide et malsaine, etc. Parfois il s'agit d'images et de réflexions provoquées par des impressions sensibles récentes ; le moine d'Evagre

en effet, comme, d'une façon générale, les moines des Kellia, parmi lesquels celui-ci a vécu, ne vit pas dans une solitude absolue ; à la fin de chaque semaine il se retrouve avec ses frères pour la « synaxe » : une fois rentré dans sa cellule, il lui arrive d'avoir, durant la semaine, l'esprit obsédé par le visage d'un frère qui l'a alors peiné ou offensé. Les « pensées » prennent aussi la forme d'imaginaires, auxquelles le moine, dans sa solitude, est facilement entraîné, parfois jusqu'au délire : ainsi, saisi par des pensées de vaine gloire parce qu'il a triomphé des premières tentations, il s' imagine devenu un saint personnage, opérant des miracles et des guérisons, vénéré par les foules qui accourent à lui, etc. Comme on le voit, ces « pensées » sont de mauvaises pensées : c'est Evagre qui a répandu l'emploi péjoratif du mot *logismos*, usuel après lui dans la littérature monastique. Cet emploi du mot a de lointaines origines bibliques ; la notion complexe qu'il exprime a d'étroites affinités avec celle qu'exprime, dans la littérature juive, le mot *yêšér*, qui désigne la pensée qui se forme dans l'esprit, mais aussi l'inclination au mal, plus ou moins personnalisée, qui est en l'homme ; elle a hérité également de la conception, largement répandue à l'époque hellénistique, selon laquelle à chaque vice correspond un démon particulier. Evagre met une relation étroite entre le démon et la pensée, au point qu'il emploie souvent indifféremment, semble-t-il, les termes « démon », ou « esprit », et « pensée ». Mais en réalité il ne les confond pas ; derrière toute mauvaise pensée il y a, pour lui, à l'œuvre un démon qui la suggère, mais qui est extérieur à l'homme et dont il décrit longuement le comportement et les méthodes de combat. Evagre a classé toutes les mauvaises pensées sous huit pensées génériques, établissant ainsi, le premier, une liste fixe, constituée de huit termes : gourmandise, fornication, avarice, tristesse, colère (l'ordre de ces deux termes est, dans certains livres, inversé), acédie, vaine gloire, orgueil. Cette liste devait jouer un rôle important dans l'histoire de la théologie morale : maintenue telle quelle, elle est devenue traditionnelle dans le christianisme oriental ; modifiée, réduite à sept termes, elle a donné naissance, dans l'Occident latin, à la liste classique des péchés capitaux. Avec beaucoup de finesse et un grand luxe de détails concrets, Evagre a longuement analysé les rapports existant entre les diverses pensées, leur enchaînement, leur succession, comment aussi, en certains cas, elles s'excluent les unes les autres. Il s'est appliqué, plus attentivement encore, à observer et à décrire le mécanisme des pensées, montrant comment celles-ci, à partir de la suggestion qu'en fait le démon et par l'intermédiaire des « représentations » (*noêmata*) qu'elles suscitent dans l'esprit, parviennent, en s'attardant, à « déclencher » (*kinein*) les passions.

Pendant le but que se propose Evagre est la thérapeutique de l'âme, et non l'analyse psychologique poursuivie pour elle-même, encore qu'il estime que celle-ci peut avoir, à elle seule, une vertu curative : une « pensée » est parfois annihilée simplement par l'analyse lucide et méthodique qui en est

taite. Mais la connaissance des pensées est surtout un préalable nécessaire à la guérison de l'âme. Ainsi connaître par expérience l'ordre de succession des pensées permet de se prémunir à l'avance contre telle d'entre elles et ne pas se laisser surprendre. Il importe surtout d'enrayer le mécanisme de déclenchement des passions par les pensées, en faisant en sorte que celles-ci et les représentations qui les accompagnent ne s'attardent pas dans l'esprit. Pour chasser une mauvaise pensée, il est normal de susciter en soi la bonne pensée qui lui est contraire ; mais, d'une façon assez remarquable, Evagre estime que l'on peut chasser une mauvaise pensée par une autre mauvaise pensée quand on sait que toutes deux sont incompatibles, par exemple celle de la vaine gloire et celle de la fornication ; mais cela suppose chez le moine déjà acquise une certaine maîtrise de ses pensées. Un autre moyen efficace, prétend-il, pour repousser la pensée et le démon qui lui est sous-jacent est de citer une parole appropriée tirée de l'Écriture, qui, en tant que texte inspiré, a valeur apotropaïque ; c'est pour que le moine ait, en temps opportun, une arme de cette sorte qu'il a composé ce curieux ouvrage qu'est l'*Antirrhétique* : en huit sections, correspondant à chacune des huit pensées génériques, il a rassemblé près de cinq cents citations scripturaires, chacune appropriée à une tentation ou à une situation concrète nettement définie. Enfin il convient d'agir sur la source même des passions, c'est-à-dire, directement, sur la partie passionnée de l'âme, et cela en recourant aux exercices ascétiques propres à calmer la concupiscence et l'irascibilité : le jeûne, la veille, le travail, l'aumône, la psalmodie, la prière, etc., et en développant en chaque partie de l'âme les vertus qui lui sont propres. Aussi bien l'impassibilité, qui est la santé de l'âme, est par excellence l'« état vertueux », le rétablissement de son état naturel, les vertus étant, selon une définition stoïcienne que reprend Evagre, les « semences naturelles de l'âme ».

L'impassibilité, appelée « la fleur de la pratique », s'établit en l'âme de façon progressive. Il ne faut pas se la représenter comme une ligne de partage sans épaisseur, qui séparerait la vie pratique de la vie gnostique, en sorte que l'on passerait sans transition de l'une à l'autre. La « pratique » se continue alors même que le moine est entré dans la vie gnostique, et les deux se développent de concert. Evagre distingue entre ce qu'il appelle la « petite impassibilité », ou « impassibilité imparfaite », et l'« impassibilité parfaite ». La première apparaît quand ont été vaincues les passions qui relèvent de la partie concupiscible de l'âme, qu'Evagre appelle aussi « passions du corps », c'est-à-dire, principalement, la gourmandise et la fornication ; elle grandit au fur et à mesure que l'âme triomphe des passions qui relèvent de la partie irascible, c'est-à-dire des « passions de l'âme » ; or celles-ci, assure Evagre, persistent normalement jusqu'à la mort : c'est dire que l'impassibilité parfaite n'est pas atteinte dans la condition humaine ; elle est plutôt une limite vers laquelle tend l'homme qu'un état dans lequel

il s'établirait. Saint Jérôme, qui, à maintes reprises, a violemment reproché à Evagre sa notion de l'impassibilité, ne l'a pas comprise ; sans doute a-t-il raison d'en dénoncer l'origine païenne, mais il a tort de la définir comme le fait pour l'âme de devenir « uel saxum uel deus ». Bien loin d'impliquer la destruction de la concupiscence et de l'irascibilité, c'est-à-dire des parties de l'âme que celle-ci possède du fait de son union à un corps, l'impassibilité évagrienne consiste dans la restauration de l'intégrité de ces parties et du plein exercice des activités qui sont conformes à leur nature ; aussi elle ne saurait être une propriété divine, comme elle l'était chez les stoïciens et chez Clément d'Alexandrie lui-même, qui est celui qui a le plus contribué, avant Evagre, à introduire la notion d'impassibilité dans l'éthique chrétienne : chez Clément l'homme devient impassible dans la mesure où il s'assimile à Dieu, l'incorporel ; pour Evagre l'impassibilité parfaite assimile l'homme aux anges, qu'il conçoit comme des natures corporelles. Quand, au terme du cycle cosmique que décrira la métaphysique évagrienne, l'intellect est libéré de la corporéité et, d'une certaine manière, divinisé, il n'est pas dit « impassible », mais « nu ».

Quand, dans ses ouvrages relatifs à la « pratique », Evagre parle de l'impassibilité, il entend par là, le plus souvent, l'impassibilité imparfaite, à ses différents degrés. Toujours attentif à l'expérience concrète, il a noté avec soin les signes par lesquels elle se manifeste, ceux par lesquels le solitaire reconnaîtra qu'il en est proche. Les « preuves » de l'impassibilité, celui-ci les recueillera d'abord en observant ses pensées, lesquelles ont cessé de le harceler ou l'attaquent avec moins de force. Mais c'est aussi en examinant ses rêves et ses visions nocturnes (*phasmata*) : Evagre attribue en effet une grande importance aux rêves et pense qu'ils fournissent un excellent diagnostic de l'état de santé de l'âme : les images érotiques qui apparaissent dans le sommeil, d'une part, les rêves effrayants et les cauchemars, d'autre part, indiquent que l'âme est encore malade, soit dans sa partie concupiscible, soit dans sa partie irascible ; le caractère de ces images, selon qu'elles sont plus ou moins nettes ou floues, signale le degré de la maladie ; leur disparition progressive indiquera que l'âme approche de l'impassibilité parfaite. Un autre signe d'impassibilité se manifeste « à l'heure de la prière » : c'est quand le moine arrive à prier sans distractions et que son intellect commence à percevoir sa propre lumière ; les distractions, en effet, sont apportées à l'intellect par les pensées qui proviennent de la partie passionnée de l'âme : quand celles-ci cessent, l'intellect se voit dans son état naturel, qui est lumineux. Mais c'est là le fait d'un moine qui est déjà avancé dans la vie gnostique.

Séminaire : *Textes de Nag Hammadi : le « Testimonium veritatis »*. — Parmi les textes gnostiques coptes découverts à Nag Hammadi (Haute Egypte) dans l'hiver de 1945-1946, le choix s'est arrêté, cette année, sur le troisième

traité du codex IX (p. 29-76). Ce traité ne porte aucun titre ; c'est de façon conventionnelle qu'on l'appelle « Témoignage de vérité », d'après une expression qui se trouve dans le corps du texte et qui paraît exprimer le sujet du traité. On en lit le texte dans l'édition photographique des codices IX et X publiée à Leiden en 1977, mais il n'en existe encore aucune véritable édition ; deux traductions ont été, jusqu'à présent, publiées, l'une en anglais (Pearson et Giversen, 1977), l'autre, annotée, en allemand (Koschorke, 1978). Les pages contenant ce traité sont malheureusement très mal conservées ; aucune n'est intacte, plusieurs sont entièrement détruites et de beaucoup il ne subsiste que des lambeaux. Aussi la restitution du texte présente-t-elle les plus grandes difficultés et demeure, pour de longs passages, impossible, en l'absence de tout parallèle. Ce mauvais état du document est fort regrettable, car cet écrit est de grand intérêt, comme il ressort des parties conservées.

Un assez long passage, heureusement intact, fournit une sorte de midrash gnostique du récit de la tentation de *Genèse* 3, qui est une véritable contre-exégèse, où, par rapport à l'exégèse traditionnelle juive et chrétienne, les rôles des deux principaux protagonistes, Dieu et le serpent, sont inversés. Dieu, en effet, selon l'auteur, qui reproduit assez fidèlement le texte biblique, apparaît comme un être ignorant et envieux : ignorant, puisqu'il n'a pas prévu ce qui arriverait et que, quand Adam s'est caché, il doit lui demander où il se trouve ; envieux et jaloux, puisqu'il refuse à Adam et Eve la connaissance en leur interdisant l'accès de l'arbre de la science du bien et du mal et que, quand ils ont mangé à celui-ci, il les chasse pour qu'ils ne goûtent pas à l'arbre de la vie. Le serpent au contraire, est, comme le dit le texte biblique lui-même, « sage » et, généreux de sa science, il « instruit » (jeu de mots sur *sabe* et *tsabo*) Eve et, par celle-ci, Adam et les fait accéder à la connaissance. C'est donc, contrairement à Dieu, un être essentiellement bon et bienfaisant. Pour préciser l'identité du serpent, l'auteur use du procédé, habituel aux rabbins, des rapprochements de textes : il allègue *Exode* 7, 10-12 (lutte de Moïse et Aaron avec les magiciens d'Égypte, à l'aide de bâtons transformés en serpents) et surtout *Nombres* 21, 8-9, épisode relatif au serpent d'airain, qui, fixé par Moïse sur un mât, guérissait quiconque le regardait ; ce « sauveur », figuré par le serpent (cf. *Sagesse* 16, 5-7), l'auteur, suivant une exégèse déjà attestée en *Jean* 3, 14-17, l'identifie au Christ.

Il y a ainsi une opposition entre le Dieu de la *Genèse*, créateur et maître du monde, et le Christ sauveur. Celui-ci, « venu de l'incorruptibilité », a aboli la Loi ancienne, il a mis fin à la domination des archontes de ce monde (les *kosmokratores* d'*Ephésiens* 6, 12) et aussi à la génération charnelle dont la Loi faisait un commandement et qui maintient l'asservissement au monde et à ses puissances. A Jean-Baptiste, « l'archonte de la matrice »,

né d'un « sein vieilli et usé », s'oppose le Christ, le Fils de l'Homme, né d'un sein demeuré vierge, étranger lui-même à toute souillure. En conséquence les vrais disciples du Christ, rompant avec la Loi ancienne, doivent renoncer à ce monde où règnent la servitude et l'ignorance, renoncer aussi à la génération charnelle et observer la continence.

Cette position radicale, foncièrement gnostique, conduit l'auteur à critiquer les chrétiens, fidèles de l'Eglise, qui, voulant « servir deux maîtres », contrairement à l'enseignement de Jésus (*Matthieu* 6, 24, selon une exégèse gnostique attestée chez Irénée), se prétendaient disciples du Christ tout en honorant le Dieu de l'Ancien Testament ; ceux-ci ne peuvent parvenir à la Vérité, parce que prévaut en eux « le levain des scribes et des pharisiens », c'est-à-dire qu'ils restent attachés à la Loi et soumis aux archontes de ce monde. D'où, de la part de l'auteur, une critique du baptême conféré par l'Eglise, réplique de celui de Jean-Baptiste (le Christ lui-même, note-t-il, n'a baptisé aucun de ses disciples !) : le baptême véritable s'acquiert, non par un renoncement purement verbal, mais par un renoncement réel, effectivement réalisé par l'ascèse. L'auteur se livre surtout à une critique violente du martyre, que, suivant les hérésiologues, condamnaient certains gnostiques, entre autres Basilide. Il blâme les chrétiens qui, sans avoir vraiment renoncé au monde, confessent de bouche qu'ils sont chrétiens et croient que, pour cela, ils ressusciteront et seront sauvés. Tel n'est pas, selon lui, le « martyre », ou le « témoignage » — il joue sur le double sens du mot *marturia* conservé par le traducteur copte —, « véritable » : le vrai martyre, celui qui mérite « la couronne immarcescible », ce n'est pas le martyre sanglant, la « mort humaine » à laquelle se livrent ces chrétiens qui ne savent pas vraiment ce qu'est le Christ, mais c'est le témoignage que rend celui qui, ayant abandonné le monde, a accédé à la Vérité, c'est-à-dire se connaît lui-même ainsi que Dieu, « qui est au-dessus de la Vérité ».

Ce traité reprend des thèmes gnostiques déjà bien connus ; de nombreux rapprochements ont pu être faits soit avec d'autres textes gnostiques, soit avec le témoignage d'auteurs chrétiens combattant les gnostiques. Entre autres témoignages, particulièrement intéressant est celui de Clément d'Alexandrie ; celui-ci, dans ses *Stromates* (IV, 4, 16, 3), parle d'hérétiques qui affirment que « le vrai martyre (*marturia alêthês*) est la connaissance (*gnôsis*) de Dieu », opinion qu'il déclare cependant admettre lui aussi : sans nier la valeur du martyre de sang, il estimait en effet que le « gnostique » qui pratique le parfait renoncement est égal au martyr, préluant ainsi à la doctrine bientôt universellement reçue, selon laquelle l'ascèse et, plus tard, le monachisme sont un équivalent et un succédané du martyre. Pour l'histoire de cette doctrine, comme pour l'étude des rapports entre ascétisme gnostique et ascétisme chrétien, le présent traité est un document précieux. Il l'est aussi, d'une façon plus générale, en ce qu'il fait connaître un milieu

gnostique fortement christianisé et la polémique qui s'y développait contre les fidèles de l'Eglise. Dans un passage très détérioré, on trouve mention des noms de Valentin, d'Isidore, fils de Basilide, et peut-être de Basilide lui-même ; l'auteur semble faire état de divergences qui existaient entre eux ; malheureusement, dans l'impossibilité où l'on est de rétablir le contexte, on ne peut apprécier exactement la portée du passage. Il reste toutefois précieux parce qu'il fournit la seule mention que l'on ait de docteurs gnostiques dans les textes de Nag Hammadi. Il permet de dater le traité au plus tôt au début du III<sup>e</sup> siècle, le *terminus ad quem* étant la fin des persécutions.

A. G.

#### PUBLICATIONS

— *Les fouilles françaises des Kellia, 1964-1969*, dans *The Future of Coptic Studies*, edited by R. McL. Wilson, Leiden, 1978, p. 203-208.

— *Perspectives actuelles sur les origines du monachisme*, dans *The Frontiers of Human Knowledge*, Editor : Torgny T. Segerstedt, Uppsala, 1978, p. 111-123.

— *Messaliens - 1. Appellations. - 2. Histoire. - 3. Doctrine*, dans *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, t. X, Paris, 1979, col. 1074-1083.

#### AUTRES ACTIVITÉS

Participation à des jurys de thèse, pour le Doctorat de 3<sup>e</sup> Cycle : M. Paul Feghali, *Protologie et eschatologie dans l'œuvre de saint Ephrem*, Paris-Sorbonne, 2 juin 1979 ; pour le Doctorat d'Etat : M<sup>lle</sup> Bénédicte Landron, *Apologétique, polémique et attitudes nestorienne vis-à-vis de l'Islam entre le VIII<sup>e</sup> et le début du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris-Sorbonne, 18 juin 1979 ; M<sup>lle</sup> Mariette Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris-Sorbonne, 22 juin 1979.

Participation au Colloque interuniversitaire organisé par les Centres d'histoire des religions des Universités de Liège et de Louvain-la-Neuve, les 22 et 23 novembre 1978, sur le thème « L'expérience religieuse dans la prière ». Communication : « Le problème de la prière continue dans le monachisme ancien ».

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