

MODÈLES DE MONACHISME ORIENTAL
SELON RUFIN D'AQUILÉE

Rufin d'Aquilée a passé une grande partie de sa vie, plus de vingt-cinq ans, en Orient; après deux séjours à Alexandrie et en Egypte, il s'est fixé à Jérusalem (1). Il a donc été en contact direct avec la culture chrétienne de l'Orient mériterranéen qu'il s'est employé à faire connaître et à diffuser en Occident, en particulier par de nombreuses traductions (2). Son séjour en Palestine est aussi le temps de son expérience personnelle de la vie monastique puisqu'il dirige, avec Mélanie l'Ancienne, les monastères latins du Mont des Oliviers. Du monachisme oriental proprement dit, il a acquis une expérience personnelle lors de ses séjours en Egypte en allant visiter les moines les plus illustres de son époque, comme il se plaît à le rappeler à diverses reprises; il a également une certaine connaissance du monachisme pratiqué en Syrie, Palestine et Mésopotamie; admirateur de Basile de Césarée et de Grégoire de Nazianze dont il connaît bien les oeuvres, il propose, le cénobitisme cappadocien comme modèle aux monastères occidentaux.

Par son expérience monastique personnelle, par ses contacts directs avec certains milieux monastiques orientaux, par sa bonne connaissance de leur mode de vie, de leurs institutions et de leur spiritualité, Rufin était à même de transmettre au mona-

(1) Pour la biographie de Rufin, v. F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945.

(2) P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, p. 130 apprécie globalement l'activité de traducteur de Rufin en disant: « Il a révélé à l'Occident une foule d'ouvrages de première valeur ».

chisme occidental qui se développait quand il rentre en Italie, des modèles susceptibles de stimuler son expansion. Car même si un certain nombre de ses contemporains, notamment plusieurs de ses compatriotes du *Seminarium Aquileiense* ⁽³⁾, ont fait un voyage en Orient et y ont séjournés plus ou moins longtemps, aller visiter par soi-même les moines d'Égypte, de Syrie ou de Palestine, n'a pu être l'expérience personnelle que d'un petit nombre d'Occidentaux. En outre, à la fin du IV^e siècle, la connaissance de la langue grecque se raréfie en Occident: seuls quelques personnages cultivés maintiendront l'étude des lettres grecques dans les siècles suivants. Les écrits latins de Rufin et surtout ses traductions d'ouvrages qui concernent directement le monachisme ont donc permis — avec quelques autres, ceux de Jean Cassien, par exemple — la diffusion en Occident d'un idéal ascétique et de règles de vie monastique élaborées et vécues d'abord en Orient, en Égypte et en Cappadoce notamment.

C'est du monachisme égyptien que Rufin a la meilleure connaissance directe personnelle. Dans son *Apologie contre Jérôme*, il rappelle qu'il a passé six ans en Égypte puis, après un intervalle, encore deux autres années. S'il a, pendant cette période, surtout été à l'école de Didyme l'Aveugle et d'un certain nombre d'autres personnages saints et érudits d'Alexandrie ⁽⁴⁾, il affirme qu'il a également fréquenté les moines les plus illustres du moment: « Je suis allé auprès des maîtres du désert, en la compagnie desquels nous nous complaisions d'une façon très attentive et très assidue: il y avait Macaire le disciple d'Antoine,

⁽³⁾ A. SCHOLZ, *Il « Seminarium Aquileiense »*, (trad. G. Brusin) « MSF », Udine 1971.

⁽⁴⁾ RUFIN, *Apol. ctra Hier.*, II, 15 (C.C., *Series latina*, 20, pp. 94-95): *Ego qui sex annis Dei causa demoratus sum et iterum, post intervallum aliquod aliis duobus, ubi erat Didymus, de quo tu solo te iactas et ubi alii nihilominus illo non inferiores, quos tu ne facie quidem tenus nosti, Serapion et Amenites, viri naturae et moribus et eruditione germani, ubi Paulus senex, Petri discipulus; Apol. ad Anast.*, 2 (*Ibid.*, p. 25): *cum in sancta Alexandrina ecclesia degeremus...*

l'autre Macaire, Isidore et Pambô, tous amis de Dieu, qui nous ont enseigné ce qu'ils avaient appris de Dieu... »⁽⁵⁾. Jérôme confirme cette information: il a appris la nouvelle en Syrie d'abord par Héliodore, puis par un moine d'Alexandrie, enfin par de nombreux voyageurs: « Rufin est à Nitrie, il est arrivé auprès du bienheureux Macaire, tel était le rapport d'une multitude impressionnante de voyageurs »⁽⁶⁾ et il écrit à Rufin avec un enthousiasme qui témoigne de ce que représentait cette expérience d'un contact direct avec ces champions d'ascèse et de sainteté: « J'apprends que tu as pénétré les lieux retirés de l'Égypte, que tu visites les choeurs des moines, que tu circules parmi cette famille céleste qui est sur la terre »⁽⁷⁾.

C'est la *Vie d'Antoine* écrite par Athanase, dans les années 360, et rapidement traduite par deux fois en latin⁽⁸⁾, qui, la première, avait fait connaître en Occident, par le témoignage d'une oeuvre écrite, cette nouvelle forme de vie chrétienne animée d'un idéal de perfection par l'ascèse: le monachisme. Auparavant les exils d'Athanase en Occident — il était alors venu

⁽⁵⁾ *Apol. ctra Hier., ibid.: et ut ad eremi magistros veniam, quibus et adtentius et frequentius vacabamus, ubi Macharius, Antonii discipulus, et alter Macharius et Isidorus et Pambus, omnes amici Dei qui nos haec docebant quae ipsi a Deo discebant.*

⁽⁶⁾ JÉRÔME, *Ep.* III, 2 (éd. J. LABOURT, Paris, Belles Lettres, 1949, t. I, p. 12). Cette lettre a été écrite dans l'été ou l'automne 375 et confiée à Florentinus, moine latin de Jérusalem, pour qu'il la remette à Rufin que Jérôme croit arrivé en Palestine: « Notre frère Rufin que l'on dit être venu d'Égypte avec sainte Mélanie... » (*Ep.* IV, 2, *loc. cit.*, p. 16). Cependant F.X. Murphy, *op. cit.*, p. 28 date les lettres III et IV de Jérôme de 374.

⁽⁷⁾ *Ibid.* 1 (p. 11).

⁽⁸⁾ A. WILMART, *Une version latine inédite de la Vie de S. Antoine*, « RB », 31 (1914-1919), pp. 163-173, signale une traduction latine différente de celle d'Evagre d'Antioche et qui lui serait antérieure; G. GARITTE, *Un témoin important de la Vie de Saint Antoine par Saint Athanase. La version latine inédite des archives du Chapitre de St-Pierre à Rome*, « Etudes de philol. d'archéo. et d'hist. anc., Inst. hist. belge de Rome », 3, Rome 1939.

plusieurs fois à Aquilée⁽⁹⁾ — avaient déjà permis des contacts et suscité des vocations pour ce nouveau mode de vie chrétienne, notamment à Aquilée où, selon Jérôme, *Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur*⁽¹⁰⁾. Formé dans le *monasterium* d'Aquilée et baptisé sans doute à Pâques 370, Rufin part pour l'Égypte dans l'été 372 ou au printemps 373⁽¹¹⁾; peu avant Jérôme avait gagné la Syrie pour tenter dans le désert de Chalcis une expérience de vie ascétique.

De l'énumération qu'il fait dans l'*Histoire ecclésiastique* des moines qu'il a vus personnellement et qui l'ont béni⁽¹²⁾, il ressort que Rufin a visité, outre les moines installés dans la *chôra* proche d'Alexandrie, ceux de la montagne de Nitrie, il cite là Moïse et Benjamin: c'était, sur le rebord du plateau désertique qui borde le delta, un lieu situé à 60 km environ d'Alexandrie; au-delà, à 15/18 km, se trouvaient les *Cellia*, les Cellules, site qui dans sa plus grande extension a couvert une dizaine de km² et dont la population a pu atteindre 20.000 habitants⁽¹³⁾; Rufin y situe Pambô. Plus éloigné, à 80/90 km d'Alexandrie, dans une vallée du désert libyque, se trouvait Scété (Ouadi Natroum),

(9) Athanase séjourne à Aquilée en 344-345 comme il ressort de son *Apologie à l'Empereur Constance*, 3; 4; 15 (SC 56, pp. 90-91; 93; p. 104).

(10) JÉRÔME, *Chron. ad an. 374* (PL 27, 697-698).

(11) M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée, l'étudiant et le moine*, « N.R.Th. », 64 (1937), pp. 1-33; 139-161.

(12) RUFIN, *HE*, II, 8 (GCS, IX 2, pp. 1013-1014): *Macarius de superiori eremo aliusque Macarius de inferiori. Isidorus in Scytiis, Pambo in Cellulis, Moyses et Benjamin in Nitria, Scyrius et Helias et Paulus in Apeliote, alius Paulus in Focis, Poemen et Ioseph in Pispiri qui appellabatur mons Antonii.*

(13) OMAR TOUSSOUN, *Cellia et ses couvents*, « Mém. Soc. Arch. Alex. », t. VII, fasc. 1 (1935), pp. 1-35; A. GUILLAUMONT, *Le site des « Cellia » (Basse-Egypte)*, « RA », 1964, II, pp. 43-50; et les compte-rendus de fouilles de J. LECLANT, *Orientalia*, 35, fasc. 4, 1966, pp. 129-131; 36, fasc. 2, 1967, p. 183; et de F. DAUMAS, *Travaux de l'I.F.A.O.* (1966-7), « CRAI », 1967, p. 436.

lieu beaucoup plus aride et d'accès plus difficile⁽¹⁴⁾. Nitrie et les *Cellia*, relativement proches d'Alexandrie, étaient les sites monastiques les plus visités par les pieux touristes et Rufin ne pouvait manquer de s'y rendre⁽¹⁵⁾. Il est allé aussi jusqu'à Scété et peut-être même à Pispir beaucoup plus éloigné dans le désert à l'est du Nil, là-bas vivaient des disciples d'Antoine. En tout cas Rufin n'a visité que la Basse-Egypte. La forme de monachisme qu'il y découvre est l'anachorétisme qui va de la forme érémitique proprement dite à l'organisation en laure, mais il n'est pas allé en Thébaïde et ne parle jamais du cénobitisme pachômien, ni de la vie dans les monastères comme ceux de Tabennesi. Hors d'Egypte, Rufin nous dit qu'il a visité des moines dans la région d'Edesse et dans celle de Carrhae, mais il ne donne aucun renseignement précis à leur sujet, il indique seulement qu'il a beaucoup entendu parler d'eux⁽¹⁶⁾.

A partir de 380, c'est à Jérusalem que Rufin a pratiqué la vie monastique; au Mont des Oliviers, Mélanie avait fondé un monastère de femmes, Rufin y dirigea un monastère d'hommes⁽¹⁷⁾. A leur sujet Pallade rapporte: « Ayant fondé à Jérusalem un monastère, elle (Mélanie) y passa vingt-sept ans, ayant là un couvent de vierges. Avec elle le très noble Rufin, originaire d'Italie, de la ville d'Aquilée, ayant le même caractère et plein de fermeté, plus tard jugé digne de la prêtrise. Il ne se trouvait pas parmi les hommes, quelqu'un de plus instruit et de plus modeste que lui. Tous deux accueillirent à leurs frais, pendant ces vingt-sept ans, ceux qui dans un but de prière,

(14) Pour la localisation des trois sites (*Nitrie, Cellia, Scété*) v. H.G. EVELYN-WHITE, *The monasteries of Wâdî'n Natrûn*, t. II, New-York 1932, pp. 17-24; A. BERNARD, *Le Delta Egyptien*, I, *Les confins libyques*, t. 3, Le Caire 1970.

(15) Cf. *Enquête sur les Moines d'Egypte*, XX, 5-8 (éd. A.J. FESTUGIERE, *Moines d'Orient*, IV, 1, Paris 1964, pp. 110-112); RUFIN, *Hist. Mon.*, 21 (*PL* 21, 443); 22 (*ibid.*, 444-445); PALLADE, *Hist. Laus.*, 18.

(16) RUFIN, *HE*, II, 8 (*loc. cit.*); v. *supra* n. 12.

(17) RUFIN, *Apol.*, II, 8 en parle en disant *in meis cellulis*.

étaient de passage à Jérusalem, évêques, moines et vierges, ils édifiaient tous ceux qui leur rendaient visite »⁽¹⁸⁾. Nous sommes en fait très mal renseignés sur la forme de vie monastique pratiquée au Mont des Oliviers et sur sa spiritualité; comme ce sont les *Règles* de Basile que Rufin propose comme exemple à Ursacius qui l'a accueilli au monastère de Pinetum, au sud de Rome, lors de son retour en Italie en 397, on peut supposer qu'il s'en inspirait lui-même en Palestine. En tout cas le monastère de Rufin a été un foyer d'activité intellectuelle, de lecture, de copie et de diffusion d'ouvrages des auteurs chrétiens de langue grecque, en particulier grâce à la « cargaison » d'ouvrages grecs rapportés en Italie par Rufin.

Par ses écrits personnels et plus encore par de nombreuses traductions, Rufin a fait connaître à l'Occident méditerranéen différents aspects du monachisme pratiqué en Orient. Or si l'hellénisme profane est rejeté dans les milieux ascétiques occidentaux, comme celui de Lérins, l'hellénisme chrétien y exerce au contraire une influence notable par l'intermédiaire justement de traductions comme celles de Rufin; ceci va de pair avec la vulgarisation de l'idéal ascétique oriental par Cassien⁽¹⁹⁾.

Sous le nom d'*Instituta Monachorum*, Rufin a donc traduit en 397, à Pinetum, les *Règles* de Basile combinant sous forme de 203 questions et réponses⁽²⁰⁾ les 55 *Grandes Règles* et les 313 *Petites Règles* de Basile. Il indique dans la préface qu'il a été conduit à ce travail, parce qu'Ursacius l'avait interrogé sur

(18) PALLADE, *Hist. Laus.*, 46 (éd. BUTLER, p. 136); cf. PAULIN DE NOLE, *Ep.* 28, 5 (CSEL, 29): *et ipsam adnotationem... direxi ad Rufinum presbyterum, sanctae Melaniae spiritali in via comitem, vere sanctum et pie doctum, et ob hoc intima mihi affectione coniunctum.*

(19) P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 225 souligne que l'idéal ascétique que Cassien propose à l'admiration de l'Occident n'est pas emprunté directement aux Pères égyptiens, comme le prétend Cassien, mais reproduit l'enseignement élaboré par Evagre du Pont qui s'était établi à la fin de sa vie à Scété puis aux Cellules.

(20) PL. 103, 483-554.

la vie des serviteurs de Dieu et les règles observées dans les monastères en Orient; il ajoute que ce qui lui a paru le meilleur a été de lui faire connaître les *Instituta monachorum* de saint Basile qui les a exprimées sous la forme de réponses à des questions posées par ses moines, réponses qui sont, aux yeux de Rufin, comme l'expression d'un *ius sanctum* ⁽²¹⁾. Pour Rufin comme pour Ursacius, il est évident que la traduction de ces *Règles* est faite pour être diffusée dans les monastères d'Occident afin qu'ils observent les mêmes règles que ceux de Cappadoce ⁽²²⁾. Il est donc clair qu'en choisissant de faire connaître par sa traduction les *Règles* de Basile, Rufin souhaitait influencer la vie monastique pratiquée en Occident et qu'il avait choisi le cénobitisme basilien comme modèle ⁽²³⁾. De retour à Aquilée (entre 398 et 400), Rufin traduit encore sept homélies et une

⁽²¹⁾ RUFIN, *Prologus in Regulam Sancti Basilii*, (C.C., *Series latina*, 20, p. 241): *Satis libenter, carissime frater Ursaci, adventantes de partibus Orientis et desiderantes iam fratrum consueta consortia, monasterium tuum ingressi sumus... Et inde maxime delectati sumus quod non, ut aliquibus mos est, vel de locis vel de opibus Orientis sollicitate percontatus es; sed, quatenus ibi observatio servorum Dei haberetur quae animi virtus, quae instituta servarentur in monasteriis perquisisti. Ad haec ego ne quid tibi minus digne, non dico quam geritur sed quam geri debet, exponerem, sancti Basilii Cappadociae episcopi, viri fide et operibus et omni sanctitate satis clari, instituta monachorum... protuli.*

⁽²²⁾ *Ibid.*: *cuius cum definitiones ac sententias mirareris, magnopere poposcisti ut hoc opus verterem in latinum, pollicens mihi quod per universa occiduae partis monasteria si haec sancti spiritalis viri sancta et spiritalia innotescerent instituta, omnis ille servorum Dei profectus, qui ex huiuscemodi institutionibus nasceretur, mihi quoque ex eorum vel meritis vel orationibus, aliquid gratiae vel mercedis adferret... Tui sane sit officii etiam aliis monasteriis exemplaria praebere: ut secundum instar Cappadociae omnia monasteria eisdem et non diversis vel institutis vel observationibus vivant.*

⁽²³⁾ On peut remarquer que Rufin ne parle jamais du cénobitisme pachômien; dans le cadre de la querelle qui l'oppose à Rufin, Jérôme traduit en 404 la *Règle de Pachôme* qui fut ainsi connue en Occident, v. A. BOON, *Pakhomiana latina*. Règle et épîtres de S. Pakhôme, épître de S. Théodore et *liber* de S. Orsiesius, texte latin de S. Jérôme, Louvain 1932.

lettre de Basile et neuf homélie de Grégoire de Nazianze contribuant ainsi à faire connaître l'idéal ascétique et la spiritualité des Pères cappadociens⁽²⁴⁾. Par la suite, dans l'*Histoire ecclésiastique*, Rufin consacre à Basile et Grégoire un long chapitre dont la teneur excède largement les questions monastiques⁽²⁵⁾.

Rufin a encore contribué à répandre en Occident l'idéal ascétique oriental en traduisant les *Centum Sententiae* et les *Sentences pour les Vierges* d'Evagre du Pont. Jérôme, très hostile à Evagre, s'en plaint dans la lettre à Ctésiphon: « Evagre du Pont, originaire d'Ibora, qui écrit aux vierges, écrit aussi aux moines, écrit aussi à celle de qui le nom de noirceur atteste l'impiété (Mélanie); ... Ses livres répandus en langue grecque à travers l'Orient et en latin dans la traduction de Rufin son disciple, sont très lus en Occident »⁽²⁶⁾.

Enfin il fait connaître en Occident la vie et les *mirabilia* des moines d'Egypte, poursuivant en somme ce qu'avait entrepris Athanase dans la *Vie d'Antoine*. Il leur consacre deux chapitres de l'*Histoire ecclésiastique* et, vers 404, traduit l'*Historia Monachorum*⁽²⁷⁾. Cette oeuvre qui relate le voyage accompli

(24) Dans sa *Praefatio in omelias Sancti Basilii, C.C., Series latina*, 20, p. 237, Rufin compare Basile à Cyprien pour avoir mérité la palme de la confession comme Cyprien avait mérité la palme du martyre et aussi parce que ses homélie apportent un enseignement moral qui vise à *instituere animos ad bonam vitam* et qui, parce qu'il n'est pas hérissé de questions dogmatiques ardues, est accessible à la compréhension de tous et peut fournir, notamment aux femmes pieuses, une règle de vie pratique. v. Y.M. DUVAL, *L'influence des écrivains africains du IIIème siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la seconde moitié du IVème siècle*, in « Aquileia e l'Africa, Antichità Altoadriatiche », V, Udine 1974, pp. 191-225, en particulier pp. 212 et 224.

(25) H.E., II, 9 (*loc. cit.*, pp. 1014-1017).

(26) JÉRÔME, *Ep.* 133, 3 (éd. J. LABOURT, Paris « Belles Lettres », 1963, t. VIII, p. 53).

(27) H.E., II, 4 et 8 (GCS, IX, 2, pp. 1004-1008 et 1013-1014); H.M., (PL 21, 387-462); Rufin (H.E., I, 8) indique qu'il ne parle pas d'Antoine parce que sa vie a été écrite par Athanase et traduite en latin. De son côté, Jérôme avait, dès 377, fait parvenir en Occident une vie

en Egypte par un petit groupe de moines du monastère du Mont des Oliviers, en 394/5, a longtemps été considérée comme une oeuvre de Rufin rédigée directement en latin, à partir de son expérience personnelle. Au début du prologue en effet, l'auteur remercie Dieu « qui a conduit notre voyage en Egypte et nous a fait connaître des merveilles extraordinaires dignes d'être transmises à la postérité »⁽²⁸⁾ puis il indique qu'il entreprend ce récit « parce que l'amitié des frères qui vivent au Mont des Oliviers nous a souvent sollicité de leur raconter la vie des moines d'Egypte ». Il a été montré que Rufin n'avait pas participé à cette expédition dont les membres ont visité non seulement la Basse-Egypte mais aussi la Thébaïde et qu'il n'est que le traducteur d'un ouvrage d'abord rédigé en grec mais dont il a existé plusieurs versions plus ou moins étoffées⁽²⁹⁾. Cette entreprise est en tout cas bien différente de la traduction des *Règles* de Basile. L'*Historia Monachorum* vise à l'édification des lecteurs par la relation d'exemples hors du commun: les Pères du désert sont des saints qui, par leur ascétisme, ont réussi à égaler les Prophètes et les Apôtres comme le prouvent les charismes dont ils sont dotés. Le « modèle » égyptien qui se dégage de l'*Historia Monachorum*, fait presque totalement abstraction du cénobitisme pachômien et n'apporte pas comme les *Instituta Monachorum* des cadres directement utilisables, il est une sorte de stimulation à la sainteté au moyen du merveilleux, car ce sont les *mirabilia*, preuve de la *virtus* des moines d'Egypte, qui doivent attiser la foi du lecteur. De par son caractère merveilleux

de moine, romancée semble-t-il, la *Vie de Paul* de Thèbes (PL 23, 17-28) qu'il avait adressée à Paul de Concordia: « Nous t'avons envoyé, à toi Paul qui es âgé, un Paul plus âgé encore, où nous avons beaucoup travaillé pour simplifier notre style en faveur des moins cultivés » (Ep. 10, 3, *loc. cit.*, p. 29).

⁽²⁸⁾ H.M., *Prologus* (PL 21, 387).

⁽²⁹⁾ A.J. FESTUGIERE, *Le problème littéraire de l'Historia Monachorum*, « Hermès », 83, 1955, pp. 257-284; éd. critique du texte grec in « *Subsidia Hagiographica* », 53, Bruxelles 1971; trad. fse in « Les Moines d'Orient », IV, 1, *Enquête sur les moines d'Egypte*, Paris 1964.

qui en rend la lecture agréable, l'*Historia Monachorum* est susceptible de toucher un large public; elle s'apparente ainsi au roman chrétien que Rufin a également abordé en traduisant les *Recognitiones ps. clémentines*.

Dès son retour en Italie, Rufin s'est empressé de faire connaître les *Règles* de Basile. Dans l'*Histoire ecclésiastique*, il a, pour ainsi dire, vulgarisé une certaine version de la conversion de Basile et de Grégoire à la vie monastique, version erronée des faits car elle est manifestement contredite par le témoignage des intéressés eux-mêmes⁽³⁰⁾. En fait, Rufin élabore son récit sous la forme d'un diptyque dont Basile et Grégoire sont les deux volets opposés et complémentaires; toute sa démonstration tend à prouver que l'on peut atteindre la vie parfaite par deux voies différentes: l'une exclusivement contemplative, c'est celle de Grégoire, l'autre qui allie la prédication et l'activité caritative à l'approfondissement personnel de la foi, c'est celle de Basile.

Selon Rufin, Basile et Grégoire, après avoir fait à Athènes de brillantes études, auraient été appelés à enseigner la rhétorique; Basile avait accepté, Grégoire avait refusé pour se mettre tout entier au service de Dieu. « Il compta tellement sur l'amitié de son compagnon, qu'il arracha Basile qui était en train de faire son cours à sa chaire de professeur et, l'ayant pris par la main, l'emmena avec lui dans un monastère »⁽³¹⁾. En réalité,

⁽³⁰⁾ V. la correspondance échangée par Basile et Grégoire ou adressée à des tiers: BASILE, *Ep.* 2 et 14; GRÉGOIRE de NAZIANZE, *Ep.* 1; 2; 4; 5; 6; ID., *Carmen de vita sua*, v. 302-311; 350-356; BASILE, *Ep.* 1 et 223, 2 à Eustathe de Sébastée; GRÉGOIRE de NYSSÉ, *Vie de Sainte Macrine*, 6 (*SC* 178, p. 163); S. GIET, *Sasimes, une méprise de Saint Basile*, Paris 1941, pp. 37-54.

⁽³¹⁾ H.E., II, 9: *Tantum de collegae amore praesumsit, ut sedentem Basilium, de doctoris cathedra deponeret, ac secum ad monasterium manu iniecta perduceret*. En 432, Eucher, moine de Lérins, écrit à Valerianus pour l'exhorter à mener la vie philosophique et cite en exemple la conversion de Clément de Rome d'après la biographie romancée traduite par Rufin, celle de Grégoire le Thaumaturge d'après l'H.E. d'Eusèbe dans la traduction de Rufin qui y a ajouté deux miracles puis celle de Basile par

ce fut Basile qui se retira le premier à Annisa, dans la province du Pont, et qui, à plusieurs reprises, pressa Grégoire de le rejoindre, car pendant leur séjour à Athènes, ils avaient tous deux décidé de se retirer du monde pour s'adonner à la vraie philosophie⁽³²⁾. Enjolivant encore la réalité Rufin poursuit: « et là, pendant trente ans, après avoir écarté tous les ouvrages des auteurs profanes grecs, ils se consacraient exclusivement aux livres de l'Écriture Sainte et ils cherchaient à la comprendre, non d'après leur propre conception, mais suivant les écrits et l'autorité des Anciens; et il était manifeste que leur règle d'interprétation dépendait de la tradition apostolique. Discutant princi-

Grégoire dans les termes suivants: « *Alius item sanctus atque eiusdem nominis Gregorius, aequè litteris ac philosophiae deditus, coelestem hanc philosophiam concupivit. Cuius etiam, quod ad rem pertinet, nequaquam silendum videtur, quod Basilium studiis prius saecularibus familiarem sibi et rhetorices adhuc professioni vacantem, auditorium eius ingressus, manu hunc apprehensum abduxit, dicens: « Omitte ista et da saluti operam »* (EUCHER, *Ep. ad Valerianum*, PL 50, 718 C). P. Courcelle (*op. cit.*, p. 217) suppose qu'il dépend là de « quelque biographie pieuse » et suggère qu'il pourrait s'agir d'une traduction latine d'une vie perdue de S. Basile par son disciple Helladios. Il me paraît possible de formuler l'hypothèse que dans ce cas aussi Euucher dépend du récit de Rufin qu'il a amplifié.

(32) GRÉGOIRE de NAZ., *Ep.* 1 (éd. P. GALLAY, Paris, Belles Lettres, 1964, p. 1): « J'ai manqué je l'avoue à ma promesse: être avec toi et vivre avec toi en philosophe, voilà à quoi je m'étais engagé dès le temps de notre séjour à Athènes, de notre amitié là-bas et de notre fusion l'un avec l'autre »; cf. la version de Grégoire de Nysse, frère de Basile, qui souligne l'influence de leur soeur Macrine sur la conversion de Basile à la vie monastique: *V.S.M.*, 6, SC 178, p. 163: « Alors qu'elle l'avait trouvé exagérément exalté par le sentiment de son talent oratoire, dédaigneux de toutes les dignités et exalté par sa prétention au-dessus des nobles de la province, elle l'attira si rapidement à l'idéal de la philosophie que, renonçant à la célébrité mondaine et méprisant la gloire que lui valait son éloquence, il passa comme un transfuge à cette vie laborieuse de travaux manuels, se préparant par sa pauvreté parfaite une vie sans obstacles vers la vertu ». V. A.M. MALINGREY, « *Philosophia* ». *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IVème siècle ap. J-C*, Paris 1961, p. 227 et sq.

palement les commentaires des Prophètes, ils cherchaient des trésors de sagesse et de science cachés dans des vases d'argile »⁽³³⁾. La conversion au monachisme, pour ces hommes instruits, est donc présentée comme une rupture avec le monde et plus encore comme un choix de culture: pour trouver la vraie sagesse et la connaissance véritable, il leur faut renoncer totalement à la culture profane, pour s'adonner exclusivement à la culture chrétienne dans le cadre de la tradition, sans chercher à faire preuve d'originalité personnelle, c'est-à-dire sans avoir recours aux méthodes de raisonnement de la dialectique, *ars callida* qui conduit à la *perfidia* comme le montre souvent Rufin dans l'*Histoire ecclésiastique*; l'ascèse de Basile et de Grégoire est donc d'abord une ascèse intellectuelle. Ceci d'ailleurs est bien conforme au point de vue exprimé par Basile quand il explique à Grégoire sa règle et sa manière de vivre à Annisa: « Il n'y a qu'un moyen: se retirer entièrement du monde. Mais se retirer du monde, ce n'est pas en sortir avec son corps; c'est arracher l'âme à ses complaisances pour le corps. C'est vivre sans patrie, sans maison, sans propriétés, sans amis, sans biens personnels, sans ressources; c'est vivre éloigné des affaires et des relations humaines, dans l'ignorance des enseignements profanes, le cœur tout disposé à recevoir l'empreinte des doctrines divines. Cette préparation du cœur consiste à désapprendre les théories perverses dont le monde l'avait imbu auparavant... On ne peut livrer à l'âme les enseignements de Dieu, si l'on n'a pas d'abord arraché ceux du siècle »⁽³⁴⁾. Basile ajoute encore: « Une excellente méthode pour

⁽³³⁾ H.E., II, 9: *Ibique per annos, ut aiunt, tredecim omnibus Graecorum saecularium libris remotis solis divinae scripturae voluminibus operam dabant earumque intellegentiam non ex propria praesumptione, sed ex maiorum scriptis et auctoritate sequebantur, quos et ipsos ex apostolica successione intellegendi regulam suscepisse constabat. Quorum praecipue in prophetas commentarios discutientes thesauros sapientiae et scientiae reconditos in vasis fictilibus perquirebant.*

⁽³⁴⁾ BASILE, *Ep.* 2, 2 (éd. Y. COURTONNE, Paris, Belles Lettres, 1957, t. I, p. 6).

s'initier à la perfection, c'est la méditation des Écritures inspirées. C'est là que l'on trouve les règles de conduite et les vies des bienheureux, que l'Écriture nous a transmises, comme des images animées de la vie, selon Dieu, proposées à l'imitation »⁽³⁵⁾. Aussi dans les Règles de Basile l'Écriture constitue-t-elle la référence constante et absolue: chaque prescription y est cautionnée par une ou plusieurs citations scripturaires ou est présentée comme l'application dans la vie pratique du moine de telle ou telle parole de l'Écriture.

Rufin oppose ensuite au détachement total de Grégoire, tourné exclusivement vers la contemplation de Dieu, l'activité de Basile pour répandre son idéal de recherche de la perfection par la vie monastique dans la région du Pont en y organisant des monastères: « Basile parcourut les villes et les campagnes du Pont; par ses paroles, il stimula l'esprit paresseux et peu préoccupé d'une espérance future de ce peuple et il les enflamma par sa prédication... Il les poussa, après avoir rejeté le souci des choses vaines et matérielles, à acquérir la connaissance de soi-même, à se réunir, à construire des monastères; il leur apprit à s'adonner aux psaumes, aux hymnes et aux prières, à prendre soin des pauvres, à leur bâtir des maisons convenables et à leur fournir la nourriture nécessaire; à former des vierges; à mener la vie pudique et chaste qui est presque souhaitable pour tous »⁽³⁶⁾. Par ce bref passage de l'*Histoire ecclésiastique*, Rufin fait connaître à ses lecteurs les caractères essentiels du monachisme basilien⁽³⁷⁾. Celui-ci implique tout d'abord la rupture avec les préoccupations de la vie matérielle vécue comme une libération en vue de la contemplation. Cette séparation du monde est la condition pour « acquérir la connaissance de soi-même » *suimet notitiam recipere*. Rufin emploie ici une expression de caractère quasi-technique pour désigner une des étapes de la

(35) *Ibid.*, 3 (p. 8).

(36) *H.E.*, II, 9 (p. 1015).

(37) Pour l'ensemble de la question, v. D. AMAND, *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous 1948.

vie ascétique telle que la conçoivent les Cappadociens car on trouve des expressions parallèles chez Grégoire de Nysse⁽³⁸⁾. Le retour de l'âme à soi-même est en effet la condition nécessaire pour s'élever vers Dieu ainsi que l'exprime Basile lui-même: « L'esprit qui ne se disperse pas à l'extérieur... revient à lui-même et par lui-même s'élève à la pensée de Dieu »⁽³⁹⁾. Ceci est explicité dans la *Grande Règle* 5: « Lorsque nous avons renoncé à tout ce que nous possédons, et que nous avons quitté le monde pour nous retirer dans la solitude, il convient alors de garder notre coeur en toute vigilance pour ne point perdre la pensée continue de Dieu... Il sied de porter partout la sainte pensée de Dieu, comme un sceau indélébile imprimé dans nos âmes, en nous souvenant sans cesse de lui dans un coeur pur »⁽⁴⁰⁾.

En second lieu, le monachisme basilien se caractérise par le cénobitisme, considéré comme la forme la plus équilibrée de la vie monastique car: « La vie menée en commun avec plusieurs frères comporte, à divers points de vue, beaucoup plus d'avantages que la vie solitaire »⁽⁴¹⁾. La *Grande Règle* 7 montre les avantages du cénobitisme par rapport à l'anachorétisme: la vie commune permet l'entraide sur le plan matériel, l'exercice de la charité fraternelle, la direction spirituelle, l'observance de tous les commandements du Christ; unis par la vie cénobitique, les moines forment vraiment un seul corps dont le Christ est la tête, ils mettent en commun les charismes reçus du Saint-Esprit, ils s'encouragent mutuellement dans la lutte contre le démon; alors que l'anachorète risque fort de tomber dans l'orgueil en s'imaginant qu'il a atteint la perfection, plusieurs frères qui vivent ensemble peuvent pratiquer l'humilité et la charité véritable:

(38) GRÉGOIRE de NYSSE, *V.S.M.*, 5 (SC 178, p. 155) et P. MARAVALL, *Introduction apud V.S.M. (ibid., p. 99)*. Pour les expressions de cet ordre chez Grégoire de Nysse, v. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1954, pp. 36-39.

(39) *Ep.* 2, 2 (*loc. cit.*, p. 8).

(40) BASILE, *G.R.* 5, 2 (PG, 31, 921 B).

(41) *G.R.* 7, 1 (928 C).

« Le stade où l'on combat, la voie assurée du progrès, l'entraînement continu, la pratique des commandements du Seigneur: voilà ce qu'est une communauté de frères. Elle a pour objet la gloire de Dieu »⁽⁴²⁾. Telle est la conviction de Basile.

Au monastère, le moine mène une vie équilibrée qui allie le travail manuel à la prière perpétuelle qui a pour fonction de « susciter dans l'âme une notion claire de Dieu »⁽⁴³⁾. Concrètement Basile écrivait avec enthousiasme à Grégoire pour le convaincre de le rejoindre: « Quel bonheur de se lever dès l'aurore pour la prière et d'honorer le créateur dans des hymnes et des cantiques! Quel bonheur de s'adonner dès le lever du soleil au travail des mains en l'accompagnant du sel des hymnes! »⁽⁴⁴⁾.

Si l'amour du prochain doit régir les rapports entre les frères dans le cadre du monastère, il doit aussi, selon de nombreuses instructions de Basile, se traduire concrètement en particulier par le souci des pauvres qu'il faut nourrir et loger, le soin des malades, l'accueil des voyageurs, la prise en charge des orphelins, l'éducation de jeunes garçons à l'école claustrale. Basile avec les membres de sa famille et de son entourage engagés dans la vie monastique à Annisa, puis tout au long de sa vie, en particulier lors d'une famine en 369, fut le premier à donner l'exemple dans ce domaine⁽⁴⁵⁾.

Parmi les nombreuses prescriptions d'ascèse données par Basile, Rufin ne mentionne dans son chapitre de *l'Histoire ecclésiastique*, que la chasteté, forme la plus caractéristique de la tempérance monastique. Mais dans plusieurs *Règles*, il est souligné que la profession monastique est une consécration totale de l'homme à Dieu. D'après la *Grande Règle* 15, cette profession

⁽⁴²⁾ G.R. 7, 4 (933 B).

⁽⁴³⁾ *Ep.* 2, 4 (p. 10).

⁽⁴⁴⁾ *Ep.* 2, 2 (p. 7-8).

⁽⁴⁵⁾ GRÉGOIRE de NAZ., *Or. XLIII, Oraison funèbre de Basile*, 34, 1-2 et 35, 4 (éd. F. BOULENGER, Paris 1908, p. 130 et 135-137); v. S. GIET, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, Paris 1941, pp. 419-423.

était un engagement public qui comportait essentiellement une profession de virginité ou de chasteté: « Comme témoins de cette résolution, il nous faudra prendre les chefs des Eglises, afin que par leur intermédiaire, soit consacrée la sanctification même du corps du profès, comme une offrande réservée à Dieu »⁽⁴⁶⁾. Renoncer à sa profession pour retourner dans le monde est considéré comme un sacrilège⁽⁴⁷⁾. Basile a donc introduit de façon très ferme dans le monachisme le voeu religieux de chasteté à titre irrévocable. Outre la chasteté, les *Règles* incitent le moine à la tempérance dans tous les domaines⁽⁴⁸⁾, notamment alimentaire, sans toutefois tomber dans l'excès⁽⁴⁹⁾; au renoncement à tous ses biens et au choix de la pauvreté⁽⁵⁰⁾; au renoncement aux amitiés et même aux affections familiales⁽⁵¹⁾; enfin au renoncement à toute volonté propre pour adopter une attitude d'humilité et d'obéissance totale au supérieur qui est seul qualifié pour décider de ce qui est conforme à la volonté de Dieu⁽⁵²⁾. Le moine suivra ainsi l'exemple même du Christ venu sur terre, non pour faire sa volonté mais la volonté de celui qui l'a envoyé (*Jn* 6, 38), comme le souligne fréquemment Basile.

Le passage de l'*Histoire ecclésiastique* consacré à la voca-

⁽⁴⁶⁾ G.R. 15, 4 (956 B).

⁽⁴⁷⁾ G.R. 14 (949 C - 952 A) où il est dit: « L'homme qui s'est dédié et consacré lui-même à Dieu et qui ensuite abandonne ce genre de vie pour retourner dans le monde, un tel homme a commis le crime de sacrilège ... Il est donc raisonnable que les frères n'ouvrent jamais plus leur porte à de pareils transfuges, même si, en passant, ils demandaient le gîte pour la nuit ».

⁽⁴⁸⁾ C'est l'objet de la G.R. 16, 1-3 (957 A - 961 A) et de la deuxième partie de la G.R. 17, 2 (961 D - 965 A).

⁽⁴⁹⁾ G.R. 18 (965 A-D); G.R. 19 (968 A - 969 C).

⁽⁵⁰⁾ G.R. 8 (933 D - 941 A).

⁽⁵¹⁾ *Ibid.* et G.R. 32, 1-2 (993 D - 997 A).

⁽⁵²⁾ G.R. 41, 1-2 (1021 A - 1024 A); P.R. 123 (*Ibid.*, 1165 A); P.R. 137 (1173 A) et diverses autres *Petites Règles* fixent que le moine ne peut rien faire de sa propre initiative; v. D. AMAND, *op. cit.*, pp. 258-261 et 324-335.

tion et à l'activité monastiques de Basile résume donc assez bien, dans sa brièveté et en dépit de certaines erreurs sur les faits, les caractères du monachisme basilien. Il est remarquable que, quand Ursacius, abbé du monastère de Pinetum, lui a demandé *quaenam observatio servorum Dei haberetur quae animi virtus quae instituta servarentur in monasteriis* ⁽⁵³⁾ en Orient, ce soient les *Instituta Monachorum* de Basile que Rufin ait exposées les considérant comme la formulation concrète d'un *ius sanctum*, donc comme une véritable législation religieuse de la vie monastique dans sa forme cénobitique; et il lui paraissait souhaitable qu'elle soit adoptée dans les monastères d'Occident. L'entreprise de Rufin a eu une influence indéniable sur l'évolution du monachisme en Occident dans les siècles suivants.

Quand il traite des moines d'Égypte dans l'*Histoire ecclésiastique* ou quand il traduit l'*Historia Monachorum*, Rufin parle un autre langage. Il ne s'agit plus de fournir aux monastères d'Occident un modèle cénobitique et une Règle mais des exemples de sainteté exaltants qui se manifestent par des actions extraordinaires car: « Le désert des moines d'Égypte apparaît comme le lieu par excellence du merveilleux » ⁽⁵⁴⁾. Le monachisme égyptien présenté par Rufin se caractérise lui par l'*anachorèse*: c'est la démarche fondamentale du moine égyptien dont Antoine demeure le père et le modèle par excellence ⁽⁵⁵⁾. Le but de cette démarche est la rencontre avec Dieu; l'ascèse au désert constitue le moyen pour parvenir à la contemplation, état le plus élevé de la vie spirituelle que le moine peut espérer atteindre en ce monde dans l'attente de la vision béatifique après la mort. Désert et ascèse sont ambivalents: pour être le lieu de la rencontre avec Dieu, le désert dont Rufin transmet l'image dans l'*Historia Monachorum* apparaît néanmoins dans toute sa

⁽⁵³⁾ *Prologus Regulam Sancti Basilii (loc. cit.)*.

⁽⁵⁴⁾ A. GUILLAUMONT, *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, « RHR », CLXXXVIII, 1, j¹ (1975), pp. 3-21.

⁽⁵⁵⁾ J. VERGOTE, *L'Égypte, berceau du monachisme chrétien*, « Ch. d'Eg. », 34, 1942, pp. 329-345.

réalité austère et angoissante⁽⁵⁶⁾, de même l'ascèse qui permet finalement au moine d'atteindre la vie angélique⁽⁵⁷⁾ est une discipline sévère qui exige des dizaines d'années de lutte et de macérations sans défaillance mais qui n'est pas à elle-même sa propre fin: l'orgueil de ses exploits ascétiques est d'ailleurs une des tentations les plus pernicieuses qui guettent le moine susceptible de réduire à rien bien des efforts et inversement le découragement en est une autre. L'ascèse n'est que le moyen, on l'a appelée une « thérapeutique de l'âme »⁽⁵⁸⁾, pour parvenir à la contemplation spirituelle, but que l'*Historia Monachorum* ne manque pas de rappeler constamment. Mais les progrès de l'ascèse sont jalonnés par l'acquisition de charismes (*virtutes*) qui se manifestent par les signes concrets (*signa, mirabilia*) que sont capables de réaliser ceux qui sont déjà parvenus à un certain degré de sainteté. Le récit des exploits ascétiques et des *mirabilia*: miracles, prodiges, phénomènes merveilleux de toutes sortes, réalisés par les moines d'Égypte vise à l'édification du lecteur auquel il présente un modèle de vie religieuse particulièrement élevé et la manifestation de la puissance de Dieu, car c'est elle qui se révèle finalement à travers les conduites et les actes d'hommes qui, semblables aux Prophètes et aux Apôtres, sont les témoins et les instruments de Dieu.

Le lieu d'élection du monachisme égyptien est le désert: bien que des moines soient installés à la périphérie des villes ou des villages, en règle générale le moine s'installe à l'écart des lieux habités, dont le voisinage ne lui est pas profitable. Jean de Lycopolis estime ainsi que: « pour éviter le péril des chutes, pour attirer la grâce de Dieu et pour acquérir une parfaite con-

(56) Ceci rejoint d'ailleurs l'ambivalence du désert dans la Bible, v. L. LELOIR, *La Bible et les Pères du désert d'après les deux collections arméniennes des Apophtegmes*, in « La Bible et les Pères », Paris 1971, pp. 113-134.

(57) C'est le Βίος ἀγγελικός du texte grec que Rufin traduit par *vita caelestis*.

(58) A. GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 21.

naissance de la divinité, il est nécessaire de demeurer dans une stricte solitude et dans le désert profond »⁽⁵⁰⁾. La progression dans l'ascèse se traduit par une progression vers un désert plus reculé, comme ce fut le cas pour Antoine; un moine qui vivait d'abord *in hac vicina eremo* ⁽⁶⁰⁾ s'éloigne ensuite *in eremo quae in interior est* ⁽⁶¹⁾. Significatif est l'exemple de Patermouthios ⁽⁶²⁾, brigand repent qui décide de devenir chrétien et de faire pénitence: après avoir entendu des prêtres d'un village, trois versets seulement d'un psaume, il part *ad eremum*: c'est le signe objectif de sa volonté de conversion; il y séjourne trois ans, dans la prière et les larmes, ne mangeant que des racines de plantes sauvages; à son retour, les prêtres émerveillés de sa pénitence le baptisent et il repart pour le désert profond cette fois, où il séjourne sept ans; il y reçoit une double grâce: d'une part, Dieu lui inspire la connaissance des Ecritures qu'il n'a jamais apprises, d'autre part « il ne mangeait du pain que le dimanche et ce pain lui venait du Ciel ». Le désert profond est donc le lieu d'une ascèse plus poussée récompensée par des grâces plus éminentes; finalement Patermouthios est doté de charismes remarquables: il est capable d'arrêter quelques heures la course du soleil; de s'entretenir avec un mort; de faire, en extase, l'expérience du paradis. L'ascèse, au désert, permet donc de s'affranchir des limites de la condition humaine.

La vie anachorétique, comme Rufin l'a constaté lui-même, était vécue à Nitrie et à Scété, mais plus sauvage le désert de Scété est particulièrement hostile ⁽⁶³⁾. Aux *Cellia* déjà, les anachorètes bien que nombreux sont suffisamment éloignés les uns des autres pour vivre dans la solitude. Après Nitrie « il y a un autre lieu dans le désert profond (*in deserto interiori*) distant d'environ dix milles de celui-ci; à cause de la multitude de cellules qui

⁽⁵⁰⁾ RUFIN, *H.M.*, 1 (PL 21, 401).

⁽⁶⁰⁾ *Ibid.* (399).

⁽⁶¹⁾ *Ibid.* (401).

⁽⁶²⁾ *H.M.*, 9 (422-423).

⁽⁶³⁾ J.C. GUY, *Le centre monastique de Scété au IVème et au début du Vème siècle*, Rome 1964.

y sont dispersées dans le désert, ce lieu est appelé les Cellules. C'est là que ceux qui ont été instruits et qui veulent vivre dans une solitude plus intime se retirent après avoir abandonné leurs vêtements: ce désert en effet est vaste et une telle distance sépare les cellules qu'elles sont disposées d'une façon telle qu'on ne peut ni se voir ni s'entendre à portée de voix. Ils vivent chacun dans leur cellule; un profond silence et une grande tranquillité règnent chez eux: ils ne se réunissent à l'Eglise que le samedi et le dimanche » (64).

Si les voyageurs rencontraient à Nitrie déjà des anachorètes remarquables, ils étaient plus frappés encore par le désert de Scété: « Le lieu où habitait saint Macaire s'appelle Scété. Il est situé dans un immense désert, à un jour et une nuit de chemin des monastères de Nitrie: il n'y a pas le moindre sentier pour y aller, ni aucune trace sur le sol, il n'est indiqué par rien mais on l'atteint en suivant le cours des astres. On y trouve rarement de l'eau et quand on en trouve, elle a une mauvaise odeur, comme une odeur de bitume, cependant son goût n'est pas désagréable. Il y a là des hommes d'une éminente perfection; un lieu aussi terrible ne peut être supporté que par des hommes parfaits et d'un grand courage; ils pratiquent avec beaucoup de zèle la charité entre eux et à l'égard de tous, si d'aventure quelqu'un peut venir à eux » (65).

Le désert d'Egypte n'est en effet jamais présenté ni dans l'*Historia Monachorum* ni dans l'*Histoire ecclésiastique* comme un lieu idyllique. Il a les couleurs de la réalité et reflète aussi la représentation traditionnelle des Egyptiens pour qui le désert, domaine stérile et brûlé de Seth, s'opposait à la vallée du Nil, domaine fertile d'Osiris (66). Ainsi le désert où Abbâ Hellè a

(64) H.M., 22 (444).

(65) H.M., 29 (453 C).

(66) J. LECLANT, *Per Africa sitientia*, « BIFAO », XLIX (1950), p. 208; S. SAUNERON, *Les animaux fantastiques du désert*, « BIFAO », LXII (1964), pp. 15-18; F. DAUMAS, *La vie dans l'Egypte ancienne*, Paris 1968, pp. 46-48

passé soixante dix ans inspire, nous dit-on, *horror et terror* ⁽⁶⁷⁾. Le désert est aussi le domaine de la mort, des tombeaux, des nomades dangereux, des animaux sauvages et de façon générale des forces du mal concrétisées dans la littérature monastique par les démons: « Il y a beaucoup de démons dans le désert dont il est difficile de surmonter les attaques et les artifices » ⁽⁶⁸⁾. Ils s'attaquent en effet à la vie physique comme à la vie spirituelle du moine: ainsi le sort de Piammoun: « Les démons le battirent une fois de telle sorte qu'il ne pouvait plus se tenir debout ni se déplacer » ⁽⁶⁹⁾. Comme il est prêtre, il se fait porter à l'autel par les frères et prie, gisant sur le sol, jusqu'à ce qu'un ange l'aide à se relever. L'épreuve de l'anachorèse et des tentations démoniaques qui lui sont liées ne peut être affrontée par tous et certains présument de leurs forces, mais quand il a atteint un certain degré de sainteté par l'ascèse, le moine a le pouvoir de chasser les démons. Héritier du combat du Christ contre Satan, le moine possède alors un don de discernement qui lui permet de reconnaître le démon même s'il se présente sous une apparence rassurante: ce fut le cas d'un certain moine Jean à qui Satan avait osé se présenter sous les traits mêmes du prêtre qui chaque dimanche lui apportait l'Eucharistie: « Le bienheureux Jean le reconnut et lui dit: "Ô père de toute ruse et de toute perversité, ennemi de toute justice" (Ac 13, 10), tu ne cesseras donc pas d'abuser les âmes des chrétiens mais tu oses t'attaquer aux mystères eux-mêmes?" Satan lui répondit: "Peu s'en est fallu que je n'eusse réussi à te faire choir. De fait c'est ainsi que j'ai égaré un de tes frères: il en perdit le sens et je le réduisis à la folie" » ⁽⁷⁰⁾.

Macaire d'Alexandrie, lui aussi, jouissait de ce pouvoir de discernement des esprits. *L'Historia Monachorum* latine en donne un exemple qui ne figure pas dans la version grecque que

⁽⁶⁷⁾ H.M., 12 (432).

⁽⁶⁸⁾ H.M., 29 (453 B); cf. I. KEIMER, *L'horreur des Egyptiens pour les démons du désert*, « BIE », XXVI (1944), pp. 135-147.

⁽⁶⁹⁾ H.M., 32 (460 A).

⁽⁷⁰⁾ H.M., 15 (434 A).

nous connaissons: une nuit le démon vient l'éveiller pour participer à la prière nocturne des moines, Macaire le rabroue en lui disant: « O menteur et ennemi de la vérité, qu'y-a-t-il de commun entre toi et cette assemblée de saints? ». Le diable lui assure que les démons sont toujours présents dans les assemblées de moines et Macaire demande à Dieu de l'éclairer à ce sujet. Il se rend à la prière commune et voit des espèces de petits enfants éthiopiens noirs et très laids qui semblent avoir des ailes et qui courent de tous côtés agaçant les moines et suscitant toutes sortes de phantasmes et de distractions pendant la prière⁽⁷¹⁾. A l'aide du merveilleux fonctionnant ici comme un véritable langage, il nous est clairement signifié que le désert est le lieu où le moine doit d'abord déjouer les multiples ruses de Satan avant de rencontrer Dieu.

Pour les anachorètes et ceux qui viennent les visiter, le désert est aussi le lieu de dangers matériels; ils ont à craindre la soif et la faim, l'attaque des brigands; ils risquent de se perdre, de se fourvoyer dans des zones impraticables, d'avoir à affronter des animaux sauvages tels que, à proximité du fleuve ou des lieux marécageux, les crocodiles et dans le désert même, à côté des carnassiers, les aspics, scorpions et serpents de toutes sortes; animaux que les anciens Egyptiens considéraient comme des incarnations des forces du mal et contre lesquels ils luttèrent par la magie comme le prouvent les statues prophylactiques d'Horus⁽⁷²⁾. Cette représentation maléfique traditionnelle du serpent rejoint la conception biblique, aussi le pouvoir sur les serpents constitue-t-il chez les moines d'Egypte un signe objectif de sainteté qui réalise la promesse faite par Jésus aux disciples: « Aussi bien vous ai-je donné le pouvoir de fouler aux pieds serpents, scorpions et toute puissance de l'Ennemi »⁽⁷³⁾.

(71) *H.M.*, 29 (454-455).

(72) A. LACAU, *Les statues « guérisseuses » dans l'ancienne Egypte*, « *Monuments Piot* », XXV, 1922, pp. 189-209.

(73) *Lc* 10, 19.

L'ascèse au désert apparaît comme un refus de tous les aspects de la vie civilisée qui pourraient distraire le moine de sa quête de Dieu. L'anachorète est donc d'abord une rupture avec la culture: à l'exemple d'Antoine lui-même, le moine quitte sa maison, son village, se défait de ses biens, cesse de participer à la vie politique, civile et religieuse de la communauté à laquelle il appartient pour se retirer dans la nature sauvage, au désert. Tout son mode de vie est alors marqué par ce refus de la vie socialisée: il vit souvent dans un abri naturel, grotte ou abri sous roche (*spelunca, in rupe*), au mieux dans une *cellula*. Cabanes sommaires au départ, les cellules ont été ensuite relativement spacieuses comportant une cour, un puits, une ou deux pièces comme l'ont montré les fouilles pratiquées aux *Cellia*. A la limite certains moines sont errants: c'est le cas d'un certain moine Jean⁽⁷⁴⁾ qui n'a pas d'habitat fixe, il circule dans le désert allant visiter les autres moines. Ce personnage est un exemple de ces moines, champions d'ascèse, qui arrivent à vivre finalement en symbiose avec la nature sauvage et qui paradoxalement participent déjà, en ce monde, à la vie céleste. Par une sorte de refus total de son humanité, Jean est parvenu à une très haute expérience spirituelle: « Il a commencé par vivre debout trois années sous une roche dans une prière continue, sans être jamais assis, sans avoir dormi... n'ayant pour nourriture, que le dimanche, l'eucharistie ». Cette expérience se solde par un échec apparent sur le plan humain: ses pieds éclatés s'infectent, mais par une expérience spirituelle qui transcende la nature humaine. Un ange survint qui lui toucha la bouche et dit: « Le Christ sera ta vraie nourriture et l'Esprit-Saint ta vraie boisson: tu n'auras besoin pour l'instant que de l'aliment spirituel » et il le guérit. Jean fait ainsi une expérience absolument surhumaine puisque il est nourri d'un aliment uniquement spirituel; cette expérience apparaît comme la contre-partie d'une

(74) *H.M.*, 15 (433 D - 434 A).

ascèse absolument inhumaine. Mais cette étape ne peut être que transitoire, car il demeure engagé dans la vie humaine sur terre et ne peut encore jouir définitivement de la vie céleste. Aussi dans un troisième moment, une synthèse s'opère: Jean parcourt le désert se nourrissant de plantes sauvages, il est donc parfaitement intégré au milieu naturel; mais il est doté de charismes surnaturels et surhumains, ce qui prouve qu'il participe déjà à la vie céleste; et il met ses charismes au service de ses frères qu'il va visiter continuellement, ce qui marque sa réinsertion dans la communauté humaine dont il s'était séparé au début de sa vie. Etre intégré à la nature sauvage, à l'humanité et participer à la vie céleste indique que le moine a réussi à atteindre par l'ascèse un mode d'être qui transcende la condition humaine.

Le régime alimentaire est un élément particulièrement significatif de la vie ascétique des moines d'Egypte. Globalement le moine refuse le plus souvent les nourritures humaines normales c'est-à-dire cultivées et cuites. Cependant si toute nourriture carnée est exclue, le pain est consommé à un niveau d'ascèse modéré: les moines de Nitrie en consomment avec du sel⁽⁷⁵⁾ et en offrent aux visiteurs; Apollô, lors d'une famine en Thébaïde, nourrit de pains miraculeusement multipliés pendant plusieurs semaines les cinq cents frères qui sont ses disciples et les habitants du voisinage⁽⁷⁶⁾. Mais les moines plus avancés dans l'ascèse se contentent généralement de légumes, rarement cultivés, le plus souvent sauvages et, dans la presque totalité des cas, ils les consomment crus; c'est le cas de Jean de Lycopolis, Apollô, Théon, Or par exemple⁽⁷⁷⁾. Ces nourritures crues sont en outre consommées en faible quantité et rarement: Jean de Lycopolis

⁽⁷⁵⁾ *H.M.*, 22 (443 C); 27 (449 B).

⁽⁷⁶⁾ *H.M.*, 7 (417 A-C).

⁽⁷⁷⁾ *H.M.*, 1 (395 A) Jean de Lycopolis: *nullum per ignem paratum sumeret cibum*; *H.M.*, 2 (405 C) Or: *herbis pascebatur et radicibus quibusdam*; *H.M.*, 6 (410 B) Théon: *erat autem eius cibus absque ignis opere*; *H.M.*, 7 (411 D) Apollô: *herbis solummodo aut oleribus utens nec usum aut ministerium ignis admittens*.

ne mange qu'après le coucher du soleil (⁷⁸), Pityrion ne mange que deux fois par semaine, Apollô une fois, le dimanche (⁷⁹).

Par ce régime végétarien et cru, le moine partage le mode alimentaire de certains animaux du désert avec lesquels il entretient parfois des rapports de familiarité: ainsi Théon dont « la nourriture était exclusivement crue. On nous a raconté que quand il marchait la nuit dans le désert, il se faisait accompagner d'un grand nombre de bêtes sauvages du désert. Il les récompensait de ce service en tirant de l'eau de son puits et en la leur offrant dans des coupes » (⁸⁰).

Enfin par le jeûne, le moine domine les besoins de la nature humaine et témoigne que « l'homme ne vit pas seulement de pain » (⁸¹) comme le proclame Abbâ Hellè, quand après trois semaines de jeûne, il se refuse à manger des fruits qu'on avait jetés et prolonge son jeûne d'une semaine (⁸²).

Mais en contre-partie de son ascèse alimentaire, le moine bénéficie parfois de nourritures miraculeuses. L'octroi d'une nourriture céleste va souvent de pair avec le jeûne; cela aussi instaure un régime qui situe le moine au-delà de la condition humaine: ainsi un moine pendant trois ans ne prend aucun aliment terrestre, un ange tous les trois jours lui apporte une nourriture céleste qui lui tient lieu d'aliment solide et de boisson (⁸³); cette mystérieuse nourriture céleste est un cas limite au-delà duquel il n'y a que l'aliment purement spirituel que reçoit Jean. En fait, dans la majorité des cas, les moines sont nourris de mets délectables qui ressemblent, mais en plus savoureux, aux nourritures humaines normales: pain et eau tout simplement ou véritable festin de paradis, obtenu le jour de Pâques par la foi d'A-

(⁷⁸) *H.M.*, 1 (395 A).

(⁷⁹) *H.M.*, 7 (411 D).

(⁸⁰) *H.M.*, 6 (410 B).

(⁸¹) *Mt* 4, 4 = *Lc* 4, 4; v. A.J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient, I, Culture ou sainteté*, Paris 1961, pp. 59-74.

(⁸²) *H.M.*, 11 (429 C-D).

(⁸³) *H.M.*, 2 (406 C).

pollô, quatre hommes inconnus apportent aux frères des vivres en abondance: « Parmi elles, il y avait même des espèces de fruits absolument inconnues dans toute l'Égypte et des grappes de raisin d'une taille prodigieuse, des noix, des figues et des grenades, tous mûrs avant la saison et du miel et une coupe de lait. Et encore des dattes d'une grosseur extraordinaire et des pains chauds et très blancs qui pourtant semblaient provenir d'une province étrangère »⁽⁸¹⁾. Ce festin miraculeux, composé de nourritures dotées d'une valeur symbolique (pain, lait, miel, fruits paradisiaques) qui permet aux moines de célébrer dans la joie le temps liturgique marqué par l'allégresse de la victoire du Christ sur la mort est une préfiguration du bonheur éternel représenté dans l'imagination collective sous la forme du festin d'éternité; il rappelle aussi le Paradis perdu, les nourritures miraculeuses accordées par Dieu à Israël pendant son séjour au désert et la fécondité de la terre promise. Lesté d'une forte valeur symbolique, le code alimentaire signifie lui aussi que, par leur ascèse et leur foi, les moines participent déjà à la vie céleste.

Un exemple rapporté par Jean de Lycopolis⁽⁸²⁾ pour instruire ses visiteurs montre clairement que la nourriture céleste est à la fois la récompense et le signe de la perfection de l'ascèse: un vieillard retiré depuis de nombreuses années dans un désert profond, après avoir triomphé des attaques des démons, vivait dans le silence et la contemplation et jouissait de visions divines. Dieu faisait apparaître « un pain d'une saveur et d'une blancheur merveilleuses, tous les deux ou trois jours, dans sa caverne ». Un jour il commence à céder à l'orgueil et se croit supérieur aux autres hommes puis viennent les pensées impures; il trouve encore le pain sur sa table mais celui-ci est moins blanc; puis les mauvaises pensées le submergent, il trouve alors un pain

⁽⁸¹⁾ *H.M.*, 7 (416 C). Les moines y voient la concrétisation du verset du *Ps* 77, 19: « Dieu est capable de dresser une table dans le désert ».

⁽⁸²⁾ *H.M.*, 1 (401-403); *H.E.*, II, 19 et 32; PALLADE, *H.L.*, 35; AUG., *Civ. Dei*, V, 26, 1; AUG., *De cura gerenda pro mortuis*, XVII, 21; CLAUDIEN, *In Eutrop.*, I, 312-313; CASSIEN, *Inst.* IV, 23-26.

de très mauvaise qualité et qui semble rongé par les souris et les chiens. Devant cette croûte rebutante il comprend mais n'a pas le courage de se reprendre et part vers les lieux habités. Accueilli dans un monastère, au contact des frères il surmonte sa défaillance et retourne au désert: « il passa le reste de sa vie dans le deuil et les larmes, se rendant compte qu'il avait perdu le bienfait de la table céleste que Dieu lui avait accordé auparavant; il se remit alors à manger son pain gagné par son travail et à la sueur de son front »⁽⁸⁶⁾. Le pain du Ciel est vraiment ici le symbole de la réussite de l'ascèse, mais il n'est jamais acquis définitivement: le moine défaillant est replongé dans l'ambiguïté de la condition humaine où le bien et le mal sont mêlés, où l'homme doit se nourrir pour entretenir sa vie et doit travailler pour se procurer sa nourriture.

En véritable *homo Dei* qu'il est devenu par l'ascèse, le moine est doté de *virtutes*, charismes qui lui permettent d'accomplir toutes sortes de *mirabilia, signa, opera magna, prodigia* ou plus exactement c'est Dieu lui-même qui les accomplit par son intermédiaire; il est dit d'Apollô: « *Opera enim magna erant ei, virtutes multas signaque plurima et prodigia faciebat per eum Deus* »⁽⁸⁷⁾; les moines qu'il dirige sont *perfecti* et *magnifici*, presque tous capables d'accomplir des *signa*. Selon les cas, le pouvoir de faire des miracles est une preuve de sainteté, d'orthodoxie, de foi en la toute puissance de Dieu ce qui permet à Rufin d'appeler, dans l'*Histoire ecclésiastique*, les moines d'Égypte « apôtres de notre temps » et tout au long de l'*Historia Monachorum*, ces moines exemplaires, *virtutibus incomparabiles*⁽⁸⁸⁾, sont comparés aux Prophètes et aux Apôtres. Dans l'*Histoire ecclesiastique*, les moines d'Égypte en raison de leur sainteté et de leur orthodoxie, sont les seuls personnages que Rufin dit capables d'accomplir, comme certains évêques pour

⁽⁸⁶⁾ *H.M.*, 1 (403 C).

⁽⁸⁷⁾ *H.M.*, 7 (410 D).

⁽⁸⁸⁾ *Prologue*. (390).

qui c'est un charisme de fonction, des *signa apostolica* ⁽⁸⁰⁾. Ce pouvoir charismatique valorise donc hautement le moine dans la communauté chrétienne bien qu'il ne soit pas un clerc.

L'anachorète s'est coupé des autres hommes pour trouver Dieu au désert; paradoxalement, quand il a atteint ce but, il est doté de charismes qui attirent à lui les autres hommes parfois en foule s'il a une grande notoriété. Ainsi Jean de Lycopolis commence par vivre reclus dans une caverne, priant jour et nuit; cela lui vaut la connaissance (*scientia*) du présent et la prescience (*praescientia*) de l'avenir; son don de prophétie (*prophetiae gratia*) fut célèbre puisque de nombreux auteurs rapportent qu'il avait prédit à Théodose ses victoires sur Maxime et Eugène et l'invasion des barbares ⁽⁹⁰⁾. A côté de cette fonction politique, ses prédictions concernaient souvent la vie matérielle de ses consultants mais surtout il dévoilait les secrets de leur coeur et leurs péchés cachés et les amenait au repentir et à la pénitence; il jouait donc ainsi un rôle pastoral actif dans la communauté ecclésiale.

Le pouvoir d'opérer des guérisons apparaît comme le charisme le plus fréquent; nombre de moines le possèdent quand ils atteignent un certain degré de perfection. Parmi les malades figurent aussi les possédés, puisque maladie et possession apparaissent comme des manifestations voisines du mal dans l'homme. En guérissant les malades, en chassant les démons tout comme en invitant les pêcheurs à la pénitence, le moine participe à la lutte contre le mal et son action s'inscrit dans l'oeuvre rédemptrice du Christ ⁽⁹¹⁾. Par son activité charismatique, le moine joue un rôle considérable dans l'Eglise alors qu'il n'y est investi officiellement d'aucune mission. Paradoxalement, le moine est parti au

⁽⁸⁰⁾ *H.E.*, II, 8 (*loc. cit.*, p. 1013).

⁽⁹⁰⁾ *H.M.*, 1 (391 C).

⁽⁹¹⁾ Les miracles rapportés, à titre exemplaire, dans l'*H.E.*, II, 4 (*ibid.*, p. 1005-8) sont justement la guérison d'un homme aux membres desséchés, la guérison d'un aveugle, la guérison de la cécité des petits d'une hyène, la guérison (exorcisme) d'une possédée.

désert pour trouver la solitude propice à la conversation avec Dieu. Par une ascèse rigoureuse il devient capable de cette contemplation spirituelle. Dépouillé de lui-même au point de ne plus avoir de besoins corporels tels que nourriture ou sommeil, il est un *homo Dei* doté de pouvoirs charismatiques. Sa démarche est au départ une aventure individuelle mais ses pouvoirs charismatiques le réintroduisent dans la communauté humaine pour laquelle il est un véritable médiateur de la grâce divine. Le moine parfait est un parfait instrument de Dieu et les *signa* qu'il accomplit sont l'expression de la puissance de Dieu qui se manifeste à travers lui. De cela, le moine doit toujours être conscient, car il demeure un homme guetté par l'orgueil. Apollô enseigne que: « si l'un a reçu de Dieu le don de produire des signes et des miracles qu'il ne se gonfle pas d'orgueil, qu'il ne s'élève pas en sa pensée, comme s'il était désormais au dessus des autres »⁽⁹²⁾. Au contraire l'humilité est une vertu fondamentale du moine et les plus saints sont aussi les plus modestes et trouvent toujours le moyen de citer l'exemple d'un Ancien plus remarquable qu'eux pour montrer que leurs mérites personnels sont bien ordinaires. Coprès dit à ses visiteurs: « Il n'y a rien d'admirable, mes petits enfants, dans ce que vous voyez de moi en comparaison des saints Pères »⁽⁹³⁾.

Du monachisme égyptien, Rufin n'a fait connaître à ses contemporains que l'anachorétisme avec ce qu'il comporte de générosité dans la foi et d'exigence dans l'ascèse, parfois jusqu'à l'excès. Par leurs exploits ascétiques et charismatiques, les moines d'Égypte sont de véritables athlètes du Christ comme le furent les martyrs; le monachisme est une nouvelle voie royale pour atteindre la perfection chrétienne. Le récit des *mirabilia* de ces « apôtres de notre temps » ainsi que Rufin les nomme, vise à édifier en suscitant l'admiration⁽⁹⁴⁾ et à stimuler l'effort de

(92) *H.M.*, 7 (412 C).

(93) *H.M.*, 9 (422 B).

(94) Le terme *mirum* revient à chaque page dans l'*H.M.*

sanctification de chacun par l'exemple d'expériences hors-de-pair exprimées au moyen du merveilleux.

Ce sont donc deux formes bien différentes du monachisme oriental que Rufin a vulgarisées en Occident; apparemment elles sont incompatibles: les *Règles* de Basile déconseillent fermement l'anachorétisme et ses excès dans l'ascèse; le monastère basilien dont la vie est strictement réglementée n'est pas le lieu de *mira-bilia*, le moine par une ascèse mesurée et patiente s'y exerce à la pratique des vertus pour parvenir à un véritable amour de Dieu. Rufin qui avait pu apprécier la valeur pédagogique des *Instituta Monachorum* de Basile a choisi de les faire connaître en Italie dans l'espoir de les voir adoptés comme *Règle* dans le monastère d'Occident⁽⁹⁵⁾. Il a su répondre à une demande très concrète: il a ainsi contribué à élaborer les structures du monachisme occidental et à lui fournir des cadres précis en lui présentant un modèle à la fois exigeant et humain. En revanche, l'exemple de l'anachorétisme égyptien était plus apte à édifier et à exalter par un discours pittoresque et merveilleux qui s'adresse surtout à l'imagination et au cœur; popularisée par les écrits de Rufin puis par ceux de Cassien, la vie des moines d'Égypte a suscité l'admiration de bien des milieux monastiques occidentaux, tel celui de Lérins, et ils ont su en dégager les enseignements essentiels. Malgré leur différence apparente, ces deux modèles de monachisme élaborés en Orient et diffusés en Occident, en grande partie grâce à Rufin, ont été finalement complémentaires.

(95) Dans la région même d'Aquilée, le monachisme a été florissant aux Vème et VIème siècles à S. Giovanni del Timavo, S. Canzian d'Isonzo, S. Pantaleone di Cividale, S. Pietro d'Orio et S. Maria di Barbana dans la lagune de Grado, v. P. ZOVATTO, s.v. *Aquileia*, in « Dizionario degli Istituti di Perfezione », I, Rome 1974, coll. 875-878.