Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2006-2007)

Patristique grecque et histoire des dogmes **Lire les Pères grecs en contexte**

Francis Gautier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/299>

DOI : 10.4000/asr.299

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 369-380

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Francis Gautier, « Lire les Pères grecs en contexte », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 21 octobre 2008, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/299> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.299>

Tous droits réservés : EPHE

Lire les Pères grecs en contexte

Logos chrétien et paideia (1^{er} semestre 2006-2007)

1. *L'acculturation chrétienne de la paideia*

L'assimilation de la *paideia* grecque par les Pères aux III^e-IV^e s. étudiée par W. Jaeger¹ reflète la dépendance des élites chrétiennes envers des institutions scolaires aux référents païens, depuis la classe du grammairien jusqu'au terme du cursus des arts libéraux, l'école de philosophie qui inculquait une éthique et non seulement une culture théorique². Les cursus de Clément d'Alexandrie – philosophe converti –, d'Origène et des Pères cappadociens illustrent cette dépendance qu'aggravait la situation ultra-minoritaire des rhéteurs chrétiens (dont le père de Basile, mais seul Proharesios occupa une chaire d'importance) et des écoles philosophiques chrétiennes (celle de Justin à Rome, le Didascalée d'Origène à Césarée de Palestine). Elle était d'autant plus forte pour le haut clergé que l'église était une école de philosophie gratuite, la prédication une performance oratoire courue, et que les disputes doctrinales requéraient des compétences exégétiques, dialectiques et philosophiques : Grégoire de Nazianze définit ainsi le sacerdoce comme ministère de la parole et magistère de philosophie chrétienne (D. 2, 35). Aussi la rhétorique fut-elle le tremplin de nombreuses carrières ecclésiastiques, les prêtres se recrutant plutôt chez les grammairiens, les évêques chez les rhéteurs³. Le patronat épiscopal faisait aussi appel à la *paideia* dans les relations avec les officiels païens⁴. Rien d'étonnant si, devant la charge anti-chrétienne du *Discours véritable* de Celse, Origène se dit ouvert aux « doctrines saines » et aux idées « noblement exprimé[s] » des auteurs païens (*Contre Celse* VII, 46) et le Nazianzène (D. 4, 102-108) récuse la confusion entre hellénisme et paganisme justifiant la proscription

1. *Le christianisme ancien et la paideia grecque*, Metz 1980 = *Early Christianity and Paideia*, Cambridge 1961.

2. P. HADOT, *Études de philosophie ancienne*, p. 30-32, 211, 224, 228.

3. R. A. KASTER, *Guardians of Language. The Grammarians and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988, p. 125, 242-243.

4. P. BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, Paris 1998 = *Power and Persuasion in Late Antiquity*, The University of Wisconsin Press 1992.

des chrétiens de l'enseignement par Julien l'Apostat (édit du 17 juin 362, *Cod. Théod.* XIII, 3, 5).

Cette confusion était partagée par les tendances plus sectaires d'un christianisme obsédé par un risque de contamination culturelle vu comme pollution religieuse : en Orient, la *Didascalie des Apôtres* (I, 6) interdit aux chrétiens les ouvrages païens, la *Tradition apostolique* (16, 5) le métier de grammairien. Le Nazianzène, D. 18, 10, donne entre autres traits de piété de sa mère, comme de ne pas cracher dans l'église, qu'elle évitait comme une souillure de serrer de sa droite la main de païens, même ses parentes, de les embrasser, de partager le sel de l'hospitalité avec eux, d'entrer dans leurs maisons et de regarder celles-ci⁵, d'ouïr ou dire les paroles de mythes ou de chansons du théâtre grec. On comprend l'embarras des Cappadociens envers leurs études profanes et leur expérience transitoire de rhéteur. Basile affiche son mépris pour Athènes (*Ep.* 1, 1), « école d'impureté » (*Hom.* 353, 8) où ses études furent une perte de temps (*Ep.* 223, 2), mais il enseigne *Aux jeunes gens* comment tirer profit des lettres hellènes et son frère, nous dit qu'à son retour au pays, il enseigna la rhétorique « exagérément exalté par le sentiment de son talent oratoire, dédaigneux de toutes les dignités et exalté par sa prétention au-dessus des notables de la province »⁶. Le Nazianzène, conscient de la mauvaise réputation d'Athènes auprès des « pieux », décrit le cours de la vie d'étudiant qu'il y mena avec Basile, comme une « source [d'eau] douce sous les eaux amères de l'océan », protégée par « l'armure impénétrable » de la foi (D. 43, 19 ; P. 2, 1, 11, 216-218). Lui qui y avait ambitionné une chaire rhétorique, présente les discours qu'il donna à son retour comme concession à ses amis ; mais aussi comme un entraînement aux disputes doctrinales et une initiation préparatoire au sacerdoce (P. 2, 1, 11, 263-276). La leçon qu'il fait (*Lettres*, XIX) à Grégoire de Nysse, qui avait déserté son office de lecteur dans l'église de Césarée pour le métier de rhéteur, témoigne du scandale public, non de la conviction, démentie par les *Invectives contre Julien*, que ce métier était indigne d'un chrétien.

Si l'illettrisme des moines tient de la légende, ne serait-ce que parce que ta *grammata* peut désigner les études supérieures, leur réputation d'hommes non contaminés par la *paideia* humaine faisait d'eux les héros (anti-)culturels du christianisme, *theodidaktoi* héritiers de la simplicité et de l'inspiration apostoliques. Le Didascalée d'Origène à Césarée offre un tout autre idéal philosophique chrétien, précurseur d'un monachisme spirituel et culturel⁷ et l'ermitage de Basile à Anési fut aussi une école philosophique (*phrontistêrion*, *scholê*) chrétienne, dotée de règles en vue de la vertu et d'abord vouée à l'exégèse

5. Sans doute du fait des inscriptions ou ornements de nature religieuse de leurs facades.

6. *Vie de Macrine*, VI, trad. P. Maraval, SC 178, p. 163.

7. H. CROUZEL, « Origène, Précurseur du monachisme », dans *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, ("Théologie" 49), Paris 1961, p. 15-38 ; Id., *Grégoire le Thaumaturge, Remerciements à Origène*, SC 148, Introduction, p. 74-75 et 78 ; P. NAUTIN, *Origène. Sa vie, son œuvre*, ("Christianisme antique" I), Paris 1977, p. 434.

scripturaire (Grégoire de Nazianze, *Ep.* 4, 3, Gallay, t. I, p. 3-4). Mais quand Origène, en son Didascalée, faisait de l'étude des philosophes païens une propédeutique à la philosophie chrétienne, Basile ancre sa conversion à celle-ci (la vie monastique) sur une déculturation (*apomathêsis*) ouvrant à « l'instruction divine » (*Ep.* 2, 26-33, Courtonne, t. I, p. 7). Le Nazianzène offre une version plus subtile de cette décontamination : « C'est avec la littérature divine que je façonnais mon esprit sans souillure/m' imprégnant de l'Esprit Saint qui y est inscrit,/après avoir recraché l'âcre saumure », *i. e.* le paganisme, « de ces livres-là » (P. 2, 1, 34, v. 157-159). Dans le même registre, il justifie l'hellénisme de ses prêches en expliquant qu'il en a adouci la « Mara âcre et imbuvable » « par le bois de la vie » (voir Gn 2, 9 en lien avec le bois de la croix).

2. Logos et *logoï* : une relation hiérarchique

Sur le plan théorique, l'assimilation chrétienne de l'hellénisme hérite du judaïsme hellénistique, de Philon, l'idée de l'homme *logikos* parce qu'à l'image du *Logos* (par ex., Origène, *Hom. in Gen.* I, 13) et la thèse du *logos spermatikos*. Elles permettaient, avec l'argument du « larcin des Grecs », de revendiquer leur héritage culturel expurgé du paganisme, comme le firent les apologistes Justin et Clément d'Alexandrie. Le Nazianzène retient de l'hellénisme, en tant qu'il relève de la raison naturelle, du patrimoine universel (D. 4, 103-106), « tout ce qui concerne l'analyse et la spéculation » (D. 43, 11), et « des discours bâtards » veut « faire les auxiliaires des légitimes » afin, entre autres, de savoir déjouer les « sophismes » (P. 2, 1, 11, v. 112-120). C'était une solution hiérarchique : « Dans la doctrine des Pères, la jonction s'est faite entre le Logos-Raison des Stoïciens et le Logos-Parole, c'est à dire Révélation, de la tradition biblique et johannique », jonction préparée par « la confusion » en un sens mystique « dans le Moyen-Stoïcisme et le Moyen-Platonisme entre le Logos stoïcien et la deuxième hypostase du Platonisme, le Démonstrateur et le Modèle du Timée »⁸. Cela impliquait, selon 1 Co 1, 17 s., la transcendance du Logos chrétien sur la raison naturelle qui en émane (Origène, *Com Jn* I, 38, 267; Grégoire de Nazianze, D. 37, 4; P. 1, 2, 10, 98-101), donc sur la philosophie païenne. Ainsi la hiérarchie origénienne des *logoï* descend du *Logos* jusqu'au degré zéro de participation à Lui, l'*alogia*, de qui ne Le reconnaît pas (*Comm. Jn.* I, 22-23). Là où 1 Co 2, 4 oppose la « démonstration » (*apodeixis*) logique grecque à la démonstration « divine » « d'Esprit » – force de persuasion générant la foi – et « de puissance » – de miracles –, pour Origène, *C.C.* I, 2, 9-10 et 13, le christianisme peut satisfaire aux exigences de l'une tout en ayant le privilège de l'autre. Selon un schéma partagé avec les philosophes païens contemporains⁹, il définit la philosophie chrétienne comme exégèse d'une Révélation – la seule vraiment divine : chrétienne – et, tout en défendant l'authentique dignité philosophique du christianisme, qui a ses sages (exégètes), fait de la foi simple une sagesse salutaire providentielle pour tous ceux qui n'ont pas le

8. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, p. 126-127.

9. Voir P. HADOT, *Études*, *op. cit.*, p. 4-7, 28 s., 367.

loisir de s'y adonner. Son *Comm. Jn* I, 30, 205-206 oppose à l'enthousiasme comme *mania* selon Platon la sobre ivresse « non irrationnelle, mais divine » (*ouk alogiston alla theian*) inspirée par le *Logos*-vin¹⁰. Pour le Nazianzène, les rares païens ayant « entrevu quelque lumière », ont tout de même erré car ils prenaient « pour guide la raison (*logô*) et non Dieu » (D. 4, 44).

3. *Logos et logoï dans les controverses théologiques du IV^e s.*

L'opposition entre ariens et nicéens relève de lectures divergentes de la théologie origénienne : Arius en exacerbe le subordinatianisme jusqu'à faire du Fils/*Logos* une créature, contre quoi Nicée (325) affirme la « consubstantialité » du Fils. Aèce et Eunome radicalisent alors la théologie d'Arius en fondant sur l'« engendrement » du Fils, sur la base d'un rationalisme nominaliste, l'idée qu'il est n'est pas semblable au Père (anoméisme). Lisant la « génération » du Fils comme métaphore de la communauté de nature (*phusis*) ou d'essence (*ousia*), Athanase, leader des nicéens, étend la consubstantialité à l'Esprit et peut être tenu pour néonicien, *i. e.* tenant de la formule « une substance, trois hypostases »¹¹. Les Cappadociens donnent à celle-ci son articulation doctrinale en rapportant les noms des hypostases, selon la catégorie aristotélécienne de « relation », à des « propriétés » purement relationnelles au sein de l'*oujsiva* commune : la divinité. Le Nazianzène achève le travail en distinguant de la « génération » du Fils la « procession » de l'Esprit dont il veut que le *credo* confesse la pleine divinité. Il conserve un reste de subordinatianisme, mais intrasubstantiel : le Père, « sans principe », est « principe » du Fils, et de l'Esprit, « Père » et « Principe » indiquent une relation entre égaux par la substance, mais préservent la « dignité » (D. 2, 38) de Celui qui est « plus grand » (voir *Jn* 14, 7) en tant que « cause » des autres hypostases (D. 42, 43). Le Fils est dit *logos* en tant que « définition », *horos*, et « démonstration (*apodeixis*) brève et facile » de la nature du Père qu'il révèle par son incarnation (D. 30, 20, voir *Jn* 14, 9; prol. I, 18; 1 Co 1, 15). « Limite » et « définition » (Aristote, *Catégories* I, 1, 1-4), *horos* explicitait le propos d'Origène (C. C. VI, 9¹²) tout en renvoyant à la kénose (voir P. 1, 1, 2, v. 64) par laquelle Celui qui, comme Dieu, est infini et indéfini¹³, se fait, comme homme, moins grand que le Père (D. 30, 7).

Grégoire oppose à la théologie « technicienne » d'Eunome comme à l'apolinarisme la même conception du *Logos* chrétien qu'on a vue opposée aux païens¹⁴. Il leur reproche une accommodation rabaissante du *Logos* – Fils et

10. Sur ce point, voir L. PERRONE, « ἵχθυος ἐνθουσιασμοῦ. Origene, Platone et le Scrittore ispirato », dans A. M. MAZZANTI – F. CALABI (éd.), *La rivelazione in filone di Alessandria : natura, legge, e istoria*, Verrucchio 2004, p. 231-248 : p. 243.

11. Voir X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* ("Collection des Etudes Augustiniennes", Série Antiquité 180), Paris 2006.

12. Voir M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, p. 312.

13. Voir C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura in Gregorio de Nazianzo*, p. 41.

14. Voir F. GAUTIER, « Grégoire de Nazianze : la théologie de la raison à l'Esprit », dont les lignes qui suivent constituent pour l'essentiel un remaniement

Révélation scripturaire – et du mystère de son incarnation à la raison humaine quand la foi impose à celle-ci comme sa perfection (D. 29, 21) les *adunata* du Fils « Image identique à son modèle » et du « mélange » en Christ de l'homme et de Dieu. La ratiocination nominaliste d'Eunome, à laquelle Grégoire objecte la conventionnalité et la polysémie du langage humain (D. 29, 14, voir D. 4, 103 et 106), fait de la foi le *résultat* d'une démonstration humaine et non l'ajrchv de la réflexion théologique qu'elle devrait être, comme pour Clément et Origène, pour des exégètes inspirés, la réservant ainsi – avec le salut – « aux savants » selon ce monde, moins sages que le « pauvre en *logos* » (voir Mt 5, 3) qui se contente de la foi simple. Accusé lui-même d'avoir une « langue de corinthienne » (de prostituée grecque) pour avoir usé dans sa prédication théologique des modes de réfutation et d'argumentation de l'hellénisme, il répond : « Pourquoi [...] produisons-nous une philosophie étrangère et extraordinaire et résistions-nous aux langues adverses ? Aurais-je dû avoir l'audace de fuir les démonstrations (*tous logismous*) et d'appeler foi la privation de discours/logique (*tên alogian*) dont je me serais contenté, moi, en ma qualité de pêcheur [...] si j'avais eu en guise de *logos* la puissance des miracles ? » (D. 42, 12). C'est que pour lui le discours « divin » de sa théologie (D. 38, 6), s'assimilant au *Logos* et porteur de la puissance de l'Esprit, est méta-rationnel plutôt qu'irrationnel : il s'agit de « raisonner sous la guidance de l'Esprit » (D. 25, 18). Revendiquant la liberté de parole théologique qui lui coûta l'évêché de Constantinople, ce n'est pas un hasard s'il dit un peu plus loin (22) : « Peut-être me croira-t-on rempli de vin doux, comme les disciples du Christ après qu'ils aient parlé en langues ceux qui ignorèrent que c'était là puissance de l'Esprit, et non dérangement de l'esprit » (trad. J. Bernardi, SC 384, p. 99).

4. *Un exemple de christianisation de la rhétorique : l'hyperbole dans le Traité de la virginité de Grégoire de Nysse (éd. M. Aubineau, SC 119 (1966), I, 251C-252C et II, 1, 253C-254C)*

Grégoire ouvre cet éloge en se référant à l'usage courant d'« incorruptible » comme synonyme ou éponyme de « vierge » et par une exégèse d'Ep 5, 27 transférant – via 1 Co 11, 2 – l'épithète « sainte et immaculée » de l'Église, épouse du Christ, à la vierge. Il ressaisit l'inspiration du « divin apôtre » en la décryptant comme un trope rhétorique propre au genre de l'éloge, l'hyperbole, dont l'exagération recèle une signification admissible (A)¹⁵. Aristote (*Rhétorique* III, 413a 21-29) rapproche ce trope de la comparaison et de la métaphore et certains traités en distinguent deux types fondés sur des relations hiérarchiques : l'*emphasis*, le reflet (B) mimétique, et l'*homoiôsis*, l'assimilation au terme supérieur (C), archétypal. « Immaculé » et « saint », explique justement Grégoire, ne s'appliquent « en propre et principiellement » qu'au « Dieu incorruptible » (A); en les transférant à la virginité, Paul signifie qu'elle nous assimile à Lui, nous « déifie » (B); il faut « beaucoup d'intelligence pour comprendre cette

15. Voir L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1993, t. I, p. 403-410.

hyperbole » car, réciproquement, l'association de la virginité au Père offre un double « paradoxe » : elle contredit la paternité au sens terrestre, biologique, en signalant par là-même la transcendance divine de cette « génération » (C), « sans passion » et conforme à l'« incorruptibilité » du Père¹⁶. En bon néonicéen, Grégoire ajoute que le même « paradoxe » vaut du « fils monogène » (il mentionne plus loin la conception virginale, sa réplique dans l'ordre économique) et que la sainteté substantielle et la pureté incorruptible de l'Esprit Saint offrent à la contemplation le principe dynamique de cette « grâce » de la virginité dont ces qualités sont les synonymes hyperboliques.

5. *Ascèse de silence : du silence du novice au silence inspiré*

Après avoir présenté le silence dans la tradition ecclésiastique et ascétique comme anachorèse/*xéniteia*/mort au monde, garde de la langue et silence probatoire, nous avons traduit et commenté la *Quaestio* 13 des *Grandes règles* (PG 31, 889-1052) de Basile. Elle prévoit « l'exercice du silence » pour les novices, exercice auquel ne font exception que les psalmodies et les urgences du besoin spirituel ou du service matériel. Cette ascèse vise la « maîtrise de la langue » et l'apprentissage par l'exemple des anciens du lexique des pieux et d'un nouvel usage de la parole dans sa « juste mesure », l'opportunité de son usage et « le ton de voix ». Le silence permet de « désapprendre » (*apomathonta*) les habitudes profanes en la matière et donne « le loisir de s'instruire des bonnes (*tên tòn agathôn mathêsin*) ». On retrouve, dans ce passage d'un *ethos* profane à celui des « pieux », le processus d'acculturation-inculturation qui vaut pour la réception de la *paideia* divine. Le novice doit « s'effacer » – effacer son soi antérieur, profane – en se faisant « auditeur » des anciens. [Ce texte illustre ainsi la transition entre les deux types de règles monastiques distinguées par G. Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*¹⁷ : la *conversatio fratrum* primitive propre à un monastère donné et s'identifiant à la *forma vitae* du fondateur comme paradigme, d'une part, et la règle normative prescrivant par écrit et de façon détaillée les règles de vie de la communauté. De façon significative, Grégoire de Nazianze (*Lettres*, VI, 4) dit avoir assurés ou mis à l'abri avec Basile « le zèle et l'émulation pour la vertu » de la communauté naissante d'Anési « par des règles (*horoi*) et des lois (*kanosi*) écrites ». Mais dans ce cadre général, dans lequel des statuts divers étaient prévus selon le

16. Nous avons évoqué, pour la contester sur la base de ces analyses, la lecture « naïve » que la *Métaphysique des sexes* de Sylviane Agacinski fait de ce texte quand elle y voit (p. 222) une « paternité virginale de Dieu » en regard de la « maternité virginale de Marie » et parle d'une « fécondité [...] indépendante de la sexualité mais non de toute distinction masculin/féminin ». Il apparaît au contraire que Dieu se situe au-delà des genres. Ces réflexions seront développées dans un article consacré à la discussion des thèses de S. Agacinski concernant les Cappadociens, et principalement Grégoire de Nazianze, qu'elle a laissé de côté.

17. Vrin (« Textes philosophiques »), Paris 2008, p. 23.

rang, comme l'illustre notre *quaestio*, la fonction paradigmatique des anciens demeurait nécessaire pour la formation des novices]¹⁸.

Nous avons consacré les dernières séances du semestre à discuter notre article « Le carême de silence de Grégoire de Nazianze : une conversion à la littérature », *REAug* 47, 2001, p. 97-101.

II. Monachisme et Église (2^e semestre 2007)

1. Continence, pureté sacrale et monotropie

Absent des LXX, le terme *monachos* apparaît dans les versions grecques de la Bible du II^e s. pour rendre l'hébreu *yâhîd* : un, unique, seul. En particulier chez Symmaque en Gn 2, 18 pour l'état « solitaire » d'Adam avant la création d'Ève, sous forme verbale, en Ps 85, 11, « unifie mon cœur », et en Ps 67, 7, « Dieu fait habiter les solitaires dans une maison ». Comme dans l'*Évangile selon Thomas* (logia 49 et 75), dont l'original est probablement contemporain, il recouvre donc le célibat et la simplicité de cœur que les LXX, Ps 67, 7, rendent conjointement par *monotropos*. Selon Guillaumont, (*Aux origines du monachisme chrétien*, SO 30, Bégrolles-en-Mauge 1979, dont nous tirons le résumé qui précède) ce lien direct célibat-monotropie distingue le monachisme du célibat ascétique des Esséniens et des Thérapeutes, où seule l'impureté rituelle des rapports sexuels (Lv 15, 18) motive le célibat (*ibid.*, p. 34-35, 51). Il met en avant 1 Co 7, 33-34, le commentaire eusébien de Ps 67, 7, ou le *De la virginité* de Grégoire de Nysse. De fait, le texte d'Eusèbe l'illustre avec la référence à Mt 10, 9-10 (voir *infra*), l'ascétisme prémonastique hérite de l'éthique missionnaire du premier christianisme l'exigence de renoncer aux liens et biens mondains. C'est le sens de l'anachorèse dans la *Vie d'Antoine* d'Athanase, et le « Père des moines » leur enseigne à « haïr ce qui est de l'ordre des biens terrestres et à y renoncer de tout son cœur, comme à toutes les activités qui en dépendent » (Antoine, *Lettres*, SO 19, II, 3, p. 60-61).

Néanmoins, l'explication « phénoménologique » du célibat monastique trouvée par Guillaumont dans la monotropie n'en épuise pas l'explication historique, ni ne réduit l'importance des motivations religieuses relevant de la « pureté » qu'il montre lui-même dans l'ascétisme prémonastique syrien. Fort répandu dans le christianisme des débuts, l'encratisme, et avec lui l'ascétisme prémonastique, remonte bien aux conceptions judaïques de la sexualité, via le judéo-christianisme qui y joint l'anticipation de l'isangélie eschatologique, l'*imitatio Christi* et l'éthique apostolique que les apocryphes résument par « jeûner du monde » (Beatrice, 1976). La connexion entre la pureté du continent et son état « consacré » allait si bien de soi que c'était sans dire. En tant qu'ébionite, Symmaque devait voir en Adam le premier prophète, statut à rapprocher, dans la ligne juive, de la pureté de son célibat (Beatrice, 1976). Le caractère gnosticiant de l'*Évangile selon Thomas* y suppose que leur pureté distingue

18. Ces crochets pour indiquer qu'il s'agit là d'un ajout au propos tenu lors des cours.

les *monachoi*. Chez Paul, l'abstinence des mariés avant la prière (1 Co 7, 5) et la « sainteté » de corps et d'esprit de la vierge (1 Co 7, 34) suggèrent cette « sainteté » de la continence. Pour Origène (*Frgt in 1 Co*, 39) elle restaure la pureté primitive d'Adam, faisant du corps un temple consacré au culte intérieur du Seigneur, l'âme y servant l'Esprit Saint. Dans le texte d'Eusèbe mentionné, l'*hagnèia* des *monachoi* connote la pureté rituelle et leur monotropie renvoie à la permanence de leur genre de vie. Pour Antoine (*Lettres* I, 2-4), l'ascète doit se purifier corps et âme, en particulier quant à la sexualité introduite par le péché, pour y préserver la présence de l'Esprit et se soumettre à son gouvernement, le corps entièrement purifié participe du corps spirituel des ressuscités. Le *De la virginité* de Grégoire de Nysse s'ouvre sur son plus grand titre d'éloge : la « pureté » qui divinise par participation à l'incorruptibilité divine (voir *supra*).

Même hors de l'encratisme, l'ascétisme chrétien du ^{II} s. référerait la continence complète, associée au gouvernement par l'Esprit, à Mt 19, 12 en la qualifiant d'*eunouchia* (Beatrice, 1976). Il rencontrait là l'ascétisme pythagoricien des *Sentences* de Sextus, populaires dans le christianisme hellène primitif et présentes dans la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi, prônant le retranchement de tout membre qui empêche la « continence » (15 ; 273). Il a pu conduire certains chrétiens à l'option littéraliste de la castration comme voie courte de l'*enkrateia*. Justin (*Apol.* 1, 29, 2-3) en fait un exemple du rigorisme éthique de la philosophie chrétienne. Les *Actes apocryphes de Jean*, 53-54, la condamnent comme inspirée par Satan, la vraie continence consistant à lutter contre ses suggestions, avec l'aide de Dieu. En dépit de la légende de son auto-castration (Eusèbe, *He* VI, 8, 1-3), pour Origène, l'eunuque ôte tout mérite à la continence (*C.C.* 7, 48) « fruit de l'Esprit » qui doit être porté par « le corps mâle donné par Dieu » (*Comm. in Mt.* 15, 3).

2. Encratisme et Église duale

Ce qui distingue l'encratisme de l'ascétisme « orthodoxe » n'est pas la valeur sacrale de la continence, mais qu'il l'impose, contre la tradition biblique et juive du devoir de procréation (Gn 1, 28 et 9, 1), comme condition du salut pour une Église de « saints » anticipant l'isangélie eschatologique, quand l'« orthodoxie » la réserve à une élite sans condamner le mariage. Ces deux sotériologies et ecclésiologies s'opposent dès les débuts du christianisme. Paul, 1 Co 7 et 1 Tm 4, 3, récuse l'encratisme : la continence permanente représente l'idéal chrétien, mais c'est une grâce élective à défaut de laquelle on peut vivre plus sûrement en chrétien dans le mariage. Clément d'Alexandrie, qui le reconduit au gnosticisme, le renverse en faisant du mariage une condition de la perfection du « gnostique » : l'*enkrateia*, en son sens premier de maîtrise de soi et selon l'idéal stoïcien, s'exerce dans un rôle de maître de maison imitant la Providence divine (Strom. VII, 12, 70, 7-8 ; voir P. Brown, 1988, p. 163-183) – une position à rapprocher de 1 Tm 3, 2-5 et 12 sur fond de conflit d'autorité : Strom. III, 6 stigmatise ceux qui prétendent à une gnose supérieure du fait de leur célibat et de leur pauvreté (6, 49, 1 ; 653, 5). Strom. III, 13 signale que

l'Évangile (grec) des Égyptiens, recueil de dits révélés à Salomé, n'appartient pas à la tradition (92, 2), mais en donne tout de même une exégèse contraire à l'encratisme gnostique : ces dits ne condamnent pas l'ordre de la Création – procréation et mort – voulu par Dieu, mais les vices nés d'Ève. La procréation maritale n'est pas un mal et si l'éducation des enfants prive du loisir pour la piété, elle n'afflige que les incapables (9, 63, 1-2 ; 66, 2-4 ; 13, 92, 2-93, 1).

L'Église syro-mésopotamienne offre dès le III^e s. une ecclésiologie duale (Escolan, 1999) avec l'institution d'un ordre d'élite ascétique, les « Fils du pacte » ou « de la station ». Ces « solitaires », syr. *ihîdaye* (sg. *ihîdayâ* = hébr. *yahid*), ascètes ayant renoncé à la vie conjugale comme aux biens et activités mondains pour se consacrer à la prière et à la prédication, vivaient au sein des communautés ecclésiales avant l'introduction du monachisme à la fin du IV^e s. Les fonctions liturgiques et cléricales leur étaient réservées et ils recevaient l'aumône des fidèles mariés en échange de leur service spirituel : une alternative pérenne à l'encratisme, y compris sur le plan économique où elle pouvait invoquer Lc 10, 7. La structure duale se retrouve chez les gnostiques avec la distinction « pneumatiques »/« psychiques », peut-être chez les judéo-chrétiens elkasaites dont est issu Mani (L. CIRILLO, dans F. BOVON et P. GEOLTRAIN (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens* I, Paris 1997, p. 835) et, avec l'échange de services hiérarchisé entre « saints »/« parfaits » et « auditeurs », chez les manichéens.

Eusèbe de Césarée, *Comm. in Ps*, PG 23, 689A-B, fournit (vers 330) la première mention du terme dans la littérature ecclésiastique. Il donne une interprétation typologique de Ps 67, 7, « Elohim fait habiter les solitaires (*y^ehiddîm*) dans une maison », comme préfiguration de l'institution par le Christ d'un ordre des *monachoi* dans l'Église en y rapportant les diverses traductions grecques de *y^ehiddîm* : LXX : *monotropoi*, Symmaque : *monachoi*, Aquila : *monogen*, Quinta : *monozônoi*. Il semble Mt 10, 9-10 ne rapprocher du dernier terme que pour les « reins ceints » de « célibataires » menant « la vie solitaire et chaste (*hagnon*) », trait distinctif du *monachos* corrélé à sa monotropie (Morard, 1973, p. 381 ; Guillaumont 1967). Selon E. A. Judge (p. 75-76), ce rapprochement vise autant l'absence de foyer et de ressources propres des *monachoi*, rangés avec les orphelins et les veuves du verset précédent parmi ceux dont l'Église est l'*oïkos*. L'existence d'une élite de continents, souvent vantée par les Pères, remontant aux temps apostoliques, c'est l'institution récente d'un ordre (*tagma*) de « vierges » masculins ayant renoncé à un foyer et à toute ressource propres et, comme les « vierges » (femmes) et les « veuves » dès l'époque apostolique, économiquement pris en charge par l'Église, qui aurait fait adopter le vocable statutaire « *monachos*. Mais (1) on note une certaine indétermination terminologique : « l'ordre des *monachoi* » est dit aussi « ordre des monotropes ». (2) Les apocryphes associent déjà renoncement aux richesses et chasteté comme imitation du Christ et *ethos* de la mission apostolique à laquelle, via Mt 10, 9-10, Eusèbe fait remonter l'institution des *monachoi*. (3) L'absence de mention des « vierges » féminines les compterait plutôt parmi eux.

Comme le suggérait Guillaumont, ils seraient l'équivalent palestinien des *ihîdaye* de la Syro-Mésopotamie dont l'évangélisation releva justement de la mission palestinienne. *Dem. év.* I, 8, PG 22, 76 sur les « deux genres de vie [...] donnés à l'Église du Christ » le confirme. Caractérisé par le renoncement aux biens – mariage, procréation, richesses – et activités mondains pour une vie consacrée à la piété, le « genre de vie parfait » est évidemment, *sans le mot*, celui des *monachoi* du commentaire de Ps 67, 7. L'accent porte sur leur monotropie (le « désir du ciel »), à laquelle le célibat se rattache, l'anticipation de la vie céleste/l'isangélie, et la pureté d'âme traduite par la rectitude doctrinale et éthique. Ils se voient assigné « le seul service (*therapeca*) de Dieu », rendent « pour toute la race le culte (*hierômenoi*) au Dieu qui est au-dessus de tout, non par des sacrifices de bétail et de sang [...], mais par les droites doctrines de la piété authentique, les dispositions de leur âme purifiée, ainsi que par des actes et des paroles selon la vertu ». S'agit-il seulement d'un sacerdoce ascétique ? [Un rapprochement avec Philon, *Quod omnis probus liber sit*, 75, s'impose : le nom d'Esséens signifie « saints » car ces hommes « se sont faits, au plus haut point, serviteurs (*therapeuthai*) de Dieu, non pas qu'ils sacrifient des animaux, mais ils estiment qu'ils doivent rendre leurs pensées dignes de personnes consacrées » (trad. Dupont-Sommer, citée par Guillaumont, p. 21)]. Comme il n'est pas sinon question des prêtres, la suite : « agréant à Dieu par ces choses, ils accomplissent le sacrifice (*hierourgia*) pour eux-mêmes et leurs semblables », signifie que le culte proprement liturgique leur est confié en raison de leur ascèse. La structure ecclésiale duale décrite correspond ainsi parfaitement à celle de Syro-Mésopotamie, d'autant que l'« utilité » du second genre de vie, qui réalise la complétude de « la manifestation du Sauveur », semble référer à l'entretien des *monachoi* par la communauté qu'évoque le commentaire de Ps 67, 7.

3. Antoine, « Père des moines » : de l'anachorèse

La vie anachorétique, introduite en Palestine par Chariton vers 330, n'apparaît pas chez Eusèbe dans la définition des *monachoi*, ni ailleurs quant à la vie « apostolique » ou « philosophique ». Les papyri égyptiens du début du III^e s. livrent les premiers emplois de *monachos* pour un célibataire consacré, mais pas spécifiquement un moine : il est parfois précisé par *anachôrêtês* ou *erêmitês* (Morard, 1973, p. 390 s.). La plainte d'un paysan de Karanis de juin 324 (pap. Youtie 77) qui, bastonné par des voisins, dut son salut au secours « du diacre Antonin et du *monachos* Isaac », en offre la plus haute attestation de datation certaine, qu'il se soit agi d'un ascète prémonastique comme le contexte le suggère (E. A. Judge, 1977) ou, date et lieu (voir *Vie d'Antoine*, § 15) le permettent, d'un émule d'Antoine. C'est le succès de la *Vie d'Antoine* (vers 360), érigée par Athanase en modèle de vie ascétique (Préface, 3), qui consacra le mot dans son acception anachorétique. La VA fait de l'anachorèse la démarche essentielle du monachisme (7, 10; 14, 3; 45, 1; 48, 1; 49, 1; 80, 7; 87, 1. Voir Antoine, *Lettres*, 1, 1).

La désignation du désert, *Vie de Moïse* 2, 214, comme « lieu très pur et très tranquille » résume l'interprétation philonienne de l'anachorèse : elle recherche la tranquillité et le loisir nécessaires à la vie contemplative, mais aussi la pureté loin des vices urbains et des souillures de la vie politique. Ce second motif est absent de la VA – où le désert est plutôt le refuge des démons chassés par le christianisme des terres habitées –, l'anachorèse valant rupture concrète avec le monde en vue de la monotropie. Sur son chemin, comme déjà aux premiers moments de son renoncement, les démons interviennent pour insinuer dans le cœur d'Antoine le désir ou le regret des biens auxquels il a tourné le dos. La VA leur prête le pouvoir de prendre diverses formes pour tenter ou effrayer l'ascète, et à son héros la grâce du discernement des esprits : résistant aux pensées démoniaques, il expulse de son cœur l'esprit qui les inspire sous une forme objectivant sa vraie nature et/ou le force à décliner son identité. Dans les *Lettres* d'Antoine, par contre, les démons sont des créatures incorporelles, matériellement invisibles, qui ne prennent corps et ne se manifestent que par les actes commis sous son influence (*Lettres* IV, 6). Les traits gnosticismes de la VA : la honte de la nudité, du corps et des fonctions corporelles (45, 2-4 ; 47, 3 ; 60, 6), sont corroborés dans les *Lettres* (I), par l'idée d'une déchéance du corps après le péché originel sous l'influence de l'esprit diabolique accueilli par une âme jusqu'alors instruite par l'Esprit et gouvernant le corps selon ses besoins naturels, limités. Le cœur partagé l'est entre l'influence de l'Esprit rénové par le baptême (*V bis*) et les motions de l'esprit mauvais. Antoine enseigne aux moines que « Jésus savait que la matière dont ce monde est fait est aux mains du diable » (VI, 4) et qu'ils doivent renoncer au monde pour leur salut, mais cela n'implique pas un encratisme gnostique : la « perfection » apostolique, la grâce de la filiation adoptive, n'exclut pas du salut les « serviteurs » de Dieu dans l'obéissance ou la justice (I, 1 ; II, 3 ; VII. Voir SO 19, Introduction, p. 23, 32, n. 2 p. 54). Si cette distinction hiérarchique entre « justes » et « parfaits » joue non entre les chrétiens séculiers et les moines mais parmi ces derniers, c'est que les *Lettres* s'adressent à ceux qui « gardent le célibat » et ont donc besoin d'une ascèse particulièrement rigoureuse (II, 3), les moins avancés d'entre eux étant encore proches du chrétien ordinaire.

4. *Monachisme et encratisme dans le Monogénès de Macarios de Magnésie* (éd. R. Goulet, 2003)

Richard Goulet date l'ouvrage du milieu du IV^e s. et l'attribue à un auteur d'Asie Mineure, probablement Macarios évêque de Magnésie (du Méandre ou du Sypile) présent au synode du chêne de 403. II, 1-10, (T. II, p. 13-19), Macarios situe Lc 14, 26-27 dans la perspective de la famille céleste et rapporte Mt 10, 34 au combat spirituel du chrétien, qui exige le détachement des liens charnels/familiaux en vue de celle-ci. Donnant les martyrs en exemple de ce combat, il fait des ascètes leurs successeurs, avec ceux d'Antioche comme exemple. La suite d'antithèses entre virginité – imitation de la vie angélique (IV, 27, 1-2) – et vie ascétique d'un côté, mariage et vie mondaine de l'autre, qui associe celle-ci aux vices (Goulet, *comm. ad locum*) est l'expression forcée d'un rapport

hiérarchique : l'encratisme est explicitement condamné et la recommandation en vue de la perfection distinguée du commandement (III, 36, 6-25). Selon Goulet (T. I, p. 58 s.), II, 10 évoque le monachisme et l'ascétisme extrême de la Syrie du iv^e s. tardif, l'hapax *monériaï* prêtant par ailleurs à des femmes ascètes un statut social défini. Mais Macarios décrit un phénomène urbain et condamne ceux qui « se nomment Encratites, Apotactites et *Ermites* » (nous soulignons) qu'il range avec les manichéens dans une même hérésie gnostique (III, 43, 24-27).