

La conception du désert chez les moines d'Egypte

In: Revue de l'histoire des religions, tome 188 n°1, 1975. pp. 3-21.

Résumé

La conception du désert dans les sources monastiques égyptiennes des quatrième et cinquième siècles présente la même ambivalence que dans la Bible. Il faut distinguer, d'une part, entre les représentations d'origine littéraire, utilisant largement le thème biblique du désert élaboré surtout par Philon, sous l'influence d'idées venues de l'hellénisme, et, d'autre part, des représentations liées à l'idée que les Egyptiens, comme les anciens Sémites, se faisaient du désert, région stérile et démoniaque. En vertu de ce double héritage, le désert, pour les moines d'Egypte, était tout à la fois le lieu le plus propice à l'hésychia, base même de l'idéal monastique, et le lieu des démons, qui se manifestaient surtout sous la forme des « pensées » contre lesquelles le moine avait à lutter pour défendre son "hésychia" et parvenir à ce qu'il était venu chercher au désert, l'union à Dieu.

Citer ce document / Cite this document :

Guillaumont Antoine. La conception du désert chez les moines d'Egypte. In: Revue de l'histoire des religions, tome 188 n°1, 1975. pp. 3-21.

doi : 10.3406/rhr.1975.6077

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1975_num_188_1_6077

La conception du désert chez les moines d'Égypte¹

La conception du désert dans les sources monastiques égyptiennes des quatrième et cinquième siècles présente la même ambivalence que dans la Bible. Il faut distinguer, d'une part, entre les représentations d'origine littéraire, utilisant largement le thème biblique du désert élaboré surtout par Philon, sous l'influence d'idées venues de l'hellénisme, et, d'autre part, des représentations liées à l'idée que les Égyptiens, comme les anciens Sémites, se faisaient du désert, région stérile et démoniaque. En vertu de ce double héritage, le désert, pour les moines d'Égypte, était tout à la fois le lieu le plus propice à l'hésychia, base même de l'idéal monastique, et le lieu des démons, qui se manifestaient surtout sous la forme des « pensées » contre lesquelles le moine avait à lutter pour défendre son hésychia et parvenir à ce qu'il était venu chercher au désert, l'union à Dieu.

Comme bien d'autres — ainsi celle des ténèbres, de la nuit —, la notion de « désert », dans l'histoire de la spiritualité, est ambivalente. Cela apparaît nettement déjà dans la Bible, l'Ancien Testament. Il faut commencer par évoquer, à grands traits, cette notion biblique, qui a naturellement exercé une profonde influence sur la littérature relative à ceux que l'on a appelés les « Pères du désert », c'est-à-dire les moines qui ont vécu dans les déserts égyptiens aux iv^e et v^e siècles².

Il y a d'abord, dans l'Ancien Testament — et c'est sans doute à elle que l'on pense en premier lieu — une conception que l'on peut dire « idéaliste » ou « mystique » du désert. Elle

1) Texte, annoté, d'une conférence faite au Colloque sur *Les mystiques du désert dans l'islam, le judaïsme et le christianisme*, Centre culturel de l'abbaye de Sénanque (Vaucluse), 28 juillet - 3 août 1974.

2) L'appellation « Pères du désert » est ancienne ; on la trouve déjà, au début du v^e siècle, chez PALLADE, *Histoire lausiaque*, XI (éd. Butler, p. 34, 8-9), XXXIX (*ibid.*, p. 123, 9-10), puis, au vi^e siècle, chez CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de saint Sabas*, LXXV (éd. Schwartz, p. 180, 12).

se réfère à la fois au passé d'Israël et aux temps messianiques, eschatologiques. Elle est liée au souvenir que les Hébreux gardaient de l'Exode, de la marche dans le désert sinaïtique, au cours de laquelle Dieu avait scellé une alliance avec son peuple : c'est l'époque des fiançailles avec Iahvé, que devaient suivre les infidélités au pays de Canaan¹. Il resta toujours une certaine nostalgie de cette époque, entretenue notamment par les prophètes. La réconciliation avec Iahvé se manifestera par un retour au désert, lieu des amours et de l'intimité divines : chacun se souvient des textes célèbres d'Osée, de Jérémie, d'Isaïe où s'exprime cette conception mystique du désert².

Il y a, d'autre part, s'exprimant parfois chez ces mêmes prophètes, une conception réaliste, voire pessimiste, du désert, conception qui n'est pas propre aux seuls Hébreux, mais est commune aux peuples du Proche-Orient ancien : elle apparaît notamment chez les Suméro-Accadiens, chez lesquels elle est associée au culte des dieux de fertilité³. Le désert est ce qui s'oppose à la terre habitée et cultivée, soit la région naturellement déserte et stérile, soit celle qui est devenue telle par suite des dévastations de la guerre ou de la malédiction de Iahvé : lieux qui sont habités seulement par les bêtes sauvages (hyènes, chacals, autruches, chats sauvages, etc.) et par les démons, la distinction entre les uns et les autres étant d'ailleurs assez incertaine. C'est là aussi que l'on chasse les rejetés, les exclus : Caïn (*Genèse*, 4, 11-16), Agar et Ismaël (*ibid.*, 16, 6-12), le bouc émissaire chargé des péchés d'Israël (*Lévitique*, 16, 8-10).

1) Cf. J. GUILLET, Thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament, *Recherches de science religieuse*, 1949, XXXVI, p. 161-181.

2) Osée, 2, 16 : « Voici, je vais la séduire/, je l'emmènerai au désert/ et je parlerai à son cœur » (voir aussi 12, 10) ; Jérémie, 2, 2-3 : « Je me souviens de toi, / de la fidélité de ta jeunesse, / de l'amour de tes fiançailles, / quand tu me suivais dans le désert, / dans une terre non ensemencée. / Israël était chose sainte pour Iahvé... ». Cf. Isaïe, 40, 3.

3) Cf. A. HALDAR, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, Uppsala et Leipzig, 1950. Conception analogue chez les anciens Perses, cf. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 2^e éd., Tübingen, 1956, p. 552 (éd. fr., Paris, 1948, p. 474-475).

Ce sont là choses bien connues, dont il faut excuser la banalité¹. On a insisté surtout sur la première conception, celle que j'appelais « idéaliste », et il est devenu commun d'opposer, en Israël, d'une part la nostalgie de la vie nomade, liée au culte de Iahvé, Dieu unique — le désert, a-t-on répété après Renan, est monothéiste —, idéal représenté surtout par les prophètes, illustré par les fameux Récabites de *Jérémie*, 35, et, d'autre part, les séductions de la vie sédentaire en Canaan, liée à la culture du sol et à la vie citadine, et aussi aux cultes idolâtriques. Mais, comme souvent, ces idées banales sont des idées un peu simplistes. La réalité est plus complexe.

Et d'abord cette conception idéaliste du désert est beaucoup moins absolue qu'on ne le pense généralement, dans la littérature prophétique elle-même. Que l'on relise les récits de l'Exode et, chez les prophètes, entre autres textes, le chapitre 20 d'*Ezéchiel* : le temps du désert, c'est aussi le temps des infidélités, du veau d'or, de la contestation à Meribah (*Exode*, 17, 7 ; *Nombres*, 20, 13) et aussi du châtiment, puisque personne de la génération du désert ne devait entrer dans la Terre promise, ruisselante de lait et de miel. Donc, à l'intérieur même de cette conception « idéaliste », il y a ambivalence².

Mais il faut aller plus profondément. Il convient de nous mettre en garde contre une espèce d'illusion qui vient de ce que nous lisons la Bible à travers un écran interposé, en y retrouvant des thèmes, des motifs, qui, en réalité, ont été élaborés après coup. Le « désert » est un de ces thèmes³. Le

1) Sur ce sujet, on peut voir J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, Londres, 1926, I, p. 463-464 ; R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1958, I, p. 30-33.

2) Cf., entre autres, A. GUILLAUME, *Prophétie et divination*, Paris, 1941, p. 110 sq.

3) Illusion dénoncée par Ch. BARTH, dans les Actes du V^e Congrès d'Ancien Testament, Genève, 1965, cf. *Supplements to Vetus Testamentum*, Leiden, 1966, XV, p. 14-23, et par S. TALMON, The « Desert Motif » in the Bible and in Qumran Literature, dans *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, édité par A. ALTMANN, Cambridge, Mass., 1966, p. 31-63. Voir aussi, à ce sujet, les remarques de A. CAQUOT, *RHR*, 1968, CLXXIV, p. 80. Talmon a tort, cependant, d'affirmer que ce sont les moines chrétiens qui sont responsables de cette fausse idée du désert : ce sont bien plutôt ceux qui ont parlé d'eux en utilisant un thème déjà élaboré, comme nous le montrons ci-après.

principal responsable de ces thèmes bibliques et de leur large diffusion dans la tradition chrétienne est Philon d'Alexandrie¹. La façon dont Philon parle du désert est, à cet égard, très significative. Au début du *De decalogo* (§ 2), il explique pourquoi Dieu a donné la Loi à son peuple dans le désert, ἐν ἐρήμῳ βαθείᾳ, dans la profondeur du désert : c'est parce que, dit-il, Dieu voulait que ce fût loin de la corruption des villes — corruption morale surtout, mais aussi corruption, pollution, de l'air, qui est malsain dans les villes. C'est pour cette raison aussi, dit-il dans le *De vita contemplativa* (§§ 22-23), que les Thérapeutes se sont établis hors de la ville d'Alexandrie, en un endroit où l'air est pur et léger². A l'inverse des villes, le désert est, pour Philon, un lieu pur, et c'est pourquoi il fut, pour le peuple sorti d'Égypte, le lieu de la purification. Philon fait donc subir aux deux termes de « désert » et d' « alliance », par rapport aux conceptions traditionnelles, une sorte de renversement : le désert était un lieu privilégié, béni, parce qu'il avait été le lieu de l'Alliance ; pour Philon, c'est parce que le désert est un lieu pur qu'il fut choisi par Dieu comme lieu de l'Alliance. Le désert prend donc chez lui comme une valeur absolue.

On retrouve dans des écrits juifs de cette même époque cette association entre le désert et la pureté, la fuite au désert présentée comme un moyen pour échapper à la souillure : Judas Maccabées se retire, avec une dizaine d'hommes, dans le désert judéen, où il mène la vie des bêtes sauvages, ne mangeant que des herbes, pour ne pas être contaminé par la souillure consécutive à la profanation du Temple par Antiochus Epiphane³. Pareillement, les sectaires de Qumrân se

1) Cette conception ne semble pas avoir été propre à Philon. Elle se trouve déjà chez un autre Juif alexandrin, prédécesseur de Philon, sans doute Judas l'Alexandrin, connu par un témoignage de l'écrivain karaïte Qirqisani : voir Isidore LÉVY, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Paris, 1965, p. 7-17, qui pense que PHILON, dans le *De decalogo*, et cet écrivain ont utilisé une même source.

2) Ed. F. Daumas et P. Miquel, Paris, 1963, p. 92-93. Pour le texte du *De decalogo*, éd. V. Nikiprowetzky, Paris, 1965, p. 38-41.

3) *II Maccabées*, 5, 27.

sont établis dans le désert voisin de la mer Morte pour fuir les souillures qu'impose à la ville sainte le clergé hasmonéen¹. Mais, ici, le désert n'a pas une valeur par lui-même ; il prend une valeur seulement du fait qu'il devient un lieu de refuge, loin, non pas, d'une façon générale, de la corruption inhérente à la ville en tant que telle, mais loin d'une souillure précise, d'une profanation momentanée, qui rend le séjour dans la ville sainte impossible. Nous restons dans des perspectives religieuses authentiquement juives. Au contraire, dans la conception que Philon se fait du désert, auquel il tend à donner une valeur intrinsèque, se manifeste une influence extérieure au judaïsme.

Il s'agit d'un thème de la mystique hellénistique, qui a été bien étudié par le R. P. Festugière et qui est fréquent dans la littérature du 1^{er} siècle avant J.-C. et des premiers siècles de notre ère : une sorte d'aspiration romantique à la solitude, à la retraite au désert, s'empare de « l'homme fatigué des villes » ; « le citoyen blasé de Rome et d'Alexandrie se forge des retraites idylliques, imagine des sortes de couvents où, dans une vie studieuse et pure, il retrouvera la paix »². L'Égypte, surtout, est le pays rêvé pour ces retraites au désert, au cours desquelles, dans les ruines d'un vieux temple, le dévot pourra espérer quelque vision divine. C'est ce thème en vogue qui se manifeste chez Philon — non d'ailleurs, ici aussi, sans une certaine ambivalence, car lui-même avoue s'être parfois retiré au désert « pour réfléchir à quelque objet digne de méditation », mais sans y trouver aucun profit³ ! Il inspire aussi certains développements dans la littérature apocryphe du temps, par exemple la *Narration de Zosime*, qui est une amplification légendaire de l'histoire des Récabites et fait un tableau idyllique de leur habitat dans l'île des

1) Cf. M. BLACK, dans *Aspects du judéo-christianisme* (Colloque de Strasbourg, 23-25 avril 1964), Paris, 1965, p. 19-20.

2) A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1944, p. 31-32 et p. 45 sq. Sur la retraite au désert chez les pythagoriciens, cf. I. LÉVY, *op. cit.*, p. 16-17.

3) *Legum allegoriae*, II, 85, éd. Mondésert, Paris, 1962, p. 148-151.

Bienheureux¹. Ce thème du désert considéré comme étant par excellence l'endroit où l'homme jouit du calme (on joue sur les mots ἔρημος, ἐρημία, « désert », et ἡρεμία, « calme », « tranquillité ») se retrouve, après Philon, et sous son influence, dans toute une lignée d'auteurs chrétiens, quand ils parlent notamment de la solitude de Jean-Baptiste, ce prototype des anachorètes. Chez Clément d'Alexandrie : « Dans le désert, dit-il, Jean-Baptiste jouissait de la vie calme de la solitude »² ; chez Origène : « Jean-Baptiste, fuyant le tumulte des villes, s'en alla au désert où l'air est plus pur, le ciel plus ouvert et Dieu plus familier », *ubi purior aer est et caelum apertius et familiar Deus*³ ; ou encore chez Méthode d'Olympe : « Un endroit, dit-il du désert, où aucun mal ne pousse, où tout germe de corruption est stérilisé, zone d'accès difficile pour la foule... »⁴. Ce sera donc par excellence l'endroit où se retirera le sage pour méditer loin de la foule, de la corruption et du bruit des villes...

A partir du iv^e siècle, ce thème, déjà passablement usé, fait son apparition dans la littérature monastique, du moins chez les auteurs qui ont acquis une certaine culture littéraire, et cela, dans des textes qui sont restés célèbres. Il faudrait lire toute la lettre XIV de saint Basile, où celui-ci, vers 360, retiré dans la province du Pont après avoir parcouru les grands sites monastiques d'Égypte et d'Orient, fait à son ami

1) Edition M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge, 1893, p. 16-109 ; étude de J.-C. PICARD, dans *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la mer Morte*, I, Paris, 1967, p. 27-43. Voir aussi, entre autres textes, *Assomption de Moïse*, IX (éd. Charles, Londres, 1897, p. 32 sq. et p. 82 sq. : histoire de Taxo qui, pour fuir la corruption générale, se retire dans une grotte avec ses sept fils), *Ascension d'Isaïe*, II, 7-11 (éd. Tisserant, Paris, 1909, p. 94-96 : retraite d'Isaïe au désert).

2) *Pédagogue*, II, X, 112 (éd. Mondésert et Marrou, Paris, 1965, p. 212-213 : τῆς ἐρημίας γαλήνην).

3) *Homélie sur Luc*, XI (éd. Crouzel, Fournier et Périchon, Paris, 1962, p. 192-193) ; voir aussi *ibid.*, X (p. 184-187) et XXI (p. 292-293) ; cf. *Homélie sur l'Exode*, III, 3 : « Il ne veut pas que vous demeuriez dans les œuvres de la chair et des ténèbres, mais que vous partiez au désert, que vous veniez en un lieu où ne pénètrent ni troubles ni fluctuations du siècle, que vous veniez au calme et au silence » (trad. FORTIER et de LUBAC, Paris, 1947, p. 110) ; *Homélie sur les Nombres*, XVII, 4 ; *Homélie sur Josué*, II, 4.

4) *Le Banquet*, VIII, 11, 197-198 (éd. Musurillo et Debidour, Paris, 1963, p. 226-227) ; voir aussi VIII, 12, 203 (*ibid.*, p. 232-233).

Grégoire de Nazianze une description enthousiaste de la solitude où il vit¹ ; Grégoire y répond sur le ton du badinage, soulignant par là qu'il s'agit d'un thème littéraire, sorte de divertissement de lettré — ce qui, d'ailleurs, n'exclut pas de leur part toute sincérité, bien au contraire, le badinage étant chez eux une espèce de pudeur qui recouvre une aspiration à la solitude aussi sincère chez l'un que chez l'autre².

Quelque quinze ans plus tard, en 376, saint Jérôme, saisi à son tour par la vocation monastique, avait fui Rome et s'était retiré au désert de Chalcis, en Syrie. De là il écrivit à son ami Héliodore une lettre restée célèbre, pour le décider à venir vivre, lui aussi, au désert. Ici encore, l'enthousiasme du lettré se donne libre cours : « O désert que diaprent les fleurs du Christ ! O solitude, où naissent ces pierres fameuses desquelles, selon l'*Apocalypse*, on bâtit la cité du grand roi ! O ermitage qui jouit de la familiarité divine (*O heremus familiari Deo gaudens* : on reconnaît dans ces mots un écho du texte d'Origène cité ci-dessus). Frère ! Que fais-tu dans le siècle, toi qui es plus grand que le monde ? Jusqu'à quand un toit t'oppressera-t-il de son ombre ? Jusqu'à quand t'enfermera la fumeuse prison de tes cités ? (Ici, c'est l'écho de Philon qui se perçoit.) Crois-moi, il me semble contempler ici un jour plus lumineux ! Je jouis d'avoir rejeté le fardeau de la chair et de m'envoler vers le ciel brillant et pur... »³. En fait saint Jérôme ne devait rester que quelques mois dans cette solitude apparemment bienheureuse. Le charme fut vite rompu et il regagna bientôt la ville d'Antioche.

1) BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, XIV, éd. Courtonne, I, Paris, 1957, p. 42-45 ; réponse de GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres*, IV, éd. Gallay, I, Paris, 1964, p. 3-5 ; voir aussi les deux lettres suivantes, p. 5-8.

2) Pour Grégoire de Nazianze, voir surtout le poème *Sur sa vie* (MIGNE, *P.G.*, XXXVII, 1049-1050) ; Grégoire avoue cependant que la vie au désert, paraissant incompatible avec l'étude, ne peut être qu'une étape provisoire. C'est là une opinion commune aux Cappadociens, pour qui le séjour au désert correspond à l'une des trois périodes de la vie : cf. M. HARL, *Les trois quarantaines de la vie de Moïse, schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères cappadociens*, *Revue des études grecques*, 1967, LXXX, p. 406-412.

3) *Lettres*, XIV, éd. Labourt, I, Paris, 1949, p. 44. Sur cette expérience de saint Jérôme au désert, voir P. ANTIN, *Essai sur Saint Jérôme*, Paris, 1951, p. 58-67 (état d'âme romantique de Jérôme au désert).

Il prit cependant le temps d'écrire, au désert, quelques vies de moines, biographies qui tiennent plus du roman que de l'histoire, entre autres, la *Vie de saint Paul, le premier ermite*. Ce personnage, que Jérôme n'a peut-être pas complètement inventé, était un Egyptien qui s'était retiré au désert à l'époque de la persécution de l'empereur Dèce. Jérôme fait une description enchanteuse du lieu où il vivait, dans la montagne désertique qui est au voisinage de la mer Rouge : une caverne dont l'entrée était abritée par un vieux palmier, qui assurait au solitaire un ombrage protecteur, tout auprès une source d'eau claire qui lui procurait de quoi étancher sa soif. Ce désert n'était fréquenté que par des animaux, quelque peu étranges, mais fort sympathiques : saint Antoine, venant rendre visite à saint Paul, en rencontra un sur son chemin, une espèce d'hippocentaure, mi-homme mi-cheval, qui très courtoisement lui indiqua la route. On se rappelle aussi que, quand les deux vieillards furent ensemble et que l'heure du repas fut arrivée, ils virent un corbeau qui, de façon fort aimable, vint déposer devant eux un pain entier : saint Paul expliqua à son hôte que, depuis soixante ans, ce corbeau, venu du ciel, lui apportait chaque jour un demi-pain ; plein d'attention, il avait, ce jour-là, doublé la ration¹ !

Comment ne pas être séduit par un tel désert ? Il y avait de quoi faire rêver les nombreux dévots et dévotes qui, à Rome, lisaient avec délices les livres de Jérôme. Et, après eux, combien de générations de chrétiens ont rêvé de ce désert idéal, ... et lequel d'entre nous n'y a pas rêvé à quelque moment de sa vie ? Car c'est cette image du désert, fixée par saint Jérôme, qui a été, au cours des siècles, retenue et propagée par les œuvres littéraires et aussi reproduite, inlassablement, par les peintres².

Si je vous ai fait faire un si long chemin, c'est précisément

1) MIGNE, *P.L.*, XXIII, 17-30.

2) Voir, entre autres textes, au v^e siècle, l'*Epistola de laude eremi* d'EUCHER (MIGNE, *P.L.*, L, 701-702) : « Le désert est comme le temple illimité de notre Dieu » ; c'est au désert qu'est Dieu et il n'est pas d'endroit où on le trouve plus facilement ; c'est au désert que Moïse et Elie le virent, etc.

pour exorciser, d'une certaine manière, cette image du désert et montrer que ce n'est pas ainsi qu'il faut se représenter, dans sa réalité, le désert des moines d'Égypte.

En Égypte, pays qui fut, sinon, à proprement parler, la patrie, du moins la terre de prédilection du monachisme, nous trouvons d'autres moines qui ont plus de consistance que le Paul ermite de saint Jérôme et qui vivent dans un désert bien plus réel. Pour eux, le désert est tout autre chose que ce que nous venons de voir sous la plume de lettrés nourris de la Bible, relue par Philon, et de philosophie grecque. La plupart d'entre eux sont des Égyptiens du terroir, des paysans nés dans les villages de la vallée du Nil ou du Delta. L'idée qu'ils ont du désert est celle qui, depuis toujours, est familière à l'Égyptien et qui tient à la configuration géographique de l'Égypte, où plus violent qu'ailleurs est le contraste entre la terre cultivée, l'étroite vallée du Nil, et l'immensité des zones désertiques, désert libyque à l'ouest, désert arabe, celui-ci plus montagneux, à l'est. Cette idée du désert est étroitement apparentée à celle que nous avons vue chez les anciens Sémites et qui apparaît dans la Bible elle-même. Ici aussi, elle revêt un caractère religieux et mythique : la terre cultivée, irriguée par l'inondation du Nil, la « terre noire » (*kémi*, ce qui est le nom même que les Égyptiens donnaient à leur pays) est le domaine du dieu de la vie, Osiris, et de son fils Horus, auxquels s'oppose Seth, le dieu du désert, de la « terre rouge », stérile, dieu hostile et malfaisant¹.

Le désert est non seulement la terre stérile, mais aussi la région des tombeaux, le domaine de la mort, où l'Égyptien ne s'aventurerait jamais sans crainte ; il ne pouvait y rencontrer, au mieux, que des bandes de nomades, à la peau noire, Libyens, Maziques, Blemmyes et autres, qui étaient pour lui des étrangers, le plus souvent hostiles ; et surtout des animaux dangereux et redoutés, des serpents, entre autres

1) Cf. H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, 1967, spécialement p. 61-62, et U. BIANCHI, Seth, Osiris et l'ethnographie, *RHR*, 1971, CLXXIX, p. 113-135.

le céraste ou vipère à cornes, des carnassiers, hyènes, chacals et autres, auxquels son imagination joignait des animaux fantastiques et terrifiants. Ces animaux, compagnons et serviteurs de Seth, sont, pour l'Égyptien devenu chrétien, de véritables démons, confondus avec les faux-dieux du paganisme, qui hantent encore les temples en ruines parsemés dans le désert¹.

Cette conception égyptienne du désert est parfaitement illustrée par la *Vie de saint Antoine* écrite par Athanase, patriarche d'Alexandrie, au lendemain de la mort du « Père des moines ». Œuvre littéraire, certes, mais dont l'auteur était un authentique Égyptien et qui, de surcroît, connaissait bien les moines, parmi lesquels il avait, à plusieurs reprises, trouvé refuge lors de la persécution arienne. Le désert y apparaît comme l'habitat, par excellence, des démons, et c'est pourquoi l'ascèse, au désert, est présentée surtout comme une lutte contre les démons². Dès que le jeune Antoine, converti à l'ascétisme, pénètre dans le désert, d'abord non loin du village, dans la région des tombeaux, s'enfermant dans l'un d'eux, il est aussitôt assailli par les démons qui, la nuit surtout, font irruption dans sa retraite, sous la forme de bêtes ou de reptiles : lions, ours, léopards, taureaux, serpents, aspics, scorpions³, et ces terreurs nocturnes, dont l'ascète triomphe, se comprennent fort bien chez ce jeune paysan pour qui le désert était, comme pour ses pères depuis toujours, un lieu redoutable, repaire de forces hostiles. Et chaque fois qu'Antoine, après une première victoire, fait un nouveau pas,

1) Cf. I. KEIMER, L'horreur des Égyptiens pour les démons du désert, *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 1944, XXVI, p. 135-147 ; S. SAUNERON, Les animaux fantastiques du désert, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1964, LXII, p. 15-18 ; F. DAUMAS, *La vie dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1968, p. 46-48, où sont décrits les animaux fantastiques représentés à Beni-Hassan.

2) Idée mise en relief déjà par K. HEUSST, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, p. 108-115 ; L. BOUYER, *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille, 1950, p. 99-112 ; A. et C. GUILLAUMONT, Le démon dans la plus ancienne littérature monastique, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, III, Paris, 1954, col. 190-191.

3) *Vie d'Antoine*, § 9, MIGNE, P. G., XXVI, 856-857.

une nouvelle démarche, dans la solitude, ces assauts démoniaques reprennent, de plus en plus violents : quand, ayant traversé le Nil, il s'installe dans les ruines d'un fort romain, non loin du fleuve, puis quand, plus tard, il s'enfonce dans le désert arabe pour gagner ce qui sera son ermitage définitif, aux confins de la mer Rouge, à chacune de ces démarches anachorétiques correspondent de nouveaux assauts des démons¹. Il y a un lien très étroit entre l'anachorèse, la retraite au désert, et les attaques démoniaques, et ce lien est pareillement marqué, après la *Vie d'Antoine*, dans toute la littérature monastique égyptienne. La raison en est que le démon défend son domaine contre l'ascète qui a l'audace de s'y aventurer ; pour cela, il use de tous les stratagèmes, non seulement les apparitions terrifiantes, mais aussi toute espèce d'hallucinations, comme ce disque d'argent qu'il fait apparaître devant les pas d'Antoine², ou encore les menaces et les supplications : « Pars de chez nous », crient les démons à Antoine au milieu d'un vacarme véritablement infernal, « qu'y a-t-il entre toi et le désert ? »³. Aussi bien le désert est-il leur domaine.

Antoine explique comment il en est ainsi⁴. Au temps du paganisme, les démons étaient partout les maîtres ; mais, à la venue du Christ, ils ont dû céder la place. Satan, le prince des démons, se plaint à Antoine de ce que, avec la propagation du christianisme, il n'a plus de villes, plus d'endroit où résider ; du moins lui restait-il les lieux arides et dépeuplés ; mais le désert lui-même se remplit de moines⁵ ! Ce que le diable redoute, ce qu'il veut empêcher, c'est qu'Antoine « ne remplisse d'ascèse le désert lui-même »⁶. S'il lutte contre lui avec autant d'acharnement, c'est pour défendre le seul domaine

1) *Ibid.*, §§ 12-13, 861 A - 864 B (attaques des démons dans les ruines du fort romain), §§ 50-52, 916 A - 920 A (attaques des démons après l'installation d'Antoine dans son ermitage proche de la mer Rouge).

2) § 11, 860 B.

3) § 13, 861 C.

4) § 22, 876 AB.

5) § 41, 904 A.

6) § 8, 856 A.

qui lui reste et sans lequel il ne saurait plus réellement où se mettre¹ ! D'autres moines, en effet, viendront à la suite d'Antoine et peupleront le désert qui, de fait, devint en quelque sorte une ville : ἡ ἔρημος ἐπολίσθη ὑπὸ μοναχῶν, « les moines firent du désert une ville », *desertum ciuitas*².

Ou encore, selon une autre image, les moines « fertilisent » le désert³ : *desertum floribus uernans*, comme le dit saint Jérôme, qui y voit la réalisation de la prophétie d'Isaïe : « le désert fleurira »⁴. Inversement, quand les moines se relâchent dans l'ascèse et se conduisent mal, le désert réapparaît ; c'est ce qu'affirme abba Isaac : les moines, par leurs péchés, explique-t-il, ont fait à nouveau de Scété — qui était le grand site monastique de Basse-Egypte — un désert⁵. Cela est à entendre au sens moral, mais aussi au sens matériel, car allusion est faite à la dévastation de Scété par les nomades du désert, qui se produisit à plusieurs reprises au cours du ve siècle et où l'on vit un châtement de l'inconduite des moines. L'expression *desertum ciuitas* est aussi à prendre en ce double sens : au sens spirituel, mais aussi au sens matériel. De fait, les déserts d'Egypte se peuplèrent véritablement de moines par milliers⁶. Et, avec les monastères, se multiplièrent,

1) § 53, 920 A.

2) § 14, 865 B ; cf. D. J. CHITTY, *The Desert a City*, Oxford, 1961, et G. J. M. BARTELINK, Les oxymores *desertum ciuitas* et *desertum floribus uernans*, dans *Studia Monastica*, 1973, XV, p. 7-15. La même idée est développée dans la Vie copte de saint Macaire (VIII^e siècle ?), éd. E. C. Amélineau, dans *Annales du Musée Guimet*, Paris, 1894, XXV, p. 65 : Quand Macaire, au début, se livre à l'ascèse près du village, le démon se garde de l'y tenter de peur que Macaire ne s'en aille et ne gagne le désert, car il sait bien qu'une fois là Macaire « fera du désert un monde nouveau pour Dieu » et « rassemblera une armée de soldats spirituels qui lutteront contre ses troupes et triompheront d'elles » ; voir aussi *ibid.*, p. 80-81.

3) Cf. Vie copte de Jean le Petit, éd. Amélineau, *op. cit.*, p. 352.

4) *Isaïe*, 35, 1. Saint JÉRÔME, *Lettres*, XIV, éd. Labourt, I, p. 44, 5.

5) *Apophthegmata Patrum*, Isaac prêtre des Cellules, 5 (MIGNE, *P.G.*, LXV, 225 B).

6) Les fouilles que nous avons faites, F. Daumas et moi, sur le site monastique des Kellia (« les Cellules »), à une quarantaine de kilomètres au nord de Scété (l'actuel Ouadi Natroun), l'ont bien montré : le site découvert couvre une superficie d'environ 4 km sur 2 km et comporte plus de 600 *koms*, chacun correspondant à une construction plus ou moins importante ; il s'agissait donc, en plein désert, d'une véritable ville de moines. Cf. *Kellia I, kom 219. Fouilles exécutées en 1964 et 1965* sous la direction de F. DAUMAS et A. GUILLAUMONT, Le Caire, 1969 ; voir, pour la description du site, fasc. I, p. x-xv.

dans le désert, les jardins, qui faisaient l'émerveillement des visiteurs, laïcs chrétiens et aussi, plus tard, musulmans, quand ils y venaient aux jours de fêtes¹.

Si l'on considère ce phénomène dans la perspective des conceptions antiques du désert, celles des anciens Sémites et des anciens Egyptiens, la lutte de l'ascète avec les démons, la conquête qu'il fait du désert, habitat des démons, poursuivent, en quelque sorte, le combat du dieu de la fertilité, de la terre cultivée, contre les puissances de la stérilité, du chaos, lutte, victoire par lesquelles se continue l'acte créateur. Mais les sources monastiques préfèrent considérer l'ascèse au désert dans des perspectives plus spécifiquement chrétiennes, celles de la Rédemption : point de vue qui est déjà apparu dans un passage de la *Vie d'Antoine* que j'ai cité².

Le combat de l'ascète, au désert, contre le démon évoque irrésistiblement le récit de la tentation de Jésus, lequel repose précisément sur l'antique et réaliste conception du désert que j'ai analysée : c'est au désert que l'Esprit conduit Jésus « pour qu'il soit tenté par le diable » (*Matthieu*, 4, 1), parce que c'est au désert que l'on peut rencontrer le diable et se mesurer avec lui³. La scène figure la victoire du Christ sur Satan, par quoi s'inaugure l'œuvre rédemptrice. Dans cette perspective, le moine, allant au désert lutter contre le démon et triompher de lui, reproduit, continue d'une certaine manière, l'action rédemptrice. L'assimilation entre lui et le Christ est poussée fort loin. Lui aussi est un « athlète » qui va au désert pour affronter les démons, pour lutter avec eux, comme le dit Cassien, *aperto certamine ac manifesto conflictu*, « à front découvert et les yeux dans les yeux », comme traduit assez librement, mais heureusement, Dom Pichery⁴. Et certains auteurs modernes ont, eux aussi, ainsi vu les choses et donné

1) Cf. BISHR FARÈS, *Vision chrétienne et signes musulmans*, Le Caire, 1961, p. 21 sq.

2) Ci-dessus, p. 13.

3) Cf. U. W. MAUSER, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, Londres, 1963.

4) CASSIEN, *Conférences*, XVIII, 6, éd. Pichery, III, Paris, 1959, p. 17.

comme motif à l'anachorèse le désir qu'a l'ascète, vrai « athlète du Christ », d'aller à son tour affronter le démon au désert et le vaincre sur son propre terrain¹.

Mais, ici encore, nous devons nous garder d'un thème littéraire, ou plus exactement hagiographique, qui risque de dérober à nos regards le vrai mobile qui pousse l'ascète au désert. Certes, les moines, au désert, ont trouvé le démon et, en luttant contre lui, ils ont pu se souvenir de la tentation de Jésus. Mais je ne crois pas qu'ils soient allés au désert pour cela, pour y rencontrer le démon, mais bien pour y trouver Dieu, et, par là, nous allons recouvrer quelque chose de ce que j'appelais la conception idéaliste ou optimiste du désert.

Nous touchons ici à un autre domaine, plus difficile d'accès que celui où nous sommes restés jusqu'à présent et qui était celui des représentations collectives et des thèmes littéraires. Il s'agit du domaine psychologique, celui des motivations qui poussent le moine au désert, à pratiquer l'anachorèse, réalité d'autant plus difficile à saisir que les moines d'Égypte se sont montrés très discrets sur les secrets de leur vie intérieure. Ce serait, en tout état de cause, s'en tenir à une vue bien simpliste, et certainement erronée, que de se les représenter comme des athlètes sûrs d'eux, allant au désert simplement pour s'y mesurer avec le diable et l'y vaincre. En voyant ainsi les choses, nous méconnaîtrions toute la psychologie profonde du moine, dont il me faut maintenant parler pour faire comprendre à quelle exigence inhérente à l'idéal monastique répond l'anachorèse, la retraite au désert.

Je pense que le monachisme est, dans son essence, recherche de l'unité, de l'unification, conformément au sens premier du mot *monachos*² : toutes les démarches monastiques fondamentales s'expliquent par là, et, entre autres, l'anachorèse, qui caractérise la forme nouvelle que prend le monachisme dès

1) Heussi, Bouyer, cités ci-dessus, p. 12, n. 2.

2) Cf. A. GUILLAUMONT, Monachisme et éthique judéo-chrétienne, dans *Recherches de science religieuse*, 1972, LX, p. 199-218; *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*, Communication au XIII^e Congrès international d'histoire des religions, Lancaster, 15-22 août 1975 (à paraître).

la fin du III^e siècle. Le moine est celui qui veut unifier sa vie, c'est-à-dire qui renonce à tout ce qui est source de division, de partage, non seulement dans ses activités extérieures, mais aussi — et d'abord — dans sa vie psychique. A cette exigence essentielle correspond la fuite au désert. Au lendemain de sa conversion, Antoine, fils de paysans dans un village de moyenne Égypte, commence par se défaire de tout ce qu'il possède et qu'il a hérité de ses parents, afin, comme dit son biographe, de « n'en être plus importuné »¹ ; puis, selon une « constante » du phénomène monastique que l'on observe aussi dans le monachisme indien, brahmanique et bouddhique, il quitte sa maison et va s'installer hors du village ; ainsi se manifestent la rupture avec la vie du village, le refus de participer désormais à la vie commune, à la culture des champs, à la possession du sol : pour lui, le « désert », c'est d'abord cela. Et quand il s'enfonce davantage dans la région désertique, c'est pour mieux marquer cette rupture, cet éloignement du « monde ». Cassien, dans un développement assez verbeux, à sa manière, a bien analysé ces raisons pour lesquelles le désert est le lieu le plus convenable à la vie monastique² : le moine, dit-il, doit vivre dans un lieu aride et stérile, de façon à ne pas se laisser accaparer par les soucis qu'entraîne, pour en tirer profit et agrément, la culture de la terre ; mieux vaut le travail fait en cellule, dans la stabilité, que le travail des champs qui risque de distraire davantage et d'attacher aux soucis et aux biens de ce monde ; ainsi seulement le moine pourra maintenir son esprit tendu dans une seule direction et son regard fixé vers un seul but, car, dit-il un peu plus loin, « il faut que le moine ait constamment son esprit fixé vers un but unique », *monachi omnis intentio in unum semper est defigenda*³.

La fuite au désert, c'est donc la fuite loin de la terre

1) § 2 (*P.G.*, XXVI, 844 A).

2) *Conférences*, XXIV, 2-3, éd. Pichery, III, p. 173-174 ; voir aussi § 12, p. 184.

3) *Ibid.*, § 6, p. 176.

cultivée, loin des hommes..., loin des femmes aussi ! Un jour, le disciple d'abba Sisoès, qui vivait dans le désert proche de Clysma (aujourd'hui Suez), lui dit : « Père, te voici devenu vieux : approchons-nous d'un endroit habité » ; le vieillard lui dit : « Allons là où il n'y a pas de femmes » ; à quoi le disciple réplique : « Et en quel endroit n'y a-t-il pas de femmes, si ce n'est au désert ? » — « Eh bien, dit le vieillard, emmène-moi dans le désert ! »¹. La recherche de l'unification, en effet, est aussi le vrai motif du célibat monastique, lequel est apparu dans l'ascèse chrétienne bien avant l'anachorétisme, le mariage étant considéré comme source de division et de dispersion (cf. *I Corinthiens*, 7, 29-35).

En d'autres termes, ce que le moine va chercher au désert, c'est ce que l'on appelait l'*hésychia*, mot difficile à traduire, car il désigne à la fois la solitude, la tranquillité, cet état de vie dans lequel le moine pourra pratiquer sans distraction « le souvenir de Dieu » (*μνήμη τοῦ θεοῦ*), nous dirions l'exercice constant de la présence de Dieu. Au désert même, le moine aura à défendre sa solitude pour conserver l'*hésychia*, et cela précisément dans la mesure où le désert s'est peuplé de moines et a fini par devenir une ville : *desertum ciuitas* ! Cela apparaît bien dans la vie d'abba Arsène, que nous fait connaître une série d'apophtegmes. Arsène avait quitté Constantinople et la cour de l'empereur Théodose et il avait gagné le désert de Scété, en Egypte, pour répondre à une injonction intérieure : « Fuis les hommes ! » A Scété, il s'installa d'abord près des marais qui sont au fond du ouadi, comme le faisaient alors la plupart des moines, qui trouvaient là l'eau qui leur était nécessaire et les roseaux qui leur servaient pour leurs travaux de vannerie ; mais il dut s'en écarter peu à peu et il finit par gagner un ermitage fort éloigné, pour sauvegarder son *hésychia*. Certains moines étaient peinés de le voir ainsi s'éloigner d'eux : « Pourquoi nous fuis-tu ?, lui demandaient-ils. — Dieu sait que je vous

1) *Apophthegmata Patrum*, Sisoès 3, MIGNE, P. G., LXV, 392 C.

aime, répondait Arsène, mais je ne puis être à la fois avec Dieu et avec les hommes »¹.

L'*hésychia* que le moine cherche et se procure au désert, en y renouvelant, s'il le faut, son anachorèse, est donc un état, une condition de vie, la plus propre à la « conversation avec Dieu ». Mais il faut se garder de faire un contresens sur le mot : ce n'est pas encore la quiétude, la paix intérieure, que le moine, dans la solitude, n'acquerra qu'après de longs combats. Et nous retrouvons ici les démons qui peuplent le désert et que nous allons voir se manifester sous des formes peut-être moins pittoresques que tout à l'heure, mais plus compréhensibles pour nous, et, sans doute, plus réelles.

Le moine qui a quitté le monde est éloigné des « objets » qui, dans le monde, pouvaient le tenter ou le distraire. Mais il lui reste le souvenir ou la représentation de ces objets, ce que l'on appelait les « pensées ». Un apophtegme d'Antoine le dit fort bien : « Celui qui réside dans le désert et vit dans l'*hésychia* est délivré de trois guerres : celles qui viennent de l'audition, du bavardage et de la vue ; mais il lui reste celle du cœur »². La guerre du cœur est celle que le solitaire a à soutenir contre ses pensées. Nul n'a mieux décrit cette guerre des pensées, « guerre immatérielle », qu'Evagre, un moine philosophe qui vécut au désert des « Cellules », non loin de Scété, à la fin du iv^e siècle. Pour lui, « pensées » (λογισμοί) et démons pratiquement s'identifient, au point qu'il dit indifféremment « la pensée » ou « le démon » de tel ou tel vice, gourmandise, luxure, avarice, etc. En effet, explique-t-il, dans le monde, et même dans les couvents de cénobites, les démons attaquent par personnes interposées, par l'intermédiaire d'autres hommes ; mais l'anachorète subit leurs assauts directement, corps à corps, et ces attaques se manifestent sous la forme d'images, de représentations, parfois de raisonnements que le moine se fait à lui-même, de fantasmes

1) *Ibid.*, Arsène 13, 92 A.

2) *Ibid.*, Antoine 11, 77 C, en lisant, avec les meilleurs témoins du texte, καρδίας au lieu de πορνείας, « fornication ».

(φαντασίου ou φάσματα) diurnes ou nocturnes, de rêves érotiques ou terrifiants, qu'Evagre a décrits longuement, avec un remarquable talent d'analyste et une grande finesse psychologique¹. Ce sont là les vrais démons que le moine a à combattre au désert, tous ces fantasmes aux formes diverses qui surgissent incessamment, succédant les uns aux autres, des profondeurs de sa psyché. Si l'ascèse au désert apparaît surtout comme une lutte contre les démons, c'est parce qu'elle est essentiellement un combat contre les pensées qui assaillent, obsèdent, le solitaire et dont la plus subtile, la plus redoutable peut-être, est celle du démon de l'« acédie », qui inspire au moine le découragement, le dégoût de son état et qui le pousse à quitter le désert : sous cette forme subtile, intériorisée, nous retrouvons le démon qui criait à Antoine : « Pars de chez nous ! Qu'y a-t-il entre toi et le désert ? »².

Cette ascèse, sorte d'exorcisme des pensées, veut être une véritable thérapeutique de l'âme, longuement analysée, elle aussi, par Evagre ; son but est de rendre à l'âme la santé, son équilibre naturel (Evagre avait lu les stoïciens !). Une fois acquise la santé de l'âme, l'« impassibilité », l'intellect deviendra apte à la contemplation spirituelle et à ce qu'Evagre décrit comme la vision, par l'intellect, de sa propre lumière, reflet sur lui de la lumière divine. A vrai dire, les moines d'Égypte, et Evagre lui-même, ont plus longuement parlé de leurs luttes contre les démons et les pensées que de ces états contemplatifs liés à l'exercice de la « prière pure » ; il est vrai aussi qu'Evagre, quand il en parle, les décrit en des termes qui ont une saveur trop néo-platonicienne, mais on ne peut douter que ces descriptions correspondent, chez lui et chez d'autres, à des expériences réelles, tout comme les expériences démoniaques, plus longuement décrites. J'évoquerai, pour finir, un apophtegme d'Arsène, qui montre bien

1) Voir notamment le *Traité pratique* ou *Le moine*, éd. A. et C. Guillaumont, Paris, 1971, spécialement les chapitres 5, 7-14 et 54, vol. II, p. 504-505, p. 508-535 et p. 624-627 ; et A. GUILLAUMONT, Un philosophe au désert : Evagre le Pontique, dans *RHR*, 1972, CLXXXI, p. 29-56 (spécialement p. 38-40).

2) Voir ci-dessus, p. 13.

pourquoi celui-ci mettait tant d'acharnement, d'apparente dureté, à défendre son *hésychia*. Un jour un frère se rendit à la cellule d'Arsène ; mais, avant d'entrer, il se tint un moment devant la porte et il aperçut le vieillard comme entièrement revêtu de feu. Quand celui-ci vint l'accueillir, il le vit fortement ému et il lui demanda aussitôt s'il avait vu quelque chose ; à quoi le frère répondit qu'il n'avait rien vu, voulant respecter, au prix d'un pieux mensonge, le secret du vieillard¹.

Ainsi, le désert des moines d'Égypte apparaît comme le lieu, par excellence, du merveilleux. Le moine y rencontre le démon, d'une façon qu'on peut dire inévitable, car le démon est chez lui au désert. Mais aussi le moine trouve, au désert, d'une certaine manière, le Dieu qu'il y est venu chercher. Ce merveilleux est formé d'un tissu très complexe, que j'ai essayé d'analyser, en montrant quelle part il convient d'y faire à ce qui est lié à des représentations ancestrales et collectives et quelle part revient à ce qui est issu de la psychologie propre au solitaire.

Antoine GUILLAUMONT.

1) *Apophthegmata Patrum*, Arsène 27, 96 BC.