

Persée

<http://www.persee.fr>

Sociabilité, travail et loisir dans le monachisme antique / Sociability, Work and Leisure in Ancient Monachism.

Françoise Thelamon

Archives des sciences sociales des religions, Année 1994, Volume 86, Numéro 1
p. 183 - 197

[Voir l'article en ligne](#)

Le moine, homme seul par définition, cherche à atteindre, dès cette terre, par l'ascèse et dans la solitude, la sociabilité divine. Mais l'érémisme total est rare et c'est par la sociabilité des frères, du semi-érémisme au cénobitisme, qu'il tente d'y parvenir. Seul ou en communauté, le moine doit-il "prier sans cesse" ou "travailler pour n'être à charge de personne" et "ne pas manger le pain de l'oisiveté" ? Orare et/ou laborare : peut-il concilier ces impératifs contradictoires ? Et qu'en est-il des activités intellectuelles qui relevaient de l'otium ? Travail ou loisir, les catégories se brouillent et interfèrent dans la vie monastique où méditation, prière et chant des psaumes constituent le véritable opus Dei, à la fois "travail et repos après le travail" selon le Grégoire de Nysse.

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

SOCIABILITÉ, TRAVAIL ET LOISIR DANS LE MONACHISME ANTIQUE.

« Ils s'appliquaient avec une telle ferveur à la lecture des divines Ecritures, à la prière et au travail manuel, de jour et de nuit, qu'ils auraient perdu le goût et même le souvenir de la nourriture si, au bout de deux ou trois jours, l'inanition du corps ne l'avait empêché(1) ». C'est ainsi que Cassien décrit le genre de vie de ceux qu'il considère comme les premiers moines d'Egypte ; dans la suite directe de la première communauté de Jérusalem où « la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme(2) », ils auraient, à Alexandrie, reçu leur règle de vie (*norma*) de l'évangéliste Marc. En fait, s'inspirant de Philon à travers l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée(3), il transmet la « version alexandrine du mythe de l'origine apostolique du monachisme(4) », car s'il a bien existé des ascètes chrétiens dès les origines, il ne s'agit pas encore de moines. C'est dans la deuxième moitié du III^e siècle en Orient et seulement dans le courant du IV^e siècle en Occident(5), que commence le monachisme chrétien : en rupture avec toutes les structures de la sociabilité mondaine qui sous-tendent son être social, le moine est par définition un homme seul, tout entier tourné vers Dieu ; par l'ascèse et dans la solitude, il cherche à atteindre la sociabilité divine dès cette terre. Mais, de fait, l'érémisme total et permanent est rare : Antoine, modèle par excellence, après vingt ans de retraite, « persuada beaucoup de gens d'embrasser la vie solitaire, et c'est ainsi que des monastères s'élevèrent dans les montagnes et que le désert se peupla de moines » et « il était comme le père de tous ces monastères(6) » ; de nouvelles formes de sociabilité chrétienne s'élaborent donc, du semi-érémisme au cénobitisme. Si, chez les anachorètes, une seule parole d'un Ancien peut servir de règle de vie, parallèlement les premières règles monastiques sont formulées pour organiser la vie cénobitique. Elles constituent les racines de toutes les expériences régulières à venir.

D'emblée le problème du travail des moines s'est posé en ces termes : celui qui a tout abandonné doit-il travailler de ses mains pour gagner son pain à l'exemple de S. Paul et selon la règle donnée aux Thessaloniens : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus(7) ». Mais les *opera* ne détourneront-ils pas le moine de l'*opus Dei* qui seul compte(8) ? Certains l'ont affirmé, se fondant alors sur un autre précepte de l'Apôtre : « Priez sans cesse(9) ». *Orare et/ou laborare* : le moine peut-il concilier ces

impératifs apparemment contradictoires? Le sujet fut vivement débattu aux IV^e-V^e siècles. Mais *opus, opera, labor*, le travail dont il est question ici n'englobe pas l'ensemble des activités humaines et des fonctions qu'implique notre concept de travail; et, qui plus est, toutes les activités laborieuses ne sont pas compatibles avec l'idéal et la vie monastiques. De même la notion de loisir, au sens où nous l'entendons, ne correspond pas non plus exactement à la conception classique antique d'*otium* (10); mais qu'il fût pure détente ou jeu de l'intelligence, ce moment privilégié ne concernait d'ailleurs que ceux qui, dans la société antique, disposaient de temps libre et avaient accès à l'éducation et à la culture. Cet *otium* «culturel» impliquait bien des activités intellectuelles et artistiques qui pour nous peuvent relever du travail. *L'otium* englobe aussi tous les loisirs tels que jeux, spectacles, banquets, fêtes et autres formes de divertissements qui marquaient les *feriae*, ces nombreux jours de fête chômés qui jalonnent un calendrier qui a encore cours au IV^e siècle (11). Mais cela n'allait pas sans les résistances et objections de l'élite païenne puis chrétienne à l'égard d'une «civilisation qui faisait du loisir la grande affaire de l'homme libre et des spectacles le ressort de la vie sociale (12)». En quittant le monde, le moine renonce à ses biens, à ses fonctions dans la société, éventuellement à la célébrité et aux honneurs, mais aussi aux formes d'activité intellectuelle et aux distractions du monde pour avoir, en quelque sorte, le loisir de se consacrer entièrement à la véritable philosophie dont la finalité est l'union à Dieu (13). Est-ce une forme d'*otium* ou, par excellence, l'*opus Dei*?

Aux origines des expériences régulières dans le christianisme : le monachisme antique.

Relayant le martyr, le monachisme est une forme d'expérience religieuse qui a pour but d'atteindre la «vie angélique» *-bios angelikos-* c'est-à-dire jouir, dès cette terre d'une relation avec Dieu analogue à celle que connaissent les anges. Pour atteindre, tenter d'atteindre ou au moins approcher cette sociabilité divine, au-delà de la sociabilité humaine, le moine doit en prendre les moyens. En premier lieu, le moine rompt avec toutes les structures de la sociabilité humaine pour être entièrement disponible pour Dieu; c'est ce que Basile explique à Grégoire de Nazianze : «Il n'y a qu'un moyen : se retirer entièrement du monde... 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 (14)». Le terme *monachos* a d'abord désigné un ascète célibataire, le moine renonce au mariage, non parce que celui-ci est mauvais, mais pour être entièrement tourné vers Dieu : il est seul pour Dieu seul (15). Le moine renonce à toute l'infrastructure qui définit sa place dans la société de son temps : famille, parenté, vie en communauté villageoise ou en cité. Ce «désengagement social (16)» total prend en Egypte la forme de l'anachorèse : souvent le moine vit d'abord en marge de son village et de la terre cultivée puis sachant que «le désert le plus reculé est profitable pour la pratique de l'ascèse (17)», le moine gagne «les déserts les plus lointains car souvent le voisinage des lieux habités a nui même aux parfaits» (18); ce fut l'itinéraire d'Antoine et de Pachôme (19). D'autres en Cappadoce, en Italie, en Gaule, se retirèrent aux confins des forêts, à la campagne, voire dans des

îles, c'est-à-dire toujours dans un lieu isolé, forme locale du « désert ». Certains trouvent en s'expatriant un moyen de rompre complètement avec leur vie antérieure, c'est la *xeniteia* ou *peregrinatio* (20), une façon de quitter sa famille et sa patrie à l'exemple d'Abraham. Bien des occidentaux ont accompli cette démarche, tels Mélanie, Rufin, Jérôme, Cassien ou Honorat. Ils se rendaient en Orient pour visiter la Terre Sainte mais aussi pour se mettre à l'école des moines d'Égypte ou de Syrie.

Ascète, le moine pratique toutes les formes d'abstinence : sexuelle, alimentaire, privation de sommeil, silence pour éviter les paroles oiseuses. Ayant renoncé à tous ses biens, il vit dans la pauvreté et travaille de ses mains pour pourvoir à ses besoins et partager avec les plus pauvres. Rupture, renoncement au monde, anachorèse, ascèse sont des moyens pour parvenir à un état de tranquillité, de recueillement dans la solitude propre à la conversation avec Dieu, c'est l'*hésychia* que les moines d'Égypte vont chercher dans un désert toujours plus profond (21) ; le moine, par ce moyen, veut parvenir à la maîtrise de ses passions : cela est souvent présenté comme une lutte contre les démons qui l'attaquent dans le désert. Il tend ainsi à réaliser cette unité intérieure qui lui permettra de faire l'expérience de l'intimité divine (22).

Certes le moine veut vivre seul pour Dieu seul, mais la voie vers Dieu passe aussi par la médiation d'autrui, pour apprendre à abandonner sa volonté propre et aussi parce que le commandement de la charité fraternelle doit l'emporter sur d'autres considérations (23). C'est alors par la sociabilité des frères, dans l'humilité et la charité, que l'on atteint la sociabilité divine. L'éremitisme strict et permanent est rarissime : au désert d'Égypte, la sociabilité minimale est la relation d'un vieillard et d'un disciple. L'abandon de la volonté propre est vécu par le disciple dans l'obéissance et la soumission à l'Ancien qui lui-même n'a pas de volonté propre. L'idéal est une convivialité réglée par la soumission mutuelle et la patience réciproque. Il y a donc, parmi les anachorètes d'Égypte, des frères et des pères. Le titre de père, *abba*, jusqu'alors réservé aux évêques en vertu de leur ordination, est ainsi décerné à certains moines qui exercent une véritable paternité spirituelle, parce qu'ils sont de fait des porte-parole de Dieu, comme le dit Jérôme : « Macaire, Pambô et Isidore sont appelés pères parce que l'Esprit Saint parle en eux (24) ». Par tout leur agir, par leur parole, voire par leur silence même, ces pères sont des maîtres spirituels. A la limite une seule parole d'un père peut servir de règle de vie chez les anachorètes ou semi-anachorètes d'Égypte.

Cette obéissance, cette soumission à un Père et maître spirituel, devient ensuite très vite obéissance à un abbé institué et soumission à la Règle, toujours considérée comme d'inspiration divine. Relayant la parole du Père, elle fixe pour le présent et pour l'avenir une norme de vie pour chacun et organise la convivialité des frères quand plusieurs s'unissent pour vivre en commun. Ainsi de la *Règle* de Pachôme : « Il fixa pour eux par règle un plan de vie irréprochable et des traditions propres à former les âmes, ayant tiré des saintes Écritures les dispositions relatives à leur vêtement dans la juste mesure, à leur nourriture selon un principe d'égalité, à leur coucher selon les règles de la décence. Et comme Dieu multipliait les vocations, d'autres encore vinrent pratiquer l'ascèse avec lui (25) ». Dès le IV^e siècle en effet, le cénobitisme se développe en Haute-Égypte : Pachôme étend bientôt à plusieurs monastères la règle d'abord établie pour celui de Tabennesi ; tandis qu'en Basse-Égypte des formes intermédiaires de semi-anachorétisme créent un équilibre entre la

vie solitaire dans la cellule durant la semaine et la réunion fraternelle lors de la synaxe qui se tient à l'église le samedi et le dimanche, pour la liturgie de l'Eucharistie et le repas en commun (26).

Le cénobitisme prévaut en Cappadoce, dans la deuxième moitié du IV^e siècle, sous l'impulsion de Basile qui considère que « la vie menée en commun avec plusieurs frères comporte, à divers points de vue, beaucoup plus d'avantages que la vie solitaire (27) » ; elle permet en effet l'entr'aide matérielle, la charité fraternelle, la direction spirituelle. « Le stade où l'on combat, la voie assurée du progrès, l'entraînement continu, la pratique des commandements du Seigneur : voilà ce qu'est la communauté des frères. Elle a pour objet la gloire de Dieu (28) », c'est ainsi que Basile définit la sociabilité monastique. La règle qu'il a donnée aux nombreux monastères qui se développeront alors organise une vie équilibrée qui allie travail manuel et prière perpétuelle.

En Occident, un premier monachisme fort mal connu s'était développé dès le milieu du IV^e siècle, à Trèves, en Italie, en Gaule. De l'érémisme au cénobitisme, les diverses formes ont existé : ainsi Martin fut-il d'abord ermite en Italie du nord avant de vivre en communauté à Ligugé, puis de fonder et développer, dans les années 371-380, la communauté semi-anachorétique de Marmoutier (29). Le monastère de Lérins, fondé par Honorat vers 400, comme les deux monastères de Cassien à Marseille, proche de la spiritualité et des modèles égyptiens (30), tandis que le cénobitisme se développe tant en Italie qu'en Afrique. Divers écrits et traductions transmirent en Occident des modèles à imiter ou au moins à méditer. La *Vie d'Antoine*, écrite par Athanase en 356-357, avait été mise en latin presque aussitôt (31). Dès 375 probablement, Jérôme envoie en Italie la *Vie de Paul* de Thèbes (32), biographie édifiante qui sera suivie de la *Vie de Malch* et de la *Vie d'Hilarion*. Vers 404, Rufin adapte en latin l'*Histoire des moines d'Egypte* (33) ; les Pères du désert, dont les paroles édifiantes – les apophtegmes – sont transmises, collationnées, traduites, sont aussi la référence constante de Jean Cassien tant dans les *Institutions cénobitiques* que dans les *Conférences*, qu'il rédige à Marseille vers 420.

Le besoin d'organiser la vie commune et les relations dans la sociabilité monastique se fait sentir. De nombreuses règles furent élaborées aux V^e-VI^e siècles à partir des modèles orientaux (34). Les règles de Pachôme et de Basile en effet sont connues en Occident vers 400 : en 397, Rufin d'Aquilée traduit sous le nom d'*Instituta monachorum*, les *Règles* de Basile pour un monastère proche de Rome qui les adopte et les diffuse (35) ; en 404, à Bethléem, Jérôme traduit la *Règle* de Pachôme, pour les frères et sœurs latins qui ne savent ni le copte, ni le grec (36). Avec la *Règle* d'Augustin composée de l'*Ordo monasterii* et du *Praeceptum* (début V^e siècle), des textes d'Ambroise et de Jérôme et les œuvres de Cassien, dont on tirera une règle par la suite, on a là les *Règles-mères* à partir desquelles les Maîtres spirituels ont composé des adaptations pour leurs communautés. Ce furent les *Règles des Saints Pères*, celles des évêques d'Arles : Césaire et Aurélien, la *Règle* de Ferréol en Gaule, la *Règle* du Maître et la *Règle* de S. Benoît (530-560) en Italie, les règles de Colomban (fin du VI^e siècle) en Irlande, celles de Léandre, Isidore de Séville et Fructueux de Braga (VII^e siècle) dans la Péninsule ibérique. Ces règles témoignent du développement du cénobitisme en Occident et de la volonté de structurer le temps du moine (37), de déterminer la place de la prière

et du travail manuel, voire du travail intellectuel, d'organiser l'espace où les moines pratiquent les activités qui nous paraissent occuper entièrement leur vie sans y laisser le moindre temps libre.

La place du travail manuel : un sujet fort débattu.

La place du travail manuel dans la vie du moine n'allait pas de soi, ce fut même un sujet fort débattu, en Orient comme en Occident, aux IV^e-V^e siècles, car des courants opposés ont existé, qui se fondaient sur une interprétation différente des préceptes de l'Évangile ou de saint Paul, apparemment inconciliables voire contradictoires. Le moine doit-il être comme les oiseaux du ciel qui « ne sèment ni ne moissonnent », doit-il être comme les lis des champs qui « ne filent ni ne tissent » ?

Certains le soutiennent et fondent sur la péricope évangélique : « Ne vous souciez pas, pour votre vie, de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez », la doctrine de l'insouciance – *amérimnia* – monastique (38) ; le moine ne doit pas travailler, il doit consacrer tout son temps à la prière, vivre de dons et d'aumônes. Ainsi il se conformera au « Priez sans cesse » de Paul et il incombera aux autres chrétiens de pourvoir à son entretien. Mais l'Apôtre recommande aussi de travailler de ses mains, comme il l'a fait lui-même, jour et nuit, pour gagner son pain et n'être à la charge de personne. À l'encontre donc de la conception antique classique qui considérait que le travail n'était pas naturel pour l'homme libre, Paul établit que l'obligation de travailler est non seulement inhérente à la condition de l'homme pécheur (39), mais que le chrétien ne saurait s'en dispenser. À ceux qui sont tentés par l'oisiveté il dit solennellement : « Nous les invitons et engageons dans le Seigneur Jésus Christ à travailler tranquilles et à manger le pain qu'ils auront eux-mêmes gagné (40) ».

Prier sans cesse, travailler jour et nuit : certains moines, en Orient comme en Occident, prétendaient que cela était incompatible ; pour pouvoir consacrer tout leur temps à la prière, ils refusaient de travailler. Ce fut le cas, en Orient, de ceux que l'on appelait « messaliens » (en syriaque) ou *euchitai* (en grec), c'est-à-dire « ceux qui prient ». Ils furent vivement critiqués par Epiphane de Salamine qui les décrit comme des vagabonds qui « passent leur temps à dormir, prétendant prier et prenant leurs rêves pour des visions divines, refusent tout travail et demandent l'aumône pour vivre (41) ». En Afrique, vers 400, des moines préconisaient le même genre de vie. Aurélius, l'évêque de Carthage, demanda à Augustin de réfuter leurs thèses ; celui-ci écrivit alors le traité sur *Le travail des moines* (42) dans le but, dit-il, « d'obliger ceux qui ne travaillent pas à reconnaître sans détour la supériorité de ceux qui travaillent (43) », au lieu de les mépriser et de les troubler par leurs propos pernicieux, mettant ainsi le désordre dans les monastères. Cependant il s'emploie à discuter leurs arguments en s'appuyant sur un solide dossier scripturaire, essentiellement paulinien, et lève l'objection tirée de la comparaison avec les oiseaux du ciel en faisant apparaître les incohérences de comportement de ceux qui s'y réfèrent. Sous prétexte de se consacrer entièrement aux exercices de piété, ils ne travaillent pas, en fait ce sont des paresseux et des bavards (*otiosi et verbosi*). On voit émerger ici la notion d'oisiveté et l'emploi d'*otium*

avec la valeur péjorative *d'otiositas* (44). Mais ce que préconise Augustin c'est le travail des mains qui laisse l'esprit libre – travail de la terre, travail de l'artisan – et non le *negotium* qui aliène l'esprit; le premier est compatible avec la psalmodie, la prière, la méditation (45).

La communauté monastique apparaît ici comme un groupe de sociabilité où « ceux qui n'ont qu'une âme et qu'un cœur en Dieu » ont tout en commun; quelle que soit l'origine sociale du moine, il doit travailler pour gagner « un pain désormais commun ». Le travail apparaît donc comme un élément qui soude la sociabilité monastique. Augustin introduit cependant des nuances en fonction de cas concrets : l'ancien riche qui a distribué ses biens fera encore mieux en travaillant de ses mains, mais on n'osera pas l'y contraindre, on s'efforcera de lui trouver une occupation appropriée à ses compétences; quant à ceux qui pratiquaient avant le « labeur corporel » – et ce sont les plus nombreux – on doit les y contraindre, car nul ne doit se faire moine pour se faire entretenir. Mais l'ancien pauvre qui travaille désormais pour la communauté « regarde son travail d'un autre œil », car celui-ci est valorisé par sa finalité (46). Dans le monastère, sorte de microcosme de la société chrétienne qui tend vers la vie parfaite, se trouve réalisé l'idéal des premières communautés chrétiennes (cf. *Ac.* 4, 32).

Orare et laborare : le modèle égyptien

Le souci d'équilibrer le travail et la prière a finalement prévalu dans toutes les formes de sociabilité monastique, quel que soit le degré d'élaboration de la règle de vie au début, quelles que soient ensuite les modalités de l'organisation concrète de la vie et du temps du moine.

Le modèle par excellence, la référence de tous est Antoine. Ascète solitaire au début, « il travaillait de ses mains car il avait entendu : 'Qui ne travaille pas, qu'il ne mange pas'. D'une part de son gain, il achetait du pain, il distribuait le reste aux besogneux. Il priait continuellement, ayant appris qu'il faut prier sans cesse en son particulier. Il était si attentif à la lecture que rien ne lui échappait des Ecritures et que la mémoire lui tenait lieu de livres (47) ». À cette époque, Antoine vit seul dans les environs de son village, ce qui ne veut pas dire replié sur lui-même. Le travail, élément de son ascèse, lui permet d'alimenter son corps mais aussi sa vie de relation aux autres en nourrissant ceux qui sont dans le besoin, tandis que prière, lecture et méditation de l'Écriture nourrissent sa relation à Dieu. Plus tard il devient père de nombreux moines dont la vie est décrite en ces termes : « Il y avait dans la montagne comme des tentes remplies de chœurs divins d'hommes chantant des psaumes, étudiant, jeûnant, priant, exultant dans l'espérance des biens futurs et travaillant pour faire l'aumône. Parmi eux régnaient l'amour mutuel et la concorde (48) ». Cette sociabilité monastique réussie, cette vie tournée vers Dieu où s'équilibrent travail manuel (pour se nourrir et pratiquer la charité), travail intellectuel, prière et psalmodie, pouvait, en suscitant l'admiration, servir de modèle, et c'est bien dans cette intention qu'Athanase a écrit la *Vie d'Antoine*.

À travers la littérature hagiographique et les *Apophtegmes des Pères*, nous observons que le travail a, chez les semi-anachorètes d'Égypte, une fonction

de sociabilisation ainsi qu'une fonction spirituelle. Certes, souvent les moines travaillent seuls, ou à deux, dans leur cellule ; ils fabriquent corbeilles, cordes, tresses, sangles pour les animaux de bât, à partir de joncs ou de jeunes branches de palmier. Puis ils vendent le produit de leur travail pour acheter de la nourriture (blé, légumes secs) ; ils peuvent le faire eux-mêmes au village le plus proche ou à Alexandrie, ou bien certains sont chargés par l'économe de la laie de faire ces transactions pour tous ; souvent aussi ils s'en remettent à des laïcs. Les moines peuvent aussi travailler en groupe ; c'est le cas de ceux qui vont faire des travaux agricoles saisonniers, en particulier la moisson. Ils reçoivent alors comme salaire une quantité de blé qui leur permet de fabriquer le pain, base de leur nourriture, dans une boulangerie commune, mais aussi de pouvoir nourrir les pauvres (49). Souvent les moines cultivent des légumes, en particulier pour nourrir les visiteurs, car la pratique de l'hospitalité est une des formes essentielles de la sociabilité du désert. Le moine en effet travaille pour se nourrir mais aussi pour pouvoir « partager avec celui qui est dans le besoin » (Eph. 4,28). La charité s'exerce d'abord entre frères : les moines pourvoient aux besoins des malades et des vieillards ; ils bâtissent les cellules des nouveaux venus et y déposent discrètement pain et objets de première nécessité (50). Les moines se rendent mutuellement visite ou bien des frères étrangers se présentent : à tout visiteur, à tout hôte de passage on offre un repas, voire du vin ; pour lui on dresse la table, même en carême (51). Mais la charité dépasse le cercle de la sociabilité des frères : du fruit de leur travail, les moines pourvoient à la nourriture des pauvres. Surplus et provisions permettent de nourrir ceux qui sont dans le besoin, en particulier en cas de disette, paysans du voisinage et même pauvres d'Alexandrie (52).

Mais le travail des mains a aussi une finalité spirituelle : c'est un des remèdes contre le mal qui guette le moine dans la solitude, l'acédie, sentiment de torpeur et de découragement qui peut s'abattre sur lui à tout moment, surtout aux heures chaudes de la journée. Le moine risque alors de tomber dans le sommeil et la paresse, jusqu'au dégoût qui le pousse à abandonner la vie monastique, à revenir à la sociabilité mondaine. Travail et prière en sont les remèdes, au point qu'un moine peut travailler uniquement pour chasser le démon de l'acédie. Le travail associé à la prière et à la méditation permanente est alors un moyen de salut. Cassien décrit ainsi les moines d'Égypte qu'il cite en exemple : « Chacun dans sa cellule, ils travaillent sans cesse de leurs mains sans pourtant jamais omettre la méditation des psaumes et des autres Écritures ; à tout moment il y mêlent des prières et des oraisons, passant ainsi tout le jour dans des offices que nous célébrons en des temps déterminés (53) ». Dans cet emploi du temps bien rempli, il n'y a apparemment pas place pour le moindre temps libre, faille dangereuse par laquelle le démon de l'acédie pourrait faire irruption. Cependant Geneviève Husson nous montre que le loisir qui peut être récréation a aussi sa place dans le modèle égyptien (54).

Aux origines d'une nécessaire « détente » dans la vie monastique : quelques textes fondateurs.

On sait l'influence considérable qu'ont exercée sur le monachisme occidental les textes si variés et si riches relatifs aux « anciens » des déserts d'Égypte. Or on insiste habituellement sur les excès de leurs pratiques ascé-

tiques et sur leur austérité plus que sur des qualités d'équilibre, de modération, de sens de la mesure. Pourtant, ces qualités héritées de la sagesse grecque sont présentes, et les auteurs des règles monastiques adoptées en Occident, en donnant une place aux loisirs dans la vie des membres de la communauté, pouvaient avoir dans l'esprit l'anecdote rapportée à propos d'Antoine dans les *Apophthegmata Patrum* (55).

« Il y avait dans le désert un chasseur de bêtes sauvages qui vit abba Antoine plaisantant avec les frères. Il en fut scandalisé. Voulant le convaincre qu'il fallait de temps en temps condescendre aux frères, l'ancien lui dit : « Mets une flèche à ton arc, et tends-le ». Il fit ainsi. L'ancien reprit : « Tends-le un peu plus », et le chasseur le fit. L'ancien lui dit encore : « Continue à le tendre ». Le chasseur répondit. « Si je tends mon arc au-delà de la mesure, il va se briser ». L'ancien lui dit alors : « Il en va de même dans l'œuvre du Seigneur : si nous tendons les frères outre mesure, ils seront vite brisés. Il faut donc de temps en temps condescendre aux frères ». Entendant ces paroles, le chasseur fut pénétré de componction. Grandement édifié par l'ancien, il partit. Et les frères retournèrent chez eux fortifiés ».

On notera combien ce texte s'applique à la sociabilité des loisirs puisque Antoine se divertit « avec les frères ». L'image de l'arc qu'il ne faut pas trop tendre de peur qu'il ne se brise appartient à la culture gréco-romaine classique. Elle se trouve dans une fable de Phèdre (III, 14) qui l'attribue au fabuliste grec Esope : celui-ci, surpris en train de jouer avec des enfants, montre à celui qui le raillait qu'il ne faut jamais tendre trop fort son arc. Il conclut : « Ainsi quelques amusements doivent de temps en temps être donnés à ton esprit, pour que tu te retrouves plus capable de penser ».

L'exemple de l'arc avec sa conclusion moralisatrice a dû être très populaire. Jean Cassien, dans ses *Conférences* amalgame deux récits. L'un, concernant Jean l'Évangéliste, est conservé dans les Actes apocryphes de Jean (56) : on voit l'apôtre s'amusant devant une perdrix jouant dans la poussière, ce qui, de la part d'un homme aussi digne, scandalise un prêtre qui passait par là. Cassien reprend l'anecdote, mais la prolonge par une réponse de Jean qui utilise l'image de l'arc :

« On raconte que le bienheureux évangéliste Jean caressait doucement une perdrix. Soudain, il voit venir à soi certain philosophe dans l'appareil d'un chasseur. Celui-ci s'étonne qu'un homme d'une si grande réputation et renommée s'abaisse à des divertissements si petits et si peu relevés ». Est-ce vous, dit-il, ce Jean si fameux, de qui l'insigne renom, entre tous illustre, m'avait à moi-même inspiré un si extrême désir de vous connaître ? Pourquoi donc vous occuper à de si vils amusements ?

– Qu'est-ce donc que vous portez à la main ? repartit le bienheureux Jean.

– Un arc.

– Et pourquoi ne le portez-vous pas toujours tendu ?

– Il ne faut pas, de peur qu'à force d'être courbé sa raideur ne s'amollisse et ne se perde ; et, lorsque je devrais lancer contre quelque animal un trait plus puissant, sa force s'étant perdue par la tension continuelle, le coup ne partirait plus avec la vigueur nécessaire.

– Eh ! ne vous étonnez pas non plus, jeune homme, que j'accorde à mon esprit cette innocente et brève récréation. Si de temps à autre, je ne le reposais

de sa tension en lui donnant quelque relâche, la continuité même de l'effort l'amollirait, et il ne pourrait plus obéir à la vertu de la partie spirituelle lorsque besoin serait(57)».

Saint François de Sales s'inspire directement du texte de Cassien dans son *Introduction à la vie dévote* au chapitre XXI intitulé «Des passe-temps et récréations, et premièrement des loïsibles et louables». Voici le début de ce chapitre : «Il est force de relâcher quelquefois notre esprit, et notre corps encore, à quelque sorte de récréation. Saint Jean l'Évangéliste, comme dit Cassien, fut trouvé un jour par un chasseur tenant une perdrix sur son poing, laquelle il caressait par récréation *etc.*» La réponse de Jean développe l'image de l'arc trop tendu comme dans les textes déjà cités.

On peut donc trouver dans la tradition orientale les racines anciennes de la recherche d'un équilibre entre les moments de concentration et/ou de travail et ceux du loisir-repos-divertissement. Dans le monachisme syrien aussi, chez Théodoret de Cyr notamment (V^e siècle), est présent un idéal de mesure et de raison hérité de la formation classique(58). Et A. Guillaumont, l'un des meilleurs connaisseurs du monachisme oriental, a pu consacrer un article au sujet suivant : «Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte(59)». Voilà de quoi atténuer le tableau trop univoque d'un ascétisme rigoureux et sans concessions que l'on prête souvent aux moines d'Égypte et d'ailleurs. Même chez ces modèles idéalisés, il y avait place, dans certains cas, pour la récréation, le divertissement ou la plaisanterie, qui ne sont après tout que des formes de loisir.

*Travailler et prier ensemble car «l'oisiveté est ennemie de l'âme»
(Règle de S. Benoît, 48)*

Travail et prière structurent de manière plus rigoureuse la sociabilité des communautés monastiques cénobitiques régies par la *Règle* de Pachôme comme par celle de Basile d'abord, puis par toutes les règles formulées en Occident. On constate que l'organisation du travail en commun fournit un cadre à la sociabilité monastique et que les moments réservés à la prière communautaire viennent rythmer le temps du moine, de nuit comme de jour, dans un espace de plus en plus organisé pour la vie collective(60). C'est le cas, par exemple, dans le système pachômien : chaque monastère est composé de «maisons» affectées à un métier particulier, chaque moine doit accomplir une tâche déterminée en fonction de sa force ou de sa compétence; on y pratique le travail des champs, diverses formes de travail artisanal avec vente des produits, tous les services nécessaires à la vie collective, en particulier la boulangerie, la construction et l'entretien des bâtiments(61). Une partie du temps est réservée à la prière, à l'enseignement spirituel, à l'apprentissage et à la récitation de textes appris par cœur, car bien des frères ne savent pas lire. Et il y a des moments de repos et de détente partagés pour s'adonner à la conversation, ce qui était une des pratiques traditionnelles de *l'otium* : «Ce leur était en effet une coutume, depuis le début, de s'asseoir en un même lieu vers le soir après le travail et le repas pour scruter les Écritures, vu qu'ils étaient libres de tout autre souci que de veiller à leur salut(62)». Les moines «étaient assis pour causer ensemble et se rappeler chaque point de

ce qui leur avait été dit : car il ne leur est pas possible de tenir des propos oisifs comme les gens du monde(63)». Chez les pachômiens donc, la convivialité monastique est fortement structurée par l'organisation du travail mais l'aménagement de la journée comporte aussi, en contre-partie, un temps de loisir, spirituel certes, un temps de repos pour s'asseoir ensemble et converser, ne pourrait-on dire un temps d'*otium Dei*, de loisir pour Dieu vécu en commun.

Dans les *Règles* de Basile(64), la nécessité du travail est fortement affirmée et l'oisiveté dénoncée comme un mal. L'organisation du travail, la répartition des tâches sont précisées mais le primat de la prière s'impose : le moine doit prier en travaillant, ce qui sanctifie toute son activité, et le temps de la journée est rythmé par les heures de la prière en commun, auxquelles l'organisation du travail est subordonnée(65). De même seuls les « métiers qui conservent l'état paisible et tranquille de la vie religieuse(66) » peuvent être pratiqués par les moines qui doivent bannir toutes les activités qui empêchent de vivre dans le recueillement. Basile présente le monastère comme un lieu d'heureuse convivialité pour des hommes ou des femmes qui ont entièrement renoncé aux valeurs et aux préoccupations mondaines : ils « mènent une vie de citoyens des cieux... à l'abri des distractions et assidus auprès du Seigneur, ils persévèrent nuit et jour dans la prière. Leurs bouches ne célèbrent pas les œuvres des hommes, mais ils chantent continuellement des hymnes à notre Dieu et ils travaillent de leurs mains afin de pouvoir partager avec les indigents(67) ». Toute la part de vie intellectuelle et spirituelle que l'homme antique aisé et cultivé pouvait développer à son gré individuellement dans le cadre de l'*otium* est assumée et vécue en relation à Dieu ; elle est, comme le travail, régie par la règle pour des hommes ou des femmes qui ont choisi librement de faire abandon de leur volonté propre et qui ont renoncé aux biens et aux loisirs mondains. Même la lecture qui apparaît dans la règle d'Augustin comme une activité importante et comme une détente – elle est conseillée le dimanche dans certaines règles(68) – est une activité prévue dans l'horaire, puisque les règles aménagent un cadre de vie sans faille, sans temps libre, dans lequel le moine est continuellement occupé. Aussi n'est-ce pas sans surprise que nous constatons l'apparition d'authentiques loisirs illégitimes qui sont d'ailleurs réprimés par la règle. Des moines bavardent et perdent leur temps, certains vont à la chasse(69). Les règles insistent de plus en plus au fil des siècles sur la nécessité de limiter les sorties(70) et les voyages. La répétition de ces interdictions montre que les Maîtres spirituels n'arrivent pas toujours à endiguer cette évolution non plus que les rapports avec les femmes(71). On constate que des moines découchent à la fin du VI^e siècle ; on ne peut les empêcher de participer à la vie de la communauté villageoise : fêtes, baptêmes, mariages. On constate qu'à côté d'une sociabilité monastique proprement dite apparaît une autre sociabilité dans une communauté plus large, où le moine a accès à de véritables loisirs(72).

Les règles ou instructions qui en tiennent lieu(73), formulées aux IV^e-VI^e siècles, mettent en place pour l'avenir le cadre d'une sociabilité monastique cénobitique équilibrée fondée sur l'égalité entre les membres de la communauté, quelle que soit leur condition antérieure, ce qui implique une égale participation au travail manuel(74) ; un emploi du temps structuré par les « heures » de la prière qui comporte chaque fois oraison et psaumes(75) ; la

répartition du temps de travail entre travail manuel d'une part, étude de l'Écriture et lecture d'autre part (76). C'est l'emploi du temps que Jérôme fixe à la jeune Démétriadé; à cette vierge chrétienne, pur produit de l'aristocratie sénatoriale romaine, il prescrit à contre courant total de l'idéal antique de *l'otium* : « Aie toujours à la main un travail de lainage »; en dehors du temps fixé pour la prière et la lecture, elle ne saurait rester inactive, elle doit filer et tisser avec les autres religieuses : « Ces observances assureront ton salut personnel et celui de tes compagnes » et Jérôme se fonde sur la parole de l'Écriture : « Tout paresseux est l'esclave de ses passions ». Un siècle et demi plus tard, S. Benoît commence le ch. 48 de sa *Règle* en énonçant : « L'oisiveté est l'ennemie de l'âme », et un emploi du temps bien équilibré structure la vie en commun des frères pour éviter le danger d'*otiositas*. La soumission librement consentie de tous et de chacun à la *Règle* doit permettre à la communauté fraternelle qui vit cette sociabilité bien réglée, de se transcender elle-même, en vue d'atteindre, au-delà de toute sociabilité humaine, l'indicible expérience de l'union à Dieu, unique finalité qui donne sens au choix d'un mode de vie à contre-courant des conduites mondaines.

En fait travail ou loisir, les catégories se brouillent et interfèrent dans la vie monastique. A propos de Macrine et de ses compagnes, Grégoire de Nysse écrit : « Leur travail, ce n'était aucune de ces tâches dont on se préoccupe dans cette vie, sinon accessoirement, mais seulement la méditation des réalités divines, la prière incessante, le chant ininterrompu des hymnes réparti également pendant tout le temps, de jour comme de nuit, si bien que ces occupations étaient à la fois leur travail et leur repos après le travail (77) ».

Françoise THELAMON

Université de Rouen

URA CNRS 1274

avec les contributions de J. BIARNE

Université du Maine et de

G. HUSSON, *Université de Rouen*

NOTES

(1) JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-Cl. Guy, Paris, « Sources chrétiennes » 109, 1965, II, 5, 2, p. 67.

(2) Ac 4, 32. C'est le modèle de toute sociabilité monastique où la fraternité est fondée sur l'unanimité des âmes et des cœurs, v. J. BIARNE, « Maître spirituel et règle cénobitique en Occident (IV^e-VI^e siècles) », dans *Sociabilité, pouvoirs et société*, s/dir. F. THELAMON, Actes du colloque de Rouen, nov. 1983, PUR 110, 1987 p. 223-233.

(3) HE II, 17, 10 et 17, éd. et trad. G. Bardy, Paris, SC 31, 1952, p. 74-76. Eusèbe fait, des thérapeutes juifs que décrit Philon, des ascètes chrétiens; Cassien projette sur eux sa conception d'une vie monastique équilibrée entre prière et travail, puisqu'il ajoute la mention du travail manuel qui ne figure pas chez Eusèbe; en revanche, il omet l'exégèse allégorique de l'Écriture.

(4) Selon la formule d'A. de Vogüé; cf. A. GUILLAUMONT, « Philon et les origines du monachisme », dans *Philon d'Alexandrie*, Lyon, 11-15 sept. 1966, Colloques Nationaux du CNRS, Paris, 1967, p. 361-373 = *Aux origines du monachisme chrétien*, « Spiritualité orientale » 30, Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 25-37.

(5) V. à titre d'introduction J. BIARNE, « Les origines du monachisme en Occident (IV^e-VI^e siècles) », *L'information historique*, 1992, 54, p.53-59 en attendant la publication de sa thèse d'Etat, soutenue à Paris en 1990.

(6) ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 14 et 15, trad. B. Lavaud, « Spiritualité orientale » 28, Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 35 ; le terme monastère est employé ici dans son sens premier d'habitat individuel.

(7) 2 *Th*, 3,10 et plus largement sur l'obligation de travailler pour gagner son pain et l'exemple de Paul qui a travaillé dans toutes les communautés où il a séjourné pour n'être à la charge de personne, voir pour Thessalonique : 1 *Th* 2, 9 et 4,11 ; 2 *Th* 3, 6-12 ; à Corinthe : *Ac* 18,3 ; 1 *Co* 4, 12 ; à Ephèse : *Ac* 20, 33 ; *Eph* 4,28.

(8) *Jn* 6, 27-28 : « Travaillez non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle... L'œuvre de Dieu... c'est que vous croyez en celui qu'il a envoyé ».

(9) 1 *Th* 5, 17 ; cf. *Eph* 5, 20.

(10) J.- M. ANDRE, *Recherches sur l'otium romain*, Paris, 1962 et *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, 1966.

(11) Entre les fêtes impériales et les fêtes religieuses païennes traditionnelles, il restait à Rome en 354, 138 jours ordinaires, v. H. STERN, *Le calendrier de 354*, Paris, 1953.

(12) J.-M. ANDRE, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, p. 531.

(13) Les exemples sont fort nombreux ; citons seulement celui de Basile de Césarée où son frère Grégoire de Nysse se plaît à voir l'influence de leur sœur Macrine, déjà convertie elle-même à la vie monastique : « 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 notables 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 obstacle vers la vertu » (GREGOIRE DE NYSSÉ, *Vie de Sainte Macrine*, 6, trad. P. Maraval, *SC* 178, p. 163) ; cf. BASILE, *Ep.* 1 et 223, 2 ; S. GIET, *Sasimes, une méprise de S. Basile*, Paris, 1941, p. 37-54 ; A.-M. MALINGREY, « *Philosophia* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature des présocratiques au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, 1961, p. 227 et sq..

(14) BASILE, *Ep.* 2,2 (éd. Y. Courtonne, Paris, CUF, 1957, t. I, p. 6). Il était alors retiré à Annisa, dans le Pont ; cf. dans *l'Enquête sur les moines d'Égypte*, trad. A.-J. Festugière, dans *Les moines d'Orient*, IV, 1, Paris, 1964, cette description : « L'un d'eux vient-il à manquer dans les nécessités de la vie, il ne cherche ni ville, ni village, ni frère, ni ami, ni parent, ni père, ni mère, ni enfant, ni domestique pour se procurer ce dont il a besoin » (*Prologue*, 8, p. 7).

(15) A. GUILLAUMONT, « Perspectives actuelles sur les origines du monachisme », dans *Aux origines du monachisme*, p. 215-227 et « Esquisse d'une phénoménologie du monachisme », *ibid.*, p. 228-239.

(16) Selon la formule de P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. fr., Paris, 1983, p. 168-173.

(17) *Enquête*, I, 44 (*loc. cit.*, p. 21).

(18) *Enquête*, I, 31, (p.18).

(19) Antoine, après avoir vécu aux abords du village (VA, 3, *loc. cit.*, p.24), « gagna les sépulcres qui sont loin du village » (VA, 8, p. 30) et s'installa dans l'un d'entre eux ; au bout de quelques années, il s'enfonça dans le désert et s'établit, au-delà du Nil, dans un fort abandonné de la montagne de Pispir où il demeure vingt ans. Pachôme vécut d'abord auprès d'un anachorète puis découvrit le site inhabité de Tabennesi où, avec son frère, il construisit un monastère pour accueillir des disciples (*Première Vie grecque de saint Pachôme*, trad. A.-J. Festugière, dans *Les Moines d'Orient*, IV, 2, Paris 1965, 6-15 p. 160-166).

(20) A. GUILLAUMONT, « Le dépaysement comme forme d'ascèse », dans *Aux origines du monachisme*, p. 89-116.

(21) *ID.*, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », *ibid.*, p. 69-87. Pour le sens d'*hésychia* et de *schôlè* dans la culture grecque, voir P. DEMONT, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de la tranquillité*, Paris, 1990.

(22) Sur le sens du mot moine, F. MORARD, *Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu'au IV^e siècle*, Fribourg, 1974.

(23) L. REGNAULT, « Les Apophtegmes et l'idéal du désert », dans *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, *Studia anselmiana*, 70, éd. J. Gribomont, Roma, 1977, p. 47-79.

(24) JEROME, *Ep.* 22, 33 ; L. REGNAULT, *Les Pères du désert à travers leurs Apophtegmes*, Abbaye de Solesmes, 1987, p. 19-36 ; cf. sur la paternité spirituelle de Pachôme, P. DESEILLE, *L'esprit du monachisme pachômien*, « Spiritualité orientale » 2, Abbaye de Bellefontaine, 1968, p. VII-XIX.

(25) *Vie de saint Pachôme*, 25-26 (*Moines d'Orient*, IV, 2, p. 171).

(26) C'est le genre de vie qui prévaut dans les déserts de Basse-Egypte : à Scété, Nitrie et aux Kellia, voir A. GUILLAUMONT, « Histoire des moines aux Kellia », dans *Aux origines du monachisme*, p. 151-167 et *Dossiers d'Histoire et d'archéologie*, 133, 1988 : « Chrétiens d'Egypte au IV^e siècle : saint Antoine et les moines du désert » (*passim*).

(27) BASILE, *Grande Règle*, 7, 1 (*PG* 31, 928 C), l'ensemble de la GR 7 montre les avantages du cénobitisme par rapport à l'anachorétisme.

(28) GR 7, 4 (933 B).

(29) Sulpice Severe, *Vie de saint Martin*, éd. et trad. J. Fontaine, SC 133, Paris, 1967 : expérience érémitique en Italie, 6, 5 (p. 267) ; fondation de Ligugé : 7, 1 (*ibid.*) ; fondation du *monasterium* de Marmoutier : 10, 4-9 (p. 275).

(30) L'idéal ascétique que Cassien propose à l'admiration de l'Occident n'est pas seulement emprunté aux Pères égyptiens à partir de son expérience personnelle, mais il reproduit l'enseignement élaboré par Evagre du Pont établi à la fin de sa vie à Scété puis aux Kellia, voir P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 225.

(31) Puis Evagre d'Antioche en donna une autre traduction douze ou quinze ans plus tard à Trèves, voir A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, Paris, 1991, p. 17-22.

(32) Elle est adressée à Paul de Concordia avec l'*Ep.* 10 qui peut être datée de 375, voir A. de Vogüé, *Op. cit.*, p. 150-184.

(33) Rufin a fait connaître en Occident la vie et les *mirabilia* des moines d'Egypte dans deux chapitres de son *Histoire ecclésiastique* (II, 4 et 8 dans *GCS*, 9, 2, p.1004-1008 et 1013-1014) et en adaptant, d'après un original grec, l'*Historia monachorum in Aegypto* (*PL* 21, 387-462).

(34) J. Biarne, « La vie quotidienne des moines en Occident du IV^e au VI^e siècle », dans *Collectanea Cisterciensia*, 49, 1987, p. 3-19, en particulier p. 6 tableau des règles monastiques occidentales

(35) F. Thelamon, « Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée » dans *AAAd*, 12, 1977, p. 323-352. Rufin rentrait en Italie après une expérience monastique de plus de vingt cinq ans en Orient (Egypte, Jérusalem). Il en rapportait les *Règles* de Basile qu'il considérait comme la meilleure règle à adopter dans les monastères d'Occident (Rufin, *Prolog. in Reg. S. Basilii*, CC, *series latina*, 20, p. 241).

(36) A. Boon, *Pachomiana latina, Règle et épîtres de S. Pachôme, épître de S. Théodore et liber de S. Orsiesius, texte latin de S. Jérôme*, Louvain, 1932 ; trad. fse dans P. Deseille, *L'esprit du monachisme pachômien*.

(37) J. Biarne, « Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IV^e-VI^e siècles) », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Age III^e-XIII^e siècles* (Paris, 9-12 mars 1981), Colloques internationaux du CNRS n°604, 1984, p. 99-128.

(38) *Mt* 6, 25-34 = *Lc* 12, 22-31 ; voir A. Guillaumont, « Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation », dans *Aux origines du monachisme*, p. 117-126.

(39) *Gn* 3, 19.

(40) *2 Th* 3, 12.

(41) A. Guillaumont, « Le travail manuel » p. 118 résumant EPIPHANE, *Panarion*, 80 (*PG* 42, 756-773), écrit en 374-377.

(42) Augustin, *De opere monachorum*, BA 3, Paris, 1949.

(43) AUG., *Op. mon.*, XXX, 38.

(44) P. ex. en *Op.mon.* XXVIII, 36 (p. 412-3). « Montrez que... vous ne cherchez pas une facile subsistance dans l'oisiveté (*in otio*), mais le royaume de Dieu par la voie étroite et difficile de cette profession (de moine) » ; Augustin dénonce aussi la paresse : *pigritia* de certains moines.

(45) *Op. mon.*, XV, 16 (p. 362-3) : « Autre chose, en effet, travailler de ses mains en gardant l'esprit libre comme un artisan... ; autre chose appliquer son esprit, même sans fatigue corporelle, au souci d'amasser de l'argent comme le font les négociants, les intendants, les agents de pla-

cement : ils sont à la tête et dirigent ; ils ne travaillent pas de leurs mains ; mais c'est leur esprit même qui est absorbé par le désir du gain ».

(46) *Op. mon.*, XXV, 32-33.

(47) VA, 3 (loc. cit., p. 25).

(48) VA, 44 (p. 57).

(49) *Enquête*, XVIII, 1-2 (p. 104-105).

(50) Exemple des moines de Nitrie, *Enquête*, XX, 10-11 (p. 112-113).

(51) *Enquête*, VIII, 55-56 (p. 61). Les modèles de l'hospitalité monastique sont Abraham (*Gn* 18, 2-8) et Lot (*Gn* 19, 1-3), mais surtout il s'agit d'accueillir Jésus lui-même selon *Mt* 25, 35 : « J'étais un étranger et vous m'avez accueilli ».

(52) *Enquête*, VIII, 44-47 (p. 58) : Apollô et ses moines nourrissent les paysans du voisinage lors d'une famine ; XVIII, 2 (p. 105) : « Du fruit du labeur des frères, ils envoient aux pauvres d'Alexandrie des navires pleins de blé et de vêtements ».

(53) JEAN CASSIEN, *Inst. cen.*, III, 2.

(54) Geneviève HUSSON, professeur de langue et littérature grecques à l'Université de Rouen, nous a fourni la contribution qui suit.

(55) PG 65, 77D-80 A ; trad. J.-C. Guy, *Paroles des Anciens. Apophtegmes des pères du désert*, Le Seuil, Paris, 1976, p. 17 (trad. modifiée G. Husson).

(56) *Acta Johannis* 56, éd. M. Bonnet, Leipzig, 1898, p. 178-9.

(57) JEAN CASSIEN, *Conférences*, XXIV, 21, éd. Dom E. Pichery, SC 64, Paris, 1955.

(58) Voir P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, p. 273-5.

(59) Dans *Hommages à F. Daumas*, t. II, 1986, p. 373-380.

(60) J. BIARNE, « Vie quotidienne des moines », a montré cet encadrement de plus en plus rigoureux (du IV^e au VI^e siècle) du temps journalier, rythmé par la cloche, et l'organisation de la vie collective avec le passage de la cellule individuelle à la cellule collective, puis au dortoir ; cf. *ID.*, « Le temps du moine », loc. cit.

(61) *Vie de S. Pachôme*, 28 (loc. cit. p. 172-173) ; cf. p. ex. *Règles de S. Pachôme*, 6, trad. P. Deseille, loc. cit., p. 13 : « Les frères qui pratiquent un même art sont rassemblés en une maison, sous l'autorité d'un préposé. Ainsi par exemple : ceux qui tissent le lin sont groupés ensemble, ceux qui font des nattes forment une seule famille. Il en est de même pour les tailleurs, les charrons, les foulons, les cordonniers : ces groupes sont gouvernés par leur préposé et, chaque semaine, rendent compte de leurs travaux au père du monastère ».

(62) *Vie de S. Pachôme*, 125 (p. 227) ; cf. 34 (p. 177) ; 88 (p. 205) ; 105 (p. 215).

(63) *Ibid.*, 58 (p. 190).

(64) Voir en particulier GR 38 à 42 où sont détaillés les métiers convenables pour les moines, les modalités de vente des produits, la répartition des tâches et le choix du métier de chacun par décision de la communauté.

(65) J. MATEOS, « L'office monastique à la fin du IV^e siècle : Antioche, Palestine, Cappadoce », *OrChris*, 47, 1963, p. 53-88.

(66) GR 38 : il s'agit de métiers dont on trouve facilement les matières premières et dont on écoule facilement les produits, sans avoir à fréquenter ces lieux de sociabilité mondaine dangereuse que sont les routes, les foires, les auberges. En revanche le travail agricole a l'intérêt de stabiliser les moines.

(67) BASILE, *Ep.* 207 (éd. Y. Courtonne, t. III, p. 185).

(68) *Règle de S. Benoît*, 48, 23.

(69) *Règle de Ferréol* (RF), 34.

(70) RF, 20, 6.

(71) RF, 4, 5.

(72) RF, 15, 1-2, qui fait état de baptêmes célébrés au monastère. Ces indications nous ont été fournies par J. Biarne.

(73) Telles que, p. ex. certaines lettres de Jérôme : *Ep.* 22 à Eustochium ; *Ep.* 23, 34, 43 et 127, à Marcella ; *Ep.* 30 à Paula ; *Ep.* 135 à Démétriaque ; la lettre 211 d'Augustin adressée à des religieuses et improprement appelée *Règle de S. Augustin* ; le *De virginibus* d'Ambroise

qui a beaucoup emprunté à la *Lettre aux vierges* d'Athanase, selon Y.-M. DUVAL, « L'originalité du *De virginibus* dans le mouvement ascétique occidental. Ambroise, Cyprien, Athanase », dans *Ambroise de Milan*, Paris, 1974, p. 9-66.

(74) P. ex. Grégoire de Nazianze loue l'activité caritative de Basile lors d'une famine « avec ses propres esclaves devenus ses compagnons de travail » (*Or.* 43, *Oraison funèbre de Basile*, 35, 4); Jérôme recommande à Eustochium : « Si quelques servantes sont associées à ton ascèse, ne sois pas hautaine à leur égard, ni orgueilleuse parce que tu es leur maîtresse. Vous appartenez désormais au même Epoux, ensemble vous chantez des psaumes au Christ » (*Ep.* 22, 29); et il indique à Démétriadé : « Tu devras travailler en même temps que toutes les autres » (*Ep.* 135, 15).

(75) P.ex. s'adressant à Démétriadé, Jérôme indique : « La série des psaumes et l'oraison, dont tu devras toujours faire les exercices aux heures de tierce, sexte, none, vêpres, minuit et à l'aube » (*Ep.* 135, 15); voir J. BIARNE, « Le temps du moine », *loc. cit.*, p. 105-117; J. MATEOS, « L'office monastique », v. *supra* n. 65.

(76) On aboutit à l'« équilibre » dont témoigne la *Règle* de S. Benoît au ch. 48 qui règle précisément les heures consacrées chaque jour à la lecture et celles consacrées au travail des mains, selon les époques de l'année et précise « Le dimanche tous vaqueront à la lecture ».

(77) *Vie de Sainte Macrine*, 11, SC 178, p. 179.

Résumé

Le moine, homme seul par définition, cherche à atteindre, dès cette terre, par l'ascèse et dans la solitude, la sociabilité divine. Mais l'érémisme total est rare et c'est par la sociabilité des frères, du semi-érémisme au cénobitisme, qu'il tente d'y parvenir.

Seul ou en communauté, le moine doit-il « prier sans cesse » ou « travailler pour n'être à charge de personne » et « ne pas manger le pain de l'oisiveté » ? Orare et/ou laborare : peut-il concilier ces impératifs contradictoires ? Et qu'en est-il des activités intellectuelles qui relevaient de l'otium ?

Travail ou loisir, les catégories se brouillent et interfèrent dans la vie monastique où méditation, prière et chant des psaumes constituent le véritable opus Dei, à la fois « travail et repos après le travail », selon le Grégoire de Nysse.

Abstract

Sociability, work and leisure in ancient monachism.

The monk who, by definition is a lonely man, looks, during his earthly life, for godly sociability through an ascetic life and solitude. But complete eremitism is rare. So he tries to reach to it through a friar sociability going from semi-eremitism to cenobitism.

Left alone or living within a community, is the monk "to pray endlessly" or "to work in order to be a burden to no one" and "not to eat the bread of idleness" ? Orare and/or laborare.: can he conciliate these conflicting requirements? And what about intellectual activities who belong to the otium type ?

Work or leisure, categories are getting blurred and interfere in monastic life where meditation, prayer, psalm chanting constitute the true opus dei, being at the same time "work and rest after the work" according to Gregory from Nysse.