

Université de Montréal

Monachisme et altérité

La représentation des « autres » dans la littérature monastique égyptienne  
(IVe-Ve siècles)

Par

Anthony Tremblay-Roy

Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en sciences des religions

Mai 2021

© Anthony Tremblay-Roy, 2021

Université de Montréal

Institut d'études religieuses, Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal

Ce mémoire intitulé

**Monachisme et altérité**

**La représentation des « autres » dans la littérature monastique égyptienne  
(IVe-Ve siècles)**

Par

**Anthony Tremblay-Roy**

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Président-Rapporteur  
Alain Gignac

Directeur de recherche  
Fabrizio Vecoli

Membre du jury  
Christian R. Raschle

## **Résumé**

L'essor du monachisme au courant des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles a transformé le paysage religieux dans le bassin méditerranéen. Ce mouvement d'ascètes célibataires et l'impact de son institutionnalisation au sein de la Grande Église ont contribué à la formation d'une nouvelle identité religieuse et à la transformation des systèmes hérités des penseurs classiques. Ce projet, en partant des sources monastiques et classiques, mettra en lumière les relations entre les premiers moines chrétiens et les différentes figures de l'altérité – religieuse, intellectuelle et culturelle – dans la province égyptienne pendant la période byzantine. En se penchant sur différentes entités présentes sur le territoire égyptien, on sera en mesure de mieux comprendre de quelle façon l'identité monastique s'est formée dans sa relation avec l'altérité et comment les auteurs monastiques ont représenté ces groupes identitaires. Ainsi, au terme de cette présentation, le lectorat sera mieux outillé pour saisir les relations qu'entretiennent les premiers moines chrétiens et les divers visages de l'altérité dans le contexte monastique égyptien.

**Mots clés :** Antiquité tardive, Christianisme égyptien, Monachisme, Moine chrétien, Païen, Représentation, Relations.

## **Abstract**

During the 4<sup>th</sup> and the 5<sup>th</sup> centuries, the emergence of monasticism transformed the religious landscape around the Mediterranean. This ascetic movement and the impact of its institutionalization within the Great Church contribute to the formation of a new religious identity and to the transformation of systems inherited from classical thinkers. Starting from the monastic sources, this project will shed light on the relations between the first Christian monks and the various figures of otherness – religious, intellectual, and ethnical – in the Egyptian provinces during Late Antiquity. By looking at different entities present in Egyptian territory, we will be able to understand how monastic identity was formed in its relationship with the otherness and how the monastic authors represent these identity groups. Thus, at the end of this presentation, the readers will be better equipped to understand the relationships between the first Christian monks and the various face of otherness in the Egyptian monastic context.

**Key words :** Late Antiquity, Egyptian Christianity, Monachism, Christian monk, Pagan, Representation, Relationships.

## Liste des sigles et des abréviations

Apoph. Pat.	<i>Apophthegmata Patrum</i>
Bo	Vie Bohairique
CTh.	<i>Code théodosien</i>
G1	<i>Vita Prima</i>
HE	<i>Histoire ecclésiastique</i>
HL	<i>Historia Lausiaca</i>
HM	<i>Historia Monachorum in Aegypto</i>
VA	<i>Vita Antonii</i>
VP	<i>Vita Pachomii</i>
VS	<i>Vita Sinuthii</i>
Ant.	<i>Antirrhétique</i>

## **Remerciements**

J'ai le plaisir de m'acquitter d'une agréable obligation en remerciant celles et ceux qui, au courant de cette entreprise académique, ont permis à un titre ou à un autre que ce projet soit mené à terme. Dans ces circonstances, l'ordre alphabétique est le meilleur puisque chacune et chacun sachant ce que je lui dois dans cette entreprise : Alain Gignac, Christian R. Raschle, Denise Couture, Fabrizio Vecoli et Jean-François Roussel.

Ma reconnaissance est vaste, pour leur aide, leur soutien, leur patience et leur confiance, mais il est utile de souligner que les insuffisances de ce travail ne sauraient être imputées qu'à ma propre personne.

## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
<b>Status quaestionis: Le renouveau dans l'Antiquité tardive</b> .....	<b>4</b>
Les phénomènes religieux dans l'Antiquité tardive : Objets, problèmes et approches.....	5
<b>Hypothèses de recherche</b> .....	<b>10</b>
<b>Découpage de l'enquête</b> .....	<b>11</b>
<b>Première partie :</b> .....	<b>13</b>
<b>Contexte religieux de l'Empire romain et de la province égyptienne dans l'Antiquité tardive</b> .....	<b>13</b>
<b>1. L'Empire romain (IIIe-Ve siècles) : Récit d'une transition religieuse et impériale</b> .....	<b>15</b>
1.1. L'expansion du mouvement de Jésus et la politique religieuse jusqu'à Constantin .....	15
1.2 Le développement du christianisme et la politique de la dynastie constantinienne.....	16
1.3 Le triomphe du christianisme et la politique des théodosiens : l'identité byzantine.....	18
<b>1.2 L'Égypte byzantine : Vers une nouvelle identité religieuse</b> .....	<b>20</b>
1.2.1 Le christianisme en Égypte : Indifférenciation et différenciation .....	20
1.2.2 Orthodoxie et hérésie en Égypte : la victoire de l'église alexandrine .....	21
1.2.3 L'évangélisation des localités : Résistance, assimilation et transformation.....	23
<b>Deuxième partie :</b> .....	<b>25</b>
<b>Regard sur le monachisme égyptien et la littérature monastique</b> .....	<b>25</b>
<b>2.1 Le monachisme égyptien : Érémitisme, semi-anachorétisme et cénobitisme</b> .....	<b>30</b>
2.1.1 Érémitisme et anachorétisme .....	30
2.1.2 Semi-anachorétisme .....	31
2.1.3 Cénobitisme .....	32
<b>2.2 Littérature monastique et genre littéraire – Enjeux historiques et textuels</b> .....	<b>34</b>
2.2.1 Fondateurs, innovateurs et réformateurs du monachisme égyptien .....	35
2.2.2 Littérature apophtegmatique et épistolaire.....	39
2.2.3 Les histoires monastiques .....	41
<b>Troisième partie :</b> .....	<b>45</b>
<b>L'altérité religieuse : La figure du païen et du manichéen</b> .....	<b>45</b>
<b>3.1 Les enjeux théorico-historiques autour du paganisme</b> .....	<b>50</b>
<b>3.2 Rencontres avec l'altérité religieuse : païens, manichéens et tribus nomadiques</b> .....	<b>52</b>
3.2.1 Récits de miracles et de conversions .....	53
3.2.2 Apollô, un exemple de conflits locaux.....	56
<b>3.3 Violences et destructions : La montée du pouvoir épiscopal et de la milice monastique</b> .....	<b>60</b>
3.3.1 Chenouété d'Atripe .....	65
<b>Quatrième partie :</b> .....	<b>72</b>
<b>L'altérité intellectuelle : La figure du philosophe</b> .....	<b>72</b>

<b>4.1 Les moines et les philosophes : L'émergence d'un nouveau modèle de sagesse .....</b>	<b>76</b>
4.1.1 Antoine et les philosophes .....	76
4.1.2 Pacôme et les philosophes .....	86
4.1.3 Moine et philosophe dans la littérature monastique.....	89
<b>4.2 Le monachisme comme idéal philosophique .....</b>	<b>95</b>
<b><i>Cinquième partie : .....</i></b>	<b>97</b>
<b><i>L'altérité culturelle et ethnique : La figure de l'Éthiopien .....</i></b>	<b>97</b>
<b>5.1 Les Éthiopiens dans la littérature classique .....</b>	<b>100</b>
5.1.1 Les enjeux historiques .....	100
5.1.2 Le royaume d'Éthiopie et ses habitants .....	101
5.1.3 L'Éthiopie et les Éthiopiens – Un royaume et plusieurs tribus.....	102
5.1.4 Les Éthiopiens aux yeux des auteurs classiques – Le regard de l'Autre .....	103
5.1.5 Les Éthiopiens dans les sources romaines – L' <i>Historia Naturalis</i> de Pline l'Ancien .....	105
<b>5.2 L'Éthiopien dans la littérature monastique égyptienne .....</b>	<b>109</b>
5.2.1 Un enfant éthiopien dans la <i>Vita Antonii</i> ? .....	110
<b>5.3 Représentation et univers symbolique entourant les Éthiopiens .....</b>	<b>113</b>
5.3.1 Apparition et manifestation démoniaque.....	113
5.3.2 Grincements de dents .....	116
5.3.3 Odeurs nauséabondes.....	119
<b>5.4 Éthiopiens et moines : Un processus de subjectivisation ?.....</b>	<b>125</b>
<b>5.5 Moïse, un moine éthiopien .....</b>	<b>128</b>
5.5.1 L'ambivalence autour des Éthiopiens : Un nouvel ordre des choses ? .....	133
<b><i>Partie conclusive .....</i></b>	<b>136</b>
<b>La question de l'altérité .....</b>	<b>140</b>
<b><i>Bibliographie .....</i></b>	<b>141</b>
<b>Sources .....</b>	<b>143</b>
<b>Encyclopédies et dictionnaires critique .....</b>	<b>143</b>
<b>Monographies et littératures secondaires.....</b>	<b>144</b>
<b>Chapitres et entrées de collectifs .....</b>	<b>147</b>
<b>Articles périodiques .....</b>	<b>149</b>



# Introduction



Dans les milieux académiques, on assiste, au courant des années 1950-1980, à un « virage épistémologique » et par conséquent, à l'émergence de nouveaux champs disciplinaires. Dans le sillage de ce recadrage épistémique, le *linguistic turn* (1950-1960) ainsi que l'émergence des *cultural studies*, des *postcolonial studies* et des autres études de ce type vont reconsidérer les modèles théoriques ayant des assises européocentriques, judéo-chrétiennes ou impérialistes. Dans le jalon foucauldien et de la *French theory*, on cherche à remettre en question – tout en voulant déconstruire – les relations de pouvoirs qui soumettent le corps et l'esprit des subjectivités.<sup>1</sup> Ce renouveau qui s'organise dans les centres académiques suscitera différents horizons de recherche au sein des sciences sociales et historiques.<sup>2</sup>

Dans la foulée de cette réorientation théorique, on voit surgir certaines tendances épistémiques – notamment des pratiques déconstructionnistes et des méthodes herméneutiques, linguistiques ou comparatistes novatrices – issues de différentes disciplines académiques qui motivent l'émergence de nouveaux cadres de pensée et de champs d'études comme l'Antiquité tardive, un produit d'une rhétorique issue de la modernité.<sup>3</sup>

Les spécialistes qui œuvrent dans ce champ disciplinaire ont, pour la plupart, mis l'accent sur les phénomènes de transitions – soit les continuités et les ruptures – entre le monde romain et le monde chrétien – ce qui, dans les siècles suivants, est devenu l'*Orbis*

---

<sup>1</sup> Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Massachusetts: Harvard University Press, 2004), 113-119.

<sup>2</sup> Dans le milieu académique, on s'est interrogé quant à l'avenir de ce champ disciplinaire. D'ailleurs, la crise de la profession historique a brillamment été exprimée dans l'ouvrage *L'histoire en miettes* (1987) de François Dosse. Dans la foulée de cette remise en question, on voit, au début des années 70, apparaître de nouveaux courants historiographiques issus de la troisième génération de l'école des Annales intitulée la « *New History* » (« *Nouvelle Histoire* »). Ce courant, principalement représenté par Jacques Le Goff (1924-2014) et Pierre Nora (1931-), va proposer de nouveaux problèmes et méthodes en histoire (*Faire de l'histoire*; 1974). En outre, on voit émerger, dans un cadre plus philosophique que celui des *Annalistes*, de nouvelles tendances proposées par divers chercheurs comme Paul Veyne (1930-) dans *Comment on écrit l'histoire* (1971) ou encore des cadres épistémiques avancés par Michel Foucault (1926-1984) : *Les Mots et les choses* (1966), *L'Archéologie du savoir* (1969) et *L'Ordre du discours* (1970). Ce renouveau dans l'historiographie occidentale a provoqué des changements significatifs au sein de la profession historique et des sciences auxiliaires comme de nouvelles approches, objets et problèmes. Enfin, ce repositionnement théorique a permis de réorienter les avenues de recherches de ce champ d'études et de se pencher sur la place qu'occupe le chercheur dans ses travaux – « l'historien dans l'histoire ». Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire* (Paris : Seuil, 1996; 2010), 41-49; 342-346.

<sup>3</sup> Andrea Giardina, « Esplosione di Tardoantico, » *Studi Storici* 40, n° 1(1999): 158-159.

*christianus*.<sup>4</sup> En posant de nouvelles grilles d'analyses sur cette période de l'histoire, les chercheurs ont tenté d'appréhender différemment les unités historiques et de lever le voile sur des questionnements, des formations discursives ou encore des dynamiques jusqu'alors inexplorés : les formations identitaires, les exercices ascétiques, le rôle des femmes et du mariage, l'art et l'architecture, etc.

Étant donné que la présente enquête s'inscrit dans l'héritage de ce recadrage épistémique et du renouveau en historiographie, il convient de voir comment s'est dégagé ce champ d'études dans les dernières décennies. Dans le but de ne pas tomber dans une lapalissade méthodologique souvent trop ennuyeuse, ce passage à travers les nouvelles tendances en matière de religion dans l'Antiquité tardive servira de prolégomènes à notre enquête sur le monachisme, un mouvement qui, selon la tradition, apparaît en Égypte au tournant des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles.

#### *Status quaestionis: Le renouveau dans l'Antiquité tardive*

Initialement formulée en allemand, l'Antiquité tardive (Spätantike) – une période débutant généralement à la fin du III<sup>e</sup> siècle et s'achevant vers la moitié du VIII<sup>e</sup> siècle – a émergé dans un contexte de révolution méthodologique au sein du milieu académique.<sup>5</sup> D'ailleurs, le recadrage épistémique et l'essor des pratiques dites déconstructionnistes ont marqué un point tournant dans l'étude des religions dans cette période.

En ce sens, plusieurs théoriciens des religions comme Jonathan Z. Smith, Daniel Dubuisson et plus récemment Jörg Rüpke ont, à partir de procédés déconstructionnistes, remis en question plusieurs acquis concernant la notion de religion ou les manifestations qui en découlent. Ceux-ci ont relégué, de manière pouvant paraître provocatrice et pédante, la catégorie de religion au titre de construit académique. À cet effet, Jonathan Z. Smith, dans son ouvrage *Imagining Religion* (1982), écrit : « there is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar's study. [Thus], religion has no independent existence apart from the academy ». <sup>6</sup> Devant ce type d'énoncé provocateur, nous sommes contraint

---

<sup>4</sup> Thomas E. Hunt, « Religion in Late Antiquity – Late Antiquity in Religion, » dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. Philip Rousseau (Chichester, R.U.: Willey-Blackwell, 2009), 16-20.

<sup>5</sup> Hunt, « Religion in Late Antiquity – Late Antiquity in Religion, » 9; 19.

<sup>6</sup> Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: Chicago University, Press, 1982), xi.

de nous questionner quant aux phénomènes religieux dans la période qui nous occupe puisque les conséquences en découlant font voler en éclat notre objet d'étude. En d'autres termes, la religion devient une sorte de catégorie relative à chaque chercheur.

Dès lors, la déconstruction appliquée comme finalité en vient non seulement à nous parler « davantage du sujet interprétant que de l'objet interprété », mais elle nous réduit aussi, en tant que penseur, à un rôle de « δημιουργός ». <sup>7</sup> Cela dit, l'idée que la religion reflète une fabrication ne veut pas fatalement dire qu'elle est anatomiquement sans valeur. <sup>8</sup>

Au courant des dernières décennies, les historiens des religions, en réaction aux vagues déconstructionnistes, ont été contraints de reconfigurer leurs champs d'investigations en portant un regard différent sur les phénomènes religieux. Dès lors, les chercheurs, en appréhendant les religions à partir d'une approche qui ne simplifie pas les réalités culturelles, ont été forcés de reconsidérer leur objet de recherche et d'adopter plusieurs angles d'approche pour distinguer ce qui traverse ces phénomènes. Dans le sillage de la « reconstruction », les études religieuses ont cheminé vers un domaine dans lequel nous nous efforçons aujourd'hui de construire un « champ discursif », pour reprendre une notion typiquement foucauldienne, qui nous permet de mettre en perspective les données linguistiques, théoriques et la complexité des configurations qui composent notre objet d'enquête <sup>9</sup> : dans ce cas-ci, les phénomènes religieux dans l'Antiquité tardive.

#### Les phénomènes religieux dans l'Antiquité tardive : Objets, problèmes et approches

Depuis les années 70-80, la question de l'identité – liée à celle de l'altérité – est devenue un sujet commun dans différentes disciplines des sciences sociales, notamment grâce à l'effervescence des *cultural studies* et des *postcolonial studies*. Ces domaines ont tenté de décortiquer les influences culturelles et le syncrétisme <sup>10</sup> qui se dégageaient de

---

<sup>7</sup> Giovanni Filoramo, *Qu'est-ce que la religion ? : Thèmes, méthodes et problèmes* (Paris : Cerf, 2007), 144.

<sup>8</sup> Hunt, « Religion in Late Antiquity – Late Antiquity in Religion, » 15-16.

<sup>9</sup> Filoramo, *Qu'est-ce que la religion ?*, 144.

<sup>10</sup> Le terme syncrétisme vient du grec σύγκρασις qui renvoie à l'idée d'un mélange, d'une réunion ou encore d'une coalition. Introduite au XIXe siècle dans le lexique de l'histoire des religions, la notion désignait des systèmes religieux résultants d'emprunts. Connoté négativement, ce terme fut souvent appliqué à des mélanges religieux comme le syncrétisme gréco-égyptien pendant la période ptolémaïque en Égypte, les nombreuses gnoses circulant dans le bassin méditerranéen, la rencontre du christianisme avec les traditions amérindiennes ou encore le développement des *cargo cults*. Les phénomènes de syncrétisme, un processus incessant pouvant prendre différentes formes à travers les lieux et les époques, ont servi, dans les dernières décennies, à décrire les interactions entre deux ou plusieurs traditions. Cela dit, le syncrétisme, en proposant des systèmes religieux, s'appuie sur une fantaisie romantique qui voudrait que les traditions ou les systèmes

certaines identités religieuses : intégration, fragmentation, acculturation, rejet, etc. Dans le champ des *études religieuses*, la « quête de l'identité », accentuée par le processus de mondialisation (*globalization*)<sup>11</sup> et la multiplication des *Nouveaux mouvements religieux* (NMR), a amené les chercheurs de l'Antiquité tardive à reconsidérer certaines étiquettes traditionnelles : païen, orthodoxe, hérétique, gnostique, manichéen, juif, etc. Dans la foulée de ces reconsidérations identitaires, on vit parfois jaillir des catégories qui regroupent plusieurs termes à l'aide d'un trait d'union dans le but de présenter la complexité des phénomènes : pagano-chrétien, judéo-chrétien, helléno-chrétien, crypto-païen, proto-orthodoxe, etc. D'autres penseurs, de leur côté, ont cherché à préciser des mouvements en s'inspirant du nom du fondateur ou de caractéristiques spécifiques : elkasaites, marcionites, montanistes, manichéens, etc.

Cet intérêt à l'égard des identités et des phénomènes d'hybridations a amené certains historiens des religions à se repositionner face au pluralisme religieux. Ceux-ci ont voulu appréhender l'identité religieuse comme un produit historique capable de se redéfinir et de se recomposer en fonction de son contexte.<sup>12</sup> À ce sujet, Giovanni Filoramo, dans son ouvrage *Che cos'è la religione : Temi, metodi, problemi* (2004), souligne que les traditions religieuses sont le fruit d'un double mécanisme correspondant à un principe interne – c'est-à-dire une autonomie relative liée à une sorte de composition génomique – et externe – une

---

soient purs. En ce sens, le syncrétisme, parfois appelé hybridisme, implique des mélanges (*mixtures*) ou des distorsions de la tradition regardée – à tort – comme « pure ». Ainsi, le syncrétisme émerge parfois – spontanément ou impérativement – à la suite d'un échange étroit ou continue entre diverses sociétés multiculturelles; d'un processus de mondialisation; d'une centralisation politique ou coloniale. Il arrive que les fruits portés par ses interactions soient considérés culturellement décadents. Par exemple, dans l'Antiquité tardive, nous vîmes interagir le paganisme et le christianisme; certains chrétiens de l'époque voyaient parfois dans l'hellénisme et le système culturel païen un symptôme de dégénérescence culturelle. Par ailleurs, il existe un phénomène que les anthropologues ont nommé « anti-syncrétisme ». L'anti-syncrétisme est un mouvement qui cherche à purifier ou à réformer certains éléments que l'autorité d'une tradition jugeait incompatibles. Enfin, dans le désir de restituer la notion de syncrétisme, nécessaire à la neutralité académique, plusieurs chercheurs ont décidé, malgré l'aspect indistinct du syncrétisme, de conserver ce terme pour en faire un « outil conceptuel » en vue d'appréhender l'adaptation des religions. Ainsi, en appréhendant les traditions religieuses comme le fruit d'un syncrétisme plus ou moins complexe, nous pouvons recomposer des espaces – d'échanges, d'assimilation, d'acculturation, de métissage, de bricolage, etc. – entre divers phénomènes ou identités religieuses ayant eu lieu dans l'histoire. Jean-Marie Husser, *Introduction à l'histoire des religions* (Paris: Ellipses, 2017), 344-349; David Frankfurter, « Restoring "Syncretism" in the History of Christianity, » *Studies in Late Antiquity* 5, 1 (2021): 128-138.

<sup>11</sup> « In the globalization, identity no longer derives from a fixed social category, such as ethnicity, or from a cultural construction, such as race. Globalization creates hybrid identities that burst the confines of the previous definitions and transform the conditions of identity politics ». Lynn Hunt, *Writing History in the Global Era* (New-York: W.W. Norton & Company, 2014), 58-62.

<sup>12</sup> Husser, *Introduction à l'histoire des religions*, 344.

trame déterminée par les conditions culturelles et historiques de celles-ci. Phénomène typique de l'histoire des religions, les interactions entre une pluralité de communautés, caractéristique de divers lieux et époques, ont contribué à l'émergence ou à la renégociation des identités religieuses : coexistence, intégration, confrontation conflictuelle ou passive, etc. Ce pluralisme, loin d'être un scénario typiquement contemporain, était présent dans l'Antiquité tardive, une période où cohabitaient plusieurs traditions au sein d'un même territoire.<sup>13</sup> D'ailleurs, ces relations étendues ont provoqué des phénomènes de ruptures et de continuités à l'égard de certains rites ou pratiques.

Dans les dernières décennies, certains penseurs, en mettant l'accent sur divers marqueurs comme les représentations de l'autre, ont révisé les interactions entre les différentes unités culturelles et religieuses. Ainsi, on a vu émerger des ouvrages qui se focalisaient sur les rapports entre les juifs, les chrétiens et les païens. Dans cette voie, on retrouve les travaux de penseurs influents comme Robin Lane Fox – *Pagans and Christians* (1986)<sup>14</sup> –, Ramsay MacMullen – *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (1997)<sup>15</sup> –, et plus récemment Christopher P. Jones – *Between Pagans and Christians* (2014).<sup>16</sup>

Par ailleurs, l'intégration du *linguistic turn* et le développement de nouvelles tendances herméneutiques par des penseurs de renoms – Roland Barthes, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Paul Ricoeur, etc. – ont eu pour effet de réorganiser nos façons d'interpréter et de questionner un texte<sup>17</sup> ou ce qui l'entoure : auteur, contexte, langage, genre littéraire, système culturel, idiosyncrasie du texte, etc.<sup>18</sup> À ce propos, Elizabeth A. Clark, dans son ouvrage *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (2004), souligne que ce développement des études littéraires a permis de poser un regard neuf sur les textes de l'Antiquité tardive<sup>19</sup> et certains enjeux textuels :

---

<sup>13</sup> Filoramo, *Qu'est-ce que la religion ?*, 21-22.

<sup>14</sup> Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New-York: Alfred A. Knopf, 1987).

<sup>15</sup> Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme: du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle* (Paris: Perrin, 1996; 2011).

<sup>16</sup> Christopher P. Jones, *Between Pagans and Christians* (Massachusetts: Harvard University Press, 2014).

<sup>17</sup> Jean Grondin, *L'Herméneutique* (Paris: PUF, 2006; 2018), 48-124.

<sup>18</sup> Clark, *History, Theory, Text*, 130-155.

<sup>19</sup> En ce qui a trait aux documents textuels, objet nous intéressant principalement, nous retrouvons plusieurs écrits pendant cette période. Notamment, pensons aux homélies, aux oraisons ou apophtegmes souvent portées par une tradition orale et ensuite fossilisée dans un format écrit; les hagiographies ou biographies; les correspondances épistolaires; les récits de voyage ou de pèlerinage; les traités théologiques ou philosophiques; les épitaphes, graffitis ou papyri; les enquêtes historiques, les codes de lois et nous en

rhétorique, idéologique, théologique, etc.<sup>20</sup> Dans ces conditions, il convient de souligner qu'une relecture des textes antiques, motivée par de nouveaux objets de recherches, a ouvert la porte à des révisions théoriques concernant certains genres textuels particuliers : apophtegmes, récits bibliques, hagiographie, etc.

D'ailleurs, Patricia Cox, dans son ouvrage *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man* (1983)<sup>21</sup>, a ouvert la voie à de brillantes pistes de lecture concernant les biographies et les hagiographies chrétiennes. En outre, Averil Cameron, dans son ouvrage *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (1994)<sup>22</sup>, a montré comment certains textes chrétiens ont fourni un véhicule identitaire important dans la mise en place d'un discours chrétien.<sup>23</sup> Ces recherches, en partie inspirées du *linguistic turn* et du post-structuralisme, ont permis aux chercheurs de mieux comprendre (*Verstehen*) et expliquer (*Erklären*), pour reprendre la dichotomie diltheyenne, les modes de textualité ayant permis aux chrétiens de configurer un discours qui servait à édifier le christianisme ou à diminuer ses adversaires identitaires.<sup>24</sup>

Devant l'intérêt marqué des partisans des sciences sociales à l'égard du paradigme de la mondialisation et des théories postcoloniales, on a, d'un côté, voulu reconsidérer la fracture qui a secoué l'Empire romain à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et, de l'autre côté, les différents aspects marquant la fragilité de l'unité romaine entre la portion occidentale et orientale. Pendant l'Empire romain tardif, cette fragile unité méditerranéenne a, auprès des chercheurs, marqué un intérêt pour la diversité au sein du bassin méditerranéen.<sup>25</sup> Dans les dernières décennies, on s'est davantage concentré sur les spécificités locales ou les discours

---

passons. Quel que soit le document textuel que nous scrutons, nous devons nous questionner à propos des acteurs ayant déterminés celui-ci, du paysage contextuel dans lequel il s'inscrit et de l'histoire du texte, car cette période fut probablement l'âge d'or des pseudépigraphies. Dans ces conditions, nous devons appréhender ces évidences textuelles en promouvant une approche multidisciplinaire prenant en considération la pluralité des contextes, identités, religions, cultures et langues qui se dégagent de cette période transitive de l'histoire méditerranéenne. Wendy Mayer, « *Approaching Late Antiquity*, » dans *A Companion to Late Antiquity* dir. Philip Rousseau (Chichester, R.U.: Willey-Blackwell, 2009), 2-5; 11.

<sup>20</sup> Clark, *History, Theory, Text*, 158-161.

<sup>21</sup> Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man* (Berkeley: University of California Press, 1983).

<sup>22</sup> Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1994).

<sup>23</sup> Clark, *History, Theory, Text*, 169.

<sup>24</sup> Hunt, « Religion in Late Antiquity – Late Antiquity in Religion, » 22.

<sup>25</sup> Mark Humphries, « Shapes and Shaping of the Late Antique World, » dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. Philip Rousseau (Chichester, R.U.: Willey-Blackwell, 2009), 99-100.



de domination et de pouvoir, soit les *landscapes resistance* pour reprendre les théoriciens postcoloniaux.<sup>26</sup> Dans ces conditions, on est parvenu à apercevoir des structures économiques divergentes selon les territoires; des cultures plongeant leurs racines dans différents cadres linguistiques, identitaires ou religieux; des charpentes provinciales bénéficiant de pouvoirs politiques ainsi que des relations entre des groupes sociaux : élites religieuses, tribus nomadiques, aristocratie locale, forces ouvrières et commerciales, soldats, gouverneurs, etc.<sup>27</sup>

Autrefois portée par une trame narrative sensiblement uniforme, la Méditerranée, ce bassin de diversité, exige désormais une lecture des critères locaux, et même extra-locaux. Dans cette voie, le développement d'une vision plurielle caressant divers horizons – frontaliers, provinciaux, locaux et communautaires – va, auprès des spécialistes de l'Antiquité tardive, possiblement permettre de briser le « méditerranéisme » ambiant.<sup>28</sup>

Après ce que nous venons d'observer, nous pouvons désormais mieux cerner les principes préliminaires de notre recherche et enfin préciser l'objet de notre enquête. Dans une démarche intégrant le recours aux faits historiques et la synthèse des discours entourant cet événement hors du commun dans l'histoire religieuse occidentale, nous chercherons à éclaircir nos connaissances à l'égard des rapports entre les premiers moines chrétiens et l'altérité – religieuse, intellectuelle et ethnique – dans l'Antiquité tardive. Dans un autre ordre d'idée, nous entreprendrons, en partant de la littérature chrétienne, de faire une « histoire des représentations païennes ». Les questionnements auxquels nous tenterons de répondre sont les suivants : quels rapports les premiers moines chrétiens ont-ils entretenus avec les différentes formes d'altérité au courant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle en Égypte ? Ces rapports ont-ils été influencés par certains acteurs ou événements particuliers ? Quel est l'impact de l'institutionnalisation du phénomène monastique en Égypte ? Pourquoi les moines ont-ils été impliqués dans des épisodes de violences et de destructions ?

---

<sup>26</sup> Clark, *History, Theory, Text*, 183-185.

<sup>27</sup> Humphries, « Shapes and Shaping of the Late Antique World, » 100-104.

<sup>28</sup> Humphries, « Shapes and Shaping of the Late Antique World, »108-109.

## Hypothèses de recherche

D'emblée, l'émergence d'un mouvement ascétique et charismatique au sein de la religion chrétienne a, dans une certaine mesure, re façonné l'identité de cette tradition religieuse. L'adoption du phénomène monastique, au courant du IV<sup>e</sup> siècle, a également changé le rapport à certains groupes sociaux, culturels, intellectuels et religieux. Dans le cas du christianisme égyptien, on estime que l'essor du monachisme a contribué à façonner et à configurer un nouvel ordre des choses, soit une nouvelle formation discursive. En d'autres termes, ces virtuoses de la religion ont non seulement été comparée à certains acteurs contemporains, mais ont également été définis, sur le plan identitaire et culturel, dans leurs rapports avec ces altérités. *Selon nous, les auteurs monastiques de cette époque, en voulant baliser ce mouvement de solitaires charismatiques, ont probablement voulu façonner un vaste réseau de codification et de représentation symbolique qui, dans le but de placer le moine sur un piédestal, cherchait à démoniser l'autre, ou du moins à le représenter quotidiennement sous un mauvais jour.*

Ensuite, dans notre seconde hypothèse, nous dirions que les rapports entre les premiers acteurs monastiques et l'altérité sont, avec l'avancée du christianisme et l'institutionnalisation du monachisme, devenus de plus en plus hostiles. La radicalisation des relations entre ces entités pourrait être due à des facteurs sociopolitiques.

D'un côté, le processus d'institutionnalisation du monachisme au sein de la hiérarchie ecclésiastique a eu diverses répercussions sur les relations entre l'organisation cléricale et les moines. À cet effet, on a vu, à plusieurs reprises, des moines qui se sont regroupés pour former une véritable « milice locale » sous les ordres des évêques – ou du patriarche d'Alexandrie – en vue de se soulever ou de saccager des temples.

De l'autre côté, les législations impériales et locales ont, de manière progressive, provoqué la marginalisation des païens par les autorités ecclésiastiques ou locales. Cette mise à l'écart des groupes religieux a probablement incité des rapports plus hostiles à l'endroit de ceux qui n'étaient pas chrétiens. En ce sens, la transformation de la société et de la culture égyptienne a pu avoir des répercussions sur les relations entre ces entités.

Un autre élément pouvant être esquissé en faveur de notre hypothèse concerne les contextes politico-religieux dans lesquels ont émergé la « première génération » de moines et celle des « générations successives ». Notons que certains moines de la première

génération naissent dans des milieux chrétiens (Antoine, Macaire, Ammonas, etc.) alors que d'autres naissent dans des familles païennes (Pacôme); dans ces circonstances, il est possible que des liens de proximité – famille, référent culturel, sentiment d'appartenance, etc. – entre ces groupes aient influencé de manière considérable les agissements des moines à l'égard des païens. En revanche, les générations monastiques suivantes – notamment incarnées par Chenouté d'Atripe et Isidore de Péluse – sont apparues dans un contexte de plus en plus marqué par la religion chrétienne sur les plans culturel et politique.

### Découpage de l'enquête

Dans le cadre de cette recherche, on se penchera d'abord sur le contexte religieux et politique de l'Empire romain au courant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle. Cette première partie sera l'occasion pour nous de retracer la transition impériale et religieuse qui s'organise à différents niveaux durant cette période. Plus précisément, on observera le portrait global de l'Égypte romaine et la christianisation de cette région. Cette orientation nous permettra d'ouvrir sur le monachisme, un mouvement ascétique qui, selon la tradition, se développe dès le III<sup>e</sup> siècle sur le territoire égyptien et s'organise vers le IV<sup>e</sup> siècle.

Dans la seconde section, nous aborderons d'emblée le phénomène monastique et les particularités qui jalonnent ce mouvement en Égypte : érémitisme, semi-anachorétisme et cénobitisme. Ensuite, nous plongerons au cœur de la littérature monastique et nous tenterons de soulever les problèmes – historiques ou littéraires – qui se posent pour les chercheurs contemporains.

En ce qui concerne les sections trois à cinq, celles-ci formeront le noyau de notre enquête autour de l'altérité : religieuse, intellectuelle et ethnique.

Dans un premier temps, nous porterons une attention particulière sur les rapports qu'entretiennent les moines et les païens. Cela va nous permettre de nous pencher sur divers entretiens et épisodes entre les entités en jeu : miracles, conversion, violences et destructions. Cette dernière orientation sera l'occasion de montrer les comportements violents et destructeurs de certains acteurs monastiques à l'endroit des autres cultes, notamment la religion traditionnelle.

Dans un second temps, nous nous pencherons sur l'altérité intellectuelle, soit la figure du philosophe. Cette partie sera l'occasion pour nous de déterminer les relations

entre les acteurs monastiques et les intellectuels païens, mais aussi les différences qui, sur le plan identitaire, se présentent entre ces deux partis. Dans ces conditions, nous tenterons d'observer de quelle façon les moines ont cherché à dénigrer et ensuite prendre la place de ces intellectuels en appliquant le terme philosophie au monachisme, soit la nouvelle *vera philosophia*.

Enfin, dans la dernière partie de notre ouvrage, nous observerons quelles particularités identitaires se dégagent à l'endroit des Éthiopiens : l'altérité ethnique. Les Éthiopiens, voisins des Égyptiens, sont largement représentés dans la littérature monastique. En partant des épisodes caractérisant ce groupe ethnique, nous ferons ressortir les caractéristiques qui sont attribuées aux Éthiopiens et qui, dans une certaine mesure, cherchent à les démoniser, soit les faire paraître comme « ceux qui ne sont pas nous ». Cette orientation nous aidera à mieux comprendre l'impact des Éthiopiens sur la formation de la subjectivité et de l'identité monastique, mais aussi sur la représentation de l'altérité.

Au terme de notre enquête, nous serons en mesure de mieux comprendre les dynamiques identitaires et institutionnelles qui se déploient entre les moines, les clercs et les différentes figures de l'altérité : religieuse, intellectuelle et ethnique. De plus, nous serons mieux outillés pour appréhender les représentations de l'autre dans la perception des auteurs monastiques.

Première partie :

Contexte religieux de l'Empire romain et de la province égyptienne  
dans l'Antiquité tardive



## 1. L'Empire romain (IIIe-Ve siècles) : Récit d'une transition religieuse et impériale

### 1.1. L'expansion du mouvement de Jésus et la politique religieuse jusqu'à Constantin

Pendant les premiers siècles de l'ère commune, le mouvement chrétien s'est déployé de manière plus ou moins homogène dans différentes régions de l'Empire romain. En se diffusant d'abord au sein des communautés juives du bassin méditerranéen,<sup>29</sup> le courant messianique amorcé par Jésus se mit à résonner – notamment grâce au virage entrepris par Paul de Tarse qui porta le message évangélique aux Gentils<sup>30</sup> – dans le monde profane à partir du IIe siècle.<sup>31</sup> Périodiquement persécutés et accusés de *superstitio*,<sup>32</sup> les adeptes de la nouvelle religion ont été forcés, parfois sous peine de mort, de renier leur foi en sacrifiant aux divinités ou d'honorer le culte impérial afin d'obtenir un *libellus*. D'autres fois, ils ont été pointés comme boucs émissaires par les autorités impériales ou les auteurs païens comme Celse et Porphyre qui les ont accusés de toutes sortes d'ignominies.

En dépit des politiques entreprises à l'endroit du mouvement chrétien durant les premiers siècles, le christianisme (ou les christianismes pour mieux expliciter la diversité du phénomène)<sup>33</sup> s'est progressivement institutionnalisé en développant une hiérarchie cléricale et en posant les premiers jalons d'une doctrine. D'ailleurs, au milieu du IIIe siècle, le culte chrétien, en bénéficiant d'une période d'accalmie (« la petite paix de l'Église ») amorcée sous le règne de Gallien par l'édit de tolérance (260), a pu tirer profit de cette interruption des persécutions pour élargir son réseau communautaire.<sup>34</sup> Toutefois, cette parenthèse prit abruptement fin avec la tétrarchie impériale (vers la fin du IIIe siècle) et la

---

<sup>29</sup> Marie-Françoise Baslez, *Comment notre monde est devenu chrétien* (Paris: Seuil, 2008), 30-5.

<sup>30</sup> Simon-Claude Mimouni et Pierre Maraval, *Le christianisme des origines à Constantin* (Paris: PUF, 2006), 207-8.

<sup>31</sup> Jean Daniélou, *L'Église des premiers temps* (Paris: Seuil, 1963), 37-42.

<sup>32</sup> Dans le monde romain, la *religio* caractérisait le culte traditionnel et authentique. Cette notion formait un couple souvent ambigu avec la *superstitio*. Cette dernière désignait une forme altérée de la piété à rapprocher du charlatanisme et par conséquent, renvoyait à une forme de détachement ou d'éloignement du culte des ancêtres. Dans ces conditions, les superstitions reflétaient une attitude illicite à l'endroit de la *traditio* puisqu'elles déviaient des pratiques rituelles licites établies et allaient même jusqu'à rejeter celles-ci. Enfin, lorsque le christianisme est devenu la religion officielle de l'Empire, cette rhétorique axée sur la tension entre *religio* et *superstitio* a été inversée par les auteurs chrétiens qui ont vu une forme d'expression de la superstition dans le paganisme, l'idolâtries et la magie. Voir à ce propos : Philippe Borgeaud, *L'histoire des religions* (Paris: Infolio, 2013), 23-6.

<sup>33</sup> Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 1-7.

<sup>34</sup> Mark Humphries, « Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250-450 ce, » dans *A Companion to Religion in Late Antiquity*, dir. Josef Lössl et Nicholas J. Baker-Brian (Chichester, R.U.: Blackwell, 2018), 66.

reprise des persécutions. Ainsi, entre 302 et 312, la « Grande Persécution », l'oppression la plus sanglante des premiers siècles, qui, lancée par le *Primus Augustus* Dioclétien, a marqué un recul dans l'expression de la foi chrétienne à travers le bassin méditerranéen. Durant cette période, de nombreux chrétiens ont été condamnés à mort ou contraints d'abdiquer leur conviction en sacrifiant.

En revanche, les persécutions – épisodes où de nombreux chrétiens témoignèrent de leur conviction – ont non seulement eu pour effet de fragiliser le mouvement en provoquant des querelles (institutionnelles et doctrinales), mais aussi de renforcer la foi des fidèles en accroissant la visibilité du culte.<sup>35</sup> En 312, la victoire de Constantin sur Maxence au pont Milvius et la proclamation du rescrit de Milan ont permis aux chrétiens de bénéficier d'une période de tolérance.<sup>36</sup> Ce rescrit, en rendant la liberté de culte aux religions dans l'Empire romain, et les politiques constantiniennes – probablement motivées par l'essor de nouvelles mentalités dans la société romaine – ont marqué une étape charnière dans le développement de l'institution chrétienne.

## 1.2 Le développement du christianisme et la politique de la dynastie constantinienne

Dans la foulée de l'évangélisation et des politiques constantiniennes, la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle fut ponctuée par l'attribution de privilèges à l'endroit du christianisme. Sur le plan économique et juridique, le mouvement initié par Jésus, favorisé par les décisions impériales de l'empereur Constantin, a pu, au détriment des adeptes de la religion traditionnelle, s'étendre dans diverses régions et strates de la société romaine.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Baslez, *Comment notre monde est devenu chrétien*, 148-54.

<sup>36</sup> La victoire au pont Milvius par les troupes de Constantin et la lecture providentielle de certains auteurs chrétiens ne sont pas si simples à circonscrire. À cet effet, plusieurs chercheurs, influencés par la considération de ses politiques successives, ont parfois tendance à surestimer le rôle de Constantin dans la proclamation de ce rescrit et, à tort ou à raison, à sous-estimer l'histoire des mentalités. D'ailleurs, l'historien français Paul Veyne – dans son ouvrage *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)* (Paris: Albin Michel, 2007) –, en attribuant le succès religieux du christianisme au règne de Constantin et aux politiques constantiniennes, semble être tombé dans ce piège. En réponse à Paul Veyne, Marie-Françoise Baslez, une historienne du christianisme, souligne qu'il doit nécessairement y avoir eu un certain mûrissement de la liberté religieuse, dans laquelle les chrétiens ont certainement joué un rôle significatif. En outre, elle mentionne qu'il doit également y avoir eu une série d'autres facteurs culturels et politiques qui, ne pouvant pas être réduits aux politiques impériales, ont mené à cette liberté de culte. En ce sens, l'auteurice, pour comprendre la transition religieuse qui s'organise avec Constantin, pointe vers un changement dans les mentalités et les mœurs de l'époque (Baslez, *Comment notre monde est devenu chrétien*, 175-7; 180-1).

<sup>37</sup> Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe* (Paris: PUF, 1997; 2001), 7.



Progressivement, ces nouvelles conditions ont contribué à former une atmosphère propice à la conversion de fidèles, mais aussi à l'apparition de désaccords doctrinaux.

Devant la croissance de schismes internes généralement désignés d'après le nom de leur fondateur, comme les donatistes en Afrique du Nord et les ariens essentiellement nichés en Orient à cette époque, l'empereur, sollicité par les évêques, a, dans le but de défendre l'unité de la Grande Église, convoqué un premier concile œcuménique à Nicée (mai 325).<sup>38</sup> Ce concile, en proclamant le Credo de Nicée, a fait un premier pas vers la formation d'une orthodoxie chrétienne<sup>39</sup> et a eu d'inexorables conséquences pour les factions dissidentes puisque celles-ci ont peu à peu été discréditées par l'empereur. Dans les dernières années de son règne, Constantin a durci ses positions en confisquant des trésors et des temples païens afin de financer des infrastructures chrétiennes comme les basiliques.<sup>40</sup> À sa mort (337), ses fils – Constant, Constance II et, de manière plus effacée, Constantin II – ont régné sur chacune des portions de l'Empire et ont poursuivi la politique religieuse amorcée par leur père en méprisant la religion traditionnelle.<sup>41</sup>

Cela étant dit, Julien, le dernier héritier de la dynastie constantinienne, a voulu, en prenant le contre-pied de ses prédécesseurs, rétablir le culte des dieux traditionnels. Son court règne se caractérise par une politique qui favorise une forme de gnose païenne calquée sur le monothéisme chrétien et imprégnée de philosophie hellénistique.<sup>42</sup> Par exemple, il prend une série de décisions parfois incendiaires dans les milieux

---

<sup>38</sup> Mark Edwards, « The First Concil of Nicaea, » dans *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, dir. Margaret M. Mitchell et Frances M. Young (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 552-553.

<sup>39</sup> Le terme orthodoxie est composé des mots grecs ὀρθός et δόξα. Sur le plan littéral, le mot veut dire : opinion droite. Cela dit, nous devons comprendre que le concept d'orthodoxie se construit, à cette époque, en opposition à celui d'hérésie (αἵρεσις) qui sous-tend l'idée de faire un choix ou de prendre une décision (du verbe grec αἵρεῖν qui veut dire choisir). Dans l'Antiquité préchrétienne, le terme d'hérésie n'avait pas la même portée et n'était pas autant chargé polémiquement. En revanche, l'apparition des premiers hérésiologues comme Irénée de Lyon par exemple a eu pour effet de réorienter la notion et de lui insuffler un sens péjoratif. Or, ces auteurs chrétiens, en se réclamant d'une forme d'opinion droite et en prenant leur distance de certains groupes, ont tenté de mettre en place une « proto-orthodoxie » fictive et une tradition qui la légitimait. Dans cette lutte à plusieurs parties, nous aurions tendance à penser qu'une proto-orthodoxie s'est établie comme l'orthodoxie dominante à la suite du triomphe de ce groupe chrétien aux environs du IV<sup>e</sup> siècle. Voir à ce propos: Ehrman, *Lost Christianities*, 163-80; J. Rebecca Lyman, « Heresiology: The invention of 'heresy' and 'schism', » dans *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*, dir. Augustine Casiday et Fredrick W. Norris (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 296-309.

<sup>40</sup> Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ? IIIe-VIe siècle* (Paris: Seuil, 1977), 103.

<sup>41</sup> Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, 11.

<sup>42</sup> Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens: La disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien* (Paris: Belles Lettres, 1990; 2009), 52-53.

majoritairement acquis au christianisme pour retrancher les chrétiens de l'enseignement et des charges administratives.<sup>43</sup> La mort de Julien (363) dans un engagement contre les forces persanes devait mettre fin au projet d'un paganisme renouvelé et marquer l'arrivée au pouvoir d'une nouvelle dynastie favorable au culte chrétien : les valentiniens.<sup>44</sup>

La seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, malgré la vaine tentative de freinage amorcée par Julien, a été ponctuée par l'institutionnalisation du phénomène monastique, un mouvement ascétique sur lequel nous reviendrons ultérieurement, et la continuité de cette transition religieuse qui, pour l'essentiel, demeurait désordonnée. À cet effet, les empereurs valentiniens, dans un monde où le paganisme restait vigoureux dans certaines régions, ont souvent été forcés de prendre des décisions en faveur du culte des ancêtres pour éviter certains conflits.<sup>45</sup> Néanmoins, un point de non-retour a été franchi lorsque Théodose I, un chef militaire d'origine espagnole, s'est fait baptiser dans les premiers mois de son règne et a promulgué l'édit de Thessalonique (380). Ces événements devaient tracer la ligne directrice de la dynastie théodosienne à l'endroit de la religion chrétienne qui, à cette époque, définissait sa doctrine et son institution avec une rigueur croissante.

### 1.3 Le triomphe du christianisme et la politique des théodosiens : l'identité byzantine

L'arrivée au pouvoir de Théodose I marqua un point de rupture avec les politiques religieuses souvent conciliantes de ses prédécesseurs. En promulguant une série de lois antipaïennes et en proscrivant les autres traditions, ce général espagnol a voulu consolider la transition religieuse qui s'était organisée à partir de Constantin et cimenter l'identité byzantine qui était devenue, dans un certain sens, une nécessité en raison de l'accélération des ruptures administratives, politiques, linguistiques et culturelles entre la partie occidentale et orientale de l'Empire.<sup>46</sup> D'ailleurs, en 395, la mort de Théodose I devait provoquer de manière décisive la division territoriale de l'Empire romain.

---

<sup>43</sup> Cécile Morrisson, « Les événements/perspective chronologique, » dans *Le monde byzantin I: L'Empire romain d'Orient (330-641)*, dir. Cécile Morrisson (Paris: PUF, 2004; 2012), 10-11.

<sup>44</sup> Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, 16.

<sup>45</sup> À ce propos, il est possible qu'avec la montée des révoltes et des incursions des tribus provenant de l'extérieur du limes, les empereurs de la dynastie valentinienne, en évitant de se positionner de manière tranchée sur les politiques religieuses, aient voulu prôner une atmosphère de non-agression à l'intérieur des frontières romaines. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, 16-8.

<sup>46</sup> Morrisson, « Les événements/perspective chronologique, » 15.

En partant de cette rupture impériale, nous dirions que le Ve siècle fut une époque d'incertitudes et de reconfiguration culturelle étant donné que c'est essentiellement sous Théodose II que l'hémisphère oriental a pleinement endossé son « identité byzantine ». Notamment, pensons au statut de la capitale impériale qui, depuis Constantin, était désormais située à Constantinople; à la montée de l'influence chrétienne dans les institutions religieuses et politiques; à l'accentuation du grec qui, malgré la diversité linguistique coexistant dans différentes régions de l'Orient, était devenu la langue étatique. Ces configurations précocement mises en place au IVe siècle ont contribué à l'émergence d'une identité byzantine au courant du Ve siècle.<sup>47</sup> À ce titre, Théodose II (401-450), en convoquant des conciles généraux et en durcissant la politique antipaienne, a, pendant un demi-siècle, joué un rôle prépondérant dans la formation de l'Église byzantine.

Dans ces circonstances, les partisans de la religion traditionnelle ont peu à peu perdu des droits et ont vu leurs lieux de cultes rasés ou transformés en églises. En revanche, ces interventions, qui à certains moments menaçaient la paix civile, ont eu pour effet de causer des épisodes de révolte dans plusieurs cités. À cet égard, les villes de Constantinople et d'Alexandrie se sont épisodiquement transformées en véritables poudrières.<sup>48</sup> De plus, dans la foulée de la montée en puissance des tribus provenant d'au-delà du limes, les raids « barbares » ont provoqué une période d'insécurité et d'instabilité à travers l'Empire. Dans la partie orientale, les frontières ont été prises d'assaut par les royaumes vandales, les troupes perses et les tribus nomadiques. Ces incursions provoquaient non seulement un vaste traumatisme social et un sentiment d'insécurité dans la société romaine, mais aussi une succession de crises économiques, sociales, diplomatiques et un relent de querelles religieuses à travers la Méditerranée.<sup>49</sup>

Dans la suite de notre résumé, nous nous pencherons sur l'Égypte byzantine et la christianisation de ce territoire. Cela nous permettra de brosser un portrait de cette province romaine et d'ouvrir sur le monachisme, un phénomène religieux qui, selon la tradition, a pris forme dans cette région.

---

<sup>47</sup> Morrisson, « Les événements/perspective chronologique, » 15-9.

<sup>48</sup> Livia Capponi, « The Roman Period, » dans *A Companion to Ancient Egypt. Vol. I*, dir. Alan B. Lloyd (Chichester, R.U.: Blackwell, 2010), 195.

<sup>49</sup> Magali Courmet et Bruno Dumézil, *Les royaumes barbares en Occident* (Paris: PUF, 2017), 47.

## 1.2 L'Égypte byzantine : Vers une nouvelle identité religieuse

Pendant la période byzantine, la province égyptienne, sur le plan religieux et social, a connu de vives transformations avec le déclin du culte traditionnel. Cette fracture, qui s'observe à partir du I<sup>er</sup> siècle avec la diminution des fêtes religieuses et du financement des temples, s'accroît au cours du III<sup>e</sup> siècle en raison d'un affaiblissement économique.<sup>50</sup> Cette décroissance a des impacts considérables sur les adeptes, qui se replient vers une participation domestique, souvent regardée comme un microcosme du lieu de culte.<sup>51</sup> En ce sens, la religion traditionnelle, qui bénéficiait autrefois d'un large appui de l'aristocratie et du financement impérial, est progressivement abandonnée au profit de traditions émergentes qui affichent une orientation monothéiste : les cultes isiaque et chrétien.<sup>52</sup>

### 1.2.1 Le christianisme en Égypte : Indifférenciation et différenciation

En ce qui a trait à l'arrivée du christianisme en Égypte, les évidences historiques concernant la formation et l'évolution des premières communautés sont complexes à cerner.<sup>53</sup> Traditionnellement, on attribue, depuis l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, l'introduction du message de Jésus à l'apôtre Marc.<sup>54</sup> Notons que ce récit, possiblement inspiré par une tradition orale, cherche essentiellement à attribuer une fondation légendaire et apostolique à ce territoire.<sup>55</sup> Historiquement, il est plus probable que la cité d'Alexandrie, habitée par une vaste communauté juive hellénisée au I<sup>er</sup> siècle, ait été un vecteur primaire dans la diffusion du christianisme dans cette région.<sup>56</sup> Or, il

---

<sup>50</sup> Willy Clarysse, « Egyptian Temple and Priest: Graeco-Roman, » dans *A Companion to Ancient Egypt. Vol. I*, dir. Alan B. Lloyd (Chichester, R.U.: Blackwell, 2010), 289-90; Martina Minas-Nerpel, « Egyptian Temples, » dans *Oxford Handbook of Roman Egypt*, dir. Christina Riggs (Oxford: Oxford University Press, 2012), 363-8.

<sup>51</sup> David Frankfurter, « Religious Practice and Piety, » dans *Oxford Handbook of Roman Egypt*, dir. Christina Riggs (Oxford, Oxford University Press, 2012), 321.

<sup>52</sup> Rodney Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 198-9.

<sup>53</sup> Roger S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 278-282.

<sup>54</sup> Stephen J. Davis, *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity* (New-York: American University Press in Cairo Press, 2004), 6.

<sup>55</sup> Dans l'Antiquité, la notion de succession ou l'aspect généalogique furent souvent employés pour établir une légitimité et proclamer une autorité particulière. Au sein de la religion chrétienne, la succession prit différentes formes : intellectuelle, institutionnelle et apostolique. Davis, *The Early Coptic Papacy*, 10-12; 18.

<sup>56</sup> Livia Capponi, « The Roman Period, » 193; Birger A. Pearson, « Earliest Christianity in Egypt, » dans *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context*, dir. James E. Goehring et Janet A. Timbie (Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2007), 98-101.

convient de noter que les informations sur le mouvement de Jésus sont minces avant le II<sup>e</sup> siècle. En considérant la carence des témoignages provenant du christianisme de la Grande Église, les chercheurs supposent l'existence d'un judéo-christianisme et d'autres formes de communautés chrétiennes dans cette province. D'ailleurs, l'idée s'appuie sur les récentes découvertes archéologiques (Nag Hammadi et Oxyrhynque) qui ont permis de mettre la main sur plusieurs manuscrits et papyrus à connotation chrétienne.<sup>57</sup>

Les évidences textuelles ainsi que les sources archéologiques et onomastiques dessinent, comme l'affirme l'historienne polonaise Ewa Wipszycka dans son article *La christianisation de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles* (1988), le portrait d'une christianisation progressive et non uniforme.<sup>58</sup> Ce mode de diffusion du christianisme peut s'expliquer par la diversité des identités linguistiques, religieuses, sociales, ethniques qui découpent le territoire en jeu et par le caractère traditionaliste de certains milieux. Ainsi, durant les trois premiers siècles, l'Égypte, probablement encouragée par les tendances locales et l'influence du judaïsme alexandrin, présente une mosaïque de courants de pensée religieux : judéo-christianisme, gnosticisme (valentinien, basilien et hermétique), marcionisme, encratisme et, plus tardivement, le manichéisme, qui se diffuse dès la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle.<sup>59</sup> En ce qui a trait à la mise en forme d'une autorité doctrinale et ecclésiale distincte, Charles Wilfred Griggs, dans son ouvrage *Early Egyptian Christianity* (1990), souligne que c'est à partir de l'épiscopat de Démétrius, vers la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, que le christianisme égyptien passe progressivement d'une phase d'indifférenciation à une phase de différenciation.<sup>60</sup>

### 1.2.2 Orthodoxie et hérésie en Égypte : la victoire de l'église alexandrine

À l'aube du IV<sup>e</sup> siècle, la communauté chrétienne d'Égypte, bien qu'elle ait tiré profit de la petite paix de l'Église, a largement été touchée par la Grande Persécution. Ce chapitre sanglant – parfois appelé « l'Ère des Martyrs » par les auteurs chrétiens<sup>61</sup> – a causé

---

<sup>57</sup> Charles Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C.E.* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 24-28.

<sup>58</sup> Ewa Wipszycka, « La christianisation de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Aspects sociaux et ethniques », *Aegyptus* 68, n° 1 (1988): 121.

<sup>59</sup> Pearson, « Earliest Christianity in Egypt, » 101-107; 110-111.

<sup>60</sup> Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 32-33; 70.

<sup>61</sup> Davis, *The Early Coptic Papacy*, 42.

la chute de nombreux adeptes. À cet effet, ces persécutions, à la ressemblance du mouvement donatiste en Afrique du Nord, ont provoqué le schisme mélétiens, initié par l'évêque Mélitos de Lycopolis. Cette scission fondée sur un désaccord institutionnel a eu de graves conséquences pour les générations successives, puisqu'elle a causé de nombreuses divisions au sein de la communauté chrétienne.<sup>62</sup>

Néanmoins, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, l'église alexandrine, soutenue par l'influence croissante de l'école catéchétique et du patriarche, en vint à acquérir une importance de premier plan dans l'écoumène chrétien. Ce chef religieux, en se positionnant comme l'héritier de la tradition apostolique marcienne, exerçait une influence sur la sélection et la consécration des évêques sur le territoire égyptien. En outre, le patriarche, en dirigeant les évêques des régions avoisinantes, influençait les décisions de nombreux conciles et, en s'alliant avec des groupes monastiques, combattait le paganisme qui demeurait vigoureux au sein de l'élite intellectuelle et aristocratique.<sup>63</sup>

À partir du règne de Constantin, les évêques d'Alexandrie – Alexandre (312-328), Athanase (328-373), Théophile (385-412) et plus tardivement Cyrille (412-444) – jouaient un rôle croissant dans les localités devenues largement chrétiennes et transmettaient leurs directives aux clercs (prêtres itinérants, chorévêques et évêques) et aux moines.<sup>64</sup> D'ailleurs, les patriarches, dans leur tentative de consolidation de l'unité doctrinale et de l'autorité épiscopale, s'efforçaient, à partir de textes normatifs comme la *Vita Antonii* ou de correspondances épistolaires, d'établir un contrôle serré sur le nouveau phénomène, qui par son autonomie menaçait l'institution et la paix sociale.<sup>65</sup> En effet, plusieurs hordes monastiques, en s'en prenant à des temples ou en commettant des massacres, ont, à certaines occasions, stimulé des révoltes antipaïennes ou des désordres dans différentes localités. La destruction du Sérapeum à Alexandrie (391-392) par une troupe de moines et le meurtre de la philosophe païenne Hypatia (415) ont sensiblement marqué l'apogée de la politique antipaïenne de l'église alexandrine.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 99-100.

<sup>63</sup> Wipszycka, « La christianisation de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, »: 125-7.

<sup>64</sup> Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, 180-181.

<sup>65</sup> Davis, *The Early Coptic Papacy*, 46.

<sup>66</sup> Capponi, « The Roman Period, » 194-5.

### 1.2.3 L'évangélisation des localités : Résistance, assimilation et transformation

En dépit de la prépondérance de la communauté alexandrine, il convient de ne pas négliger les réalités périphériques.<sup>67</sup> À ce sujet, Ewa Wipszycka souligne que certaines sources locales mentionnent des conversions de masse – des récits probablement fictifs ou exagérés – alors que les données mettent en évidence une assimilation progressive, qui donne parfois lieu à des nouvelles expressions religieuses nées d'un processus d'« hybridation » entre le christianisme et les cultes traditionnels. Dans ces circonstances, nous sommes tenté de considérer les pratiques traditionnelles comme une sorte de *continuum* qui a persisté dans certaines classes et localités plus conservatrices.<sup>68</sup>

Dans ces conditions, la christianisation, dans certaines agglomérations, a parfois été freinée par des poches de résistances païennes ou manichéennes qui cherchaient à endiguer l'avancée du culte chrétien. À ce propos, nous retrouvons, dans les sources de l'époque, différents récits dans lesquels les manichéens professaient des enseignements publics (HM, épilogue 30-32) et entraient en conflit avec les chrétiens qui, de leur côté, y voyaient une façon de dissuader la population de la *vera religione*. Ce rapport de promiscuité entre des entités religieuses visiblement incompatibles a sensiblement stimulé la mise en forme de récits hostiles, qui visaient à faire circuler une représentation négative des concurrents.

À la lumière de ces informations, nous dirions que la diversité géographique, économique, sociale, linguistique et religieuse ne permet pas de traiter les localités égyptiennes sur un plan d'ensemble. Ainsi, il convient aux chercheurs d'être attentifs à ces différentes configurations, lorsqu'ils décortiquent les sources d'informations qui traitent de l'avancée du christianisme dans ce vaste territoire. Évidemment, les réalités de Péluse en Basse-Égypte ne sont pas celles de Philae en Haute-Égypte, et l'intégration du christianisme – qu'il s'agisse de son assimilation, de sa résistance ou de sa transformation – ne se fait pas de manière uniforme. Au contraire, les répressions étaient souvent liées aux actions d'acteurs spécifiques (empereurs, évêques, prêtres, moines, etc.) et aux particularités des contextes locaux. Dans cet ordre d'idée, David Frankfurter, dans son ouvrage *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (1998), met en garde contre

---

<sup>67</sup> Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, 9-14.

<sup>68</sup> Frankfurter, « Religious Practice and Piety, » 325-31.

la généralisation ou l'emploi de paradigmes sociologiques pour décrire l'avancée du christianisme en Égypte et les rapports entre les différents groupes identitaires.<sup>69</sup>

En définitive, l'Égypte, entre le III<sup>e</sup> siècle et le Ve siècle, apparaît comme une province en transition. Les récentes réformes administratives et institutionnelles depuis l'époque tétrarchique, les crises sociales ou économiques persistantes et la réorientation religieuse provoquent des changements structurels significatifs dans cette partie de l'Empire.<sup>70</sup> Les obligations fiscales et civiques provoquent parfois la désertion des habitants et l'abandon des cités désormais devenues incertaines. Les affrontements entre les communautés religieuses et les écoles philosophiques provoquent des divisions et des tensions palpables au sein de la population égyptienne. De plus, la pénétration des tribus nomadiques – par exemple les Nubiens, les Maziques, les Sarrasins, les Blemmyes – qui proviennent des déserts arabiques ou libyques, crée un climat d'insécurité.<sup>71</sup> L'Égypte paraît donc se redessiner à plusieurs niveaux, entraînant des changements substantiels dans différentes sphères de la vie et de ces habitants. Ces transitions – parfois accélérées et d'autres fois lentes – ont sans doute permis l'émergence de nouvelles mentalités, idéaux philosophiques et régimes de vie. C'est dans ce bouleversement social que s'insère le phénomène monastique chrétien.

---

<sup>69</sup> David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton: Princeton University Press, 1998) 33; David Frankfurter, « Religion in Society: Greco-Roman, » dans *A Companion to Ancient Egypt. Vol. I*, dir. Alan B. Lloyd (Chichester, R.U.: Blackwell, 2010), 543-5.

<sup>70</sup> Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, 55.

<sup>71</sup> Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, 146-7.



Deuxième partie :

Regard sur le monachisme égyptien et la littérature monastique



La christianisation de l'Empire romain – entremêlée de crises politiques, sociales et économiques – a parfois favorisée la continuité d'un certain nombre de pratiques au sein du bassin méditerranéen dont les engagements ascétiques. Ces exercices disciplinaires ont sans doute permis l'émergence d'un nouveau phénomène religieux dans l'Empire romain : le monachisme. Ce mouvement d'ascètes célibataires fuyant la réalité mondaine vers des lieux isolés s'est annoncé dès le IIIe siècle.

D'abord, le terme monachisme vient du grec μοναχός et plus précisément de la racine grecque μόνος qui veut dire seul ou solitaire. Nous retrouvons une première occurrence dans un contrat égyptien daté de 323-324.<sup>72</sup> D'ailleurs, la province égyptienne, avec ses lieux de retraite désertique et ses antécédents théologico-ascétiques, est traditionnellement considérée comme le berceau du monachisme chrétien et Antoine comme le « père des moines ». Cela dit, les historiens s'accordent difficilement sur les circonstances de l'apparition du mouvement. La *Vita Antonii* mentionne que certaines personnes avaient précédé l'ermite dans sa retraite au désert (VA 4), une affirmation qui laisse croire qu'Antoine est allé à l'école d'autres solitaires. Néanmoins, on attribue traditionnellement la fondation du monachisme chrétien à Antoine, un ermite, qui au courant du IIIe siècle<sup>73</sup>, « gagna les tombeaux qui se trouvaient à distance du village ».<sup>74</sup> Cet épisode aurait initié le mouvement de fuite au désert. Or, cette dichotomie entre le désert et la vie mondaine – bien qu'elle ait été un leitmotiv du monachisme primitif – s'est effritée au fil des décennies avec l'émergence de monastères à proximité des terres cultivées et à l'intérieur des villages.<sup>75</sup>

Dans les dernières décennies, plusieurs chercheurs, en voulant cerner les origines du mouvement, ont tenté de comprendre les circonstances et les facteurs historiques qui ont contribué à l'apparition de ce phénomène ascétique en Égypte.<sup>76</sup> Dans ces

---

<sup>72</sup> Daniel F. Caner, « Not of This World: The Invention of Monasticism, » dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. Philip Rousseau (Chichester, R.U.: Wiley-Blackwell, 2009), 593.

<sup>73</sup> William Harmless, « Monasticism, » dans *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, dir. Susan A. Harvey et David G. Hunter (Oxford: Oxford University Press, 2008), 498-501.

<sup>74</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 8, 1 (PG 856).

<sup>75</sup> James E. Goehring, « Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt, » *The Harvard Theological Review* 89, No. 3 (1996): 267-285.

<sup>76</sup> En apprivoisant la complexité du phénomène, les historiens du christianisme, de plus en plus conscients des enjeux, se sont tournés vers d'autres approches (sociologie « compréhensive », fonctionnalisme, cognitivisme, anthropologie symbolique ou structurale) ou disciplines (psychologie, archéologie, anthropologie, etc.) afin d'aiguiser leurs raisonnements à l'égard du monachisme. Dans la foulée des

circonstances, l'affirmation du monachisme a aussi été mis en relation – à tort ou à raison – avec la cessation des persécutions et la vague de nouvelles conversions, qui est désormais favorisée par les autorités impériales. Ces conditions historiques auraient encouragé certains chrétiens à maintenir la rigueur des martyrs au moyen d'une ascèse quotidienne, considérée comme l'équivalent du martyr (VA 47).<sup>77</sup> En outre, certains spécialistes ont pointé vers de nouvelles conditions socio-économiques<sup>78</sup> alors que d'autres ont mis l'accent sur l'apparition d'une nouvelle forme de subjectivité<sup>79</sup> ou de pratiques

---

méthodes déconstructionnistes, certains historiens comme Daniel Caner et James E. Goehring ont perçu le monachisme comme un phénomène polymorphe et n'ont pas osé fournir une représentation unitaire d'un phénomène pluriel. En revanche, nous sommes plutôt d'avis que le monachisme, en dépit de ses particularités et ses aspects variés, présente un phénomène religieux qui peut se définir sous une appellation commune. Dans cette optique, nous sommes conscient que le monachisme d'Asie Mineure présente certaines caractéristiques différentes de celui s'organisant en Égypte, en Palestine, en Syrie ou en Afrique du Nord. Néanmoins, il est possible de déterminer des traits semblables qui permettent de retrouver une trame commune dans ces mouvements ascétiques apparus de manière simultanée dans différentes régions de l'Orient (Syrie, Cappadoce, Égypte, Palestine). À ce propos, on doit éviter de caractériser le phénomène monastique à partir d'un élément commun qui, par exemple, chercherait à reconnaître un caractère normatif comme l'ascèse ou la retraite au désert. Au contraire, il convient de proposer une définition favorisant l'entrelacement de critères qui reflètent des airs de famille et qui reposent sur une logique d'analogie. Évidemment, nous risquons de verser dans un raisonnement circulaire, mais généralement, l'aspect analogique gouverne ce processus intellectuel. Ainsi, nous pouvons établir une définition qui rend compte du caractère idiographique du mouvement – soit une expression particulière et non répétitive – et des critères nomothétiques – soit une perspective considérant les phénomènes comme des expressions récurrentes. William S. J. Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 418-425; Caner « Not of This World, » 589-600.

<sup>77</sup> Voir à ce propos : Marcel de Viller, « Le martyr et l'ascèse, » *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 6 (1925): 105-142; Edward E. Malone, *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr* (Washington D. C.: Catholic University of America Press, 1950).

<sup>78</sup> Il est possible que certains facteurs ou circonstances socio-économiques aient ouvert la voie à l'émergence du mouvement monastique. Dans un premier temps, l'avancée du christianisme et son infiltration au sein de la culture ambiante a possiblement poussé certains membres de la communauté à se retirer du monde (*ἀναχωρεῖν*). Dans un second temps, une autre cause ayant été avancée par plusieurs historiens comme Derwas Chitty – dont la thèse est aujourd'hui dépassée – concerne les facteurs économiques qui, selon toute vraisemblance, auraient affligé les *humiliores* ou d'autres membres de la cité en raison de la hausse des taxes fiscales ou des tâches civiques. En fuyant les villes, ces citoyens « humiliés » se seraient réfugiés dans des lieux retirés afin d'éviter de payer leurs charges financières ou leurs dettes fiscales auprès des agents du fisc (HM, XIV, 5-6). Derwas J. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire* (Oxford: Blackwell, 1966), 7, 48.

<sup>79</sup> En ce qui a trait à la montée du caractère individuel, Michel Foucault, dans son troisième tome de *l'Histoire de la sexualité: Le souci de soi* (1984), émet l'hypothèse que dans les premiers siècles de notre ère s'est constitué une attention particulière autour de l'individualité à l'opposé des sociétés plus anciennes qui, dans un certain rapport de promiscuité, menaient leur vie en « public ». Cet intérêt pour la dimension personnelle, intérieure et privée, a eu une grande postérité chez les auteurs chrétiens. À ce titre, Foucault souligne que « le mouvement ascétique chrétien des premiers siècles s'est présenté comme une accentuation extrême des rapports de soi à soi » étant donné que ces « dévots de la religion » – pour reprendre l'appellation du polymathe allemand Max Weber – ont procédé à une véritable « fouille du moi ». (Michel Foucault, *Histoire de la sexualité: Le souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984), 60). Dès lors, le développement d'exercice ascétique comme l'intensité des rapports à soi, aussi bien dans l'aveu que dans la direction d'un examen de conscience, l'austérité sexuelle et la manifestation des fautes cachées par la confession pénitentielle marquent

ascétiques.<sup>80</sup> Pour d'autres, l'idéal monastique s'est inspiré de divers modèles ascétiques (juifs<sup>81</sup>, philosophiques<sup>82</sup> et bibliques<sup>83</sup>) qui circulaient dans le bassin méditerranéen et en Égypte.<sup>84</sup>

---

l'émergence de « technologies de soi » qui, progressivement élaborée et relié entre elles, ont cultivé ce que le philosophe français a nommé une « culture de soi » (Foucault, *Le souci de soi*, 57-60). Dans ces conditions, nous comprenons que le retranchement des cogitations, l'exploration des pensées, l'abstinence sexuelle et les autres éléments constitutifs de la subjectivité – monastique et philosophique – ont franchi une frontière jusqu'alors inédite dans le bassin méditerranéen et ont probablement insufflé de nouvelles mentalités. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité: Les aveux de la chair* (Paris: Gallimard, 2018), 206; 245.

<sup>80</sup> Dans les dernières décennies, les chercheurs, dans le sillage des études sur le corps, ont produit de vastes études sous la nomenclature de l'ascétisme. Ces recherches, bien qu'elles aient permis de découvrir un vaste éventail de pratiques, ont aussi eu pour incidence d'inscrire le monachisme dans une sorte de mouvement guindé. Dans ces conditions, plusieurs penseurs - Richard Valantasis et Vincent L. Wimbush (*Asceticism*; 1995), Susanna Elm (*Virgins of God*; 1994), Peter Brown (*Le renoncement à la chair*; 1995) et Theresa Shaw (*The Burden of the Flesh*; 2000) pour ne mentionner qu'eux – ont contribué à théoriser, à préciser ou encore à déconstruire l'ascétisme. En montrant les mécanismes de transformations du soi, ceux-ci ont tenté de repérer les motivations profondes (culturelles, religieuses, anthropologiques ou cognitives) de l'idéal ascétique. D'ailleurs, ces recherches ont ouvert la voie à de nombreuses avancées dans les *gender studies* : notamment l'impact des pratiques ascétiques sur les femmes dans l'Antiquité tardive. Rebecca Krawiec, « Asceticism, » dans *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, dir. Susan A. Harvey et David G. Hunter (Oxford: Oxford University Press, 2008), 764-785.

<sup>81</sup> Dans certaines communautés religieuses et philosophiques du bassin méditerranéen, nous pouvons observer plusieurs exercices ascétiques (ἀσκήσεις) ayant pu influencer le phénomène monastique chrétien. À cet effet, plusieurs communautés juives contemporaines de Jésus comme les esséniens et les thérapeutes – rapportés par Philon d'Alexandre dans son ouvrage *De Vita Contemplativa* – étaient rattachées à un mouvement de fuite au désert et à des principes ascétiques. (Simon Claude Mimouni, *Le judaïsme ancien du IVe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins* (Paris: PUF, 2012), 839-844). Par ailleurs, certains mouvements judéo-chrétiens (encratites, ébionites, elkasaites, etc.) ou pagano-chrétiens, influencés par l'hellénisme comme les différents groupes gnostiques, favorisaient un détachement du monde et refusaient la procréation au sein de leurs adeptes. Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 5-20; David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 29-50.

<sup>82</sup> Pierre Hadot, dans son chapitre « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », soutient que les écoles philosophiques ont largement influencé certaines pratiques ascétiques et monastiques. Parmi ces courants philosophiques, nous savons que le stoïcisme, le pythagorisme et le platonisme prônaient une vie dans la retraite et d'autres formes d'exercices : la connaissance de soi (σκέψις), la remémoration (νόησις), la maîtrise de soi (ἐγκράτεια), l'exercice de la mort et de la méditation. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Albin Michel, 1972; 2002), 75-98.

<sup>83</sup> Dans les premiers textes chrétiens, nous retrouvons des acteurs aux comportements ascétiques sur lesquels les moines se sont possiblement appuyés. Notamment, pensons à la retraite au désert destinée à éprouver Jésus (Mt 4, 1-11), au jeûne, au célibat, à l'abandon de la famille (Lc 14, 26-27), des biens matériels ou des richesses (Mt 19, 21). Il semble que les premiers moines se soient inspirés de certains modèles issus de la tradition judéo-chrétienne : Moïse, Élie, Jean-Baptiste et Jésus. Ces personnages présentent des caractéristiques – physique, géographique, alimentaire, etc. – que nous retrouvons dans le monachisme primitif. (Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages* (Malden, Massachusetts: Blackwell, 2000), 8-12).

<sup>84</sup> Dans son ouvrage *Ascetics, Society and the Desert* (1999), James E. Goehring, dans la foulée d'une vague déconstructionniste, soutient que le phénomène monastique est une innovation et non une création. Il explique que sur le territoire égyptien, on retrouve, dès le IIIe siècle, certaines classes ou groupes comme les ἀποτακτικοί qui embrassent un idéal ascétique. Dans le contexte égyptien, les ἀποτακτικοί représentent une classe d'ascètes composée d'hommes ou de femmes qui, en demeurant dans leur maison, mènent une vie de

Les origines du phénomène monastique demeurent obscures et foncièrement complexes à cerner. Néanmoins, dans la littérature monastique de l'époque, nous retrouvons certaines données qui nous permettent de retracer les amorces et le développement de ce mouvement ascétique qui, dès le IV<sup>e</sup> siècle, s'est présenté sous trois principales formes : érémitique, semi-anachorétique et cénobitique.

## 2.1 Le monachisme égyptien : Érémitisme, semi-anachorétisme et cénobitisme

### 2.1.1 Érémitisme et anachorétisme

D'abord, le terme érémitique provient du grec ancien ἔρημος. Ce dernier renvoie au désert, à la privation de quelque chose ou à l'état d'une personne qui vit seule. De plus, on emploie souvent le terme anachorétique (ἀναχώρησις) – une notion relativement commune dans les papyrus à l'époque ptolémaïque renvoyant à ceux qui fuyaient illégalement d'une terre à une autre pour éviter les taxations<sup>85</sup> – pour désigner ceux qui font l'action de se réfugier (ἀναχωρεῖν). Au III<sup>e</sup> siècle, les anachorètes sont ceux qui fuient vers les contrées désertiques afin de vivre une vie d'ascèse loin des réalités mondaines.

Cela dit, les anachorètes reçoivent des visiteurs et sont quelques fois entourés de disciples qui vivent à proximité dans une cellule (κελλίον).<sup>86</sup> D'ailleurs, Antoine, un des premiers ermites, est, grâce au rayonnement de la *Vita Antonii*, regardé comme un acteur phare dans la configuration de cet idéal ascétique.

Dans cette hagiographie traditionnellement attribuée à Athanase d'Alexandrie, Antoine, un Égyptien issu d'une famille chrétienne, est présenté comme un solitaire qui refuse la compagnie des jeunes et l'enseignement des lettres (VA 1, 1-3). Un jour, alors qu'il se rend à l'église, le moine entend un passage de l'Évangile qui l'invite à tout vendre et à aller à la suite du Seigneur pour devenir parfait (Mt 19, 21). Dans la foulée de cet épisode, Antoine aurait vendu ses biens et se serait adonné à la vie ascétique en allant rejoindre quelques personnes qui, apparemment avancées en âge (γέρον), pratiquaient ce régime non loin de la cité (VA 2, 1-3). Cela dit, un événement a, semble-t-il, permis de

---

renonciation (James E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert* (Pennsylvanie: Trinity Press International, 1999), 20-26).

<sup>85</sup> Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 116.

<sup>86</sup> Chitty, *The Desert a City*, 5; 9-10.

dissocier le héros du récit des ascètes résidant autour de la cité : la fuite au désert (VA 11-12). Dans la suite de la *Vita*, l'auteur rapporte de nombreux épisodes où Antoine chasse des démons, accomplit des miracles, a des visions (VA 60), accueille des visiteurs païens (VA 72) et accompagne des martyrs chrétiens vers leurs derniers actes (VA 46). En outre, on peut ajouter des récits où le moine dispense des enseignements (VA 16; 55; 89), méprise la culture profane et réfute des adeptes du culte traditionnel (VA 68-70). À propos de la mort de l'ermite, l'auteur écrit : il a été admiré de tous et désiré de ceux qui ne l'avaient pas vu ! (VA 93, 3).

En définitive, ce *best-seller* de l'Antiquité chrétienne, en se diffusant dans le pourtour du bassin méditerranéen, a créé une vague de conversion et a été un modèle d'inspiration pour les générations successives.<sup>87</sup> En promouvant un modèle de vertu chrétienne à imiter, cette hagiographie a mis en valeur un τύπος monastique (VA 94) qui, dans une certaine mesure, a permis d'uniformiser le mouvement.<sup>88</sup>

### 2.1.2 Semi-anachorétisme

Dans la foulée de l'expansion de l'érémisme, on voit se développer un autre régime monastique moins solitaire : le semi-anachorétisme. Dans la *Vita Antonii*, ce modèle semblait déjà s'articuler puisque le maître spirituel reçoit des visiteurs et supervise des moines de l'autre côté du canal d'Arsinoë (VA 15).<sup>89</sup> D'ailleurs, Antoine, dans ses missives, dispense des enseignements ascético-théologiques à d'autres solitaires.<sup>90</sup>

Cela étant dit, le développement de colonies érémitiques dans les déserts de Scété et de Nitrie, l'institutionnalisation du monachisme et la construction d'une église à courte distance des ermitages ont permis au phénomène de s'autonomiser. En vivant dans des cellules, les anachorètes procédaient à des récitations psalmodiques pendant la semaine, se livraient à des prières communes et se rassemblaient épisodiquement dans les églises.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> Dunn, *The Emergence of Monasticism*, 2.

<sup>88</sup> Athanase d'Alexandrie – en faisant ressortir certaines caractéristiques du mouvement comme les exercices ascétiques, la dépossession matérielle, le combat face aux êtres démoniaques, l'accomplissement de miracles, les visions et le retrait au désert – a permis d'uniformiser le mouvement monastique. En ce sens, l'auteur, en caractérisant le mouvement au niveau doctrinal et institutionnel, a entrepris de politiser ecclésiastiquement ce phénomène et de fournir un modèle d'ascète sur qui les autres peuvent désormais imiter. David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 201; 264-265.

<sup>89</sup> Dunn, *The Emergence of Monasticism*, 13.

<sup>90</sup> Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 140-141.

<sup>91</sup> Ewa Wipszycka, « Moines et communautés monastiques en Égypte, »: 391-401.

Certains maîtres monastiques avaient un certain prestige comme Amoûn le Nitriote – un des premiers moines à occuper le désert de Nitrie (HM XXII, 1) – et Macaire le Citadin – un solitaire menant une colonie monastique à Scété (HM XIII, 1) – qui prodiguaient des conseils aux anachorètes des environs. En parallèle de ces colonies monastiques, on voit émerger le cénobitisme au courant du IV<sup>e</sup> siècle.

### 2.1.3 Cénobitisme

D'emblée, le terme κοινόβιον – formé de βίος et de κοινός – renvoie à l'idée de mettre en commun et de vie commune. Malgré le fait que le cénobitisme ait des antécédents avec le manichéisme présent en Égypte à cette époque<sup>92</sup>, nous attribuons traditionnellement la fondation de cette organisation monastique à Pacôme (vers 292-348), un jeune Égyptien né dans une famille païenne. Ce dernier, après un séjour dans l'armée<sup>93</sup>, s'est converti à la religion chrétienne et s'est ensuite initié à l'idéal monastique. À la suite d'une vision, l'ascète a fondé un nouveau mode de vie monastique en promouvant un ascétisme pratiqué en groupe et a, en dépit de l'existence de mouvements similaires, été un des premiers à systématiser une congrégation monastique.

---

<sup>92</sup> Les modèles sur lesquels s'est édifié le monachisme cénobitique sont obscurs et ne font pas l'unanimité auprès des chercheurs, qui y voient des organisations urbaines, périurbaines ou désertiques possiblement inspirées des camps militaires ou hérités de structures issues de diverses communautés religieuses. Dans cette optique, certains chercheurs comme James E. Goehring ont remis en question l'idée que le cénobitisme pacômien est un produit du désert. Goehring, dans son article « Withdrawing from the Desert : Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt » (1996), a voulu démontrer que les monastères des Tebennésites étaient situés à proximité des cités ou encore à l'intérieur de villages qui, en raison des conditions économiques, fiscales et épidémiques, avaient été abandonnés. Ces nouvelles conditions ont vraisemblablement permis l'établissement d'une première communauté monastique pacômiennne dans le village de Tabennèse vers 323. Dans cet ordre d'idées, Goehring soutient que le modèle pacômien marque une continuité avec la réalité mondaine, soit un « ascétisme de village ». À l'exception de Phnoum qui était reculé dans le désert, les autres monastères fondés par Pacôme étaient établis aux abords du Nil. Cet emplacement permettait aux moines de profiter des crues du Nil et de bénéficier des artères nilotiques pour transporter des marchandises. D'ailleurs, ce spécialiste signale que l'initiative de Pacôme était probablement de ramener les moines vers les villages désertés et de bénéficier des ressources de ceux-ci. En ce sens, le mouvement pacômien serait annonciateur de la montée de l'ascétisme au sein des villes et de la transformation des centres ruraux. James E. Goehring, « Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt, » *The Harvard Theological Review* 89, No. 3 (1996): 275-277; 282-285.

<sup>93</sup> Selon la composition des monastères, Pacôme semble avoir hérité des structures architecturales des camps militaires. Ces camps, à l'instar des monastères pacômiens, étaient habituellement composés d'un grand hall (σύναξις) pouvant rassembler de nombreux fidèles, une tour de garde et des enceintes pour être en mesure de repousser les intrus : notamment les tribus nomadiques qui, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, étaient de plus en plus nombreuses à attaquer les villages. De plus, un réfectoire était également aménagé avec une cuisine, une boulangerie et un hospice pour soigner les malades. Philip Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth Century Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1985), 58-59.



La structure hiérarchique des monastères cénobitiques était élémentaire. Au sommet, on avait des supérieurs (appelé ἄββα ou ἄπα), des maîtres de maison, des conseillers, un économiste (οἰκονόμος) et des cénobites qui tenaient diverses tâches hebdomadaires. Par exemple, ces corvées touchaient la cuisson des miches, la préparation des mets ou encore les tâches agricoles comme l'irrigation des sols. De plus, les fidèles, en joignant les rangs monastiques, apprenaient à réciter les Écritures et vivaient dans un régime hautement règlementé : occupations, instructions, prières, tâches communes.<sup>94</sup>

À l'exception de la fédération pacômienne qui comptait plusieurs établissements monastiques aux abords de l'axe nilotique, on voit apparaître dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle les monastères Rouges et Blancs près du désert de Smīn. Ces monastères étaient dirigés par Chenouté d'Atripe, un réformateur monastique, qui à la mort de son oncle abba Pcol avait pris en charge cette communauté.<sup>95</sup>

Au courant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècles, ces principaux modèles, en se diffusant dans les milieux urbains et en intégrant de nouveaux aspects, ont contribué à l'émergence de régimes spécifiques à certains contextes civiques comme le monachisme de type épiscopal. En demeurant au service de la communauté locale, ces moines-évêques vivaient au côté de leurs ouailles, obéissaient à des préceptes ascétiques rigoureux et s'impliquaient dans les affaires publiques.<sup>96</sup> Ce modèle, popularisé dans la partie occidentale par Augustin d'Hippone et les Pères cappadociens dans la partie orientale, a ouvert la voie à de nouvelles configurations monastiques en Égypte<sup>97</sup>, notamment dans le delta du Nil avec la figure d'Isidore de Péluse.

En définitive, le monachisme chrétien présente une condition de vie à laquelle on adhère volontairement en se retirant dans une cellule (κελλίον) au désert ou en demeurant dans la cité. Ce régime de vie exige des pratiques d'ascèses (ἄσκησις) – seul (μόνος) ou en commun (κοινόβιον) – et des purifications reflétant différentes dimensions – interne et externe – de la vie humaine : sexuelle et alimentaire. Les moines désigneraient donc ceux

---

<sup>94</sup> Wipszycka, « *Moines et communautés monastiques en Égypte*, »: 325-338; Rousseau, *Pachomius*, 77-86.

<sup>95</sup> Wipszycka, « *Moines et communautés monastiques en Égypte*, »: 427-429.

<sup>96</sup> Rousseau, *Pachomius*, 169-170.

<sup>97</sup> Raymond Van Dam, « The East (1) Greece and Asia Minor, » dans *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, dir. Susan A. Harvey et David G. Hunter (Oxford: Oxford University Press, 2008), 328-330.

qui participent à cet idéal ascétique et qui, à partir d'un regard introspectif, tentent de scruter les dimensions intérieures de la subjectivité en vue d'atteindre l'état d'impassibilité (ἀπάθεια). Les ascètes, en exerçant des procédés de mortification physique, entreprennent de délaissier le corps puisque ce principe endigue l'élévation de l'âme vers les choses célestes et obstrue la contemplation divine.<sup>98</sup> Cette opération de retranchement du corps et des cogitations<sup>99</sup> peut être perçue comme un passage de la matérialité à la transcendance ou encore de la multiplicité à l'unité, c'est-à-dire une *reductio ad unum*. En ce sens, les pensées et le corps, profondément liés, doivent faire l'objet d'un examen de conscience continu, car ceux-ci provoquent la duplicité (διψυχία), soit des dispersions qui viennent rompre l'unité et empêcher le moine d'être parfait (τέλειος).<sup>100</sup>

## 2.2 Littérature monastique et genre littéraire – Enjeux historiques et textuels

Assez tôt, les auteurs chrétiens ont rapporté les gestes et les paroles des pères – ou des mères – du désert dans différents types d'ouvrages : récits de voyage, hagiographies, traités ascétiques et spirituels plus ou moins systématiques, règles monastiques, apophtegmes, etc. Dans ces œuvres qui s'éloignent souvent de la réalité historique, les ascètes étaient généralement présentés comme des êtres plus grands que nature qui affrontaient les puissances démoniaques ou qui accomplissaient des actes thaumaturgiques. D'autres fois, les auteurs monastiques présentaient ces athlètes de la vertu comme des maîtres qui fournissaient divers conseils ou annonçaient les choses à venir. Dans ces circonstances, les chercheurs doivent demeurer prudents lorsqu'ils traitent ces ouvrages puisqu'ils doivent départager les éléments historiques ou fictifs qui tapissent les sources monastiques. Dans la suite de notre investigation, nous présenterons les enjeux historiques et textuels qui jalonnent la littérature monastique en Égypte.

---

<sup>98</sup> Richard Valantasis, « Daemons and the Perfecting of the Monk's Body: Monastic Anthropology, Daemonology, and Asceticism, » *Semeia*, 58 (1992): 70-71.

<sup>99</sup> Harmless, *Desert Christians*, 70-1.

<sup>100</sup> Chitty, *The Desert a City*, 4-5.

## 2.2.1 Fondateurs, innovateurs et réformateurs du monachisme égyptien

### 2.2.1.1 *Vita Antonii* – Athanase d’Alexandrie

Historiquement, Antoine (251-356) est une figure qui demeure difficile à cerner en raison de la diversité des sources et de la primauté accordée à la *Vita Antonii*, un récit traditionnellement attribué à Athanase d’Alexandrie (273-373). Dans la foulée du criticisme textuel, certains penseurs, en croisant les sources, ont tenté d’obtenir un portrait plus authentique du « père du monachisme » et ont, en ce sens, remis en perspective l’image véhiculée dans la *Vita Antonii*.<sup>101</sup>

Au sujet des enjeux littéraires et historiques, la paternité de cette hagiographie, longtemps attribuée à Athanase d’Alexandrie, a été remise en question par René Draguet dans son titre *La vie primitive de saint Antoine conservée en syriaque* (1980).<sup>102</sup> Ce dernier, en remarquant que la version syriaque présentait une phraséologie et un vocabulaire coptisants, a émis l’hypothèse qu’une version copte, possiblement antérieure à la version grecque, avait circulé avant la traduction athanasienne. Ce chercheur soulignait que l’évêque d’Alexandrie n’était pas l’auteur original de l’ouvrage et qu’un coptisant hellénisé avait vraisemblablement rédigé le récit. Quelques années plus tard, Timothy D. Barnes,

---

<sup>101</sup> En croisant les sources monastiques, Samuel Rubenson, dans son ouvrage *The Letters of St. Antony : Monasticism and the Making of a Saint* (1995), signale qu’à l’étude de ces données, les missives lèvent le voile sur le moine présenté dans la *Vita Antonii*. Alors que dans le récit attribué à Athanase, l’ermite apparaît comme étant un paysan copte non éduqué, les lettres tendent à montrer un portrait plutôt différent. Ainsi, Antoine, dans ses écrits épistolaires d’abord rédigés en copte et plus tard traduit en diverses langues, emploie des notions et des formules stylistiques laissant supposer qu’il avait reçu une certaine formation générale. À cet effet, il est possible que l’ermite ne fût ni illettré ni même ignorant du grec. À ce propos, les correspondances sont difficiles à concilier avec l’image traditionnelle que nous avons recueillie d’Antoine dans la *Vita* étant donné que des traces évidentes d’influences philosophiques et théologiques sont perceptibles, notamment la tradition origénienne (Antoine, *Ep.* 2, 4-5). En effet, Antoine a, dans sa jeunesse, probablement reçu une éducation philosophique et a possiblement été influencé par les enseignements de l’école catéchétique d’Alexandrie. Dans un autre ordre d’idées, les écrits recueillis sous le nom d’Antoine présentent une vision théologique différente de celle lui étant attribuée dans la *Vita*. Par exemple, la théologie véhiculée dans ses missives met l’accent sur la connaissance de soi (Antoine *Ep.* 7, 58) et le retour à sa nature originelle (Antoine *Ep.* 1, 18-32). De plus, le manque de référence à une autorité ecclésiale nous laisse croire qu’il était un maître charismatique partisan d’une certaine gnose spirituelle. En revanche, l’auteur, dans la biographie, bien qu’il présentât Antoine comme un défenseur de l’orthodoxie, a dressé un portrait différent du moine en soulignant qu’il était un supporteur de l’autorité ecclésiale. À la lumière de ces informations, il convient d’indiquer que dans la *Vita*, l’Antoine historique s’efface pour faire place au programme théologique et institutionnel du biographe, qui utilise cette figure pour servir les besoins de l’église alexandrine. Dans ces conditions, les informations véhiculées dans la *Vita* et les lettres forcent les chercheurs contemporains à revisiter cette figure monastique, mais aussi les débuts du monachisme égyptien. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 11-12; 38; 141-144.

<sup>102</sup> René Draguet, *La vie primitive de saint Antoine conservée en syriaque* (Louvain: Secrétariat du Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, 1980).

dans son article *Angel of Light of Mystic Initiate: The Problem of the Life of Antony* (1983), a proposé, dans la foulée des thèses de Draguet, que le texte a d'abord été rédigé en copte et retravaillé pour ensuite être traduit en grec. Selon ce chercheur, l'ouvrage a probablement été composé par quelqu'un dans l'entourage du patriarche étant donné que certains éléments linguistiques pointent vers un style non athanasien.<sup>103</sup> En revanche, Gerard J. M. Bartelink, un spécialiste qui a passé une partie de sa carrière à étudier et à traduire la *Vita Antonii*, n'a pas été convaincu par l'argumentaire de ses collègues. À ce sujet, il admet, dans son édition critique de la *Vie d'Antoine* (1994), que Sérapion de Thmuis (vers 300-370)<sup>104</sup> a possiblement été un informateur clé dans la version primaire de l'ouvrage malgré le fait qu'aucune évidence historique ne pointe vers celui-ci. Au contraire, le texte grec, en formant une unité de style, vient contrecarrer l'idée qu'il y a eu une version antérieure à l'édition d'Athanase.<sup>105</sup> Dans ce projet, nous nous rallions à l'hypothèse de Bartelink qui considère que le texte a été rédigé en grec par l'évêque Athanase d'Alexandrie peu de temps après la mort d'Antoine au milieu du IV<sup>e</sup> siècle.

Par ailleurs, plusieurs interrogations ont fusé en direction de la valeur historique, sociale, psychologique et théologique de l'œuvre.<sup>106</sup> Effectivement, la valeur historique et le versant théologique du récit ont été remis en doute notamment en raison du genre littéraire qui, selon toute vraisemblance, se situe entre la réalité et la fiction. Or, quelle valeur peut-on attribuer aux hagiographies ? Peut-on légitimement employer ces ouvrages fictifs malgré leurs orientations théologiques ou idéologiques ? En dépit du fait que la *Vita Antonii* est le produit d'un discours persuasif n'étant pas calqué sur la réalité historique, on estime que cet ouvrage fournit des pistes d'informations pertinentes pour notre enquête.

### 2.2.1.2 *Vita Pachomii*

Pacôme, originaire de la région de Thébaïde en Haute-Égypte, a fondé une première fédération monastique. En 345, la mort du fondateur a déclenché une crise de succession

---

<sup>103</sup> Timothy D. Barnes, « Angel of Light of Mystic Initiate: The Problem of the Life of Antony, » *Journal of Theological Studies* (1986): 353-368.

<sup>104</sup> En ce qui concerne cette figure historique, Martin Tetz, un chercheur polonais a, dans son article *Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und Theologische Relationen* (1983), suggéré que l'évêque d'Alexandrie avait révisé et augmenté la *Vita* à partir d'une version aujourd'hui perdu provenant de Sérapion de Thmuis, un évêque et un correspondant d'Antoine. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 129.

<sup>105</sup> G. J. M. Bartelink, *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine* (Paris: Cerf, 1994), 34-35.

<sup>106</sup> Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 126-127.

qui a miné la communauté pacômienne composée d'environ onze monastères d'hommes et femmes. Selon la *Vita Pachomii*, cette crise a perduré jusqu'au moment où Théodore a pris les commandes et a restauré l'unité de la fédération.<sup>107</sup> L'histoire de Pacôme et de ses successeurs a été mise par écrit par un hagiographe anonyme plusieurs années après sa mort.<sup>108</sup> D'ailleurs, dans les différentes versions des *Vitae*, nous pouvons percevoir les dynamiques entourant la « routinisation du charisme »<sup>109</sup>, soit le passage du fondateur charismatique à ses successeurs : Petronius, Horsisius et Théodore.

En ce qui a trait à la *Vita Pachomii*, celle-ci nous est rapportée en plusieurs dialectes : copte sahidique (SBo) et bohairïque (Bo), grecque et plus tardivement, en latin via Denys le Petit.<sup>110</sup> La version originale, probablement rédigée en copte sahidique, subsiste uniquement en fragments. Cela pose plusieurs enjeux quant à l'authenticité et à la qualité des versions qui nous sont parvenues.

Cependant, au milieu du XXe siècle, un débat académique entre Louis-Théophile Lefort et Derwas Chitty a débouché sur différents consensus concernant les *Vitae*. D'abord, les plus anciennes versions – copte, grecque, latine et arabe – conservent un contenu authentique. Ensuite, ces ouvrages détiennent des allusions à une tradition en copte sahidique qui, d'après Armand Veilleux, était probablement composée de deux récits hypothétiques : une brève *Vita Pachomii* et une *Vita Theodorii*.<sup>111</sup> Par ailleurs, ces chercheurs estiment que la *Vita Bohairica* (Bo) et la *Vita Prima Graeca* (G1) partagent une source commune en raison de leur organisation et de leur phraséologie. Enfin, ils sont arrivés à la conclusion, un peu déconcertante, que parmi les *Vitae* qui nous sont parvenues, aucune n'a de valeur « historique » puisque le biographe tisse son récit autour de son « agenda » politique et théologique.<sup>112</sup> Dans ces circonstances, le défi des chercheurs est de déterminer en quoi certains épisodes anachroniques peuvent refléter la réalité historique.<sup>113</sup>

---

<sup>107</sup> Harmless, *Desert Christians*, 135-137.

<sup>108</sup> François Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1932), 88-89.

<sup>109</sup> Max Weber, *Économie et Société I: Les catégories de la sociologie* (Paris: Pocket, 1995), 326-332.

<sup>110</sup> Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, 6-9.

<sup>111</sup> Armand Veilleux, *La vie de Saint Pachôme selon la tradition copte* (Bégrolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1984), 17-18.

<sup>112</sup> Harmless, *Desert Christians*, 177.

<sup>113</sup> Rousseau, *Pachomius*, 129-132.

### 2.2.1.3 Vita Sinuthii – Besa

Nous retrouvons, aux côtés d'Antoine et de Pacôme, une troisième figure clé du monachisme égyptien : Chenouté d'Atripe (vers 347-465). Ce moine copte au tempérament emporté et autoritaire apparaît à la troisième génération d'ascètes dans un contexte où le monachisme gagne du terrain.<sup>114</sup> Ce réformateur monastique est parvenu à consolider et à diriger une congrégation monastique située le long de l'axe nilotique près de la cité d'Atripe dans le désert Thébain : les monastères blancs et les monastères rouges. À l'exception de ses lettres et de ses sermons<sup>115</sup>, nos informations proviennent d'une biographie rédigée en copte sahidique par Besa, un de ses successeurs, dans la seconde moitié du Ve siècle.<sup>116</sup>

Cette hagiographie présente certaines problématiques pour les chercheurs qui, en raison du manque de données externes concernant Chenouté et Besa, ont de la difficulté à reconstituer la carrière de ces ascètes. En effet, aucune source grecque et latine ne mentionne Chenouté.<sup>117</sup> L'effacement de ce moine copte fait en sorte qu'on doit, à partir des bribes d'informations, déterminer l'authenticité des récits qui lui sont attribués. D'ailleurs, la *Vita Sinuthii* contient de nombreux épisodes miraculeux ou moraux qui cherchent à héroïser les gestes du moine. Les chercheurs – devant ces récits de téléportations<sup>118</sup>, de miraculeuses crues du Nil<sup>119</sup> et de rites magiques<sup>120</sup> – s'intéressent davantage à la valeur symbolique et socioculturelle de ces épisodes. Celles-ci reconduisent les mentalités et les couleurs des récits hagiographiques de l'époque. En dépit du fait que nous pouvons douter de la véracité de ces épisodes, cette hagiographie ouvre des pistes de significations pertinentes pour notre projet.

---

<sup>114</sup> David Brakke et Andrew Crislip, *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015; 2019), 12; 17.

<sup>115</sup> Dans les dernières années, l'équipe internationale de Stephen Emmel, composé de plusieurs chercheurs en histoire du christianisme antique comme David Brakke et Andrew Crislip, est parvenue à publier une brève introduction du personnage et à traduire certains sermons. Malgré le fait que ces discours traduits du copte demeurent partiels et ne forment pas une édition critique des textes de Chenouté, ces sources, bien que parcellaires, sont pertinentes dans le cadre de notre projet.

<sup>116</sup> Harmless, *Desert Christians*, 445.

<sup>117</sup> Brakke et Crislip, *Selected Discourses of Shenoute the Great*, 23.

<sup>118</sup> Besa, *Vita Sinuthii*, 125-127.

<sup>119</sup> Besa, *Vita Sinuthii*, 102-106.

<sup>120</sup> Besa, *Vita Sinuthii*, 83-84.

## 2.2.2 Littérature apophthegmatique et épistolaire

### 2.2.2.1 *Apophthegmata Patrum* : Collection Alphabétique, Anonyme et Systématique

Le rayonnement du monachisme autour du bassin méditerranéen a stimulé la mise par écrit de certains enseignements prononcés par les Pères du désert : les *Apophthegmata Patrum*.<sup>121</sup> Ces paroles dispensent une série de conseils et de récits diversifiés au sujet de certains ascètes, thèmes ou épisodes spécifiques. Prononcés dans des circonstances souvent limitées et rapportés oralement, ces épisodes datés de la fin du Ve et du début du VIe siècle collationnent des centaines de paroles qui, au fil du temps, ont été regroupées en trois collections distinctes : Alphabétique, Systématique et Anonyme. Or, depuis les travaux de Jean-Claude Guy, Derwas Chitty et Lucien Regnault, la littérature apophthegmatique a fait l'objet d'une révision littéraire sur différents sujets : les origines, la composition et l'assemblage des corpus, les modes de transmissions et le genre littéraire.<sup>122</sup>

En ce qui concerne leurs origines, les *Apophthegmata* ont possiblement été rédigés en grec à partir d'une tradition orale copte ou grecque qui s'est étirée sur plus d'un siècle. À ce sujet, Lucien Regnault, dans son article « *Les Apophthegmes des pères en Palestine aux Ve-VIe siècles* » (1981), signale que ces récits oraux ont été regroupés dans la seconde partie du Ve siècle ou au début du VIe siècle dans la région de la Palestine.<sup>123</sup> D'ailleurs, certains flous persistent autour des compilateurs de ces corpus. Tandis que plusieurs chercheurs mettent l'accent sur les maîtres monastiques ayant vécu en Basse-Égypte et plus spécifiquement un cercle de moines qui résident dans le désert de Scété, d'autres pointent vers des écrivains palestiniens. Dès lors, il est difficile de retracer l'assemblage du corpus. Néanmoins, Jean-Claude Guy a distingué quatre stades à cette composition littéraire : d'abord, le passage du particulier au collectif; ensuite, le passage de l'oral à l'écrit, l'organisation des collections et enfin, la dérive des collections.<sup>124</sup> Évidemment, ces paroles, en circulant dans les différentes communautés monastiques de la méditerranée, ont possiblement été sujettes à des ajouts ou à des transpositions littéraires.<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> Harmless, *Desert Christians*, 440.

<sup>122</sup> Harmless, *Desert Christians*, 169.

<sup>123</sup> Lucien Regnault, « Les Apophthegmes en Palestine aux Ve-VIe siècle, » *Irénikon* 54 (1981): 320-330.

<sup>124</sup> Jean-Claude Guy, *Les Apophthegmes des Pères: Collection systématique. Chapitres I-IX* (Paris: Cerf, 1993), 24-35.

<sup>125</sup> Harmless, *Desert Christians*, 248-250.

À la lumière de ces informations, quelle valeur historique ces corpus ont-ils aux yeux des chercheurs ? Quelle crédibilité historique pouvons-nous attribuer à une tradition orale ? Brièvement, nous dirions que ces récits, en dépit du fait qu'ils ne reflètent pas fidèlement la réalité historique des moines égyptiens, s'insèrent dans l'héritage oral de la tradition monastique. À la ressemblance d'une tradition écrite, une tradition orale peut sélectionner, oublier, fausser, supprimer, passer sous silence et même condamner certains épisodes. Cela dit, en croisant les sources et en demeurant conscients du caractère polyphonique de cette collection, on sera mieux outillés pour repérer les éléments anachroniques, idéologiques et théologiques qui se sont fossilisés dans les apophtegmes.<sup>126</sup>

#### 2.2.2.2 *Lettres et corpus épistolaires*

Hormis les hagiographies et la littérature apophtegmatique, nous retrouvons, dans la littérature monastique, des écrits plus personnels comme des lettres. Essentiellement rédigées entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle, ces missives, traduites dans différentes langues, sont rapportées par plusieurs traditions littéraires<sup>127</sup> et sont attribuées à des moines de renom : Ammonas, Antoine, Macaire l'Égyptien, Arsène et Sérapion de Thmuis. Les auteurs de ces lettres monastiques tentent de répondre à différentes préoccupations générales que nous pourrions recouper en deux classes : d'un côté, à des enseignements ascético-religieux et de l'autre côté, à des communautés environnantes sur des sujets de discordes et des enjeux communautaires.

En ce qui concerne les missives dites communautaires, celles-ci sont plus fiables historiquement puisqu'elles contiennent moins d'épisodes fictifs. À cet effet, Isidore de Péluse (vers 360-440), un moine-sophiste, nous a laissé une collection d'environ deux mille missives dans laquelle il s'entretient avec différents membres de la communauté de Péluse au sujet de divers thèmes qui varient en fonction des destinataires : païen, évêque, philosophe, scholastique, médecin.<sup>128</sup> La variété du corpus « isidorien » nous montre le caractère central du Pélusote dans les affaires communautaires. En outre, il met en valeur l'importance du réseautage et les jeux de pouvoir qui tapissent l'Égypte byzantine.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Harmless, *Desert Christians*, 170; 193.

<sup>127</sup> Notamment la tradition syriaque, grégorienne, éthiopienne, arménienne, grecque, latine et arabe.

<sup>128</sup> Pierre Évieux, *Isidore de Péluse* (Paris: Beauchesne, 1995), 16-18.

<sup>129</sup> En ce qui a trait à ce corpus épistolaire, plusieurs interrogations demeurent flottantes. Au courant du XVIII<sup>e</sup> siècle, différents chercheurs (C. A. Heumann et E. A. Pezold) ont remis en question l'authenticité du



### 2.2.3 Les histoires monastiques

#### 2.2.3.1 *Historia Monachorum in Aegypto*

Dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, les moines égyptiens ont rapidement connu une renommée dans le bassin méditerranéen. Les chrétiens en provenance de diverses régions se sont précipités vers les déserts égyptiens dans le but d’interagir et d’en apprendre davantage sur la réalité de ces athlètes de l’ascèse : Jean de Lycopolis, Macaire, Amoûn, Apollô et Coprès. Ces voyageurs, en allant à la rencontre des moines parfois même au péril de leurs vies<sup>130</sup>, parcouraient ces lieux arides pendant plusieurs mois. Vraisemblablement, c’est dans le sillage de ces expéditions que l’*Historia monachorum in Aegypto*, un récit qui relate l’itinéraire d’un groupe de sept moines palestiniens, a été écrite (HM I, 13).<sup>131</sup> Ce récit de voyage a été rédigé en grec vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle par un auteur anonyme – probablement un des voyageurs palestiniens – et a connu, avec la traduction latine de Rufin d’Aquilée, une vaste diffusion.

Cela dit, dans les dernières décennies, plusieurs chercheurs se sont penchés sur cette source monastique. Ceux-ci ont avancé des critiques sur le plan littéraire (genre, unité texte, style) et historique (provenance du récit, date, fonction de l’anonymat).<sup>132</sup> En outre, dans

---

corpus « isidorien » en mettant l’accent sur certains enjeux liés au contenu : doublets, compilations d’auteurs, lettres fictives ou pseudépigraphiques et numérotation des correspondances. Dans la foulée de ce scepticisme, plusieurs chercheurs dont H. A. Niemeyer, E. Bouvy et C. M. Fouskas ont tenté de répondre aux critiques en proposant diverses pistes de solutions pour réhabiliter la figure d’Isidore et le corpus rassemblé sous son nom. En revanche, au courant du XX<sup>e</sup> siècle, l’historien allemand R. Riedinger, dans une posture déconstructionniste, est allé jusqu’à douter de l’existence d’Isidore de Péluse. Ce chercheur soutenait que le Pélusote avait servi de prête-nom au corpus de lettres. En ce sens, il a prétendu que les correspondances avaient été élaborées entre le Ve et le VI<sup>e</sup> siècle par les Acémètes, un groupe de moines établi à Constantinople. Dernièrement, Pierre Évieux, un spécialiste qui a consacré sa carrière académique à étudier puis à traduire le corpus isidorien, a entrepris, dans son ouvrage *Isidore de Péluse* (1995), de nuancer les thèses déconstructionnistes de l’Allemand. Pierre Évieux, à partir d’un regard croisé, a constaté que les destinataires et leurs fonctions présentaient une cohérence sur le plan historique, géographique, psychologique et littéraire. En ce qui a trait à la mise en forme du corpus, le chercheur français n’a pas nié les interpolations et les enjeux liés à la composition du corpus, mais il est parvenu à des conclusions différentes de ses collègues. Ainsi, en ce qui concerne la constitution du corpus, Pierre Évieux a tourné son regard non pas vers les Acémètes basés à Constantinople, mais un cercle de disciples de la région de Péluse qui, à la mort du moine vers 435-440, aurait rassemblé les lettres du Pélusote. Dans le cadre de cette enquête, nous nous rallions aux positions de Pierre Évieux. Évieux, *Isidore de Péluse*, 357-367.

<sup>130</sup> *Historia monachorum in Aegypto*, Épilogue 3-13.

<sup>131</sup> Andrew Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 34-38.

<sup>132</sup> Bien que certains spécialistes aient tentés, à partir d’hypothèses peu convaincantes, de retrouver le rédacteur de ce récit, d’autres chercheurs ont tenté de saisir l’anonymat de l’ouvrage, une particularité qui, loin d’être une convention littéraire, demeure largement attestée au IV<sup>e</sup> siècle et se retrouve dans différents écrits : commentaires bibliques, traités théologiques, hagiographies, etc. Ainsi, certains ont émis l’hypothèse

le sillon des avancées prosopographiques et des découvertes archéologiques, ceux-ci ont révisé les figures présentes dans le recueil.<sup>133</sup>

Sur le plan littéraire, cet ouvrage polychromatique a été influencé par divers modèles textuels qui puisent leur schéma dans certains passages bibliques. Dans cette voie, le narrateur – en se référant à plusieurs reprises au psautier, à des personnages illustres et à de célèbres récits bibliques – reproduit des modèles archétypaux probablement en vogue à l'époque.<sup>134</sup> Ces épisodes donnent une légitimité aux enseignements des ascètes et parviennent à transformer des canevas bibliques en outil de propagande face aux interlocuteurs païens ou manichéens.<sup>135</sup>

Devant ces artifices rhétoriques, peut-on parvenir à saisir les représentations symboliques et peut-on accorder une certaine valeur à ces récits ? De plus, comment devons-nous traiter cet ouvrage qui porte sur des moines égyptiens et qui provient de la région palestinienne ? L'*Historia Monachorum* est un recueil qui a été composé *ex Aegypto* et qui, imprégnée de références et de modèles bibliques, demeure anonyme. D'ailleurs, cet anonymat masque les intérêts qui se cachent derrière l'œuvre. En d'autres termes, cette enquête n'est possiblement pas collée sur la réalité historique égyptienne et fait l'objet de plusieurs imprécisions qui ne nous permettent pas de départager entre les éléments fictifs et réels de cette œuvre. Quoi qu'il en soit, en gardant à l'esprit les enjeux pratiquement insolubles dans l'état actuel de nos données, il est légitime d'employer ce recueil puisqu'il apparaît comme un produit de son époque même s'il demeure teinté de marqueurs idéologiques et de modèles archétypaux inspirés des textes vétérotestamentaires et néotestamentaires.

#### 2.2.3.2 Histoire des moines en Haute-Égypte – Paphnutius

L'*Histoire des moines en Haute-Égypte* se concentre sur l'extrême sud de l'Égypte, près du territoire d'Aswan et de l'île de Philae. Bien que ces lieux plus conservateurs aient

---

que l'anonymat a peut-être été motivé par la peur de représailles provenant de groupes dissidents sur le territoire palestinien, le désir d'éviter une polémique ou d'effacer le portrait de l'auteur en vue d'accentuer le message, soit la magnificence des ascètes du désert. Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto*, 49-56.

<sup>133</sup> Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto*, 1-3.

<sup>134</sup> Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto*, 77-78.

<sup>135</sup> Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto*, 183.

pris un certain temps à assimiler le christianisme, l'essor du monachisme et de l'église copte au courant du IV<sup>e</sup> a bousculé les choses dans cette région. Dans la foulée de la christianisation, un dénommé Paphnutius<sup>136</sup>, en s'inspirant probablement d'une tradition orale, nous relate de quelle façon le christianisme s'est imposé, souvent par la force, dans ce milieu conservateur.<sup>137</sup> Dans cet ouvrage rédigé en copte entre 390 et 400, Paphnutius présente différents récits dans lesquels la religion chrétienne triomphe face aux tribus nomadiques (Nubiens et Blemmyes), aux rites traditionnels et finalement, au culte d'Isis qui, selon les sources archéologiques, prédominait largement sur ce territoire à cette époque.<sup>138</sup>

#### 2.2.3.3 *Historia Lausiaca – Palladius d'Heléno polis*

L'*Historia Lausiaca*, un titre inspiré de son destinataire Lausus, le chancelier de Théodose II, a vraisemblablement été écrit par Palladius d'Heléno polis (363-431). Vers 388, le Galate, stimulé par la renommée des Pères du désert, voyage pendant plusieurs années en Égypte afin de recueillir les témoignages de près de soixante-dix ascètes chrétiens. Or, c'est seulement quelques années plus tard – aux environs de 420 – que Palladius va rédiger l'*Historia Lausiaca*.<sup>139</sup>

Cette histoire, en raison de sa popularité, a connu une large diffusion et a été traduite dans de nombreuses langues.<sup>140</sup> Ce succès a amené son lot de problèmes. L'historien Cuthbert Butler, l'éditeur moderne de l'œuvre, souligne, dans la préface de son ouvrage *The Lausiaca History of Palladius* (1904), que le récit a possiblement été victime de sa popularité et provoqué certaines réorganisations littéraires destinées à le corrompre : paraphrases, révisions, amplifications et interpolations. De plus, cette œuvre – malgré le fait qu'elle entretient des liens avec les récits de voyage et les apophtegmes qui

---

<sup>136</sup> En ce qui concerne la paternité de l'ouvrage, les chercheurs, en raison du manque d'informations et de la popularité de ce nom chrétien, ne parviennent pas à retrouver l'identité de l'auteur. En effet, nous retrouvons, à cette époque, plusieurs chrétiens qui se nomment Paphnutius (Paphnutius de Thèbes, Paphnutius le Martyr, Paphnutius Céphalas, Paphnutius Bubalis, etc.) et qui apparaissent dans différents ouvrages monastiques. Dans ces conditions, la paternité de l'ouvrage demeure sans véritable consensus auprès des chercheurs qui, en vain, ont tenté de conjecturer sur l'identité de ce mystérieux Paphnutius. Tim Vivian, *Paphnutius*, 42-47.

<sup>137</sup> Tim Vivian, *Paphnutius: Histories of the Monks in Upper Egypt and The Life of Onnophrius* (Kalamazoo, Michigan: Cistercians Publications, 1993), 52-55.

<sup>138</sup> László Török, « Between Egypt and Meroitic Nubia: The southern Frontier Region, » dans *Oxford Handbook of Roman Egypt*, dir. Christina Riggs (Oxford: Oxford University Press, 2012), 756-760.

<sup>139</sup> Nicolas Molinier, *Histoire Lausiaque* (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1999), 9; 13.

<sup>140</sup> Notamment, latin, syriaque, arménien, copte, éthiopien et arabe.

collationnent des récits d'ascètes – se présente comme une anthologie décousue puisqu'elle semble rassembler un collage de souvenirs épars.<sup>141</sup> Quoi qu'il en soit, l'*Historia Lausiaca*, malgré ces récits oraux et anecdotiques, offre des pistes d'orientations privilégiées et révèle diverses confrontations, reproductions ou paradigmes qui peuvent s'être fossilisés dans les représentations collectives.<sup>142</sup>

En somme, les *histoires* monastiques ne reflètent pas des enquêtes historiques au sens où nous l'entendons aujourd'hui. À l'instar des hagiographies, ces récits – souvent auréolés d'une dimension exotique et politique – mettent en scène des interventions angéliques, des épisodes de clairvoyances ou d'autres formes de récits merveilleux comme des miracles. Ce manque de sobriété complique la tâche des chercheurs qui doivent composer avec ces « fresques historiques » et se sensibiliser à cette littérature spirituelle.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Molinier, *Histoire Lausiaque*, 29-32.

<sup>142</sup> Harmless, *Desert Christians*, 278.

<sup>143</sup> Harmless, *Desert Christians*, 290-291.

Troisième partie :

L'altérité religieuse : La figure du païen et du manichéen



Pendant les premiers siècles, les chrétiens, persécutés et soupçonnés d'atrocités, se sont efforcés, dans une série de traités aux allures apologétiques et hérésiologiques, de répondre aux critiques avancées par leurs adversaires : la révélation tardive, les accusations d'athéisme, l'aspect irrationnel de la foi chrétienne, etc.<sup>144</sup> Parmi les auteurs qui ont répondu à ces accusations, on retrouve Justin de Naplouse, Irénée de Lyon, Tertullien, Clément d'Alexandrie et plus tard, Origène pour ne mentionner qu'eux. En caractérisant leurs adversaires à partir de différents critères (éthiques, symboliques, philosophiques et dogmatiques)<sup>145</sup>, ces penseurs ont mis en place un discours identitaire<sup>146</sup> et, dans un rapport analogue, une « rhétorique de l'altérité ».<sup>147</sup>

Au courant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle, cette rhétorique s'est transposée de manière quasi naturelle à l'endroit des groupes dissidents qui faisaient ombrage à la Grande Église.<sup>148</sup> Pendant cette période, on vit apparaître un éventail d'ouvrages destiné à caractériser les pratiques et les croyances des adeptes de la religion traditionnelle. Par exemple, dans la partie orientale de l'Empire, Eusèbe de Césarée rédige son *Contra Hieroclem*, un ouvrage adressé à un polémiste antichrétien, et son *Contra Porphyrium*, qui cible un philosophe néo-platonicien. De son côté, Athanase d'Alexandrie écrit plusieurs ouvrages polémiques à l'endroit du paganisme (*Contra Gentes*), des factions dissidentes (*Apologia contra Arianos*) et, de manière plus effacée, la *Vita Antonii* qui rejette certaines pratiques traditionnelles égyptiennes dont les rites funèbres.<sup>149</sup> Dans la partie occidentale, Arnobe (*Contra Gentes*), Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum*), Augustin d'Hippone (*De Civitate Dei; Contra Faustum Manicheum*) et Orose

---

<sup>144</sup> Bernard Pouderon, *Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle* (Paris: Cerf, 2005), 85.

<sup>145</sup> Françoise Vinel, « Avant-propos, » dans *Écrire Contre: Quête d'identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*, sous la dir. Françoise Vinel (Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2012), 5-6.

<sup>146</sup> Pouderon, *Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle*, 44-53.

<sup>147</sup> François Hartog, *Le miroir d'Hérodote* (Paris: Folio, 1980; 2001), 331. « Dire l'autre, souligne François Hartog, c'est le poser comme différent, c'est poser qu'il y a deux termes *a* et *b* et que *a* n'est pas *b* [...]. Mais la différence ne devient intéressante qu'à partir du moment où *a* et *b* entrent dans un même système. ». Traduire la différence avec l'altérité peut se déployer de diverses façons (inversion, généralité, analogie, comparaison, etc.) et toucher plusieurs sphères (climats, comportements, coutumes, régimes alimentaires, croyances, etc.).

<sup>148</sup> David Woods, « Late Antique Historiography: A Brief History of Time, » dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. Philip Rousseau (Chichester, R.U.: Wiley-Blackwell, 2009), 358.

<sup>149</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii* 90 (PG 969).

(*Historiarum adversum paganos*) contribuent également à la diabolisation des païens et des manichéens.

Les chrétiens, face à des adversaires païens comme Libanius (314-394), Symmachus (340-402) et Ammianus Marcellinus (330-400) qui combattaient pour la sauvegarde et la reconnaissance de leur identité<sup>150</sup>, ont organisé une série d'attaques visant à discréditer leurs opposants et à préciser les frontières de l'altérité. Ces attaques – souvent caricaturales et stéréotypiques – soulignaient les erreurs dogmatiques et comportementales de certains groupes qui pouvaient paraître immoraux pour la Grande Église.<sup>151</sup>

En outre, pendant la période post-constantinienne, la formation d'un discours chrétien sur l'altérité païenne semble s'être renforcée et s'être immiscée dans les législations impériales. À ce propos, le *Code Théodosien*<sup>152</sup> fournit certaines pistes d'informations concernant les changements législatifs en faveur du christianisme qui ont eu lieu entre 320 et 435.<sup>153</sup> Au niveau impérial et judiciaire, ces législations ont permis de réglementer, fragiliser et définir la religion traditionnelle – ou d'autres pratiques ancestrales comme la magie ou la divination – sur le territoire romain<sup>154</sup> : distinction entre haruspicine et magie (371)<sup>155</sup>, interdiction du paganisme (391-392)<sup>156</sup>, confiscation des

---

<sup>150</sup> Neil McLynn, « Pagans in a Christian Empire, » dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. Philip Rousseau (Chichester, R.U.: Wiley-Blackwell, 2009), 580-583.

<sup>151</sup> Alexandre Faivre, « Ces adversaires qui firent l'Église, » dans *Écrire Contre: Quête d'identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*, sous la dir. Françoise Vinel (Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2012), 41.

<sup>152</sup> Dans son entrée « *Pagans in a Christian Empire* », Neil McLynn a soulevé plusieurs problèmes liés au *Code théodosien* dont l'organisation du seizième livre et les législations concernant les « païens ». D'abord, l'auteur mentionne que ce code législatif n'est pas une source neutre puisqu'elle cherche à imposer une vision du monde, soit celle d'un empire chrétien. En ce sens, on doit avoir une lecture nuancée des lois impériales inscrites dans ce code, car elles peuvent mener à des conclusions hâtives concernant les pratiques (sacrifices, rite magique, haruspice, etc.) et les institutions païennes (temples, collège de prêtres, etc.). Ensuite, on observe plusieurs ambiguïtés autour de l'application de ces législations. En dépit des lois antipaïennes, on sait que certains temples ont continué à opérer (clandestinement ou ouvertement) dans certains milieux conservateurs comme Philae en Haute-Égypte. Dans ces conditions, le *Code théodosien* ne permet pas de relater précisément les rapports qu'entretenaient les autorités impériales avec les cultes présents sur son territoire. D'ailleurs, ce corpus de loi est truffé de passage où la *machine* fait marche arrière et revient sur certaines lois en raison de leur inefficacité ou de leur mépris à l'égard des juifs et des païens. Dès lors, l'application de ces législations impériales doit être insérée dans un système complexe de relations appelé à diverger selon les acteurs, les localités et les autorités en place. Pour obtenir davantage de précisions sur l'application et la composition du *Code théodosien*, on vous renvoie à l'ouvrage de John F. Matthews *Laying Down the Law: A study of the Theodosian Code* (Connecticut: Yale University Press, 2000). McLynn, « Pagans in a Christian Empire, » 574-580.

<sup>153</sup> Humphries, « Christianity and Paganism in the Roman Empire, » 73.

<sup>154</sup> McLynn, « Pagans in a Christian Empire, » 574-575.

<sup>155</sup> *C. Th.*, IX, 16, 9.

<sup>156</sup> *C. Th.*, XVI, 10, 10-12.



biens des temples (415)<sup>157</sup> et exclusion des païens des charges officielles (423).<sup>158</sup> La multiplication des restrictions à l'endroit des autres traditions a atteint un sommet avec le règne de Théodose, alors que près de cent cinquante lois ont été promulguées entre 429 et 439 en faveur de la Grande Église.<sup>159</sup> Ces législations n'ont pas uniquement précisé les frontières des factions dissidentes, mais aussi celles du christianisme et du monachisme, un mouvement charismatique en plein essor à cette époque (390-392).<sup>160</sup>

Les premiers écrits monastiques émergent dans cette période de transition religieuse où les discours sur l'altérité – religieuse, intellectuelle, culturelle, etc. – se font de plus en plus nombreux. D'ailleurs, ces discours ont plusieurs incidences sur les sources monastiques qui émergent pendant cette période de transition. D'une part, ces récits permettent de représenter les adeptes de la religion traditionnelle. Comme nous le verrons, les auteurs monastiques ont attribué à l'altérité certaines caractéristiques physiques (couleur de peau, sexe, habits, etc.), comportementales (grincement de dents, machinations, etc.) ou religieuses (rituels magiques, démons, tombeaux, etc.) qui servaient à les discréditer. D'autre part, ces textes ont mis en exergue une série de rapports parfois ambigus entre les païens et les moines : affrontements publics, correspondances épistolaires, destructions de temples et rencontres quasi amicales.

Dans le cadre de ce chapitre, on se penchera d'abord sur les enjeux théoriques et historiques entourant la religion traditionnelle. Ensuite, on fera ressortir différents épisodes qui caractérisent les relations entre les moines et les païens : miracles, conversions, conflits et destructions de temple. Enfin, on observera l'impact de la montée du pouvoir épiscopal sur les communautés monastiques et la flambée des cas de violence qui s'accroissent pendant cette période d'institutionnalisation. Cette portion de notre enquête nous permettra de mieux comprendre comment une « science du paganisme » – c'est-à-dire une création *étiquée* du paganisme – s'est organisée dans les sources monastiques en Égypte.

---

<sup>157</sup> *C. Th.*, XVI, 10, 20.

<sup>158</sup> *C. Th.*, XVI, 10, 21.

<sup>159</sup> Jocelyn Nigel Hillgarth, *Christianity and Paganism: 350-750: The Conversion of Western Europe* (Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 1969; 1986), 45.

<sup>160</sup> *C. Th.*, XVI, 3, 1-2.

### 3.1 Les enjeux théorico-historiques autour du paganisme

D'emblée, le terme païen provient du latin *paganus*, tiré de *pagus*, qui, à l'origine, signifiait un paysan. Dans le langage militaire du Ier siècle, *paganus* renvoyait à quelqu'un qui appartenait à la population civile opposée à la classe des soldats. Dans ces conditions, les *pagani* désigneraient les gens du terroir, dans la cité ou dans la campagne, qui observent leurs coutumes locales à l'inverse des *alieni*, les populations d'ailleurs, qui, à partir du IIIe siècle, sont de plus en plus chrétiennes.<sup>161</sup>

Avec l'essor du christianisme, les catégories de *paganus*, de *gens* et de *natio* en latin – soit l'équivalent des termes ἔθνος, ἑλληνικός et Ἕλλην en grec ancien – ont connus une évolution sémantique dans la période qui coïncide avec l'Antiquité tardive (vers 250-600).<sup>162</sup> Les termes Ἕλλην et ἑλληνικός renvoient soit à un adepte de la religion traditionnelle, à un Grec ou à la culture grecque.<sup>163</sup> Or, pour les adeptes du christianisme, ces notions – en dehors de leurs ambiguïtés et de leurs caractères polysémiques soulevant différents problèmes que nous n'aborderons pas exhaustivement – désignent ceux n'étant ni chrétiens ni juifs.<sup>164</sup>

Dans ces conditions, nous comprenons que les appellations de « païen » ou de « paganisme » (ἑλληνισμός) reflètent des termes paradoxaux et péjoratifs artificiellement élaborés par les détracteurs chrétiens dans l'Antiquité tardive pour décrire l'altérité.<sup>165</sup> Ces notions ont donc été redéfinies dans un contexte où on cherchait à représenter, homogénéiser et même diaboliser l'« autre ».<sup>166</sup> Ainsi, l'invention d'une « tradition païenne » à partir de mécanisme parfois subtil permettait de baliser plusieurs pratiques traditionnelles qui ne cadraient pas avec les rituels chrétiens : *défixiones*, *processiones*, *ex-voto*, culte impérial, fêtes religieuses, etc.<sup>167</sup>

Cependant, cette rhétorique de l'altérité païenne a eu plusieurs incidences sur la perception des chercheurs contemporains qui, dans les dernières décennies, ont remis en question les termes de paganisme et de païen. D'une part, certains ont remarqué que la

---

<sup>161</sup> Chuvin, *Chronique des derniers païens*, 16-17.

<sup>162</sup> Glen W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990), 9-10.

<sup>163</sup> Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 9.

<sup>164</sup> Jan R. Stenger, « The Pagans of Late Antiquity, » dans *A Companion to Religion in Late Antiquity*, dir. Josef Lössl et Nicholas J. Baker-Brian (New Jersey: John Wiley & Sons, 2018), 393-394.

<sup>165</sup> Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 11.

<sup>166</sup> Stenger, « The Pagans of Late Antiquity, » 394-398.

<sup>167</sup> Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New-York: Alfred A. Knopf, 1987), 31.

catégorie de païen reflétait un terme générique, idiomatique et polémique construit par un groupe externe (*outsider*) – les chrétiens dans ce cas-ci – qui, en cherchant à définir l’altérité, ont déformés cette tradition et ont ainsi provoqués de nombreuses conséquences dans la perception des rites traditionnels païens.<sup>168</sup> D’autre part, certains ont cherché à démontrer que le paganisme, longtemps perçu comme une tradition monolithique, ne renvoyait pas à un phénomène uniforme au sein du bassin méditerranéen. Au contraire, la religion traditionnelle, au fil des siècles, a connu des changements significatifs ayant modifié certains aspects de ses rites et de ses pratiques.<sup>169</sup>

Dans cette voie, la religion ancestrale refléterait un produit de la rhétorique chrétienne dont les frontières poreuses sont difficilement saisissables. Le paganisme, en étant panméditerranéen, est partagé par différentes cultures et traditions locales.<sup>170</sup> Dans ces conditions, les chercheurs contemporains doivent prendre en considération les aspects liés aux localités, à la reconfiguration religieuse et à l’effervescence de ces traditions qui, malgré la christianisation, demeuraient vigoureuses auprès de la population rurale de l’Empire.<sup>171</sup>

Dans la foulée de cette remise en perspective, plusieurs chercheurs comme Garth Fowden (*Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*; 1993)<sup>172</sup> et Alan Cameron (*The Last Pagans of Rome*; 2011)<sup>173</sup> ont proposé le terme de « polythéisme » comme catégorie alternative pour caractériser le culte des ancêtres et la religion traditionnelle dans le monde méditerranéen.<sup>174</sup> Bien que cette expression puisse paraître séduisante, elle traduit divers problèmes en subsumant différentes observations qui ne reflètent pas la diversité au sein du paganisme.<sup>175</sup> À ce sujet, certains penseurs ont observé, à l’inverse du polythéisme païen, la formation d’un « monothéisme païen » –

---

<sup>168</sup> Peter Brown, *À travers un trou d’aiguille: La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme en Occident, 350-550* (Paris: Belles Lettres, 2012; 2016), 101-102; A. D. Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook* (Londres: Routledge Taylor & Francis Group, 2000; 2016), 8.

<sup>169</sup> Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity*, 8.

<sup>170</sup> Stenger, « The Pagans of Late Antiquity, » 399.

<sup>171</sup> Malcom Choat, « Language and Culture in Late Antique Egypt, » dans *A Companion to Religion in Late Antiquity*, dir. Josef Lössl et Nicholas J. Baker-Brian (New Jersey: John Wiley & Sons, 2018), 344.

<sup>172</sup> Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

<sup>173</sup> Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome* (New-York: Oxford University Press, 2011).

<sup>174</sup> McLynn, « Pagans in a Christian Empire, » 573.

<sup>175</sup> Stenger, « The Pagans of Late Antiquity, » 393.

c'est-à-dire une tendance vers une divinité ou un être supérieur – se dégager de certains textes philosophiques comme les *Ennéades* de Plotin ou romanesques comme l'*Âne d'or* d'Apulée.<sup>176</sup> De plus, entre le I<sup>er</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, on retrouve le culte de *Theos Hypsistos*, un mouvement à tendance monothéiste, largement répandue en Asie Mineure et autour de la Mer morte.<sup>177</sup>

En résumé, on peut constater que le terme de paganisme et les alternatives proposées par les chercheurs traînent leurs lots de problèmes.<sup>178</sup> Dans ce projet, on emploiera, tout en demeurant conscients des enjeux polémiques et historiques, les désignations classiques de païen et de paganisme pour décrire les adeptes de la religion traditionnelle.<sup>179</sup>

### 3.2 Rencontres avec l'altérité religieuse : païens, manichéens et tribus nomadiques

Dans la littérature monastique, les moines entretiennent plusieurs rapports avec différents groupes religieux présents sur le territoire égyptien, notamment les païens, les manichéens et de manière plus effacée, les tribus nomadiques (Maziques, Sarrasins, Blemmyes, Nubiens, etc.). Les récits monastiques fournissent des témoignages, souvent romanesques et stéréotypés, sur les relations entre ces entités. Dans cette section, on laissera de côté les récits de vols ou les invasions nomadiques<sup>180</sup> et on observera essentiellement les épisodes de conversions et la montée des conflits – locaux et personnels – entre les moines et les groupes religieux.

---

<sup>176</sup> Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity*, 8-9; 32-33.

<sup>177</sup> Polymnia Athanassiadi et Michael Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 19; 81-148.

<sup>178</sup> McLynn, « Pagans in a Christian Empire, » 572.

<sup>179</sup> Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity*, 9.

<sup>180</sup> Malgré la croyance populaire, les moines, dans leur cellule ou leur monastère, détenaient certains équipements, mobiliers ou denrées alimentaires. Ces biens essentiels étaient emmagasinés par les moines ou les communautés pour subvenir au besoin des ascètes qui, dans le désert, ne pouvaient pas compter sur un ravitaillement rapide. Or, ces provisions alimentaires représentaient une valeur non négligeable pour les voleurs et les tribus nomadiques, qui n'hésitaient pas à s'infiltrer dans les cellules pour piller, torturer ou tuer les occupants de ces lieux monastiques. D'ailleurs, dans les sources monastiques, on rapporte plusieurs tentatives de vols (HM, VI, 2; IX, 5-7), des attaques de tribus nomades (*Apophthegmata Patrum*, Série Alphabétique, Sisoès 31) ou des meurtres (*Apophthegmata Patrum*, Série Alphabétique, Moïse 10). À propos des dangers venants du désert, veuillez consulter le chapitre XII (Les dangers) dans : Ewa Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècles)* (Varsovie: The Journal of Juristic Papyrology, 2009), 613-650.

### 3.2.1 Récits de miracles et de conversions

Dans la foulée du processus de conversion, les auteurs chrétiens ont, sous forme de récits merveilleux et anecdotiques, tenté d'expliquer l'affluence des adeptes de la religion traditionnelle dans la communauté chrétienne. Parmi ces épisodes de conversions, on retrouve des miracles comme des guérisons et des prodiges; d'autres récits de conversions peuvent être stimulés par un exorcisme, une brève parole persuasive<sup>181</sup>, un signe de croix<sup>182</sup> ou encore un simple contact avec le thaumaturge.<sup>183</sup>

Pendant la période post-constantinienne, ces témoignages servaient à rejeter le culte traditionnel et inversement, à présenter le triomphe de la foi chrétienne.<sup>184</sup> En ce sens, les chrétiens n'hésitaient pas à communiquer les bienfaits de la religion du Christ et de l'autre côté, les erreurs de celle de leurs adversaires idéologiques ou dogmatiques. Cela dit, on retrouve dans les sources monastiques de nombreux récits de miracles qui ouvrent la porte à des conversions immédiates. Ces épisodes sont souvent inspirés de modèles bibliques. D'ailleurs, les écrits vétérotestamentaires et néotestamentaires ont laissé une empreinte indélébile sur l'*Historia Monachorum in Aegypto*. Dans cette source monastique, l'auteur, à certaines occasions, va employer des phraséologies bibliques ou encore présenter, à tort ou à raison, les héros comme les successeurs des prophètes et des apôtres.<sup>185</sup>

À ce propos, on raconte que Coprès, un supérieur de cinquante moines, opérait des miracles et effectuait des guérisons. Or, un jour, alors qu'il arrivait dans un village, il trouva un manichéen qui cherchait à détourner le peuple du culte chrétien. Abba Coprès, incapable de convaincre son adversaire par une discussion publique, a demandé à la foule d'allumer un énorme bûcher pour que les deux hommes puissent pénétrer dans le feu. Cette épreuve allait déterminer qui était un partisan de la vraie foi. L'épisode se poursuit avec le moine qui, à la demande du manichéen, entre dans le bûcher :

---

<sup>181</sup> *Historia Monachorum in Aegypto*, X, 33.

<sup>182</sup> Besa, *Vita Sinuthii*, 89-90.

<sup>183</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 70, 1-3. (Toute la population se réjouissait d'entendre un tel homme prononcer l'anathème contre l'hérésie qui combat le Christ. Tous les gens de la ville accouraient pour voir Antoine. Les païens [Ἕλληνας], et même leurs prétendus prêtres, venaient à la maison du seigneur et disaient [Ἕλληνας τε καὶ αὐτοὶ οἱ λεγόμενοι αὐτῶν ἱερεῖς εἰς τὸ κυριακὸν ἤρχοντο λέγοντες] : « Nous demandons à voir l'homme de Dieu ». [...] De nombreux païens demandaient de pouvoir seulement toucher le vieillard, croyant que cela leur serait utile. Il y eut certainement autant de gens qui devinrent chrétiens en ces quelques jours, qu'on en verrait le devenir en un an.).

<sup>184</sup> MacMullen, *Christianisme et paganisme*, 22-24.

<sup>185</sup> Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto*, 76-77.

Or, quand j'y fus entré après m'être signé au nom du Christ, la flamme se divisa de part et d'autre sans me gêner, bien que j'y fusse resté une demi-heure. À cette vue, la foule clama au prodige et voulait forcer l'homme à entrer à son tour dans le bûcher. Pris de crainte, il refusait, mais le peuple, l'ayant saisi, le poussa au beau milieu du feu. Il en sortit couvert d'inflammations sur tout le corps, et fut chassé ignominieusement de la ville tandis que le peuple criait : « Brûlez vif l'imposteur ! » Quant à moi, ils me prirent avec eux et, bénissant Dieu, me menèrent en cortège à l'église.<sup>186</sup>

Dans cet épisode, on observe que le moine, incapable de persuader le manichéen en discutant, parvient à opérer un grand miracle qui, grâce à une intervention divine, vient prouver la véracité de la foi chrétienne. Le miracle vient certifier la véritable identité de la religion chrétienne et discréditer la religion de Mani. La foule, persuadée par cette intervention divine, veut ensuite se débarrasser de l'imposteur en mettant la main dessus pour le brûler vif. Notons que ce récit monastique n'est pas sans rappeler le sacrifice d'Élie au mont Carmel.<sup>187</sup>

Dans ce récit biblique, le prophète Élie, dans le but de déterminer quelle divinité était véritablement le Dieu d'Israël, va affronter 450 prophètes de Baal, une divinité importante dans la religion sémitique. Dans le cas du sacrifice au mont Carmel, la question n'est pas de savoir qui sera en mesure de pénétrer dans le bûcher, mais quelle divinité, entre Baal et Yahvé, sera capable d'allumer le feu du sacrifice. Le dénouement veut que le feu du Seigneur soit tombé et que l'holocauste ait été consommé par la flamme divine. Le peuple, devant ce miracle accompli par le Dieu d'Israël, se serait alors jeté face contre terre et aurait, sur les ordres du prophète Élie, saisi les prophètes de Baal pour les égorger dans un ravin.

On peut constater plusieurs points de similitudes entre le récit monastique d'abba Coprès et le sacrifice au mont Carmel. D'abord, l'intervention divine vient confirmer la véracité de la religion en question et humilier l'autre tradition, à savoir le manichéisme. Ensuite, la foule, convaincue par le miracle, veut massacrer celui qui l'a égarée. Dans ces circonstances, on peut penser que l'épisode du mont Carmel sert, dans une certaine mesure, de τύπος. En renvoyant subtilement à des récits prophétiques, l'auteur, d'un côté, cherche

---

<sup>186</sup> *Historia Monachorum in Aegypto*, X, 31-32.

<sup>187</sup> I R, 18, 17-40.

à montrer que la religion chrétienne, en vertu de ses prodiges, désigne la *vera religione* et de l'autre côté, il veut démontrer l'accroissement numérique de ce culte.<sup>188</sup> Or, le poids historique de ces témoignages ne doit pas être négligé puisque les groupes concernés, dans les moments difficiles, étaient portés à se tourner vers une nouvelle conviction plus efficace.<sup>189</sup>

Dans un autre récit monastique, abba Coprès, victime de brigandage, voit son jardin être pillé par un païen. Or, le voleur est incapable de faire cuire les légumes qu'il a dérobés en raison d'un prodige qui empêche l'eau de s'échauffer. Devant cet échec, le cambrioleur décide donc de rendre les légumes aux moines :

Rentré en lui-même, l'homme reprit les légumes et nous les rapporta, nous suppliant de lui pardonner sa faute et de le rendre chrétien : ce qui fut fait. Il y avait là, justement à cette heure, des frères étrangers en visite chez nous, et à cause d'eux les légumes arrivèrent tout à fait à point. Nous en mangeâmes donc et remerciâmes Dieu de nous avoir donné une double joie, et le salut de l'homme et la réfection des frères.<sup>190</sup>

Dans ce court récit de conversion, on observe que le miracle n'implique pas nécessairement une intervention divine grandiose devant une foule. Toutefois, dans ce cas-ci, le prodige revendique une dimension éthique puisque le brigand, incapable de faire bouillir l'eau pour ses légumes, se rend compte de ses agissements déviants et décide de rendre les denrées qu'il a pillées. La remise des denrées alimentaires au propriétaire du jardin, abba Coprès, implique un pardon de sa faute et un changement d'orientation : il se fait chrétien.<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto*, 183.

<sup>189</sup> MacMullen, *Christianisme et paganisme*, 24.

<sup>190</sup> *Historia Monachorum in Aegypto*, X, 35.

<sup>191</sup> Le terme conversion provient du latin *conversio*. Cette notion renvoie à l'idée de « retournement » et de « changement de direction ». Du côté grec, cette notion réfère essentiellement à deux notions qui sont difficilement assimilables : *ἐπιστροφή* et *μετάνοια*. Dans un premier temps, *ἐπιστροφή* désigne l'action de se retourner et de tourner son esprit vers quelque chose ou quelqu'un. En ce sens, il tend à indiquer un « changement d'orientation » qui fonde l'idée d'un retour à l'origine ou à soi. Dans un second temps, la notion de *μετάνοια* met en relief un « changement de pensée » dans le sens d'un repentir, d'une pénitence et d'un regret; dans ce cas-ci, la conversion renvoie à une mutation dans l'ordre mental, une sorte de renaissance pour reprendre les propos de Pierre Hadot. Ces deux notions sous-tendent une conception paradoxale – ou ambiguë – de la conversion. Dans cette optique, un changement d'orientation exige d'un côté, un retour à l'origine et de l'autre, un repentir et une forme de renaissance. Ainsi, nous sommes réduits entre une continuité et une rupture de soi. Cette rupture pour l'acteur monastique est celle de l'enveloppe corporelle avec laquelle il doit rompre et la continuité désigne l'âme, le principe vers lequel le moine doit se réorienter. Hadot, *Exercices spirituels*, 223-224; 227.

En dépit des nombreux récits de miracles et de conversions rapportés par les sources, il arrive, à certaines occasions, que les moines entrent en conflit avec les païens qui sont réticents à se convertir à la foi chrétienne. La résistance païenne face à l'avancée du christianisme amène son lot de conflits et de débordements entre les deux groupes.

### 3.2.2 Apollô, un exemple de conflits locaux

Dans l'*Historia Monachorum in Aegypto*, on retrouve Apollô, une figure qui, en raison de ses nombreux conflits avec les païens, se démarque des autres moines. Bien que nous ayons peu d'informations sur cet acteur monastique qui vivait dans la région de Thébaïde en Haute-Égypte au temps de l'empereur Julien<sup>192</sup>, les épisodes recueillis à son sujet permettent de brosser un portrait de certains rapports locaux entre Apollô et l'altérité païenne.

À ce propos, on peut observer que le culte des idoles et les pratiques traditionnelles comme la procession, probablement en raison du règne de Julien, connaissaient une forme de résurgence. Cela dit, dans cette source monastique, Apollô, avec ses miracles et ses nombreuses conversions, va apparaître comme un facteur d'accélération du retrait du paganisme dans certains villages de la Thébaïde. Ces récits cherchent à montrer la supériorité du christianisme sur le paganisme en utilisant par souci de crédibilité le règne de l'empereur Julien comme toile de fonds.

Dans l'*Historia Monachorum*, on raconte que les habitants d'un village pratiquaient le culte démoniaque des idoles dans un grand temple. Les prêtres païens et les villageois vénéraient une statue de bois et portaient celle-ci en procession de village en village pour faire prospérer le fleuve, c'est-à-dire stimuler une plus haute crue du Nil. Apollô, en passant par là avec ses disciples, va jeter un charme qui va rendre les païens incapables de mouvement :

Comme ils ne pouvaient bouger de ce lieu, ils étaient là, se poussant l'un l'autre, à griller tout le jour sous la chaleur brûlante, ne sachant d'où était venu ce qui leur arrivait. Leurs prêtres alors dirent que la cause de cette opération était un certain chrétien [χριστιανὸν] qui demeurait en leurs confins au pied de la montagne – ils voulait dire Apollô –, et qu'il fallait le supplier : sinon, ils risquaient de mourir. [...] Et comme les malheureux ne cessaient de les supplier

---

<sup>192</sup> *Historia Monachorum in Aegypto*, VIII, 10.



de les secourir au plus tôt, ils amènent des taureaux, s'efforcent d'ébranler l'idole. [...] Alors, n'ayant plus trouvé d'autre moyen, les premiers députèrent, par leurs voisins, une ambassade à Apollô : qu'il les fit sortir du lieu, et ils renonceraient à l'erreur.<sup>193</sup>

Apollô, en immobilisant miraculeusement les païens pendant leur rite processionnel, veut démontrer la futilité du culte du Nil et des rituels traditionnels en général. Ce type de récit, en montrant la futilité et la vacuité du paganisme et des autres superstitions rituelles, permet de placer la tradition chrétienne sur un piédestal et de montrer qu'elle surpasse la religion traditionnelle. Or, l'échec de la tradition en question annonce aussi un désintérêt de la part de ses adeptes qui sont forcés d'admettre la supériorité du culte chrétien.

Le récit se poursuit avec l'intervention d'Apollô qui, à l'écoute de l'ambassade envoyée chez lui, va briser les charmes qui lient les païens et adjoindre ceux-ci aux églises des environs en les catéchisant. Plus loin, on dit que plusieurs se sont convertis au monachisme – parfois appelé la « *monasticization* »<sup>194</sup> dans le milieu anglophone – et que :

Le bruit de l'exploit d'Apollo se répandit de tout côté et beaucoup crurent dans le Seigneur, si bien qu'on ne compte plus un seul païen dans le territoire du père [ὡς μηκέτ' ἐν τοῖς ὀρίοις αὐτοῦ Ἑλληνα ὀνομάζεσθαι].<sup>195</sup>

Le dénouement de ce récit monastique est un élément assez commun des sources post-constantiniennes. Ces témoignages de conversions cherchent à expliquer – à tort ou à raison – l'arrivée massive des païens dans la Grande Église et dans le mouvement monastique qui, grâce à des figures ascétiques comme Apollô, connaît un essor fulgurant en Égypte. De plus, ces récits types veulent montrer que les chrétiens, en raison des événements merveilleux et des démonstrations irréfutables de la puissance divine, se trouvent en position de supériorité, soit du côté de la foi agissante.

Dans un autre épisode, Apollô, au sujet d'une querelle à propos des bornes, va servir de médiateur dans un conflit entre des païens et des chrétiens armés. Or, l'abba va se buter à un chef païen, redoutable et féroce, qui refuse de concéder un pouce de terrain pour

---

<sup>193</sup> *Historia Monachorum in Aegypto*, VIII, 26-28.

<sup>194</sup> Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto*, 187.

<sup>195</sup> *Historia Monachorum in Aegypto*, VIII, 29.

obtenir la paix et qui est prêt à se battre jusqu'à la mort. Apollô va prophétiser en servant une sorte d'avertissement à son adversaire qui ne veut pas cesser sa résistance :

Eh bien, qu'il en soit comme tu l'as choisi. Nul autre ne périra que toi. Et, une fois mort, ta tombe ne sera pas la terre, mais les ventres des bêtes sauvages et des vautours se rempliront de ta chair.<sup>196</sup>

Le récit poursuit avec l'accomplissement de la prophétie de l'abba Apollô :

Aussitôt dit, aussitôt fait : nul autre, dans les deux partis, ne périt que le champion. Ils l'enterrèrent dans le sable, mais, le lendemain, le trouvèrent déchiqueté par les vautours et les hyènes. Quand ils eurent vu ce prodige et l'accomplissement de l'oracle, tous crurent dans le Sauveur et ils proclamaient Apollô un prophète.<sup>197</sup>

Dans ce récit monastique, Apollô, en œuvrant comme médiateur, cherche à apaiser les deux parties. Cela dit, un champion païen, du fait qu'il ne veut pas collaborer à instaurer une paix, va être victime de la prophétie de l'abba. Cet épisode est intéressant, car il semble faire un clin d'œil à David contre Goliath : respectivement Apollô et le champion païen. Toutefois, l'affrontement ne se présente pas comme une lutte guerrière, mais comme un affrontement verbal – et quasi prophétique – dans lequel le moine ressort gagnant. Ainsi, l'accomplissement de la prophétie vient, dans une certaine mesure, consacrer l'ascète qui est proclamé prophète par la communauté. Cela dit, il convient de s'arrêter sur la prophétie du moine.

Dans l'Antiquité, le respect du corps du mort et l'importance d'un lieu funéraire sont très importants. Les rites funèbres et le souci des morts constituent un majeur aspect de l'identité religieuse.<sup>198</sup> À cet effet, on retrouve, dans les textes classiques, de nombreux récits où les cadavres exigent un traitement et un soin exemplaire. Chez les peuples du bassin méditerranéen, on retrouve plusieurs rituels mortuaires et cultes des morts concernant l'au-delà et le respect des corps des défunts, notamment en raison de la crainte des morts. Dans l'*Illiade*, on peut observer que les corps des combattants troyens et achéens, malgré les nombreuses menaces qui planent, ne sont jamais laissés aux bêtes sauvages et

---

<sup>196</sup> *Historia Monachorum in Aegypto*, VIII, 36.

<sup>197</sup> *Historia Monachorum in Aegypto*, VIII, 37.

<sup>198</sup> Éric Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity* (Ithaca: Cornell University Press, 2009), 13-14.

sont ramassés par les partis respectifs.<sup>199</sup> Chez les Anciens, les cadavres qui sont livrés aux chiens ou aux oiseaux représentent une forme de souillure et de déshonneur. En revanche, il arrive, à certaines occasions que le corps du cadavre soit maltraité. Ce mauvais traitement s'accompagne parfois d'intervention divine qui cherche à conserver le corps dans un état impeccable. Par exemple, dans la littérature homérique, Achille, après avoir exécuté Hector, va trainer le corps du héros troyen derrière son char. Toutefois, le poète explique que le corps d'Hector, en dépit du traitement réservé par Achille, est conservé par Apollon, le dieu de la beauté, qui, par pitié, prend soin du corps avant qu'il soit restitué à Priam, le père du héros.<sup>200</sup>

Dans ce passage, le corps du champion païen est non seulement déchiqueté par les animaux sauvages, mais on précise qu'il n'obtient pas de tombeau. Chez les chrétiens, la violation du corps par les animaux sauvages constitue un acte d'impiété qui, dans l'anticipation de la résurrection, cherche à préserver l'enveloppe corporelle dans un tombeau pour le salut.<sup>201</sup> En ce sens, cette absence du souci du mort, dans l'imaginaire collectif, se traduit comme un double déshonneur pour ce héros païen qui, en raison de son courroux, n'a pas été en mesure prendre au sérieux l'avertissement du moine Apollô.

Enfin, ces épisodes veulent démontrer que le territoire égyptien – ou plus largement l'Empire romain – a rapidement été gagné par la religion chrétienne. En d'autres termes, les auteurs chrétiens, en employant des mécanismes de persuasions et en éradiquant de manière narrative le paganisme, ont cherché à précipiter le processus de christianisation et ont voulu montrer qu'un « Empire chrétien » existait dès le Ve siècle.

Dans les dernières décennies, les spécialistes, en interrogeant le consensus selon lequel la religion chrétienne écrasa la religion traditionnelle, creusèrent plus sérieusement la période de l'Antiquité tardive. En croisant les sources, ceux-ci observèrent plusieurs incongruences entre les propos relatés par les auteurs chrétiens et païens – bien qu'ils fussent en nombre moindre – de cette période.<sup>202</sup> Les chercheurs contemporains, en lisant les sources de l'époque « *against the grain* » (pour reprendre une expression populaire dans

---

<sup>199</sup> Homère, *Iliade*, VII, 330-340.

<sup>200</sup> Homère, *Iliade*, XXIV, 15-50.

<sup>201</sup> Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity*, 57.

<sup>202</sup> MacMullen, *Christianisme et paganisme*, 12; 17; Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 11-15; 17-20.

le milieu anglophone), sont parvenus à brosser un portrait différent des rapports entre ces groupes religieux. Ainsi, ils ont mis en lumière les épisodes de violences et de destructions de temples.

### 3.3 Violences et destructions : La montée du pouvoir épiscopal et de la milice monastique

Pendant la période post-constantinienne, on voit progressivement s'estomper le rôle des catéchistes et des didascales qui, dans le sillage de la « cléricisation de l'Église »<sup>203</sup>, ont peu à peu été écartés de l'enseignement du dogme et de la catéchisation des laïcs, une tâche désormais réservée au membre du clergé.

Peter Brown, en voulant mieux comprendre les rapports de pouvoir qui se sont tissés durant la période post-dioclétienne, a étudié la montée du pouvoir des évêques dans le contexte de transformation de la culture urbaine. Le spécialiste d'histoire romaine, dans son ouvrage *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (1992), a voulu démontrer que les évêques, en tissant des réseaux administratifs et en élargissant leur emprise sur la population des cités, se sont imposés comme une figure centrale durant cette époque de transition. Les clercs, souvent héritiers d'une éducation classique, se seraient servis de leur habileté rhétorique et de leur statut de dignitaire ecclésiastique pour asseoir leur domination dans le domaine religieux et séculier, notamment les communautés monastiques qui, parallèlement à la « professionnalisation de l'office ecclésiastique »<sup>204</sup>, connaissaient un essor fulgurant.<sup>205</sup>

La montée du pouvoir épiscopal a provoqué certaines tensions institutionnelles avec les communautés d'ascètes. Le mouvement monastique, au moment où il vient se greffer à la Grande Église vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, vient instituer une élite et une autorité charismatique (pour reprendre la distinction wébérienne) qui est parfois difficile à régenter au sein de l'institution ecclésiale.<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> Bernard Flusin, « Les structures de l'Église impériale, » dans *Le monde byzantin I: L'Empire romain d'Orient (330-641)*, dir. Cécile Morrisson (Paris: PUF, 2004; 2012), 112.

<sup>204</sup> Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (Berkeley: University of California Press, 2005), 176.

<sup>205</sup> Peter Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive: Vers un Empire chrétien* (Paris: Seuil, 1992; 1998) 55-73.

<sup>206</sup> Weber, *Économie et Société I*, 320-325.

Dès lors, plusieurs questions émergent en ce qui concerne l'intégration du phénomène monastique à l'institution ecclésiale. D'abord, comment pouvons-nous appréhender les autorités en jeu ? Quels ont été les impacts de l'accroissement du pouvoir épiscopal sur le mouvement monastique ? Plus précisément, nous pourrions nous demander de quelle façon s'est établie l'autorité entre les évêques et les moines pendant cette période de transition. Enfin, quels ont été les impacts de cette reconfiguration institutionnelle sur les relations entre les moines et l'altérité ?

Dans la foulée des travaux de Max Weber et de Peter Brown, l'historienne Claudia Rapp, dans son ouvrage *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (2005), a distingué trois types d'autorités : pragmatique, spirituelle et ascétique.<sup>207</sup> Dans cette monographie, elle estime que durant l'Antiquité tardive, les lignes de partage entre les moines et les évêques ont été constamment renégociées et redessinées.<sup>208</sup> Ces groupes qui se réclamaient de l'autorité spirituelle, soutient l'auteur, ne se rejoignaient pas nécessairement sur l'origine, le contenu, la méthode ou encore le moyen de communication de celle-ci.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, le patriarche, établi dans le delta de la vallée du Nil, exerçait une influence croissante sur les régions et les localités devenues largement chrétiennes. Cet évêque s'efforçait d'établir une tutelle sur les moines afin de contrôler un mouvement qui risquait de devenir incontrôlable.<sup>209</sup> En effet, les ascètes chrétiens, en échappant à la supervision des membres du clergé, constituaient un danger

---

<sup>207</sup> Dans la première partie de son ouvrage, l'auteur décrit ces trois formes d'autorités en fournissant plusieurs caractéristiques et exemples à l'égard de celles-ci. D'abord, l'autorité spirituelle – du grec πνεύμα qui renvoie à l'esprit ou au souffle – désigne une condition se reflétant à l'extérieur de l'individu; il s'agit, nous dit l'auteur, d'un cadeau provenant de Dieu. Dans ces circonstances, cette forme d'autorité – dont les prophètes se réclamaient – est personnelle et ne témoigne pas d'une participation à quelque chose de particuliers. Ensuite, l'autorité pragmatique – du verbe grec πράττω qui veut dire faire ou exécuter – s'exerce en fonction de l'action de l'individu dont les comportements sont dirigés en vue du bénéfice d'autrui. De plus, l'accès à l'autorité pragmatique, typiquement publique, semble être restreint à différents niveaux; en ce sens, celle-ci dépend des moyens financiers et sociaux qui sont octroyés à l'individu pragmatique, mais aussi à une disposition civile. Enfin, l'autorité ascétique – dérive du grec ἄσκησις qui veut dire exercice ou pratique – puise sa source, à l'inverse de l'autorité spirituelle, dans les efforts personnels de l'individu. Cette forme d'autorité, accessible à tous, est attribuée à celui qui maîtrise son corps et s'adonne à des comportements vertueux. Ces efforts centrés sur le soi tendent vers un idéal de perfection. Cela dit, notons que l'autorité ascétique, assimilée par l'auteur à l'autorité charismatique de Max Weber, dépend également de la reconnaissance publique des autres dans la mesure où elle prend des dimensions concernant l'apparence, la conduite et le régime de vie (Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 16-18).

<sup>208</sup> Davis, *The Early Coptic Papacy*, 131.

<sup>209</sup> Davis, *The Early Coptic Papacy*, 46.

prééminent pour l'autorité en place. À ce sujet, David Brakke, dans son ouvrage *Athanasius and the Politics of Asceticism* (1995), a tenté de montrer que les politiques institutionnelles d'Athanase d'Alexandrie ont permis de déployer un vaste programme qui servait à baliser les acteurs monastiques et à intégrer ceux-ci dans l'appareil ecclésiastique. De cette façon, le patriarche pouvait intégrer les moines à son programme de réseautage et de propagande face aux factions dissidentes et à l'*intelligentsia* païenne.<sup>210</sup> Cela étant dit, ce processus d'institutionnalisation ne se fit pas sans une certaine forme d'ingérence de la part du patriarche et des évêques. Dans les décennies suivantes, la consolidation du pouvoir épiscopal a eu de nombreuses incidences sur les communautés monastiques et la politique de certains patriarches, dont Théophile (? - 412) et son neveu Cyrille d'Alexandrie (376-444).

Bien que le programme athanasien ait servi à intégrer l'autorité ascétique des moines et à instrumentaliser les groupes monastiques dans le but de défendre les intérêts de l'évêque d'Alexandrie face aux autres factions religieuses, les patriarches suivants, désireux de lutter contre les adversaires de la Grande Église, n'ont pas hésité à durcir la politique athanasienne en déployant les communautés monastiques comme une sorte de milice.

À cet égard, la cité d'Alexandrie a souvent été présentée comme le site de manifestations violentes et d'affrontements durant le Ve siècle. Ces événements ont possiblement été motivés par les politiques de Théophile et de Cyrille.<sup>211</sup> Par exemple, dans les *Apophthegmata Patrum*, on retrouve un extrait qui confirme cette « nouvelle vocation » des moines : des pères vinrent un jour à Alexandrie, convoqués par Théophile l'archevêque, pour y faire une prière et détruire des temples.<sup>212</sup> Dans ce court apophtegme, nous pouvons observer que sous le règne de Théophile, certains groupes de moines étaient devenus une véritable milice pouvant être mobilisée pour saccager des temples païens, piller des quartiers, chasser des adversaires de la foi chrétienne (Socrate, *HE*, 7, 13) ou encore assassiner des païens (Socrate, *HE*, 7, 15).<sup>213</sup> Ces actions sont

---

<sup>210</sup> Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 81-82.

<sup>211</sup> Edward J. Watts, *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities* (Californie: University of California Press, 2010), 190-215.

<sup>212</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Alphabétique, Théophile Patriarche 3.

<sup>213</sup> Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, 158-163.

corroborées par certains auteurs païens comme Eunapes de Sardes (349-414), un rhéteur grec, qui, dans ses *Vitae Sophistarum*, a exposé les atrocités commises par les moines ou les soldats sous les ordres des autorités religieuses et impériales.<sup>214</sup> Ainsi, Eunapes, en parlant de la destruction des temples d'Alexandrie et du Sérapeum, écrit :

Après avoir semé partout chaos et destruction, ces illustres et nobles guerriers ne tendaient certes pas des mains souillées par le sang, mais pas non plus indifférentes aux richesses, et se proclamèrent les vainqueurs des Dieux, en se faisant gloire de leurs sacrilèges et de leur impiété.

Plus loin, en parlant plus spécifiquement des moines, il ajoute :

Après cela, ils introduisirent dans les sanctuaires ces hommes que l'on appelle « moines » et qui, bien que d'apparences humaines, mènent des vies de porcs, en s'exposant impudemment à quantité d'horreurs indicibles. Vraisemblablement, il leur semblait pieux de mépriser la Divinité, car à cette époque, tout homme en robe noire désireux de manquer aux bienséances de la vie en société se voyait doté d'un pouvoir tyrannique; et c'est à ce si haut degré de vertu que l'humanité est parvenue. Ces moines s'installèrent aussi à Canope où ils enchaînèrent la race humaine à un culte d'esclaves [les martyrs condamnés par les tribunaux], et non des plus honnêtes, contraires aux véritables Dieux. En effet, ils recueillaient les ossements et les crânes de ceux que l'on avait condamnés à mort pour leurs nombreux crimes, ceux que les tribunaux de la cité avaient punis, en firent des Dieux et hantaient leurs tombeaux, parce qu'ils croyaient que la souillure sépulcrale les rendrait meilleurs.<sup>215</sup>

Dans ces extraits, le patriarche, de connivence avec le préfet et le commandant des légions, orchestrait des attaques contre les sanctuaires païens. Évidemment, les moines, qui devaient représenter une force considérable dans ses assauts, n'étaient pas les seuls à prendre part aux combats. D'après le témoignage du rhéteur, les troupes monastiques semblaient être au service d'un vaste plan qui servait à renverser la religion traditionnelle.

En outre, les milieux favorables au culte traditionnel et les temples païens ont souvent été ciblés par Théophile et Cyrille. En mettant en pratique des mécanismes d'oppressions plus subtils à l'égard des païens, ces patriarches faisaient construire des églises<sup>216</sup>, édifiaient des sanctuaires de martyrs ou établissaient des communautés monastiques aux

---

<sup>214</sup> Pierre de Labriolle, *La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle* (Paris: Cerf, 1934; 2005), 362-368; Chuvin, *Chronique des derniers païens*, 70-71.

<sup>215</sup> Eunapes de Sardes, *Vitae Sophistorum* 472.

<sup>216</sup> Davis, *The Early Coptic Papacy*, 63-65.

abords de certains villages dans l'espoir que les moines aient un impact sur les adeptes du culte traditionnel. Par exemple, on peut penser au temple d'Isis à Menouthis qui, en 414, a été dévasté et a ensuite reçu les reliques des saints Cyr et Jean.<sup>217</sup> La promotion du culte des martyrs chrétiens, la prise en charge des moines et la défense d'une identité chrétienne forte ont permis à Cyrille de s'inscrire dans la continuité de ses prédécesseurs.<sup>218</sup> Dès lors, on comprend mieux de quelle façon les moines étaient, dans une certaine mesure, instrumentalisés par le pouvoir épiscopal pour accélérer la christianisation du territoire en développant un paysage chrétien (« *Christian sacred landscape* »).<sup>219</sup>

Quelques années après ces débordements qui ont entraîné la destruction du *Serapeum* (391-392), l'expulsion des juifs d'Alexandrie et le lynchage d'Hypatia (415) – un événement qui marque vraisemblablement l'apogée des politiques antipaïennes –, nous avons une série de lois impériales qui ont permis d'imposer un frein à ces troupes de fanatiques chrétiens. Dans une loi édictée en juin 423, il est écrit :

aux chrétiens, qu'ils le soient réellement ou qu'ils affirment l'être, de ne pas oser porter les mains, en abusant de l'autorité de la religion, sur les juifs et sur les païens qui vivent dans le calme et qui ne tentent rien de séditieux et de contraire aux lois.<sup>220</sup>

Dans cet extrait du *Code théodosien*, on peut observer que les autorités impériales tentaient, dans une certaine mesure, de protéger les autres groupes religieux qui durent être largement éprouvés par les chrétiens et les moines. De plus, cette loi, dans un état qui ne connaît pas les forces policières, veut garantir l'ordre et la sécurité publiques.

Dans la foulée de cette politique de resserrement, les moines, à partir du concile de Chalcédoine (451), ont été forcés de se soumettre à l'évêque et de rester dans les lieux où ils avaient renoncé au monde. Ceux-ci ne pouvaient désormais plus se mêler aux affaires ecclésiastiques ou séculières.<sup>221</sup> Les ermites, quant à eux, ont été pris en charge par les institutions cénobitiques, c'est-à-dire qu'ils devaient vivre dans les environs des

---

<sup>217</sup> Chuvin, *Chronique des derniers païens*, 110; MacMullen, *Christianisme et paganisme*, 190-191.

<sup>218</sup> Davis, *The Early Coptic Papacy*, 74-76.

<sup>219</sup> David Frankfurter, « Christianity and Paganism, I: Egypt, » dans *The Cambridge History of Christianity, Vol., 2: Constantin to c.600.*, dir. Augustine Casiday (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 176-177.

<sup>220</sup> *C. Th.*, XVI, 10, 24.

<sup>221</sup> MacMullen, *Christianisme et paganisme*, 33-34.



monastères.<sup>222</sup> Petit à petit, l'institution ecclésiale avait resserré son contrôle sur les monastères et restreint l'influence des moines.

En définitive, les colonies monastiques, aux premiers abords indépendantes, étaient devenues, au courant du Ve siècle, un organe semi-autonome avec ses propres règles et hiérarchies au sein de l'institution ecclésiale.

Dans la suite de notre enquête sur les violences des moines, nous nous pencherons sur la figure de Chenouté, un ascète qui apparaît à la troisième génération monastique en Égypte dans un contexte où la coexistence entre les païens et les chrétiens reste un défi malgré le déclin progressif du paganisme.

### 3.3.1 Chenouté d'Atripe

En dépit du fait que les patriarches ont eu un impact considérable sur la politique antipaïenne, certains moines comme Chenouté, en agissant parfois indépendamment des directives institutionnelles, ont joué un rôle important dans le recul du culte traditionnel. Dans ses sermons, ce réformateur monastique dénonce les iniquités sociales et expose les comportements méprisables des tribus éthiopiennes ou des groupes schismatiques (manichéens, mélétiens, ariens et origénistes). D'ailleurs, il n'hésite pas à prendre des actions concrètes pour balayer le culte traditionnel.<sup>223</sup> Cependant, il serait abusif de croire que ce moine a simplement malmené des « poches de résistances païennes » étant donné qu'un système traditionnel, certes effrité et désorganisé, persistait au sein de l'élite aristocratique et philosophique.<sup>224</sup> D'ailleurs, la *Vita Sinuthii* illustre la persistance des pratiques païennes dans les espaces ruraux et les centres culturels comme Panopolis, aussi appelé Smīn.<sup>225</sup>

Néanmoins, Chenouté apparaît comme un facteur d'accélération dans la disparition des cultes païens au IVe et au Ve siècles.<sup>226</sup> Généralement accompagné d'une horde de

---

<sup>222</sup> Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, 274.

<sup>223</sup> Harmless, *Desert Christians*, 447.

<sup>224</sup> Brakke et Crislip, *Selected Discourses of Shenoute the Great*, 21-22; Frankfurter, « Religious Practice and Piety, » 322-325.

<sup>225</sup> Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity*, 142-144.

<sup>226</sup> David N. Bell, *Besa: Life of Shenoute*, 18-19.

fervents chrétiens, ce moine a, à plusieurs occasions, attaqué des sanctuaires, saccagé des idoles ou brutalisé des adversaires de la foi chrétienne.<sup>227</sup>

Dans cet ordre d'idées, nous retrouvons, dans la *Vita Sinuthii*, un récit où le cénobite, alors qu'il se rend au village de Pleuit pour détruire des idoles, est victime de rituel magique. Au fait de son arrivée, les païens de la région ont, à l'aide de leurs livres profanes, concocté et enterré des vases magiques pour empêcher l'abba de poursuivre son chemin et d'atteindre le village. Besa, en narrant la suite de l'anecdote, écrit :

Notre père abba Chenouté est monté sur son âne, mais quand il a commencé à descendre le trajet, aussitôt que l'âne est arrivé à l'endroit où les potions avaient été enterrées, il demeurait immobile et creusait avec son sabot. Dès que les potions ont été exposées et que mon père lui dit : Prends-les pour que tu puisses les mettre autour de leur cou. À maintes reprises, le serviteur qui allait avec lui battait l'âne en disant : Bouge ! [...] Lorsqu'il entra dans le village, les païens l'aperçurent avec les vases magiques que son serviteur avait dans ses mains, ils prirent immédiatement la fuite et disparurent, et mon père entra dans le temple et détruisit les idoles en les écrasant les unes sur les autres.<sup>228</sup>

Dans ce passage Chenouté rencontre une certaine résistance, soit les vases magiques qui l'empêchent de pénétrer dans le village. Dans le monde méditerranéen, l'usage de rites magiques (*tabula defixionis*, incantations, amulettes, figurines d'envoûtements, etc.) ou de remèdes (liens, phylactères, etc.) demeurait, en dépit des nombreuses interdictions impériales, courant à cette époque.<sup>229</sup> Ces rites étaient souvent catégorisés comme une activité séparée du domaine religieux en raison de son aspect pernicieux.<sup>230</sup> De plus, les rituels magiques préoccupaient les penseurs païens (Ammianus Marcellinus) et chrétiens

---

<sup>227</sup> Martin Andreas Stadler, « Egyptian Cult: Evidence from Temple Scriptoria and Christian Hagiographies, » dans *Oxford Handbook of Roman Egypt*, dir. Christina Riggs (Oxford: Oxford University Press, 2012), 467.

<sup>228</sup> Besa, *Vita Sinuthii*, 84.

<sup>229</sup> Dans le neuvième livre du *Code théodosien*, on retrouve plusieurs législations au sujet des faiseurs de maléfices, des astrologues et d'autres choses semblables comme la magie. Ainsi, on voit certaines interdictions de rite malfaisant comme les charmes amoureux (*C. Th.*, IX, 16, 3). On légifère au sujet de la divination, des rites magiques (*C. Th.*, IX, 16, 4-6) et des pratiques nocturnes (*C. Th.*, IX, 16, 7). En outre, dans le *Code théodosien*, on prend le soin de distinguer entre magie et haruspicine officielle (*C. Th.*, IX, 16, 9) et, plus tard, aux environs de 389, on a légiféré sur les mesures qui seront prises contre ceux qui usent de rites magiques (*C. Th.*, IX, 16, 11). À la lumière de ces informations, nous pouvons observer que les rites magiques, au courant du IV<sup>e</sup> siècle, sont lourdement condamné. En effet, dans le cadre chrétien, ces pratiques sont largement relégués dans la sphère de la *superstitio* aux côtés du paganisme, du judaïsme et des autres groupes hérétiques.

<sup>230</sup> Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity*, 27-28.

(Jean-Chrysostome, Arnobe, Augustin) en raison des suspicions malicieuses qu'ils pouvaient soulever, dont la crainte des morts et des malédictions.<sup>231</sup> En réponse à ces pratiques, les auteurs chrétiens ont souvent caricaturé la magie égyptienne en se fondant sur une vision classique de l'Égypte comme terre des sorciers.<sup>232</sup>

Dans cet épisode, Besa, en répondant à ceux qui pratiquent des rituels magiques, veut montrer que les vases enterrés ou les sorts de protections – une fois trouvées par l'âne et déterrés – perdent leurs efficacités et sont donc inaptes à arrêter les serviteurs du Christ. Le récit se présente comme un événement providentiel où les paysans païens, même s'ils désirent freiner la venue de Chenouté, ne parviennent pas à empêcher l'ascète d'entrer dans le village et de mener à terme son projet, c'est-à-dire de purifier le village du culte des idoles et des pratiques magiques. L'échec des rituels magiques et la fuite des païens viennent remplir le dessein providentiel et marquer la victoire du Christ sur les pratiques insidieuses de la religion égyptienne.

### 3.3.1.1 *Chenouté et Gesios de Panopolis, un exemple de conflits entre particuliers*

Selon le témoignage de la *Vita* et des *Discours*, Chenouté est entré en conflit avec Gesios, un aristocrate païen qui résidait à Panopolis. À cette époque, Panopolis représentait un centre culturel et philosophique important. Dans cette cité, la religion chrétienne était confrontée aux néo-platoniciens (Pamprepius de Panopolis), aux poètes (Nonnus et Cyrus de Panopolis)<sup>233</sup> et à une aristocratie païenne difficile à ébranler.<sup>234</sup> Le conflit entre Chenouté et Gesios est important puisqu'il présente un exemple de tensions – sociales, économiques et religieuses – qui pouvaient accompagner l'essor du monachisme. Cet événement met également en exergue la complexité de l'identité chrétienne et païenne dans certains centres au courant du Ve siècle.<sup>235</sup>

En ce qui concerne Gesios, nous avons peu d'informations à son sujet. Il est probable qu'il ait été un aristocrate influent dans la cité de Panopolis et un ardent défenseur du culte traditionnel qui, en raison des interdictions publiques et de la fermeture des

---

<sup>231</sup> André Bernand, *Sorciers grecs* (Paris: Fayard, 1991), 15-37.

<sup>232</sup> Frankfurter, « Christianity and paganism, I: Egypt, » 178-179.

<sup>233</sup> Alan Cameron, « Poets and pagans in Byzantine Egypt, » dans *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, dir. Roger S. Bagnall (Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 21-46.

<sup>234</sup> Brakke et Crislip, *Selected Discourses of Shenoute the Great*, 18-21.

<sup>235</sup> Brakke et Crislip, *Selected Discourses of Shenoute the Great*, 193.

temples, s'était progressivement replié dans le domaine privé. Gesios est donc présenté par ses détracteurs comme un crypto-païen, soit quelqu'un adorant les dieux traditionnels en secret dans son domicile comme c'était souvent la coutume à cette époque.<sup>236</sup> En revanche, il est possible que Gesios professait publiquement son allégeance à la religion chrétienne et qu'il poursuivait des pratiques traditionnelles dans l'intimité de sa maison. Quoiqu'il en soit, Chenouté veut montrer que son adversaire est un païen. D'ailleurs, cet aristocrate semble être au cœur de la propagande antipaïenne de Chenouté puisqu'il est mentionné à plusieurs reprises dans les écrits de l'abba et deux fois dans l'hagiographie copte de son successeur Besa.<sup>237</sup> Les informations contenues au sujet de Gesios permettent de reconstruire hypothétiquement la séquence du conflit.

Dans un premier temps, Chenouté, après une première incursion vraisemblablement clandestine chez son adversaire, aurait découvert des objets d'une nature ambiguë, soit des « items païens ». Dans ces circonstances, l'abba aurait écrit une lettre à Gesios au sujet de ces objets. L'aristocrate, en vue de dissoudre tout soupçon, aurait invité à fouiller son domicile. À cette occasion, Chenouté, désireux comme il est d'anéantir le culte traditionnel, se serait rendu chez l'antagoniste et n'aurait découvert aucun objet profane.<sup>238</sup> À la suite de cette visite, Gesios aurait écrit une lettre publique dans laquelle il accusait l'abba de vol et revendiquait de pouvoir vivre en toute sécurité. En réponse à ces accusations, Chenouté aurait accusé le crypto-païen et ceux qui vivent pareillement de vénérer de fausses divinités et d'opprimer les démunis.<sup>239</sup> Bien que l'abba ait échoué dans sa tentative de lever le voile sur les pratiques païennes de son adversaire, Chenouté, avec une troupe de moines, s'est rendu clandestinement chez Gesios pour lever le voile sur cette curieuse affaire. À propos de cette intrusion, Besa raconte :

Un jour, notre père se rendit dans la ville de Smīn pour emporter secrètement des idoles de la maison de Gesios pendant la nuit. [...] Durant la nuit, ils descendirent vers la rivière, et par la divine providence, ils traversèrent la rivière sans bateau ou passeur et sont entrèrent dans la cité. Lorsqu'ils arrivèrent à la porte du païen, les portes de la maison s'ouvrirent immédiatement les unes après les autres jusqu'à ce qu'ils aient pénétré dans le

---

<sup>236</sup> Stenger, « The Pagans of Late Antiquity, » 400; 406.

<sup>237</sup> Ariel G. López, *Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty: Rural Patronage, Religious Conflict, and Monasticism in Late Antique Egypt* (Californie: University of California Press, 2013), 108-120.

<sup>238</sup> Brakke et Crislip, *Selected Discourses of Shenoute the Great*, 195.

<sup>239</sup> Brakke et Crislip, *Selected Discourses of Shenoute the Great*, 201-205.

lieu où se trouvaient les idoles. Avec les [deux] frères qui étaient avec lui, il les saisit et les emporta à la rivière, il les brisa et les jeta dans la rivière. Puis de nouveau, de la même façon, lui et les frères sont retournés sur la rive ouest du fleuve sans bateau ou passeur.<sup>240</sup>

Dans cet extrait de la *Vita Sinuthii*, les moines sont providentiellement transportés de l'autre côté de la rive et entrent par infraction chez leur adversaire. Une fois arrivés chez ce dernier, les portes s'ouvrent miraculeusement devant les moines, qui trouvent une chambre secrète avec les artefacts : un nilomètre (ell), un objet religieux destiné à mesurer la montée de la rivière<sup>241</sup>, et des statuettes de prêtres ou de petites divinités égyptiennes.<sup>242</sup> Les moines détruisent ces objets et les jettent dans le Nil avant de retourner sur l'autre rive en se « téléportant ».

À la suite de cet épisode, les citoyens de Panopolis désapprouvent les actions de Chenouté et le chargent de sédition. De son côté, l'abba, en évoquant l'empereur Théodose I et ses successeurs, a, dans une lettre publique adressée aux Panapolitains<sup>243</sup>, justifié ces agissements et répondu à l'accusation de supprimer des images dans les maisons ou les sanctuaires.<sup>244</sup> Le cénobite, dans son discours *Dieu est béni*<sup>245</sup>, met en garde ceux qui se comportent comme Gesios, c'est-à-dire ceux qui vénèrent des bouts de bois et des pierres.

Ces épisodes reliés à l'activité évangélisatrice de Chenouté nous montrent que les édits et les lois impériaux ne suffisaient guère à faire disparaître les anciens cultes. D'ailleurs, les législations étaient souvent appliquées par la classe des gouverneurs qui, pour la plupart, étaient des païens.<sup>246</sup> Ces lois, inégalement appliquées, provoquaient des dérapages et avaient certaines retombées sur les pratiques traditionnelles. Néanmoins, certains textes comme la *Vita Severii* décrivent des rites crypto-païens et magico-

---

<sup>240</sup> Besa, *Vita Sinuthii*, 125-127.

<sup>241</sup> Danielle, Bonneau, « Le nilomètre: Aspect technique » dans *L'Homme et l'Eau en Méditerranée et au Proche-Orient. III. L'eau dans les techniques*, dir. Pierre Louis (Lyon: Maison de l'Orient, 1986), 65-73.

<sup>242</sup> Brakke et Crislip, *Selected Discourses of Shenoute the Great*, 196.

<sup>243</sup> Un titre probablement fictif donné par Stephen Emmel.

<sup>244</sup> Brakke et Crislip, *Selected Discourses of Shenoute the Great*, 206-211.

<sup>245</sup> Un titre probablement fictif donné par David Brakke et Andrew Crislip (Discours 4, ouvrage 10).

<sup>246</sup> Fox, *Pagans and Christians*, 672.

religieux.<sup>247</sup> La description de telles pratiques nous laisse croire que le paganisme, dans les centres ruraux et culturels, était toujours pratiqué au courant du Ve et du VIe siècle.<sup>248</sup>

En somme, la religion des ancêtres, en dépit des fanatiques chrétiens qui s'engageaient à appliquer avec zèle les législations antipaïennes et à promouvoir des mécanismes d'oppressions à l'échelon local, était destinée à perdurer sous différentes formes dans les campagnes : l'ankh (la croix ansée égyptienne), les rubans noués autour des arbres, les sanctuaires naturels comme les sources thermales et les étangs, etc. La présence de ces symboles et l'attrait pour les sanctuaires thérapeutiques démontrent que la religion traditionnelle, bien que repoussée dans le domaine du privé et persécutée par les chrétiens, était parvenue à résister au processus de christianisation.<sup>249</sup>

Par ailleurs, dans le milieu administratif, cette ségrégation religieuse, bien qu'elle fût présente dans les législations impériales, n'était pas respectée à la lettre. Dans la première moitié du Ve siècle, on observe, dans le corpus épistolaire d'Isidore de Péluse, plusieurs correspondances entre le Pélusite et différents cadres de la province d'Augustamnique I : scholiastes, médecins, soldats, décurions, sophistes, fonctionnaires de l'administration impériale, etc.<sup>250</sup> La diversité des destinataires nous montre que les relations épistolaires du Pélusite allaient au-delà du cadre institutionnel et ecclésial. En ce sens, les correspondances d'Isidore nous montrent que la région de Péluse n'était pas gagnée à la cause chrétienne. Au contraire la province d'Augustamnique I présentait un territoire où subsistaient des « poches de résistances païennes ».<sup>251</sup>

En outre, on peut constater que les relations entre les païens et les chrétiens, malgré les informations fournies par les sources chrétiennes de l'époque post-constantinienne, n'étaient pas aussi hermétiques. Ainsi, Isidore de Péluse, un moine sophiste, et son corpus, en dépit du fait qu'ils soient trop souvent méconnus ou négligés par les chercheurs

---

<sup>247</sup> Le récit de la *Vie de Sévère* raconté par Zacharie le Scholastique vers la fin du Ve siècle nous persuade aisément de la résistance des pratiques traditionnelles. Cet avocat, un témoin oculaire de pratiques magiques à connotation païenne, nous rapporte plusieurs incidents qui sont survenus entre Sévère, le héros du récit, et les étudiants païens dans les environs de Beyrouth ou d'Alexandrie entre 485-491. Voir à ce propos : Zacharie le Rhéteur, *Vita Severii* 39-41.

<sup>248</sup> Chuvin, *Chronique des derniers païens*, 18-19.

<sup>249</sup> MacMullen, *Christianisme et paganisme*, 105-106.

<sup>250</sup> Évieux, *Isidore de Péluse*, 13-16.

<sup>251</sup> Évieux, *Isidore de Péluse*, 20-21.

contemporains, représentent un brillant exemple de la porosité des relations qui s'orchestrent entre les différentes traditions religieuses pendant cette période de transition. Dans les prochaines décennies, l'étude du corpus isidorien permettra de recueillir convenablement l'héritage d'Isidore de Péluse et de nourrir de nouvelles pistes de réflexion sur différents pans de l'Égypte romano-byzantine : administratif, religieux, politique, impérial et possiblement académique.

Quatrième partie :

L'altérité intellectuelle : La figure du philosophe





Dans l'Antiquité classique, le philosophe (φιλόσοφος) – une figure opposée au sophiste (σοφιστής) – désignait quelqu'un qui, de manière volontaire, s'insérait dans une quête de sagesse (σοφία). Cet idéal déterminait sa façon de vivre et sa vision holistique de l'univers. Le philosophe, inscrit dans une communauté ou une école de pensée (platonisme, péripatétisme, stoïcisme, etc.), remettait en question les opinions (δόξαι) communément admises à partir de principe logique et syllogistique servant à réfuter (ἐλέγχειν) ou à faire l'examen (ἐξέτασις) d'un objet. En procédant ainsi, le savant tentait de fournir une réponse rationnelle sur le monde (κόσμος), l'ordonnancement de la communauté politique (πολιτικῆς κοινωνίας τάξις) et l'éthique (ἠθικός). Dans cette voie, l'existence du philosophe était déterminée par l'amour de la sagesse et cette quête l'emportait sur tout autre désir.<sup>252</sup> D'ailleurs, Socrate, qui avait orienté sa manière de vivre et la fin de son existence en fonction de cette quête philosophique, représentait le paradigme du philosophe.<sup>253</sup>

Pendant cette période, la philosophie (φιλοσοφία), loin de se réduire à un enchaînement logique et argumentatif, exigeait des exercices (ἀσκήσεις) permettant de porter attention à la vertu (ἀρετή) et à la contemplation de l'essence (οὐσία) d'une chose. En d'autres termes, l'idéal philosophique se caractérisait par une manière de vivre et une transformation existentielle.<sup>254</sup> Ce changement de soi s'accompagnait de pratiques transformant l'esprit par des mécanismes de négation de soi (ἀφαίρεσις) et des opérations d'abstraction (ἀπόφασις). Ces pratiques servaient à retrancher certaines passions (πάθη) ou éléments superflus qui, en raison de leur assentiment injustifié, obstruaient la vision contemplative.<sup>255</sup> Cette manière de vivre s'est affirmée chez des philosophes platoniciens ultérieurs tels qu'Ammonios Sakkas et Plotin qui cherchaient à atteindre la contemplation des Formes (εἶδη) et de l'Un, un principe se situant au-delà de l'Être.

Dans l'Antiquité, l'idéal philosophique désignait, à l'instar du monachisme, un « régime de vie total » qui impliquait un changement radical de l'être. D'ailleurs, les différentes doctrines philosophiques comme le stoïcisme, le pythagorisme et le platonisme

---

<sup>252</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (Paris: Gallimard, 1995), 81.

<sup>253</sup> Michael Frede, « Figures du philosophe, » dans *Le Savoir Grec: Dictionnaire critique*, dir. Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin (Paris: Flammarion, 1996; 2010), 28.

<sup>254</sup> Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 7-9.

<sup>255</sup> Hadot, *Exercices spirituels*, 239-240.

promouvaient parfois une certaine retraite ainsi que divers exercices comme le silence (ήσυχία), la connaissance de soi (σκέψις), la remémoration (νόησις) ou la maîtrise de soi (ἐγκράτεια).<sup>256</sup> Ces pratiques pouvaient être mises en relation avec divers « exercices spirituels »<sup>257</sup> – pour reprendre le spécialiste Pierre Hadot – comme le souci de la vie intérieure, le retour de l’âme sur elle-même, l’ascension de celle-ci vers sa source originelle ou encore l’exercice de la mort<sup>258</sup>, soit la séparation de l’âme avec le corps.<sup>259</sup>

À la lumière de ces propos, plusieurs questions émergent : qu’est-ce qui différenciait le moine chrétien et le philosophe se retirant dans une cellule pour se vouer à la vie contemplative ? Dans l’Antiquité tardive, le régime monastique était-il différent de la vie philosophique ? Comment se caractérisaient les rapports entre les philosophes et les virtuoses de la religion<sup>260</sup> ? Enfin, les moines étaient-ils des penseurs d’un genre nouveau ?

Pendant la période qui nous préoccupe, soit la phase de transition religieuse se déroulant entre le concile de Nicée et le concile de Chalcédoine, nous retrouvons une série d’interactions entre une élite philosophique païenne et une élite ascétique chrétienne. Ces épisodes constituent, dans une certaine mesure, les premiers et les derniers rapports que nous ayons entre ces groupes puisqu’ils deviendront rarissimes dans les siècles suivants.

Dans cette quatrième partie, nous nous pencherons d’abord sur les relations entre les acteurs philosophiques et monastiques dans la *Vita Antonii* et la *Vita Pachomii*. En partant de ces entretiens, nous tenterons de mettre en lumière ce qui caractérise le philosophe dans la littérature monastique. Ensuite, nous tenterons d’observer comment les moines, sur le plan identitaire, sont parvenus à se différencier des philosophes. En nous penchant sur le processus de différenciation entre ces entités, nous verrons brièvement de quelle façon les auteurs monastiques ont repris à leur compte le terme « philosophie » et ont tenté de présenter le monachisme comme *la* nouvelle excellence philosophique.

---

<sup>256</sup> Hadot, *Exercices spirituels*, 26.

<sup>257</sup> Hadot, *Exercices spirituels*, 9; 20-21.

<sup>258</sup> Hadot, *Exercices spirituels*, 48-52.

<sup>259</sup> Platon, *Phédon*, 64a-c. (καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσθαι αὐτὴν καθ’ αὐτὴν εἶναι).

<sup>260</sup> Max Weber, *Sociologie de la religion* (Paris: Flammarion, 2013), 331.

## 4.1 Les moines et les philosophes : L'émergence d'un nouveau modèle de sagesse

### 4.1.1 Antoine et les philosophes

Historiquement, c'est dans la *Vita Antonii* que nous retrouvons les premières interactions entre un moine et un philosophe. En s'inspirant de l'attitude anti-intellectualiste du mouvement monastique, Athanase d'Alexandrie, dans une série d'épisodes, va mettre en valeur le refus idéologique à l'endroit de la culture traditionnelle.<sup>261</sup>

Cependant, il convient de noter que depuis les travaux de Samuel Rubenson, l'aspect anti-intellectualiste du mouvement monastique a été remis en question puisque plusieurs moines avaient reçu une éducation classique, c'est-à-dire qu'ils savaient lire, écrire et possédaient certaines connaissances livresques.<sup>262</sup> Ce spécialiste de la tradition antonienne a suggéré, dans son ouvrage *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint* (1995), que l'ermite avait possiblement été influencé par la théologie origénienne et les doctrines philosophiques profanes véhiculées dans les grands centres intellectuels comme Alexandrie. D'ailleurs, les correspondances du solitaire démontrent

---

<sup>261</sup> Dans la *Vita Antonii*, Athanase soutenait l'idée que l'ermite n'avait pas appris les lettres (γράμματα μὲν μαθεῖν οὐκ ἠνέσχετο (Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii* 1, 2)) et qu'il ne possédait pas de formation classique. Le patriarche présentait le solitaire comme quelqu'un qui était radicalement opposé à l'intellectualisme mondain et au savoir profane. Cette idée selon laquelle le phénomène monastique était, à ses origines, un mouvement anti-intellectuel a été reprise par certains penseurs contemporains comme Pierre Hadot et Ramsay MacMullen. Cependant, il est à noter que cette remarque de Ramsay MacMullen, un représentant d'un certain classicisme à la manière d'Edward Gibbon (vers 1737-1794), mérite d'être nuancée puisque l'anti-intellectualisme décrit dans la *Vita* concerne essentiellement un refus idéologique à l'endroit de la culture traditionnelle et de la possession de livres profanes. L'anti-intellectualisme dont il est question ne doit pas être associé à un mouvement d'illettrés ou de sots puisque plusieurs moines étaient lettrés, mais essentiellement à un refus de l'intellectualisme mondain et de la culture profane. En ce sens, il convient de modérer la position d'Athanase d'Alexandrie et de certains penseurs contemporains puisque les moines étaient souvent lettrés et avaient reçu une éducation classique. MacMullen, *Christianisme et paganisme*, 141.

<sup>262</sup> Samuel Rubenson, en analysant les missives d'Antoine, est parvenu à dresser un tout autre portrait de l'ermite présenté dans la *Vita*. Le solitaire, dans ses écrits épistolaires, emploie des styles et des termes qui laissent supposer qu'il n'était ni illettré ni même ignorant du grec et qu'il avait reçu une certaine formation classique. D'ailleurs, les missives de l'ermite contiennent des traces évidentes d'une influence platonicienne, alexandrine et même origénienne (Antoine, *Ep.* II, 4-5). Rubenson suggère qu'il a possiblement été influencé par les enseignements théologiques de l'école catéchétique d'Alexandrie. En ce sens, il convient d'indiquer que l'ermite, à l'inverse de l'image traditionnelle proposée par Athanase dans la *Vita*, n'était pas un inculte et qu'il avait, dans sa jeunesse, appris les rudiments de la culture intellectuelle et philosophique. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 11; 38; 141-144.

qu'il avait, en marge de sa retraite au désert, rassemblé autour de lui un groupe de disciples et développé une forme de gnose.<sup>263</sup>

À la lumière de ces informations, il convient de souligner que le récit de la *Vita Antonii* est teinté par le programme théologique et dogmatique de l'évêque d'Alexandrie. Ce dernier veut présenter un modèle d'orthodoxie chrétienne qui pourra servir la lutte doctrinale face aux ariens. En présupposant la victoire du christianisme sur le paganisme ou l'arianisme, Athanase présente le solitaire illettré comme quelqu'un qui n'a jamais été influencé par la culture profane et qui, en ce sens, a une certaine méfiance à l'endroit des connaissances livresques, des attitudes syllogistiques et de la rhétorique des intellectuels. En d'autres termes, l'évêque, en voulant montrer que le solitaire a exclusivement été enseigné par Dieu (θεοδίδακτος)<sup>264</sup>, a brossé un portrait idéalisé de la réalité monastique.<sup>265</sup>

En ce qui concerne cette pédagogie divine, Évagre le Pontique, en rapportant la réponse de l'ermite au sujet de la privation des ouvrages profanes, écrit : Mon livre, ô philosophe, c'est la nature des êtres, et il est là quand je veux lire les paroles de Dieu.<sup>266</sup> Dans ce court passage probablement fictif, le solitaire est celui qui, en portant son regard sur la Création<sup>267</sup>, contemple la nature des êtres (ἡ φύσις τῶν γεγονότων). Ces créatures corporelles ou incorporelles, inséparables de la Création<sup>268</sup>, se laissent percevoir comme

---

<sup>263</sup> Antoine, dans ses lettres qui prennent parfois l'allure de petits traités ascético-théologiques, développe une forme de gnose chrétienne. Dans ses correspondances, l'anachorète, en puisant certains éléments dans la philosophie platonicienne et dans la conception anthropologique origénienne, soutient que l'homme – créé à l'image de Dieu – a une origine céleste et donc, une essence spirituelle. Ainsi, l'être humain, en se remémorant cette nature originelle et en se connaissant soi-même (γνωθι σεαυτόν), peut atteindre la véritable connaissance et parvenir à connaître le divin (Antoine, *Ep.* I. 30, II, 4, III, 9). Pour parvenir à cette gnose, l'humain, nous dit Antoine dans ses lettres, doit se repentir et purifier son âme (Antoine, *Ep.* I, 26-34). Cette purification morale et ascétique permet un détachement de l'âme et du corps, qui, à son tour, ouvre la voie à la méditation de son origine divine. La gnose des lettres n'est pas une forme de connaissance similaire à celle développée par les écoles philosophiques, des systèmes théologiques ou des enseignements ésotériques privilégiés, mais plus précisément une connaissance fondée sur soi et sur la capacité à atteindre son propre salut. En résumé, nous retrouvons, dans le corpus épistolaire d'Antoine, des concepts (γνωσις, νοῦς, νοερός, λογικός, οὐσία, φύσις) et des aspects de diverses traditions – platonicienne, origénienne et biblique – qui, orienté d'une certaine manière, ont permis à Antoine de façonner une forme de gnose. À ce propos, voir le chapitre « *The Gnosis* » dans Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 59-88; 186-187.

<sup>264</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 66, 2 (PG 937).

<sup>265</sup> Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 186-187.

<sup>266</sup> Évagre le Pontique, *Traité Pratique*, 92 (1249B). (Ὁ δε φησι. Τὸ ἐμὸν βιβλίον, φιλόσοφε, ἡ φύσις τῶν γεγονότων ἐστὶ, καὶ πάρεστιν ὅτε βούλομαι τοὺς λόγους ἀναγινώσκειν τοὺς τοῦ Θεοῦ).

<sup>267</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 14, 4 (PG 865). (ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος καὶ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐστώς).

<sup>268</sup> Rm 1, 20-23, TOB. (En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence; ils sont donc inexcusables, puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont pas rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu; au contraire, ils se sont

des lettres établies par la puissance divine et reflètent, dans une certaine mesure, la pédagogie divine, soit le « livre de Dieu ».<sup>269</sup> Dans cet ordre d'idées, l'hagiographe, en dépeignant l'ermite comme le détenteur d'une sagesse divinement inspiré et guidé par les préceptes évangéliques, aurait tenté de renverser les prétentions intellectuelles des philosophes et de proposer le monachisme comme un nouveau modèle de sagesse.

Avant d'analyser les passages mettant en scène Antoine et des sages païens, il convient de mettre en lumière le schéma littéraire employée par l'auteur pour décrire ces trois entretiens qui, placés côte à côte dans la *Vita* (VA 72-80), se déroulent en trois moments. D'abord, nous avons un passage précisant que l'ermite est illettré et que les interlocuteurs, des philosophes venus pour se moquer de lui, possèdent une sagesse humaine, c'est-à-dire une connaissance des sciences profanes. Ensuite, nous retrouvons un dialogue entre Antoine et les philosophes. Dans ces récits, c'est généralement l'ermite qui, en interrogeant les sages, montre à ses interlocuteurs qu'ils sont ignorants et qu'ils ne possèdent pas la véritable connaissance. Enfin, les philosophes, à la suite de l'échange, sont saisis d'admiration par la sagesse de l'ermite et sont invités à devenir chrétiens.

#### 4.1.1.1 *La sagesse du sot et la sottise des sages*

Dans le premier entretien, l'hagiographe présente l'ermite comme un homme sage malgré son illettrisme, une caractéristique qui contribue à alimenter l'image anti-intellectualiste et le rejet de la culture profane au sein du monachisme. Ainsi, l'évêque écrit :

Il était d'une extrême sagesse (Καὶ φρόνιμος δὲ ἦν λίαν). Et, chose étonnante, bien qu'il n'eût pas appris les lettres, il était sagace et intelligent (γράμματα μὴ μαθὼν, ἦν καὶ συνετὸς ἄνθρωπος). Un jour, deux philosophes païens vinrent le voir, pensant mettre Antoine à l'épreuve (Ποτε γοῦν φιλόσοφοι δύο ἤλθον πρὸς αὐτὸν Ἑλληνας νομίζοντες δύνασθαι πειρᾶσαι τὸν Ἀντώνιον). Il était alors dans la montagne extérieure. Lui, comprenant à leur mine à qui il avait affaire, sortir vers eux et dit par un interprète : Pourquoi vous êtes-vous tant fatigués, philosophes (ὧ φιλόσοφοι), pour venir chez un sot ?<sup>270</sup>

---

fourvoyés dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé est devenu la proie des ténèbres : se prétendant sages, ils sont devenus fous; ils ont troqué la gloire de Dieu incorruptible contre des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles.)

<sup>269</sup> Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique* (Paris: Vrin, 2009), 295-296.

<sup>270</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 72, 1-2 (PG 944).

Dans ce passage, l'ermite est présenté comme un homme d'une grande sagesse qui, selon l'auteur, ne nécessite pas une connaissance des lettres et de la culture traditionnelle. Au contraire, la sagesse humaine est un aspect de la réalité mondaine, une condition à laquelle le moine doit se soustraire pour pouvoir se consacrer aux choses divines. Dès lors, l'ignorance des lettres et le manque d'éducation reflètent une certaine cohérence avec le rejet des réalités mondaines – soit les connaissances livresques ou humaines – et la fuite au désert, un espace où les philosophes retrouvent le héros du récit.

Dans cet entretien, Antoine, en dépit du fait qu'il soit pris pour un sot par les philosophes, demeure conscient de son ignorance des sciences profanes. D'ailleurs, c'est pour cette raison qu'il se retrouve dans une position de modestie face à ses interlocuteurs qui s'estiment intellectuellement supérieurs. Notons que cette posture n'est pas sans rappeler l'ironie de Socrate qui, dans les dialogues platoniciens, se présente devant ses adversaires comme quelqu'un qui ne sait rien.<sup>271</sup> La suite du texte contient la réponse des philosophes païens à la question de l'ermite :

[Les philosophes] répondirent qu'il n'était pas sot, mais fort sage. [Antoine] leur dit alors : « Si vous êtes venus chez un sot, votre fatigue est vaine, mais si vous m'estimez sage, devenez comme moi. Il faut en effet imiter le bien. Si c'était moi qui étais venu vers vous, je vous aurais imités, mais puisque c'est vous qui venez à moi, devenez comme moi : je suis chrétien ». (ἄν δὲ ὑμας πρὸς ἐμέ, γίνεσθε ὡς ἐγώ, χριστιανὸς γάρ εἰμι). Ils se retirèrent dans l'admiration, car ils voyaient que même les démons redoutaient Antoine.<sup>272</sup>

Les philosophes, en indiquant que l'anachorète est un sage et non un sot, tombent dans un piège destiné à tromper leur prétention à la sagesse. Cette affirmation vient confirmer l'identité du moine qui, désormais, se présentera tel qu'il a été défini par ses interlocuteurs. Le solitaire, dans le but de servir une leçon d'humilité à ses invités, utilise cette distinction entre sage et sot pour indiquer que s'il est réellement un sot, les philosophes n'ont pas intérêt à venir le visiter. En revanche, s'il est réellement un sage comme les philosophes l'affirment, ceux-ci devraient l'imiter et se faire chrétiens.

Par ailleurs, Athanase intègre, dans son hagiographie, divers procédés philosophiques. En procédant à ces emprunts, l'hagiographe parvient à mieux faire

---

<sup>271</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 21c-22d.

<sup>272</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 72, 4-5 (PG 944).

comprendre à ses interlocuteurs son discours sur la sagesse monastique et à la mettre en relation avec certaines caractéristiques des écoles philosophiques hellénistiques : la vertu, le bien et le bonheur. D'ailleurs, cet épisode monastique permet de fonder une première distinction entre les moines et les philosophes. En effet, l'ermite apparaît comme celui qui, dans le désert, mène une vie pleinement vertueuse en se consacrant pleinement à la sagesse divine. À l'inverse, les philosophes, en vivant dans le monde, ne s'adonnent pas à la véritable sagesse puisqu'ils sont souillés par les turbulences mondaines et éloignés de Dieu qui, selon plusieurs auteurs bibliques et monastiques, réside à proximité du désert.<sup>273</sup> Dans ces circonstances, l'évêque d'Alexandrie, en remettant en question la sagesse des philosophes, dépeint l'ermite comme un « nouveau type » de penseur, soit le détenteur d'une sagesse spirituelle.

#### 4.1.1.2 L'esprit ou les lettres

Dans le second entretien, l'ermite reçoit la visite de philosophes qui viennent l'éprouver et se moquer de lui en raison de son ignorance des lettres. L'hagiographe décrit les motivations des visiteurs d'Antoine comme suit : « D'autres gens de même espèce vinrent le trouver une autre fois à la montagne extérieure et pensaient se moquer de lui, parce qu'il n'avait pas appris les lettres (γράμματα) ». <sup>274</sup> En dépit du fait qu'Antoine, dans le récit athanasien, n'a pas appris les lettres, nous verrons que l'ermite, dans la suite du passage largement marqué par la théologie dogmatique du patriarche, s'inspirera de cet élément de moquerie pour démontrer aux philosophes que les moines se préoccupent de ce qui est divin, de l'esprit (νοῦς), et non des affaires humaines, soit les lettres (γράμματα). Dans la suite du passage, Antoine, en voulant souligner l'ignorance des philosophes, dit :

« Vous, qu'en dites-vous ? Qui est premier : l'esprit ou les lettres ? Qui est cause de l'autre : l'esprit, des lettres; ou les lettres, de l'esprit ? » Lorsqu'ils répondirent que l'esprit était le premier, et l'inventeur des lettres, Antoine reprit : « Donc, pour qui est sain d'esprit, les lettres ne sont pas nécessaires. » Cette réponse stupéfia à la fois ceux qui étaient présents et les visiteurs. Ceux-

<sup>273</sup> Goehring, *Ascetics, Society and the Desert*, 74-76.

<sup>274</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 73,1 (PG 945). (Ἄλλων δὲ πάλιν τοιούτων ἀπαντησάντων πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω καὶ νομιζόντων χλευάζειν, ὅτι μὴ μεμάθηκε γράμματα, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἀντώνιος).



ci partirent donc dans l'admiration d'avoir vu chez un homme sans lettres une si grande intelligence.<sup>275</sup>

Cet extrait, influencé par la théologie paulinienne, nous rappelle un passage de la deuxième épître aux Corinthiens<sup>276</sup> où l'apôtre des Gentils établit une distinction entre la lettre et l'esprit afin de caractériser l'Ancienne Alliance et la Nouvelle Alliance, soit celle du Christ. Dans les épîtres pauliniennes, la première Alliance renvoie à un ministère temporaire puisque la lettre, inscrite sur une table de pierre donnée à Moïse (la loi mosaïque), décrit la dimension éphémère de sa matérialité. Quant à elle, la seconde Alliance, celle de l'Esprit, est inscrite dans les cœurs, une table de chair, et représente un ministère de justice vivifiant. De là, l'Esprit, par opposition à la lettre, évoque la connaissance et la gloire divine.<sup>277</sup>

Dans le récit d'Antoine, cette distinction entre l'esprit (νοῦς) et les lettres (γράμματα) permet à Athanase de montrer que l'illettrisme n'est pas démonstratif de la sagesse du solitaire étant donné que celui-ci tire sa légitimité de la connaissance spirituelle. Dès lors, cette dichotomie n'est pas présentée comme un conflit entre la foi irrationnelle et la connaissance rationnelle, mais tend à montrer que l'ignorance des lettres est une voie alternative à l'homme de lettres et non à la connaissance. À ce propos, Samuel Rubenson, en analysant ce passage, souligne que c'est le νοῦς, un principe opposé à la littérature qui, dans sa relation entre Dieu et la partie spirituelle de l'âme, permet d'atteindre la connaissance.<sup>278</sup> D'ailleurs, dans la *Vita* et dans les lettres du moine, la possibilité d'atteindre la véritable connaissance réside essentiellement dans le rapport entre la divinité et la partie spirituelle de l'âme, le νοῦς, qui, dans la théologie athanasienne, est un signe

---

<sup>275</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 73, 2-3 (PG 945).

<sup>276</sup> 2 Co 3, 1-8, TOB. (Allons-nous de nouveau nous recommander nous-mêmes ? Ou bien avons-nous besoin, comme certains, de lettres de recommandation pour vous, ou de votre part ? Notre lettre, c'est vous, lettre écrite dans nos cœurs, connue et lue par tous les hommes. De toute évidence, vous êtes une lettre du Christ confiée à notre ministère, écrite non avec l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierres, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs. Telle est l'assurance que nous avons grâce aux Christ, devant Dieu. Ce n'est pas à cause d'une capacité personnelle que nous pourrions mettre à notre compte, c'est de Dieu que vient notre capacité. C'est lui qui a rendus capables d'être ministre d'une Alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit; car la lettre tue, mais l'Esprit donna la vie. Or si le ministère de mort gravé en lettres sur la pierre a été d'une gloire telle que les Israélites ne pouvaient fixer le visage de Moïse à cause de la gloire – pourtant passagère – de ce visage, combien le ministère de l'Esprit n'en aura-t-il pas plus encore ?).

<sup>277</sup> 2 Co 4, 6, TOB. (Car le Dieu qui a dit : que la lumière brille au milieu des ténèbres, c'est lui-même qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de sa gloire qui rayonne sur le visage du Christ.).

<sup>278</sup> Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 133-134.

que l'homme est créé à l'image de Dieu et qu'il peut, à partir d'un acte de foi, participer à la nature spirituelle.<sup>279</sup>

Dans le troisième entretien, ces arguments théologiques seront davantage développés et serviront à montrer que la sagesse divine ne se trouve pas inscrite dans les raisonnements démonstratifs, mais dans la foi agissante (πίστις ἐνέργεια).

#### 4.1.1.3 La foi agissante face aux raisonnements démonstratifs

Le troisième épisode est plus articulé sur le plan philosophique et théologique; d'ailleurs, il est possible que ces récits fassent partie d'un vaste schéma servant à introduire ce dernier entretien qui présente la sagesse du moine comme une foi agissante.

Dans un extrait apologétique, les philosophes veulent éprouver et ridiculiser Antoine sur divers sujets.<sup>280</sup> Toutefois, le solitaire, en partant de l'ignorance de ses interlocuteurs au sujet de la foi chrétienne, va renverser l'opinion populaire voulant que les philosophes soient les plus sagaces d'entre les hommes et répondre aux critiques adressées à l'endroit du culte chrétien. Cette section du dialogue permet à l'auteur de défendre plusieurs conceptions théologiques, notamment l'incarnation du Verbe, la signification de la croix ou encore la distinction entre l'esprit (νοῦς) et l'âme (ψυχή).<sup>281</sup> D'ailleurs, Antoine, en revenant sur l'immutabilité du νοῦς, va critiquer la métempsycose (μετεμψύχωσις), soit la doctrine de la transmigration des âmes.<sup>282</sup> Cette conception – largement défendue par certains philosophes hellénistiques et penseurs chrétiens comme Origène – soutient que l'âme est destinée à revenir sur terre après la mort pour animer un nouveau corps et débiter un nouveau cycle de son existence. Dans les décennies suivantes, cette doctrine sera rejetée par la Grande Église, car elle posait d'emblée la préexistence et la chute des âmes, des conceptions qui s'articulaient difficilement avec la damnation éternelle et l'incarnation.<sup>283</sup>

Dans la suite du récit, l'hagiographe promeut, encore une fois, l'idéologie anti-intellectualiste du mouvement monastique en s'en prenant aux raisonnements des philosophes et en montrant que la foi agissante (πίστις ἐνέργεια) est supérieure au

---

<sup>279</sup> Alwyn Peterson, *Athanasius and the Human Body* (Bedminster: Bristol Press, 1990), 5-19.

<sup>280</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 74, 1-2 (PG947).

<sup>281</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 74, 3 (PG947).

<sup>282</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 74, 3-10 (PG947-948).

<sup>283</sup> Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 136.

raisonnement démonstratif (λόγος ἀπόδειξις).<sup>284</sup> Ainsi, Antoine, après avoir coincé ses interlocuteurs sur la supériorité de la foi (πίστις) sur la raison (λόγος), reprend en disant :

Vous avez bien répondu, car la foi provient d'une disposition de l'âme, et la dialectique, l'art de ceux qui l'ont mise au point. Donc pour ceux en qui est présente la foi agissante, pour ceux-là, la démonstration par des raisonnements n'est pas nécessaire, et probablement superflue. Car ce que nous connaissons par la foi, vous tâchez de l'établir par des raisonnements, et souvent vous ne pouvez même pas exprimer ce que nous connaissons. La foi agissante est donc meilleure et plus forte que vos syllogismes sophistiques ! (Ὡστε βελτίων καὶ ὀχυρωτέρα ἢ διὰ πίστεως ἐνέργεια τῶν σοφιστικῶν ὑμῶν συλλογισμῶν)<sup>285</sup>

En récupérant une distinction similaire à celle entre l'esprit et les lettres, l'ermite souligne que la foi reflète une disposition de l'âme qui, à l'opposé du raisonnement démonstratif, ne renvoie pas exclusivement aux connaissances humaines, mais à une connaissance divine. Le solitaire – en plaçant d'un côté la foi, un caractère nécessaire à la connaissance, et de l'autre les raisonnements démonstratifs – veut montrer que les philosophes païens, sans la foi agissante, ne sont pas de véritables savants puisqu'ils ne possèdent pas la clé interprétative.

L'hagiographe, en renforçant la distinction entre la connaissance des moines et celle des philosophes, veut montrer que la sagesse divine ne s'inscrit pas dans des arguties sophistiques (σοφιστικαῖς λογομαχίαις)<sup>286</sup>, mais renvoie à une disposition à la foi chrétienne, soit une reconnaissance des œuvres providentielles et de l'universalité de ces réalisations telles que la nature des êtres (ἡ φύσις τῶν γεγονότων).<sup>287</sup> Néanmoins, nous pouvons observer que paradoxalement, l'hagiographe, en faisant du moine illettré un habile rhéteur, met dans la bouche de ce dernier des procédés stylistiques et des figures rhétoriques caractéristiques aux philosophes.

Tandis que le dialogue s'est déroulé dans un schéma dialectique, la fin de l'entretien s'inscrit dans une démonstration opérationnelle de l'intervention divine, soit les actes thaumaturgiques et miraculeux. Dans une large mesure, ces gestes sont tributaires des modèles sémitiques et bibliques dans lesquels certains prophètes comme Élie

---

<sup>284</sup> Rousseau, *Pachomius*, 168.

<sup>285</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 77, 4-6 (PG 952).

<sup>286</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 78, 2 (PG 952).

<sup>287</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 78, 1 (PG 952).

accomplissent des miracles au nom du Seigneur (1 R 18, 1-46). D'ailleurs, l'auteur de la *Vita*, en récupérant un modèle typiquement monothéiste et même prophétique, montre de quelle façon un Dieu personnel et agissant intervient activement dans l'histoire humaine, la guidant ainsi vers son salut. De l'autre côté, les philosophes sont présentés comme des penseurs qui s'en tiennent à des abstractions théoriques et des principes abstraits dont les caractéristiques – souvent allégorique – se décèlent dans les mythes. Dans le but de présenter cette foi agissante, Athanase, en présentant comment la foi et la grâce divine interviennent dans le monde, fait intervenir dans son récit des individus possédés :

Voici des gens qui souffrent des démons (δαιμόνων) – il était arrivé chez lui quelques personnes tourmentées par des démons. Il les amena au milieu et poursuivit – : ou bien purifiez-les par vos syllogismes et par l'art ou la magie que vous voudrez, en invoquant vos idoles (ἐπικαλούμενοι τὰ εἴδωλα ἑαυτῶν); ou bien, si vous ne le pouvez pas, cessez de lutter contre nous et vous verrez la puissance de la croix du Christ. Sur ces mots, il invoque le Christ, fit sur les malades le signe de la croix deux ou trois fois. Aussitôt ces hommes se levèrent sains et saufs, désormais en leur bon sens et rendant grâce au Seigneur. Les prétendus philosophes étaient en admiration (Καὶ οἱ μὲν λεγόμενοι φιλόσοφοι ἐθαύμαζον) : ils étaient vraiment stupéfaits de l'intelligence de l'homme et du miracle qui avait eu lieu. Mais Antoine dit : Pourquoi êtes-vous en admiration devant cela ? Ce n'est pas nous qui le faisons, mais c'est le Christ qui le fait par ceux qui croient en lui. Croyez donc vous aussi. Devenez comme nous, et vous verrez que notre religion ne consiste pas en un art du raisonnement, mais dans la foi qui agit par l'amour du Christ (ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν ἐνεργουμένη). Si vous l'avez aussi, vous ne chercherez plus les démonstrations par des raisonnements, mais vous penserez qu'il suffit de la foi au Christ. Telles furent les paroles d'Antoine. Les autres, l'admirant en cela aussi, se retirèrent en l'embrassant et en reconnaissant qu'il leur avait été utile.<sup>288</sup>

Athanase, en introduisant des personnes tourmentées par des esprits démoniaques dans le récit, entend mettre à l'épreuve les philosophes et démontrer que l'ermite, à partir des pouvoirs divins qui lui sont conférés en vertu de sa foi, est un véritable thaumaturge. Bien que cette qualité soit partagée par certains moines et philosophes comme Apollonios de Tyane, il convient de noter qu'il existe des différences considérables entre les miracles opérés par ces deux groupes étant donné que la thaumaturgie chrétienne se présente, et

---

<sup>288</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 80, 2-7 (PG 955).

prend acte, dans la purification, des miracles notoires ou la guérison des êtres qui viennent prouver le caractère curatif de la foi.

En outre, l'auteur distingue clairement entre la portée de la culture profane – soit la magie, l'invocation des divinités païennes, les syllogismes et l'art du raisonnement – et la puissance de la croix qui, en vertu de la foi agissante, permet d'opérer des prodiges suscitant l'admiration. À ce propos, Antoine, en voyant les prétendus philosophes stupéfaits par le miracle qui vient de se produire sous leurs yeux, offre à ceux-ci de devenir chrétien. Ce dernier épisode vient, dans un certain sens, consacrer la prééminence de la piété envers Dieu sur le savoir profane.

En partant de ces trois épisodes, nous avons pu observer que l'auteur de la *Vita* dépeint le solitaire comme un personnage radicalement opposé au philosophe grec. L'ermite est présenté comme quelqu'un n'ayant jamais été souillé par la culture profane étant donné qu'il n'a pas appris la sagesse païenne et les lettres. De plus, Antoine, dans ses relations avec les philosophes grecs, s'entretient avec ceux-ci par l'intermédiaire d'un interprète laissant ainsi supposer que les propos des sages païens n'ont donc pas de répercussions directes sur le héros du récit.<sup>289</sup>

À la fin de son hagiographie, le patriarche, dans le but de montrer que l'ermite n'a jamais été souillé par la culture profane (ou les factions schismatiques)<sup>290</sup>, écrit : « [Antoine] fût célèbre partout, admiré de tous et désiré même de ceux qui ne l'avaient jamais vu, c'est le signe de sa vertu et de l'amitié de son âme avec Dieu. Car ni écrits, ni sagesse profane, ni aucun savoir-faire ne firent connaître Antoine, mais la seule piété envers Dieu. Nul ne saurait nier que ce fut là un don de Dieu ».<sup>291</sup>

---

<sup>289</sup> Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 142-143.

<sup>290</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 68 (PG 940-941). (Il n'avait jamais eu aucun rapport avec les mélétiens schismatiques [οὔτε γὰρ Μελετιανοῖς τοῖς σχισματικοῖς ποτε κεκοινώνηκεν], ayant reconnu leur malice et leur apostasie originelles, et n'eut aucune relation amicale avec les manichéens ou d'autres hérétiques [Οὔτε Μανιχαίους ἢ ἄλλοις τισὶν αἰρετικοῖς], sinon pour les exhorter de se convertir à la piété. Il estimait et déclarait que l'amitié et la fréquentation d'hérétiques nuisent à l'âme et la mènent à la perdition. De même il abhorrait l'hérésie arienne (τὴν Ἀρειανῆω αἵρεσιν) et recommandait à tous de ne pas s'approcher d'eux et de ne pas suivre leur foi pervertie. Une fois, des sectateurs insensés d'Arius vinrent à lui. Il les interrogea, reconnut qu'ils étaient des impies et les chassa de la montagne en disant que leurs paroles étaient pires que des serpents.).

<sup>291</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 93, 3-4 (PG 973) (Οὐ γὰρ ἐκ συγγραμμάτων οὐδὲ ἐκ τῆς ἐξωθεν σοφίας οὐδὲ διὰ τινὰ τέχνην, διὰ δὲ μόνην θεοσέβειαν ὁ Ἀντόνιος ἐγνωρίσθη.).

## 4.1.2 Pacôme et les philosophes

### 4.1.2.1 *Cornelios*

Dans la tradition copte des récits de Pacôme, on retrouve deux épisodes entre des moines d'obédience pacômienne et des philosophes. Dans le premier entretien, quelques philosophes, curieux comme ils sont d'en apprendre davantage sur la vie monastique, se rendent au monastère pour trouver l'abba Pacôme. Toutefois, le cénobite, en percevant leur mauvaise intention grâce au discernement des esprits, demande à Cornelios, un de ses protégés, d'aller au-devant de ces hommes sans intelligence qui ne pensent qu'au corps. Les philosophes, déçus de ne pas pouvoir s'entretenir avec le maître, se font rabrouer par l'envoyé qui leur demande de dire leur parole insignifiante et sans valeur. L'entretien se poursuit avec la réponse du plus grand parmi eux :

« Vous avez une grande réputation d'être de grands moines et de dire des paroles de sagesse. Eh bien maintenant, avez-vous déjà entendu dire que l'on presse les olives à Smīn pour en faire de l'huile ? » Apa Cornelios répondit : « Quant à vous, avez-vous jamais entendu dire que l'on presse les olives à Smīn [aussi appelé Panopolis] pour en faire de l'huile? On les sale plutôt afin qu'elles ne se gâtent point. Eh bien nous sommes le sel; nous sommes venus ici pour vous saler, car vous être plus insipides que la plupart des gens du monde entier. En fait vous vous vantez d'être des docteurs et ce que vous dites maintenant est vain. Tout discours de cette sorte est en effet très mauvais ». Entendant cela, ils partirent aussitôt dans une grande confusion, parce que par leur vaine science ils ne pouvaient vaincre ceux qui possèdent la vraie connaissance du Seigneur habitant en eux.<sup>292</sup>

Dans ce court récit métaphorique concernant l'assaisonnement des olives avec du sel – un procédé servant à la conservation de ce fruit –, Cornelios, en récupérant la rhétorique des philosophes et en réorientant l'essence d'un principe particulier, présente le sel comme un facteur défavorable aux prétendus docteurs. Cette démarche typiquement sophistique permet au cénobite de renverser la conception des sages en utilisant les qualités du sel, un aliment largement décrit dans les Écritures.

Dans la tradition biblique, le sel, un condiment symbolisant une réalité inaltérable<sup>293</sup>, revêt une importance significative puisqu'il se présente comme un assaisonnement rendant

---

<sup>292</sup> *Vita Pachomii*, SBo, 55.

<sup>293</sup> Lv 2, 13. 9, TOB. (Sur toute offrande que tu présenteras, tu mettras du sel; tu n'omettras jamais le sel de l'alliance de ton Dieu sur ton offrande; avec chacun de tes présents, tu présenteras du sel.).

les aliments savoureux<sup>294</sup> et qui, en raison de ses propriétés conservatrices et purificatrices<sup>295</sup>, peut avoir une valeur fertile ou durable, telle une *alliance du sel*.<sup>296</sup> Dans l'*Évangile selon Matthieu*, Jésus, dans le sermon sur la montagne, fait une analogie entre le sel de la terre et la lumière.<sup>297</sup> Métaphoriquement, dans les récits évangéliques, cette substance se caractérise par sa capacité à se conserver et à ne pas s'affadir, c'est-à-dire demeurer fidèles au message du Christ.<sup>298</sup> Dans ces conditions, le sel caractérise le croyant qui doit conserver et rendre savoureux le monde des hommes dans son alliance auprès de Dieu; sinon, il n'est plus bon et mérite d'être rejeté.

Dans ces circonstances, nous comprenons que dans ce texte monastique, les philosophes, à l'inverse du sel, se présentent comme un élément insipide, c'est-à-dire médiocre à la conservation du message évangélique. Cette conclusion est paradoxale puisque les philosophes prétendent que leur doctrine philosophique est l'équivalent du sel, soit un facteur permettant la conservation. Toutefois, leur philosophie, aux yeux des moines, est vaine et symbole de corruption. Dans ces conditions, les philosophes seront salés par les moines qui symbolisent le vrai sel et perdront, en raison de la sagesse évangélique, leur insipidité. Ainsi, ils seront confus dans leur doctrine.

Dans cet épisode, l'envoyé de Pacôme, le représentant d'une autorité spirituelle, vient mettre fin au règne des docteurs enseignant des discours vains. À la ressemblance des entretiens relatés dans la *Vita Antonii*, nous retrouvons une dimension morale et pédagogique étant donné que le moine, en donnant une leçon d'humilité aux savants, confirme la prédominance de la perception spirituelle sur celle charnelle des philosophes.<sup>299</sup>

---

<sup>294</sup> Jb 6,6, TOB. (Ce qui est face se mange-t-il sans sel et y a-t-il du goût à la bave du pourpier ?).

<sup>295</sup> 2 R 2, 19, 22, TOB. (Comme le voit mon seigneur, le séjour dans la ville est agréable; toutefois, l'eau est mauvaise et le pays stérile. Il dit : Procurez-moi une écuelle neuve et mettez-y du sel ! Ils la lui procurèrent. Il sortit vers l'endroit où jaillissait l'eau, y jeta du sel en disant : Ainsi parle le Seigneur : J'assainie cette eau; elle n'apportera plus ni mort, ni stérilité. L'eau fut assainie jusqu'à ce jour.)

<sup>296</sup> Nb 18, 19, TOB. (Je vous donne, en vertu d'une loi perpétuelle, à toi [Aaron], à tes fils et à tes filles, toutes les redevances prélevées pour le Seigneur par les fils d'Israël sur les choses saintes. C'est là – pour toi et tes descendants – une alliance consacrée par le sel et immuable aux yeux du Seigneur.)

<sup>297</sup> Mt 5, 13-14, TOB. (Vous êtes le sel de la terre. Si le sel perd sa saveur, comment reviendra-t-il du sel ? il ne vaut plus rien; on le jette dehors et il est foulé aux pieds par les hommes. Vous êtes la lumière du monde.)

<sup>298</sup> Lc 14, 34-35, TOB. (Oui, c'est une bonne chose que le sel. Mais si le sel lui-même perd sa saveur, avec quoi la lui rendra-t-on ? Il n'est bon ni pour la terre, ni pour le fumier, on le jette dehors.)

<sup>299</sup> Rousseau, *Pachomius*, 164-165.

#### 4.1.2.2 Théodore

En retournant vers ses confrères, un des philosophes raconte la façon dont il a été humilié par Cornelios. En entendant ces choses, l'un des plus grands parmi les penseurs décide d'aller à la rencontre des moines afin de les confronter. Dans le second entretien, c'est Théodore, un des successeurs de Pacôme, qui est désigné pour être le nouveau délégué et pour répondre à des questions au sujet de l'Écriture sainte. Le philosophe, inapte à rencontrer Pacôme, se fait rabrouer par Théodore :

« Tu n'as rien à faire avec le serviteur du Christ. Eh bien, maintenant, dis tes paroles charnelles, et celui qui est spirituel te répondra ». Alors le philosophe lui dit : « Vous vous vantez de connaître les Écritures et leur interprétation. Eh bien, maintenant, dis-moi qui est mort sans être né, qui est né, mais n'est pas mort, qui est mort sans se corrompre ». Théodore répondit : « Ô toi, dont l'esprit est comme un tonneau percé, qui se dissipe comme un souffle et disparaît ! Celui qui est mort sans être né, c'est Adam; celui qui est né, mais n'est pas mort, c'est Hénoch; et c'est la femme de Lot qui est morte, mais ne s'est pas corrompue, ayant été transformée en colonne de sel pour l'assaisonnement d'esprits aussi insipides que le vôtre qui s'exprime aussi stupidement ! »

Troublé intérieurement, le philosophe répond à l'abba Théodore de cette façon :

« Ô toi qui as bâti ta maison sur le roc immuable et à jamais indissoluble qui est dans le ciel, sois béni, toi et les générations spirituelles que tu as engendrées. Vous avez reçu un esprit brillant qui touche au démiurge de l'univers. Aucun homme né d'une femme n'empêchera votre travail de prévaloir, de croître en force et de se répandre jusqu'aux extrémités de la terre entière ». Après avoir dit cela, le philosophe s'inclina devant Apa Théodore et retourna à sa maison avec ses compagnons, plein d'admiration pour la grâce de Dieu qui avait parlé par Théodore.<sup>300</sup>

Dans un premier temps, l'auteur établit une distinction entre les paroles charnelles des philosophes et les propos spirituels des moines. Cette distinction morale permet de relever l'insipidité des philosophes qui, à l'opposé des moines, ne sont pas en mesure d'interpréter les Écritures. D'ailleurs, Théodore, en répondant aux questionnements de son adversaire à partir des Écritures, va montrer que ceux-ci négligent les textes sacrés et qu'ils s'expriment sans connaissance de cause. Autrement dit, les philosophes ne possèdent pas

---

<sup>300</sup> *Vita Pachomii*, SBo, 55.



la clé interprétative pour comprendre le sens profond des textes bibliques et sont donc incapables de passer du niveau charnel au niveau spirituel.

Par ailleurs, nous pourrions nous questionner quant à l'appartenance religieuse de ces philosophes. Sont-ils des païens, des gnostiques, des Judéens ou des hérétiques ? La mention du démiurge de l'univers – un terme central chez les médio-platoniciens – et la distinction entre paroles somatiques et spirituelles laissent supposer qu'il pourrait s'agir de gnostiques ou d'adeptes d'un groupe ésotérique.<sup>301</sup> Quoiqu'il en soit, la prétention de ceux-ci est réfutée par Cornelios et Théodore, qui se présentent comme les seuls détenteurs d'une sagesse spirituelle découlant de la connaissance divine. Dans ces récits, le biographe de la *Vita Pachomii* présente les moines pacômiens comme les récepteurs d'une gnose spirituelle. Cette caractéristique permet, dans un certain sens, de dissocier les prétentions sophistiquées des philosophes de la sagesse des moines, soit ceux qui sont susceptibles d'accéder à la connaissance parfaite (τελειότης γνώσεως).<sup>302</sup>

En définitive, les hagiographes chrétiens, dans le but de faire paraître les fondateurs monastiques traditionnels comme des maîtres spirituels tirant leur légitimité de préceptes évangéliques et de modèles bibliques, présentèrent leurs héros comme des récepteurs d'un enseignement de Dieu – ou d'une gnose spirituelle. Dans cet ordre d'idées, les moines étaient dépeints par ces auteurs comme des individus vivant selon l'esprit et non la lettre, pour l'âme – un principe qui renvoie au niveau spirituel – et non le corps. Ce dépouillement à l'endroit des réalités mondaines s'est manifesté dans le retrait au désert, le rejet de la culture profane et corollairement, de la sagesse grecque. Ce refus a permis de présenter les moines comme des individus qui n'avaient pas été souillés par la culture profane et qui s'adonnaient exclusivement aux biens spirituels.

#### 4.1.3 Moine et philosophe dans la littérature monastique

En dehors des textes qui concernent les fondateurs traditionnels, nous retrouvons diverses interactions entre les moines et les philosophes. Dans ces textes monastiques, qui, de manière générale, sont tirés de la littérature apophtegmatique et de l'*Historia Lausiaca*, nous pouvons observer que les auteurs de ces récits ont, d'une part, cherché à mettre le

---

<sup>301</sup> Rousseau, *Pachomius*, 165-166.

<sup>302</sup> Rousseau, *Pachomius*, 125.

mouvement monastique sur un piédestal; d'autre part, dans une perspective apologétique, ils ont reproché aux traditions philosophiques de s'être éloignées du message chrétien. À cet effet, Palladius, l'évêque d'Hellénopolis, souligne, dans le prologue de son *Historia Lausiaca*, que :

Pythagore, Diogène, Platon et avec eux les manichéens et tout le reste de la bande des prétendus philosophes n'ont bu que de l'eau mais, à cause du débordement de leur vaine gloire, ils en sont venus au point non seulement de ne pas reconnaître Dieu, mais en plus, d'adorer les idoles.<sup>303</sup>

Dans son prologue, Palladius, en critiquant certains penseurs influents comme Platon<sup>304</sup> et des groupes religieux comme les manichéens, veut montrer que ces penseurs et « tout le reste de la bande de prétendus philosophes » n'ont pas été en mesure de reconnaître Dieu malgré sa présence dans la Création. En dépit du fait que l'enseignement divin se laissait entrevoir dans la nature et les créatures – corporelles et incorporelles –, les philosophes, en raison de leur vaine-gloire, se sont éloignés des enseignements divins et ont adoré les idoles, des images. En balayant ces groupes dans son avant-propos, Palladius veut démontrer que les moines, dont il exposera plus de soixante-dix portraits, se présentent comme ceux qui ont saisi les préceptes évangéliques et l'enseignement de Dieu.

Il convient de noter que cette critique des prétendus philosophes est souvent reprise dans la littérature monastique. Dans un extrait tiré de la série anonyme des *Apophthegmata Patrum*, les penseurs païens sont désignés comme des faux philosophes puisqu'ils ne participent pas à certains exercices ascétiques comme le silence et qu'ils sont, sur le plan métaphorique, incapables de parler droitement, c'est-à-dire qu'ils ignorent le message évangélique. Dans cet apophtegme, deux philosophes, en rendant visite à un moine, demandent une parole d'édification à ce dernier qui, après un silence, répond :

---

<sup>303</sup> Palladius d'Hellénopolis, *Historia Lausiaca*, Prologue, 11.

<sup>304</sup> Notons que les attaques à l'endroit de Platon sont récurrentes. Cet auteur, à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle, sera suivi comme un maître de sagesse par les philosophes païens et les chrétiens. D'ailleurs, les chrétiens ont intégré de nombreux éléments de la philosophie platonicienne aux dogmes et à la théologie. Néanmoins, certains auteurs comme Isidore de Péluse ont, dans le but de discréditer ce penseur et de promouvoir la « victoire du christianisme » sur les philosophes païens, tourné en dérision Platon en amenuisant sa postérité. À cet effet, le Pélusiote, dans une correspondance, souligne que : Platon, le coryphée des philosophes païens, ne l'a emporté sur aucun tyran, tandis que celle-ci [la religion chrétienne] a gagné terre et mer ! (Πλάτων μὲν, ὁ τῶν ἔξωθεν φιλοσόφων κορυφαῖος, οὐδενὸς περιεγένετο τυράννου, αὕτη δὲ γῆν τε καὶ θάλατταν ἐπηγάγετο). (Isidore de Péluse, *Lettres*, 1555 (1080D-1081A)).

Que vous soyez des philosophes, je le sais, mais que vous ne soyez pas de vrais philosophes, je l'atteste. Jusqu'à quand apprendrez-vous à parler, vous qui ignorez toujours que c'est que parler ? Que l'œuvre de votre philosophie soit donc de méditer toujours la mort et gardez-vous dans le silence et l'hésychia (ἡσυχία).<sup>305</sup>

Dans ce passage, le moine reproche à ses visiteurs de ne pas savoir parler droitement et de ne pas s'adonner à certains exercices ascétiques comme la méditation de la mort ou le silence. D'ailleurs, le vieillard renverse la prétention des philosophes en soulignant qu'ils ne sont pas de véritables sages puisqu'ils n'observent pas la tranquillité (ἡσυχία), un précepte ascétique. Dans le régime monastique, la tranquillité, une activité opposée à toutes agitations physiques ou morales, reflète une attitude corporelle qui renvoie au calme et au repos.<sup>306</sup> Ce comportement à rapprocher du concept d'apathie (ἀπάθεια) – une notion d'origine stoïcienne reprise par certains théoriciens monastiques comme Évagre le Pontique pour désigner l'absence de passions – est un moyen pour parvenir à la contemplation.<sup>307</sup> Cela dit, nous pouvons observer que l'auteur de cet apophtegme, dans un certain souci de normativité, cherchait possiblement à distinguer entre les faux philosophes et les moines (probablement désignés comme les vrais philosophes). Ainsi, le solitaire est celui qui sait parler de manière vertueuse et qui, en méditant la mort, sait garder le silence. Inversement, le moine est aussi celui qui, comme nous le rappelle un épisode de l'*Historia Monachorum in Aegypto*, parvient à fermer la bouche des philosophes : « Évagre, homme savant et éloquent, qui était puissamment doué pour discerner les pensées [...] descendait souvent à Alexandrie et fermait la bouche aux philosophes païens (HM, XX, 15) ». <sup>308</sup>

Ces épisodes permettent de dissocier la vie monastique de l'idéal philosophique. Dans la collection anonyme des *Apophthegmata*, nous retrouvons un récit dans lequel un moine mentionne certains éléments qui permettent de différencier les deux groupes. D'ailleurs, pour les philosophes du récit, cette distinction ne semble pas si évidente :

---

<sup>305</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Anonymes, J720.

<sup>306</sup> Pierre Miquel, *Lexique du désert: Études de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien* (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1986), 145.

<sup>307</sup> Miquel, *Lexique du désert*, 117-118; 158.

<sup>308</sup> *Historia monachorum in Aegypto*, XX, 15.

Certains racontèrent que des philosophes (φιλόσοφοι) voulurent un jour éprouver les moines. Ils en virent passer un revêtu de beaux vêtements et ils lui dirent : « Viens ici ». Mais lui, en colère et les injuria. Passa un autre moine, un Lybien, et ils lui dirent : « Et toi, méchant vieillard, viens ici ». Et il s’empressa de venir. Et ils lui donnèrent un soufflet, et il tendit l’autre joue. Aussitôt les philosophes se levèrent et se prosternèrent devant lui disant : « Vraiment, voici un moine ». Et ils s’assirent au milieu d’eux et l’interrogèrent : « Que faites-vous de plus que nous dans le désert ? Vous jeûnez, et nous aussi nous jeûnons; vous veillez, et nous aussi nous veillons; et tout ce que vous faites, nous le faisons nous aussi. Que faites-vous donc de plus, demeurant dans le désert ? » L’ancien leur dit : « Nous, nous espérons dans la grâce de Dieu et nous gardons notre esprit (νοῦς) ». Ils lui dirent : « Nous, nous ne pouvons observer cela ». Édifiés ils le congédièrent.<sup>309</sup>

Dans cet apophtegme, les philosophes veulent mettre à l’épreuve les moines. Toutefois, la première partie du récit laisse supposer qu’ils n’ont aucune idée de ce à quoi ressemble un moine et qu’elle est son régime de vie. À cet effet, les philosophes, en croyant apercevoir un solitaire – un homme qui, dit-on, était vêtu de beaux vêtements –, se trompent de cible et se font réprimander sévèrement par le « faux moine ». Cette première scène est intéressante, car elle permet de constater que le « faux moine » est celui qui a un comportement blasphémateur et qui porte un habit luxueux. Or, le moine, tel que décrit dans la littérature monastique, n’est pas vêtu d’habit majestueux et il ne cherche pas à paraître glorieux à la ressemblance du philosophe qui, de manière générale, est souvent vêtu d’une longue toge.

Cela dit, c’est dans la seconde partie de l’extrait que le lecteur parvient à mieux comprendre ce qui différencie la vie du solitaire de celle du savant. Les philosophes, en frappant sur la joue, vont mettre ce dernier à l’épreuve. La réaction de l’homme – en concordance avec un précepte évangélique où il est dit « présente l’autre joue à celui te frappant sur une joue » (Lc 6, 29) – viendra confirmer l’identité du moine et occasionnera une série de questions au sujet du régime monastique. Les sages, en se présentant comme l’*alter ego* des moines, demanderont ce qui, à l’exception du retrait au désert, permet de distinguer les deux groupes.

---

<sup>309</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Anonymes, N341; *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique XVI, 25.

Dans le dénouement du récit, nous pouvons observer que le régime monastique se dissocie, à plusieurs plans, de l'idéal philosophique. D'abord, le moine est celui qui, géographiquement et localement, prend place dans le désert. Ensuite, le solitaire est celui qui observe l'esprit dans la grâce de Dieu<sup>310</sup>, un aspect que les philosophes, nous dit l'auteur de l'apophtegme, ne peuvent garder. Cet aveu permet de placer le mouvement monastique sur un piédestal puisque ce mode de vie s'engage dans une dynamique encore plus holistique de la vie humaine comme le retrait au désert et l'attente dans la grâce de Dieu. Dès lors, pour les moines, la sagesse ne se fonde pas sur un ensemble d'idées ou d'un savoir typiquement livresque, mais autour de la figure du Christ.<sup>311</sup>

Dans un autre apophtegme, nous retrouvons un contraste qui permet, selon nous, de couronner le régime monastique comme nouvelle excellence philosophique aux dépens de la philosophie profane. Dans cet épisode, un solitaire se rendant à Athènes – cette cité symbolique et académique où professèrent Socrate, Platon et d'autres penseurs célèbres – rencontre un ancien anachorète qui, d'après le récit, porte une toge de philosophe. Ce vieillard tenu en haute estime était parmi les Athéniens le plus grand de tous les philosophes. Ce penseur s'était d'abord fait chrétien et ensuite moine pendant quinze années dans un monastère avant de revenir dans le monde. Désormais, il attirait les foules et professait des enseignements à ceux qui venaient lui rendre visite. À propos de la vie monastique, cet ancien anachorète disait : « il n'y a pas sous le ciel de race pareille à celle des chrétiens; et encore qu'il n'y a pas d'ordre pareil à [celle] des moines ».<sup>312</sup>

Ce passage fournit une piste symbolique nous permettant de comprendre certaines dynamiques qui s'installent entre les moines et les philosophes. Dans un premier temps, il convient de noter que le lieu où se déroule l'action n'est pas anodin. Athènes, dans l'imaginaire collectif, est le berceau de la philosophie. Cette cité représente un lieu de rayonnement du savoir profane à travers le bassin méditerranéen jusqu'à la fermeture de l'école d'Athènes peu après le premier quart du Ve siècle. Dans un second temps, le

---

<sup>310</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, XVI, 25. (Εἰς τὴν χάριτι τοῦ Θεοῦ ἐλπίζομεν ἡμεῖς καὶ νοῦν τηροῦμεν).

<sup>311</sup> Anne-Marie Malingrey, « *Philosophia* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.* (Paris: Klincksieck, 1961), 126-128.

<sup>312</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Anonymes, N615.

philosophe athénien devenu chrétien renverse l'idéal philosophique *profane* sur la patrie qui l'a vu naître. Cet anachorète va même jusqu'à encenser le régime monastique.

Chez les auteurs monastiques, cette idée de présenter les moines comme la nouvelle excellence philosophique a, semble-t-il, provoqué une dépréciation des philosophies profanes qui, peu à peu, ont été qualifiées de non philosophiques (ἀφιλόσοφος). À ce propos, Grégoire, en parlant de la condition pré-monastique, dit à un autre moine :

Si tu ne t'attendais à rien de difficile lorsque tu te proposais de t'adonner à la philosophie [le monachisme], ce début était non philosophique (ἀφιλόσοφος) et ceux qui t'ont formé méritent des reproches. Car si on s'attend à la difficulté sans la rencontrer, c'est une grâce; mais si elle se rencontre, ou bien endure-la en souffrant, ou bien sache que tu manques à ta parole.<sup>313</sup>

Dans cet apophtegme, on peut observer que la vie pré-monastique est décrite comme aphilosophique (ἀφιλόσοφος), soit une doctrine ne nécessitant pas d'exercices ou de sacrifices spécifiques. D'ailleurs, le récit ajoute que ceux enseignant ces exercices méritent d'être blâmés puisqu'ils professent des doctrines qui, pour les moines, sont incomplètes. Dans ces circonstances, il convient de souligner que les auteurs monastiques, au détriment des doctrines philosophiques, ont tenté de présenter le phénomène monastique non seulement comme un régime de vie alternative, mais comme la seule philosophie complète.

Dès lors, les auteurs monastiques, dans un souci de différenciation, ont redéfini la notion de philosophie. Cette redéfinition a permis de réorienter les contours du monachisme et des doctrines philosophiques profanes.<sup>314</sup> Ce renversement, qui était en filigrane dès la première génération de moine, s'est concrétisé avec les générations successives et l'arrivée massive de lettré au sein du mouvement ascétique chrétien.

Enfin, nous pourrions indiquer que les premiers hagiographes monastiques, en présentant leurs héros comme des sages d'un nouveau genre, ont non seulement permis de

---

<sup>313</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, VII, 6.

<sup>314</sup> Notons que cette liaison entre communauté ascétique et philosophie n'est pas une spécificité liée à l'essor du mouvement monastique chrétien. Déjà, chez Philon d'Alexandrie, nous retrouvons l'idée qu'une communauté ascétique pouvait être présentée comme une φιλοσοφία. Ce penseur alexandrin, dans son ouvrage *De Vita Contemplativa*, a donné le nom de philosophe aux Thérapeutes un groupe d'ascètes vivant reculé au désert gardant la Loi et se consacrant à la vie contemplative. À ce sujet, il écrit : L'option de ces philosophes (τῶν φιλοσόφων) se marque aussitôt par le nom qu'ils portent : thérapeutes et thérapeutrides (θεραπευταὶ γὰρ καὶ θεραπευτρίδες) est leur vrai nom, d'abord parce que la thérapeutique dont ils font profession est supérieure à celle qui a cours dans nos cités. (Philon d'Alexandrie, *De Vita Contemplativa*, 2 (471 M.)). Voir aussi : Hadot, *Exercices spirituels*, 80.

fournir un τύπος monastique, mais aussi un modèle de vertu philosophique pour les générations successives. En redéfinissant les frontières entre ces groupes, ces auteurs pavèrent la voie à la systématisation philosophique du monachisme et à ce qui, dans les siècles suivants, allait devenir la philosophie des parfaits.<sup>315</sup>

#### 4.2 Le monachisme comme idéal philosophique

Dans cette quatrième partie, nous avons abordé certains enjeux autour de la figure du philosophe dans la littérature monastique. D'abord, en partant des fondateurs monastiques traditionnels, nous avons tenté de montrer de quelle façon ces hagiographes ont présenté leur héros comme un nouveau type de sage. L'étude des entretiens avec les philosophes dans la *Vita Antonii* et la *Vita Pachomii* a permis de montrer que les moines détenaient une sagesse particulière qui, à l'opposé des connaissances livresques et des raisonnements syllogistiques, était généralement fondée sur un enseignement qui provient du divin (θεοδίδακτος) et qui est inspiré par les préceptes évangéliques.<sup>316</sup>

Dans la seconde section, nous avons pu observer que les moines, à la ressemblance des philosophes, s'insèrent dans un régime de vie totale. Toutefois, les solitaires, en se retirant au désert, organisent leur vie en fonction des principes chrétiens et de différents exercices ascétiques : la méditation de la mort, la tranquillité et l'attente dans la grâce de Dieu. En outre, les moines, dans les passages observés, n'accordaient pas d'importance aux réalités mondaine tandis que les philosophes entretenaient un attachement quasi naturel à la vie en société. Dans ce nouvel ordre des choses, l'échec des philosophes résidait essentiellement dans le fait que ceux-ci n'avaient pas la prestance des moines et que ces derniers étaient devenus les nouveaux maîtres de sagesse. Ainsi, les auteurs monastiques, inspirés par le genre apologétique, ont dévalué les doctrines philosophiques (ἀφιλόσοφος) et ont tenté de redéfinir le terme φιλοσοφία pour l'appliquer au phénomène monastique. Dans ces conditions, la notion de philosophie (tout comme philosopher et philosophe) a subi un glissement de sens et est venu à désigner, dans un cadre monastique, la « piété ascétique », une acception de plus en plus répandue au courant du IV<sup>e</sup> siècle.<sup>317</sup>

---

<sup>315</sup> Malingrey, « *Philosophia*, » 234-235.

<sup>316</sup> Hadot, *Exercices spirituels*, 87.

<sup>317</sup> MacMullen, *Christianisme et paganisme*, 136.

Par ailleurs, l'essor du monachisme et l'arrivée de théologiens monastiques comme les Cappadociens devaient, dans les générations suivantes, contribuer à absorber et à transformer l'héritage de la philosophie hellénistique. L'intellectualisation et l'institutionnalisation du mouvement monastique permirent de systématiser le monachisme en empruntant le vocabulaire<sup>318</sup> et les modèles aux traditions philosophiques.<sup>319</sup> Dès la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, le mouvement monastique – en s'imposant par ses qualités littéraires, philosophiques, ascétiques et morales – fut décrit par certains comme *la* philosophie par excellence.<sup>320</sup>

En définitive, ces interactions entre les premiers moines et les « derniers » philosophes païens reflètent une époque assez succincte. Dans les siècles suivants, les différentes écoles philosophiques devaient fermer leurs portes et les œuvres classiques être en partie subsumées par la théologie.<sup>321</sup> Dans ce nouvel ordre des choses, l'institution monastique devait servir de tremplin à la transmission de la *παιδεία* classique et à la mise en place d'une éducation intellectuelle chrétienne.<sup>322</sup>

---

<sup>318</sup> À ce propos, Antoine Guillaumont, dans son ouvrage *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, souligne qu'Évagre le Pontique (vers 345-399), du fait de son influence à la culture littéraire classique, a contribué, dans ces traités ascétiques et monastiques, à intégrer un vocabulaire philosophique profane au sein du monachisme et plus largement de la spiritualité chrétienne. Originaire du Pont en Asie Mineure, ce théologien monastique a joué un grand rôle dans la théorisation du mouvement et dans l'appropriation d'un vocabulaire technique au sein du monachisme. Parmi ces termes techniques, nous retrouvons l'*ἀπαθεία*, un concept stoïcien, et d'autres notions philosophiques en lien avec la contemplation ou la pratique de l'ascèse : *ἡσυχία*, *πρακτικός*, *γνωστικός*, *ἀκηδία*, *λογισμός*. Dans les décennies suivantes, ces termes, auxquels Évagre aura donné une signification particulière, se retrouveront dans les textes monastiques. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, 92.

<sup>319</sup> Hadot, *Exercices spirituels*, 80; 98.

<sup>320</sup> Malingrey, « *Philosophia* », 260-261.

<sup>321</sup> Bernard Flusin, « La culture écrite, » dans *Le monde byzantin I: L'Empire romain d'Orient (330-641)*, dir. Cécile Morrisson (Paris: PUF, 2004; 2012), 276-279.

<sup>322</sup> Lillian I. Larsen et Samuel Rubenson, *Monastic Education in Late Antiquity: The transformation of Classical Paideia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 1-4.



Cinquième partie :

L'altérité culturelle et ethnique : La figure de l'Éthiopien



Dans la littérature de classique, l'Éthiopie et les tribus associées à ce peuple ont été différemment caractérisées par les poètes, les historiens, les géographes et les naturalistes. En brochant diverses caractéristiques à l'endroit des habitants de cette nation dans leurs écrits, ces penseurs qui proviennent de différents horizons contribuèrent à façonner et à configurer une formation discursive – au sens foucauldien du terme<sup>323</sup> – autour des Éthiopiens. En ce sens, l'Éthiopien doit être considéré comme un *individu historique* au sens wébérien du terme.<sup>324</sup> Dans ce vaste réseau de codification et de représentation symbolique, ils ont dressé, par couches successives, un portrait des habitants de l'Éthiopie, un royaume partageant une frontière commune avec l'Égypte. Dans ces ouvrages, les tribus du royaume d'Éthiopie – « saisie dans son ensemble » (*Universa uero*) pour reprendre Plin l'Ancien<sup>325</sup> – ont souvent été identifiées comme l'étranger et associées à la figure de

---

<sup>323</sup> Selon Michel Foucault, un philosophe français, un champ discursif désigne un ensemble de données historiques qui, considéré dans un intervalle temporel défini, fait l'objet de discours présentant des éléments communs constitutifs de ce champ. Dans son ouvrage *L'Archéologie du savoir*, le penseur français, dans le second chapitre (« Les formations discursives »), souligne, en parlant de l'unité des discours, que : ce serait le jeu des règles qui rendent possibles pendant une période donnée l'apparition d'objets : objets qui sont découpés par des mesures de discrimination et de répression, objets qui se différencient dans la pratique quotidienne, dans la jurisprudence, dans la casuistique religieuse, dans le diagnostic des médecins, objets qui se manifestent dans des descriptions pathologiques, objets qui sont cernés par des codes ou recettes de médications, de traitement, de soin. (Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969, 50-51). Dans cet extrait, on peut voir que le penseur français conçoit l'unité du discours à travers la multiplicité des formations discursives qui transcendent ce champ discursif. En d'autres termes, le projet foucauldien permet de distinguer les « couches sédimentaires diverses » et de repérer les discordances d'une strate de la réalité à l'autre, à la façon d'un tableau abstrait.

Plus tard, Paul Veyne, dans le dernier chapitre de son *Comment on écrit l'histoire* (« Foucault révolutionne l'histoire »), dira que « cette méthode picturale produit des tableaux étranges, où les relations remplacent les objets. Certes, ces tableaux sont bien ceux du monde que nous connaissons ». Il ajoutera que : tous les objets, hommes compris, y sont transcrits dans une gamme abstraite de relations colorées où la touche efface leur identité pratique et où se brouillent leur individualité et leurs limites (Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris: Seuil, 1971, 428-429).

Dans cette partie, on postule l'idée qu'au courant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècles s'est défini un nouveau champ discursif autour de la figure de l'Éthiopien dans la littérature monastique. En ce sens, on assiste, pendant cette période, à une pluralité de discours concernant les tribus nomadiques en Égypte – dont les Éthiopiens, les Blemmyes et les Nubiens –, qui contribue à mettre en place une nouvelle formation discursive typiquement chrétienne et monastique. Comme nous le verrons, ce discours qui se met en place est embryonnaire et comporte des éléments de continuités et des ruptures avec la tradition classique. En outre, il supporte certaines contradictions sur lesquelles nous reviendrons.

<sup>324</sup> Selon le polymathe allemand, le concept d'individu historique désigne un « complexe de relations qui existent dans la réalité historique et à partir duquel nous forçons une unité conceptuelle en l'abordant du point de vue de sa signification pour une culture donnée ». Le penseur ajoute qu'il s'agit « [d'] un phénomène significatif dans sa spécificité individuelle, un tel concept historique ne peut cependant pas être défini d'après le schéma *genus proximum, differentia specifica* (il ne peut être « isolé »); il doit être composé progressivement à partir de chacun de ses éléments, empruntés à la réalité historique ». Max Weber, *L'Éthique protestante est l'esprit du capitalisme*, Paris: Flammarion, 2009, 35-36.

<sup>325</sup> Plin l'Ancien, *Historia Naturalis*, VI, XXXV, 187.

l'altérité. Dans les textes monastiques, cette caractérisation des Éthiopiens, « les visages brûlés »<sup>326</sup>, a pris une coloration particulière.

Dans cette partie de notre enquête, nous tenterons, sans dresser une liste exhaustive des propos recueillis par les penseurs classiques et chrétiens, de voir quels éléments concernant l'altérité éthiopienne se dégagent des textes antiques. En faisant un pont avec la littérature classique et chrétienne, nous entreprendrons, dans un second temps, de faire ressortir les caractéristiques pouvant être attribuées à cette nation dans les premiers écrits monastiques. Cette section nous permettra d'observer comment une « rhétorique de l'altérité »<sup>327</sup> – pour reprendre l'historien François Hartog dans son ouvrage *Le miroir d'Hérodote* (1980) – s'est orchestrée à l'endroit du peuple éthiopien au sein du phénomène monastique égyptien. Cette orientation nous permettra, dans un troisième temps, d'observer les impacts des rapports entre les premiers moines chrétiens et les Éthiopiens sur la formation de la subjectivité et de l'identité monastique.

## 5.1 Les Éthiopiens dans la littérature classique

### 5.1.1 Les enjeux historiques

D'emblée, il convient d'indiquer que pour la période qui nous préoccupe, nous avons peu de données textuelles et archéologiques provenant des habitants de cette région. Certes, nous avons de la poterie, des outils pour façonner la terre ou chasser et même certains textes qui, de manière plus tardive, ont été rédigés en ge'ez, un dialecte éthiopien.<sup>328</sup> Toutefois, la majorité des données proviennent de documents externes à cette culture. Ce point complique largement la tâche des chercheurs qui tentent, en croisant les sources, de reconstituer l'histoire des différentes tribus éthiopiennes.

Par ailleurs, il convient de souligner que les données externes essentiellement contenues dans la littérature classique et chrétienne ne s'entendent pas sur la délimitation de l'Éthiopie et la caractérisation de ses peuplades. Tandis que chez certains auteurs, ils sont regroupés sous une appellation unique, ils sont d'autres fois décrits par des traits

---

<sup>326</sup> Le terme Αἰθίοψ tire son origine du mot grec αἴθος qui veut dire brûlé, possiblement par le feu ou le soleil, et de manière plus spécifique, il désigne le qualificatif cendré ou sombre. Littéralement, les Αἰθίοπες désignent ceux qui ont le visage brûlé et la peau noircie.

<sup>327</sup> Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, 331.

<sup>328</sup> Martin Krause, « Ethiopian orthodox church, » dans *The Coptic Encyclopedia*, dir. Atiya Aziz Suryal (New-York: Macmillan, 1991), 998.

physiques, des coutumes et des dénominations multiples. En ce sens, nous n'avons pas un discours structuré et défini autour de ce peuple.

Cet autre fait vient doublement compliquer la tâche des chercheurs modernes qui, comme dans le cas des royaumes barbares, doivent composer avec un peuple existant essentiellement dans le regard de leurs voisins.<sup>329</sup> Dans ces conditions, il convient de souligner que lorsque nous articulons un discours sur les tribus éthiopiennes dans l'Antiquité nous devons demeurer alertes aux incohérences, aux discontinuités et aux données susceptibles d'interprétations différentes. Nous devons ainsi garder à l'esprit que ces peuples ont été essentiellement « inventés » puis façonnés par des acteurs qui avaient tendance à prendre leur propre culture comme modèle d'excellence.

### 5.1.2 Le royaume d'Éthiopie et ses habitants

Dans la littérature gréco-romaine, les auteurs, de manière générale, s'accordent pour indiquer que le royaume d'Éthiopie est situé aux confins du genre humain, ce lieu où seuls les héros mythiques les plus courageux osent s'aventurer. D'ailleurs, dans la littérature homérique, le poète indique que la nation éthiopienne – terre des hommes « au visage brûlé » (Αιθίοψ) – est répartie en deux peuples distincts à l'extrémité de la terre, « les uns au levant et les autres au couchant ».<sup>330</sup> Cette première occurrence de l'Éthiopie dans l'*Odyssée* – un récit épique traditionnellement attribué à Homère – s'est imposée comme modèle d'autorité pour certains auteurs ultérieurs qui ont repris ces données géographiques.<sup>331</sup>

Ainsi, plusieurs siècles plus tard, Strabon, un historien et géographe grec du Ier siècle av. è. c., dans son ouvrage *Géographie*, a récupéré la distinction homérique concernant la présence des Éthiopiens au couchant et au levant. Néanmoins, il a apporté une précision en indiquant que ce peuple résidait dans la région de Philae en Haute-Égypte. D'ailleurs, il ajoutait que sur ce territoire, certains habitants du royaume d'Éthiopie vivaient communément avec les Égyptiens.<sup>332</sup>

---

<sup>329</sup> Courmet et Dumézil, *Les royaumes barbares en Occident*, 7-8.

<sup>330</sup> Homère, *Odyssée*, I, 22-24.

<sup>331</sup> Lloyd A. Thompson, *Romans and Blacks* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1989), 57; Erich S. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 198-199.

<sup>332</sup> Strabon, *Géographie*, I, 2, 26-27; XVII, 1, 49-53.

Dans la période byzantine, c'est sensiblement cette localisation géographique qui a caractérisé le territoire de l'Éthiopie se répartissant d'est en ouest de l'axe nilotique dans la région méridionale de l'Égypte. D'ailleurs, la Première Cataracte du Nil désignait une frontière naturelle, ethnique et symbolique entre la Haute-Égypte et l'Éthiopie où se côtoyaient les habitants de ces deux nations.<sup>333</sup>

Cela dit, les tribus de ce territoire semblaient se caractériser différemment les unes des autres. Cette diversité amena parfois les auteurs à créer des distinctions et à fonder diverses appellations concernant les habitants de ce territoire.

### 5.1.3 L'Éthiopie et les Éthiopiens – Un royaume et plusieurs tribus

Dans la littérature classique, le terme Αἰθίοψ se présente sous diverses acceptions qui peuvent dépendre de certains critères spécifiques : locaux, coutumes, langues, pigmentations de la peau, etc. Dans les textes helléniques, les habitants de l'Éthiopie sont généralement désignés sous le nom d'Αἰθίοπιος pour les hommes – et d'Αἰθίοπισσα pour les femmes –, qui veut dire visage brûlé, soit noircie par le soleil. Plus rarement, les habitants du royaume d'Éthiopie reçoivent quelques fois les dénominations de βλέμμυες et de Νουβαῖος, qui renvoient non plus à un aspect physiologique, comme la pigmentation de la peau, mais à des tribus résidant dans la région d'Aswan en Haute-Égypte.<sup>334</sup>

Dans la littérature latine, l'*Aethiopia* et ses habitants, les *Aethiopes*, sont déterminés par plusieurs caractéristiques somatiques, comme le caractère cendré de leur peau, et se réfèrent à des tribus spécifiques – *Troglodytae*, *Nubae*, et *Blemmyes*.<sup>335</sup> Dans la littérature copte, ces deux dernières peuplades sont habituellement considérées comme des tribus éthiopiennes situées dans les environs de Philae en Haute-Égypte.<sup>336</sup>

Dans le cadre de notre présentation, nous utiliserons le terme Éthiopie pour désigner le territoire situé au levant et au couchant de l'axe nilotique en Haute-Égypte. Malgré son caractère rendu imprécis par la variété des utilisations du terme, nous emploierons la catégorie d'Éthiopien pour subsumer les différentes tribus, nomadiques ou sédentaires,

---

<sup>333</sup> Jean Gascou, « L'Égypte byzantine (284-641), » dans *Le monde byzantin I: L'Empire romain d'Orient (330-641)*, dir. Cécile Morrisson (Paris: PUF, 2004; 2012), 412-3.

<sup>334</sup> Thompson, *Romans and Blacks*, 57.

<sup>335</sup> Frank M. Snowden Jr, *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Massachusetts: Harvard University Press, 1970), 14-21.

<sup>336</sup> László Török, « Between Egypt and Meroitic Nubia: The southern Frontier Region », 750.

comme les Nubiens<sup>337</sup> ou les Blemmyes<sup>338</sup>, vivant dans les environs de cet espace géographique.

#### 5.1.4 Les Éthiopiens aux yeux des auteurs classiques – Le regard de l’Autre

Dans les textes de l’époque, nous avons peu d’information concernant les traditions religieuses et l’organisation de ce peuple. Nous savons que cette *natio* était essentiellement polythéiste et vénérait les ancêtres, c’est-à-dire l’esprit des défunts. À partir de la conquête romaine, cette population a progressivement intégrée des traditions présentes sur le territoire de la Haute-Égypte comme le culte d’Isis et plus tard, le culte chrétien. En ce qui concerne le culte isiaque, nous savons que la déesse Isis était largement répandue dans le Haut du Nil et surtout dans la région de Philae ou d’Aswan.<sup>339</sup> D’ailleurs, dans cette région traditionaliste, le temple d’Isis situé à Philae a probablement continué d’opérer jusqu’au milieu du Ve siècle.<sup>340</sup> Par ailleurs, il semble que le royaume d’Éthiopie et ses habitants – dont nous rencontrons un premier récit de conversion et de baptême dans les *Actes des*

---

<sup>337</sup> Géographiquement, la Nubie, le territoire des Nubiens, renvoie à la vallée du Nil à la hauteur d’Aswan jusqu’à Al Dabbah au nord du Soudan. La Nubie et ses habitants les Nubiens se caractérisent de différentes façons qui ne font pas l’unanimité auprès des chercheurs anciens et modernes. Sur le plan géographique, nous observons que la tribu nubienne se caractérise par sa présence sur un territoire se situant dans les environs d’Aswan jusqu’au nord du Soudan. Cette configuration territoriale peut être divisée entre Basse-Nubie, soit le territoire situé entre la Première et la Seconde Cataractes, et la Haute-Nubie, l’espace allant au-delà de la Seconde Cataracte. Sur le plan ethnique et linguistique, les Nubiens désignent ceux qui parlent des langues nubiennes : le noba, le makkourai ou le nobadae. Dans ces conditions, la Nubie renvoie à un territoire où on parle les langues nubiennes, une désignation assez floue qui ne renvoie pas à des frontières clairement délimitées. Cela étant dit, il convient de noter que le terme « Nubie » apparaît exclusivement dans les textes coptes et il n’est jamais employé par les Nubiens. En ce sens, il ne semble pas y avoir d’unité linguistique, géographique et ethnique chez ceux-ci. D’ailleurs, les différents « royaumes » de cette tribu semblaient opérer séparément les uns des autres et portaient différents noms. Dans ces conditions, la catégorie de Nubiens devient complexe à cerner sur le plan historique puisqu’elle n’est pas suffisamment circonscrite et renvoie à plusieurs aspects – géographique, ethnique, linguistique et possiblement politique – imprécis concernant cette tribu. William Y. Adams, « Nubia » et « Nubia, Evangelization of. », dans *The Coptic Encyclopedia*, dir. Atiya Aziz Suryal (New-York: Macmillan, 1991), 1800-1802.

<sup>338</sup> À la ressemblance des Nubiens, les Blemmyes étaient, dans l’Égypte romaine, des tribus nomades qui se déplaçaient dans la région de la Haute-Égypte jusqu’à la mer Rouge. Les Blemmyes – plus rarement appelé Beja – constituaient une menace pour les autorités romaines sur ce territoire en raison de leurs prouesses militaires. D’ailleurs, les Blemmyes, à l’époque pharaonique, étaient parfois employés pour garder le palais ou pour servir comme mercenaire. En ce qui concerne l’évangélisation de cette tribu, il semble qu’ils se soient progressivement convertis au milieu du VIe siècle, à la même époque que les Nubiens. William Y. Adams, « Beja Tribes, » dans *The Coptic Encyclopedia*, dir. Atiya Aziz Suryal (New-York: Macmillan, 1991), 373-374.

<sup>339</sup> Török, « Between Egypt and Meroitic Nubia », 756-757.

<sup>340</sup> Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, 251.

*apôtres* (Ac 8, 27-39)<sup>341</sup> – se sont graduellement convertis au culte chrétien. À partir du IV<sup>e</sup> siècle, c’est essentiellement cette tradition religieuse qui s’est étendue et s’est imposée au sein de la population éthiopienne jusqu’à la conquête arabe.<sup>342</sup> Dans ces conditions, les Éthiopiens, à l’époque romaine, partagent des traditions religieuses semblables à celles des habitants de l’Égypte. Malgré certains aspects communs, nous observons, au niveau des représentations physiologiques et comportementales, une distinction dans les sources littéraires.

En ce qui a trait à la physiologie des Éthiopiens, nous retrouvons dans la littérature classique plusieurs passages où les auteurs mentionnent une série de caractéristiques – typiques ou stéréotypiques de l’époque – comme la pigmentation de la peau (μέλας, αἶθαλος, κελαινός, *ater*, *fuscus*, *nocticolor*, etc.), la morphologie du nez, les lèvres décrites comme épaisses et l’aspect bouclé (*capillo vibrato*) ou laineux (οὔλος) de leur chevelure.<sup>343</sup> Ces aspects perceptibles ont été largement repris et ont contribué à former un discours physiologique autour de la figure de l’Éthiopien, une sorte de τύπος σωματικός. Au fil des siècles, ce discours s’est ancré dans l’imaginaire collectif et les Éthiopiens ont finalement été associés à ces principaux traits somatiques.<sup>344</sup>

En dehors de ces descriptions relatives au corps, il semble que certains auteurs des premiers siècles façonnèrent un discours « proto-raciste »<sup>345</sup> en attribuant à ces peuples des

---

<sup>341</sup> Nous retrouvons, dans ce passage des *Actes des apôtres*, le récit de conversion d’un eunuque éthiopien, un fonctionnaire apparemment chargé d’administrer le trésor de la reine d’Éthiopie. Le récit nous laisse croire que l’eunuque était familier avec la tradition juive, car il allait à Jérusalem pour adorer Dieu et il lisait le prophète Isaïe. La rencontre entre l’eunuque et l’apôtre Philippe débouche sur un rite baptismal. En s’arrêtant près d’un point d’eau, Philippe baptise l’Éthiopien. Cet épisode représente le premier récit de conversion chrétienne pour un habitant de l’Éthiopie. Ce passage permet, de manière approximative, de nous renseigner sur l’entreprise missionnaire chrétienne chez ce peuple.

<sup>342</sup> Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, 104-105.

<sup>343</sup> Snowden, *Blacks in Antiquity*, 2-7; Thompson, *Romans and Blacks*, 57-58; Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, 202-203.

<sup>344</sup> Thompson, *Romans and Blacks*, 59-62; 81-85.

<sup>345</sup> Dans son ouvrage *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (2004), Isaac Benjamin, en voulant éviter un usage anachronique du mot racisme, emploie la formule proto-racisme pour décrire les premières formes de préjugés qui étaient communes dans le monde gréco-romain. D’un côté, le penseur souligne que certains préjugés, dans l’Antiquité classique, étaient ethniques ou culturelles et non pas raciaux. De l’autre côté, le professeur d’histoire ancienne soutient que ces formes primaires de préjugés ont servi de prototype au racisme moderne (ou scientifique) qui s’est développé à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans cette optique, on emploiera, pour éviter de tomber dans le péché de l’anachronisme, la formule de proto-racisme pour décrire les préjugés ethniques, culturelles ou xénophobes qui étaient véhiculés dans la période qui nous préoccupe. À ce propos, voir : Isaac Benjamin, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 1-2.



préjugés ethniques et différentes caractéristiques tirées du monde animal, comme divers aspects bestiaux, des pratiques anthropophagiques et parfois une absence de langage verbal. Ce système de classification des peuples à partir de stéréotypes ethniques – d'où découle des attributs physiques et mentaux – est devenu particulièrement populaire à partir du IIe siècle de l'ère commune.<sup>346</sup>

Dans le monde romain, ces traits distinctifs fournissaient l'occasion aux auteurs de faire valoir la supériorité de leur culture. En décrivant l'altérité à partir de facteurs – éthiques, ethniques, géographiques, physiologiques, sociologiques, comportementaux, etc. – qui n'étaient pas similaires à la culture romaine, ceux-ci venaient coller une image mettant en relief l'infériorité de ces peuples étrangers. Cette forme de rhétorique de l'altérité était ancrée dans une typologie « barbarologique »<sup>347</sup> qui tendait à déterminer qui était barbare et dans quel type de barbarie il s'insérait. Les auteurs « civilisés » s'efforçaient d'attribuer à l'Autre une série de facteurs physiologiques et de comportements discriminants, inquiétants et monstrueux, soit des aspects bestiaux, des coutumes violentes et des déviances communautaires.<sup>348</sup>

#### 5.1.5 Les Éthiopiens dans les sources romaines – *L'Historia Naturalis* de Pline l'Ancien

Dans une lecture typologique, le chercheur Yves Albert Dauge, dans son ouvrage *Le Barbare : Recherche sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation* (1981), souligne que les historiens, les naturalistes et les ethnographes, en tentant d'inscrire ces nations étrangères dans une « anthropologie barbarologique », ont cherché à distinguer entre les peuples civilisés et des peuples non civilisés.

Ces distinctions établies à partir des valeurs, d'éléments constitutifs à une société et des caractéristiques physiologiques préférables à l'auteur ou à sa civilisation ont eu plusieurs impacts sur la vision de l'altérité. En mettant en lumière certains traits distinctifs, plusieurs auteurs anciens ont établi des comparaisons entre leur culture et celle de leur voisin barbare; ces comparaisons étaient insérées dans une hiérarchie de valeurs servant à discréditer des peuples étrangers. Évidemment, certains auteurs comme Plutarque, Pétrone

---

<sup>346</sup> Benjamin, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, 53-168; 503-505.

<sup>347</sup> Yves Albert Dauge, *Le Barbare: Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation* (Bruxelles: Latomus, 1981), 467-468.

<sup>348</sup> Dauge, *Le Barbare*, 475-479.

et Pline l’Ancien ont élaboré, dans un élan de fantaisie et de fiction caricaturale, une altérité culturelle représentant celle-ci à partir d’aspect étranger à leur civilisation. Le fondement idéologique derrière ces récits était de démontrer que l’aboutissement d’une condition accomplie et civilisationnelle : leur propre civilisation.

Dans cet ordre d’idée, Pline l’Ancien (vers 23-79), un citoyen romain ayant exercé plusieurs charges dans l’administration impériale, a, dans son ouvrage *Historia Naturalis*, fait ressortir différents aspects des peuples vivant à l’extérieur du monde romain, notamment les Éthiopiens.<sup>349</sup> Dans le but de mettre en relief l’infériorité et le caractère sauvages de ces nations étrangères, l’historien romain, en faisant une lecture mythologisante de peuples étrangers, a soulevé l’exotisme de certains éléments caractériels et physiologiques :

Prise dans son ensemble (*Universa uero*), cette nation a été appelée Éthérie, ensuite Atlantie, puis, d’après le nom du fils de Vulcain, Éthiops, Éthiopie. Que des animaux et des hommes aux contours monstrueux soient engendrés vers les extrémités de son territoire n’a rien d’étonnant, car c’est la mobilité du feu qui est l’artisan susceptible de modeler les corps et de ciseler les contours. On raconte qu’au fond de sa partie orientale existent des peuples sans nez, avec un visage formant une surface entièrement plane, qu’il en est d’autres privés de lèvre supérieure, d’autres sans langue. Il en est aussi dont la bouche est scellée et qui sont dépourvues de narines. [...] Certains ont pour langage des signes de tête et des gestes.<sup>350</sup>

Plus loin, il attribue aux peuples qui habitent au couchant de ce territoire d’autres caractéristiques déshumanisantes associées à la barbarie. Ainsi, il écrit :

les Nigroe, dont le roi a un seul œil sur le front, les Agriophages vivant surtout de la chair des panthères et des lions, les Pamphagie, qui dévorent tout, les Anthropophages, qui se nourrissent de chair humaine (*anthropophagi, humana carne uescentes*), les Cynamolgi à tête de chien, les Arthabatitae, des quadrupèdes rôdant à la façon des fauves.<sup>351</sup>

Dans ces extraits mis en exergue, nous pouvons observer que Pline, en considérant ce peuple dans son ensemble (*Universa uero*), attribue aux tribus qui résident sur le territoire éthiopien diverses caractéristiques déshumanisantes pouvant être liées à la

---

<sup>349</sup> Benjamin, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, 80-82.

<sup>350</sup> Pline l’Ancien, *Historia Naturalis*, VI, XXXV, 187-188.

<sup>351</sup> Pline l’Ancien, *Historia Naturalis*, VI, XXXV, 195.

barbarie et aux bêtes sauvages. Dans cette voie, l'historien romain présente certaines peuplades éthiopiennes comme des *semiferi*, c'est-à-dire des êtres mi-hommes et mi-bêtes.<sup>352</sup> En reliant étroitement le monde animal et les peuples éthiopiens, l'auteur entend démontrer que ceux-ci sont inférieurs en raison d'un dérèglement, d'un inachèvement et d'une dégénérescence de leurs conditions humaines.<sup>353</sup> En dressant ce type de portrait, le naturaliste romain présente les Éthiopiens comme des êtres qui sont mal dégagés de l'animalité, soit des êtres ayant des apparences physiologiques et des comportements sociaux reliés à la nature animale. Il précise que plusieurs utilisent les signes en guise de langage, c'est-à-dire qu'ils ne possèdent pas la faculté de parole. Dans la conception plinienne, ces populations s'inscrivent dans une typologie de l'échec humain.<sup>354</sup>

Par ailleurs, le citoyen romain fait porter des formes monstrueuses à ces peuples lorsqu'il indique, en parlant des aspects physiologiques de ces étrangers, que certains parmi eux se déplacent à la façon des quadrupèdes. Il ajoute même d'autres aspects liés à l'alimentation en indiquant que certains se nourrissent de félins sauvages, tandis que d'autres ingèrent de la chair humaine. Ces éléments tendent, une fois de plus, à montrer le caractère bestial et barbare de ces peuples étrangers. Les tribus éthiopiennes dans le récit de Pline désignent ceux qui, au fond, n'étaient pas « Nous », ils désignent l'échec de l'accomplissement civilisationnel.

Aux yeux des lecteurs de l'époque, ces allégations suffisaient pour faire apparaître les Éthiopiens comme des bêtes et des individus non civilisés. À l'autre bout du spectre, la civilisation pour Pline consistait à promouvoir une *humanité* accomplie et, en ce sens, libérée de son animalité, de sa monstruosité.<sup>355</sup> Dans cet ordre d'idée, les discours des auteurs classiques comme Pétrone, Plutarque et Pline l'Ancien que nous avons plus spécifiquement observés ont contribué à forger une « anthropologie barbarologique » autour de la figure des Éthiopiens, c'est-à-dire une forme de « science de l'altérité éthiopienne ».

---

<sup>352</sup> Dauge, *Le Barbare*, 224-226.

<sup>353</sup> Dans son *Historia Naturalis*, Pline l'Ancien insiste, dans les livres III à VI, sur l'aspect géographique et ethnographique des peuples étrangers. Dans plusieurs passages, il compile des renseignements sur la diversité des mœurs, les aspects physiques, les degrés d'évolution, l'alimentation, le langage et le genre de vie mené par ces peuples. En partant de ces mentalités dissemblables, l'historien romain veut mettre en relief l'infériorité de ces peuples.

<sup>354</sup> Dauge, *Le Barbare*, 278.

<sup>355</sup> Dauge, *Le Barbare*, 227-228.

D'après nos observations, il semblerait que ce portrait, qu'il soit opératif ou non, s'est fossilisé dans le langage et les représentations collectives de l'époque. Dans cette optique, certaines descriptions concernant les Éthiopiens se sont transposées presque littéralement dans les textes chrétiens de l'Antiquité.<sup>356</sup> Un siècle et demi plus tard, Origène (vers 185-253), dans son ouvrage Περὶ Ἀρχῶν (*De principiis*), souligne, dans un passage où il distingue la position des dissidents sur les races inférieures et supérieures, que :

Ces hérétiques nous opposent ensuite, au sujet des êtres terrestres, que certains reçoivent en naissant un sort plus heureux : l'un par exemple est engendré par Abraham et naît selon la promesse, un autre Isaac et Rébecca; ce dernier encore dans le sein de sa mère supplante son frère et on dit qu'avant de naître il est aimé de Dieu. Ils nous objectent encore que l'un naît chez les Hébreux où il est éduqué par la loi divine, un autre chez les Grecs, hommes savants et de science non négligeable, un autre chez les Éthiopiens qui ont coutume de se nourrir de chair humaine, un autre chez les Scythes où le parricide est presque érigé en loi, ou chez les Tauriens qui immolent les étrangers.<sup>357</sup>

Le théologien alexandrin, en caractérisant certaines nations selon leurs bonnes ou mauvaises mœurs, indique, à la ressemblance d'une précision apportée par Pline l'Ancien dans son *Historia Naturalis*, que les Éthiopiens ont des tendances anthropophagiques. Devant ce qualificatif, nous pourrions penser que le discours « anthropologique » des auteurs romains mettant en relief l'infériorité des Éthiopiens marqua l'imaginaire collectif et influença certains auteurs chrétiens qui allèrent jusqu'à inscrire certaines caractérisations dans leurs textes.

Dans ces conditions, il semble que l'étude de l'altérité éthiopienne dans les textes monastiques soit une piste de recherche pertinente si nous voulons comprendre l'articulation du discours chrétien à l'endroit de ce peuple. D'ailleurs, il semble que dans les premiers textes monastiques ce marqueur d'infériorité a été inséré dans un nouveau dispositif et système de représentation symbolique. La représentation négative de l'altérité résulte, dans une certaine mesure, d'une disposition malveillante à l'endroit de l'Autre. Celle-ci peut se présenter différemment et impliquer une relation antinomique traduisant un rejet, une dépréciation générale découlant de vive opposition et un sentiment d'hostilité stimulant l'attribution d'adjectifs ou de condamnations morales. Basées sur des allégations

---

<sup>356</sup> Snowden, *Blacks in Antiquity*, 196.

<sup>357</sup> Origène, *De Principiis*, II, 9, 5 (PG 11, 229 C).

mensongères, ces représentations négatives de l'altérité – en usant de stéréotype, de blâme et de dérision susceptible de fausser la vision de l'Autre – contribuent à former certaines formes d'hostilité.<sup>358</sup> Dans cet ordre d'idées, plusieurs questionnements émergent.

D'abord, de quelle façon un discours sur l'altérité éthiopienne s'est-il construit dans la littérature monastique égyptienne ? Ensuite, comment ces peuplades ont-elles été représentées dans les sources monastiques ? Quels étaient les rapports entre les moines et les Éthiopiens ? Enfin, comment ces relations avec l'altérité éthiopienne ont-elles permis de façonner l'identité monastique ?

## 5.2 L'Éthiopien dans la littérature monastique égyptienne

Nous retrouvons assez tôt dans les écrits monastiques égyptiens des épisodes qui mettent en scène les moines chrétiens et les habitants de l'Éthiopie. Généralement, les données autour de cette figure sont essentiellement concentrées dans la littérature apophthegmatique et les *histoires* monastiques. Cela dit, il est possible que nous retrouvions la première référence à un Éthiopien prenant l'apparence d'un enfant noir dans la *Vita Antonii*.

Avant d'entamer notre enquête concernant l'altérité éthiopienne au sein de la littérature monastique, nous devons indiquer que plusieurs penseurs provenant de divers horizons se sont penchés sur les rapports entre les chrétiens et les Éthiopiens dans les premiers siècles. À cet effet, Frank Snowden, un historien afro-américain, s'est penché, dans son ouvrage *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (1970), sur les attitudes des chrétiens à l'endroit des Éthiopiens. En partant du « mythe de l'origine », le chercheur a voulu montrer que le christianisme des premiers siècles était, par essence, universel et fondamentalement égalitaire envers toutes et tous, c'est-à-dire qu'il n'y avait pas de discrimination raciale ou sexuelle. À travers les siècles, les valeurs chrétiennes auraient été corrompues par certains acteurs et facteurs qui auraient altéré le message chrétien. Pour ce penseur, le christianisme des origines, fondamentalement égalitaire, articulait peu de discours discriminatoires à l'endroit des femmes ou des Africains.

---

<sup>358</sup> Anne Queyrel Bottineau, « Introduction, » dans *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation* sous la dir. d'Anne Queyrel Bottineau (Dijon: Universitaires de Dijon, 2014), 7-19.

Ainsi, dans la conclusion de son ouvrage, il soutient que les préjugés raciaux, notamment ceux concernant la pigmentation de la peau, étaient largement négligés dans les premiers siècles du christianisme et que l'aspect cendré d'un individu n'était pas un facteur de discrimination. En tirant de telles conclusions, l'historien voulait montrer que la religion chrétienne offrait un appel essentiellement équitable pour tous les croyants. Or, dans la suite de cette entreprise, nous verrons que cette conclusion hâtive de Snowden est inexacte et largement biaisée par le regard porté par l'historien qui, pour des raisons probablement idéologiques, a tenté de montrer que les Africains n'étaient pas discriminés en raison de la pigmentation de leur peau.<sup>359</sup>

Inversement aux conclusions de cet historien nous tenterons de montrer que les nations éthiopiennes ont été représentées sous les traits des esprits démoniaques. En partant des premiers écrits monastiques, nous démontrerons que les Éthiopiens furent associés à une série de caractéristiques dénigrantes sous les traits d'un noir. Par exemple, nous pouvons penser à des apparences physiologiques comme l'aspect noirci de leur peau, un marqueur d'infériorité, et d'autres caractéristiques pouvant être lié à ceux-ci comme les grincements de dents et l'odeur nauséabonde. Ces aspects sont parfois associés à l'univers des démons et des acteurs cherchant à exciter les passions chez l'acteur monastique.

Ce discours monastique autour de l'altérité éthiopienne tendait à montrer que les Éthiopiens, n'appartenaient ni au monde céleste ni au monde terrestre, mais au monde souterrain, c'est-à-dire aux forces diaboliques. En ce sens, il n'était plus question de caractéristiques physiologiques liées au monde animal ou à des pratiques anthropophagiques comme chez les auteurs classiques, mais à des éléments pouvant être associés à l'univers normatif des démons et au langage symbolique du châtement.

#### 5.2.1 Un enfant éthiopien dans la *Vita Antonii* ?

Dans la littérature monastique, on retrouve, dans la *Vita Antonii*, la mention d'un démon qui prend la forme d'un enfant noir. Cette apparition, comme nous le verrons au fil de notre enquête, endosse plusieurs traits liés à la présence de l'Éthiopien et à son univers

---

<sup>359</sup> Peter Frost, « Attitudes Toward Black in the Early Christian Era, » *Second Century Journal* vol. 8 n.1 (1992); 1.

symbolique. Ainsi, l'auteur, en parlant du combat spirituel de son héros, indique à propos de la manifestation de cet être que :

le dragon, impuissant à terrasser Antoine même de cette manière, mais se voyant en outre chassé de son cœur, grinçait des dents (τριζων τους οδοντας), comme il est écrit. Hors de lui pour ainsi dire, tel est spirituellement, tel il se manifeste ensuite à lui sous les traits d'un enfant noir (τη φαντασία μέλας αὐτῷ φαίνεται παῖς). Et, comme s'il se jetait à ses pieds, il ne le harcelait plus par des pensées – car le Malin avait été jeté dehors –, mais il se servait maintenant d'une voix humaine (ἀνθρωπίνη φωνῆ) et disait : « J'ai trompé beaucoup de gens et en ai terrassé bien davantage, mais maintenant, en employant contre toi et tes efforts la tactique employée contre d'autres, j'ai eu le dessous ».<sup>360</sup>

Sans associer explicitement cet esprit prenant la forme d'un enfant noir à la figure de l'Éthiopien, ce passage nous laisse croire que cette apparition s'apparente aux habitants de l'Éthiopie. Comme nous le verrons, le grincement de dents (τριζων τους οδοντας) et la pigmentation noire (μέλας) de l'apparition fournissent des pistes intéressantes pour associer cet individu à un Éthiopien. L'extrait nous apprend entre-autres que cette apparition, en prenant une voix humaine (ἀνθρωπίνη φωνῆ), harcèle par des pensées impures plusieurs personnes et s'enorgueillit même d'en avoir fait chuter un grand nombre. La forme de l'apparition s'éclaircit lorsqu'Antoine interroge l'esprit maléfique sur sa nature. En répondant à l'ascète, l'esprit dit :

« Moi, je suis l'ami de la fornication. C'est moi qui me suis chargé d'y amener par des pièges et d'y exciter les jeunes gens : on m'appelle l'esprit de fornication (πνεῦμα πορνείας). Combien en ai-je trompés qui voulaient vivre dans la tempérance (σωφρονεῖν) ! Combien d'autres qui faisaient profession d'y vivre, ai-je fait changer d'avis en les excitant (Πόσοθς ὑποκρινομένους μετέπεισα γαργαλίζων) ». [...] Antoine rendit grâce au Seigneur, s'enhardit contre le démon et lui dit : « Tu es effectivement bien méprisable, car tu as l'esprit noir et tu es faible comme un enfant (καὶ γὰρ μέλας εἶ τὸν νοῦν καὶ ὡς παῖς ἀσθενῆς ὑπάρχεις) ». [...] Ayant entendu cela, le Noir (ὁ μέλας) prit aussitôt la fuite, car il redoutait ses paroles et craignait même de s'approcher de l'homme.<sup>361</sup>

En clarifiant sa nature à Antoine, l'apparition mentionne qu'elle est l'esprit de la fornication (πνεῦμα πορνείας), un démon qui, comme nous verrons plus loin, est largement

<sup>360</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 6, 1-2 (PG 851).

<sup>361</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 6, 2-4 (PG 851-852).

associé à la figure de l'Éthiopien. Cet esprit démoniaque cherche à exciter (γαργαλιζεῖν) les passions de ses adversaires pour les détourner de leur ascèse et de leur engagement dans la vie monastique. Toutefois, dans ce récit, l'enfant noir, désigné comme un être méprisable à « l'esprit noir et faible », est renversé puis prend la fuite en raison du courage et de la détermination d'Antoine. Métaphoriquement, l'ermitte parvient à réduire son désir érotique qui devient aussi faible et méprisable qu'un enfant.<sup>362</sup> Notons que l'incarnation d'un esprit démoniaque dans le corps d'un enfant peut être une allusion aux tendances pédophiles des moines.<sup>363</sup> Enfin, en rapportant un premier combat spirituel contre ce démon, Antoine qui vainc l'esprit de fornication retrouve la voie monastique et se renforce dans son ascèse.<sup>364</sup>

Malgré le fait que le terme d'Éthiopien n'est pas mentionné, il y a plusieurs caractéristiques et thèmes qui, dans les œuvres littéraires monastiques successifs, influenceront la personnification des habitants de ce royaume. Ces caractéristiques – probablement tiré de l'imaginaire symbolique biblique et culturelle – ont permis de codifier et de façonner un discours monastique autour des Éthiopiens. En avançant notre propos, nous verrons que la présence des habitants de l'Éthiopie se caractérise par plusieurs thèmes (sexualité, pouvoir, démon, etc.)<sup>365</sup> et différentes caractéristiques susceptibles de définir la présence de ceux-ci : esprit de fornication, apparition démoniaque, grincements de dents et odeurs nauséabondes.<sup>366</sup>

---

<sup>362</sup> David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Massachusetts: Harvard University Press, 2006), 162.

<sup>363</sup> Dans la littérature monastique antique, on retrouve plusieurs passages où la présence d'enfants est strictement interdite dans les environs des monastères. Cette interdiction semble être reliée à une attirance sexuelle des moines à l'endroit des jeunes enfants. À ce propos, il est écrit dans un apophtegme : « Il [Isaac, un prêtre des cellules] dit encore aux frères : “ N'amenez pas ici d'enfants. Car quatre églises à Scété sont devenues désertes à cause des enfants ”. (*Apophthegmata Patrum*, Collection Alfabétique, Isaac le Prêtre, 5). Dans ce passage, il est interdit d'amener des enfants en bas âge près des sites monastiques. Dans un autre extrait, on parvient à mieux comprendre les enjeux sexuels autour des enfants. Ainsi, dans une anecdote apophthegmatique, il est écrit : « Un enfant vint un jour pour être délivré d'un démon. Survinrent aussi des frères d'un monastère d'Égypte. Étant sorti, le vieillard vit un frère pêchant avec l'enfant [...] ». Dans cet extrait, on voit que la pédérastie et le désir de s'unir à des enfants étaient quelque chose qui pouvait provoquer des réactions et des désordres dans les ordres monastiques. (*Apophthegmata Patrum*, Collection Alfabétique, Jean le Perse, 1). Dans cet ordre d'idées, la mention d'un enfant noir dans la *Vita Antonii* n'est pas anodine et elle permet de mieux comprendre la critique du désir érotique adressé à l'égard des enfants chez les moines.

<sup>364</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 7 (PG 852).

<sup>365</sup> Gay Byron, *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature* (London: Routledge, 2002), 85-89.

<sup>366</sup> Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 160-161.



## 5.3 Représentation et univers symbolique entourant les Éthiopiens

### 5.3.1 Apparition et manifestation démoniaque

Dans la littérature classique et philosophique, les démons (δαίμονες) désignaient des êtres divins – souvent inférieurs et intermédiaires – déterminés par certaines caractéristiques reliées au monde des divinités. Dans l'univers chrétien, le terme trouva une nouvelle signification et en vint à désigner un esprit mauvais, un ange qui avait trahi sa nature divine.<sup>367</sup> Ces êtres maléfiques commandés par Satan, le prince des Ténèbres, tentent de détourner les chrétiens du véritable culte et de la vision divine en attirant ceux-ci vers le culte des idoles (εἰδωλον). Les fausses divinités sont considérées comme des esprits démoniaques (Ps 95, 4-5).<sup>368</sup> Cette cosmologie chrétienne concernant les êtres célestes, démoniaques ou angéliques, s'est organisée progressivement au fil des siècles et a pris une importance considérable dans l'ascétisme chrétien développé par Origène, d'où les moines puisent largement leur conception des exercices ascétiques.

Dans la conception cosmologique et anthropologique chrétienne, les démons, peuvent prendre la forme d'humain, de bêtes sauvages et même d'anges. Or, dans la démonologie monastique, ces créatures de l'air se situant entre le ciel et la terre deviennent la cause de dérèglements et du mouvement des passions chez le moine.<sup>369</sup> La littérature regorge d'épisodes mettant en scène des démons et des acteurs monastiques qui, par le biais du discernement des esprits, doivent s'engager dans un combat spirituel et combattre ces êtres maléfiques qui machinent contre eux et qui tentent d'empêcher le moine de parvenir à l'impassibilité. Ceux-ci, dans le but de faire chuter le moine, cherchent à exercer une emprise dans différentes sphères d'opérations comme les mouvements corporels ou les désirs de l'acteur monastique.<sup>370</sup> Les conflits spirituels entre les moines et les êtres déchus, généralement invisibles, étaient aussi le fruit d'une lutte interne en lien avec les cogitations perverses – terreur, confusion, peur de la mort, désordre des pensées, fornication, etc. En

---

<sup>367</sup> Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 5-6; Richard Valantasis, « Daemons and the Perfecting of the Monk's Body: Monastic Anthropology, Daemonology, and Asceticism, » *Semeia* 58 (1992): 59-69.

<sup>368</sup> Ps 95, 4-5, TOB. (Car le Seigneur est grand et comblé de louanges, il est terrible et supérieur à tous les dieux : toutes les divinités des peuples sont des vanités [en grec ancien ils désignent les démons]).

<sup>369</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 21-22 (PG 875-876).

<sup>370</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Alphabétique, Antoine, 22; *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique V, 1.

outre, il arriva que les démons, présentés comme une projection des pensées du moine, prissent diverses apparences : notamment les femmes, les enfants et les Éthiopiens.<sup>371</sup>

Dans le monde copte, les démons, malgré de rares représentations, étaient présentés comme des créatures noires et malveillantes. Cette forme de représentation, probablement d'origine copte, a contribué à véhiculer, dans les communautés monastiques, ce type d'iconographie. En ce sens, la couleur noire était assimilée aux démons et aux habitants de l'Éthiopie qui était souvent associée au désert, à la stérilité et aux pillages. En d'autres termes, la couleur noire était mise en relation avec les démons et les Éthiopiens qui étaient préjudiciables à l'ascèse.<sup>372</sup>

À cet effet, nous avons un passage tiré de la collection anonyme des *Apophthegmata Patrum* qui exprime brillamment cette liaison entre les Éthiopiens et les démons. Ainsi, la sentence apophtegmatique raconte :

Un ancien était sorti du monde pour aller chez les frères, encore vierge et ignorant totalement l'existence de la fornication. Levant les yeux il se voit entouré de démons, sous la forme d'Éthiopiens, qui excitent en lui la passion.<sup>373</sup>

Bien que ce passage soit moins indicatif que celui de la *Vita Antonii*, il demeure intéressant à plusieurs égards. Un aspect marquant concerne l'apparence prise par les démons, soit celle d'un habitant de l'Éthiopie. Cela étant dit, l'Éthiopien n'est pas peint comme un être mi-homme mi-bête, mais il est personnifié par un démon qui excite et stimule les passions. D'ailleurs, l'extrait laisse croire, à la ressemblance de l'hagiographie d'Athanase, qu'il s'agit de l'esprit de fornication.

Par ailleurs, il semble que cette apparition soit une projection psychique des désirs érotiques et charnels du moine. Une pulsion qui, dans le régime monastique, doit être résorbée et contrôlée par l'ascète.<sup>374</sup> Nous devons comprendre que, dans le régime ascétique, le mouvement des passions est contraire à la finalité recherchée par le moine dans la mesure où celui-ci doit tendre vers l'ἀπάθεια, c'est-à-dire l'impassibilité et

---

<sup>371</sup> Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 157.

<sup>372</sup> Pierre du Bourguet, « Biblical subjects in coptic art: Demons, » dans *The Coptic Encyclopedia*, dir. Atiya Aziz Suryal, 385-386.

<sup>373</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Anonyme, N426.

<sup>374</sup> Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 162.

l'absence de passions.<sup>375</sup> En ce sens, le moine était appelé à vaincre ces esprits malfaisants par des procédés relevant d'efforts psychiques ou ascétiques pour atteindre la perfection et s'élever – à l'instar des créatures angéliques – vers les hauteurs du monde céleste.<sup>376</sup>

Ce récit tiré des *Apophthegmata Patrum* exprime brièvement l'ordre dans lequel s'insère la nation éthiopienne au sein de l'univers monastique. Celle-ci est associée au monde symbolique des démons et plus spécifiquement, à l'esprit de la fornication.

Dans un ordre d'idée similaire, ce discours émergeant autour des Éthiopiens se précise dans un autre récit monastique mettant en scène les moines et les Nubiens, une peuplade éthiopienne. Dans l'*Histoire des moines en Haute-Égypte*, Paphnutius rapporte une conversation entre deux moines à propos des Nubiens :

Maintenant, les démons me tourmentaient sévèrement [...] Tandis qu'ils continuèrent de me troubler, je me levai et me dirigeai dans le désert à l'endroit où je l'ai trouvé pour la première fois [...] Il me dit : « Pourquoi es-tu revenu ici mon fils ? » Je lui répondis : « Les Nubiens m'ont tourmenté, et je suis venu te le dire ». Il sourit et dit : « Vraiment, les Nubiens sont invisibles mon fils ».<sup>377</sup>

Les Nubiens, une tribu nomade se déplaçant dans les environs d'Aswan, sont associés aux esprits maléfiques. Ceux-ci cherchent à perturber et à tourmenter l'acteur monastique qui, en discutant avec un Ancien, s'aperçoit que ces êtres sont invisibles<sup>378</sup> et donc, le fruit de son imagination. Ils sont une projection des désirs du moine qui doit retrancher ses pensées pour repousser cet esprit. Étant donné que le récit est assez évasif, nous ne savons pas s'il s'agit de passions charnelles et si ces Nubiens « invisibles » sont personnifiés par l'esprit de fornication. Cela étant dit, nous avons une confirmation du

---

<sup>375</sup> Miquel, *Lexique du désert*, 115-126.

<sup>376</sup> Valantasis, « Daemons and the Perfecting of the Monk's Body, »: 51; 70.

<sup>377</sup> *Histoire des moines en Haute-Égypte*, 93-94.

<sup>378</sup> Cette caractérisation de l'Éthiopien comme un être fantomatique ou invisible n'est pas une nouveauté dans le monde antique. Chez Pline l'Ancien, on retrouve cette identification. À cet effet, l'historien romain, en parlant des tribus éthiopiennes nomades, écrit que : Parmi les Éthiopiens nomades, [...], dans les déserts de l'Afrique, on voit surgir parfois des fantômes humains, qui se forment et s'évanouissent en un clin d'œil. Telles sont, parmi d'autres, quelques variétés de l'espèce humaine, que l'ingénieuse nature a créées pour son amusement à elle, pour notre émerveillement à nous. (Pline l'Ancien, *Historia Naturalis*, VII, II, 31-32). Bien qu'il fût mention de l'apparence immatérielle des Éthiopiens nomades, nous voyons que cette apparence, chez l'auteur romain, n'est pas perçue comme étant négative et reliée à l'univers des démons. Au contraire, elle est liée à l'amusement et à quelque chose qui relève, dans une certaine mesure, de l'émerveillement et divertissement contenu dans le genre humain. Dans les premiers écrits monastiques, cette caractérisation concernant les tribus éthiopiennes se trouve en quelque sorte renversée.

caractère fantaisiste de ces êtres maléfiques puisque les Nubiens sont destinés à déranger le moine dans le retranchement de ses cogitations, de souiller son âme et de l'incliner à des actes honteux.

Comme nous pouvons le voir, dans le discours monastique émergent, cette personnification de l'altérité éthiopienne s'insère dans un vaste réseau symbolique qui attribue à ce peuple diverses caractéristiques présentes dans l'univers démoniaque. À la ressemblance des textes classiques, les tribus éthiopiennes renvoient à l'Autre; toutefois, notons qu'il s'agit d'une altérité s'inscrivant dans une nouvelle organisation et une autre vision anthropologique. Contrairement à la conception plinienne, les Éthiopiens représentent les entités invisibles malveillantes et nuisibles de l'univers religieux chrétien. Ainsi, ils sont personnifiés par des êtres invisibles produits de la pensée, de petit Éthiopien (Αἰθίοπος μικροῦ)<sup>379</sup>, des enfants noirs et divers démons comme l'esprit de la fornication ou de la jactance. Il conviendra désormais de faire l'examen des caractéristiques pouvant être attachées à l'univers des démons et du châtement.

### 5.3.2 Grincements de dents

Nous retrouvons dans la littérature biblique plusieurs allusions aux grincements de dents. Dans le psautier, ce geste est mis en relation avec l'impiété, mais il est entouré d'un champ lexical concernant l'injustice, la colère et la rage.<sup>380</sup> Dans la littérature néotestamentaire, il semble que le grincement de dents renvoie à l'impiété, l'injustice et la damnation. À cet effet, nous voyons que ce geste peut être lié aux esprits maléfiques et de

---

<sup>379</sup> Dans un passage de l'*Historia Monachorum in Aegypto*, nous retrouvons, dans le chapitre sur Apollô, l'entité prenant les formes d'un petit Éthiopien. Le passage met en relief le caractère démoniaque de l'Éthiopien. En parlant de sa carrière monastique et son retrait de la réalité mondaine, l'auteur indique que le moine a entendu une voix divine qui lui disait : « “ Apollô, Apollô, par toi je détruirai la sagesse des sages d'Égypte, j'abolirai la science des païens savants (Is 29, 14; I Co 1, 19). Tu me détruiras aussi, avec eux, les sages de Babylone, et tu anéantiras tout le culte des démons. Et maintenant, va vers le pays habité : car tu m'engendreras un peuple qui me soit propre, zélé pour les bonnes œuvres (Tite 2, 14) ”. Il répondit : “ Éloigne de moi, Maître, la jactance, de peur que peut-être, pour m'être élevé au-dessus des frères, je ne sois privé de la totalité du bien ”. La voix divine à nouveau lui dit : “ Mets-toi la main au cou, tu prendras la jactance (τὴν ἀλαζονείαν) et l'enterreras dans le sable ”. Il se mit bien vite la main au cou, y empoigna un petit Éthiopien et l'enterra dans le sable, qui criait et disait : “ Je suis le démon de l'orgueil ” (ὁ δὲ ταχέως τὴν χεῖρα ἐπὶ τὸν ἀχένα ἐπιβαλὼν ἐδράξατο Αἰθίοπος μικροῦ καὶ κατέχωσεν αὐτὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ βοῶντα καὶ λέγοντα. ‘Εγὼ εἰμι τῆς ὑπερμγανίας ὁ δαίμων). Vint de nouveau la voix, qui lui dit : “ Va, car tout ce que tu auras demandé à Dieu tu l'obtiendras. [...] vers le temps de Julien, et il va pour un temps au désert proche ” ». *Historia Monachorum in Aegypto*, VIII, 3-4.

<sup>380</sup> Ps 34, 16; 36, 12; 111, 10.

manière plus spécifique, à la possession démoniaque. D'ailleurs, dans un épisode de l'*Évangile selon Marc*, on peut observer qu'un enfant possédé grince de dents (τρίζειν τοὺς ὀδόντας), écume, devient raide et se jette au sol.<sup>381</sup> Dans l'*Évangile selon Luc*, nous retrouvons un épisode où le grincement de dents est mis en relation avec les pleurs, le regret, la lamentation et la conscience de sa propre damnation.<sup>382</sup> Dans les *Actes des Apôtres*, ce geste semble renvoyer à un sentiment de colère, de rage et d'injustice. Les personnes qui prennent part à la lapidation d'Étienne grincent des dents contre lui (ἔβρουχον τοὺς ὀδόντας).<sup>383</sup> Dans ces circonstances, nous voyons que le grincement de dents a une connotation assez précise peut-être associée à la souffrance morale comme l'impiété, la colère et la lamentation; en outre, cet agissement est lié à une conscience de sa propre damnation et de la souffrance morale ou spirituelle qui en résulte.

Dans la littérature monastique, cette action a été mise en relation avec l'univers symbolique des démons, du châtement et, de manière plus précise, avec la présence de l'Éthiopien. Déjà, nous voyons dans l'extrait présenté de la *Vita Antonii* que ce comportement était associé à l'enfant noir, à l'esprit de la fornication et à la damnation.<sup>384</sup> Or, il semble que cette image biblique se soit perpétuée dans les autres récits monastiques.

Dans les *Apophthegmata Patrum*, on retrouve un démon qui prend l'apparence d'un Éthiopien noir (Αἰθίοπα μελανόν) et qui grince des dents contre un moine. Le récit met en scène un ascète qui semble faire ses premiers pas dans l'érémisme. À la suite d'une série d'ordres provenant de son maître, comme l'abstention de la prière, le moine s'interroge sur cette parole et décide, malgré les recommandations de son abba, de rendre grâce à Dieu. L'épisode se poursuit avec les conséquences de cette violation des recommandations :

<sup>381</sup> Mc 9, 17-18, TOB. (Quelqu'un dans la foule lui répondit : Maître [en parlant de Jésus], je t'ai amené mon fils : il a un esprit muet. L'esprit s'empare de lui n'importe où, il le jette à terre, et l'enfant écume, grince des dents et devient raide.)

<sup>382</sup> Lc 13, 28-30, TOB. (Il y aura les pleurs et les grincements de dents, quand vous verrez Abraham, Isaac et Jacob, ainsi que tous les prophètes dans le Royaume de Dieu, et vous jetés dehors. [...] Et ainsi, il y a des derniers qui seront premiers et il y a des premiers qui seront derniers.)

<sup>383</sup> Ac 7, 54, TOB. (Ces paroles [en parlant du discours d'Étienne] les exaspérèrent et ils grinçaient des dents contre Étienne.)

<sup>384</sup> Dans la *Vita Antonii*, nous retrouvons la vision du géant atteignant les nuages, un ennemi décrit comme étant noir dans l'*Historia Lausiaca* (XXI, 16-17), qui, en étendant les mains, tente d'empêcher les âmes de passer et de s'élever au-dessus de lui. Selon la vision de l'ermite, ce géant à l'aspect terrible grinçait des dents lorsque certains parvenaient au-dessus de lui et se réjouissait de l'échec des âmes qui tombaient. Dans ce passage, nous voyons que le grincement des dents est associé à un géant terrible, possiblement un être démoniaque, qui tente d'éprouver les âmes des moines, de les faire chuter et même de les damner. Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 66, 3-5 (PG 937).

Il se mit debout, chanta plusieurs psaumes et, après le coucher du soleil, mangea; puis il se leva pour aller dormir. Et il voit couché sur sa natte un Éthiopien grinçant des dents contre lui (Καὶ θεωρεῖ εἰς τὸ ψιαθίον αὐτοῦ Αἰθίοπα χεῖμενον καὶ τρίζοντα τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν). Rempli de crainte, il courut chez le vieillard, frappa à sa porte. [...] Alors il dit au vieillard : « J'ai besoin de toi, père; j'ai vu un Éthiopien noir (Αἰθίοπα μελανόν) sur ma couche comme j'allais dormir ». <sup>385</sup>

Bien que ce passage vienne renforcer l'idée que la présence de l'Éthiopien renvoie au désir de fornication, nous voyons que plusieurs aspects déterminants caractérisent la présence de ce personnage, comme le grincement de dents et la pigmentation de la peau. Nous passerons par-dessus l'aspect cendré de la peau, élément que nous distinguerons ultérieurement, et nous nous pencherons plus spécifiquement sur le grincement de dents (τρίζοντα τοὺς ὀδόντας).

Dans les écrits chrétiens de l'époque, il arrive que les auteurs chrétiens décrivent des passages concernant « des odeurs désagréables et des bruits insolites » <sup>386</sup> comme des grincements de dents pour mettre en relief la présence des forces maléfiques. D'ailleurs, nous retrouvons dans les *Apophthegmata Patrum* différents passages où les moines, à partir d'une vision des châtiments, aperçoivent ce qui est réservé aux pécheurs à l'heure du Jugement. Dans les extraits suivants, le moine, dans un songe portant sur la géhenne, raconte ce qui fut réservé à sa mère, une pécheresse :

M'ayant placé dans une maison obscure et ténébreuse, tout entière remplie de grincements de dents et de trouble (καὶ τοὺς ὀδόντας τρίζουσιν καὶ συγκρούσαν), il me montre une fournaise ardente, de la poix bouillonnante et des personnages effrayants à voir qui surveillaient la fournaise. Me penchant pour voir, je vois ma propre mère plongée dans la fournaise jusqu'au cou, grinçant et claquant des dents, brûlée par le feu et devenue la proie d'une abondante vermine. <sup>387</sup>

Dans un passage similaire, un récit rapportant la vision du châtiment par un moine dit :

Me prenant encore, ils m'emmenèrent de là, et m'établirent en un lieu où coulait comme un fleuve de feu envahissant tout le lieu, rempli d'une profonde

<sup>385</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Alphabétique, Héraclios; *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, XIV, 30.

<sup>386</sup> Grégoire de Nazianze, *Discours*, IV, 55 (577C-580A). (ἤχους τινάς καὶ ὀδμὰς τῶν ἀηδῶν).

<sup>387</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, XVIII, 45.

ténèbre, plein de gémissements, de trouble et de grincements de dents redoutables et lamentables (οἰμωγῆς τε καὶ ταπαχῆς γέμων βρυγμῶν τε φοβερῶν καὶ ἐλλεινῶν); et tout ce qui s'y trouvait était redoutable.<sup>388</sup>

Dans ces récits, nous pouvons voir que plusieurs éléments tirés de l'univers des démons et du monde souterrain sont utilisés pour décrire le Jugement et le châtement des pécheurs. Ce vaste réseau symbolique concentré autour de la présence satanique et de la mort articule des grincements – ou des claquages – de dents, des personnages aux allures effrayantes, des gémissements ainsi que des éléments liés au châtement infernal : feu, fournaise et ténèbres.

Dans ces conditions, nous utilisons l'image de l'Éthiopien afin de représenter ce qui est sauvage et féroce au niveau spirituel, c'est-à-dire le démon de la luxure et de la tentation sexuelle. Nous pourrions nous demander pourquoi l'Éthiopien est évoqué pour représenter le démon de la fornication ou de la luxure : quels traits attribués à cette ethnie sont associés à la tentation du sexe ? La présence de l'Éthiopien s'insère, dans une certaine mesure, dans un univers symbolique et imaginaire qui se caractérise par le châtement et les Enfers. En attribuant aux habitants de ce royaume diverses caractéristiques liées aux êtres démoniaques, les auteurs chrétiens tentent d'accentuer l'idée que les Éthiopiens sont les représentants d'un univers qui n'était pas le leur, ils viennent d'autant plus marquer une distinction entre l'identité monastique et l'altérité. Dans cet ordre d'idées, les Éthiopiens sont des êtres personnifiant les esprits maléfiques appartenant au monde souterrain. Cette association de l'altérité éthiopienne ne devait toutefois pas se réduire aux grincements de dents, mais aussi les odeurs nauséabondes, un autre qualificatif relié au monde souterrain.

### 5.3.3 Odeurs nauséabondes

Dans les textes de l'Antiquité, nous retrouvons à plusieurs reprises des allusions et des descriptions précises d'odeurs liées à une scène rituelle, à la punition divine ou encore à la mort d'un individu. Dans ces scènes de description olfactive, l'imaginaire du lecteur est stimulé et celui-ci, malgré le caractère textuel du récit, peut parvenir à se représenter mentalement le parfum des roses ou l'odeur du soufre décrits par ces écrivains. Dans le but de décrire la bonté ou le jugement divin, les auteurs vont jouer avec cette dichotomie liée

---

<sup>388</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique XVIII, 49.

au sens olfactif en distinguant entre les parfums agréables et les émanations nauséabondes.<sup>389</sup> En ce sens, les odeurs, dans les textes antiques, peuvent se présenter comme un vecteur de discrimination et de caractérisation entre ce qui est bon et ce qui est mauvais ou encore, ce qui est connu et inconnu. L'odeur trahit la nature des choses, une nature qui ne se laisse pas saisir par la vision, mais par le caractère olfactif. Plus largement, on pourrait affirmer que les émanations olfactives peuvent même servir à définir et à caractériser l'altérité décrite par les auteurs monastiques. Or, la description du parfum peut devenir un instrument de rejet ou d'appartenance. Ce principe d'inclusion ou d'exclusion a permis, dans une certaine mesure, de distinguer le caractère d'un lieu, d'une personne – positivement ou négativement – ou encore d'une entité.<sup>390</sup>

Dans les textes chrétiens ce marqueur olfactif, dans sa version répugnante, a souvent employé été par les auteurs pour caractériser le châtement ou la mort. Par exemple, Grégoire de Nazianze, dans un épisode décrivant l'initiation de l'empereur Julien au culte d'Hécate, utilise l'odeur nauséabonde pour mettre en évidence l'univers des démons :

À mesure que notre héros [Julien] s'avance, des objets de frayeur l'assaillent, toujours plus nombreux et plus effrayants : c'était, dit-on, des bruits insolites, des odeurs désagréables, des spectres flamboyants et je ne sais quelles autres balivernes et absurdités. Épouvanté par ce spectacle inattendu, car il était novice dans l'étude de ces questions, il a recours au vieux remède, à la croix dont il se signe pour se défendre contre ses terreurs. [...] Le signe a opéré, les démons sont vaincus, les frayeurs se dissipent.<sup>391</sup>

Alors qu'il décrit une initiation liée à une déesse chthonienne symbolisant la mort ou la renaissance, le Cappadocien, à partir d'une série d'images frémissantes et étrangères, articule un discours reliant les démons aux spectres flamboyants et aux odeurs désagréables. Notons que cette initiation ressemble étrangement à une vision du châtement décrite plus haut puisque nous voyons des éléments symboliques tirés des Enfers, comme des monstres aux allures effrayantes, des bruits insolites et des esprits démoniaques. Évidemment, la fin du passage nous indique que la croix permet de repousser les esprits maléfiques et les émanations nauséabondes associés à celle-ci.

---

<sup>389</sup> Lydie Bodiou et Véronique Mehl, *Odeurs Antiques* (Paris: Belles Lettres, 2011), 223-224.

<sup>390</sup> Annick Le Guéner, *Les pouvoirs de l'odeur* (Paris: Odile Jacob, 1998; 2002), 36-38; 45.

<sup>391</sup> Grégoire de Nazianze, *Discours IV*, 55-56 (580A-B).



Dans les premiers récits monastiques, cette caractéristique olfactive liée à l'univers symbolique des démons et du monde souterrain a, dans une certaine mesure, été récupérée et adaptée à l'altérité éthiopienne. Les auteurs monastiques, en reprenant les dynamiques déjà à l'œuvre dans le monde romain à l'égard des étrangers, ont représenté défavorablement ces étrangers. Les Éthiopiens constituaient une image parfaite pour présenter de manière saisissante le démoniaque. Autrement dit, en utilisant ce qui est perçu comme étranger ou mauvais pour caractériser, dans un double rapport, le démon et l'Éthiopien, on vient, d'une certaine façon, donner corps aux esprits démoniaques.

D'ailleurs, nous retrouvons dans la littérature apophthegmatique un passage intéressant concernant l'odeur désagréable et nauséabonde dégagée par la présence d'un démon prenant la forme d'une Éthiopienne (Αιθιόπισσα). Le récit monastique met en scène Pachôn, un ascète établi à Scété ayant lutté pendant douze années contre le désir de prendre une femme. Après ces années, le moine, croyant que Dieu l'avait abandonné, a préféré être dévoré par les bêtes que succomber et laisser aller son corps à toutes sortes de passions charnelles. Ainsi, ayant décidé de mettre fin à sa vie en étant dévoré par les bêtes au désert, Pachôn a décidé de s'étendre près d'une caverne de hyènes. La suite du récit rapporte que sa tentative a échoué et que les bêtes l'ont épargné. Après maintes tentatives visant à mettre fin à sa vie, l'épisode se poursuit et met en scène la récurrence de l'esprit de fornication :

Le démon patienta quelques jours, puis m'accabla à nouveau, plus fortement qu'avant, au point que pour un peu j'en aurais blasphémé. Il se transforma en une jeune Éthiopienne (Μετασχηματιστῆς εἰς αἰθιόπισσαν χόρην) que j'avais vu une fois dans ma jeunesse en train de glaner à la moisson. Il me semblait qu'elle s'était assise sur mes genoux, et elle m'excitait au point de croire que j'avais commerce avec elle. Pris de fureur, je lui donnai un soufflet, et ainsi elle devint invisible. Et crois-moi quand je te dis que, pendant deux ans, je n'ai pu supporter la puanteur de ma main.<sup>392</sup>

Ce passage dans lequel l'esprit de fornication introduit la représentation d'une jeune Éthiopienne aperçue autrefois est probablement le plus révélateur de la littérature monastique concernant la rencontre et la représentation des Éthiopiens.

---

<sup>392</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, V, 54; Palladius d'Hellénopolis, *Historia Lausiaca*, XXIII.

D'abord, nous voyons que le démon, comme le récit d'Antoine, revient et redouble d'efforts pour perturber les acteurs monastiques. En poursuivant ses machinations, le démon revêt une nouvelle forme, une apparence qui, pour le moine, n'est pas étrangère et inopinée dans la mesure où il croisa cette figure dans sa jeunesse. Le retour de l'esprit de fornication sous les traits d'une Éthiopienne laisse supposer que le démon de la fornication peut endosser différents visages qui peuvent varier en nature.<sup>393</sup> Parmi ses manifestations, nous voyons que l'esprit de fornication ne se présente pas d'emblée sous la forme d'une femme ou d'un enfant désirant faire oublier les biens supérieurs et modifier son tempérament (κρᾶσις). Dans ce cas-ci, l'apparition qui se caractérise par une Éthiopienne renvoie à une forme spécifique où le moine se voit forniquer avec la femme dont l'image l'obsède. Cette apparition, à mi-chemin entre le tactile et l'imaginaire, dérange à ce point le moine que d'une part, l'ascète passe près de blasphémer et que d'autre part, il est pris de colère. En agissant sur le corps et en excitant les sens, cette réaction qui déclenche la pensée nous permet de croire que le démon est parvenu à détourner l'attention du moine, de son orientation ascétique concernant l'observation des passions et de la chasteté. En outre, le récit ajoute même que l'ascète crût avoir commerce avec la projection, tellement les pulsions étaient fortes. Ces images peuvent suffisamment rester fixer dans l'esprit que l'âme du moine en demeure accablée et croit qu'il ne sera jamais victorieux de ce combat.

Ensuite, nous pouvons voir que l'apparition se trouve à la frontière entre les pensées et le corps, l'image et la chair. En d'autres termes, la présence de l'Éthiopienne introduite de l'extérieur par le démon de la fornication est jointe dans l'esprit du moine à travers une représentation qui en constitue la matière, soit d'origine sensible. En ce sens, cette image peut d'un côté être perçue de façon immédiate par les sens et de l'autre côté, être perçue de manière médiata par la pensée qui, dans cette voie, conserve en elle les représentations des objets reçus par les sensations. Dans ces conditions, cette apparition démoniaque, une projection des désirs du moine, parvient à simuler un acte sexuel étant donné qu'elle

---

<sup>393</sup> Le démon de la fornication peut se manifester sous les traits d'une femme et se caractériser de différentes façons. À cet effet, Évagre le Pontique, dans son ouvrage *l'Antirrhétique*, mentionne que cette apparition démoniaque prend parfois la forme d'une belle femme nue qui tente d'accaparer l'esprit du moine et de lui faire oublier les biens divins (*Ant.*, II, 6; 32; 36). En outre, le moine s'imagine des hommes ou des femmes qui forniquent ou un moine qui, par le biais de la masturbation, se livre à ce péché (*Ant.*, II, 24, 56). À ces manifestations, on peut ajouter les rêves lascifs dans lesquels un démon prenant l'apparence d'une femme invite le moine à forniquer et à commettre une action honteuse (*Ant.*, II, 15; 34). Guillaumont, *Un philosophe au désert*, 223-224.

s'assoit sur les genoux de l'ascète, l'excite et l'incite à se soumettre aux désirs charnels. L'aspect le plus remarquable de cette projection est probablement l'empreinte laissée par cette apparition. L'entité, malgré son caractère incorporel, laissa une marque de son passage sur la main de l'acteur de monastique, une odeur nauséabonde.<sup>394</sup> Cette empreinte olfactive de la projection psychique a laissée une trace corporelle, une odeur nauséabonde, qui, dit-on, a continuée d'affliger le moine pendant deux années. Dans cet épisode concernant l'ascète Pachôn, on peut voir que la projection des désirs – prenant l'aspect d'une Éthiopienne qu'il avait perçue dans sa jeunesse en train de moissonner – se trouve à la frontière du sensible et de l'abstrait. Cet aspect olfactif infligeant le moine permet à l'ascète de se remémorer son combat spirituel.

Dans la littérature monastique, il semble que ce marqueur olfactif a été déterminant dans la représentation de l'univers démoniaque et de l'altérité. Comme nous tenterons de le montrer, l'odeur nauséabonde est souvent liée à la présence des esprits démoniaques et de manière plus précise à la présence des Éthiopiennes.<sup>395</sup> À ce propos, on peut lire dans un récit apophthegmatique que :

[Le moine] vit la puissance [du diable] qui venait contre lui. En effet, elle se dressa devant lui comme une Éthiopienne qui sentait si mauvais qu'il ne pouvait en supporter l'odeur. Il la chassa (Ἔστη γὰρ ἐνώπιον αὐτοῦ ὡς Αἰθίοπισσα δυσωδεστάτη μὴ δύνασθαι φέρειν τὴν ὀσμὴν αὐτῆς, ἀλλ' ἐκδιώκειν αὐτήν). Alors le démon lui dit : « Moi, je parais agréable au cœur des hommes; mais à cause de ton obéissance et de ta peine, Dieu ne m'a pas laissé te tromper, mais il t'a manifesté ma mauvaise odeur ».<sup>396</sup>

Ce passage tiré de la collection anonyme des *Apophthegmata Patrum* est assez intéressant pour notre propos. D'abord, nous voyons que l'ascète est confronté à la puissance démoniaque qui prend l'apparence d'une Éthiopienne. Celle-ci dégage une odeur insupportable que le moine doit discerner, identifier et finalement, rejeter la tentation. Dans son *Traité Pratique*, Évagre le Pontique, un théologien et moraliste qui a été un moine aux Kellia, mentionne que la mauvaise odeur qui règne chez les démons déclenche des passions

---

<sup>394</sup> Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 173-174.

<sup>395</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, V, 26; *Apophthegmata Patrum*, Collection Anonyme, N174.

<sup>396</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Anonyme, N173; *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, V, 27.

et des sensations. Ainsi, l'acteur monastique, en percevant et en reconnaissant l'identité du démon, se trouve affecté par telle ou telle passion déclenchée par la mauvaise odeur qui indispose l'âme. Le moine réagit parfois avec colère contre les pensées suggérées par le démon qui s'est rapproché.<sup>397</sup>

L'extrait laisse transparaître une forme de dialectique identitaire entre le moine et l'altérité éthiopienne. Dans un premier temps, le moine semble anticiper la venue de la puissance démoniaque qui, plus tard, se manifeste à lui sous l'allure d'une Éthiopienne. Dans un second temps, le moine prend conscience et identifie – grâce au charisme du discernement des esprits (χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων)<sup>398</sup> qui permet de lutter efficacement contre les démons – la nature de l'esprit démoniaque se trouvant devant lui. Dans un troisième temps, le moine, en évitant d'être trompé, chasse l'esprit démoniaque qui dégageait une mauvaise odeur et retrouve le chemin de la sérénité. Dans ce récit, le moine parvient à contrôler ses passions et à rejeter l'esprit dégageant une mauvaise odeur. Cette caractérisation de l'altérité par une émanation nauséabonde est assez importante dans la construction de l'identité monastique puisqu'elle permet aux moines d'identifier le caractère autre du démon prenant la forme d'un Éthiopien.

Or, si on veut bien comprendre et appréhender ce critère olfactif caractérisant une entité, on doit opposer l'odeur répugnante à son opposé, la bonne fragrance, une caractéristique liée au monde divin et aux saints. Dans cette optique, nous retrouvons dans la littérature monastique plusieurs passages monastiques où le moine, récemment décédé, dégage un bon parfum. À ce sujet, un apophtegme qui raconte la mort de Sisoès indique :

Voici que des anges viennent me prendre, et je supplie qu'on me laisse faire un peu pénitence. Les vieillards lui dirent : « Tu n'as pas besoin de faire pénitence, Père ». Mais le vieillard leur dit : « En vérité, je n'ai pas conscience d'avoir commencé. Et tous reconnurent qu'il était parfait. Et à nouveau, son visage redevint subitement comme le soleil, et tous furent saisis de crainte ». [...] Et aussitôt il rendit l'esprit. Il y eut alors comme un éclair et toute la maison fut remplie d'une bonne odeur.<sup>399</sup>

---

<sup>397</sup> Évagre le Pontique, *Traité Pratique*, 39.

<sup>398</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vita Antonii*, 22, 3 (PG 876).

<sup>399</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Alphabétique, Sisoès, 14.

Dans la *Vita Sinuthii*, Besa, en rapportant le décès de Chenouté d'Atripe, souligne :

Il dit encore : « Mon père abba Psoi, mon père abba Antoine, mon père abba Pacôme, ils prirent ma main pour que je puisse m'élever et adorer celui que mon âme aime, car voici. Il est venu à moi avec ses anges ! » À cet instant il eut une bonne fragrance. Ce jour-là, le septième d'Epiphi, il remit son âme entre les mains de Dieu.<sup>400</sup>

Nous pouvons voir qu'à la mort de moines célèbres, un parfum, attribué à la sainteté du personnage et au caractère parfait de celui-ci, se dégage. D'ailleurs, le premier extrait précise tout un univers symbolique caractérisant l'atteinte de la béatitude du héros et le monde divin comme les êtres angéliques, le caractère parfait de l'ascète et l'éclaircissement du visage de Sisoès. En ce sens, nous voyons que cet aspect olfactif renvoie, dans l'imaginaire monastique, au monde divin et angélique. Il sert à mettre en valeur et à identifier ceux qui sont parvenus à atteindre la béatitude et qui sont devenus parfaits (τέλειος).

À la lumière de ces informations, nous pourrions indiquer que le parfum révèle l'identité divine, les anges, la béatitude le monde divin. En contrepartie, la puanteur permet quant à elle de révéler l'altérité, les démons, le monde souterrain et le châtement divin qui, sur le plan identitaire, révèlent ceux qui ne sont pas des moines.

#### 5.4 Éthiopiens et moines : Un processus de subjectivisation ?

Dans les passages esquissés jusqu'à présent, nous avons vu que les habitants de l'Éthiopie ont été mis en relation avec certaines caractéristiques symboliques liées au monde maléfique et aux esprits démoniaques comme l'odeur nauséabonde, les grincements de dents ou encore, la couleur noire qui, dans l'iconographie copte, est associée à des créatures malveillantes.<sup>401</sup> Il est possible que ce type de discours monastique ait permis, dans une certaine mesure, de configurer et de définir l'identité monastique des premiers moines.

D'ailleurs, cette idée a été soulevée par David Brakke, un spécialiste du monachisme. Dans son ouvrage *Demons and the Making of the Monk* (2006), le chercheur soulignait que

---

<sup>400</sup> Besa, *Vita Sinuthii*, 185-186.

<sup>401</sup> Bourguet, « Biblical subjects in coptic art: Demons, » 385-386.

la représentation de l'altérité éthiopienne aurait permis la construction de la subjectivité monastique. Ainsi, dans un rapport de dialectique identitaire, l'auteur souligne que le moine, inscrit dans un « processus de subjectivisation », aurait possiblement été en mesure de façonner son identité en fonction de la représentation stéréotypique de l'altérité et de ses rapports avec celui-ci. Dans cette voie, les récits concernant les démons prenant l'apparence des Éthiopiens ou la figure de l'Éthiopien nous invitent non seulement à analyser les mécanismes de projection et de répression à l'endroit de cette nation, mais aussi à comprendre les relations qui se déploient entre les entités en jeu.<sup>402</sup>

Dans son ouvrage, le chercheur signale que ce « processus de subjectivisation » s'opère dans la rencontre entre le moine et l'altérité éthiopienne. Les relations avec l'Autre impliquent que le moine a perdu son intérêt ascétique et que la rencontre avec l'altérité lui permet de retrouver son identité monastique.

Or, cette rencontre avec l'altérité éthiopienne s'inscrit dans une structure qui est vécue en trois moments : d'abord, le moine, en raison d'une certaine tentation, rompt ou se détache de la vie monastique; ensuite, il rencontre l'altérité éthiopienne et enfin, le moine retrouve sa nature monastique et renoue avec ses exercices ascétiques avec plus de détermination et de courage qu'auparavant.<sup>403</sup> Dès lors, la rencontre avec l'altérité permet au moine de retrouver son mode de vie ascétique et de renoncer à ce qui n'est pas en harmonie avec le régime monastique, soit la réalité mondaine. Avant de poursuivre, notons que cette dialectique identitaire ne s'insère et n'est pas visible dans tous les épisodes articulant un moine et un Éthiopien. En outre, ce processus de subjectivisation est limité aux moines qui ne sont pas des Éthiopiens étant donné qu'un moine éthiopien ne s'insérerait pas dans cette dynamique ethno-culturelle en raison de son appartenance identitaire à l'Éthiopie. Dans ces conditions, il convient d'indiquer que la thèse de David Brakke est essentiellement limitée et perceptible dans quelques épisodes monastiques. Cela étant dit, ce processus de subjectivisation demeure intéressant et est perceptible dans un épisode relaté dans la collection systématique des *Apophthegmata Patrum*.

Dans un récit mettant en scène abba Arsène, un célèbre moine vivant à Scété, l'auteur indique que l'ascète, après avoir été éprouvé durement, quitte son ermitage et part vivre

---

<sup>402</sup> Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 158.

<sup>403</sup> Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 170.

dans la réalité mondaine. Après avoir passé un certain à l'extérieur de son ermitage, il décide de réintégrer sa communauté monastique. L'épisode se poursuit avec la rencontre d'une servante originaire du royaume d'Éthiopie qui fait prendre conscience au moine de sa véritable place dans le monde, soit sa cellule.

Et remontant le fleuve, il [Arsène] alla à Pétra où étaient ses serviteurs. Près du fleuve, une petite servante éthiopienne [αἰθιοπίσσα] s'approcha et toucha sa mélote. Le vieillard la réprimanda; mais la servante lui dit : « si tu es moine, va à la montagne [Εἰ μοναχὸς εἶ, περέου εἰς τὸ ὄρος] ». Touché de componction [κατανυγεῖς] par cette parole, le vieillard se dit en lui-même : « Arsène, si tu es moine, va à la montagne ». <sup>404</sup>

D'emblée, nous voyons que cet apophtegme contient deux allusions bibliques assez franches. D'une part, le geste posé par la servante éthiopienne qui touche l'habit du moine peut nous faire penser au récit marcieu dans lequel l'hémorroïsse touche le manteau de Jésus pour être guérie (Mc 5, 25-34). D'autre part, l'interpellation « si tu es moine » (Εἰ μοναχὸς εἶ) fait écho à la tentation de Satan qui, dans le désert, disait à Jésus (Mt 4, 1-6), « si tu es le Fils de Dieu » (εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ). Cette comparaison est un renvoi à la disposition et à la capacité de l'acteur monastique, mais aussi à sa dépendance au désert; dans ce cas-ci, sa communauté monastique et plus précisément sa cellule.

Ces parallèles bibliques constituent en quelque sorte des renvois symboliques qui peuvent avoir une certaine résonance auprès du lecteur. Toutefois, l'auteur du récit semble inverser ces allusions bibliques pour démontrer que le moine n'est pas à sa place dans la réalité mondaine parmi les êtres humains.

En ce sens, ce n'est pas la servante éthiopienne – une figure marginalisée socialement comme la femme hémorragique – qui est guérie dans ce récit, mais c'est le moine qui, à l'inverse du récit biblique, retrouve la voie thérapeutique du salut. Ainsi, en interrogeant Arsène sur sa présence près d'un cours d'eau, la servante fait prendre conscience à l'ascète qu'il n'est pas à sa place près du fleuve, soit dans le monde. Les propos de la servante éthiopienne ne servent pas à tromper le moine, mais à éveiller l'identité monastique qu'il a perdue. Cette prise de conscience – primordiale et salvifique pour le héros du récit – est extériorisée dans la réaction du moine qui est touché de componction (κατανυγεῖς). En

---

<sup>404</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, XV, 10; *Apophthegmata Patrum*, Collection Alphabétique, Arsène, 32.

rejetant la réalité mondaine, l'acteur monastique retrouve son but et réintègre sa cellule dans la montagne auprès des siens.<sup>405</sup>

La structure dialectique entre la remise en question du moine, la rencontre avec la servante éthiopienne et le retour de l'ascète dans sa cellule, permet, nous dit David Brakke, d'appréhender le processus de subjectivisation qui s'opère lorsque l'acteur monastique rencontre l'altérité, une Éthiopienne dans ce cas-ci. En outre, cette rencontre, qu'elle soit une projection mentale ou non, inscrit l'identité du moine dans une dialectique identitaire. Bien que cette thèse soit intéressante, il convient de noter que ce processus de subjectivisation et cette prise de conscience identitaire ne sont pas formellement induits par la présence d'un acteur ethnique, soit un Éthiopien. En ce sens, l'acteur monastique et l'Éthiopien ne constituent pas deux pôles identitaires constamment en tension. Au contraire, il arrive que certains moines, à la ressemblance de Moïse, soient d'origine éthiopienne.

Cela dit, nous remarquons que dans ce passage, l'altérité éthiopienne peut avoir un effet salutaire, voire une fonction « thérapeutique », pour le moine. En retournant au désert et en clarifiant son identité monastique, l'ascète peut rejeter cette altérité qui peut troubler ses passions et ainsi renforcer son ascèse comme ce fut le cas avec Antoine et Arsène qui, en vue de retourner à ses pratiques ascétiques, ont rejeté le démon dégageant une odeur nauséabonde.

### 5.5 Moïse, un moine éthiopien

À ce stade-ci de notre entreprise, il convient de souligner que dans les premiers écrits monastiques, les Éthiopiens n'étaient pas seulement caractérisés comme des êtres pouvant prendre l'apparence de démons. Nous retrouvons parmi les ascètes résidant dans le désert de Scété la figure de Moïse (vers 332-407), un moine originaire d'Éthiopie. Malgré le fait que les informations concernant cette figure sont assez éparses dans la littérature monastique, nous avons une description plus précise dans l'*Historia Lausiaca*.

Au sujet de Moïse, Palladius souligne qu'avant de se convertir à la vie monastique, l'Éthiopien était un domestique chez un fonctionnaire. Il rapporte qu'il a été chassé par son maître à cause de son immoralité, ce qui l'a poussé au brigandage et même jusqu'au

---

<sup>405</sup> Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 172.



meurtre.<sup>406</sup> À propos de son récit de conversion, nous avons peu de précisions. D'ailleurs, l'évêque d'Hellénopolis se contente de souligner que : « ce grand pécheur fut touché de componction du fait se trouver placé dans une situation critique et se donna lui-même à un monastère ».<sup>407</sup>

La carrière monastique de cet « ancien chef de brigands »<sup>408</sup> a été ponctuée par une série d'épisodes marquant l'ambivalence sociale autour de la figure de l'Éthiopien. Dans les récits monastiques, on voit que certains frères se précipitent parfois chez lui afin de recevoir des instructions<sup>409</sup>, alors que d'autres, à l'inverse, le méprisent en raison de son apparence cendrée.<sup>410</sup>

Malgré le fait que Moïse l'Éthiopien a été objet de mépris, il est parvenu à rassembler autour de lui plusieurs disciples – près de soixante-dix frères<sup>411</sup> – et à être élevé au rang de clerc. Cette ordination montre une fois de plus l'ambiguïté dans les relations sociales de ce moine à la « peau de cendre toute noire » (σποδόδερμε μελανέ) qui, en dépit du fait qu'il a été un objet de dérision et de préjugé racial auprès de ses frères, est admis dans l'institution cléricale.<sup>412</sup> D'ailleurs, la consécration de Moïse est rapportée dans un apophtegme tiré de la collection alphabétique. Une fois de plus, cet épisode n'est pas débarrassé d'une certaine ambivalence sociale entre le moine éthiopien et l'archevêque. Ainsi, en parlant de l'endossement de l'éphod, un vêtement blanchâtre porté par les prêtres, par Moïse, l'évêque lui dit :

« Te voilà devenu tout blanc, abbé Moïse [Ἰδοὺ γέγονας ὀλόλευκος, ἀββᾶ Μωϋσῆ] ». Ce dernier répondit : « Est-ce extérieurement, seigneur pape, ou aussi intérieurement ? [Ἄρα τὰ ἔξω, κύρι πάπα, ἢ καὶ τὰ ἔσω ;] » L'évêque voulant l'éprouver dit aux clercs : « Quand l'abbé Moïse entrera dans le sanctuaire, chassez-le et suivez-le afin d'entendre ce qu'il dira ». Le vieillard entra donc et ils le fustigèrent et le chassèrent en disant : « Va dehors, Éthiopien ! » [Ὶπαγε ἔξω, Αἰθίοψ] Lui, en sortant, se disait à lui-même : « C'est bien

---

<sup>406</sup> Palladius d'Hellénopolis, *Historia Lausiaca*, XIX, 1.

<sup>407</sup> Palladius d'Hellénopolis, *Historia Lausiaca*, XIX, 1.

<sup>408</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Alphabétique, Arsène, 38.

<sup>409</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Alphabétique, Moïse, 6; 8.

<sup>410</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Alphabétique, Moïse, 3.

<sup>411</sup> Palladius d'Hellénopolis, *Historia Lausiaca*, XIX, 11.

<sup>412</sup> Harmless, *Desert Christians*, 203-206.

fait pour toi, peau-de-cendre tout noir [σποδόδερμε μελανέ]. Alors que tu n'es pas un homme [μη ὄν ἄνθρωπος], pourquoi viens-tu parmi les hommes ? »<sup>413</sup>

Dans le cadre monastique, ce passage peut laisser place à diverses interprétations. D'abord, nous pouvons observer que l'auteur fait contraster l'apparence noire de Moïse, un attribut perçu comme étant mauvais ou négatif, et la blancheur de son habit, une qualité reflétant un aspect divin.<sup>414</sup> L'épisode se joue sur le paradoxe de l'inversion. Ainsi, ce qui est noir, la peau du moine éthiopien, devient blanc avec l'endossement de l'éphod. Cette distinction entre blancheur et noirceur se clarifie lorsqu'on la situe dans un cadre monastique. Ainsi, Moïse, en interrogeant l'évêque à propos de son aspect blanchâtre, remarque que cette caractéristique n'est pas liée à son aspect extérieur qui conserve son aspect noirci et cendré, mais à son éphod. Ce vêtement blanchâtre renvoie à sa condition psychique qui, déliée de ses actions perverses, est devenue blanche et pure (γέγονας ὀλόλευκος). Dans ces circonstances, le dehors n'est pas important et la vraie question est de savoir s'il est blanc à l'intérieur, c'est-à-dire que sa condition psychique doit être pure et détachée de toute souillure. Pour le savoir, l'évêque met à l'épreuve l'humilité du moine éthiopien qui, dans les faits, parvient à demeurer humble et à passer l'examen de son supérieur clérical. À ce propos, l'auteur emploie le verbe devenir (γίνεσθαι) – souvent opposé à être (εἶναι) qui désigne une forme d'immuabilité – pour faire ressortir l'idée d'un passage d'un état à un autre.

Dans cette voie, il convient de noter que dans la littérature chrétienne et monastique, l'aspect sombre de l'état d'esprit et le noircissement de l'âme sont essentiellement provoqués par les péchés ou les pensées vicieuses comme la fornication.<sup>415</sup> Or, il arrive

---

<sup>413</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, XV, 43; *Apophthegmata Patrum*, Collection Alphabétique, Moïse, 4.

<sup>414</sup> Frost, « Attitudes Toward Black in the Early Christian Era, »: 1; Roger Bastide, « Color, Racism, and Christianity, » *Daedalus*, 96 (1967): 312-327.

<sup>415</sup> Dans la collection anonyme des *Apophthegmata Patrum*, on retrouve un passage qui illustre cette distinction entre la blancheur et la noirceur. Celle-ci permet d'identifier l'état d'esprit d'un individu. Un évêque, grâce à un discernement particulier qu'il ne maîtrisait pas tout à fait, détenait la capacité de lire les états des âmes. Ce discernement lui permettait de connaître – d'après les visages noirci, blanchi, jauni ou rougi – les péchés se rapportant aux actions des individus. Alors qu'il pratique l'eucharistie de cet évêque, l'auteur indique : « Les visages des pécheurs étaient noirs; certains étaient brûlés par la chaleur, avec des yeux rouges et sanglants. Les justes étaient vêtus de blanc et avaient des visages lumineux. Les uns étaient brûlés et consumés par le Corps du Seigneur quand ils le recevaient; chez les autres, il devenait comme une lumière, et, entré par la bouche, il illuminait tout leur corps quand ils avaient communié. [...] L'évêque dit à l'ange : « Explique-moi, je te prie, les différences de leurs visages et dans quel péché chacun d'eux est tombé. Quand je saurai cela, je saurai tout ». L'ange lui dit : « Ceux qui ont un visage joyeux et brillant sont ceux

que grâce à un changement d'orientation et l'exercice d'une vie vertueuse se caractérisant par la chasteté, la sobriété et la justice, l'âme peut se purifier et retrouver son apparence transparente, blanchâtre et originelle.

En jouant sur le contraste entre le blanc et le noir, l'auteur du récit tend à accentuer l'excellence de la pénitence et de la conversion (*conversio*; μετανοία) de l'Éthiopien au régime monastique. Dans le cas de Moïse, c'est essentiellement la pratique de la pénitence (τῷ πράγματι τῆς μετανοίας)<sup>416</sup> et sa conversion au mouvement ascétique chrétien qui lui permet de dégraisser la noirceur de son âme et de nettoyer celle-ci. Ainsi, Moïse, à travers les exercices ascétiques, est parvenu à laver ses péchés et à retrouver la voie du salut.

Cette ambivalence apparaît à la fin de l'apophtegme et nous confirme l'idée que les Éthiopiens sont un objet de mépris ou de moquerie en raison de leur pigmentation cendrée, un signe distinctif qui est parfois associé à la laideur.<sup>417</sup> Ce récit d'inversion démontre que Moïse, méprisé selon les paramètres du monde, est considéré comme un saint selon les critères spirituels de la perfection ascétique. Ce qui est méprisable selon les paramètres connus peut devenir, dans le régime monastique, un objet de louange. Il est à noter que ces inversions sont présentes dans les textes pauliniens, où on voit que ce qui est faible devient fort (2 Co 12, 10) ou que celui se vantant d'être sage devient fou (Rm 1, 22). D'ailleurs, ces récits d'inversions permettent de contester les paramètres et les mentalités du monde profane.

À la lumière de ces propos, il convient de souligner que Moïse renverse ce discours discriminatoire et se sert de ce mépris pour renforcer son opération de retranchement du soi, un exercice ascétique pratiqué par les moines. Ce processus de négation de soi permet

---

qui vivent dans la sobriété, la chasteté et la justice, qui sont modestes, compatissants et miséricordieux. Ceux qui ont le visage tout noir sont des ouvriers de la fornication et de mauvais désirs; ils sont adonnés aux mauvaises actions et à toutes sortes de crimes. Ceux qui sont rouges et ensanglantés vivent dans la méchanceté et l'injustice; ils aiment la médisance et sont blasphémateurs, trompeurs et assassins ” ». (*Apophthegmata Patrum*, Collection anonyme, J715). Dans ce passage, on peut voir que l'évêque, à l'aide d'un envoyé angélique, découvre la signification des états d'âme de chacun. Le visage noir est assimilé à la fornication et aux mauvais désirs. Ils désignent ceux qui sont tombés dans toutes sortes de fourberies et ont commis différentes actions ayant noirci leur état d'âme. À l'inverse, le visage brillant et éclairé est l'expression de la Lumière et des pratiques vertueuses.

<sup>416</sup> Palladius d'Hellénopolis, *Historia Lausiaca*, XIX, 3.

<sup>417</sup> Dans un apophtegme tiré de la collection anonyme, l'auteur met en scène un couple qui fut forcé de prendre des chemins différents. Le récit se poursuit sur les retrouvailles de ces individus qui sont destinés à vivre communément la vie ascétique. L'auteur, en parlant de cette rencontre, indique : « Il [le mari] ne pouvait la [la moniale, sa femme] reconnaître tellement sa beauté avait disparu, au point où elle avait l'aspect d'une Éthiopienne ». *Apophthegmata Patrum*, Collection Anonyme, 1596, 10.

à Moïse de retrancher sa condition matérielle en faisant abstraction de ce qui n'est pas nécessaire et de se rapprocher du monde spirituel. Ainsi, à la fin du passage, Moïse, humilié et méprisé par ses frères, affirme, dans un élan d'humilité et d'acceptation de soi, qu'il n'est pas un homme [μη ὄν ἄνθρωπος].

Dans un ordre d'idées similaires, nous retrouvons dans la littérature apophthegmatique un second épisode où le moine éthiopien fait preuve d'humilité face à ses confrères qui tentent de le mépriser et de l'humilier :

« Pourquoi cet Éthiopien vient-il au milieu de nous ? » [Τί καὶ ὁ Αἰθίοψ οὗτος ἔρχεται εἰς τὸ μεσον ἡμῶν]. Entendant cela, il garda le silence. Quand ils se séparèrent, ils lui dirent : « Abbé, est-ce que tu n'as pas été un peu troublé tout à l'heure ? » Il leur dit : « J'ai été troublé, mais je n'ai rien dit (Ps 76, 5) ». <sup>418</sup>

Moïse est visé par les moines qui s'en prennent à lui en raison de son identité éthiopienne. Le récit n'indique pas ce qui pousse les moines à s'interroger sur la présence de Moïse. Cependant, l'examen entourant la présence et la représentation des Éthiopiens dans les premiers écrits monastiques pourrait nous laisser croire qu'il a probablement été l'objet de mépris en raison de la conception de l'altérité éthiopienne au sein du monachisme égyptien.

Cela étant dit, l'ascète éthiopien, en concordance avec l'abnégation de soi exigée par la vie monastique, fait preuve d'humilité et refuse d'être accablé par les propos de ses confrères. En gardant à l'esprit un passage du psautier, il ne répond pas à ses accusateurs et demeure silencieux.<sup>419</sup> Une fois de plus, on observe que Moïse renverse le discours discriminatoire à son endroit et tend à inscrire son humilité dans le discours ascétique.

La carrière de Moïse exprime pleinement la complexité du phénomène monastique et l'ambivalence ethnique et sociale autour des Éthiopiens. Dans son cas, le moine à l'aspect cendré est, certes, l'objet de moquerie par les autres ascètes, mais Moïse, en s'inscrivant dans le discours ascétique, est en mesure d'inverser cette rhétorique de l'altérité et de se présenter, par le biais de l'humilité, comme un ascète accompli.<sup>420</sup>

---

<sup>418</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Alphabétique, Moïse, 3; *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, XVI, 9.

<sup>419</sup> Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 179.

<sup>420</sup> Vincent L. Wimbush, « Ascetic Behavior and Color-full Language: Stories about Ethiopian Moses, » *Semeia*, 58 (1992): 89-90.

### 5.5.1 L'ambivalence autour des Éthiopiens : Un nouvel ordre des choses ?

Dans cette cinquième partie, nous avons abordé plusieurs thèmes concernant l'altérité éthiopienne dans les textes monastiques. D'abord, nous avons tenté d'éclairer la présence d'un enfant noir dans la *Vita Antonii*. En revenant sur cette mystérieuse apparition, nous serions tentés de confirmer que cette manifestation est probablement un Éthiopien. Notre enquête sur l'altérité éthiopienne a démontré que plusieurs caractéristiques liées aux habitants de la nation éthiopienne nous permettent de faire un lien direct avec cette mystérieuse apparition. Dans ce récit de la *Vita Antonii*, nous retrouvons certains traits caractérisant les Éthiopiens et l'enfant noir, comme le grincement de dents, la pigmentation de la peau et enfin, la personnification de l'esprit de fornication, qui semble être l'élément le plus déterminant.

Par ailleurs, nous avons tenté de présenter de quelle façon s'est élaboré un nouveau discours autour de la nation éthiopienne dans les premiers écrits monastiques. Alors que dans les écrits des premiers siècles de l'ère commune, l'altérité éthiopienne s'est insérée, comme nous l'avons vu avec l'historien romain Pline l'Ancien, dans une vision qui se distingue entre la civilisation et la barbarie. Dans cette dichotomie avancée par les auteurs classiques, les Éthiopiens étaient caractérisés par certains aspects reliés au domaine animal comme l'anthropophagie, l'absence de la faculté de parole et des aspects physiques caractéristiques des quadrupèdes. Bref, ceux-ci étaient regardés comme des êtres mal dégagés de l'animalité. En enquêtant sur la présence de ce personnage dans les sources monastiques, ce discours entre civilisé et barbare a perdu de son élan et ce peuple, en l'espace de quelques décennies, s'est progressivement inscrit dans un nouveau registre de distinction et de représentation symbolique.

Cette nouvelle formation discursive autour de l'altérité éthiopienne peut avoir été provoquée par plusieurs facteurs comme l'émergence d'un nouvel ordre symbolique essentiellement chrétien, mais aussi de l'identité monastique qui, au courant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle, a bouleversé plusieurs aspects de la mentalité chrétienne et du monde ambiant. Dès lors, dans ce nouvel ordre, les Éthiopiens en vinrent à s'inscrire non plus dans un discours opposant la barbarie à la civilisation, mais dans un schéma distinctif entre monde chrétien – ou divin – et monde païen – ou souterrain.

Dans cet ordre d'idée, l'altérité éthiopienne, replacée dans une nouvelle configuration symbolique, a été mise en relation avec les esprits démoniaques et ce qui gravite autour de ceux-ci comme l'odeur nauséabonde, le mouvement des passions, les bruits désagréables, l'aspect invisible et immatériel ainsi que les désirs à répudier comme la tentation de forniquer. Les auteurs monastiques, en venant projeter une série de caractéristiques symboliques et représentatives qui caractérise l'altérité, ont articulé une formation discursive cherchant à discréditer celui qui n'est pas « Nous ». Dans ce discours monastique émergent, l'Éthiopien n'était pratiquement plus perçu comme un humain, mais en vint à être associé à une projection de l'esprit ou d'un démon, une personnification de l'inhumanité, liée au monde profane ou souterrain. Cela dit, cette conclusion ne parvient pas à présenter pleinement l'ambiguïté entourant la figure de Moïse, un moine éthiopien, et la présence de l'Éthiopienne qui, corporelle et humaine, demande à Sisoès de retourner à la montagne.

Dans un troisième temps, nous avons aussi tenté de démontrer que ce discours sur l'altérité éthiopienne n'était pas figé et qu'il laissait place à une certaine ambivalence. En partant de différents épisodes tirés de la carrière monastique de ce moine éthiopien, nous avons observé qu'il y avait plusieurs ambiguïtés autour de celui-ci. L'examen d'un épisode présentant le mépris de ses frères à son endroit nous a permis de voir que le moine originaire d'Éthiopie réfute les propos de ses pairs en faisant preuve d'humilité. Ainsi, en inscrivant cette méchanceté et ce mépris dans l'ordre du discours monastique, le moine éthiopien renforce son idéal d'humilité et se rapproche, à travers l'effacement de sa subjectivité, de son origine divine. En ce sens, nous voyons que Moïse, dans ce récit, rattrape le discours discriminatoire à l'endroit du peuple éthiopien et se présente comme quelqu'un qui a délaissé son écorce corporelle en se rapprochant de sa nature divine.

Avec quelques réserves, nous concluons cette partie en soulignant que la figure de l'Éthiopien ne se présente pas sans ambivalence dans les premiers écrits monastiques. Toutefois, nous pouvons indiquer avec plus d'assurance que l'altérité éthiopienne – lorsqu'elle se présente sous la forme d'un démon, d'un enfant noir ou d'une femme – a permis de configurer et de façonner certains paramètres de l'identité monastique. Ces rapports entre les entités en jeu ont permis de fonder, à travers un processus de différenciation et de subjectivisation, l'identité des acteurs monastiques. Autrement dit, les

rapports entre les moines et les Éthiopiens ont donné l'occasion aux ascètes d'être confronté à une nouvelle forme d'altérité et de certains paramètres du monde profane.<sup>421</sup>

Dans ces circonstances, l'Éthiopien était un acteur nécessaire et primordial dans la formation identitaire du moine. Cette prise de conscience s'inscrit essentiellement dans un processus de subjectivisation des premiers moines chrétiens puisque l'acteur monastique devenait plus conscient de sa nature et de son environnement; dès lors, les virtuoses de la religion étaient en mesure de mieux discerner ce qui l'entourait, de reprioriser sa subjectivité et de poursuivre son principal but, soit l'atteinte de la perfection divine via son programme ascétique.

---

<sup>421</sup> Valantasis, « Daemons and the Perfecting of the Monk's Body, »: 50-52.

## Partie conclusive





Dans les deux premières sections de notre recherche, nous avons brossé un portrait de l'Égypte romano-byzantine et du monachisme, un phénomène religieux qui s'annonce dès le III<sup>e</sup> siècle. À cette époque, l'Égypte, en raison des nombreuses réformes administratives et institutionnelles, apparaissait comme une province en transition. Les crises, sociales ou économiques, et les affrontements entre les communautés qui tapissaient le territoire ont provoqué des tensions palpables dans la population égyptienne. Le monachisme est apparu pendant cette période de bouleversement social et s'est présenté sous diverses formes : érémitisme, semi-anachorétisme et cénobitisme. L'étude des sources monastiques nous a permis de rendre compte des genres littéraires et des enjeux – historiques, théoriques ou textuels – qui couvrent ces ouvrages : *Vita Antonii*, *Vita Pachomii*, *Vita Sinuthii*, *Apophthegmata Patrum*, *Historia Monachorum in Aegypto*.

Dans les trois dernières parties de notre analyse, nous avons plongés dans les textes monastiques pour brosser un portrait des relations qui se sont organisées entre les premiers moines chrétiens et l'altérité – religieuse, intellectuelle et ethnique – dans l'Égypte romano-byzantine. Nous avons pu observer que les rapports entre ces entités sont complexes à cerner et qu'elles ne présentent pas une trame uniforme. Au contraire, les relations entre ces différents groupes identitaires dépendent de circonstances historiques particulières ou du caractère propre à certaines figures; par exemple, Chenouté se démarque par son tempérament plus bouillant à l'égard des païens.

En ce qui concerne l'altérité religieuse, nous sommes parvenus à démontrer que les relations entre les chrétiens et les païens ont, au fil des décennies, évolué et sont devenues plus virulentes. Dans le contexte égyptien, le processus de christianisation et l'institutionnalisation du monachisme ont eu plusieurs incidences sur les générations monastiques successives. Les patriarches, en voulant consolider leur pouvoir, ont cherché à instrumentaliser les communautés de moines et à déployer celles-ci comme une sorte de milice monastique. Dans le cas de Chenouté, nous avons pu observer que cet acteur monastique ne semble pas avoir reçu de directives épiscopales précises concernant les adeptes du culte traditionnel. Néanmoins, ce réformateur monastique est apparu comme un facteur d'accélération dans la disparition du culte païen au courant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle en Haute-Égypte, notamment le centre culturel et intellectuel de Panopolis.

En ce qui a trait à l'altérité intellectuelle, nous avons pu observer, en partant de la *Vita Antonii* et de la *Vita Pachomii*, que les moines chrétiens se présentent comme un nouveau modèle de sagesse. En questionnant et en ridiculisant les philosophes, Antoine, Cornelios et Théodore parviennent à renverser l'idéal philosophique et à démontrer que l'enseignement divin l'emporte sur la science profane. Dans ces circonstances, les auteurs, à partir d'une série d'épisodes entre les moines et les philosophes, ont cherché à montrer que le phénomène monastique, à l'inverse de l'idéal profane considéré comme aphilosophique (ἀφιλόσοφος)<sup>422</sup>, se présentait comme la philosophie des parfaits, soit la *vera philosophia*. Dès lors, le terme philosophie, avec la christianisation et la « *monasticization* » du bassin méditerranéen, a connu un glissement sémantique pour finalement désigner la piété ascétique. Dans les décennies suivantes, l'institution monastique, en s'inspirant de la παιδεία classique, devait permettre la mise en place d'une éducation intellectuelle orientée vers la religion chrétienne.

Enfin, au sujet de l'altérité culturelle et ethnique, nous avons tenté de montrer de quelle façon les auteurs monastiques, en partant des auteurs classiques, ont cherché à façonner un nouveau champ discursif autour des Éthiopiens. En faisant des liens entre les auteurs classiques et chrétiens, nous avons observé que les Éthiopiens, un peuple qui a une frontière commune avec l'Égypte, ont été représenté négativement. Ces représentations et ces préjugés basés sur des allégations mensongères ont contribué à former une certaine hostilité à l'endroit des habitants de l'Éthiopie. D'ailleurs, l'Éthiopien, dans la littérature monastique, va endosser des caractéristiques souvent associées à l'univers des démons ou du châtement divin : les grincements de dents, l'esprit de la fornication, les odeurs nauséabondes, la pigmentation noire de la peau qui caractérise l'impureté et les pensées vicieuses.

En ce sens, les Éthiopiens représentent ceux qui, sur le plan identitaire, ne sont pas « Nous ». Comme nous avons tenté de le démontrer, cette altérité ethnique a permis aux auteurs monastiques de construire l'identité et la subjectivité des moines. Toutefois, l'Éthiopien et le moine chrétien ne constituent pas nécessairement deux pôles identitaires en tension. À ce propos, la figure de Moïse l'Éthiopien nous a permis de constater que cet ascète, en dépit du fait qu'il soit victime de mépris par ses pairs, était en mesure de

---

<sup>422</sup> *Apophthegmata Patrum*, Collection Systématique, VII, 6.

renverser le discours discriminatoire à son endroit. Ainsi, Moïse, en s'insérant dans un discours ascétique, a inversé cette rhétorique discriminatoire et est parvenu, par le biais de l'*humilitas*, à se présenter comme un véritable modèle monastique.

### La question de l'altérité

Le phénomène monastique, stimulé par divers facteurs, a connu un essor sans précédent pendant la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. La montée de ce mouvement religieux a eu plusieurs incidences sur la composition institutionnelle et l'identité de l'Église.

Dans les dernières décennies, on a cessé de considérer les identités religieuses et culturelles en vase clos. Les identités religieuses, en tant que produits historiques, sont des réalités dynamiques qui, à travers une perspective interne et externe, sont en constantes redéfinition et renégociation. Dans le cadre de notre recherche, l'approche externe a permis de voir comment les moines, par voie de différenciation à l'altérité, ont pu prendre conscience de leur propre subjectivité.<sup>423</sup> La question de l'autre et de la relation avec autrui ont constituées un terrain d'entente nécessaire à l'apparition de l'identité monastique.

Dans notre projet, nous avons voulu, en partant des premiers textes monastiques égyptiens, circonscrire les aspects – religieux, intellectuels et ethniques – qui entourent la formation de l'identité des moines. Ces perspectives – qui auraient pu être élargie à d'autres figures de l'altérité notamment les femmes, les clercs ou les aristocrates – nous ont permis de constater que le mouvement monastique, au courant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle, s'est présenté comme un phénomène avec une identité propre, c'est-à-dire détachée des laïcs, des clercs, des philosophes, des païens et des tribus nomadiques.

Dans les siècles suivants, les moines – au gré de leurs rencontres avec l'altérité méditerranéenne, orientale et plus tardivement, amérindienne – devaient, dans un processus de reconstruction identitaire, remodeler les frontières de l'identité monastique. Mais cela, c'est une tout autre histoire !

---

<sup>423</sup> Filoramo, *Qu'est-ce que la religion ?*, 20-21.

## Bibliographie



## Sources

- Antoine, Louf, André. *Lettres*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1976.
- Athanase d'Alexandrie, Bartelink, G. J. M. *Vie d'Antoine*. SC 400. Paris: Cerf, 1994.
- Besa, David N, *Life of Shenoute*. Cistercian Studies Series 73. Kalamazoo (Michigan): Cistercian Publications, 1983.
- Eunape de Sarde, Goulet, Richard. *Vies de philosophes et de sophistes*. Collection des universités de France. Paris: Belles Lettre, 2014.
- Évagre le Pontique, Guillaumont, Claire, Guillaumont, Antoine. *Traité Pratique (ou le Moine)*. SC 170-171. Paris: Cerf, 1971.
- Festugière, A. J. *Historia Monachorum in Aegypto*. Subsidia Hagiographica, 53. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1973.
- Guy, Jean-Claude. *Les apophtegmes des Pères du désert : Série alphabétique*. Spiritualité Orientale, 1. Etiolles (Essonne): Les Dominos, 1968.
- Guy, Jean-Claude. *Les Apophtegmes des Pères: Collection systématique*. SC 387-474-498 Paris: Cerf, 1993.
- Grégoire de Nazianze, Bernardi, Jean. *Discours*. SC 247. Paris: Cerf, 1978.
- Homère, Mugler, Frédéric. *L'Odyssée*. Babel, 172. Arles France: Actes Sud, 2009.
- Isidore Péluse, Éviex, Pierre. *Lettres*. SC 422, 454, 586. Paris: Cerf, 1997.
- Origène, Crouzel, Henri. *Traité des principes*. SC 252, 253, 268, 269. Paris: Cerf, 1978.
- Mommsen, Theodor, Rougé, Jean. *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*. SC 497-531. Paris: Cerf, 2005.
- Pallade d'Hellénopolis, Nicolas Molinier. *Histoire Lausiaque*. Spiritualité Orientale, 75. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1999.
- Paphnutius. Vivian, Tim. *Histories of the monks in upper Egypt; and The Life of Onnophrius*. Cistercian Studies Series 140. Kalamazoo (Michigan): Cistercians Publications, 2000.
- Philon, Daumas, François. *De Vita Contemplative*. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 29. Paris: Cerf, 1964.
- Platon, Vicaire, Paul. *Phédon*. Collection des universités de France. Paris: Belles Lettres, 1983.
- Platon, Croiset, Maurice. *Apologie de Socrate*. Classiques en poche, 66. Paris: Belles Lettres, 2003.
- Pline l'Ancien, Zehnacker, Hubert. *Histoire naturelle: livre IV*. Collection des universités de France. Paris: Belles Lettres, 2015.
- Regnault, Lucien. *Les sentences des Pères du désert: Série des anonymes*. Spiritualité Orientales, 43. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1985.

## Encyclopédies et dictionnaires critique

- Adams, William Y. « Beja Tribes. » dans *The Coptic Encyclopedia*, dir. Atiya Aziz Suryal, 373-374. New-York: Macmillan, 1991.
- Adams, William Y. « Nubia. » dans *The Coptic Encyclopedia*, dir. Atiya Aziz Suryal, 1800-1801. New-York: Macmillan, 1991.
- Adams, William Y. « Nubia, Evangelization of. » dans *The Coptic Encyclopedia*, dir. Atiya Aziz Suryal, 1801-1802. New-York: Macmillan, 1991.

- Bourguet, Pierre du. « Biblical subjects in coptic art: Demons. » dans *The Coptic Encyclopedia*, dir. Atiya Aziz Suryal, 385-386. New-York: Macmillan, 1991.
- Frede, Michael. « Figures du philosophe. » dans *Le Savoir Grec: Dictionnaire critique*, dir. Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin, 25-45. Paris: Flammarion, 1996 [2010].
- Krause, Martin. « Ethiopian orthodox church. » dans *The Coptic Encyclopedia*, dir. Atiya Aziz Suryal, 995-999. New-York: Macmillan, 1991.

## Monographies et littératures secondaires

- Athanassiadi, Polymnia et Frede, Michael. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Bagnall, Roger S. *Egypt in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Baslez, Marie-Françoise. *Comment notre monde est devenu chrétien*. Paris : Seuil, 2008.
- Bernand, André. *Sorciers grecs*. Paris: Fayard, 1991.
- Bodiou, Lydie., et Mehl, Véronique. *Odeurs Antiques*. Paris: Belles Lettres, 2011.
- Borgeaud, Philippe. *L'histoire des religions*. Paris: Infolio, 2013.
- Bowersock, Glen W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.
- Brakke, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Brakke, David. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Massachusetts: Harvard University Press, 2006.
- Brakke, David. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Brakke David., et Crislip, Andrew. *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015 [2019].
- Brown, Peter. *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive: Vers un Empire chrétien*. Paris: Seuil, 1992 [1998].
- Brown, Peter. *À travers un trou d'aiguille: La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme en Occident, 350-550*. Paris: Belles Lettres, 2012 [2016].
- Byron, Gay. *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*. London: Routledge, 2002.
- Cain, Andrew. *The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Cameron, Alan. *The Last Pagans of Rome*. New-York: Oxford University Press, 2011.
- Chitty, Derwas J. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford: Blackwell, 1966.
- Chuvin, Pierre. *Chronique des derniers païens: La disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*. Paris: Belles Lettres, 1990 [2009].
- Clark, Elizabeth A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Massachusetts: Harvard University Press, 2004.



- Courmet Magali., et Dumézil, Bruno. *Les royaumes barbares en Occident*. Paris: PUF, 2017.
- Cox, Patricia. *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Daniélou, Jean. *L'Église des premiers temps: Des origines à la fin du IIIe siècle*. Paris: Seuil, 1963.
- Dauge, Yves Albert. *Le Barbare: Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles: Latomus, 1981.
- Davis, Stephen J. *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity*. New-York: American University Press in Cairo Press, 2004.
- Draguet, René. *La vie primitive de saint Antoine conservée en syriaque*. Louvain: Secr. du corpus SCO, 1980.
- Dunn, Marilyn. *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Malden, Mass.: Blackwell, 2000.
- Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Évieux, Pierre. *Isidore de Péluse*. Paris: Beauchesne, 1995.
- Filoramo, Giovanni. *Qu'est-ce que la religion ? : Thèmes, méthodes et problèmes*. Paris: Cerf, 2007.
- Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité (Tome 3): Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité (Tome 4): Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- Fowden, Garth. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Fox, Robin Lane. *Pagans and Christians*. New-York: Alfred A. Knopf, 1987.
- Frankfurter, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Goehring, James E. *Ascetics, Society and the Desert*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1999.
- Griggs, Charles Wilfred., *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C.E.* Leiden: E. J, Brill, 1990.
- Grondin, Jean. *L'Herméneutique*. Paris: PUF, 2006 [2018].
- Gruen, Erich S., *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Guillaumont, Antoine. *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*. Paris: Vrin, 2009.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 1972 [2002].
- Hadot, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*. Paris: Gallimard, 1995.
- Halkin, François. *Sancti Pachomii Vitae Graecae*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1932.
- Harmless, William S.J. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Hartog, François. *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Folio, 1980 [2001].
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. *Christianity and Paganism: 350-750: The Conversion of Western*

- Europe*. Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 1969 [1986].
- Hunt, Lynn. *Writing History in the Global Era*. New-York: W.W. Norton & Company, 2014.
- Husser, Jean-Marie. *Introduction à l'histoire des religions*. Paris: Ellipses, 2017.
- Isaac, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Jones, Christopher P. *Between Pagans and Christians*. Massachusetts: Harvard University Press, 2014.
- King, Karen L. *What Is Gnosticism ?*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Labriolle, Pierre de. *La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*. Paris: Cerf, 1934 [2005].
- Larsen, Lillian I., et Rubenson, Samuel. *Monastic Education in Late Antiquity: The transformation of Classical Paideia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Lee, A. D. *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*. Londre: Routledge Taylor & Francis Group, 2000 [2016].
- Le Guérer, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur*. Paris: Odile Jacob, 1998 [2002].
- López, Ariel G. *Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty: Rural Patronage, Religious Conflict, and Monasticism in Late Antique Egypt*. California: University of California Press, 2013.
- MacMullen, Ramsay. *Christianisme et paganisme: du IVe au VIIIe siècle*. Paris: Perrin, 1996 [2011].
- Malingrey, Anne-Marie. « *Philosophia*. » *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.* Paris: Klincksieck, 1961.
- Malone, Edward E., *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr*. Washington: Catholic University of America Press, 1950.
- Maraval, Pierre. *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*. Paris: PUF, 1997; 2001.
- Marrou, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou Antiquité tardive ? IIIe-VIe siècle*. Paris: Seuil, 1977.
- Matthews, John F. *Laying Down the Law: A study of the Theodosian Code*. Connecticut: Yale University Press, 2000.
- Mimouni, Simon-Claude et Maraval, Pierre. *Le christianisme des origines à Constantin*. Paris: PUF, 2006.
- Mimouni, Simon Claude. *Le judaïsme ancien du IVe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère: des prêtres aux rabbins*. Paris: PUF, 2012.
- Miquel, Pierre. *Lexique du désert: Études de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1986.
- Peterson, Alvyn. *Athanasius and the Human Body*. Bedminster: Bristol Press, 1990.
- Pouderon, Bernard. *Apologues grecs du IIe siècle*. Paris: Cerf, 2005.
- Prost, Antoine. *Douze leçons sur l'histoire*. Paris: Seuil, 1996 [2010].
- Rapp, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Rebillard, Éric. *The Care of the Dead in Late Antiquity*. Ithaca: Cornell University Press, 2009.
- Rousseau, Philip. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth Century Egypt*.

- Berkeley: University of California Press, 1985.
- Rubenson, Samuel. *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- Snowden Jr, Frank M. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Massachusetts: Harvard University Press, 1970.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Thompson, Lloyd A. *Romans and Blacks*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1989.
- Veilleux, Armand. *La vie de Saint Pachôme selon la tradition copte*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1984.
- Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1971.
- Veyne, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Albin Michel, 2007.
- Watts, Edward J. *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*. California: University of California Press, 2010.
- Weber, Max. *Économie et Société I: Les catégories de la sociologie*. Paris: Pocket, 1995.
- Weber, Max. *L'Éthique protestante est l'esprit du capitalisme*. Paris: Flammarion, 2009.
- Weber, Max. *Sociologie de la religion*. Paris: Flammarion, 2013.

#### Chapitres et entrées de collectifs

- Bonneau, Danielle. « Le nilomètre: Aspect technique » dans *L'Homme et l'Eau en Méditerranée et au Proche-Orient. III. L'eau dans les techniques*, dir. Pierre Louis, 65-73. Lyon: Maison de l'Orient, 1986.
- Bottineau, Anne Queyrel. « Introduction. » dans *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation* sous la dir. d'Anne Queyrel Bottineau, 7-19. Dijon: Universitaires de Dijon, 2014.
- Cameron, Alan. « Poets and pagans in Byzantine Egypt. » dans *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, dir. Roger S. Bagnall, 21-46. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Caner, Daniel F. « Not of This World: The Invention of Monasticism » dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. Philip Rousseau, 589-600. Chichester, R.U.: Willey-Blackwell, 2009.
- Capponi, Livia. « The Roman Period. » dans *A Companion to Ancient Egypt. Vol. I*, dir. Alan B. Lloyd, 180-197. Chichester, R.U.: Blackwell, 2010.
- Choat, Malcom. « Language and Culture in Late Antique Egypt. » dans *A Companion to Religion in Late Antiquity*, dir. Josef Lössl et Nicholas J. Baker-Brian, 343-456. New Jersey: John Wiley & Sons, 2018.
- Clarysse, Willy. « Egyptian Temple and Priest: Graeco-Roman. » dans *A Companion to Ancient Egypt. Vol. I*, dir. Alan B. Lloyd, 274-290. Chichester, R.U.: Blackwell, 2010.

- Edwards, Mark. « The first Concil of Nicaea. » dans *The Cambridge History of Christianity, Vol., 1: Origins to Constantine*, dir. Margaret M. Mitchell et Frances M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Faivre, Alexandre. « Ces adversaires qui firent l'Église. » dans *Écrire Contre : Quête d'identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*, sous la dir. Françoise Vinel, 37-55. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2012.
- Flusin, Bernard. « Les structures de l'Église impériale. » dans *Le monde byzantin I: L'Empire romain d'Orient (330-641)*, dir. Cécile Morrisson, 111-141. Paris: PUF, 2004 [2012].
- Flusin, Bernard. « La culture écrite. » dans *Le monde byzantin I: L'Empire romain d'Orient (330-641)*, dir. Cécile Morrisson, 257-279. Paris: PUF, 2004 [2012].
- Frankfurter, David. « Christianity and paganism, I: Egypt. » dans *The Cambridge History of Christianity, Vol., 2: Constantin to c.600.*, dir. Augustine Casiday, 173-188. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Frankfurter, David. « Religion in Society: Greco-Roman. » dans *A Companion to Ancient Egypt. Vol. I*, dir. Alan B. Lloyd, 526-545. Chichester, R.U.: Blackwell, 2010.
- Frankfurter, David., « Religious Practice and Piety. » dans *Oxford Handbook of Roman Egypt*, dir. Christina Riggs, 319-333. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Gascou, Jean. « L'Égypte byzantine (284-641). » dans *Le monde byzantin I: L'Empire romain d'Orient (330-641)*, dir. Cécile Morrisson, 409-441. Paris: PUF, 2004 [2012].
- Harmless, William S.J. « Monasticism. » dans *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, dir. Susan A. Harvey et David G. Hunter, 493-517. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Humphries, Mark. « Shapes and Shaping of the Late Antique World. » dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. Philip Rousseau, 97-109. Chichester, R.U.: Willey-Blackwell, 2009.
- Humphries, Mark. « Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250-450 ce. » dans *A Companion to Religion in Late Antiquity*, dir. Josef Lössl et Nicholas J. Baker-Brian, 61-80. Chichester, R.U.: Blackwell, 2018.
- Hunt, Thomas E. « Religion in Late Antiquity – Late Antiquity in Religion. » dans *A Companion to religion in Late Antiquity*, dir. Philip Rousseau, 9-30. Chichester, R.U.: Blackwell, 2009.
- Krawiec, Rebecca. « Asceticism. » dans *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, dir. Susan A. Harvey et David G. Hunter, 764-785. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Lyman, J. Rebecca. « Heresiology: The invention of 'heresy' and 'schism'. » dans *The Cambridge History of Christianity, Vol., 2: Constantine to c. 600*, dir. Augustine Casiday et Fredrick W. Norris, 296-313. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Mayer, Wendy. « Approaching Late Antiquity. » dans *A Companion to Late Antiquity* dir. Philip Rousseau, 1-13. Chichester, R.U.: Blackwell, 2009.
- McLynn, Neil. « Pagans in a Christian Empire. » dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. Philip Rousseau, 572-587. Chichester, R.U.: Willey-Blackwell, 2009.
- Minas-Nerpel, Martina. « Egyptian Temples. » dans *Oxford Handbook of Roman Egypt*,

- dir. Christina Riggs, 363-382. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Morrisson, Cécile. « Les événements/perspective chronologique. » dans *Le monde byzantin I: L'Empire romain d'Orient (330-641)* dir. Cécile Morisson, 3-47. Paris: PUF, 2004; 2012.
- Pearson, Birger A. « Earliest Christianity in Egypt. » dans *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context*, dir. James E. Goehring et Janet A. Timbie, 97-112. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2007.
- Stadler, Martin Andreas. « Egyptian Cult: Evidence from Temple Scriptoria and Christian Hagiographies. » dans *Oxford Handbook of Roman Egypt*, dir. Christina Riggs, 457-473. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Stenger, Jan R. « The Pagans of Late Antiquity. » dans *A Companion to Religion in Late Antiquity*, dir. Josef Lössl et Nicholas J. Baker-Brian, 391-409. New Jersey: John Wiley & Sons, 2018.
- Török, László. « Between Egypt and Meroitic Nubia: The southern Frontier Region. » dans *Oxford Handbook of Roman Egypt*, dir. Christina Riggs, 750-762. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Van Dam, Raymond. « The East (1) Greece and Asia Minor. » dans *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, dir. Susan A. Harvey et David G. Hunter, 323-364. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Vinel, Françoise. « Avant-propos. » dans *Écrire Contre: Quête d'identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*, sous la dir. Françoise Vinel, 5-7. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2012.
- Woods, David. « Late Antique Historiography: A Brief History of Time. » dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. Philip Rousseau, 357-371. Chichester, R.U.: Wiley-Blackwell, 2009.

### Articles périodiques

- Barnes, Timothy D. « Angel of Light of Mystic Initiate: The Problem of the Life of Antony. » *Journal of Theological Studies*, (1986): 353-368.
- Bastide, Roger. « Color, Racism, and Christianity. » *Daedalus*, 96 (1967): 312-327.
- Frankfurter, David. « Restoring "Syncretism" in the History of Christianity. » *Studies in Late Antiquity* 5, n° 1 (2021): 128-138.
- Frost, Peter. « Attitudes Toward Black in the Early Christian Era. » *Second Century Journal* vol. 8 n.1 (1992): 1-11.
- Giardina, Andrea. « Esplosione di Tardoantico. » *Studi Storici* 40, n° 1(1999): 158-159.
- Goehring, James E. « Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt. » *The Harvard Theological Review* 89, No. 3 (1996): 267-285.
- Regnault, Lucien. « Les Apophtegmes en Palestine aux Ve-VIe siècle. » *Irénikon*, 54 (1981): 320-330.
- Valantasis, Richard. « Daemons and the Perfecting of the Monk's Body: Monastic Anthropology, Daemonology, and Asceticism. » *Semeia* 58 (1992): 47-79.
- Viller, Marcel de., « Le martyre et l'ascèse. » *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 6 (1925), 105-142.

Wipszycka, Ewa. « La christianisation de l'Égypte aux IVe-VIe siècles. Aspects sociaux et ethniques. » *Aegyptus* 68, n° 1 (1988): 117-164.

Wimbush, Vincent L. « Ascetic Behavior and Color-ful Language: Stories about Ethiopian Moses. » *Semeia*, 58 (1992): 81-92.