

L'anachorèse au cours des temps (2)*

LA PÉRIODE DES ORIGINES

Après avoir précisé le sens de l'anachorèse comme intuition et orientation de vie dans ses motivations profanes et religieuses, il est temps d'entrer dans le vif du sujet. Non sans interroger d'abord la Révélation biblique qui seule peut donner à l'anachorèse un fondement théologique, explicité par la Tradition. Ce n'est ici qu'un rappel, mais il nous a paru nécessaire.

1. Séparation du monde et constitution du Peuple élu

Comme de nombreux rites et coutumes religieux antiques, le phénomène de séparation du reste des hommes a été assumé par le peuple de l'Alliance. Il en est même devenu un des caractères fondamentaux lié à sa vocation particulière au sein de l'humanité. Trait essentiel pour le monachisme, qui y trouve sa signification spirituelle et prophétique.

Il est frappant de constater que, dès le début de l'histoire du salut, Dieu pose pour ses élus, puis pour son peuple, *une exigence de séparation*. La vocation d'Abraham doit être ici reconnue dans sa portée typologique¹. L'ordre du Seigneur de tout quitter : pays, parenté, maison paternelle, signifie en fait une rupture radicale avec tout ce qui constitue un enracinement humain dans le temps, l'espace et les relations humaines. Notons cependant qu'Abraham part avec quelques membres de sa famille et emporte avec lui une partie de son avoir. Toutefois l'exigence primitive n'est posée que comme le premier terme d'une promesse dans laquelle les liens rompus, les biens abandonnés, seront retrouvés, magnifiés, transposés à une échelle tout autre, incomparable ; une réalité autre, à vrai dire. On change tota-

* La première partie de cette étude a été publiée dans *Collectanea Cisterciensia* 78 (2016), p. 374-394.

1. Gn 12 ; He 11, 8-10.

lement d'échelle, puisqu'on passe de la famille au peuple, de la parenté à une descendance innombrable, et d'un nom obscur à un renom éternel. Abraham part pour un pays inconnu, mais indiqué par Dieu. Ce pays est bel et bien situé sur terre, mais il est aussi le véhicule d'une espérance radicalement mise en Dieu seul, en sa parole, plus qu'en un bien terrestre.

D'emblée donc, Abraham et sa postérité sont considérés comme un « peuple » (il s'agit encore d'un groupement de nomades) élu, choisi entre tous. Cette élection recouvre plusieurs aspects : il s'agit d'un appel; l'élu appartient dès lors à Dieu, et pour cela il est mis à part, séparé des autres, enfin, devenu son « bien », il est l'objet d'intérêt et de sollicitude de la part du Seigneur. Quant à la motivation d'un tel exode, de cette mise à part, elle est essentiellement la relation privilégiée que Dieu vise à établir avec lui et sa postérité. Abraham et de nombreuses générations issues de ses reins ne connaîtront d'ailleurs pas la terre promise, mais seulement la « faveur », la fidélité de Dieu à leur égard. Autrement dit, au-delà des biens quittés et de la terre promise, Dieu fait tendre ses élus vers une assurance purement spirituelle et morale : la foi en sa parole, l'engagement, la fidélité de son amour de prédilection.

Cette pédagogie divine va être fortement confirmée par l'acte de folie qu'il réclame d'Abraham : le sacrifice de son fils unique, promis et accordé par Dieu dans des circonstances merveilleuses, au premier sens du terme. On atteint là le deuil suprême de toute logique rationnelle, de toute sagesse humaine, qui confine au détachement extrême du monde des hommes et de son échelle de valeurs. Peut-on y voir l'ouverture d'un espace, d'une capacité dans le cœur de l'homme au don que Dieu veut faire de lui-même ? Ainsi, dès les premiers pas du « père des croyants », l'intervention divine s'exprime comme une exigence de rupture radicale, non seulement des biens naturels et légitimes (parenté, possessions), des racines et projets humains, mais encore des signes tangibles que la promesse et la bénédiction sont en voie d'accomplissement et du lien d'affection le plus cher qui puisse être au cœur d'un homme. Abraham est conduit dans la recherche d'un « au-delà » que l'homme ne peut saisir par lui-même, ni comprendre tout à fait : c'est précisément le régime de la foi en dehors duquel *la séparation du monde* ne peut avoir de sens.

Jacob sera conduit de la même façon à dépasser les sécurités les plus naturelles pour parvenir à la reconnaissance du Seigneur comme son Dieu. Un Dieu qui n'est plus seulement celui qui le bénit et le

protège², mais Celui dont – sans qu'il connaisse encore son nom – il cherche le visage et reçoit un nom nouveau qui scelle leur alliance en ouvrant une vocation. Précisément, tout ce passage (Gn 32) a pour but d'attribuer ce nom mystérieux : « Celui qui lutte » ou bien « Celui qui a été fort contre Dieu », à l'ancêtre des douze tribus d'Israël, elles-mêmes bénéficiaires de la promesse. Dès lors le peuple se désignera comme l'élu, sous des vocables divers : « Peuple de Yahvé », « Peuple séparé » ou « Peuple saint », la part, le bien de Dieu entre toutes les nations, et encore « royaume de prêtres », « nation sainte³ ».

Notons à quel point sont liées dans cette alliance les exigences de fidélité, inscrites dans les commandements, et l'appartenance à Dieu comme peuple élu. Or, la Loi qui sauvegarde l'alliance peut être elle aussi déchiffrée comme une triple séparation : a) de l'idolâtrie, des coutumes ancestrales et même de toute représentation de Dieu ; b) de tout ce qui porte atteinte au prochain ; c) du cours ordinaire des jours, de l'horizon purement terrestre de l'existence⁴.

Précisément, le sabbat est un jour à part, parce qu'il est saint, consacré à Dieu et béni de Dieu. Il a pour fonction d'opérer une rupture dans la semaine, dans les occupations des hommes et leurs projets. Le sabbat est comme une ouverture, un espace laissé à l'attente, à l'espérance placée en Dieu, non dans les biens ou les acquis humains ; c'est un refus de se limiter à une satisfaction immédiate. Jour de repos et de gratuité pour imiter Dieu en son activité créatrice et sa transcendance à toute créature. Aux yeux de la foi chrétienne, il deviendra l'anticipation du Sabbat éternel qu'est le Royaume. On se souvient que la vie monastique a parfois été comparée, à l'époque médiévale, à un perpétuel sabbat.

On constate, dans toute cette page de l'histoire du salut, que *sainteté et séparation* ou mise à part sont intrinsèquement liées : le peuple consacré est une nation sainte dans la mesure où il garde l'Alliance qui le met à part des autres nations⁵. Plus fondamentalement encore, le peuple est saint par sa fidélité à l'Alliance qui le fait participer à la sainteté même de Dieu : « Soyez saints, parce que moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint⁶. » Or, Dieu est saint parce qu'il est essentiellement « séparé », transcendant, le Tout autre, à tel point qu'on ne peut le voir sans mourir, c'est-à-dire sans passer par cet au-

2. Gn 28, 13-22.

3. Respectivement Jg 5, 11 ; Ex 19, 5 ; Ex 19, 6.

4. Ex 20, 3-17.

5. Ex 19, 5-6.

6. Suivent trois rappels de la Loi en Lv 19, 1-4.

delà de l'existence terrestre⁷. Ceux qui lui sont consacrés sont donc tenus de participer à cette sainteté par la pureté rituelle et surtout par des exigences morales qui écartent tout ce qui souille et éloigne de Dieu. Si bien que la sainteté du peuple élu se manifeste dans sa séparation du profane, le refus du péché et la participation à la « justice » de Dieu⁸.

2. Évolution de perspective : la quête d'un royaume à venir

Jusqu'ici, nous étions dans une perspective « étroite » de l'élection-séparation. Elle ne s'appliquait qu'au seul profit d'Israël (au moins dans la conscience du peuple élu) : il est le seul bénéficiaire de l'Alliance, à travers la Loi et les promesses ; les autres nations apparaissent comme livrées aux faux dieux, égarées⁹.

Pourtant, une réflexion s'amorce, dont les écrits des X^e-IX^e siècles sont les témoins. Si la création est reconnue comme bonne, on constate qu'elle peut aussi être détournée de son but originel par les impies¹⁰. De plus, si la bénédiction de Dieu se manifeste dans la prospérité, la descendance et l'honneur du nom¹¹, le croyant voit avec désarroi que l'impie, lui aussi, s'enrichit et jouit de la vie, tandis que le juste peut connaître le malheur. Enfin, les règnes les plus brillants correspondent souvent à des périodes d'idolâtrie et de sécession¹².

La réussite terrestre (postérité, prospérité, notoriété) est ainsi graduellement perçue comme ambiguë, difficile à gérer en conformité aux vraies valeurs. Elle peut même devenir un obstacle à la fidélité à l'Alliance¹³ et détourner de l'amitié de Dieu, seul gage du bonheur véritable.

La période des prophètes (VIII^e-V^e siècles) va encore accentuer cette tendance à l'intériorisation de la notion d'élection-séparation. Il ne s'agit plus seulement de dénoncer les fausses richesses, mais de revivifier dans le peuple l'attente messianique, en réveillant la spiritualité du désert, période fondatrice d'Israël. Trois grands dangers guettent en effet Israël : les idoles païennes, la sagesse mondaine, les sécurités militaires provenant de nations païennes¹⁴, autrement dit une forme d'installation. Se séparer du monde consiste dès lors à ne

7. Ex 33, 20.

8. Lv 11, 44 s. ; 17 ; Is 1, 26 ; 5, 16 ; 6, 3.

9. Cf. Dt 4, 19-21.

10. Gn 8, 21.

11. Gn 12 ; 28.

12. Cf. Salomon ; 1 R 11 ; Ps 36 ; 48 ; 72.

13. Dt 17, 14-20.

14. Os 13, 4-5 ; 10, 1-2 ; Mi 6, 8 ; Is 7, 1-10.

pas s'aligner sur les comportements humains areligieux ou païens, sur des systèmes de valeurs exclusivement mondains au nom de la fidélité à l'Alliance. On a pu parler à ce propos d'une « idéalisation du séjour au désert¹⁵ » par les prophètes en vue de retrouver une plus grande pureté de la vie religieuse.

La période des deux exils (598, puis 581) est la plus déterminante pour notre propos. Subitement, en effet, sont ruinés les réalisations, les sécurités, les espoirs terrestres jusqu'ici perçus comme signes de bénédiction en vertu de l'Alliance. Cependant, l'évolution ne se fait pas encore totalement au profit d'une réalité purement spirituelle. Si le royaume, les biens terrestres, même légitimes, paraissent ruinés, l'espérance se recentre autour de la communauté des croyants. Il s'agit désormais de vivre l'Alliance, de maintenir l'espérance au milieu d'un peuple païen, alors que tout appui tangible fait défaut, en particulier le Temple et donc le culte. Les circonstances vont ainsi, peu à peu, conduire Israël à envisager autrement son élection, et donc sa vocation de peuple mis à part. Celle-ci n'est plus perçue comme un privilège exclusif, mais de plus en plus comme une mission vis-à-vis des autres nations, encore ignorantes. Le rétablissement promis, après le pardon de Dieu, et par l'intermédiaire d'un messie à venir (sur qui se concentre l'espérance), permettra cette activité missionnaire et la transposition de l'idéal théocratique à une dimension universelle, bien perceptible dans le deuxième Isaïe. Reste que l'avenir attendu l'est encore sous des représentations équivoques, une forme de restauration sous le signe des richesses matérielles, de la puissance nationale, d'une postérité nombreuse¹⁶.

Au retour d'exil (vers 538), Israël cohabite avec des païens sur sa propre terre. En conséquence, le peuple se resserre autour de son identité juive et d'une interprétation stricte de la Loi avec Esdras et Néhémie. La conviction d'être un peuple élu et séparé n'implique plus l'identification du paganisme au mal, mais se traduit en un idéal de pureté rituelle et morale, dont certains doivent témoigner à un degré supérieur, tels les *nazirs* (des hommes mis à part, consacrés à Dieu dès leur naissance) et les prêtres. Elle est une conséquence nécessaire de l'appartenance du peuple à Dieu, le Saint.

Enfin, la période des Sages (v^e-i^{er} siècles) tend à transférer l'exigence de séparation-élection aux individus, à l'exemple des prophètes,

15. Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif (Spiritualité Orientale 72)*, Abbaye de Bellefontaine, 1998, p. 32.

16. Is 49 et 60.

toujours victimes de leur fidélité à Dieu, ou même des patriarches, toujours conduits par un chemin d'exode vers la terre promise¹⁷.

On s'interroge dès lors sur la véritable nature du bonheur, car les signes traditionnellement perçus comme indices de bénédiction et de félicité (richesse, postérité, honneur et même vertu) ont perdu leur signification¹⁸.

Deux voies s'ouvrent alors au croyant : la voie mystique d'intimité avec Dieu comme seul bien désirable et valable : « N'envie pas la fortune des impies [...] mais toujours je suis avec toi¹⁹. » Ou bien le report de toute attente sur l'espérance eschatologique, bien représentée par les Martyrs d'Israël. Rien n'est préféré à la résurrection des morts que Dieu ne peut manquer d'opérer en faveur de ses fidèles²⁰.

Le Livre de la Sagesse (dernier siècle avant J.-C.) réaffirme à la fois la bonté de la création (1, 13-24) et son ambivalence en raison du péché (2, 23 s.). Le bonheur éternel est dès lors le seul trésor à convoiter et nécessite la relativisation de tout le reste. Il ne s'agit nullement d'une morale du mépris du monde, mais d'une ascèse de préférence au nom de l'excellence des valeurs spirituelles et à laquelle l'Évangile donnera tout son sens. Ainsi, les circonstances malheureuses – pauvreté, déshonneur, rejet de la part des hommes, souffrance et même mort – pourront être vécues comme grâce, obscure, mystérieuse, et pourtant grâce de Dieu (Sg 4, 1.7.13 s.), ce que proclament les Béatitudes. On se trouve donc devant un renversement de l'échelle des valeurs préexiliques.

Quelle fut la position des « moines » de Qumrân devant cette doctrine spirituelle de l'élection-séparation au nom de la fidélité à Dieu ?

3. À Qumrân

À Qumrân, la séparation, non seulement des nations païennes, mais encore du reste des juifs, considérés comme corrompus, constitue un élément fondamental pour la communauté. Ce que les circonstances (la persécution interne) ont opéré, le Maître de Justice le radicalise en rompant définitivement avec l'Israël jugé apostat, en particulier la hiérarchie sacerdotale du Temple²¹. La séparation des « hommes pervers » devient dès lors une condition *sine qua non* de

17. Am 7, 10-17 ; Nb 12.

18. Qo 7, 15.

19. Cf. Ps 15 ; 36 ; 48 ; 72.

20. 2 M 7 ; Si 11, 14-28 ; Dn 12, 2-3 ; He 11, 35.

21. *Document de Damas*, IV, 11.

la fidélité à l'Alliance et à sa Loi²² : « Il faut se séparer de tous ceux qui ne sont pas comptés dans Son alliance et de tout ce qui leur appartient²³. » Les uns sont, en effet, fils de lumière, élus, les autres sont damnés et appartiennent aux ténèbres, avec qui on ne peut rien avoir de commun.

Dès lors, la fuite au désert, puis le retranchement dans la forteresse, seront vécus sur un fonds mystique emprunté au temps et au style des prophètes. Il s'agit d'acquérir et de sauvegarder la pureté à l'approche de la guerre sainte qui précède l'accomplissement eschatologique. Cette doctrine aboutit à un code extrêmement précis et rigoureux d'interdits, excluant tout rapport avec « les hommes de relâchement qui n'ont pas purifié leur conduite en se séparant de la perversité et en marchant dans une conduite parfaite²⁴ ». Une discrimination qui s'appuie en fait sur la croyance en la prédestination²⁵.

Mais cette séparation n'est pas seulement physique ; elle doit se marquer plus fondamentalement par une vie morale exigeante, fidèle aux enseignements les plus spirituels de la Bible²⁶ : pureté rituelle (baptême, bains fréquents), respect des ordonnances légales (calendrier, rites), mais surtout pratique d'une effective charité. Ce faisant, la communauté peut se considérer comme élue par Dieu, associée aux anges, ces « fils des cieux », dans le culte²⁷ et dans la connaissance des mystères²⁸, dans la fidélité aux révélations faites par les prophètes et interprétées par les « prêtres, gardiens de l'Alliance²⁹. » Une élection qui confère à la communauté son caractère éternel.

Pratiquement, on usera au sein de la communauté d'une extrême prudence pour éviter d'agrèger les « fils de la perversité », qui ne se convertissent qu'en apparence et ne ratifient pas l'idéal de Qumrân. Deux années de probation permettent ce discernement avant l'admission définitive³⁰ par les « Nombreux ». On ira même jusqu'à inventer des codes, des alphabets particuliers pour préserver de la violation les secrets révélés aux seuls initiés de la communauté³¹.

Ainsi se dessine la pédagogie divine basée sur un mouvement de renoncement ou de séparation, qu'elle soit des biens, d'un pays, des

22. *Règle de la Communauté*, V, 1-2.

23. *Règle de la Communauté*, III, 18.

24. *Règle de la Communauté*, IX, 8-9.

25. *Règle de la Communauté*, III, 16-18.

26. *Document de Damas*, VI, 20 à VII, 4.

27. *Règle de la Communauté*, II, 25 et XI, 8.

28. *Règle de la Communauté*, XI, 5-7.

29. *Règle de la Communauté*, I, 3 ; V, 8-10.

30. *Règle de la Communauté*, VI, 21.

31. *Règle de la Communauté*, VIII, 11-16 ; IX, 16-19.

êtres chers ou même des joies légitimes. Elle se révèle capable de conduire individu et communauté croyante à une progressive liberté intérieure, disposition indispensable pour accueillir le don de Dieu, c'est-à-dire Lui-même.

4. La studieuse retraite des Thérapeutes

Dans la Diaspora juive hellénisée d'Alexandrie, le groupe mixte des Thérapeutes pratique lui aussi une forme d'anachorèse. Non seulement ils ont quitté famille et proches, mais on nous dit qu'ils les fuient, ainsi que leur patrie et leurs biens, de façon à rompre totalement avec leur vie passée³². Ils sont établis à proximité de la ville « dans les jardins et les domaines isolés ». Mais s'ajoute à cela une solitude plus grande au sein même de la communauté. Six jours par semaine, en effet, chacun vit retiré dans son *ermitage*, « où il s'isole pour accomplir les mystères de la vie religieuse », et où ne doit rien entrer qui rappelle les soucis du corps, mais seulement des écrits, « tout ce qui permet à la science et à la piété de grandir et d'atteindre leur plénitude³³ ».

Il nous reste à voir comment cette pédagogie a été reçue et mise en œuvre par les générations de moines et de moniales qui se sont succédé depuis les origines jusqu'à aujourd'hui.

5. Définition de l'anachorèse en milieu chrétien

Le terme « anachorèse » est utilisé par plusieurs écrivains chrétiens pour évoquer de façon encore générale la solitude, la retraite, le désert³⁴. Il figure deux fois dans la *Vie d'Antoine* pour évoquer sa retraite, sa vie à l'écart avant même son départ pour la Montagne intérieure³⁵. Jérôme l'emploie pour la première fois dans la langue latine pour désigner ceux qui « doivent leur nom à ce qu'ils se sont retirés loin des hommes », opposés aux cénobites, « ceux qui vivent en commun ». Mais, il précise, plus loin, que ces ermites ont été formés en communauté et partent au désert, seuls, « n'emportant que le pain et le sel », tout en gardant cependant des liens avec leur communauté³⁶. Ceci est également souvent le cas des anachorètes de

32. PHILON D'ALEXANDRIE, *La vie contemplative*, 18 ; 20.

33. PHILON D'ALEXANDRIE, *La vie contemplative*, 25.

34. ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Haer.* 3, 26 ; 39, 1 ; PALLADE D'HÉLÉNOPOLIS, *Histoire Lausiaque, Prologue*.

35. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, c. 7, 10 ; 14, 3.

36. *Lettres* 22, 34 et les intéressantes remarques d'Adalbert DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*. Première partie : *Le monachisme latin*, t. 1, Paris, 1991, p. 315-325.

Palestine, mais c'est beaucoup plus rarement vrai pour ceux qu'on nomme « les Pères du désert », retirés dans les solitudes de Basse-Égypte. La communauté dont parle Jérôme, sans doute située en Haute-Égypte, bien que proche de celle de Pachôme par son genre de vie, est en réalité une collectivité semi-érémitique, où l'on passe les trois quarts du temps en réclusion, dans le silence, en cellule. On peut donc affirmer que le terme d'anachorèse acquiert un sens technique dès la fin du IV^e siècle pour désigner une forme de vie ascétique encore majoritairement érémitique ou semi-érémitique³⁷.

L'emprunt du vocable à la langue profane (voir première partie) paraît évident. Mais son application aux moines chrétiens n'est peut-être pas étrangère à l'usage fréquent que l'Évangile fait du verbe *anachôreō* (se retirer) à propos de Jésus lui-même. Il se retire souvent, simplement pour être seul et prier son Père dans le secret (Lc 5, 16 ; 9, 10). Mais il est intéressant de noter que le verbe garde le plus souvent le sens déjà relevé dans les écrits profanes de « fuir » ou « d'échapper à un danger », ainsi après l'exécution de Jean-Baptiste (Mt 14, 12), devant la menace des pharisiens (Mt 12, 15 ; Mc 3, 7) et des autorités juives (Jn 11, 54), tout comme Joseph l'avait fait pour l'Enfant Jésus en se retirant en Égypte, ou encore à son retour en Palestine (Mt 2, 13-14.22). Remarquons qu'à ce retrait au désert, au moins pour ce qui est du récit des Tentations, est associée une forme de vie très proche de la nature, des animaux sauvages, dans le jeûne et la proximité des anges, comme si ce cadre favorisait une recherche de pureté, de disponibilité à la volonté de Dieu ; nous y reviendrons.

Finalement, la meilleure définition de l'anachorèse est encore celle que donne Dom Lucien Regnault : « L'ermite renonce à tout jamais à jouer un rôle sur la scène du monde afin de ne plus exister qu'au regard de Dieu. » Ainsi, ajoute-t-il dans une conférence, « les Pères du Désert “se sauvent” du monde³⁸ ». Le français conjugue ici admirablement en un seul terme les deux sens essentiels de l'anachorèse : s'échapper ou se mettre à l'abri (des dangers du monde) et faire son salut (ou plutôt le recevoir du Christ). L'historien, avouait d'ailleurs Dom Pierre Doyère, ne peut donner à l'érémisme [ici, au sens d'anachorèse] qu'un sens très large, car il ne s'agit pas d'une institution, mais d'un mode de vie, d'une « orientation spirituelle et ascétique où les *Vies des Pères* servent de mire, pour ne pas dire de mirage³⁹ ».

37. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 5 ; JÉRÔME, *Lettre* 22, 34 (termes introduits ici pour la première fois en latin).

38. Lucien REGNAULT, *Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes*, Solesmes 1987, p. 24.

39. Pierre DOYÈRE, « Complexité de l'érémisme », *La Vie Spirituelle* 87 (1952-II), p. 243.

Mais toute définition reste, évidemment, en-deçà de la réalité et demeure toujours tributaire de l'anthropologie retenue. Ainsi, on ne s'étonnera pas de trouver chez Évagre le Pontique une vision dualiste dans laquelle l'âme s'oppose au corps, du moins en tant que siège des passions :

Séparer le corps de l'âme n'appartient qu'à Celui qui les a unis ; mais séparer l'âme du corps, cela appartient aussi à celui qui tend à la vertu. Nos Pères, en effet, nomment l'anachorèse exercice de la mort et fuite du corps⁴⁰.

On voit qu'il s'agit en fait de tendre dès ici-bas, par l'ascèse, à ce que la mort corporelle accomplira : la disjonction âme–corps. Le but est donc d'atteindre une forme d'anticipation spirituelle, un affranchissement anticipé de la condition charnelle et mondaine en vue de libérer autant que possible les facultés spirituelles. On perçoit ici ce que le courant évagrien doit au platonisme⁴¹.

Basile explicite cet objectif en lui donnant une assise plus évangélique :

La vraie anachorèse n'est pas la sortie du corps, mais elle consiste à briser les liens de sympathie qui unissent l'âme et le corps, à être sans chez soi, sans demeure, sans biens propres, sans amitiés particulières, sans propriétés, sans moyen de vivre, sans affaires, sans rien qui retienne, sans désir d'être instruit des enseignements humains, prêt à accueillir dans son cœur l'instruction que procurent les leçons divines⁴².

Détachement, affranchissement, qui consiste à vivre « sans rien » donc, en vue de la liberté intérieure. Il s'agit bien non seulement de rompre avec les normes culturelles du milieu ambiant considérées comme non essentielles à la vie de l'homme et même nuisibles à sa vocation spirituelle, mais encore de se libérer au maximum de la condition charnelle. Ce qu'exprime nettement le représentant d'un autre courant postérieur :

Ce qu'est un moine et par quelle manière de vivre il mérite vraiment ce nom, nous le devons savoir. Nous allons donc en parler selon ce que le Christ nous a enseigné. En premier lieu, il est ainsi appelé parce qu'il est seul, s'abstenant de femme et ayant renoncé au monde intérieurement et extérieurement : extérieurement, c'est-à-dire aux choses extérieures et mondaines ; intérieurement, c'est-à-dire aux représentations de ces choses, de manière à ne plus admettre les pensées des soucis du monde⁴³.

40. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 52, 3 ; « mort » peut se dire « *anachôrêsis tou biotou* » (retrait de la vie) (*Anthologie Palatine*, 9, 500).

41. Cf. PLATON, *Phèdre*, 67 d-e et 80-81.

42. BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 2, 2.

43. *Les homélies spirituelles de Saint Macaire. Le Saint-Esprit et le chrétien (Spiritualité Orientale 40)*, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 393.

6. Les formes de l'anachorèse

Phénomène nouveau dans l'Église à partir du premier tiers du IV^e siècle, l'anachorèse a connu une évolution dans ses formes, comme en témoigne la *Vie d'Antoine*. On peut y distinguer quatre étapes correspondant chaque fois à une progressive retraite du monde :

1. Aux abords du village (c. 3). Il s'agit ici des premiers pas de toute vie ascétique : quitter ses proches et ses biens. Détachement affectif, qui vise à l'absence de soucis mondains (Mc 4, 19). De fait, conte Athanase, Antoine ne pense alors qu'à une seule chose : « acquérir la perfection de la vie solitaire ».

2. Dans d'étroites limites, loin du bourg, dans les tombeaux. Antoine referme la porte sur lui (c. 8). Commencent alors les luttes ascétiques primordiales, ici contre la fornication : il s'agit de maîtriser sa sensibilité et les phantasmes de l'imagination.

3. Au désert, seul, dans la montagne (c. 12). Antoine affronte en combat singulier le démon dans son propre domaine, et cela « sans voir personne » : c'est l'épreuve de la solitude absolue avec sa lutte contre les pensées et les souvenirs qu'utilisent les ruses du démon, c'est le temps de la vigilance.

4. Dans la Montagne intérieure, loin de toute habitation (c. 49-50). Antoine vit le deuil de son désir spirituel de fuir les hommes pour atteindre la liberté intérieure à travers sa propre pâque. Il atteint là, seul avec lui-même, le niveau de la réalité essentielle : il est un avec Dieu et avec lui-même.

Ainsi, à chaque étape, Antoine atteint-il un nouveau degré dans ce grand mouvement à la fois d'une anachorèse de plus en plus prononcée et d'unification intérieure progressive où se réalise son union à Dieu, but de la vie monastique.

En tout cas, on se méprendrait à ne voir dans le désert qu'un espace peuplé d'ermites farouchement attachés à leur absolue solitude. Ce fut, certes, le cas de certains, mais à examiner de près les textes, on constate que la vie totalement solitaire a été le fait d'un petit nombre⁴⁴. La majorité des anachorètes semble avoir vécu avec un ou deux compagnons, un plus jeune se mettant souvent au service de son ancien, tout en apprenant de lui la vie monastique⁴⁵. Par ailleurs les ermitages n'étaient pas toujours très distants les uns des autres et, passée l'heure de None, l'on se visitait pour demander un conseil, solliciter une aide. Cassien en fait fréquemment mention à propos

44. Quelques cas extrêmes signalés par André-Jean FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient. I. Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris, Cerf, 1961, p. 43-46.

45. *Historia Monachorum*, 12, 67 ; 20, 50 ; 24, 4.

des anachorètes égyptiens⁴⁶. On comprend que les plus célèbres aient pu être parfois importunés par l'afflux des visiteurs qui s'ajoutaient à leurs disciples pouvant atteindre la dizaine⁴⁷. Même les sorties hors de l'ermitage ne sont pas considérées comme anormales. Il faut de toute façon parer aux nécessités de la vie : vendre le fruit de son travail et acheter de la nourriture, et l'on en profite parfois pour faire une œuvre de charité, visiter quelque personne dans le besoin ou pour sa propre édification, y compris des femmes⁴⁸.

Cassien dépeint d'ailleurs de façon assez mordante les anachorètes, souvent encore jeunes et mal préparés à la solitude, qui ne supportent pas les visites et que « la compagnie des frères et le dérangement qu'ils en éprouvent font bouillonner d'impatience ». C'est qu'en vérité, ils n'ont pas perçu le vrai sens de la solitude, s'imaginant « que la vertu, le tout de cette profession consiste uniquement à éviter la compagnie des frères, et à fuir, comme une chose exécrable, la vue des humains⁴⁹ ».

La *réclusion* est une des formes d'anachorèse déjà connue dès les origines. Antoine la pratique, on l'a vu, comme la seconde étape de son itinéraire en s'enfermant dans un tombeau, loin des villages et en refermant la porte sur lui. C'est l'expérience d'une vie à l'intérieur d'étroites limites, où rien d'extérieur ne peut venir distraire de l'attention à soi-même et à Dieu⁵⁰. C'est là une option très intéressante, car elle prétend exorciser l'étroitesse du monde replié sur lui-même, en s'enfermant dans le cadre le plus étroit qui soit, autrement dit de vaincre la tendance mortifère du repli sur soi en saisissant ses propres armes. Il en va comme du spéléologue coincé dans un étroit boyau et qui, loin de se raidir, se détend intérieurement par réaction psychologique, trouvant ainsi en lui-même la souplesse nécessaire pour se libérer de l'emprise. C'est l'anachorèse en l'un de ses sens étymologiques : une libération.

Mais cela peut aller plus loin, jusqu'à *une anticipation de la mort corporelle*. Ainsi, Jean de Lycopolis « s'était enfermé dès avant la mort dans les tombeaux et, renonçant à vivre, ne faisait de sous terre

46. JEAN CASSIEN, *Conférences*, 1, 12.20 ; 2, 11.13 ; 19, 5-6.9-10.

47. Louis LELOIR, *Désert et communion (Spiritualité Orientale 26)*, Abbaye de Bellefontaine, 1978, p. 106-135 ; A.-J. FESTUGIERE, *Culture ou sainteté*, p. 46-48.

48. Cf. Lucien REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Paris, Hachette, 1990, p. 65-75.

49. JEAN CASSIEN, *Conférences*, 19, 10 (*Sources Chrétiennes* 64, p. 48).

50. « *Sibi attendere* » (vaquer à soi-même ou être attentif à soi-même) est l'activité essentielle qui justifie l'anachorèse (*Vie d'Antoine*, c. 3).

que gémir du plus profond de son cœur⁵¹ ». Un autre solitaire se creuse une tombe à côté de celle de son frère spirituel et y demeure : « J'attends la fin de mon existence, dit-il, en offrant au Maître la liturgie coutumière⁵². » Au sens strict, c'est l'exercice de la mort dont parlait Évagre (cf. note 40).

L'exemple *des stylites* pose davantage question. L'espace qu'ils occupent sur leurs colonnes (qui peuvent atteindre de 2, 50 m. à 16 m. environ) est on ne peut plus réduit, même si celle-ci est parfois doublée ou adossée à une église. Son sommet, entouré d'une balustrade, peut être équipé d'un abri sommaire. Vie en d'étroites limites, au sens le plus strict, certes, mais qui ne protège pas des foules, sinon de leur contact immédiat. C'est qu'un des objectifs est aussi de délimiter un espace sacré où la terre semble déjà rejoindre le ciel. On sait d'ailleurs que certains stylites enseignaient régulièrement du haut de leur colonne⁵³. On les entend exhorter la foule sur la crainte de Dieu, l'abnégation, recommander de ne pas jurer ni mentir. Parmi leurs auditeurs se pressent non seulement les gens modestes, mais encore prêtres, évêques et même l'empereur. Presque tous ces stylites, il faut le noter, rassemblent de nombreux disciples qu'ils dirigent du haut de leurs colonnes. Tel fut le cas des deux Syméon : l'Ancien (389-459) et le Jeune, originaire d'Édesse (521-592), qui resta 45 ans sur son pilier. Mais on connaît aussi le cas de Daniel, le disciple de Syméon l'Ancien, d'Alypius et de Luc, dont le séjour sur une colonne s'étend de 33 à 69 ans. Grégoire de Tours rapporte encore l'exemple d'un seul stylite en Gaule, Wulfran, dans les Ardennes vers 585, que les évêques forcèrent à descendre pour vivre au milieu de ses disciples. L'ermite nous conte par le menu son expérience ascétique : « Quand venait l'hiver, j'étais tellement brûlé par le souffle glacial que les ongles me tombaient des pieds, et des chandelles de glace pendaient de ma barbe⁵⁴. » Mais lui aussi attire des foules, obtient des conversions et voit ériger, par sa vertu, une chapelle là où s'élevait une statue de Diane.

Lorsque cette logique de l'anachorèse est poussée à l'extrême, on aboutit à une forme symbolique et pourtant bien physique de détachement du monde. Ainsi, ces *hypèthres*, littéralement « ceux qui vivent en plein air », soumis à toutes les intempéries. Évagre lui-

51. *Historia Monachorum*, 1, 242 ; cf. THÉODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, 9, 3. L'*Histoire Philothée* a été publiée dans la collection *Sources Chrétiennes* : 1-13 (*Sources Chrétiennes* 234, Paris, Cerf, 1977) ; 14-30 (*Sources Chrétiennes* 257, Paris, Cerf, 1979).

52. *Historia Monachorum*, 6, 9.

53. Cf. Les deux Syméon ou encore Marcianos, dans *Histoire Philothée*, 3, 2.

54. Cité par Hyacinthe MARÉCHAL, « Colonnes de sainteté », *La Vie Spirituelle* 87 (1952-II), p. 296.

même s'y est essayé pour un temps afin de chasser un esprit impur. Plus pittoresque, l'arbre où s'abrite le solitaire *dendrite*, dans un mouvement de dépouillement extrême et de retour à un état naturel, faut-il dire « sauvage »⁵⁵ ? Mais aussi ceux qui se contentent pour clôture d'un enclos de pierres sèches, ou d'un trou, en s'enchaînant lourdement d'ailleurs⁵⁶. N'y a-t-il pas là le refus de la tendance primaire à se constituer, en ce monde hostile, un quelconque refuge, fût-il symbolique ? Pourquoi ? Sinon parce que le refuge est cet abri où l'on revient pour s'y arrêter, se calfeutrer, protégé, croit-on, des ennemis extérieurs. Or, c'est aussi un lieu nécessairement fermé sur lui-même, une forme de repli ou d'installation, qui vient briser l'exode, la quête, un lieu à soi, encore de trop⁵⁷.

Quant aux *subdivales*, ou stationnaires, restant immobiles dans une position variable (parfois sur un seul pied), on peut se demander si, en habitant l'espace minimum, ils ne visent pas à user le moins possible de ce monde (1 Co 7), jusqu'au moindre mouvement, comme s'ils en étaient déjà sortis, tout en se maintenant dans le recueillement ? Ils manifestent, à leur façon, qu'en fin de compte, « vivre revient à camper sur la planète Terre⁵⁸ ».

Autre forme longtemps pratiquée : l'exode perpétuel ou *xeniteia* dans une volonté de se rendre périodiquement étranger, pèlerin, donc inconnu et désinstallé, à l'image d'Abraham⁵⁹ : « Le premier des illustres combats, c'est la *xeniteia* [...], qui consiste à émigrer seul en se dépouillant, comme un athlète, de sa patrie, de sa race, de ses biens⁶⁰. » En se séparant de tout, le solitaire vise ainsi à maintenir « sa pensée inséparable de Dieu⁶¹ ». Macédonios, solitaire de Syrie, passe quarante-cinq ans sans se fixer en un endroit – « il vivait ici et tantôt ailleurs » – pour fuir la foule accourant de partout, faisant étape dans un trou, d'où son nom de *Goubbâs* (citerne)⁶². On sait à quel point cette forme d'ascèse a été en vogue chez les moines irlandais⁶³. En réalité, la *xeniteia* est une forme très différente des autres types d'anachorèse. Elle n'est pas seulement retrait, mais per-

55. Cf. les réflexions quelque peu réductrices d'A.-J. FESTUGIÈRE sur le retour à l'état sauvage des anachorètes dans *Culture ou sainteté*, p. 42-43.

56. *Histoire Philothée*, 16, 1 ; 18, 1 ; 21, 3 ; 22, 3 ; 26, 10-12 ; 29, 2.

57. Cf. Jean BRUN, *Les vagabonds de l'Occident*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 210. Ainsi, parler du monastère en termes de « refuge » pose question.

58. Cf. Michel JOURDAN, *La vie d'ermite*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 223.

59. *Histoire Philothée*, 13, 2.

60. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Au moine Euloge*, 2.

61. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle Sainte (Spiritualité Orientale 24)*, Abbaye de Bellefontaine, 198, 3^e degré, 3, p. 47

62. *Histoire Philothée*, 12, 2.

63. MONTALEMBERT, *Les moines d'Occident*, t. 2 et 3, Paris, 1860-1866, *passim*.

pétuelle mise en route. Plus, elle est la seule forme d'anachorèse qui traduise le plus clairement, et en actes, ce qu'elle est foncièrement : un départ, un « en avant » sans cesse repris, un voyage sans terme, mais non sans but, parce qu'il est intérieur et ne peut déboucher que sur un Au-delà entrevu ici-bas. L'espace et le temps perdent ici leur sens « mondain », naturel, ils ne sont plus que le non-lieu où le moine cherche ce qui n'est ni dans le monde, ni du monde, ni même le monde, bien mieux, ce qu'il n'est pas lui-même, ni ses semblables, à la limite ce qui n'est pas, c'est-à-dire le Tout-Autre⁶⁴. Sans doute les paroles d'un ermite contemporain expriment-elles au mieux cette tension, ce paradoxe, qui traverse quiconque se livre à l'anachorèse :

Situé à la limite de ce monde et de l'autre, à cet horizon où la terre tente de rejoindre le ciel, un ermite est en état de rupture maximale par rapport à un univers auquel il appartient par toutes les fibres de son corps, de sa sensibilité, de sa culture⁶⁵.

Autre contestation du monde, plus difficilement compréhensible de nos jours : le choix de vivre dans la crasse, les cheveux non coupés, les vêtements souvent en loques. Un des signes caractéristiques, nous dit-on, des moines de Syrie⁶⁶. Ce n'est là qu'une forme assez vulgaire du refus de la culture et de ses normes dont on veut s'abstraire. C'est aussi un signe que reprendront les moines d'Occident en pratiquant la tonsure sous ses diverses formes.

Mais, le rapport à son corps se prolonge et s'explicite dans *le lieu* où l'anachorète choisit de vivre. De ce point de vue, il est instructif de relever les lieux et les formes d'habitat qu'occupent ces solitaires. Puisqu'ils quittent la Cité, vont-ils reconstituer ou traduire autrement leur nécessaire être au monde ? On se souvient que Cassien conseillait aux anachorètes une terre pas trop riche, moyennement fertile pour éviter qu'une lourde activité agricole ne détourne les moines de leur objectif premier⁶⁷. Mais la plupart des athlètes syriens qu'évoque *l'Histoire Philothée* sont bien éloignés de ce type de préoccupations.

L'habitat le plus courant des moines syriens est un genre de maisonnette, une case, une cabane ou une hutte⁶⁸, construite par l'anachorète lui-même avec les matériaux à portée de main et souvent à claire-voie. La plupart du temps, ni le terrain où il est hâtivement

64. Cf. Jean BRUN, *Les vagabonds de l'Occident*, p. 18.

65. P. ROBERT, *Ermite d'aujourd'hui*, dans François DE MUIZON, *Le secret des ermites d'aujourd'hui*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2001, p. 156.

66. *Histoire Philothée*, 6, 9 ; 10, 1 ; 11, 1 ; cf. JÉRÔME, *Lettres* 22, 7-8 et 17, 2.

67. JEAN CASSIEN, *Conférences*, 24, 3-4.

68. Espace étroit, cf. *Histoire Philothée*, 5, 1-3 ; 13, 4 ; 15, 1 ; 30.

dressé, ni l'abri lui-même n'appartiennent à l'anachorète ; ils sont empruntés à quelque relation, car comment le renonçant pourrait-il posséder quoi que ce soit⁶⁹ ? Certains vont plus loin et choisissent d'habiter un tombeau, voire un temple païen où ils affronteront les démons⁷⁰. L'ascèse pousse l'un ou l'autre à se confiner dans une sorte de caisse en bois trop exiguë et même dans un cylindre aux cloisons disjointes et suspendu à un arbre⁷¹. Beaucoup, y compris des femmes, optent finalement pour une forme de réclusion : on obture de glaise l'entrée de l'enclos, de la cabane ou même du trou qui sert d'habitat. L'important est non seulement de ne pas parler, mais encore de ne pas voir et de n'être pas vu, grâce à un système de chicanes qui permet néanmoins de passer un message ou de la nourriture⁷². Tout cela contribue à réaliser une forme d'acosmisme ou en tout cas d'existence la plus réduite qui soit en ce monde, anticipation de la vie dans l'Au-delà, comme on l'a dit.

Mais l'anachorèse se pratique aussi sous d'autres formes *dans les communautés*. Elle se traduit par une stricte clôture et une réglementation exigeante des rapports avec les personnes de l'extérieur, sans cependant les exclure ; on s'interdit par exemple de passer la porte du monastère⁷³. Nous verrons qu'il y a là, en réalité, bien plus qu'une transposition de l'anachorèse des Anciens à une vie cénobitique structurée et strictement localisée.

Dans les monastères pachômiens, la règle exclut d'abord la visite des parents, mais la discipline sera par la suite assouplie. On consent même à des dispositions empreintes d'une grande charité envers les hôtes et les voyageurs : visite des parents malades, réception des hôtes et de leurs présents, etc., bien éloignées de la pratique de certains anachorètes⁷⁴. Les rapports avec les séculiers demeurent en tout cas strictement réglementés, comme, par exemple, l'interdiction de sortir seul et même de visiter sa famille sans être accompagné d'un frère. Notons aussi un déplacement d'accent par rapport aux anachorètes. Si le cénobite renonce au monde, c'est pour s'engager dans la communauté (*koinônia*), non pour vivre comme « en dehors du monde ». Ainsi, au monde s'oppose non plus le désert, mais « l'assemblée des saints », imitation du collège des Apôtres, qui a pour demeure la

69. *Histoire Philothée*, 9, 3 ; 11, 1 ; 13, 4.

70. *Histoire Philothée*, 9, 3 ; 12, 2 ; 28, 1. Sur la démonologie des anachorètes, où démon et « moi » sont parfois confondus, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Culture ou sainteté*, p. 23-39.

71. *Histoire Philothée*, 27, 2 ; 18, 4 ; 28, 1.

72. *Histoire Philothée*, 19, 1 ; 15, 1 ; 19, 1 ; 25, 2 ; 29, 2.

73. *Histoire Philothée*, 26, 8 ; cf. 5, 4 ; 18, 2.

74. PACHÔME, *Préceptes* 52 à 56. Cf. Placide DESEILLE, *L'esprit du monachisme pachômien (Spiritualité Orientale 2)*, Abbaye de Bellefontaine, 1968, p. 24-26.

maison de Dieu et où se pratique l'Évangile. D'où les règles d'une stricte clôture⁷⁵.

Basile, pourtant partisan d'un monachisme inséré dans la cité et même au service des nécessiteux, se montre beaucoup plus prudent. L'anachorèse de la vie ordinaire est à ses yeux le fondement même de toute vie ascétique, parce qu'elle consiste à s'éloigner de ceux qui « dédaignent d'observer parfaitement les commandements⁷⁶ ». Il faut aux frères – Basile ne parle pas de moines – une « habitation séparée ». Le commerce avec leurs proches ou amis d'autrefois est banni comme autant d'occasions de se laisser entraîner au péché par le souvenir du passé, comme risque de trouble et d'agitation, voire d'antagonisme radical entre la justice et l'impiété⁷⁷. À moins qu'il ne s'agisse clairement d'aider au progrès spirituel et à l'édification. C'est donc par souci de pureté que les frères se retirent : l'ascète ne peut, en effet, vivre dans « un monde si mélangé », sous peine de ne pouvoir vivre le renoncement évangélique⁷⁸. Cette prudence s'étend aux rapports avec les moniales, strictement réglementés, y compris pour l'exercice du ministère sacerdotal. Le principe est clair, Basile souhaite que ses frères quittent leur monastère le moins possible, même si cela présente des inconvénients matériels, car cette fidélité à la clôture est une des conditions du progrès spirituel. Ceci dit, aux yeux de Basile, l'érémisme est exclu, en raison de l'amour des frères. L'idéal cénobitique peut donc l'emporter sur la sécession de la communauté ecclésiale, parce que l'Église est elle-même étrangère au monde pécheur.

Ainsi pour Pachôme comme pour Basile, la communauté apparaît comme une société dans laquelle on peut vivre l'Évangile dans sa radicalité en prenant les moyens adaptés à la vie monastique. Si la clôture établit un « monde à part », elle ne fait pas du monastère un monde clos sur lui-même, mais une communauté d'Église, une certaine façon d'être Église⁷⁹.

Quant au monachisme byzantin, basé au départ sur une législation basilienne, et souvent de type urbain, la fréquence des interventions conciliaires ou impériales sur le sujet, au cours du seul V^e siècle, montre que la clôture y était difficilement gardée. En dehors de

75. Cf. Heinrich BACHT, « Pakhôme et ses disciples (IV^e siècle) » dans *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, Paris, Aubier, 1961, p. 57.

76. BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes Règles*, 5 ; 6 ; 7. Ces textes vont dans le même sens que la vision de l'assemblée des saints de Pachôme.

77. BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes Règles*, 32 ; 2 Co 6, 14.

78. BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes Règles*, 6 ; 8.

79. Conceptions que l'on retrouvera au XX^e siècle.

quelques célèbres exemples de stabilité – Dalmate reste quarante-huit ans sans franchir le seuil du monastère –, les moines semblent s'être volontiers livrés au vagabondage, à la fondation illicite de monastères, et s'être mêlés d'affaires profanes et politiques, au point de s'exposer à l'excommunication⁸⁰.

Au moment où le monachisme cénobitique se développe et se structure, il apparaît donc que le propos d'anachorèse, en s'institutionnalisant, se traduit par l'observance de la clôture et de la stabilité. C'est dans le silence et la paix préservés par la clôture que les cénobites trouvent le meilleur garant d'une anachorèse intériorisée, d'une solitude du cœur. Ils mettent ainsi en pratique ce qu'exprimait avec beaucoup de justesse un autre Ancien du désert : « Si tu es silencieux, en quelque lieu que tu seras, tu trouveras le repos⁸¹. »

7. Les limites de l'anachorèse

Si des milliers de fidèles ont choisi l'anachorèse pour exprimer de la façon la plus catégorique leur volonté de chercher Dieu et de rompre avec la sagesse de ce monde, les plus éclairés sont conscients des limites du séjour au désert. Faisant écho à bien des Apophtegmes, Évagre rappelle que si « l'anachorèse vécue dans la charité purifie le cœur, vécue dans la haine, elle le trouble⁸² » et que, par conséquent, « mieux vaut un séculier qui sert son frère malade qu'un anachorète sans pitié pour son voisin⁸³ ». Cassien s'inscrit dans la même ligne en rappelant que l'anachorèse présente de réels dangers par son isolement, contrairement au cénobitisme. En effet, tous les labeurs de la vie anachorétique – retraite du monde, austérité de vie, etc. – ne procurent pas de soi la pureté du cœur, ce « repos » nécessaire à la contemplation, s'ils ne sont pas employés avec discrétion et persévérance⁸⁴. La recherche de solitudes toujours plus grandes et inaccessibles peut être une tentation. Ceux qui s'y livrent perdent calme et régularité pour retomber souvent dans une multitude de soucis et de relations qu'un cadre de vie semi-anachorétique ou cénobitique leur épargnait jusqu'alors⁸⁵.

Enfin, Jean Chrysostome, pasteur animé pourtant d'une grande estime pour la vie monastique, qu'il cherche à promouvoir, rappelle que la fidélité à l'Évangile ne nécessite pas l'anachorèse effective

80. E. RENOIR, art. « Clôture monastique », *DACL* 3/2 (1914), col. 2027-2029.

81. *Hèsychia*, Abba Poemen, 84. Cf. Irénée HAUSSHER, *Hésychasme et prière (Orientalia Christiana Analecta 176)*, Rome, 1966, p. 199 s.

82. *Ad monachos*, 8.

83. *Ad monachos*, 78.

84. JEAN CASSIEN, *Conférences*, 19, 6 et 1, 7 (*hèsychia*).

85. JEAN CASSIEN, *Conférences*, 24, 19.

comme retrait dans la solitude. Il retient la figure de Lot, séjournant dans une ville corrompue et pourtant fidèle dans la vertu, pour appuyer sa thèse, sans pourtant interdire aux chrétiens d'aller vivre dans les déserts et les montagnes⁸⁶.

8. Motivations

L'attrait pour la solitude peut recouvrir bien des motivations. Il est clair que tout homme épris de sagesse et de vie intérieure y a aspiré – des philosophes de la Grèce antique aux sages reclus de l'Inde mystique, « hommes des bois, exilés de la vie », commente Tertullien – pour s'en démarquer⁸⁷. L'éloignement des hommes et des affaires (*erèmia*) semble si indispensable à la vie spirituelle, qu'il devient synonyme de tranquillité, de paix intérieure (*erèmia*). Les moines seront d'emblée des amis du désert.

On connaît les diverses justifications à ce goût pour les lieux déserts : 1. vivre pour Dieu seul, seul devant le Seul ; 2. volonté d'aller combattre le diable jusqu'en sa demeure ; 3. désir de retrouver, loin d'une société corrompue, le paradis perdu et d'imiter ainsi la vie angélique ; 4. volonté de vivre radicalement l'Évangile en rompant avec le monde et ses convoitises ; 5. façon d'anticiper la mort corporelle pour atteindre la liberté intérieure, la « mort au monde ».

Mais ce sont souvent là des relectures spirituelles sur arrière-fond biblique. Elles sont justes, certes, mais doivent être confrontées à une analyse plus précise. Rien de plus instructif, ici, que de reprendre le récit du départ de ces solitaires au désert en y décryptant leurs motivations, telles que nous les rapporte *l'Histoire Philothée* (ou *des Moines de Syrie*) de Théodoret de Cyr, vers le milieu du v^e siècle. Il s'agit là, bien entendu, d'un récit hagiographique, mais l'abondance de ses détails concrets, précisément localisés et circonstanciés laisse penser que la réalité n'y a pas été excessivement travestie pour les besoins de la cause.

Jacques, par exemple, « embrasse la vie recueillie du désert » et s'établit à la cime des plus hautes montagnes. Lieu de silence, de pureté atmosphérique, en pleine nature, « proche du ciel⁸⁸ ». Julien part de même pour le Sinaï (encore une montagne), où il passe un long temps avec ses disciples (il n'est donc pas entièrement seul), « car la solitude de ce lieu désert et leur tranquillité d'esprit leur paraissaient la suprême jouissance⁸⁹ ». À première vue, l'anachorèse

86. *Homélie*, 43, 1.

87. *Apologétique*, 42, 1.

88. *Histoire Philothée*, 1, 2.

89. *Histoire Philothée*, 2, 3.

apparaît comme la recherche des conditions psychologiques et environnementales les plus favorables à une vie spirituelle intense. Saint Euchère de Lyon, ancien moine de Lérins, en fait un des arguments en faveur de l'anachorèse :

Où [sinon au désert] le recueillement de l'esprit est-il plus facile pour qu'il puisse regarder autour de lui ? Où le cœur sera-t-il plus dégagé, dans ses intentions, pour s'efforcer d'adhérer à Dieu, que dans ces lieux écartés où, non seulement il est aisé de trouver Dieu, mais encore de le garder⁹⁰ ?

Arrêtons-nous un instant à ce rapprochement entre *recherche de Dieu* et *contact avec la nature*. Il ne s'agit évidemment pas de panthéisme, mais de l'influence du milieu naturel (végétal et animal) sur les profondeurs de la conscience, voire du subconscient. Sans idéaliser l'état brut de la nature – car elle est traversée de luttes et de violences, de ce qu'on serait tenté de considérer comme une forme de désordre (« la loi de la jungle ») –, il faut reconnaître que plantes et animaux, pour ne rien dire des astres, nous renvoient l'image de créatures pleinement « obéissantes » au Créateur. Dans la mesure où elles correspondent à son intention, mettent en œuvre les instincts reçus de lui, répondent sans contradiction à ce pour quoi elles ont été faites, elles concourent ainsi à l'équilibre et au devenir global de l'univers, à l'intérieur d'un gigantesque écosystème qu'il a lui-même voulu et mis en place. L'anachorète retrouve au contact de la nature cette vie universelle à laquelle il participe par son humanité. Plus fondamentalement, il redécouvre une façon d'exister plus naturelle où la conscience du « moi », stimulée par la vie en société, s'estompe, pour laisser place à son identité première de créature parmi d'autres créatures, à un sentiment d'humble fraternité universelle⁹¹. Au-delà des évocations messianiques d'un monde réconcilié, on ne peut d'ailleurs qu'être étonné de la familiarité de bien des anachorètes d'hier et d'aujourd'hui avec les animaux sauvages ou domestiques. Ils sont comme un trait d'union avec la création, une expression naturelle, faut-il dire « innocente », de la créature qui peut aider l'homme à se resituer avec justesse dans le plan de Dieu⁹².

À la recherche d'un cadre de vie favorisant le repos de l'âme s'ajoute le souci d'éviter tout ce qui pourrait être perçu comme « dis-

90. *Éloge de la solitude*, dans EUCHÈRE DE LYON, *Du mépris du monde*, trad. L. Cristiani, Paris, 1950, p. 82.

91. Cf. les pages suggestives, bien que composites, de M. JORDAN, *La vie d'ermitte*, Paris, 1992, p. 192-198.

92. Cf. les nombreuses rencontres des Pères du désert avec des animaux qui leur sont soumis, par exemple, *Vie d'Antoine*, 50, 9 ; 51, 5 ; *Vie de Paul*, 8 ; 16. Cf. FESTUGIÈRE, *Culture ou sainteté*, p. 54-57. De même les confidences de deux sœurs ermites dans F. DE MUIZON, *Dans le secret des ermites d'aujourd'hui*, p. 167 et 174-176.

traction » (au sens pascalien du terme) et en particulier les soucis et tensions, que provoquent inévitablement toute vie commune, l'engagement dans des responsabilités, le soin des affaires. Fidèle à l'intuition d'Antoine (veiller à soi-même), le solitaire cherche à se délivrer de toute préoccupation terrestre pour ne s'occuper « que de son âme à lui ». On le trouve ainsi « abîmé en lui-même et dans la contemplation de Dieu⁹³ ». À ses frères qui le sommaient de justifier son attitude fuyante, Arsène répondit :

Dieu sait que je vous aime, mais je ne puis pas être avec Dieu et avec les hommes ; les Chiliades et les Myriades là-haut ont une seule volonté. Mais les hommes ont des volontés multiples. Je ne puis donc quitter Dieu et aller avec les hommes⁹⁴.

Les relations interpersonnelles, si elles sont bonnes et désirables, voulues par Dieu Trinité, n'en sont pas moins source de distractions, voire de dissensions, donc de trouble intérieur qui gêne la présence à Dieu. Plus on se veut absorbé dans le souvenir de Dieu, tendu vers la contemplation de sa beauté, plus on recherche la solitude et la paix qu'elle procure. Cyrille de Scythopolis rapporte que saint Euthyme, moine de Palestine, « amant de la solitude, demeura dans une cellule d'anachorète, ne possédant absolument rien des biens de ce monde, s'était libéré de tout soin terrestre⁹⁵ ». La célèbre formule : « Arsène, fuis les hommes, tais-toi et recherche la paix : ce sont là les racines de l'impeccabilité⁹⁶ », est à prendre ainsi comme une pédagogie.

À peine entré au cloître, chaque postulant comprend que le silence, l'absence des distractions du monde qu'il vient de quitter permettent une découverte de soi-même, dans les profondeurs de sa psychologie, là où le désir est comme mis à nu. Commence alors le grand combat de la purification du cœur, sans laquelle il ne peut y avoir d'union à Dieu. Ainsi Zénon, qui vivait dans un tombeau depuis qu'il avait quitté le service de l'empereur Valens, « vécut tout seul, purifiant son âme dont il nettoyait constamment le regard, se représentant le spectacle des choses divines, assurant en son cœur les montées de Dieu, cherchant à prendre des ailes comme des colombes avec le désir de s'envoler pour reposer en Dieu⁹⁷ ».

Dans un cadre cénobitique, Basile reprendra les mêmes arguments pour justifier la distance sauvegardée d'avec le monde : elle est une

93. *Histoire Philothée*, 5, 2 ; 8, 1 ; 15, 1.

94. *Apophtegmes* Arsène, 13.

95. *Vie de Saint Euthyme*, c. 6, dans A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*. III/1. *Les Moines de Palestine*, Paris, Cerf, 1962, p. 65.

96. Abba Arsène, 1-2. « Recherche la paix » ou « reste tranquille » exprime la recherche de l'*hēsychia*, l'absence de passions.

97. *Histoire Philothée*, 12, 2, citant les Ps 54, 7 et 83, 6.

condition indispensable à la pratique de la vie spirituelle. L'homme ne peut s'attacher à deux maîtres : dès lors, comment s'employer à la prière et à la méditation au milieu de la foule ? Comment employer complètement les choses passagères et sacrifier sa volonté propre quand on vit « mêlé aux hommes⁹⁸ » ?

Même si ces pratiques et motivations sont parfois entachées d'une vision quelque peu dualiste du monde et de l'homme, visant à unifier les mouvements de l'âme sous la conduite de l'esprit (*imperium mentis*), on ne peut nier que toute démarche contemplative suppose une certaine abstraction du cadre spatio-temporel singulier dans lequel on vit habituellement. Ainsi la contemplation d'un tableau, d'un paysage ou encore l'audition d'une œuvre musicale semblent nous abstraire pour un temps, y compris des limites de notre corps, et ouvrir à notre conscience un horizon infini dont on pressent qu'il est celui de notre vie réelle et sans doute éternelle, au-delà de toute circonstance particulière. Temps, espace, activités, préoccupations, corps même sont comme transcendés, l'espace d'un moment, tandis que dans la contemplation, je perçois un sens autre de mon histoire et de mon existence présente en leur vraie dimension. On peut sans doute voir en ce type d'expérience un avant-goût de l'éternité à laquelle nous sommes promis. C'est en tout cas le propre de l'expérience mystique : toutes choses sont vues et relues à partir des seules réalités transcendantes, en Dieu.

9. Le dynamisme du baptême

Au-delà de ces motivations psychologiques, l'anachorèse a été présentée comme la mise en œuvre du mouvement que confère le baptême à l'existence du fidèle⁹⁹. Les rites de la vêtue les plus anciens reprenaient d'ailleurs les gestes essentiels de la liturgie baptismale¹⁰⁰. Inspirateur de la vie monastique, Grégoire de Nysse a parfaitement développé ce thème dans sa *Vie de Moïse*, en comparant la vie chrétienne à un exode perpétuel, progressif et sans limites. Or, sa première phase est celle d'une anachorèse ou « sortie du mal », en vue d'une illumination par l'Esprit de Dieu. Il s'agit ici de quitter vices et passions qui caractérisent l'animalité du vieil homme, autant d'élans désordonnés et multiples qui agitent l'âme et l'extériorisent. Anachorèse intérieure, donc, qui vise à maîtriser l'esprit et le cœur pour vivre « dans la seule compagnie de nos pensées et sentiments,

98. BASILE DE CÉSARÉE, *Grandes Règles*, 5-6.

99. Cf. Ph 3, 13.

100. Cf. notre article « La profession monastique, un second baptême ? », *Collectanea Cisterciensia* 53 (1991), p. 278-279.

tous les mouvements de notre âme unifiés sous la conduite de l'esprit, comme un troupeau de brebis guidé par son pasteur¹⁰¹ ». Par un même mouvement d'anachorèse, l'âme se sépare du mal (Moïse se déchausse) et du monde (Moïse fuit), mais pour rentrer en soi, c'est-à-dire revenir, pour s'y conformer, à l'image de Dieu qui y est présente. Ici, la voie d'immanence rejoint la démarche sacramentelle, transcendante, dans une expression néoplatonicienne christianisée¹⁰². Le peuple élu, conduit au désert durant quarante ans, devient alors un modèle, repris par la figure emblématique de Jean le Baptiste, puis par le Fils de l'Homme lui-même¹⁰³. Ce qu'un solitaire nomme tout simplement : « Embrasser seul la vie évangélique¹⁰⁴. »

10. Dimension eschatologique

Mise en œuvre du dynamisme baptismal, l'anachorèse est actualisation du salut vécu par le moine sur un mode prophétique et eschatologique, signe du Royaume pour l'Église et pour le monde. On l'a vu, le départ au désert exprime souvent une volonté d'anticiper ce que la mort corporelle réalisera¹⁰⁵. Sans doute le monachisme chrétien assume-t-il en cela un trait de la sagesse antique, puisque la philosophie était elle-même comprise comme « exercice de mort¹⁰⁶ ». Nous dirions, comme un type de pédagogie des valeurs essentielles parce qu'éternelles, un entraînement de l'intelligence à vivre déjà comme aux Cieux, ou selon les mœurs du Royaume. C'est cette tension qui sous-tend l'ascèse d'un Syméon le Stylite : il se perche sur une colonne de plus en plus haute « car il aspire à s'envoler vers le ciel et à quitter ce terrestre séjour¹⁰⁷ ». De la même manière, Marcianos refusera de recevoir sa sœur et ses présents parce qu'elle est venue, motivée par le souci de famille, non par le service de Dieu, et Théodoret de commenter : « C'est ainsi qu'il était en dehors de la nature et qu'il était entré dans la vie des cieux¹⁰⁸. » Cela peut aller plus loin et friser le dualisme, tel Jacques, ce solitaire sans feu ni lieu (hypèthre), « s'exerçant à mener dans le corps l'existence des êtres incorporels¹⁰⁹ », ou cet autre, qui tient à expérimenter à l'avance les

101. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, 332 C (*Sources Chrétiennes* 1, p. 116).

102. Cf. Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, p. 48.

103. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Jean-Baptiste*, 1.

104. *Histoire Philothée*, 10, 1.

105. Sur le souvenir de la mort qui doit être continuuel, voir JEAN CASSIEN, *Conférences*, 16, 6 ; *Règle de saint Benoît*, 4, 47.

106. « *Meletè thanatou* », selon Platon.

107. *Histoire Philothée*, 26, 12.

108. *Histoire Philothée*, 3, 14.

109. *Histoire Philothée*, 21, 3-4.

tourments dus au péché et se replie dans une sorte de cage suspendue au-dessus du sol¹¹⁰.

11. Les fruits de l'anachorèse

On a l'habitude de limiter la quatrième étape de l'itinéraire d'Antoine à son entrée dans la Montagne intérieure. En réalité, avec les chapitres 55 à 90 de la *Vie*, nous atteignons un tournant et même un sommet dans son cheminement. Il vit dans la Montagne intérieure, mais se rend parfois en ville, à Alexandrie. Fuyant autrefois les foules, il reste, certes, l'homme de la solitude et la préfère, mais il semble s'être produit en lui comme une réconciliation intérieure et universelle, anticipation de l'eschatologie qui n'est pas rare dans les récits des Anciens¹¹¹.

Certes, il a déjà consenti, dès le c. 46, à « quitter son ermitage » pour soutenir confesseurs et martyrs, mais il y a plus ici. Écarté du martyre, qu'il a pourtant activement recherché, il comprend qu'il sera martyr à son tour, mais de la conscience. Athlète de la foi, Antoine voit désormais toutes choses en Dieu et à partir de Dieu (comme le fera saint Benoît dans sa vision du monde rassemblé en un seul rayon de lumière). Comblé de grâces – juste, sage et parfait –, il est prêt à partager avec ses semblables les dons de Dieu, si bien qu'il sera reconnu comme le « père de tous¹¹² ». Les foules, qu'il fuyait autrefois, ne le gênent plus, contrairement à ce que pensent ses frères, « prêts à repousser tout le monde loin de lui ». Lui, cependant, n'en est point (ou plus) troublé : « Ces hommes ne sont pas plus nombreux que les démons avec qui nous luttons dans la montagne¹¹³ », ce qui est une façon d'assimiler son séjour au milieu des hommes à sa chère solitude au désert. Signe parlant : il consent non seulement à aider tous ceux qui l'approchent, et donc à être assailli, mais même à revoir sa sœur, qu'il a quittée dès ses premiers pas dans l'anachorèse¹¹⁴, et tout cela pour ranimer l'ardeur de la charité. Il accepte ainsi d'être attiré vers la montagne extérieure, mais – conscient du risque inhérent pour ses jeunes disciples –, il les invite à retourner en hâte vers leur lieu de retraite pour ne pas oublier les choses intérieures¹¹⁵. Il est notable que la plupart des chapitres de cette dernière section nous le montrent en relation non seulement

110. *Histoire Philothée*, 18, 4.

111. *Vie d'Antoine*, 51, 5 : les bêtes sauvages le respectent et lui obéissent, cf. Is 11.

112. *Vie d'Antoine*, 15 : père de tous les moines des alentours ; comparer à 88 : père de tous, moines et séculiers.

113. *Vie d'Antoine*, 70, à lire en contraste avec le c. 49.

114. *Vie d'Antoine*, 54.

115. *Vie d'Antoine*, 85, 4.

avec d'autres moines, mais encore avec des ecclésiastiques et des vierges et même avec des séculiers. On l'y voit guérir des malades, exorciser, réfuter les hérétiques, discuter avec les philosophes, intervenir (à contrecœur) dans les jugements, et même entretenir une correspondance avec l'empereur. Il sait à l'avance qui va le visiter et il accueille même ceux qui viennent pour le dénigrer ou simplement le voir, par curiosité, dirait-on... Où est le farouche anachorète voulant fuir loin des hommes ? La section se conclut sur cette sentence : « il proclamait bienheureux ceux qui se retirent à l'écart de cette vie¹¹⁶ » – mais un « écart » qu'il semble avoir désormais *intériorisé*. On comprend alors à quelle profondeur de solitude, donc d'unification intérieure, est parvenu Antoine. C'est une très intéressante évolution qu'Abba Thalassios a parfaitement résumée en ces mots : « Celui-là aime l'*hèsychia* qui n'est plus affecté par les choses du monde. Celui-là aime les hommes, qui n'aime rien d'humain¹¹⁷. »

Ce sera également l'enseignement de Cassien pour qui l'authentique anachorète se reconnaît à sa capacité de garder égalité d'âme, paix et surtout charité, tant au milieu des « horreurs de la solitude dans le désert » qu'au milieu des frères avec toutes leurs faiblesses¹¹⁸. Le même justifie que les saints soient largement visités, car le contraire serait un signe de tiédeur : un moine négligeant, « c'est justice que personne ne le vienne voir » et ceci, même parmi les gens du commun¹¹⁹.

On pourrait aussi mentionner les ascètes syriens dont, curieusement, un bon nombre s'établissent en bordure de « villages fort peuplés » voire de grandes villes¹²⁰. Et cela s'explique par la volonté de certains d'exercer ce qu'il faut bien nommer une sorte d'apostolat, ou en tout cas de donner un témoignage silencieux, mais frappant, à ceux qui les approchent. Ainsi ces solitaires sont-ils fréquemment visités ; certains enseignent, prêchent, tandis que d'autres bénissent, guérissent, exorcisent ou se rendent au « temple » pour prier, y compris quelques femmes. On voit même un ascète confier ses hôtes de quelques jours à quelque sage personne dévouée¹²¹. Si certains en sont importunés et se retirent toujours plus loin, à l'instar d'Antoine, d'autres semblent finalement s'en accommoder aussi bien que pos-

116. *Vie d'Antoine*, 87.

117. *Centuries*, 1, 70.

118. JEAN CASSIEN, *Conférences*, 19, 5.

119. JEAN CASSIEN, *Conférences*, 19, 5-6.

120. THÉODORE DE CYR, *Histoire Philothée*, 7, 1 ; 8, 1.

121. *Histoire Philothée*, 5, 2 ; 8, 1 et 8 ; 9, 3 ; 10, 2 ; 22, 3 ; 26, 12 ; 30.

sible. Cette tradition d'écoute, de conseil, de guérison se poursuivra d'ailleurs au long des siècles. C'est ce que le père Adalbert de Vogüé appellera une « loi générale » : « Se cacher au désert, c'est, comme la lampe de l'Évangile, se rendre apte à rayonner sur la société¹²². »

On peut sans doute aussi rapprocher cette expérience de celle des grands « jhānī », ces sages de l'Inde mystique, habituellement voués au silence perpétuel, mais qui peuvent parfois recevoir la mission de répandre leur sagesse dans le monde. Mais alors, ajoute Henri Le Saux, tout en étant au contact des hommes, le « jhānī » est « incapable d'être touché, incapable d'être affecté, incapable d'être souillé par quoi que ce soit », parce qu'il a pénétré au-dedans, il n'est plus au monde¹²³.

On saisit alors comment l'anachorèse constitue en fait une dynamique, un mouvement qui n'est autre que celui du baptême comme participation au mystère pascal du Christ. Elle n'a d'autre sens que de conduire à la parfaite et réelle charité par un long chemin de purification qu'explicite l'itinéraire d'Antoine. Le c. 49 de la *Vie d'Antoine* constitue en ce sens une clef de lecture de tout l'itinéraire du grand ascète, ce qui est, là encore, rarement mentionné par les commentateurs. Alors qu'Antoine, assailli par les foules et menacé par la vaine gloire, veut fuir vers de plus grandes solitudes en Thébaïde, une voix du ciel l'invite à rejoindre le « Désert intérieur ». Et comment s'y rend-il ? Emmené par une caravane de sarrasins, pendant trois jours et trois nuits : c'est le sceau sans équivoque de la pâque du disciple qui renonce à sa volonté propre, pourtant si désirable, pour embrasser celle de Dieu. Ce deuil de son désir est la marque indubitable de l'authenticité de sa vie spirituelle. Le chapitre est d'ailleurs situé pratiquement au milieu du récit, alors qu'Antoine a une soixantaine d'années (il mourra à l'âge de cent cinq ans), période de pleine maturité. N'est-ce pas parce qu'il s'en remet alors totalement à Dieu, comme à son divin Maître, qu'il trouvera la totale liberté intérieure, tout en demeurant dans la prière et l'ascèse ? Nul « retour au monde », cependant, ni même une tentative d'organiser ses disciples en communauté : c'est bien un monachisme anacho-

122. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Première partie : *Le monachisme latin*, t. 7, Paris, Cerf, 2003, p. 98, cf. p. 61.

123. Henri LE SAUX, *Intériorité et révélation. Essais théologiques*, Sisteron, Présence, 1982, p. 57-59.

rétiq ue que promeut Athanase à travers la figure d'Antoine¹²⁴, mais d'une anachorèse qui porte des fruits pour l'Église et le monde, qui se répand en charité.

À travers le creuset de la solitude, Antoine finit par être investi d'une paternité universelle qui le rend encore plus disponible pour tous les hommes, sans mettre en péril la solitude la plus poussée qui soit, les *interiora deserti*, qu'il continue d'affectionner et de rechercher avant tout¹²⁵.

Le récit peut alors s'achever en inscrivant parfaitement la mort du moine dans ce dynamisme baptismal. Antoine est déjà du Ciel et parle de son trépas comme d'un heureux rapatriement, « comme un homme qui quitte une ville étrangère pour rentrer dans la sienne¹²⁶ ». C'est précisément le fruit de l'anachorèse que goûte alors Antoine dont la conversation est dans les cieux, son unique cité (Ph 3, 20).

Cet aboutissement de l'anachorèse d'Antoine sera notamment mis en lumière par son successeur Ammonas dans ce beau texte qu'il vaut la peine de citer en son entier :

[Nos saints Pères] avaient auparavant pratiqué et reçu en eux-mêmes beaucoup d'*hèsychia*, si bien qu'habitait en eux la puissance de la divinité. Alors Dieu les a envoyés au milieu des hommes, et ils avaient toutes les vertus. Ils ont veillé sur les hommes, et ils ont guéri toutes leurs maladies ; ils avaient été en effet [préalablement] les médecins de nos âmes, et c'est ainsi qu'ils ont pu guérir ensuite les maladies de ce monde. Pour ce motif, à cause de leur *hèsychia*, ils avaient été envoyés parmi les hommes et s'en étaient allés. [Dieu] ne pouvait pas envoyer n'importe qui parmi les hommes, pour veiller sur eux [il ne pouvait pas y envoyer] ceux qui avaient en eux des maladies ou des soupçons de péchés. Or ceux qui s'en vont dans le monde avant que Dieu le leur ait commandé, s'en vont par leur propre volonté, et non [par celle] de Dieu. Mais Dieu dit de tels [gens] : « Je ne les avais pas choisis, et eux couraient » (Jr 23, 21) ; aussi sont-ils incapables de se garder, même eux-mêmes, sans l'aide d'autres. Ceux, au contraire, qui sont envoyés par Dieu, ne veulent pas s'écarter de leur *hèsychia*, sachant que c'est par elle qu'ils ont acquis la puissance divine ; [ils savent aussi] qu'ils seraient désobéissants à leur Créateur, s'ils allaient de leur propre gré à l'édification des autres¹²⁷.

Bien qu'il faille se garder de rien schématiser dans le domaine spirituel, on peut ici noter l'enchaînement : anachorèse > purification ascétique > *hèsychia* > don de la puissance divine (Esprit Saint) >

124. Cf. Adalbert DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, t. 1, p. 76-78.

125. André LOUF, « *Solitudo pluralis* », *Collectanea Cisterciensia* 28 (1976), p. 30.

126. *Vie d'Antoine*, 89.

127. Ammonas, dans *Textes syriaques et grecs*, éd. F. Nau, cf. *Paroles d'Orient*, XI, p. 432 et 434.

ministère de guérison auprès des moines > ministère de guérison auprès des séculiers. Ce qui correspond parfaitement à la conception des Anciens, synthétisée par Cassien, selon laquelle nul ne peut être donné pour père (donc supérieur) à des disciples s'il n'a lui-même atteint l'*hèsychia*. Guéri de ses passions, ou plutôt, les ayant purifiées et unifiées¹²⁸, l'Ancien est en mesure d'accompagner d'abord d'autres moines qui le consultent, puis ceux de l'extérieur, « les hommes », dit simplement Ammonas.

Cet accomplissement spirituel, est sans doute réservé à quelques-uns et par vocation divine, souligne le texte cité plus haut. On en trouve une confirmation dans la vie de Syméon le Stylite. Lui aussi, comme Antoine, suit un itinéraire dont *le degré d'éloignement des hommes se veut proportionnel à la croissance spirituelle*. Il va de la communauté d'ascètes du bourg au monastère, puis, après un séjour en réclusion dans une citerne au désert, il s'éloigne sur une montagne, derrière une clôture, lié par une chaîne, enfin, il élit domicile sur une colonne de plus en plus élevée pour fuir la foule¹²⁹. Mais à y regarder de plus près, le dynamisme du récit suit une symbolique de progressive libération des passions, dont les moyens pratiques se font de plus en plus discrets au fur et à mesure qu'ils s'intériorisent. En effet, au terme de son itinéraire anachorétique, Syméon entretient tout un réseau de relations très diversifiées : il prie, certes, du coucher du soleil à la neuvième heure, mais ensuite, il instruit la foule venue l'entendre, écoute les requêtes de chacun, guérit les malades et les possédés, règle les querelles, voire invective les grossiers. Et Théodoret d'ajouter : « Tout en vivant ainsi et menant ses activités, il ne se désintéressait pas non plus du soin des saintes Églises. » Et de fait, il s'adresse aux pasteurs, prend part aux recherches et aux débats théologiques, correspond avec l'empereur et les hauts fonctionnaires, etc.¹³⁰ On pourrait mettre en synopse l'itinéraire d'Antoine et de Syméon (et de quantité de solitaires évoqués, entre autres, par Théodoret de Cyr) pour parvenir à la même conclusion. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, l'anachorèse chrétienne ne conduit pas à un extrême isolement, à une sorte de fusion panthéistique comme si l'ermite, enfermé dans le perpétuel silence de sa méditation, était comme arraché à la terre pour finalement se perdre dans le grand tout.

128. Les passions ne sont pas mauvaises en soi, mais constituent un dynamisme propre à la nature humaine.

129. *Histoire Philothée*, 26.

130. *Histoire Philothée*, 26, 26-27 ; le texte souligne en passant la tendance monophysite de Syméon.

Comment en serait-il autrement quand le Dieu que cherche le moine s'est révélé en Jésus-Christ fait homme, ce qui donne tout son sens à la Création–Incarnation, et qu'il a pour nom « Charité ». La béatitude évangélique peut-elle être autre chose que la communion universelle, non l'accomplissement individuel en un état supérieur et purement spirituel ? Que cela se manifeste dans une forme de « ministère » reste sans doute le fait d'un nombre limité d'anachorètes. Par ailleurs, il n'y a, en aucun cas, « retour au monde », nous l'avons dit. Ammonas le souligne nettement : ces « médecins de l'âme » envoyés par Dieu, le sont grâce à leur silence et leur paix intérieure (*hèsychia*) ; ils en sont conscients et s'y maintiennent fermement, par vocation, tout comme Antoine se hâtait de retourner au silence de sa Montagne intérieure. C'est d'ailleurs bien la conclusion que formule Athanase lui-même : cet homme « caché et assis sur sa montagne » « fut célèbre partout, admiré de tous et désiré même de ceux qui ne l'avaient jamais vu¹³¹ ». Puis, étendant son éloge aux imitateurs d'Antoine : « Encore qu'ils agissent dans le secret, qu'ils cherchent à rester ignorés, le Seigneur les révèle à tous comme un flambeau » pour édifier les hommes¹³².

(à suivre)

Pères Bénédictins
B.P. 3079
101 ANTANANARIVO
Madagascar

Christophe VUILLAUME, osb

131. *Vie d'Antoine*, 93, 5 et 93, 3.

132. *Vie d'Antoine*, 93, 6. De même d'un témoin de Lérins : « Plus leur vie se tourne vers le dedans, plus leur gloire éclate au dehors », EUCHER DE LYON, *Éloge de la solitude*, dans *Le mépris du monde*, Paris, 1950, p. 83.