



HAL
open science

Entre admiration et rejet: les prouesses ascétiques orientales dans la littérature latine du 4e siècle

Béatrice Caseau

► **To cite this version:**

Béatrice Caseau. Entre admiration et rejet: les prouesses ascétiques orientales dans la littérature latine du 4e siècle. Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive - fin du XIXe siècle), dir. S. Excoffon, D.-O. Hurel, A. Peters-Custot, Saint-Étienne, 2015, p. 49-60., 2015. hal-03864749

HAL Id: hal-03864749

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03864749>

Submitted on 22 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

B. Caseau

Paris - Sorbonne

Entre admiration et rejet: les prouesses ascétiques orientales dans la littérature latine du 4^e siècle.

Si l'ascétisme chrétien existe en Occident comme en Orient dès les premiers siècles de la nouvelle religion et fait partie intégrante des traditions des différentes Eglises du pourtour méditerranéen, la vie monastique est une innovation dont on ne peut faire remonter l'existence à une époque antérieure à la fin du 3^e siècle. Dans la forme qui sera ensuite vantée et reconnue comme chemin de sainteté, il naît en effet à la fin du 3^e siècle en Egypte, mais sa période de formation et de développement est vraiment le 4^e siècle, tant pour la vie anachorétique que pour la vie cénobitique. Le monachisme se distingue de l'ascétisme traditionnel par une retraite hors de la société, qui inclut une rupture d'avec les communautés chrétiennes et leur vie liturgique. Ce type de comportement, qui est celui d'Antoine l'égyptien dont la retraite au désert est progressive mais effective et dont la vie matérielle est dépouillée de tout confort, exerce une fascination dans certains milieux chrétiens occidentaux, qui non seulement le font connaître dans le monde latin mais tentent aussi soit de l'adopter soit de le faire adopter. Ce comportement de rupture heurte les mentalités cependant, et le modèle de la vie monastique au désert est combattu par un courant chrétien qui pense que la vie chrétienne passe par l'interaction avec les autres, par la vie liturgique et par une ascèse contrôlée. Il y a donc des résistances au modèle monastique égyptien mais aussi de l'enthousiasme. Au 4^e siècle, l'aristocratie chrétienne occidentale entend parler de l'ascèse monastique égyptienne par les voyageurs, exilés d'Orient comme Athanase ou par les riches pèlerins partis à la découverte de la Terre sainte et de la vie des moines. Pour ceux qui ne font pas le voyage et qui n'entendent pas directement les récits des voyageurs, la source d'information sur le mode de vie des moines d'Orient vient de l'hagiographie et des collections de récits ou de paroles de sagesse appelés apophtegmes qui sont progressivement traduits en latin. Le but de cet article est d'explorer les sentiments complexes que ces Latins du 4^e siècle entretiennent par rapport aux prouesses ascétiques orientales, un savant mélange d'admiration et de rejet. Car même dans les milieux qui se disent favorables à la vie monastique et qui proposent l'ascèse extrême à l'admiration, le côté étranger et exotique de la vie au désert crée une fascination mais en même temps, le sentiment de la distance culturelle.

I La mythologie des origines du monachisme

Si l'ascèse domestique et le célibat religieux étaient connus dans l'ensemble des communautés chrétiennes du pourtour méditerranéen, la vie au désert et la rupture communautaire qu'elle engendre se placent sous la paternité de saint Antoine. Ce dernier serait sans doute resté aussi peu connu que ses prédécesseurs dans l'ascèse si son chemin n'avait croisé celui de l'évêque d'Alexandrie Athanase, qui s'est empressé d'écrire une biographie pour souligner les mérites de ce mode de vie original, à la recherche du démon dans les tombeaux des anciens païens, comme dans les solitudes inaccessibles, au milieu des bêtes sauvages et d'une nature inhospitalière en plein désert égyptien.

Cet ouvrage, la *Vie d'Antoine*¹, eut une très grande influence et créa un archétype de ce qu'était la vie monastique. Ce texte fait de l'Égypte non seulement le berceau de la vie monastique, mais aussi le lieu de sa première reconnaissance comme chemin de salut par un évêque². Le fait que ce dernier ait été très controversé, déposé, exilé et pourchassé n'a pas joué contre la diffusion du texte, car son auteur est toujours apparu comme un défenseur du concile de Nicée I³. Rédigée à la demande de moines qui étaient probablement des Latins⁴, la *Vie d'Antoine* écrite en grecque fut aussitôt traduite en latin, une première fois de manière anonyme, puis une seconde fois par Évagre d'Antioche⁵. Elle se diffusa en Occident où Athanase avait été exilé à Trèves de 335 à 337, puis à Rome de 340 à 346⁶. L'Égypte avait donc une place particulière dans l'histoire monastique, comme lieu de naissance de la vie monastique au désert⁷. Cassien et Jérôme s'accordent pour faire naître le monachisme en Égypte et pour considérer que le monachisme qui s'est développé en Occident y trouve sa source. Les milieux ascétiques et aristocratiques occidentaux mis au parfum de cette innovation dans la manière de vivre la foi chrétienne y trouvèrent une source d'inspiration pour transformer l'ascèse domestique, libre, vécue au sein des communautés chrétiennes en un mode de vie davantage retiré du monde, en imitation de la vie au désert. Cette mythologie des origines a joué un rôle structurant pour créer un idéal monastique en Occident.

II Le monachisme aristocratique latin et son rapport au monachisme égyptien

Dans le groupe des enthousiastes et des curieux par rapport au monachisme égyptien, il faut faire une place particulière à Sulpice Sévère. Cet aristocrate gallo-romain, fort riche, allié par son mariage à une famille de rang consulaire, se convertit à la vie ascétique, probablement après son veuvage, dans la dernière décennie du 4^e siècle

1. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M. Bartelink, Paris, 1994.

2. D. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, Baltimore, 1995.

3. T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, 1993; Ch. Kannengieser (éd.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, 1974 (Théologie historique 27); sur la diffusion du texte: J. Leclercq, "Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale", *Studia Anselmiana*, 38, 1956, p. 229-247; G. Garitte, "Réminiscences de la Vie d'Antoine dans Cyrille de Scythopolis", *Studi Bizantini e neoellenici*, 9, Rome, 1957, p. 117-122.

4 L'hypothèse que le texte soit adressé à des Latins d'Italie ou de Trèves remonte à *Montfaucon* mais *Annick Martin* suggère que ces moines d'outremer pouvaient habiter la Syrie ou la Palestine, A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome, 1996, p. 483-484

5. A. Wilmart, "Une version latine inédite de la Vie de saint Antoine", *Revue Bénédictine*, XXI, 1914, p. 163-173; G. Garitte, *Un témoin important du texte de la Vie de saint Antoine par saint Athanase. La version latine inédite des Archives du Chapitre de Saint-Pierre à Rome*, Bruxelles, 1939; G.J.M. Bartelink, *Vita di Antonio*, Rome, 1974; *Vita* par Evagre: PG 26, c. 833-976 (édition de Montfaucon) et PL 73, c. 125-170 (édition de Rosweyde).

6 A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. 1, Paris, 1991.

7. A. Guillaumont, "La conception du désert chez les moines d'Égypte", *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges, 1979, p. 69-87.

(peut-être entre 393 et 397). Il s'est alors retiré sur l'un de ses domaines, à Primulacium, non loin de Toulouse, dans une région prospère et riante. Même si l'on n'a pas identifié le lieu exact du domaine de Sulpice Sévère, certaines des villas romaines de la région ont été fouillées et leurs splendides mosaïques mises à jour⁸. Il est donc permis d'imaginer le cadre dans lequel vivait Sulpice Sévère, confortablement installé dans sa villa, servi par de très nombreux esclaves, libre de méditer à l'ombre des arbres de son jardin, avec ses amis, sur la vie monastique dans le désert égyptien. *Gallus ou Les Dialogues sur les Vertus de Saint Martin* nous plongent dans cet univers d'amis ascètes passionnés par cette nouvelle et très exotique façon de vivre⁹. La première partie des *Dialogues* rapporte un entretien entre trois amis, Sulpice Sévère, Gallus et Postumien qui a lieu au retour d'Égypte de Postumien. Sulpice Sévère le prie de leur raconter son périple qui aura duré trois ans:

"Puisque nous voici à l'écart, entre nous, **sans aucune tâche qui nous retienne**, et que notre devoir est de rester disponibles pour t'entendre, je voudrais que tu nous contes en détail toute l'histoire de ton lointain voyage: comment la foi au Christ est florissante en Orient, de quelle tranquillité y jouissent les saints, **quelles sont les règles de vie des moines**, et par quelles manifestations de puissance le Christ y opère en ses serviteurs¹⁰."

On peut d'emblée noter le loisir dont jouit Sulpice pour écouter son ami parler de la vie monastique. Comme nombre d'aristocrates, il cultive l'*otium* qui permet à la pensée philosophique de s'épanouir. Toutefois, Sulpice s'étant converti au christianisme, il cherche un "*otium* chrétien tourné vers Dieu¹¹", une vie de retraite contemplative. Mais contrairement à Mélanie, et quelques autres intrépides aristocrates qui laissèrent toute leur fortune derrière eux pour commencer une vie nouvelle dans la pauvreté et l'humilité monastique, Sulpice ne projette pas de s'installer outre mer. Plutôt, comme nombre de ses contemporains, il se propose d'admirer à distance ce nouveau mode de vie et mener lui-même une vie de renoncements modérés. Il n'est nullement question dans ce texte de corvées d'eau à aller chercher au fin fond du désert, la tâche ingrate réservée aux disciples des Pères du désert; il n'est nullement question de travail manuel en fait, car ce serait indigne de son statut social: la discussion avec ses amis, les entretiens spirituels, la lecture et la méditation sont les activités religieuses de Sulpice. Il ne vit pas dans la solitude mais avec Bassula, sa belle-mère et il prend sous son aile pour les instruire dans la foi chrétienne des jeunes garçons de l'aristocratie locale, tout en continuant aussi à gérer ses domaines, à recevoir ses amis¹², à les servir dans de la

⁸ C. Balmelle, *Les demeures aristocratiques d'Aquitaine: société et culture de l'Antiquité tardive dans le Sud-Ouest de la Gaule*, Pessac / Paris, 2001; *Décor et architecture en Gaule entre l'Antiquité et le Haut Moyen âge: actes du colloque international, textes réunis par C. Balmelle, H. Eristov, F. Monier*, Bordeaux, 2011.

⁹ *Gallus. Dialogues sur les "Vertus" de Saint Martin*, éd. et trad. J. Fontaine, avec la collaboration de N. Dupré, Paris, 2006. (SC 510) ci-après cité *Dialogues*

¹⁰ *Dialogues*, op cit., 1, 2, 2, p. 107 : *Age ergo, quia et secreti inter nos nec occupati sumus et sermonie tuo uacare debemus, edisseras nobis uelim omnem tuae peregrinationis historiam : qualiter in Oriente fides Christi floreat, quae sit sanctorum quies, quae instituta monachorum, quantisque signis ac uirtutibus in seruis suis Christus operetur.*

¹¹ J. Fontaine, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental », *Epektasis. Mélanges offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris, 1972, p. 571-595, à p. 585.

¹² *Dialogues*, 1, 1, 5, op. cit., p. 16-107.

vaisselle en argent¹³. Il met une partie de ses ressources au service de la religion chrétienne, en faisant construire deux églises et un baptistère, mais cette démarche relève du patronage plutôt que de la retraite monastique¹⁴. Ces aristocrates convertis à la vie ascétique sont intéressés par la vie monastique mais ils ont aussi une idée de la distance entre leur mode de vie et celui des ascètes du désert¹⁵.

Sulpice n'a pas fait la démarche d'un Arsène cet ancien grand fonctionnaire à la cour impériale qui s'est fait moine à Scété. Il admire plus qu'il n'imité les Antoine et les Macaire. La vie ascétique qu'envisage Sulpice s'inspire du modèle des moines égyptiens mais sans les imiter réellement, il s'agit plutôt pour lui de les prendre comme sujet d'étude et d'admiration lors de rencontres du cénacles de ses amis chrétiens qui se réunissent pour des entretiens spirituels. Ces aristocrates ascètes vivent sobrement par rapport à leurs contemporains de même rang mais sans modifier radicalement leurs habitudes sociales. Sulpice taquine Gallus sur le sujet de l'alimentation quand il entend Postumien raconter comment un ascète du désert de Libye offrit en guise de repas un demi pain d'orge et une botte d'herbes ressemblant à de la menthe et lui propose la même chose. Gallus lui répond: "Tu ne manques pas une occasion, s'il s'en présente une, de nous taquiner en matière de voracité. Mais tu te comportes sans humanité, **en nous forçant, nous autres Gaulois, à vivre à la manière des anges**¹⁶".

Postumien intervient alors sur ce thème: "Vraiment, je me garderai à l'avenir de vanter l'abstinence de qui que ce soit, de peur qu'un exemple impossible à suivre ne choque profondément nos chers Gaulois¹⁷". Il souligne deux choses : leur entretiens sur les moines d'Egypte sont bien destinées à leur fournir des modèles à suivre mais ils perçoivent la distance entre l'ascèse extrême des Pères du désert et leurs habitudes alimentaires d'aristocrates gourmets bien nourris. Seulement, au lieu de l'analyser en terme de différence de niveau social entre un paysan égyptien et un aristocrate gallo-romain, il en fait une opposition culturelle entre Orient et Occident. Gallus s'exclame alors: "La boulimie est chez les Grecs de la goinfrerie, et chez les Gaulois, une disposition naturelle¹⁸". Il invite le lecteur à comprendre que l'ascèse alimentaire des moines d'Orient est admirable (elle est l'objet des récits suivants) mais ne saurait être importée ailleurs, et particulièrement pas en Gaule. L'ascèse extrême n'est pas pour eux. Certes, ces ascètes aristocratiques ont renoncé aux riches banquets auxquels ils étaient habitués et se nourrissent plus frugalement avec davantage de simplicité, mais l'idée d'un demi pain d'orge et de quelques herbes comme repas, est au-delà du raisonnable à leurs yeux. C'est clairement aller trop loin. Le texte pointe aussi vers une altérité culturelle en

¹³. Son ami Paulin le lui reproche dans une lettre, *ep.* 5, 21

¹⁴. K. Bowes, *Private Worship, Public Values and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge, 2008, p. 155-157.

¹⁵. J. Gribomont, « L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère », *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule (361-1961)*, Rome, 1961, p. 135-149 ; J. Fontaine, « L'aristocratie occidentale devant le monachisme au IV^e et V^e siècles », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 15, 1979, p. 28-53.

¹⁶. *Dialogues*, 1, 4, 6, *op. cit.*, p. 118-119 : *qui nullam occasionem, si qua tibi porrecta fuerit, omittis, quin nos edacitatis fatiges. Sed facis inhumane, qui nos Gallos homines cogis exemplo angelorum uiuere.*

¹⁷. *Dialogues*, 1, 5, 1, *op. cit.*, p. 120-121 : *Enimuero, Postumianus ait, cauebo posthac cuiusquam abstinentiam praedicare, ne Gallos nostros arduum penitus offendat exemplum.*

¹⁸. *Dialogues*, I, 8, 5, *op. cit.*, p. 134-135 : *Nam edicatis in Graecis gula est, in Gallis natura.*

donnant à comprendre que les Gaulois (c'est à dire ceux qui habitent le nord de la Gaule et parlent une langue celtique) sont doués d'un appétit supérieur et incompressible, par opposition à Sulpice qui est un Gallo-romain. Il ressort des *Dialogues* que ce qui vaut pour un ascète de Cyrénaïque ou d'Egypte ne peut pas être imposé à un ascète Gaulois. L'ascèse extrême des Pères du désert égyptien n'est pas plus importable que les sables dorés et le soleil brûlant.

La fascination de Sulpice pour le phénomène monastique oriental transparait dans la première partie des *Dialogues sur les Vertus de Saint Martin* qui contient des récits sur les miracles et les prouesses ascétiques des moines égyptiens. Ces narrations sont écrites pour susciter l'admiration chez les auditeurs et les lecteurs. Le merveilleux y tient une place importante mais plus les miracles ou les prouesses sont extraordinaires, plus ils poussent le lecteur à admirer ces moines, sans songer à les imiter. Car le merveilleux crée une barrière qui empêche au lecteur de s'assimiler au héros. Ses actions sont inaccessibles à l'humanité ordinaire qui serait présomptueuse de vouloir les reproduire. Il y a donc deux raisons pour expliquer pourquoi la fascination de Sulpice et de ses amis pour les Pères du désert n'engendre pas un désir d'imiter leur mode de vie: la distance que crée la littérature thaumaturgique et les différences culturelles et sociales entre le milieu monastique égyptien primitif, composé principalement de paysans aisés et d'artisans et ce milieu aristocratique gaulois. Le cercle ascétique de Sulpice n'envisage pas une imitation des moines du désert mais se nourrit spirituellement d'admirer leurs prouesses inaccessibles. La lecture de leurs hauts faits n'est pas sans effet toutefois, car en provoquant l'admiration, elle pousse ceux qui les écoutent à un effort ascétique supplémentaire ou au moins à persévérer sur la voie de l'ascèse. Ces mêmes récits alimenteront toujours, quelques siècles plus tard, l'imaginaire des moines qui les entendaient lors des repas dans les grands monastères cénobitiques, sans pour autant que la règle qu'ils suivaient ne soit le moins du monde modifiée par souci d'imitation.

Entre l'ascèse domestique d'un Sulpice et les monastères cénobitiques de la fin de l'Antiquité, il y a toute une gradation dans les renoncements. Sulpice propose de les admirer mais n'envisage nullement d'aller s'installer dans une hutte au fond de son jardin, et encore moins de renoncer à ses livres ou à ses esclaves. Sulpice a certainement renoncé à certains éléments de son confort, Paulin et Terasia sont allés plus loin en vendant une large part de leurs propriétés et donc aussi leurs esclaves, mais ils ont gardé assez de ressources pour construire à Nole¹⁹. Pinien et Mélanie ont décidé de se débarrasser de leur fortune mais leur immense richesse a compliqué leur démarche: ils ont tenté de vendre leur palais romain, mais sans trouver d'acquéreur²⁰. Antoine avait eu moins de mal à se débarrasser de ses biens! Pinien et Mélanie ont aussi cherché à affranchir leurs esclaves mais ces derniers se sont révoltés par crainte de plus être nourris et de risquer de tomber dans la plus abjecte pauvreté. La démarche monastique de ces aristocrates crée des rancœurs au sein de leurs familles mais aussi de leur domesticité, car en ne tenant plus leur rang, ces aristocrates ascétiques mettent en difficulté des centaines voire des milliers de personnes qui dépendaient d'eux. Les questions qui se posent à ces apprentis ascètes, héritiers de fortunes et habitués à une vie dorée ne sont pas celles qui pouvaient occuper les moines de Nitrie ou de Scété. En l'absence de monastères institués et d'une acceptation par la société du mode de vie

¹⁹ J. T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Bonn 1977.

²⁰ *Vie de sainte Mélanie*, texte grec, introduction, traduction et notes par D. Gorce, Paris, 1962.

monastique comme une possibilité offerte aussi aux plus riches, le renoncement aristocratique pour mener la vie monastique apparaissait au mieux farfelu, au pire misanthropique.

Quand le choix de mener une vie ascétique se faisait dans sa propre maison, sans porter atteinte à la structure de la propriété ou au nombre des serviteurs, le renoncement ascétique avait moins de conséquences sur l'ensemble de la famille et de la domesticité. Pour la famille, quand le choix était fait par un héritier ou une héritière, il incluait le renoncement à transmettre à des enfants les biens familiaux, sauf si comme pour Sulpice, la vie ascétique intervenait après un veuvage. Pour la domesticité, il y avait en principe peu de conséquences, sinon un moindre travail en l'absence de banquets et des autres activités d'un aristocrate tenant son rang. Le changement était donc surtout important pour l'individu qui choisissait la vie ascétique. Il portait particulièrement sur le confort personnel avec le renoncement aux bains fréquents et une alimentation contrôlée. C'est dans ce dernier domaine que la liberté d'action était la plus forte et qu'il était même possible de s'inspirer du mode de vie des moines égyptiens, tel que la littérature ou les récits de voyageurs la présentait²¹.

Cassien commente non sans une pointe d'humour ce qui constituait un festin pour les moines égyptiens dont il a partagé un temps la vie: « Des tiges de poireaux coupées une fois par mois, des herbes, de la friture de salaison, des olives, de petits poissons en saumure – qu'ils appellent *maenomenia* - :c'est là, pour eux, la volupté suprême²². »

Jérôme (né vers 340- mort en 420), en promoteur de la vie monastique, avait fait entrevoir les changements que l'adoption d'un régime alimentaire ascétique ferait connaître à son ami Paulin de Nole : « Ton modeste repas que tu prendras le soir sera de légumes verts ou secs ; de temps en temps quelques petits poissons te sembleront le comble de la gourmandise²³. » Jérôme calquait ses recommandations sur ce qu'il pouvait connaître de la vie des moines en Orient.

Jérôme est en fait hostile au monachisme domestique tel qu'il se pratique en Occident, particulièrement dans les milieux aristocratiques et il conseille de partir de chez soi et d'aller vivre dans un vrai monastère. On trouve dans une lettre de Jérôme une critique acerbe des mauvais moines qui fait mouche sur un auditoire comme le cercle des amis de Sulpice Sévère. Jérôme distingue les cénobites, les anachorètes et les "remnuoth" dans une longue lettre écrite en 384 et adressée à une jeune aristocrate romaine du nom de Iulia Eustochium, dans le but de la diriger sur le chemin de la vie monastique. Eustochium était une fille de Paula (347-404), cette très riche matrone romaine très intéressée par la vie monastique. Jérôme dresse pour Eustochium un panorama des sortes de moines égyptiens : « Nous venons de mentionner les moines ;

²¹ On note un contraste entre les récits littéraires et les restes archéologiques des cuisines monastiques, S. Sauneron, *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna*, t. IV *Essai d'histoire*, Le Caire, 1972, p. 32-33; P. Devos, "Règles et pratiques alimentaires selon les textes", *Le site monastique copte des Kellia, sources historiques et explorations archéologiques. Actes du colloque de Genève, 13-15 Août 1984*, Genève, 1986, p. 73-84; E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Egypte (IV^e-VIII^e siècles)*, Varsovie, 2009.

²². Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 22, texte latin revu, introduction, traduction et notes par J.-Cl. Guy, Paris, 1965, p. 152-153.

²³. Jérôme, *ep.* 58, 6, éd. et trad. J. Labourt, CUF, III, Paris, 1953, p. 80 : *Sit uilis et uespertinus cibus holera et legumina, interdumque pisciculos pro summis ducas deliciis.*

comme je sais que tu te plais à entendre parler des choses saintes, prête-moi un peu l'oreille. Il y a en Égypte trois sortes de moines. Les cénobites, ils les nomment dans la langue du pays "sauhes", nous pourrions les appeler « ceux qui vivent en commun ». Les anachorètes qui habitent seuls, parmi les déserts ; ils tirent leur nom de ce qu'ils sont écartés loin des hommes. Une troisième sorte qu'ils appellent "remnuoth", cette espèce est détestable et l'on n'en fait pas cas ; mais, **dans notre province, elle est seule ou du moins prépondérante**. Ils habitent ensemble à deux ou trois ou guère davantage, vivent à leur guise et indépendants ; du fruit de leur travail, ils mettent en commun une partie, afin d'avoir une table commune. Le plus souvent, c'est dans les villes ou les bourgs qu'ils habitent. Comme si c'est leur métier qui fût saint, et non leur vie, de tout ce qu'ils vendent, ils majorent le prix. Entre eux, les disputes sont fréquentes, car, gagnant eux-mêmes la nourriture dont ils vivent, **ils n'acceptent aucune subordination**. À la vérité, ils ont **coutume de rivaliser de jeûnes** : de la matière d'un secret, ils font un bulletin de victoire. Chez ces gens-là, **tout est affecté** : manches larges, chaussures mal ajustées, vêtement trop grossier, fréquents soupirs- mais visites des vierges, dénigrement du clergé, puis quand vient un jour de fête, ils s'empiffrent jusqu'au vomissement²⁴."

Il est intéressant de noter que Jérôme situe les sortes de moines en Egypte mais de celle qu'il critique le plus il dit qu'elle est prépondérante dans "notre province." J'ai déjà essayé de montrer qu'il est assez vain d'utiliser cette lettre pour illustrer la vie des moines égyptiens et retrouver qui sont les sarabaïtes et les remnuoths, car ceux que vise Jérôme sous des noms exotiques, sont les moines d'Occident et particulièrement ces petits groupes ascétiques qui se constituent ici et là et qui s'improvisent une "vie à la manière des moines"²⁵. Il note leur absence de discipline, leur volonté de faire connaître leur démarche par un vêtement ostentatoirement trop vil pour leur statut social. Il note leurs essais de jeûne, testant les limites de leur résistance physique. Cassien avait lui aussi dénoncé les excès ascétiques contraires à une ascèse de longue durée et pouvant durablement affecter la santé. Jérôme comme Cassien poursuivent le même but: lutter contre l'ascèse aristocratique improvisée et établir de véritables monastères dans lesquels la vie serait organisée selon une règle et sous une autorité religieuse qui ne soit pas déterminée par le rang social mais par l'expérience de la vie ascétique.

²⁴ Jérôme, epistula XXII ad Eustochium, 34, éd. J. Labourt, Paris, 1954, t. 1, p. 149-150 : « *Et quoniam monachorum fecimus mentionem et te scio libenter audire quae sancta sunt, aures paulisper adcommoda. Tria sunt in Aegypto genera monachorum : coenobium quod illi sauhes gentili lingua uocant, nos 'in commune uiuentes' possumus appellare ; anachoretas, qui soli habitant per deserta et ab eo quod procul ab hominibus recesserint nuncupantur ; tertium genus est, quod dicunt remnuoth, deterrimum atque neglectum, et quod in nostra prouincia aut solum aut primum est. Hi bini uel terni nec multo plures simul habitant suo arbitrato ac dicione uiuentes, et de eo quod laborauerint in medium partes conferunt ut habeant alimenta communia. Habitant autem quam plurimum in urbibus et castellis, et quasi ars sit sancta, non uita, quidquid uendiderint, maioris est pretii. Inter hos saepe sunt iurgia, quia suo uiuentes cibo non patiuntur se alicui esse subiectos. Re uera solent certare ieiuniis et rem secreti uictoriae faciunt. Apud hos affectata sunt omnia : laxae manicae, caligae follicantes, uestis grossior, crebra suspiria, uisitatio uirginum, distractation clericorum, et si quando festior dies uenerit saturantur ad uomitum.* »

²⁵ B. Caseau, "L'image du mauvais moine dans le monde proto-byzantin : remnuoths et sarabaïtes", *Zbornik Radova Vizantološkog instituta*, 46, 2009, p. 11-25.

Ce n'est pas un hasard si le petit cercle autour de Sulpice Sévère discute de la critique de Jérôme. Postumien lui a rendu visite à Bethléem et il s'incline devant sa science biblique et les nombreux ouvrages qu'il a écrits dont il dit qu'ils sont lus partout, tandis que Gallus est beaucoup moins favorable à Jérôme. Il intervient de manière critique dans les *Dialogues*:

"Nous il ne nous est que trop connu! Car voici cinq ans j'ai lu un petit livre de lui où toute la gent de nos moines est maltraitée et dénigrée par lui avec la plus grande violence. C'est pourquoi il arrive de temps en temps que notre ami Belgicus se mette d'ordinaire fort en colère parce que Jérôme a dit que nous nous empiffrons souvent à en vomir²⁶."

Il est clair que la critique des "remnuoths" a atteint ceux qu'elles visaient²⁷: les petits groupes de moines qui se constituaient ici et là en Occident et qui ne se privaient pas (comme Sulpice Sévère) de critiquer les évêques et le clergé quand ces derniers décidaient de ne pas les suivre dans la promotion de la vie monastique. La violente critique de Jérôme a atteint son but puisque ceux qui étaient visés se sont reconnus, malgré l'usage d'un vocabulaire étrange, qui n'était qu'un écran de fumée. Dans cette affaire, les moines d'Orient sont simplement instrumentalisés car le débat ne porte pas sur eux mais sur les moines latins. Ils sont un prétexte pour dénoncer le monachisme domestique des aristocrates gaulois, espagnols ou italiens qui s'installent avec un petit nombre d'amis (souvent de rang social inférieur) et qui mènent à leur guise une vie ascétique d'inspiration monastique.

III La critique du monachisme comme mode de vie excentrique et dangereux

A cette critique interne au milieu ascétique chrétien, il faut ajouter la critique de ceux qui sont opposés à ce nouveau mode de vie chrétienne qu'est la vie monastique encore au 4^e et 5^e siècle. Non seulement ces aristocrates à tendance ascétique se délectent des récits sur les moines orientaux, mais ils décident même de consacrer certains de leurs enfants à ce mode de vie nouveau. Cette double démarche les expose à une vive critique. Jérôme dans ses lettres révèle que le choix de la vie ascétique par des femmes de l'aristocratie romaine et le départ de certaines à Jérusalem ne rencontrait pas l'approbation, même dans les milieux chrétiens. Leur démarche paraissait excentrique, contraire à la bienséance et même dangereuse.

Jérôme a encouragé certaines de ces femmes. A Rome, autour de saint Jérôme, un groupe de grandes dames de l'aristocratie romaine avait décidé de transformer leur palais en cénacle spirituel. L'adoption de la vie ascétique les poussa à une simplification de leur vie : plus de visites mondaines, plus de soieries et de coussins moelleux, plus de visites aux bains, mais des lectures spirituelles, un travail de traduction des textes bibliques et des entretiens avec des membres du clergé pour élever leurs âmes. Certaines ayant entraîné leurs filles dans cette aventure religieuse, le monde de l'aristocratie romaine protesta avec véhémence quand la jeune Blesilla finit par mourir des excès de jeûnes et de mortifications. Une partie de l'aristocratie romaine vit dans ce

²⁶ *Dialogues*, 1, 8, 4, op. cit., p. 132-133 : *Nobis uero, Gallus inquit, nimium nimiumque conpertus est. Nam ante hoc quinquennium quendam illius libellum legi, in quo tota nostrorum natio monachorum ab eo uehementissime uexatur et carpitur. Unde interdum Belgicus noster ualde irasci solet, quod dixerit nos usque ad uomitum solere satiari.*

²⁷ Pace J. Fontaine qui s'étonne « que des moines sérieux se soient reconnus dans une telle caricature. », *Dialogues*, op. cit., n. 8, p. 133

mouvement ascétique un gâchis et ne tarda pas à se montrer très critique à l'égard de cette mode du célibat consacré.

En 417, le poète Rutilius Namatianus se fait l'écho de cette hostilité des milieux de l'élite face au phénomène monastique dans le *De reditu suo*. Il y déplore le choix de la vie monastique d'un jeune aristocrate romain :

« Du milieu de la mer émerge au-dessus des flots Urgo, entre la côte de Pise et celle de Cynos. Nous avons sous les yeux ce rocher qui évoque un scandale récent. C'est là qu'un de nos concitoyens s'est perdu, s'est enseveli vivant. Car naguère encore il était des nôtres, ce jeune homme qui, issu d'ancêtres de haute qualité, restait digne d'eux par sa fortune aussi bien que par son mariage. Poussé par les furies, il a abandonné les hommes, le monde et sa crédulité le fait vivre dans l'exil d'une retraite honteuse. Il s'imagine, le malheureux, que la crasse entretient les pensées mystiques, il se fait souffrir lui-même, plus cruel pour soi que ne le seraient les dieux irrités. Cette secte-là, je vous le demande, n'est-elle pas pire encore que les philtres de Circé ? Circé ne changeait que les corps : ce sont les âmes qu'on métamorphose aujourd'hui ! » (v. 515-526)

L'ironie mordante de Rutilius Namatianus a fait penser à certains qu'il n'était pas chrétien et qu'il rejoignait les voix païennes hostiles aux moines, mais c'est loin d'être clair et il peut simplement avoir fait partie de ceux que ces pratiques monastiques venues d'orient choquaient car elles comportaient un élément de rupture familiales et même d'interruption des relations avec sa communauté chrétienne, pour un repli et un isolement laissant peu de place à l'exercice de la charité. Son hostilité se porte en effet sur l'absence d'hygiène personnelle mais aussi sur l'isolement comme on peut le voir dans ce second passage de son poème:

« Nous avançons vers le large, et voici que surgit Capraria. L'île est pleine, elle pullule de ces hommes qui fuient la lumière. Ils s'appellent eux-mêmes les « moines » (c'est un surnom qui vient du grec), parce **qu'ils veulent vivre seuls et sans témoin**. Ils craignent les faveurs de la fortune, comme ils en redoutent les rigueurs. Se peut-il qu'on se rende volontairement malheureux, par peur de le devenir ! Qu'est-ce que cette sottise frénésie de cerveaux détraqués ? Parce qu'on craint les maux de la vie, ne pas savoir en accepter les biens ! Sont-ils donc des forçats qui cherchent un endroit où expier leurs crimes ? Ou faut-il supposer qu'un fiel noir gonfle leur triste cœur ? C'est bien ainsi qu'à en croire Homère un excès de bile causait l'humeur morose de Bellérophon, ce jeune héros qui, blessé par les traits d'un chagrin cruel, **prit en horreur, dit-on, le genre humain**. » (v.439-452)

Le débat sur le bien-fondé de la vie monastique traversait donc les milieux chrétiens, non seulement dans l'aristocratie qui craignait la dilapidation des fortunes sénatoriales, mais encore dans les milieux ecclésiastiques qui n'y étaient pas toujours favorables. Nombre de ces petits groupes monastiques repliés sur leurs villas vivaient en marge des communautés chrétiennes et hors de l'influence cléricale. Certains de ces groupes sont accusés d'hérésie comme on peut le voir avec le Priscillianisme. Mais au-delà de cette question du contrôle ecclésiastique, se posait plus fondamentalement la place du mariage dans le plan du salut.

L'insistance sur la virginité comme chemin de salut principal (voire exclusif), que l'on retrouve sous la plume des défenseurs de la vie monastique comme Jérôme ne paraissait pas satisfaisante à tout le monde²⁸. Le débat sur la virginité de Marie qui naît à

²⁸ D. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: the Jovinianist Controversy*, Oxford, 2007.

cette époque²⁹ se rattache aussi à ces échanges portant sur la hiérarchie des états de vie et sur la possibilité pour les gens mariés d'atteindre le salut. Au début du V^e siècle, le prêtre Vigilance, par exemple, se montre hostile à cette promotion du célibat religieux comme voie royale vers le salut, si l'on en croit le violent pamphlet qu'écrivit Jérôme contre lui³⁰. Les *Dialogues* de Sulpice Sévère font allusion à un ami qui est devenu hostile au mouvement monastique. Qualifié d'homme sage et pieux, il est pourtant compté parmi les ennemis et non parmi les alliés. L'identité du personnage reste obscure, mais il peut s'agir d'une allusion à Vigilance, prêtre établi à une cinquantaine de kilomètres de Toulouse, et qui avait fait partie un temps du cercle ascétique de Paulin de Nole et de Sulpice Sévère³¹.

Sulpice nous révèle que, en Gaule, se trouvaient des évêques hostiles au mouvement monastique. Cette hostilité s'était en particulier manifestée au moment du choix de Martin pour en faire un évêque. Sulpice dans la *Vita Martini* rapporte leurs propos:

"Ils disaient que c'était un personnage méprisable, et qu'un homme à la mine pitoyable, aux vêtements sales, aux cheveux en désordre, était indigne de l'épiscopat³²". L'absence de soin de soi, de soin du corps qui était un trait particulier des anachorètes ne leur semblait pas idoine quand il s'agissait d'un évêque, chef d'une communauté chrétienne englobant désormais même en Gaule du Nord, une partie de l'élite sociale.

Conclusion

Pour conclure, le monachisme oriental, tel qu'il a été présenté par des auteurs comme Athanase d'Alexandrie ou par les voyageurs comme Postumien ou Cassien, a suscité en Occident une curiosité et un engouement dans une frange des milieux aristocratique occidentaux convertis au christianisme. Les prouesses ascétiques des héros de *l'Historia monachorum in Aegypto* ou certains des récits qui rejoindront plus tard les collections des *Apophthegmata patrum* ont fait le régal de ces milieux qui y ont trouvé non tant des modèles à suivre qu'une source d'inspiration pour créer leur propre mode de vie ascétique. Une ascèse mesurée, et sans contrôle ecclésiastique, une idiorythmie évidente, et un renoncement très partiel aux biens familiaux faisaient partie des caractéristiques de ces premiers groupes ascétiques, qui pratiquaient aussi la *lectio divina*, et la prière personnelle. Cette vie ascétique aristocratique s'inspirait tout autant des traditions de l'*otium* philosophique que du mode de vie des Pères du désert. Cette

²⁹ D. Hunter, "Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in Late Fourth-Century Rome", *Journal of Early Christian Studies*, 1:1, 1993, pp. 47-71.

³⁰ Jérôme, *Contra Vigilantium*, PL 23, 353-358; H. Crouzel, "Chronologie proposée du prêtre commingeois Vigilance de Calagurris (Saint-Martory)", in *Mélanges d'histoire religieuse offerts à Monseigneur Elie Griffe*, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, LXXIII (1972), p. 265-266; Id., "Un « hérétique » commingeois aux IV^e et V^e siècles : Vigilance de Calagurris", *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse*, volume 147, 16^e série, VI (1985), Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse, Toulouse, 1985, p. 163-174.

³¹ Cl. Stancliffe, *Saint Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford, 1983, p. 301. Contra J. Fontaine, *Dialogues*, op. cit., n. 1, p. 110; D. Hunter, "Vigilantius of Calagurris and Vitricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul", *Journal of Early Christian Studies*, 7:3, 1999, p. 401-430.

³² Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, introduction, texte et traduction par J. Fontaine, Paris, 1967, p. 273: *dicentes scilicet contemptibilem esse personam, indignum esse episcopatu hominem uultu despicabilem, ueste sordidum, crine deformem.*

forme domestique de la vie monastique a été vivement critiquée par ceux qui jugeaient que la vie monastique suppose une rupture plus radicale, un départ de chez soi, et la soumission à une autorité religieuse. Ce n'est pas un hasard si la liste des mauvais moines fournie par Jérôme et ses vives critiques contre ceux qui vivent à deux ou trois chez eux, sans contrôle, se retrouve dans la *Règle de Saint Benoît*. Dans ce débat interne aux débuts du phénomène monastique en Occident, le monachisme oriental égyptien a été instrumentalisé: il fut parfois présenté comme un modèle, mais un modèle inaccessible car trop proche de la vie des anges ou trop miraculeux pour être pris à la lettre. Il fut mis sur un piédestal mais avec la claire conscience que ce mode de vie ne pouvait être raisonnablement adopté sous d'autres cieux. Les *Dialogues* de Sulpice Sévère illustrent bien ce rapport ambivalent des ascètes latins face aux moines d'Orient.