Document generated on 04/16/2024 3:56 p.m.

Laval théologique et philosophique

Monachisme et gnose. Deuxième partie : contacts littéraires et doctrinaux entre monachisme et gnose

Armand Veilleux

Volume 41, Number 1, février 1985

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400135ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400135ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Veilleux, A. (1985). Monachisme et gnose. Deuxième partie : contacts littéraires et doctrinaux entre monachisme et gnose. *Laval théologique et philosophique*, *41*(1), 3–24. https://doi.org/10.7202/400135ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1985

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 41, 1 (février 1985)

MONACHISME ET GNOSE

DEUXIÈME PARTIE :
Contacts littéraires et doctrinaux entre monachisme et gnose

Armand VEILLEUX

RÉSUMÉ. — Le gnosticisme était encore florissant en Égypte au moment où le monachisme chrétien s'y développait. Y eut-il des contacts entre les deux mouvements, et de quelle nature ? La recherche de contacts littéraires directs, dans un sens ou l'autre, conduit à des résultats assez maigres. Les quelques textes attestés en copte dans la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi *et utilisés également dans la littérature monastique (*Sentences de Sextus, Leçons de Silvanos*) ne sont pas des documents typiquement gnostiques. Par ailleurs, si l'on considère le phénomène monastique dans son universalité et le mouvement gnostique dans l'ensemble de ses manifestations, on se trouve en présence de deux archétypes universels qui, tout en étant très différents l'un de l'autre (p. ex. dans la conception de l'ascèse) ont aussi d'importants éléments en commun (p. ex. l'aspiration à retrouver l'unité primordiale).*

DANS un premier article nous avons vu que si des liens historiques entre le cénobitisme pachômien et la *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi* ont pu exister, aucun indice décisif ne permet de l'affirmer avec certitude.

Le présent article étudiera d'une façon plus large les contacts possibles, de caractère littéraire ou doctrinal, entre le phénomène monastique et le phénomène gnostique.

1. CONTACTS LITTÉRAIRES ENTRE LA BCNH ET LA LITTÉRATURE MONASTIQUE

On serait en terrain plus sûr pour élaborer des théories sur les relations entre le monachisme égyptien et le gnosticisme, si l'on découvrait de véritables contacts littéraires entre les deux, c'est-à-dire si l'on découvrait dans les sources monastiques des citations de textes de Nag Hammadi ou dans ceux-ci l'utilisation de sources monastiques. En réalité, comme nous le verrons, la récolte est très pauvre. Aucun texte copte de Nag Hammadi n'utilise une source monastique au sens strict, égyptienne ou non ; et aucune source monastique ne cite un document copte de Nag Hammadi.

Nous avons l'impression d'être en présence de deux univers de pensée qui ont évolué parallèlement. Il y a sans doute eu des contacts, et probablement des influences réciproques ; mais cela n'a guère laissé de traces dans la littérature connue.

L'une des différences majeures entre ces deux « mondes » est sans doute la façon dont, de part et d'autre on fait l'usage de l'Écriture. Une étude détaillée et exhaustive mériterait d'être réalisée sur ce point. Il n'y a, par exemple, rien de comparable dans les documents gnostiques à l'utilisation extrêmement fréquente et tout à fait orthodoxe de tous les livres de l'Écriture, que l'on trouve dans les sources pachômiennes [90]. On peut, bien sûr, parler de correction ultérieure de ces écrits monastiques dans un sens plus orthodoxe, mais outre que l'affirmation d'un tel travail de correction est, jusqu'à meilleure preuve, purement gratuite, il paraît assez peu vraisemblable qu'à une époque où l'on n'avait ni ordinateurs, ni concordances, un correcteur ait si bien réussi à purger l'ensemble de la littérature pachômienne de toute trace d'utilisation hétérodoxe ou « gnosticisante » de l'Écriture.

Il y a toutefois quelques documents dont la *traduction* se trouve dans la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* et avec lesquels la littérature monastique a des contacts. Ce sont les *Sentences de Sextus*, les *Leçons de Silvanos* et l'*Évangile selon Thomas*. Chacun des trois mérite un traitement bien distinct.

*Les **Sentences de Sextus** et le monachisme*

Le livre des *Sentences de Sextus*, dont on retrouve les fragments d'une traduction copte dans le codex XII de Nag Hammadi ne peut certes pas être considéré comme un document typiquement gnostique. Il s'agit d'un recueil gnomologique très ancien d'origine non chrétienne sans doute, mais très tôt christianisé, qui fut largement utilisé tant en Orient qu'en Occident, comme en témoigne le nombre des versions en latin, en syriaque, en arménien, en géorgien et en éthiopien, sans compter notre version copte de Nag Hammadi et, bien entendu, le texte grec que connaissait déjà Origène. Les citations de ces *Sentences* dans des ouvrages monastiques et autres sont signalées dans l'édition de Chadwick [91]. On pourra y ajouter une citation dans la Règle de saint Colomban, signalée par Adalbert de Vogüé [92].

---

90. On aura une idée de la place de l'Écriture dans la vie des moines pachômiens en constatant simplement que la table des citations bibliques, à la fin du troisième volume de notre *Pachomian Koinonia* couvre 60 pages et comprend plus de 2 500 entrées. Pratiquement tous les livres de l'A.T. et du N.T. s'y trouvent cités. Il y aurait une étude très intéressante à faire sur l'utilisation de l'Écriture dans les sources pachômiennes.

91. L'ouvrage de base en ce qui concerne les *Sentences de Sextus* est évidemment celui d'H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics (Texts and Studies*, New Series, 5), Cambridge, 1959. Sur la version copte voir Paul-Hubert POIRIER, « Le texte de la version copte des *Sentences de Sextus* », in *Colloque international... Québec*, pp. 383–389 et « À propos de la version copte des *Sentences de Sextus* (Sent. 320) », *Laval théologique et philosophique* 36 (1980), pp. 317–320. P.-H. Poirier a également publié l'édition et la traduction française de cette version copte, dans la collection *BCNH* (Québec, Presses de l'Université Laval), section « Textes », 11, 1983. F. Wisse en avait déjà donné une traduction anglaise dans *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 454–459.

92. A. DE VOGÜÉ, « "Ne juger de rien par soi-même". Deux emprunts de la Règle colombanienne aux Sentences de Sextus et à saint Jérôme », *Revue d'histoire de la spiritualité* 49 (1973) 129–134. Avant

Selon A. Guillaumont, il y aurait lieu d'étudier « quels rapports l'éthique qui s'y exprime a (...) avec l'éthique gnostique, d'une part, avec l'éthique monastique d'autre part »[93]. Si F. Wisse a fait cette étude en ce qui concerne le gnosticisme[94], personne ne l'a encore faite en ce qui concerne le monachisme. Guillaumont ajoute : « L'utilisation de ce même manuel par les moines et par les gnostiques conduit naturellement à se poser la question des rapports entre gnose et monachisme sur le plan doctrinal »[95]. Mais peut-on vraiment parler d'« utilisation » des *Sentences de Sextus* par les gnostiques simplement parce qu'on en retrouve une traduction copte dans les manuscrits de Nag Hammadi, du moins aussi longtemps que l'on n'est pas plus renseigné sur les raisons qui ont présidé au rassemblement de ces divers écrits ?

Le fait que certains auteurs monastiques aient cité ces *Sentences* ne signifie pas non plus qu'elles aient été leur lecture assidue, ni même qu'ils aient connu la collection comme telle. Ce genre gnomologique se prête facilement à des citations partielles. Lorsque Colomban, par exemple, cite une des *Sentences de Sextus* dans sa Règle, il n'y a pas lieu de conclure qu'il avait fait de cette collection son livre de chevet. Il est fort probable qu'il ignorait la collection et qu'il ait cité cette sentence particulière à partir d'un de ces *florilegia* qui étaient alors très populaires.

*Les **Leçons de Silvanos** et le monachisme*

Le deuxième texte de Nag Hammadi qui ait quelque contact avec la littérature monastique est le document connu sous le nom de *Leçons de Silvanos* (= Silv), qu'on trouve dans le codex VII. Et ici il s'agit d'un contact textuel dans un sens plus strict, puisqu'un passage de Silv se retrouve substantiellement identique dans un texte attribué à Antoine. Reste à interpréter ce contact. Et pour cela il faut d'abord évidemment prendre en considération la nature exacte des *Leçons de Silvanos* d'une part et celle du texte attribué à Antoine d'autre part.

Les *Leçons de Silvanos* sont un écrit qui relève du genre sapiential, très anciennement et largement attesté et très apprécié des auteurs monastiques. Quant à la forme, il présente avec les Proverbes bibliques de grandes affinités, particulièrement avec Prov. 1–9. Le Silvanos auquel le document est attribué est probablement celui qui est mentionné comme compagnon de Paul, dans les épîtres pauliniennes (II Cor. 1, 19 ; I Thess. 1, 1 ; II Thess. 1, 1), puis comme compagnon de Pierre dans I Pierre 5, 12 et, qu'on retrouve au chapitre 15 des Actes comme un prophète de Jérusalem du nom de Silas ayant exercé son apostolat dans la région d'Antioche. Cette attribution à un personnage biblique paraît factice, d'autant plus qu'elle ne se lit que dans le titre

---

que de Vogüé ne la signale, cette citation des *Sentences de Sextus* par saint Colomban était ignorée des éditeurs modernes des *Sentences* (O. Seebass et G.S.W. Walker, et même H. Chadwick) bien qu'elle ait été signalée dès 1638 par Dom Hugues Ménard dans sa *Concordia Regularum.*

93. Voir A. GUILLAUMONT, « Gnose et monachisme », p. 98.

94. F. WISSE, « Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik », dans *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi (Göttinger Orientforschungen* VI, 2), Wiesbaden, 1975, pp. 55–86.

95. Voir A. GUILLAUMONT, « Gnose et monachisme », p. 98.

et que rien, à l'intérieur du recueil, ne la justifie. Elle avait sans doute comme seul but de donner au livre une certaine autorité [96].

Ici encore, comme dans le cas de Sextus, nous n'avons pas affaire à un document typiquement gnostique. À côté d'éléments d'origine juive nous en trouvons d'autres provenant de l'hellénisme, principalement du stoïcisme. Tout au plus peut-on trouver quelques éléments gnostiques dans son anthropologie qui fonde sa distinction des trois états de l'homme (pneumatique, psychique et charnel) sur une interprétation à tendance gnostique des deux récits de la création dans la Genèse.

L'origine du document est incertaine mais sans doute très postérieure au premier siècle. On a parlé d'origine égyptienne, à la fin du second ou au début du troisième siècle, près d'Alexandrie ; mais pour cela on se base sur ce point de contact avec Antoine, qui reste justement à analyser.

D'autre part le problème des écrits attribués à Antoine est loin d'être résolu [97]. Selon Athanase, Antoine était analphabète ; mais cela n'est pas certain, et, de toute façon, rien n'empêche un analphabète de dicter des lettres ou d'autres ouvrages. Toujours est-il qu'on lui reconnaît désormais la paternité de sept lettres qui ont entre autres la caractéristique de manifester des traits assez prononcés d'un origénisme avant la lettre.

Ces lettres d'Antoine sont peut-être, de toute la littérature monastique égyptienne des premiers siècles, les textes où l'on pourrait le plus trouver certains contacts doctrinaux généraux avec le gnosticisme ! Mais aucune étude n'a été faite en ce sens.

Tout d'abord, il faudrait faire une étude beaucoup plus poussée des diverses versions de ces lettres [98]. Saint Jérôme connaissait sept lettres d'Antoine écrites en copte, se rattachant, disait-il, à celles de saint Paul par le contenu comme par le style, et adressées à divers monastères. Il les connaissait dans une traduction grecque qui existait donc de son temps. Après cela elles ne semblent plus avoir laissé de trace dans la littérature tant orientale qu'occidentale durant plusieurs siècles. Elles continuèrent cependant à être transcrites et traduites et on en faisait des mentions dans des milieux restreints. En Occident elles réapparaissent au XVI[e] siècle dans une traduction latine faite par Valerius de Sarasio sur un texte grec aujourd'hui perdu et au XVII[e] siècle dans une autre traduction latine faite par Abraham Echellensis sur un texte arabe également perdu [99].

---

96. Voir A. GUILLAUMONT, dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, V[e] section, sciences religieuses, tome LXXXIV (1976-1977), pp. 327-330.

97. Voir Vit. Ant., 1.

98. Voir G. GARITTE, « À propos des lettres de S. Antoine l'Ermite », dans *Le Muséon* 52 (1939), pp. 11-31. Voir aussi l'étude de G. COUILLEAU, dans *Commandements du Seigneur et Libération évangélique* (*Studia Anselmiana*, 70) Rome, 1977.

99. La traduction de Valerius de Sarasio a été publiée à Paris en 1516 ; on peut la lire dans *PG* 40, 977-1000. Celle d'Abraham Echellensis, publiée à Paris en 1641 se trouve aussi dans *PG* 40, 999-1019. Sur la compilation arabe tardive utilisée par Abraham Echellensis, voir G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I (*Studi e Testi*, 118), Cité du Vatican, 1944, pp. 456-459.

Bien que non entièrement inconnues de quelques érudits [100] qui n'en perçurent cependant pas l'importance, elles furent réhabilitées en 1938 par A. Klejna [101]. À partir du début du siècle on en a publié des restes partiels en copte et en syriaque [102]. Enfin la publication de la version géorgienne avec une traduction latine par Garitte en 1955 rendit le dossier plus accessible [103], et une traduction anglaise faite par D.J. Chitty fut publiée après sa mort par Kallistos Ware [104]. Plus récemment une traduction française a aussi été publiée, basée essentiellement sur la version latine du texte géorgien faite par Garitte [105].

Les diverses recensions anciennes ne sont pas de simples versions. La rude spiritualité du texte d'Antoine et certaines formules doctrinales étonnantes sont sans doute les raisons de la faible popularité de ces écrits à travers les siècles [106]. Les mêmes raisons ont sans doute présidé à l'élagage et à la correction du texte original par les divers traducteurs. Ce n'est sans doute pas un hasard si le syriaque n'a conservé qu'une lettre, la première, et non sans modifications de caractère doctrinal. La version latine de Sarasio tout comme la version géorgienne sont fort obscures, mais cette obscurité même inspire confiance.

La version latine d'Abraham Echellensis, traduite d'un manuscrit arabe du VIII^e^ ou IX^e^ siècle, en plus de présenter un texte latin très abscond et souvent incompréhensible, offre un recueil amplifié, où, à côté des sept lettres déjà connues de s. Jérôme et attestées par le dossier géorgien, sont introduites treize autres lettres dont on ignorait alors l'origine, mais qui se révéleront plus tard comme étant dues en partie à la plume d'Ammonas [107]. De plus, elles y sont suivies d'un bref texte qui trouve un parallèle assez exact chez Silvanos. Ce texte porte le nom de *Spiritualia documenta regulis adjuncta* [108].

La simple présence de ce texte chez l'Echellensis, à la suite des lettres d'Antoine et au milieu de lettres d'Ammonas faussement attribués à Antoine, ne serait pas une

100. Voir, p. ex., A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 84 ; et O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III, Fribourg, 1923, pp. 80–82.

101. A. KLEJNA, « Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe », dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 72 (1938), pp. 309–348.

102. O. WINSTEDT, « The Original Text of One of St Antony's Letters », dans *Journal of Theological Studies* 7 (1906), pp. 540–545 (texte copte de la septième lettre) ; F. NAU, « La version syriaque de la première Lettre de saint Antoine », dans *Revue de l'Orient Chrétien* 14 (1909), pp. 282–297 (c'est la seule lettre qui existe en syriaque).

103. G. GARITTE, *Lettres de saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 148-149), 1955 (texte original et traduction latine).

104. *The Letters of St Antony the Great*, translated by D.J. CHITTY (*Fairacres Publication*, 50), Oxford, 1975.

105. *Saint Antoine. Lettres*. Traduction par les Moines du Mont des Cats (*Spiritualité orientale*, 19), Abbaye de Bellefontaine, 1976.

106. Voir le compte rendu donné par Guerric Couilleau de l'ouvrage cité à la note précédente, dans le *Bulletin monastique* des *Collectanea Cisterciensia*, 1977, n° 337, pp. [189]–[191].

107. Voir *The Letters of Ammonas, Successor of Saint Antony*. Translated by DERWAS CHITTY, Oxford, 1979. Voir aussi une traduction française plus ancienne par F. Nau dans *PO* XI, fasc. 4, 1915.

108. Texte latin d'Abraham Echellensis dans *PG* 40, 1073 C-1080 A. Le passage qui nous intéresse ici se trouve à la col. 1077 A^1 — B^5. À ce sujet, voir G. GRAF, *op. cit.*, p. 457 ss et J.-M. SAUGET, « La double recension arabe des "Préceptes aux novices" de l'abbé Isaïe de Scété », dans *Mélanges Eugène Tisserant*, t. II (*Studi e Testi*, 233), Cité du Vatican, 1964, pp. 304–307.

garantie très forte de son authenticité antonienne. Or, il se fait qu'au recto d'une feuille de parchemin de la British Library portant la cote *Or 6003* (BL 979 d'après la numérotation de Crum) figure un petit texte attribué explicitement à Apa Andonios où l'on retrouve ce bref passage traduit par l'Echellensis [109]. Ce parchemin, un palimpseste, paraît dater du X^e ou XI^e s. Il se présente comme un feuillet séparé, sur lequel un lecteur aurait pris note d'un texte qui l'intéressait.

W.P. Funk a été le premier à faire connaître ce doublet et à en faire une étude approfondie [110]. Il ressort de la comparaison des deux textes coptes (celui de la BL et celui de Silv) que même s'ils ont pratiquement le même contenu, les nombreuses variantes au niveau de la syntaxe et surtout du vocabulaire, jointes à une identité sémantique presque complète, n'admettent qu'une explication: il s'agit de deux traductions indépendantes d'un seul et même texte, probablement grec. Si l'une des deux versions était un original copte, l'autre serait une rétroversion indépendante à partir d'une traduction. À noter aussi que dans les cas où les deux versions coptes présentent des nuances différentes, la version arabe (i.e. celle des *Spiritualia*) suit toujours Antoine vs Silv. Ceci porte à penser que le texte copte du ms. de la BL dépend directement de l'original copte du texte arabe traduit par Abraham Echellensis, les deux représentant une même tradition [111].

Selon W.P. Funk, Silv ne contient aucune trace de l'idéal monastique et serait donc antérieur aux débuts du monachisme égyptien. Si cette hypothèse se vérifie, Antoine a pu connaître Silv et s'en inspirer. Le texte de Silv comporte toutefois un début et deux passages d'un pessimisme plus marqué que l'ensemble du morceau, qui ne figurent pas chez Antoine. Selon Funk, ces lignes pourraient avoir été ajoutées dans la version copte de Silv conservée par le codex VII de Nag Hammadi. Le texte de Silv et celui du palimpseste remonteraient tous deux à un écrit sapiential anonyme qu'il situe vers le II^e s. vu le rattachement à la tradition d'Antoine. Entre cet écrit anonyme et Antoine se placerait un remaniement. Les *Spiritualia* remonteraient à cette version remaniée, ce qui expliquerait les divergences de fond [112].

Par ailleurs selon les analyses de Guillaumont l'étude attentive des contextes — celui de Silvanos et celui d'Antoine — conduit à la conclusion que le passage fait figure d'interpolation dans le texte latin et qu'il s'insère plus naturellement dans le contexte de Silvanos [113].

Les choses ne sont donc pas claires. D'une part nous avons un texte rattaché à des lettres d'Antoine dans une compilation arabe du VIII^e-IX^e siècle, où sont

109. W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1905, p. 407.

110. Ce parallèle fut d'abord signalé dans la traduction allemande de Silv par l'équipe berlinoise: W.P. FUNK, « *Die Lehren des Silvanus*: Die vierte Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften», dans *Theologische Literaturzeitung* 100 (1975), pp. 7-23; Funk en a ensuite donné une étude approfondie dans « Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit», dans *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 103 (1976), pp. 8-21.

111. Voir un bon résumé de la position de Funk dans Y. JANSSENS, « Les *Leçons de Silvanos* et le monachisme», dans *Colloque international... Québec*, pp. 352-353.

112. Les passages de Silv présentant un pessimisme plus marqué sont: pp. 97, 3-8; 97, 21-30; 97, 35-98, 2.

113. A. GUILLAUMONT, article cité à la note 96.

également mis sous son nom des textes que nous savons maintenant être d'Ammonas. Au X^e ou XI^e ce même texte est copié en copte sous forme détachée sur un bout de parchemin où il est attribué à Antoine. Ces deux textes ont suffisamment de points de contacts pour qu'on ne puisse pas parler de deux témoins absolument distincts. Le second est probablement une traduction du premier ou plutôt de la même source. Le caractère fort tardif, et la valeur peu recommandable de la compilation arabe font que l'attribution à Antoine de ce texte demeure fort hypothétique. Les attributions factices sont fréquentes à cette époque.

Trois explications sont permises: a) Antoine a pu connaître les *Leçons de Silvanos* et en citer ce passage dans un de ses écrits, si l'on admet que celui-ci soit authentique. b) Toujours en admettant l'authenticité du texte d'Antoine, on peut supposer qu'une citation de ce texte ait été insérée tardivement dans le texte de Silv, qui ne comportait pas cette citation primitivement. c) Enfin — et c'est l'hypothèse qui nous semble la plus plausible — l'auteur ou le traducteur tardif de la compilation arabe d'œuvres attribuées — faussement dans plusieurs cas — à Antoine a connu les *Leçons de Silvanos* et en a introduit une citation dans le texte qu'il attribuait à Antoine. Le texte copte de la British Library dépendrait directement ou plus probablement indirectement de ce document pseudo-antonien.

Yvonne Janssens a essayé d'éclairer cette question en faisant une comparaison entre la terminologie copte de Silv et celle de la traduction copte de la Vie d'Antoine [114]. Cela me semble bien difficile à accepter du point de vue méthodologique. Une comparaison avec les Lettres d'Antoine dont nous avons le texte copte ou au moins des fragments aurait été mieux venue. Janssens a sans doute choisi les chapitres de la Vie où Athanase prétend rapporter un long discours ascétique qui résume toute la pensée d'Antoine ; mais même si Athanase pouvait avoir eu un accès direct à la pensée d'Antoine, il est clair que le discours tel qu'il se trouve dans la Vie est une composition d'Athanase. Quant à la traduction copte de cette Vie, elle nous révèle la terminologie copte non pas d'Antoine mais de celui qui fit cette traduction à une date incertaine.

Janssens fait de même une comparaison avec une catéchèse attribuée à Pachôme. Ce choix est aussi problématique que le précédent, car cette catéchèse est d'une authenticité pachômienne rien que moins certaine. Même si on lui reconnaît un caractère pachômien au sens large, il est peu probable qu'elle provienne, comme telle, de Pachôme. D'ailleurs elle intègre une longue section tirée d'un texte d'Athanase en copte [115]. De toute façon les quelques conclusions auxquelles arrive Janssens sont bien pauvres, et d'ailleurs exprimées avec beaucoup de réserve. Il lui semble assez probable qu'Antoine et Pachôme connaissaient et avaient peut-être sous la main,

114. Y. JANSSENS, « Les *Leçons de Silvanos* et le monachisme ».

115. Cette catéchèse est sans doute pachômienne au sens large, en ce qu'elle provient d'un milieu pachômien. Son attribution à Pachôme lui-même est beaucoup moins certaine. (Voir à ce sujet *Pachomian Koinonia*, vol. III, pp. 2-3). Le texte copte, déjà publié par E.A. Budge en 1913 a été publié à nouveau par L. Th. LEFORT dans *Œuvres de s. Pachôme et de ses disciples* (*CSCO*, 159 [texte]), pp. 1-24 ; (160 [traduction française]), pp. 1-26. Il en existe aussi divers manuscrits arabes ; voir K. SAMIR, « Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme "À propos d'un moine rancunier" », dans *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976), pp. 494-508.

sinon Silv tel qu'il nous est parvenu, au moins un recueil très proche. Même cela nous semble une conclusion douteuse, vu le caractère très vague des similitudes rencontrées.

On le voit, la moisson du côté de Silv n'est guère plus riche que celle du côté de Sextus.

L'Évangile selon Thomas et la tradition monastique

De tous les écrits de Nag Hammadi c'est sans doute l'*Évangile de Thomas* qui a le plus de points de contact au moins indirects avec la tradition ascétique, sinon monastique. Mais l'étude de cet écrit est tellement liée à celle de la tradition ascétique syriaque, que je préfère en parler dans le contexte des rapports doctrinaux possibles entre le gnosticisme et le monachisme, dont je traiterai à l'instant.

II. LES ORIGINES DE L'ASCÈSE CHRÉTIENNE ET LA GNOSE

La thèse communément admise jusqu'à il y a une quarantaine d'années, voulant situer le berceau du monachisme chrétien en Égypte [116], d'où il se serait ensuite répandu dans les autres pays d'Orient et d'Occident, est désormais abandonnée. On sait maintenant que c'est à peu près au même moment que le monachisme est apparu un peu partout, en Mésopotamie et en Syrie, en Égypte et en Cappadoce, de même qu'en Occident. Que par la suite la tradition égyptienne ait exercé une influence prépondérante sur presque tous les autres pays, cela ne fait pas de doute ; mais en chacun de ces pays, d'Orient et d'Occident, le phénomène monastique est d'abord apparu et s'est développé de façon indépendante et autonome avant de subir cette influence [117].

Le monachisme est apparu un peu partout non pas comme un champignon qui croît de façon inattendue au lendemain d'une pluie, mais en continuité avec les divers courants ascétiques qui marquèrent la vie des Églises des premiers siècles, surtout dans les zones d'influence judéo-chrétienne.

---

116. P. ex. J. VERGOTE, « Egypte als bakermat van het christelijke monnikendom », dans *Nieuwe Theologische Studien* 24 (1941) ; trad. française : « L'Égypte, berceau du monachisme chrétien », dans *Chronique d'Égypte* 34 (1942), pp. 329-345.

117. Il existe de nombreuses études sur l'origine du monachisme, surtout en Syrie. Les études de A. Vööbus demeurent toujours une mine inestimable de renseignements, bien qu'il faille les lire à la lumière des recherches ultérieures et des mises au point qu'elles ont suscitées. On en trouve l'essentiel dans ses deux gros volumes *History of Asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the History of Culture in the Near East.* Vol. I : *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia* (*CSCO*, 184), Louvain, 1958 ; vol. II : *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (*CSCO*, 197), Louvain, 1960. Voir aussi G. KRETSCHMAR, « Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964), pp. 27-67 ; P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (*Texte und Untersuchungen*, 95), Berlin, 1966. On trouvera une bonne synthèse des acquis de la recherche scientifique récente dans A. GUILLAUMONT, « Perspectives actuelles sur les origines du monachisme », dans *The Frontiers of Human Knowledge. Lectures held at the Quincentenary Celebrations of Uppsala University 1977*, ed. T.T. Segerstedt, Uppsala 1978, pp. 111-123 ; reproduit dans : *Aux origines...*, pp. 215-227 ; et « Esquisse d'une phénoménologie du monachisme », dans *Numen* 25 (1978), pp. 40-51, reproduit dans : *Aux origines...*, pp. 228-239. Comme exemple de la critique plus ancienne, on pourra toujours revoir H. KOCH, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tübingen, 1933.

Les origines et les premiers développements de l'ascèse chrétienne en Égypte sont encore très obscurs, comme l'est d'ailleurs l'histoire des origines du christianisme égyptien [118]. Par ailleurs de nombreux indices nous amènent à croire que le développement de l'ascèse en Égypte n'est pas sans rapport avec celui de l'ascèse en Syrie et en Mésopotamie. Or, il se fait que, depuis une quarantaine d'années beaucoup de lumières nouvelles ont été apportées sur ce point [119]. Si bien que si l'on veut étudier un peu plus à fond le problème des origines du monachisme en Égypte, et ses relations avec la gnose, on ne peut le faire sans tenir compte du contexte général de l'évolution de l'ascèse chrétienne durant les quatre premiers siècles de l'histoire de l'Église, particulièrement en Syrie.

Les origines de l'ascèse chrétienne en Syrie

Personne ne prend plus au sérieux la légende tardive qui fit son apparition aux environs du IX[e] siècle, selon laquelle Pachôme aurait envoyé son disciple Mar Awgen en Syrie pour y fonder le monachisme [120]. On sait maintenant que le monachisme s'est développé en Syrie d'une façon autonome, s'y enracinant dans une longue tradition ascétique de beaucoup antérieure au développement spectaculaire du monachisme soit érémitique soit cénobitique en Égypte.

L'ascétisme syrien, dont les tendances fortement encratites sont bien connues, est indissociable des origines même du christianisme en Syrie, et y a joué un rôle prépondérant dans la diffusion du kérygme chrétien [121]. La relecture encratite de l'Évangile qu'est le *Diatessaron* de Tatien demeura jusqu'à la fin du IV[e] siècle le texte de l'Écriture le plus utilisé dans la région, et a marqué la spiritualité des communautés de langue syriaque durant des générations [122].

A. Vööbus avait lancé l'hypothèse que l'ascétisme syrien avait puisé son inspiration principale dans le manichéisme et lui avait emprunté ses formes primitives [123]. Cette théorie fut pour un temps généralement admise ; mais elle est devenue

118. Voir A. VEILLEUX, « The Origins of Egyptian Monasticism », dans *The Continuing Quest for God. Monastic Spirituality in Tradition and Transition*. Éd. William SKUDLAREK, Collegeville, 1982, pp. 44–50. Malgré les nombreux travaux scientifiques sur plusieurs sources du monachisme égyptien (Vie d'Antoine, Apophtegmes, Vies de Pachôme, etc.), peu d'études ont été faites sur les *origines* du monachisme en Égypte.

119. Aux études signalées *supra*, à la note 117, on pourra ajouter, pour la Syrie, l'excellente étude récente de Gabriele WINKLER, « The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism », dans *The Continuing Quest for God. Monastic Spirituality in Tradition and Transition*. Éd. William SKUDLAREK, Collegeville, 1982.

120. Voir A. VÖÖBUS, *History of Asceticism* », I, p. 139 ; S. BROCK, « Early Syrian Asceticism », dans *Numen* 20 (1973), p. 3.

121. Voir A. VÖÖBUS, *History of Asceticism* », I, p. 89 et G. QUISPEL, « L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne », dans *Gnostic Studies* II, Istanbul, 1975, pp. 98–112. Aussi dans *Aspects du judéo-christianisme*, pp. 35–52.

122. Voir Gabriele WINKLER, « The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism », pp. 11-12.

123. Voir A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, I, p. 25 ; voir aussi, dans le même sens, M. BLACK, « The Tradition of the Hasidaean-Essene Asceticism : Its Origins and Influence », dans *Aspects du Judéo-christianisme,* Colloque de Strasbourg, 23–25 avril 1964 (*Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisées*), Paris, 1965, pp. 19–33.

intenable depuis la publication du codex manichéen de Cologne en 1970[124]. Il est maintenant clair que l'ascétisme syrien et le manichéisme ont une racine commune : les mouvements à tendance encratite de provenance judéo-chrétienne datables du deuxième siècle. Alors qu'on pensait que Mani avait emprunté surtout aux Mandéens, nous savons maintenant qu'il a grandi dans une communauté judéo-chrétienne, les Elkasaites, apparentés aux Ébionites, l'une des branches du grand éventail de courants baptistes de l'époque[125].

Comme ce sont tout probablement des Judéo-chrétiens qui ont apporté le christianisme à Édesse[126], cet ascétisme n'est pas sans relation avec le judéo-christianisme, mais encore faut-il bien préciser le caractère de ces relations. A. Vööbus et M. Black ont voulu démontrer qu'à travers le judéo-christianisme ces courants encratites devaient leur origine aux Esséniens et à Qumran[127]. Cette position, contestée par divers spécialistes, ne peut plus être retenue comme telle[128].

Plusieurs études récentes, en particulier celles de Gabrielle Winkler[129], ont démontré que cette spiritualité, caractérisée non seulement par l'importance donnée au célibat, mais aussi par une grande pauvreté, se rattache à un courant spirituel dont on peut suivre la trace jusqu'à l'Évangile de Luc, beaucoup plus radical que Marc et Matthieu en tout ce qui concerne l'ascèse[130]. On est ici en présence d'une spiritualité baptismale qui se rattache à un large courant baptiste où se rencontrent également le

124. Voir A. HENRICHS et L. KOENEN, « Ein griechischer Mani-Codex (P. inv. nr. 4780) », dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 5 (1970), pp. 97-216 ; 8 (1971), pp. 243-250 ; « Der Kölner Mani-Kodex », *ibid.* 19 (1975), pp. 1-85 ; 32 (1978), pp. 87-199 ; 44 (1981), pp. 201-318 ; 48 (1982), pp. 1-59.

125. Voir A. HENRICHS, « Mani and the Babylonian Baptists : a Historical Confrontation », dans *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973), pp. 23-59. Sur les mouvements baptistes de l'époque, voir J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux, 1935.

126. Voir G. QUISPEL, « L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne », pp. 99 et 103 ; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, I, pp. 3-10.

127. Voir A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, I, pp. 24-30 (lien entre Qumran et le christianisme mésopotamien) ; M. BLACK, « The Tradition of Hasidaean-Essene Asceticism : its Origins and Influence ». Un lien avait été fait aussi par J. VAN DEN PLOEG, *Bibliotheca Orientalis* 11 (1954), pp. 152-153 (avec les « Fils du Pacte ») ; le même auteur a étudié le rapport de l'essénisme avec le monachisme chrétien dans « Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien », dans *Il monachesimo orientale* (*Orientalia Christiana Analecta*, 153), Rome, 1958, pp. 321-339. Voir aussi F.S. PERICOLI RIDOLFINI, *Alle origini del monachesimo. Le convergenze esseniche*, Fratelli Palombi ed., Rome, 1966.

128. Voir J. GRIBOMONT, « Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce », dans *Studia Monastica* 7 (1965), pp. 11-12 et G. WINKLER, « The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism », p. 12.

129. « The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications », dans *Worship* 52 (1978), pp. 24-25 ; *idem*, « Zur frühchristlichen Tauftradition in Syrien und Armenien unter Einbezug der Taufe Jesu », dans *Ostkirchliche Studien* 27 (1978), pp. 281-306.

130. « Luke's Gospel is traditionally associated with the West Syrian region, more precisely Antioch. "Luke is a Syrian of Antioch", according to the tradition. It is interesting to note that Jesus' challenge is formulated more sharply in Luke than in Matthew or Mark. This ascetic tendency of Luke (the "Syrian of Antioch") shows a striking affinity with the earliest shape of Syrian asceticism » : G. WINKLER, « The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism », pp. 16-17.

manichéisme, le mandéisme, le judaïsme et le judéo-christianisme. Encore est-il important de bien apprécier la nature de cette parenté [131].

Tout ceci est encore recouvert d'ombre, mais un tableau semble déjà se dessiner de façon assez sûre. L'ascétisme chrétien primitif de Syrie et de Mésopotamie s'est développé à partir d'une lecture radicalisante de l'Évangile, celui de Luc en particulier. L'*Harmonisation des Évangiles* de Tatien, qui connaîtra une telle vogue, est l'expression typique de la lecture de l'Évangile faite par ces Églises, et formera des générations de chrétiens. Cette ascèse authentiquement chrétienne, quoique apparentée à tout un mouvement baptiste qu'on retrouve dans le judaïsme tardif et qui sera aussi le terreau où croîtra le manichéisme, exprime une spiritualité baptismale dont la christologie et la pneumatologie sont assez différentes de celle qu'on retrouve dans les Églises plus influencées par les épîtres pauliniennes.

Le lien entre l'ascétisme syrien primitif et le baptême est désormais un fait acquis. Par ailleurs, il est clair que cette théologie baptismale n'est pas paulinienne. On n'y trouve pas de mysticisme de la mort (pas plus d'ailleurs que chez les Pères du désert d'Égypte). Le but de l'ascète syrien est de renoncer à tout ce que Jésus a proclamé mort pour devenir enraciné dans l'esprit vivifiant du Seigneur, qui est appelé en syriaque le « vivificateur » [132]. Toute cette spiritualité a comme leitmotiv l'unité originale de l'être humain. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre des textes comme celui de l'*Évangile selon Thomas*, orienté vers un moment eschatologique où il n'y aura plus de distinction entre l'homme et la femme, mais le retour à l'unité primordiale, transcendant la dualité dans l'unité [133]. Il ne s'agit aucunement ici d'un dualisme anthropologique, mais d'une visée eschatologique et pneumatologique [134].

Ce lien entre l'ascétisme et le baptême était tel qu'en plus d'un endroit, on a pu, durant une certaine période, exiger le célibat ou la continence parfaite comme condition pour la réception du baptême [135]. Jean Gribomont a bien remis cette

131. « It is not commonly known among liturgiologists that all these Manichaean, Mandaean, Jewish, and Judeo-Christian groups shared one peculiarity : all belonged to a widespread baptist movement that probably fanned out from Syro-Palestine (cf. Essenes and John the *Baptist* !) to the southern part of Iran, and later on into central Asia. These baptist groups seem to reach back into Jewish history, particularly into groups on the periphery of Judaism before and at the time of Jesus Christ. There baptist movements also led to Jesus' own descent into the river Jordan, which in turn gave rise to another amazing variety of baptismal movements, all of which seem to have derived originally from Jesus' baptism » : *ibidem*, pp. 14-15.

132. Même si la langue syriaque possède un équivalent du *sôter* grec, à savoir *parūqā*, ce mot est souvent remplacé, non seulement dans les sources patristiques syriennes mais aussi dans le texte syriaque de l'Évangile par le terme *maḥyānā*, qui veut dire *vivificateur*. Voir G. WINKLER, « The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism », p. 26.

133. Sur le thème de l'unité primordiale, voir A.F.J. KLIJN, « The "Single One" in the Gospel of Thomas », dans *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), pp. 271-278 ; R. MURRAY, « The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church », dans *New Testament Studies* 21 (1974-75), pp. 59-80 ; et P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese*, pp. 50 ss. Le thème de l'Adam androgyne était connu du judaïsme ; voir L. GINSBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1946, V, pp. 88-89.

134. Cf. G. WINKLER, « The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism », pp. 27-28.

135. Voir R. MURRAY, « The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows... » ; A. VÖÖBUS, « Celibacy, A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church », dans *Papers of the Estonian Theological Society in exile*, I, Stockholm, 1951 ; et déjà F.C. BURKITT, *Early Eastern Christianity*, Londres, 1904.

pratique dans la perspective de l'époque [136]. On aurait tort d'y voir trop facilement impliqué un jugement négatif sur le mariage et sur la sexualité.

Les *Actes de Thomas*, un texte rédigé en Syrie, probablement à Édesse, vers 225, témoigne de cet ascétisme radical [137]. Judas Thomas apparaît comme un ascète itinérant, un « étranger », qui a tout quitté pour imiter le Christ. Cette forme d'ascèse fut très répandue en Syrie. On en trouve des témoignages dans la *Didachè* et dans divers écrits judéo-chrétiens, en particulier dans les Pseudo-Clémentines. C'est la forme primitive de la *sequela Christi* [138]. On la retrouve aussi chez les manichéens, comme en témoignent les *Psalmoi sarakôtôn*, du moins si on retient l'interprétation donnée par Nagel à ce titre [139].

L'Évangile selon Thomas de Nag Hammadi

Un écrit de Nag Hammadi a ici une importance capitale: l'*Évangile selon Thomas* [140]. Cet écrit provenant de Mésopotamie, peut-être même d'Édesse, vers 140, a des liens extrêmement étroits avec l'ascèse chrétienne syrienne [141]. On a pu, ces dernières années, déceler chez plusieurs auteurs syriens soit des emprunts explicites à l'*Évangile selon Thomas*, soit des parentés très claires avec celui-ci. Ainsi, le *Liber Graduum* et le Pseudo-Macaire ainsi que l'auteur des *Actes de Thomas* ont fait des emprunts à l'*Évangile selon Thomas*, écrit gnostique, même si eux-mêmes ne démontrent aucune trace de gnosticisme [142]. Par ailleurs, d'autres auteurs importants

136. Voir J. GRIBOMONT, « Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce », pp. 14-15.

137. Voir G. QUISPEL, « L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne », p. 105; G. WINKLER, « The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism », p. 21.

138. Voir A.F.J. KLIJN, *The Acts of Thomas*, Leiden, 1962, p. 166; R. MURRAY, *Symbols of the Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, London, Cambridge Univ. Press, 1975, p. 29; G. KRETSCHMAR, « Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese », pp. 61-67; P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese*, pp. 90-95. Sur la tradition du moine pèlerin, voir A. GUILLAUMONT, « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien », *École Pratique des Hautes Études, Ve section: Sciences religieuses, Annuaire 1968-69*, t. 76, Paris, 1968, pp. 31-58; reproduit dans: Aux origines..., pp. 89-116; le thème avait déjà été étudié d'une façon élaborée (couvrant le monachisme oriental et occidental, y compris celte) par H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (*Sammlung gemeinverständliche Vorträge und Schriften*, 149) Tübingen, 1930, reproduit dans *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1960, pp. 290-317. Voir aussi R. BRUNEL, *Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddawa*, Paris, 1955.

139. P. NAGEL, « Die Psalmoi Sarakôtôn des manichäischen Psalmbuches », dans *Orientalistische Literaturzeitung* 62 (1967), pp. 123-130.

140. Aucun autre écrit de Nag Hammadi n'a suscité autant d'études et de commentaires que l'*Évangile selon Thomas*. Il serait temps que quelqu'un fasse le point de toutes ces études, et tamise soigneusement les nombreuses théories qui ont été élaborées au sujet de ce document.

141. Voir G. QUISPEL, « L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne ».

142. Voir H.-Ch. PUECH, « Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée, l'Évangile selon Thomas », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (Institut de France), Séance du 24 mai 1957, p. 155 (utilisation de l'*Évangile selon Thomas* par les *Actes de Thomas*); A. BAKER, « Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas », dans *Vigiliae Christianae* 18 (1964), pp. 215-225; *idem*, « The Gospel of Thomas and the Diatessaron », dans *The Journal of Theological Studies* 16 (1965), pp. 449-454; *idem*, « The "Gospel of Thomas" and the Syriac "Liber Graduum" », dans *New Testament Studies* 12 (1965-66), pp. 49-55. D.W. YOUNG, dans « The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations », p. 131, suggère que Chénouté, dans certaines de ses exhortations, aurait réagi contre des positions de l'*Évangile selon Thomas*. L'argumentation ne me semble pas convaincante, les positions en question étant loin d'être propre à l'*Évangile selon Thomas*.

de Syrie ne semblent pas avoir utilisé du tout l'*Évangile de Thomas* qui devait pourtant être bien connu de leur temps, par exemple Éphrem et Aphraate [143].

L'étude de ces faits a conduit Quispel à discerner en Syrie, déjà dans les années 140, deux courants ascétiques : un qui serait tributaire du judaïsme de la diaspora, en particulier de Philon, c'est-à-dire, de la tradition alexandrine [144] (Aelred Baker a aussi démontré que l'*Évangile selon Thomas* a subi des influences alexandrines), et l'autre qui se rattacherait au judéo-christianisme et au judaïsme de Syrie. Et il ne fait pas de doute que c'est la seconde de ces deux traditions qui devait avoir une influence prépondérante sur le monachisme chrétien, y compris en Égypte.

Toujours selon Quispel, la première de ces traditions aurait donné naissance au messalianisme, soit mitigé comme chez le Pseudo-Macaire, soit plus radical [145]. Une autre branche, qu'on retrouve chez Éphrem et Aphraate et dans la *Didascalia*, et qui s'exprime dans les communautés de « Fils » et de « Filles du Pacte » et dans les divers groupements d'ascètes vivant soit au cœur des communautés ecclésiales, soit dans la solitude, est restée imperméable au type d'encratisme radical qu'on retrouve dans l'*Évangile selon Thomas*. Et nous sommes déjà là à un point où la ligne de démarcation entre pré-monachisme et monachisme est devenue presque imperceptible. Le passage a été tout naturel. Et rien, dans les textes connus, ne permet de supposer qu'un catalyseur étranger ait été nécessaire pour que le passage de l'un à l'autre se fasse [146].

En Cappadoce, le processus fut à peu près le même, mais ce qu'on en connaît est plus tardif, et donc moins important pour notre propos immédiat [147]. Là aussi nous voyons la présence de tendances encratites vivant au sein de la communauté ecclésiale avant de se radicaliser et d'être repoussées hors de celle-ci par les condamnations. Eustathe de Sébaste, comme Basile, est allé en Syrie aussi bien qu'en Égypte. Et il a subi l'influence de l'Égypte plus que de la Syrie. Là, comme en Syrie, le passage entre l'ascèse pré-monastique des communautés d'Eustathe de Sébaste, et les fraternités monastiques urbaines de Basile s'est fait tout doucement, et comme naturellement. J. Gribomont a bien démontré cette évolution dans plusieurs études [148]. Ici, l'absence de tout catalyseur étranger est certain.

---

143. Voir G. QUISPEL, « The Syrian Thomas and the Syrian Macarius », dans *Vigiliae Christianae* 18 (1964), p. 234.

144. Voir G. QUISPEL, « L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne », p. 109.

145. Sur les relations du Pseudo-Macaire avec le messalianisme, voir A. KEMMER, « Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius », dans *Revue Bénédictine* 72 (1962), pp. 278–306; J. MEYENDORFF, « Messalianism or Antimessalianism? A Fresh Look at the Macarian Problem », dans *Kyriakon*, Festschrift J. Quasten, t. 2, Münster, 1971, pp. 585–590. Pour une excellente bibliographie sur le messalianisme, voir l'art. *Messaliens* dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, par A. GUILLAUMONT, t. 10, col. 1074–1083.

146. Comme le fait G.G. STROUMSA, « Monachisme et Marranisme chez les Manichéens d'Égypte », dans *Numen* 29 (1983), pp. 184–201.

147. Voir l'excellent article de J. GRIBOMONT, « Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce ».

148. J. Gribomont présente une bonne synthèse de ses études antérieures sur le sujet dans « Saint Basile », *Théologie de la vie monastique* (*Théologie*, 49), Paris, 1961, pp. 99–113.

Les origines de l'ascèse chrétienne en Égypte

Si l'on revient maintenant à l'Égypte, on constate que même si l'histoire des origines du christianisme en Égypte est encore obscure [149], il semble bien qu'il y ait eu d'innombrables points de contact entre l'ascétisme égyptien et l'ascétisme judéo-chrétien. Il y aurait sans doute lieu, avant de faire des affirmations d'ensemble sur les orientations de l'ascèse égyptienne et du monachisme égyptien, d'étudier systématiquement chacune des sources (qui sont fort nombreuses et de nature variée) pour voir quels contacts elles révèlent avec les divers courants désormais mieux connus de l'ascèse syrienne primitive. Bien qu'il ne faille pas exclure des contacts littéraires, on découvrira sans doute dans la plupart des cas une évolution parallèle, due à l'enracinement de part et d'autre dans un même terreau spirituel. Il est assez surprenant de constater combien de points communs il y a entre la spiritualité des milieux ascétiques d'Égypte et celles des milieux de Syrie. Même si l'on trouve dans les premiers le thème de la participation aux souffrances du Christ, beaucoup plus qu'en Syrie, l'influence de la pensée paulinienne est plutôt restreinte. Et avant l'arrivée au désert de théologiens influencés par l'École d'Alexandrie, on ne discerne pas dans les écrits du monachisme égyptien de traces du dualisme hellénistique.

La présence en Égypte de Hiéracas dont parle Épiphane de Salamine témoigne du fait que la branche la plus radicale de l'encratisme s'y est manifestée. On ne peut évidemment mettre de côté le témoignage d'Épiphane, qui dit que beaucoup de moines suivirent Hiéracas, mais comme lui et ses disciples sont très rarement mentionnés dans les sources contemporaines, il est certainement exagéré de dire, comme le fait Wisse, que Hiéracas est l'un des personnages les plus importants du monachisme égyptien [150]. D.J. Chitty, l'un des meilleurs connaisseurs de cette époque du monachisme, a sans doute plus raison quand il considère la position de Hiéracas comme marginale et ne représentant aucunement la position commune du monachisme égyptien [151].

Lorsqu'on étudie les écrits du monachisme égyptien, il est très important de tenir compte de la date de la rédaction de chaque ouvrage, à chaque fois qu'on peut la connaître avec suffisamment de certitude. Pour des écrits comme ceux de Pallade, de Cassien, et l'*Historia monachorum in Aegypto*, nous avons des dates assez précises. Quant à la Vie de Pachôme, nous savons qu'une première version fut écrite peu de temps après la mort du saint, sous l'abbatiat de Théodore, mais elle fut souvent

149. Voir J. HELDERMAN, « Anachorese zum Heil. Das Bedeutungsfeld der Anachorese bei Philo und in einigen gnostischen Traktaten von Nag Hammadi », in *Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib*, ed. Martin KRAUSE, (*Nag Hammadi Studies*, 6), Leiden, 1975, p. 42.

150. Voir F. WISSE, « Gnosticism and Early Monasticism in Egypt », pp. 439–449. Ses efforts pour rattacher le *Témoignage de Vérité* à Hiéracas sont certes très suggestifs, mais les données objectives pouvant appuyer cette hypothèse font défaut.

151. Voir D.J. CHITTY, *The Desert A City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966, p. 4 : « A dualism which regards matter as evil has been typical of most ascetic religions, and has been a besetting temptation also to the Christian. Hints of it will be constantly turning up in our path. About this very time, at Leontopolis in the Delta, Hierax was treating marriage as an Old Testament condition, and denying the resurrection of the body. But the central teaching of the monks is free from this, even in the extremes of ascetic practice. »

remaniée et allongée par la suite. Quelques-uns des remaniements sont facilement datables, d'autres le sont moins. Quant aux Apophthegmes, on est en présence d'une forêt difficilement explorable, malgré de nombreuses études de grande valeur scientifique, celles de J.-C. Guy tout spécialement.

Une date importante dans la littérature égyptienne de Basse Égypte est celle de l'arrivée d'Évagre au désert de Nitrie en 383 et aux Kellia en 385[152]. Avant lui la plupart des moines (pas tous cependant) étaient des paysans coptes illettrés. Évagre arrivait avec toute sa science, et surtout sa connaissance d'Origène. Il fut le premier grand théologien de la vie monastique en Égypte. À partir de lui on « pensa » la vie monastique dans les catégories de l'École d'Alexandrie fortement teintées de néo-platonisme. Ici, plus qu'ailleurs, il faut faire une distinction très nette entre l'inspiration initiale de l'ascèse des moines égyptiens, et l'utilisation de la pensée alexandrine par la suite pour élaborer une présentation théologique de cette ascèse. Le fait qu'un dualisme néoplatonicien apparaisse dans la théologie d'Évagre et de ses disciples, ne signifie pas que l'ascèse elle-même (qui était pratiquée depuis fort longtemps dans les déserts d'Égypte avant l'arrivée d'Évagre et des autres théoriciens du monachisme) soit née d'une vision dualiste de l'homme. De même, le fait que la pensée de Philon n'ait pas été étrangère à ceux qui ont élaboré les premières synthèses de la théologie monastique ne permet pas d'attribuer aux monachismes les points de ressemblance avec le gnosticisme que l'on retrouve chez Philon d'Alexandrie[153]. Par ailleurs, il y aurait peut-être lieu d'étudier l'influence qu'a pu avoir sur le monachisme, l'anti-gnosticisme de Plotin[154].

On a fait appel à la tradition d'anachorèse laïque en Égypte comme source de l'anachorèse monastique[155]. Mais je pense qu'on a conclu trop vite à un lien historique entre les deux. Un tel lien reste à démontrer. Si, comme je le crois, le christianisme égyptien a été à ses origines fortement judéo-chrétien, il me semble tout aussi plausible et même plus probable de voir dans la tradition syrienne de la *xeniteia*[156], le modèle imité par les moines égyptiens, à l'exemple des apôtres, modèle auquel d'ailleurs ils se réfèrent toujours explicitement, jamais au modèle païen. Il reste toutefois, comme nous le verrons un peu plus loin, que cela est un aspect de

152. Voir A. GUILLAUMONT, « Un philosophe au désert : Évagre le Pontique », dans *Revue de l'histoire des religions* 181 (1972), pp. 29-56 ; et *Les « Képhalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962, pp. 51-64 (il y étudie sa vie aux Kellia et son rôle dans la controverse origéniste).

153. Au sujet des éléments gnostiques repérables chez Philon, voir J. HELDERMAN, « Anachorese zum Heil », spécialement les conclusions, pp. 54-55. Voir aussi F. DAUMAS, « La solitude des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien », dans *Philon d'Alexandrie*, Colloques nationaux du CNRS (Lyon, sept. 1966), Paris, 1967, pp. 347-359 ; A. GUILLAUMONT, « Philon et les origines du monachisme », *ibid.*, pp. 361-373, reproduit dans : *Aux origines...*, pp. 25-37.

154. Sur l'anti-gnosticisme de Plotin, voir A.H. ARMSTRONG, « Gnosis and Greek Philosophy », dans *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas.*, pp. 109-124.

155. Sur ce phénomène, voir H. BRAUNERT, *Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Aegyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit* (*Bonner hist. Forsch.*, 26), Bonn, 1964, pp. 165-167 et 328-333. Mais voir par ailleurs l'étude de A. GUILLAUMONT, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », qui montre bien comment le thème du désert s'enracine dans la tradition biblique.

156. Voir A. GUILLAUMONT, « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien ».

l'archétype monastique universel. Nous trouvons la même chose en Inde dans les temps les plus reculés [157].

Les sources monastiques égyptiennes, la Vie d'Antoine et la Vie de Pachôme en particulier, révèlent la présence en Haute et Basse Égypte, avant Antoine et avant Pachôme, de moines vivant l'ascèse soit dans leur communauté locale, soit dans le désert immédiat, à proximité de leur village. On y trouve aussi des communautés monastiques urbaines et parfois cléricales. Antoine confia sa sœur à une communauté de vierges [158] ; et les Vies de Pachôme mentionnent souvent des communautés non pachômiennes à proximité des monastères pachômiens. Il serait intéressant d'examiner comment par exemple certains documents pachômiens de langue copte réservent généralement le mot « monastère » à ces communautés non pachômiennes utilisant plutôt les mots coptes *soouhs* et *heneete* pour les communautés ou monastères de Pachôme. De même, les documents pachômiens les plus anciens de langue copte parlent de « frères » plutôt que de « moines » lorsqu'il s'agit de membres de la *koinonia* pachômienne, le nom de « moines » étant donné à tous les autres, y compris aux membres des communautés cléricales vivant autour du patriarche d'Alexandrie [159].

Récemment G.G. Stroumsa a cherché dans le manichéisme le catalyseur qui a fait passer du pré-monachisme au monachisme en Égypte [160]. La thèse, il est vrai, est présentée avec beaucoup de prudence et de nuances. Au fond tout ce qu'on peut affirmer c'est que les Manichéens étaient présents en Égypte avant le développement spectaculaire du monachisme. Comme ils vivaient ailleurs en communautés, on peut supposer la possibilité de l'existence de communautés manichéennes à l'époque du début du monachisme. On peut aussi supposer que ces Manichéens aient pu persister en Égypte sous une forme « marrane », i.e. cachée. Tout cela est fort plausible, mais rien ne peut être prouvé pour le moment, faute de documentation appropriée. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que le manichéisme doit beaucoup à des tendances judéo-chrétiennes, lesquelles existaient déjà en Égypte. La similitude n'est donc pas surprenante.

---

157. Nous parlerons ci-après du monachisme en Inde. En Occident, la pratique de la *peregrinatio* demeurera bien vivante à travers le Moyen Âge, même lorsque la Règle de Benoît — avec son idéal de *stabilitas loci* — se sera imposée. Voir les deux études de Jean LECLERCQ, « Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter », dans *Römische Quartalschrift* 55 (1960), pp. 212-225 ; « Monachisme et pérégrination du IX^e^ au XII^e^ siècle », dans *Studia Monastica*, 3 (1961), pp. 33-52 ; ces études sont reprises dans J. LECLERCQ, *Aux Sources de la spiritualité occidentale*, Paris, 1964, pp. 35-90 (« Monachisme et pérégrination »).

158. Vit. Ant. 3 ; que l'on adopte la lecture *eis parthenona* ou la lecture *eis parthenian*, le sens n'est pas fondamentalement différent, puisque même la seconde lecture, qui semble mieux attestée, implique l'existence de groupements de vierges. Voir G. GARITTE, « Un couvent de femmes au III^e^ siècle ? Note sur un passage de la Vie Grecque de S. Antoine », dans *Mélanges historiques E. van Cauwenberg*, Louvain, 1961, pp. 150-159.

159. Pour une étude de la terminologie pachômienne, voir F. RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach, 1971, pp. 60-84.

160. Voir l'article cité ci-dessus, à la note 146.

Une fois mieux connus les origines et les développements de l'ascèse chrétienne en général, et de celle de l'Égypte en particulier [161], il sera possible de comparer chacun des aspects de cette ascèse avec l'ascèse gnostique [162].

En faisant cette comparaison, il y a beaucoup d'écueils qu'il convient d'éviter. Le premier est de s'en tenir à des descriptions purement phénoménologiques des pratiques ascétiques. Celles-ci ne se comprennent que si on les resitue dans leur contexte immédiat et général et si on s'efforce d'en percevoir les motivations [163].

Dès le point de départ il faut signaler que, dans toute la spiritualité chrétienne primitive, l'ascèse occupe une place centrale, alors que, dans le gnosticisme elle occupe une place très périphérique, et uniquement dans quelques systèmes. De plus, on doit se souvenir que l'ascèse n'est qu'un aspect de la spiritualité monastique. Elle est un moyen utilisé pour arriver à quelque chose d'autre, qui est considéré comme très supérieur. La doctrine que Cassien met dans la bouche d'Abba Moïse, dans sa première conférence, traduit assez bien toute la tradition monastique orientale de l'époque: le *but ultime* de la vie monastique est le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'union contemplative avec Dieu dans la prière. Le *but immédiat*, et le moyen pour arriver à ce but ultime est la conversion du cœur qui se réalise sous l'action de l'Esprit Saint à travers l'ascèse [164].

Une fois ceci bien clairement perçu, on peut aborder chacun des aspects de l'ascèse monastique, comme par exemple, la continence, le jeûne, les veilles, le silence, la prière continuelle, le « dépaysement » (ou *xeniteia*), etc., s'efforçant d'en discerner les motivations [165]. Il faudra évidemment étudier chaque auteur et chaque écrit pour lui-même, car la tradition monastique, même à l'intérieur d'un ambitus géographique restreint, est loin d'être monolithique. Ce n'est qu'après avoir fait tout ce travail qu'il sera possible de faire une comparaison sérieuse entre l'ascèse monastique et l'ascèse gnostique, et à condition qu'un travail aussi sérieux soit fait pour analyser les

161. Voir les notes méthodologiques de A. GUILLAUMONT dans « Gnose et monachisme », pp. 98-99. La seule étude comparative un peu élaborée faite jusqu'à ce jour est l'excellent article de G.G. STROUMSA, « Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique ». Sur la base des connaissances actuelles, il conclut à des différences fondamentales entre l'ascèse gnostique et l'ascèse monastique chrétienne, tant au niveau des motivations qu'au niveau de l'esprit dans lequel cette ascèse est pratiquée.

162. Plusieurs aspects de l'ascèse monastique ont été étudiés en profondeur au cours du dernier demi-siècle. Bien peu a été fait, par ailleurs, en ce qui concerne l'ascèse gnostique. Voir cependant, sur le caractère ascétique de la BCNH, l'article de F. WISSE, « Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik ».

163. C'est l'écueil que n'a pas su éviter A.-J. Festugière dans sa très tendancieuse introduction à sa traduction, par ailleurs excellente, de textes monastiques anciens : *Les moines d'Orient. I : Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris, 1961. Voir la critique pertinente qu'en a faite A. de Vogüé dans « Le procès des moines d'autrefois », dans *Christus* nº 45, 12 (1965), pp. 113-128.

164. Édition É. PICHERY (*Sources chrétiennes*, 42), pp. 78-108.

165. Il suffit de parcourir le *Bulletin monastique* publié chaque année depuis 1959 dans les *Collectanea Cisterciensia* (et qui est en quelque sorte le pendant de la *Nag Hammadi Bibliography* de Scholer avec ses Suppléments dans *Novum Testamentum*, pour le gnosticisme), pour se rendre compte du grand nombre de ces questions qui ont déjà été traitées scientifiquement et en profondeur. Il est regrettable que de grandes théories sur les origines du monachisme soient encore élaborées en ignorant toutes ces études.

tendances ascétiques que peuvent avoir ou ne pas avoir chacun des textes gnostiques connus. Aucune comparaison faite à moindre prix n'apportera de lumière valable sur le sujet.

Cela ne doit cependant pas nous empêcher de rechercher, à un autre niveau, celui des grands archétypes de l'existence humaine, des points de contact entre le monachisme de tous les temps et le phénomène transculturel de la gnose. C'est là aussi un contexte général dont une étude sur le monachisme et la gnose en Égypte doit tenir compte.

Deux archétypes universels, le monachisme et la gnose

Nous avons vu que les origines du monachisme en Égypte ne pouvaient pas se comprendre en dehors du contexte plus large de l'évolution de l'ascétisme chrétien à travers tout le Moyen Orient. Mais il ne faut pas oublier que le monachisme n'est pas un phénomène purement chrétien ni réservé aux groupements religieux qui ont eu des contacts avec le christianisme. Il s'agit plutôt d'un phénomène humain transculturel et universel, que l'on retrouve dans la plupart des grandes cultures et des grandes religions du globe depuis la plus haute antiquité. On peut donc parler d'un archétype monastique universel, selon une expression que Raimundo Panikkar a rendu populaire ces dernières années [166].

Pas plus que le monachisme, le gnosticisme n'est un phénomène facile à circonscrire dans le temps et l'espace. Non seulement connaissons-nous de nombreuses sectes gnostiques, surtout à travers les écrits des hérésiologues chrétiens, mais nous savons que ce gnosticisme plus structuré du deuxième siècle de notre ère a eu une pré-histoire. Les efforts faits au Congrès de Messine et depuis lors pour préciser les concepts de gnose et de gnosticisme et pour arriver à un certain consensus sur les « origines du gnosticisme » ont suscité de nombreuses discussions et le dossier n'est pas clos [167]. Une chose est certaine, c'est que les diverses écoles gnostiques que nous connaissons répondent toutes à une recherche qui est ancrée au cœur de l'humain, et dont nous trouvons des échos à toutes les époques, aussi bien dans les cultures d'Asie, des millénaires avant le Christ, que dans le monde moderne. On peut dire qu'il y a un archétype gnostique universel, qui prend diverses formes et diverses expressions selon les époques et les milieux [168].

166. Voir *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype*, by Raimundo PANIKKAR in dialogue with Ewert Cousins, Cornelius Tholens, Myriam Dardenne, Armand Veilleux, M. Basil Pennington and Paolo Soleri. New York, 1982. Voir aussi Jean LECLERCQ, « Le monachisme comme phénomène mondial », dans *Le Supplément* 107 (1973), pp. 461–478 ; 108 (1974), pp. 93–119. Comme ouvrage de base sur le sujet, quoique non consacré explicitement au phénomène monastique : *Homo Religiosus. I. L'expression du sacré dans les grandes religions. I. Proche-Orient ancien et Traditions bibliques*, par Julien RIES, Herbert SAUREN, Guy KESTEMONT, René LEBRUN, Maurice GILBERT. Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1978.

167. Voir les Actes du Congrès de Messine : *Le Origini dello Gnosticismo*, pp. 552–562. Voir aussi Kurt RUDOLPH, *Die Gnosis*, pp. 291–312.

168. Cf. le titre très suggestif de l'ouvrage de vulgarisation par H. CORNELIS et A. LÉONARD, *La gnose éternelle*, Paris, 1961. Les bons ouvrages étudiant la gnose comme phénomène universel ne manquent

Une étude intéressante et fructueuse pourrait consister à comparer les grandes lignes de force de ces deux archétypes et à voir ce qu'ils ont en commun et en quoi ils se distinguent.

Près de deux mille ans avant le Christ, dans l'Inde pré-aryenne, des ascètes appelés les *muni* s'enfoncent dans la forêt en quête d'une expérience spirituelle. Et l'époque védique connaît aussi ses ascètes, dont les austérités rituelles font partie intégrale du culte védique. Mais c'est surtout à partir de l'époque des Upanishads que se propage la coutume d'abandonner la vie sociale et de s'établir dans la « forêt », qui est pour l'Hindou ce que le « désert » est pour le Copte. La quête des *rishi* se dissocie du régime sacrificiel pour chercher dans la connaissance d'ordre métaphysique, la *jñāna*, l'affranchissement des liens du *karman* et donc de la loi de la *saṃsāra*. Une tradition millénaire, qui s'exprime dans la Loi de Manu, conçoit ainsi le cheminement normal d'un homme : après quelques années de formation sous la conduite d'un *guru*, le jeune homme retourne dans le monde pour y prendre femme et engendrer des enfants. Lorsque ses cheveux deviennent gris et qu'il voit les enfants de ses enfants, il quitte sa maison et se retire avec sa femme dans la forêt, pour s'y adonner tout entier à une vie d'ascèse et de recherche spirituelle. Enfin, dans sa vieillesse, après avoir rompu toutes les attaches terrestres, il devient un moine errant, un *saṃnyāsī*, ne possédant absolument rien, n'étant attaché à rien et quêtant sa nourriture de chaque jour[169]. Cette vie monastique errante, encore bien vivante en Inde après trois millénaires, est, du point de vue de la phénoménologie religieuse, exactement le style de vie adopté par Jésus de Nazareth et par ces innombrables moines voyageurs ou errants, dont il est si souvent question dans les sources judéo-chrétiennes. C'est d'ailleurs une tradition que l'on trouvera bien vivante en Occident, en particulier dans le monachisme celte.

La spiritualité de l'Inde atteindra ses sommets les plus élevés dans l'école du *Vedānta* avec le grand maître Çankara et sa doctrine de l'*advaita*, la non-dualité. C'est à cette école, qui privilégie la voie de la « connaissance » (*jñāna*), — par rapport à celles de l'« action » (*karman*) et de la dévotion (*bhakti*), que se rattache surtout, depuis lors, le monachisme hindou.

Au sein même de l'hindouisme, apparaît, vers le VIII[e] siècle avant le Christ, le bouddhisme, une religion essentiellement monastique, qui, beaucoup plus que l'hindouisme, manifestera un esprit missionnaire considérable[170]. Et c'est à la même

---

pas. Voir, p. ex. Hans JONAS, *The Gnostic Religion*, Boston, 1963; G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951. Quispel s'est aussi intéressé à la présence du courant gnostique dans la littérature contemporaine, sous l'influence de Jung; voir, « Herman Hesse and Gnosis », dans *Gnosis. Festschrift Hans Jonas*, pp. 492–507. Sur les courants gnostiques contemporains, R. ABELLIO, *Approches de la nouvelle gnose*, Paris, 1981.

169. Sur l'ascétisme en Inde, à travers l'histoire, voir D.N. LORENZEN, *The Kapalikas and Kalamukhas*, Univ. of California Press, 1972, pp. 187 ss. Sur les traditions monastiques en Inde, voir H.D. SHARMA, *Contributions to the History of Brâhmanical Asceticism (Samnyâsa)* (*Poona Oriental Series*, 64), Poona, 1939; G.S. GHURYE, *India Sâdhus*, Bombay, 1953; L. DUMONT, « Le renoncement dans les religions de l'Inde », dans *Archives de sociologie des religions* 7 (1959), pp. 45–69 et J. MOFFITT, « Les variétés du monachisme hindou contemporain », dans *Rythmes du monde* 43 (1969), pp. 77–101.

170. Les inscriptions d'Asoka qui ont été découvertes, ces dernières années, en Afghanistan, le long de la route de l'Inde à Palmyre et à la Méditerranée témoignent des activités missionnaires bouddhistes en

époque que naît le jaïnisme, qui a aussi connu depuis lors, de façon ininterrompue, une tradition monastique d'une grande profondeur [171].

Dans les milieux philosophiques grecs, en particulier chez les disciples de Pythagore, on trouve un mode d'existence extérieurement assez identique à celui des ascètes hindous [172]. D'ailleurs une influence du monachisme hindoue sur l'ascèse philosophique grecque n'est pas à exclure.

Malgré l'absence d'une tradition ascétique dans le judaïsme — encore qu'il ne faille pas oublier la vie des grands prophètes de l'A.T. — on ne peut négliger la tradition tardive des Esséniens, des Thérapeutes et de la Communauté de Qumran [173]. Pour compléter le tableau, disons que même dans l'Islam, quoique en contradiction avec les préceptes du Coran, des communautés monastiques ont existé à diverses époques, et non seulement dans le mouvement soufi [174].

Le temps serait venu de faire une étude d'ensemble du phénomène monastique, à travers les âges afin d'en dégager les quelques grandes lignes essentielles, au-delà de toutes les différences superficielles ou profondes. Une étude exhaustive demanderait qu'on étudie non seulement les formes extérieures d'ascèse de ces divers groupes, mais l'orientation profonde de leur vie, dont l'ascèse n'est qu'un aspect.

Encore plus que d'essayer de trouver des influences historiques — qui ne sont d'ailleurs sans doute pas totalement inexistantes — il m'apparaît important d'essayer de comprendre ce qu'il y a de commun dans la psychè et dans la recherche spirituelle d'hommes et de femmes si semblables les uns aux autres, malgré tout le temps, l'espace, et les systèmes idéologiques qui les séparent.

---

direction de l'Occident. Sur le monachisme bouddhiste, voir S. DUTT, *Early Buddhist Monachism*, Londres, 1960[2]; *idem, Buddhist Monk and Monasteries in India*, Londres, 1962; *idem, Buddhism in East Asia*, New Delhi, 1966; J. BUNNAG, *Buddhist Monk, Buddhist Layman. A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand (Cambridge Studies in Social Anthropology)*, Cambridge, 1973.

171. Quoique peu connu en Occident, le monachisme jaïn est encore très vivant en Inde, surtout dans sa branche féminine. N. Shantâ publiera cette année sur le sujet une œuvre monumentale, fruit de longues années de recherche dans les monastères jaïns contemporains et dans les sources anciennes: *Les pèlerines inconnues. La voix des Sâdhvî, ascètes jaina : leur histoire, leur doctrine, leur vie, leur rite,* avec une présentation de R. Panikkar (sous presse). De N. Shantâ voir aussi: « Le pèlerinage perpétuel. Doctrine et vie des moniales Jaina », dans *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie, Bangalore*, Vanves, 1973.

172. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, « Sur une nouvelle édition du "De vita pythagorica" de Jamblique », dans *Revue des études grecques* 50 (1937), pp. 470-494; P. JORDAN, « Pythagoras and Monachism », dans *Traditio* 17 (1961), pp. 432-440; B. MARQUES, « El monaquismo en la comunidad de Pitagoras », dans *Lasallianum* 16 (1973), pp. 127-144.

173. Pour un recueil pratique de tous les textes anciens relatifs aux Esséniens, voir A. DUPONT-SOMMER, dans la première partie de *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1980[4]. Sur le monachisme de Qumrân (et des Esséniens en général) voir Antoine GUILLAUMONT, « À propos du célibat des Esséniens », dans *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris, 1971, pp. 395-404; reproduit dans *Aux origines...*, pp. 13-23; A. ADAM, *Antike Berichte über die Essener*, Berlin, 1961; E. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumran*, Londres, 1960. Pour un aspect particulier, voir A. PENNA, « Il reclutamento nell'essenismo e nell'antico monachesimo cristiano ».

174. Voir R. BRUNEL, *Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddawa (Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines)*, Paris, 1955; P. NWYIA, « Moines chrétiens et monachisme en Islam », dans *Studia missionalia* 29 (1980), pp. 339-355.

Au-delà des ressemblances et des divergences d'ordre superficiel facilement constatables entre toutes ces formes de monachisme, il y a des divergences et des ressemblances d'un caractère plus profond. La vision du monde, de l'homme et du cosmos qu'on retrouve dans l'Hindouisme est fort différente de celle qu'on trouve dans le Pythagorisme, dans la Stoa, dans le Christianisme, etc. Et pourtant il y a quelque chose de commun à toutes ces formes de vie monastique ou ascétique et cet élément essentiel est *la recherche de l'Unité*, fondée sur la conviction d'une unité primordiale perdue qui doit être reconquise [175].

Toutes les études des dernières années sur le sens du mot *monachos* et sur sa relation avec le nom syriaque *iḥidāyā* et le *jaḥid* hébreu montrent bien que cette unité est l'aspiration profonde du moine chrétien [176].

Or, il se fait que c'est encore là que se trouve le point de rencontre le plus important entre le gnosticisme et le monachisme. Le gnosticisme s'enracine en effet, au-delà de toutes les écoles, et avant tous les systèmes de pensée sur la cosmogonie et l'anthropologie, dans la conviction qu'il y a en l'homme une étincelle de divinité qui constitue une possibilité et un appel à retrouver l'unité primordiale par le retour au plérôme.

Toutes ces grandes traditions se rencontrent au niveau du *mythos*, de la perception intuitive et existentielle de l'être et de la vie. Les divergences sont au niveau du *logos*. Elles commencent lorsqu'on se met à élaborer des cosmologies, des philosophies et des théologies.

Dans la mesure où le moine réussit le défi qu'il s'est donné — ou plutôt qui s'est imposé à lui — de rejoindre le contenu éternel du *mythos* au-delà des médiations du *logos* — qu'il ne dédaigne pas pour autant — il est particulièrement apte à « rencontrer » (au-delà même du dia-*logue*) celui qui fait la même expérience profonde, quoique en utilisant la médiation d'un *logos* tout différent du sien. Les moines ne sont pas spontanément des pourfendeurs d'hérétiques. Ils le devinrent lorsqu'ils furent embrigadés pour cette tâche par les patriarches.

C'est pourquoi je comprends que les moines d'Égypte au quatrième siècle, si grande qu'ait pu être leur haine des hérésies, aient pu se sentir une sorte de parenté spirituelle avec la quête des gnostiques et — pourquoi pas? — une sorte de connivence ! Si un jour on démontrait — ce qui n'est encore aucunement fait — que ce sont des moines pachômiens qui ont assemblé la *Bibliothèque copte de Nag*

175. Cf. R. PANIKKAR, *Blessed Simplicity* (*supra*, note 166), pp. 29–35.

176. Voir A. ADAM, « Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65 (1953-54), pp. 209–239 ; et plus récemment « Der Monachos-Gedanke innerbalb der Spiritualität der alten Kirche », dans *Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für Ernst Benz*, Leiden, 1967, pp. 254–267. La thèse de Adam a été critiquée par E. BECK, « Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums », dans *Studia Anselmiana* 38 (1956), pp. 254–267. Françoise Morard a fait une analyse complète et judicieuse de toutes les études antérieures, dans « Monachos, Moine : Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle ; Influences bibliques et gnostiques », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 20 (1973), pp. 332–411 ; de F. Morard, voir aussi « Encore quelques réflexions sur monachos », dans *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 395–401. Sur le sens du syriaque *iḥidāyā*, voir aussi A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, I, pp. 106ff et G. NEDUNGATT, « The Covenanters of the Early Syriac-speaking Church », dans *Orientalia Christiana Periodica*, 39 (1973), p. 205.

Hammadi, j'aimerais croire qu'ils l'ont fait parce qu'au-delà de tout ce qui les séparait de cet univers de pensée gnostique, ils savaient percevoir la même soif spirituelle et la même recherche de l'Unité primordiale [177].

Quand ce travail de comparaison dont je viens de parler sera achevé, je crois qu'on découvrira que lorsque de nombreux chrétiens coptes adoptèrent la vie d'ascèse et lorsqu'ils partirent pour le désert (c'est-à-dire, dans la plupart des cas, à quelque centaines de mètres du Nil et de leur village), ils se conformaient à un archétype, à une aspiration ancrée dans l'âme humaine, dans la psychè collective. Des influences extérieures variées ont pu jouer ; mais celles-ci n'ont fait que les mettre en contact avec l'archétype monastique dont j'ai parlé, avec l'appel écrit au fond de leur psychè, ou, pour utiliser un langage plus proche du leur, au fond de leur *cœur*. Quelles étaient leurs motivations explicites ? C'est de l'Évangile que proviennent toutes celles qu'ils nous révèlent dans leurs écrits. De quel droit prétendrions-nous connaître mieux qu'eux leurs motivations secrètes ?

177. À cet égard, il est intéressant de constater que c'est surtout dans les milieux monastiques que s'est développé, au cours des dernières décennies, le dialogue inter-religieux. En sont témoins les grands congrès monastiques pan-asiatiques de Bangkok (1968), de Bangalore (1973) et de Kandy (1980). Voir *A New Charter for Monasticism*, ed. J. MOFFITT, Notre Dame, 1970 (Actes du Congrès de Bankok) ; *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie, Bangalore 1973*, Vanves, 1974 ; A. VEILLEUX, « Monachisme et rencontre des cultures. Oxford — Bangalore », dans *Collectanea Cisterciensia* 37 (1975), pp. 43-48 ; *idem*, « L'Asie à l'écoute de la clameur des pauvres » (Congrès de Kandy), dans *La Vie des Communautés Religieuses* 39 (1981), pp. 1-17 (trad. anglaise dans *AIM Bulletin* n° 29, 1980).