HAL
open science

De l'Eros et d'autres démons : les représentations littéraires du tabou et de la transgression dans la société tardo-antique de l'Orient chrétien (IVe - VIIe siècles)

Zisis Ainalis

▶ **To cite this version:**

Zisis Ainalis. De l'Eros et d'autres démons : les représentations littéraires du tabou et de la transgression dans la société tardo-antique de l'Orient chrétien (IVe - VIIe siècles). Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2014. Français. NNT : 2014PA010562 . tel-02129629

HAL Id: tel-02129629

https://theses.hal.science/tel-02129629v1

Submitted on 15 May 2019

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.

Z. D. AINALIS

De l'Éros et d'autres démons

Les représentations littéraires du tabou et de la transgression dans la société tardo-antique de l'Orient chrétien (IVe – VIIe siècles)

Thèse

sous la direction du professeur MICHEL KAPLAN

UNIVERSITÉ PARIS 1 – PANTHÉON SORBONNE

Date de soutenance : Samedi 25 janvier 2014

Composition du Jury :

Vincent DÉROCHE, directeur de recherches au CNRS

Stéphanos EFTHYMIADIS, professeur à l'Open University de Chypre

Bernard FLUSIN, professeur à l'Université Paris IV (Paris-Sorbonne)

Michel KAPLAN, professeur à l'Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)

Ingela NILSSON, professeure à l'Université d'Uppsala

Z. D. AINALIS

De l'Éros et d'autres démons

Les représentations littéraires du tabou et de la transgression dans la société tardo-antique de l'Orient chrétien (IVe – VIIe siècles)

Thèse

sous la direction du professeur MICHEL KAPLAN

UNIVERSITÉ PARIS 1 – PANTHÉON SORBONNE

Unité de rattachement : UMR 8167 Orient et Méditerranée
Laboratoire : Monde Byzantin, Centre d'Histoire et de Civilisation de Byzance, 52 Rue Cardinal Lemoine

Mots clés

Antiquité tardive, Christianisme, Vies de saints, Écriture, Ascèse, Histoire Littéraire, Narration, Genres Littéraires, Mentalités, Oralité, Imaginaire, Éros, Démons, Tabou, Transgression, Marginaux, Prostituées, Adultères, Fous, Rire, Mendiants, Vagabonds, Marginaux.

Key Words

Late Antiquity, Christianity, Lives of saints, Writing, Asceticism, Literary History, Narrative, Literary Genres, Mentalities, Orality, Imaginary, Eros, Demons, Taboo, Transgression, Marginals/Outcasts, Prostitutes, Adulteresses, Foolish/Madmen, Laughter, Beggars, Vagabonds.

Table des matières

Remerciements **17**

Abréviations **19**

Préface **21**

1.) Introduction générale – Considérations et principes méthodologiques **25**

2.) De l'Éros et d'autres démons :

a.) Les démons dans le Christianisme primitif et tardo-antique **41**

b.) Le démon de la fornication **61**

c.) L'Éros et le Sacré **81**

d.) L'Éros dans la pensée grecque **83**

e.) Saint-Paul et l'Éros **91**

f.) L'Éros et le christianisme tardo-antique **105**

g.) Démons, tabous et marginaux **123**

3.) Les représentations de la transgression réelle :

a.) Les Vies de saintes prostituées : **133**

i.) *La Vie de Marie l'Egyptienne* (*BHG* 1042):

α.) La datation du texte, son auteur, sa tradition manuscrite **135**

β.) La lecture du texte **139**

γ.) L'hypothèse de la composition orale **153**

δ.) Marie et Paul : une idylle inopinée **161**

ii.) *La Vie de Pélagie la Pénitente* (*BHG* 1478) :

α.) La datation du texte **167**

β.) La lecture du texte **169**

iii.) *La Vie d'Abraham et de sa nièce Marie, La Vie de Thaïs*

α.) *La Vie de Marie la Pénitente, nièce d'Abraham* (*BHG* 5) **183**

I.) Le texte : problèmes philologiques

II.) La lecture du texte **185**

β.) *La Vie de Thaïs* (*BHG* 1695) **191**

iv.) La libre disposition sexuelle et ses répercussions **193**

b.) Les Vies de saintes adultères : **209**

La *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727) :

α.) La datation du texte, sa tradition manuscrite **211**

β.) La lecture du texte **213**

γ.) *Crime et châtiment* ou péché et pénitence à Byzance **233**

δ.) « Écriture » comme « Ascèse » ? **239**

4.) Les représentations de la transgression imaginaire :

a.) La *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677) et le rire de Byzantins **249**

α.) La lecture du texte **251**

β.) « Tu ne me scandaliseras pas » : scandales, *apatheia* et « complicité » **259**

γ.) Le rire de Byzantins **271**

δ.) Peur de la Mort, Jouissance de la Vie : Le grotesque dans le contexte **279**

b.) La Pérégrination vers l'Est : temps, espace, société, frontières et délimitations :

i.) L'étranger *en marges* de la société : *La Vie de l'Homme de Dieu* (*BHG* 51) :

α.) La datation du texte **307**

β.) La lecture du texte **313**

ii.) L'étranger *en dehors* de la société : *La Vie de Macaire le Romain* (*BHG* 1004) : **323**

α.) La datation du texte **329**

β.) La lecture du texte **341**

γ.) La structure du texte – une tentative d'interprétation **361**

c.) *Η αλητεία του αίματος* (« Le vagabondage du sang ») **379**

d.) Des fous, des gueux et des vagabonds **395**

5.) La « Vie de saint populaire » : son auteur, son héros, son public

a.) La Vie de saint en tant que genre littéraire **403**

b.) La « Vie de saint populaire » et son auteur **410**

c.) La « Vie de saint populaire » et son héros **412**

d.) La « Vie de saint populaire » et son public **417**

e.) Pourquoi écrit-on une « Vie de saint populaire »? **426**

6.) Conclusion **431**

Appendices

I **437**

II **441**

III **447**

IV **451**

V **455**

Bibliographie **459**

Résumé **503**

Abstract **504**

Sommaire **505**

À mes parents, Dimitris et Katerina,
pour leur soutien constant, infaillible et inconditionnel

À ma femme, Myrto,
pour son amour, sa tendresse, son soutien quotidien
et la joie et le bonheur qu'elle apporte à tout moment à ma vie

À ma fille, Daphné,
la lumière de mes yeux, mon espoir, ma vie

Sans cesse à mes côtés s'agite le Démon ;
Il nage autour de moi comme un air impalpable ;
Je l'avale et le sens qui brûle mon poumon
Et l'empli d'un désir éternel et coupable.
Charles Baudelaire, *La destruction*

Remerciements

Tout d'abord je tiens à remercier profondément mon professeur et directeur d'études Michel Kaplan. Cette thèse ne serait pas la même sans son aide, ses remarques, son expertise. Je voudrais encore remercier de tout mon cœur, d'ici aussi, mon amie, Cristel Clée, qui a eu la gentillesse de corriger soigneusement le langage de grandes parties de cette thèse. Le résultat final ne serait pas le même sans son aide précieuse. Je voudrais également remercier mon amie et collègue Anna Lampadaridi qui a eu la gentillesse de lire attentivement les parties philologiques de cette thèse et de m'offrir ses commentaires et ses remarques avisées. Enfin, je désirerais remercier profondément les membres du Jury, Vincent Deroche, Stephanos Efthymiadis, Bernard Flusin et Ingela Nilsson qui ont enrichi énormément cette étude avec leurs remarques subtiles au cours de différents stades de la rédaction, tout en se penchant sur mon travail méticuleusement, et qui ont de plus accepté de m'accorder l'honneur de juger la thèse, une fois achevée.

ABRÉVIATIONS

AASS	= *Acta Sanctorum*
An. Boll.	= *Analecta Bollandiana*
Annales ÉSC	= *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*
An. Tard.	= *Antiquité Tardive*
Bailly	= *Dictionnaire Grec-Français*
BHG	= *Bibliotheca Hagiographica Graeca*
BHL	= *Bibliotheca Hagiographica Latina*
BHO	= *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*
BS	= Byzantina Sorbonensia
BSl.	= *Byzantinoslavica*
Byz.	= *Byzantion*
BZ	= *Byzantinische Zeitschrift*
CSHB	= Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn
DACL	= *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*
DB	= *Dossiers Byzantins*
DECA	= *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*
DOP	= *Dumbarton Oaks Papers*
DS	= *Dictionnaire de Spiritualité*
ÉO	= *Échos d'Orient*
GOTR	= *The Greek Orthodox Theological Review*
JECS	= *Journal of Early Christian Studies*
JHS	= *Journal of Hellenic Studies*
JJS	= *Journal of Jewish Studies*
JÖB	= *Jahrbuch der österreichischen Byzantistik*
JQR	= *The Jewish Quarterly Review*
JRS	= *Journal of Roman Studies*

Lampe	= *A Patristic Greek Lexicon*
LSJ	= LIDELL-SCOTT-JONES, *A Greek-English Lexicon*
OCA	= Orientalia Christiana Analecta
ODB	= *The Oxford Dictionary of Byzantium*
OCP	= *Orientalia Christiana Periodica*
PG	= Patrologia Graeca
PO	= Patrologia orientalis
RAC	= *Rivista di Archeologia Christiana*
SCh.	= *Sources Chrétiennes*
SSM	= Settimane di Studi Medievali, Spolète
Sub. Hag.	= *Subsidia Hagiographica*
ΘHE	= *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*
TLG	= *Thesaurus Linguae Graecae*
TM	= *Travaux et Mémoires*
TM, Monogr.	= *Travaux et Mémoires, Monographies*
VR	= Variorum Reprints, Londres

Préface

« – It's like some historic massacre
– Massacre?
– The ones who did it can always rationalize their actions and even forget what they did. They can turn away from things they don't want to see. But the surviving victims can never forget. They can't turn away. Their memories are passed on from parent to child. That's what the world is, after all: an endless battle of contrasting memories. »

Haruki Murakami, *1Q84*, book 1, ch. 23

Quand, en travaillant cette thèse, j'ai commencé à m'intéresser de plus en plus à la place des marginaux et des phénomènes marginaux dans la société de l'Antiquité tardive de l'Orient chrétien (prostitution, adultère, folie, mendicité, vagabondage), la question m'apparut initialement d'une simple curiosité historique. Quelque peu excentrique, certes, mais intéressante tout de même.

Cependant, la question n'a pas tardé, à cause d'une ironie tragique, à recevoir une ampleur et une importance inattendues. Tout d'un coup des choses extraordinaires se mettaient en place et l'Histoire se mettait à marcher de nouveau. Grâce à la politique dévastatrice de l'UE et du FMI, le Sud européen se transformait –et se transforme– méticuleusement, de jour en jour, en un trou noir. Ces deux institutions, obéissant docilement aux élites économiques européennes et nord-américaines qui les ont formées (et dans le cadre d'un capitalisme toujours plus rapace, toujours plus vorace), n'ont même pas hésité à recourir, en le faisant sortir du « congélateur » de l'Histoire, au fascisme, afin de contrôler des masses de plus en plus paupérisées jusqu'à la famine et au désespoir. Alors, maintenant que la discussion sur le totalitarisme (grâce à sa résurrection miraculeuse et inattendue) prend une nouvelle ampleur, l'examen de régimes totalitaires d'antan reçoit une actualité tragique. Car, il ne faut pas se voiler la face ; les régimes tardo-antiques , en Occident, en Orient, en Proche-Orient, en Extrême-Orient, étaient tous

totalitaires, ou au moins totalisants, et non pas seulement autoritaires, comme ils le sont tous les États et tous les régimes, à un plus ou moins grand degré.

Le règne de Constantin Ier, dit le Grand, marqua une étape décisive dans l'histoire de cette partie du monde qui deviendrait ultérieurement l'Europe. Non pas seulement son histoire générale ou religieuse, mais, surtout, son histoire politique. Lui, le premier, conçut et essaya de fonder un modèle politique totalitaire, visant non pas seulement à la concentration totale du pouvoir entre ses mains, comme l'ont fait maints tyrans avant lui, mais, aussi, à l'homogénéisation idéologique absolue de ses sujets. Un empire, un empereur, une foi, une Église, un peuple[1]. Son modèle deviendrait le précurseur de tous les totalitarismes modernes. Ses élèves le plus doués, de Justinien jusqu'à Hitler, viseraient non pas seulement l'extermination *physique* de tous leurs ennemis, réels ou imagés, mais, aussi, leur extermination *idéologique*, l'extermination de toute liberté de conscience.

Quelle était la place, alors, de tous ceux qui étaient considérés comme des « rejetés » sociaux dans la société de l'Antiquité tardive, quelle était la place des prostituées, des adultères, des homosexuels, des fous, des clochards, des chômeurs, des vagabonds (de tous ceux qu'André Guillou appela naguère « les répréhensibles de la conscience populaire »[2]) et quelles étaient les attitudes vis-à-vis d'eux ; quelles répercussions sociales et psychologiques affrontaient-ils, quelle était la représentation littéraire de ces hommes et de ces femmes, comment étaient-ils dépeints par l'imaginaire politique et idéologique de leur époque ? C'était là des questions épineuses qui pourraient nous aider éventuellement à mieux comprendre la situation des immigrés, des musulmans, des homosexuels, des prostituées, des artistes, des activistes politiques, les raisons pour lesquelles on les fait chasser, torturer, assassiner dans la Grèce contemporaine, de plus en plus engloutie par des ténèbres profondes, de plus en plus plongée

[1] Polymnia Athanassiadi considère, et à juste titre, que « le théoricien » de cet « absolutisme » n'était autre qu'Eusèbe de Césarée, cf. P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2010, p. 65–79 et surtout la page 71 Or, Eusèbe dans sa *Vie de Constantin* soulignait à chaque occasion cette « unicité » extravagante de Constantin et de son régime et de son modèle de gouvernement théologico-politique, cf. par exemple EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, F.WINKELMANN – L. PIETRI – M.-J. RONDEAU (éd.), *SCh.*, 559, Paris, 2013, I.5 p. 182–184 ; I.26, p. 214 ; II.19, p. 288–290 ; II.65, p. 334.

[2] A. GUILLOU, «Οι επίμεμπτοι της λαϊκής συνειδήσεως», *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, C.-A. MALTEZOU (éd.), Athènes, 1993, p. 49–66.

dans la peur, la misère et le désespoir, de plus en plus enjôlée par les promesses faciles et les faux espoirs du spectre du fascisme ressuscité.

Marc Bloch, victime lui-même du fascisme, dans l'heure la plus sombre de l'humanité jusqu'à nos jours, écrivait dans son *Apologie* : « L'incompréhension du présent naît fatalement de l'ignorance du passé. Mais il n'est peut-être pas moins vain de s'épuiser à comprendre le passé, si l'on ne sait rien du présent. […] Car le frémissement de la vie humaine, qu'il faudra tout un dur effort d'imagination pour restituer aux vieux textes, est ici directement perceptible à nos sens. J'avais lu bien de fois, j'avais souvent raconté des récits de guerres et de batailles. Connaissais-je vraiment, au sens plein du verbe connaitre, connaissais-je par le dedans, avant d'en avoir éprouvé moi-même l'atroce nausée, ce que sont pour une armée l'encerclement, pour un peuple la défaite ? Avant d'avoir moi-même, durant l'été et l'automne 1918, respiré l'allégresse de la victoire – en attendant, je l'espère bien, d'en regonfler une seconde fois mes poumons, mais le parfum, hélas ! ne sera plus tout à fait le même – savais-je vraiment ce qu'enferme ce beau mot ? À la vérité, consciemment ou non, c'est toujours à nos expériences quotidiennes que, pour les nuancer, là où il se doit, de teintes nouvelles, nous empruntons, en dernière analyse, les éléments qui nous servent à reconstituer le passé : les noms mêmes dont nous usons afin de caractériser les états d'âme disparus, les formes sociales évanouies, quel sens auraient-ils pour nous si nous n'avions d'abord du vivre des hommes ? À cette imprégnation instinctive, mieux vaux, cent fois, substituer une observation volontaire et contrôlée. Un grand mathématicien ne sera pas moins grand, je suppose, pour avoir traversé les yeux clos le monde où il vit. Mais l'érudit qui n'a le goût de regarder autour de lui ni les hommes, ni les choses ni les événements, il méritera peut-être, comme disait Pirenne, le nom d'un utile antiquaire. Il fera sagement de renoncer à celui d'historien.»[3].

En effet, notre devoir en tant qu'historiens et érudits et hommes de lettres, si on en a un, n'est pas seulement ou simplement de rédiger de thèses, d'écrire des articles pour de revues diverses, de donner de séminaires dans des universités prestigieuses –ou moins prestigieuses. Notre devoir primaire, devoir inaltérable depuis Hérodote, est « ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται », est « qu'on empêche que ce que des hommes ont fait, avec le temps,

[3] M. BLOCH, « Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien », dans *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, coll. « Quarto », Paris, 2006, p. 879–880.

ne s'efface », la préservation et la perpétuation de la mémoire historique. La transmission *active* de cette Mémoire aux générations à venir par la participation au présent. Le passé n'est pas clos, il s'étale jusqu'à nous. Il faut le maintenir en vie pour le futur. Comme il faut maintenir en vie l'espoir, même s'il est vain et faible, que les hommes peuvent apprendre à éviter les erreurs du passé, de leur propre passé. Or, le mémorial de l'Auschwitz n'existe pas toujours pour nous rappeler *ce qui s'est passé* mais *ce qui peut se reproduire*.

1.) Introduction générale – Considérations et principes méthodologiques

Φημὶ τοίνυν τὸν ἄριστα ἱστορίαν συγγράφοντα δύο μὲν ταῦτα κορυφαιότατα οἴκοθεν ἔχοντα ἥκειν, σύνεσίν τε πολιτικὴν καὶ δύναμιν ἑρμηνευτικήν·

Λουκιανός, *Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν*, §34

(*Je soutiens, donc, que celui [qui désire] écrire l'histoire de manière excellente doit disposer de deux qualités suprêmes dès l'origine : la conscience politique et la puissance interprétative ;*

Lucien, *Comment faut-il écrire l'histoire*, §34)

Lorsque l'on s'occupe de la littérature de sociétés d'antan, on affronte, presque toujours, la même difficulté capitale : comment lire et interpréter une œuvre littéraire, issue d'une certaine époque, d'un certain milieu, d'une certaine conscience. Je suis convaincu qu'au fur et à mesure chacun arrive inévitablement à ses propres conclusions d'après ses propres lectures, ses propres expériences et ses propres préceptes idéologiques. En ce qui me concerne (et cela constitue un des axiomes théoriques de cette étude sur lequel je vais fonder par la suite mon analyse), tout texte littéraire est structuré sur deux niveaux fondamentaux :

A.) Le premier niveau, le niveau conscient, nous révèle tous ces éléments que les auteurs de tous les textes littéraires sauraient et désiraient nous transmettre consciemment. Vu la nature idéologique et rationnelle de ce niveau, nous pouvons toujours espérer interpréter de manière valable et admissible non pas seulement les éléments mais aussi les dispositifs que l'auteur a consciemment exploités dans son œuvre et essayer de les expliquer, nous aussi, de manière rationnelle. De plus, si nous avons la chance de disposer de plusieurs œuvres d'un même auteur et donc la possibilité de se familiariser de manière plus concrète avec sa

personnalité, son idéologie et ses « obsessions », pour ainsi dire, dans ce cas là nous pouvons légitimement espérer pouvoir déchiffrer et interpréter tous ces éléments qui constituent le niveau conscient de son travail.

B.) Le deuxième niveau, le niveau inconscient, nous révèle tous ces éléments que les auteurs ont incorporé et transmis à travers leurs œuvres inconsciemment. Nous pouvons diviser davantage ce niveau en deux niveaux subordonnés, clairement distingués l'un de l'autre :

1.) Le premier niveau est constitué par l'inconscient individuel de l'auteur. Ce niveau nous transmet et nous révèle involontairement des facettes de l'inconscient de l'auteur et cela bien qu'il n'eût pas, bien évidement, l'intention de les partager avec son public. Encore, puisqu'on parle de l'inconscient, est-il fort douteux que l'auteur lui-même puisse reconnaitre leur existence ou leur présence dans son œuvre.

2.) Le deuxième niveau est l'expression de tout ce que C. G. Jung appelait la *psyché collective*[4], l'inconscient collectif, et Cornelius Castoriadis *imaginaire*[5]*social* (pour cette raison nous allons se référer dorénavant à un *imaginaire social*, toujours collectif et politique, afin de le distinguer de l'imagination individuelle[6]). L'imaginaire social, qui peut être à la fois l'expression d'un inconscient collectif et l'initiateur de celui-ci, c'est ce qui donne sa cohérence à une société donnée et à toute organisation étatique institutionnalisée. Cet imaginaire social dans son interaction étroite avec l'inconscient collectif, qui inclut bien évidement les inconscients individuels de chaque auteur, inclut également tous ces éléments qui font partie du « savoir commun » de la société qui les a créés.

---

[4] Cf. C. G. JUNG, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, 1964.

[5] Pour la signification et la notion de l'imaginaire social je renvoie directement à Castoriadis, voir C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, 1975. La façon dont Castoriadis traite l'imaginaire n'a rien à voir avec le traitement de celui-ci par le reste de la philosophie française et, donc, il ne faut pas le confondre avec l'imaginaire d'un Sartre ou d'un Bachelard par exemple (cf. J.-P. SARTRE, *L'imaginaire*, Paris, 1940 ; G. BACHELARD, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, 1943).

[6] Contrairement à ce que la plupart des auteurs contemporains semblent croire (cf. par exemple R. CAILLOIS, *Approches de l'imaginaire*, Paris, 1974 ; J.-J. WUNENBURGER, *L'imaginaire*, Paris, 2003), je ne crois pas à un imaginaire individuel. Je tiens l'imaginaire toujours pour social, collectif et politique. Je crois que nous pouvons parler de l'imaginaire d'une époque, d'une société donnée, de l'imaginaire d'un peuple, d'une population, mais que nous ne pouvons pas parler de l'imaginaire d'un individu. D'autre part, nous pouvons parler de l'imagination d'un individu. Cependant, je crois qu'il est quelque peu problématique de parler de l'imagination d'un peuple, d'une époque etc. Et en ce qui concerne l'imagination individuelle, même dans son originalité subjective, je pense qu'elle fait toujours partie d'un imaginaire collectif commun. Dubois, pour sa part, parle d'un imaginaire à la fois individuel et collectif, cf. C.G. DUBOIS, *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris, 1985.

Ces deux (ou trois) niveaux distincts et élémentaires (A, B1 et B2) sont la base de toute tentative d'interprétation historique d'un texte littéraire. Mais qu'est-ce que ça veut dire « interprétation historique d'un texte littéraire » ?

Essayons pour un moment d'imaginer un lecteur de l'an 3000. Admettons que ce lecteur présumé de ce futur lointain soit intéressé sur la littérature occidentale contemporaine. Il est légitime de supposer que ce même lecteur n'aurait pas une connaissance directe de la société anglaise et française ou de leurs cultures et de leurs civilisations, comme il n'aurait pas non plus une connaissance directe des divergences entre les deux sociétés et les deux cultures différentes. En un mot, admettons que ce lecteur présumé ne connaisse rien de tout ce qui constitue le *common knowledge* des sociétés anglaise et française de notre époque (et donc de choses qui sont pourtant, du point de vue de l'homme contemporain, évidentes). Admettons maintenant que notre futur lecteur tombe sur le passage suivant d'un *best-seller* universellement connu de notre époque, *Harry Potter,* où un des deutéragonistes, Bill Weasley, est hospitalisé à la suite d'une attaque d'un loup-garou :

> «They visited the hospital wing twice a day: Neville had been discharged, but Bill remained under Madam Pomfrey's care. His scars were as bad as ever; in truth, he now bore a distinct resemblance to Mad-Eye Moody, though thankfully with both eyes and legs, but in personality he seemed just the same as ever. All that appeared to have changed was that he now had a great liking for very rare steaks.
>
> "... so eet ees lucky 'e is marrying me," said Fleur happily, plumping up Bill's pillows, 'because ze British overcook their meat, I 'ave always said this."»
>
> *Harry Potter and the Half-Blood Prince*, ch. 30, p. 746–747.

En prenant en considération tout ce que je viens de dire sur les deux niveaux, le conscient et l'inconscient, qui sont à la base de tout texte littéraire, nous pouvons, tout comme le lecteur présumé de l'an 3000, arriver dans les considérations suivantes :

1.) L'individu qui se définit *consciemment* comme « anglais » ou « britannique », et qui s'exprime à travers la voix du narrateur, ne procède pas à cette « autodéfinition » seulement à travers les éléments qu'il pense lui être propres, mais aussi à travers la comparaison avec ce qu'il considère comme « français » et qu'il regarde comme quelque chose de foncièrement différent de lui, comme une entité et une identité distinctes.

2.) L'individu qui se définit comme « anglais » attribue certains caractéristiques à l'individu « français » (ici nous remarquons la « complicité » entre le narrateur fictif d'une part et l'auteur et le public réels d'autre part – le narrateur exprime ce que nous attendons que la société anglaise considère comme *common knowledge* et l'auteur fait un clin d'œil à son public à travers son narrateur).

a.) Tout d'abord l'« anglais » considère que le « français » parle de manière « bizarre » et qu'il ne peut pas prononcer certains phonèmes (anglais) tel que le « h » (« h ») et le « th » (« ð »).

b.) Puis, l'« anglais » considère que le « français » a des habitudes culinaires « bizarres » et qu'il préfère manger la viande plutôt crue par rapport à l'« anglais ».

c.) Enfin, l'auteur pourrait être suspecté d'un certain chauvinisme (le soupçon que ce chauvinisme est inconscient est renforcé par la dimension –prétendue– humoristique du passage).

Bien naturellement, une difficulté apparait ici : le lecteur présumé de l'an 3000 n'aura éventuellement pas de difficulté à distinguer ces détails que nous venons nous aussi de mentionner et de souligner en tant que détails du conscient et de l'inconscient de l'auteur tout comme de l'inconscient collectif et de l'imaginaire « anglais » du temps et de la société de cet auteur donné. Il n'aura pas non plus de difficulté à en déduire que l'individu « français » adresse lui aussi de sa part à l'« anglais » des « accusations » semblables (c'est-à-dire qu'il parle de manière « bizarre », qu'il a des habitudes culinaires « bizarres », etc.). Cependant, dans le cas hypothétique où les catégories « anglais » et « français » n'existeront plus dans ce futur lointain, le lecteur présumé de l'an 3000 affrontera des difficultés à classifier ces éléments et ces détails, à les reconstituer en un ensemble cohérent, à les mettre dans un cadre, à déchiffrer l'ironie du passage, à révéler les insinuations cachées (les « français » vus comme de loups-garous), à apprécier la qualité de l'humour du passage, etc. En d'autres termes, il aura un

problème d'*interprétation*. Il pourra éventuellement reconnaitre et isoler les éléments en tant que tels, mais il n'aura forcement pas les clés pour les *interpréter de manière historique*. Or, la recognition des éléments en tant que tels et leur interprétation se référent à deux moments différents et distincts de la perception d'un texte.

L'exemple, certes, est vulgaire, mais il illustre, je crois, assez bien ce que j'essaie de dire. Or, le lecteur contemporain est pour l'auteur tardo-antique ce que le lecteur présumé de l'an 3000 est pour l'auteur d'aujourd'hui. Étant donné que l'Empire Romain Oriental, que l'« Occident », par malignité, a décidé d'appeler « Byzance », en tant qu'entité étatique autonome et organisée, est éteint depuis plus de 600 ans (et malgré tout ce qu'il a pu transmettre aux populations hellénophones contemporaines –littérature, traditions, culture, habitudes– grâce surtout à la survivance de la langue grecque), son imaginaire social et politique, son inconscient collectif, ses mentalités, ses préceptes et ses concepts sont, naturellement, perdus à jamais. La tâche d'une interprétation historique serait donc d'essayer de les reconstituer.

Cependant, cette tache n'est ni simple ni facile. La situation se complique davantage à cause du fait que l'Empire Romain Oriental de l'époque des Paléologues, qui est plus proche de nous, n'a rien à voir avec l'état que Constantin Ier fonda au IVe siècle de notre ère. Cette disparition du visage de la terre de l'entité étatique, organisée et institutionnalisée, qu'on appelle «Byzance», de toutes ses traces matérielles éventuelles, nous pose des difficultés apparentes quand nous voulons comprendre la civilisation, la culture, la société, les mentalités, les expressions psychiques ou artistiques des hommes de cet État éteint. En outre, dans un sens, la littérature hellénophone tardo-antique et médiévale se trouve dans une pire condition que la littérature classique, grecque ou latine, qui est suivie d'une tradition herméneutique ultra-millénaire – tradition dont les textes médiévaux normalement manquent. Par conséquent, le lecteur contemporain affronte continuellement la question suivante : la façon dont je lis un texte correspond-elle à mon propre point de vue, le point de vue de l'homme du XXIe siècle, ou peut-elle correspondre, fût-ce même de manière approximative, au point de vue de l'homme médiéval ? Et est-il même envisageable de lire un texte à travers la perspective de l'homme médiéval ?

Je crois pourtant que la question posée de cette manière est mal posée. Or, l'examen et l'interprétation de la littérature hellénophone tardo-antique et médiévale, comme par ailleurs de

la littérature de toute époque et de toute société, à travers une double perspective, diachronique et synchronique, est non seulement tout à fait légitime, mais aussi impérative. L'historien et l'érudit – et je rappelle ici le passage de Marc Bloch que je citai dans la Préface – doit bien contempler son présent et ses propres expériences avant d'entreprendre d'interpréter celles du passé, et, inversement, aucune compréhension du présent n'est possible sans une compréhension et une interprétation du passé. Et je crois que la littérature de toute époque et de toute société est une petite fenêtre ouverte, offrant une vue privilégiée, propice à l'observation de cette époque et de cette société donnée.

Ainsi, tout comme en lisant, par exemple, les romans et les nouvelles de Dostoïevski, de Tolstoï, de Gogol ou de Tourgueniev nous arrivons inévitablement à une compréhension de la société russe tsariste du 19e siècle et de la *psyché* russe de cette époque-là, de la même manière en lisant la littérature hellénophone tardo-antique nous arrivons à une compréhension de la *psyché* tardo-antique. Mais, il ne faut pas en rester là. Il ne faut pas simplement s'arrêter à la compréhension de la *psyché collective* d'une époque ; il nous faut aussi interpréter à travers notre propre perspective et nos propres expériences, c'est-à-dire de manière historique et diachronique, cette expérience et ces expressions psychiques et idéologiques du passé. Il n'est pas obligatoire que notre interprétation coïncide avec les interprétations et les conceptions de l'homme tardo-antique, mais il faut qu'on fasse une distinction claire entre les deux perspectives différentes, la notre et la sienne. Il ne faut pas confondre notre perspective et nos conceptions avec les siennes. Pour y parvenir il faut se laisser ouvrir aux expériences d'antan, essayer de les comprendre, pour mieux les interpréter. Compréhension synchronique et interprétation diachronique, ce mouvement simultanément horizontal et vertical sur l'axe de l'Histoire, sont les deux faces de la même monnaie.

En prenant en considération tout ce que je viens de dire, une question se pose immédiatement, à savoir la nature de l'œuvre d'art et, conséquemment, les moyens de son interprétation historique. Mon analyse se fonde sur la ferme conviction que toute œuvre d'art est essentiellement *politique,* que sa nature même est *politique* et que, donc, son interprétation doit l'être aussi. Pour éviter les malentendus je me hâte de préciser que j'utilise le terme *politique* dans un sens proprement aristotélique, c'est-à-dire que le terme politique désigne tout ce qui touche au *public*, à *la vie collective et publique d'une société donnée*, à la *polis* (et non

pas simplement à la *société* comme Arendt dirait). La meilleure illustration de cela me semble être le cas des deux « Majas » de Francisco de Goya. Le peintre prépara, presque simultanément, deux versions du même thème *pour le même commanditaire*. Le premier tableau, « La maja vestida » visait à *une exposition publique* tandis que le deuxième tableau, « La maja desnuda » visait à *une exposition privée*. Cependant, tous les deux visaient à une *exposition*. Goya n'a pas peint « La maja desnuda » pour son plaisir. L'intention de faire exposer le tableau existe dans les deux cas. Ce qui change est le public visé. Dans le premier cas le public visé est plus large, tandis que dans le deuxième cas le public visé est plus restreint et attentivement « choisi », pour ainsi dire. Pourtant, l'intention d'exposer le tableau reste au noyau de la création de Goya *et* de la commande qu'il honore.

Toute œuvre d'art, toute peinture, toute sculpture, toute œuvre littéraire de par son exposition et sa divulgation vise un public. *Si son auteur ne visait pas un public, il ne rendrait jamais son œuvre publique, il ne l'exposerait jamais*. Un chef-d'œuvre que son auteur a conçu et effectué pour lui-même et qu'il n'a jamais rendu public, *ne nous concerne pas parce que nous ignorons son existence*. Il ne concerne pas l'histoire de l'Art ou l'histoire générale pour la même raison. Par conséquent, nous pouvons légitimement déduire que toutes les œuvres de l'art mondial qui nous sont parvenues sont des œuvres que les créateurs ont voulu *explicitement* rendre publiques, des œuvres dont les créateurs visaient un public, et cela même si la *valeur esthétique* d'une œuvre d'art n'était pas –ou n'est pas– sa valeur primordiale.

Ici, nous jugeons nécessaire d'ouvrir une parenthèse. Chaque œuvre d'art est un produit de la créativité humaine. Cependant, la perception de l'œuvre d'art comme telle n'était pas toujours uniforme et identique. Lorsque nous admirons, en nous promenant dans les couloirs de nos musées, des objets de la créativité artisanale des époques éloignées ou des peuples qui ont vécus à l'aube de l'histoire, nous oublions souvent que tous ces objets disposaient d'une fonction primordialement utilitaire. Lorsqu'on admire derrière les vitrines un vaisseau d'argile, une tasse de bois ou d'argent, un bijou d'or, nous oublions que tous ces objets servaient à satisfaire une certaine nécessité. Quand nous contemplons le Parthénon, nous oublions qu'il s'agissait d'un temple où les besoins religieux de toute une population prenaient place et se réalisaient.

Notre perception de l'œuvre d'art comme quelque chose d'inutile, comme Oscar Wilde disait, comme quelque chose qui n'accomplit aucune fonction utilitaire n'est qu'une perception

assez récente qui date du XVIIIe siècle finissant. La transformation bourgeoise de la société (et la transformation bourgeoise de mœurs qui l'a suivie), la révolution industrielle et l'assujettissement de la science au développement technique, ont fait de l'art quelque chose d'apparemment inutile, permettant à Jeremy Bentham de déclarer, plein de confiance en lui, que « la poésie et la musique étaient beaucoup moins utiles que le jeu de *push-pin*, avaient beaucoup moins de valeur, puisqu'elles produisaient de la satisfaction à bien moins de gens que le jeu de *push-pin* »[7]. L'industrialisation et la spécialisation du travail ont détaché l'artiste de l'ensemble de la productivité humaine contemporaine –d'orientation exclusivement économique. Ainsi, sa production peut être conçue comme quelque chose de purement esthétique n'accomplissant aucune autre fonction.

Jusqu'à la Renaissance pourtant, l'œuvre d'art ne disposait pas d'une *valeur esthétique* indépendante, mais plutôt d'une *valeur d'utilisation*, il avait un caractère utilitaire[8]. Sa valeur esthétique n'était que *supplémentaire*. « Il serait possible », écrit Walter Benjamin, « de représenter l'histoire de l'art comme l'opposition de deux pôles de l'œuvre d'art même, et de retracer la courbe de son évolution en suivant les déplacements du centre de gravité d'un pôle à l'autre. Ces deux pôles sont sa valeur rituelle (*Kultwert*) et sa valeur d'exposition (*Ausstellungswert*). La production artistique commence par des images au service de la magie. »[9] La *valeur d'exposition* que Benjamin propose ne correspond pas exactement au terme que nous venons d'introduire sous le nom de *valeur esthétique* car ce dernier est sans doute plus restreint ; en même temps, la *valeur d'utilisation* est plus large et elle inclut la *valeur rituelle* de Benjamin, mais ne lui correspond pas exactement[10]. En effet, la *valeur d'exposition* est liée à l'œuvre d'art elle-même (même si elle se réfère à un moment historique différent de sa

[7] « The utility of all these arts and sciences, – I speak both of those of amusement and curiosity,– the value which they possess, is exactly in proportion to the pleasure they yield. Every other species of preeminence which may be attempted to be established among them is altogether fanciful. Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry. If the game of push-pin furnish more pleasure, it is more valuable than either. Everybody can play at push-pin: poetry and music are relished only by few. », J. BENTHAM, *The Rationale of Reward*, Londres, 1830, p. 206.
[8] Cf. ODORICO, « *Displaying* la Littérature Byzantine », p. 213.
[9] BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », p. 186.
[10] Parce que juste à coté des créations qui avaient une fonction rituelle, il existait, dans toutes les sociétés qui étaient basées sur une forme de production artisanale, une création strictement connectée avec le monde du travail. Soit ce monde était celui des paysans, soit celui des artisans, ou encore celui des marins. On peut remarquer ce phénomène avec les monuments poétiques les plus anciens, c'est-à-dire la poésie des Égyptiens, des Chinois, des Hébreux ou des Hellènes (cf. G. VELOUDIS, *Γραμματολογία. Θεωρία Λογοτεχνίας*, Athènes 2001, p. 109–112).

perception), quand la *valeur esthétique* est une valeur extérieure et postérieure, ajoutée à l'œuvre d'art, ou mieux retrouvée par les descendants, qui vivent à un moment historique différent, c'est-à-dire lorsque la valeur première d'une certaine œuvre d'art, sa *valeur d'utilisation*, perd son caractère fonctionnel à cause de l'éloignement des données de cette civilisation qui l'a créée. « Avec l'émancipation des différents procédés d'art au sein du rituel se multiplient pour l'œuvre d'art les occasions de s'exposer »[11], et par conséquent, se multiplient les occasions pour l'autonomisation de sa fonction esthétique. Il est évident que la fonction dominante de l'œuvre d'art d'aujourd'hui, qui est esthétique, peut changer en suivant la modification du mode de perception des hommes découlant toujours d'un changement de la structure des sociétés : « De même qu'aux âges préhistoriques, l'œuvre d'art, par le poids absolu de sa valeur rituelle, fut en premier lieu un instrument de magie dont on n'admit que plus tard le caractère artistique, de même de nos jours, par le poids absolu de sa valeur d'exposition, elle devient une création à fonctions entièrement nouvelles – parmi lesquelles la fonction pour nous la plus familière, la fonction artistique, se distingue en ce qu'elle sera sans doute reconnue plus tard accessoire. »[12] Jusqu'à la Renaissance alors les hommes exprimaient leur sensibilité et leur *esthétique* indirectement, à travers une œuvre à valeur d'utilisation surtout ; ou mieux, l'artiste, nommé ou anonyme, qui est incorporé dans le corps de la société, du peuple et de l'intégralité du monde extérieur, exprime la perception et le sentiment communs à toute la société et sa production artistique est organiquement incorporée dans la vie quotidienne de cette société. C'est pourquoi ce sentiment peut être en même temps global et universel parce que ce n'est pas le sentiment « fermé », personnel exclusif de l'homme égoïste moderne[13].

Cela signifie que toute œuvre d'art (et l'œuvre d'art des sociétés traditionnelles par excellence) constitue un triangle sémantique dont les deux autres angles sont son créateur et son

---

[11] BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », p. 187.
[12] BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », p. 187.
[13] Cf. BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 27–40. De ce point de vue, l'aphorisme de W. Benjamin concernant le roman, la forme dominante de littérature de l'époque moderne, est assez caractéristique : « Le roman s'est élaboré dans les profondeurs de l'individu solitaire, qui n'est plus capable de se prononcer de façon pertinente sur ce qui lui tient le plus à cœur, qui est lui-même privé de conseil et ne saurait en donner. Écrire un roman, c'est faire ressortir par tous les moyens ce qu'il y a d'incommensurable dans la vie. Dans l'abondance même de la vie et par la représentation de cette abondance, le roman révèle la profonde aboulie du vivant. », BENJAMIN, « Le Narrateur », p. 270. La même remarque, avec une langage allégorique, chez le jeune Lukács : « Le roman est l'épopée d'un monde sans dieux », G. LUKÁCS, *La théorie du roman*, Paris, 1989, p. 85.

public. L'interprétation historique, alors, d'une œuvre d'art doit comprendre les trois facteurs constitutifs de sa création (créateur – œuvre – public) et tous les trois instants de son existence (conception/création – publication – perception). Toute interprétation qui néglige un ou plusieurs de ces facteurs constitutifs et de ces instants de l'existence de l'œuvre d'art est condamnée à être imparfaite et contestable[14]. Toute interprétation qui se centre sur l'œuvre et néglige son auteur et son public, ou inversement, toute interprétation qui insiste sur l'auteur et ignore le public ou qui se concentre sur le public et oublie son auteur, est incomplète par définition parce *qu'elle n'examine pas l'œuvre achevée dans sa totalité*.

Le public d'une œuvre d'art, c'est-à-dire son tout *premier public*, représente la société dont l'auteur est issu et à laquelle celui-ci s'adresse. Cette société est responsable de l'imaginaire de l'auteur et l'auteur pour sa part participe à nouveau au cisèlement perpétuel de cet imaginaire. Cette société que l'auteur vise est la société dont il comprend les normes et dont les normes il utilise afin de devenir compréhensible par elle. Alors, si nous voulons mieux comprendre une œuvre d'art il faut essayer de comprendre la société dont l'auteur est issu et, inversement, une œuvre d'art nous aidera à mieux comprendre la société de laquelle l'auteur est issu. En fait, chaque texte forme un réseau avec les autres textes, surtout les textes qui lui sont contemporains, mais aussi avec les textes qui l'ont précédé, et même, dans un sens, avec les textes qui vont lui succéder. Par conséquent, l'examen d'une œuvre littéraire ne peut pas être effectué sans l'examen simultané dans un axe horizontal (et alors synchronique) des autres œuvres de la même époque et, dans un axe vertical (et alors diachronique) des œuvres qui l'ont précédé et qui ont influencé sa rédaction. Cet examen historique de l'ensemble de la littérature d'une société donnée constitue, à mon sens, la seule méthode capable de nous rapprocher de et de nous familiariser avec cette société, ses modes de vie, ses mentalités, ses concepts, ses préceptes idéologiques, ses angoisses, ses espérances et son imaginaire.

En ce qui nous concerne, une œuvre littéraire, et plus précisément une Vie de saint, a été conçue et écrite parce que son auteur voulait dire quelque chose à quelques-uns de ses contemporains. Préciser ce « quelque chose » et ces « quelques-uns » nous aiderait énormément à interpréter une Vie de saint et à la placer dans un contexte historique. Avec ces considérations

[14] En ce sens, voir EFTHYMIADIS, « New Developments in Hagiography », p. 167. Cf. NILSSON, « The Same Story, but Another », p. 196.

en tête, j'ai essayé de réaliser cette étude à la fois philologique et historique. Et c'était précisément cette perspective double qui m'obligea, dans un sens, à chercher une nouvelle approche méthodologique.

Or, au niveau méthodologique, mon désir était principalement de « surpasser », pour ainsi dire, les délimitations de la méthodologie philologique traditionelle tout comme celles de la méthodologie historique et procéder dans une sorte de synthèse méthodologique. En effet, ce qui me dérangeait le plus dans la méthodologie historique traditionnelle était l'examen fragmentaire de textes littéraires, leur exploitation stérile et partielle en tant que « sources ». Or, je suis absolument convaincu que les textes littéraires, produits d'une certaine conscience humaine, peuvent nous révéler beaucoup plus si nous les examinons intégralement. Un texte a un début, un milieu et une fin et chaque auteur essaie de nous transmettre, à coté de tout ce qu'il nous transmet inconsciemment, quelque chose de précis. Son message est essentiel et il le transmet à travers l'usage de maintes techniques littéraires tout au long de son texte. Son message dispose d'une historicité solide, puisqu'il est le produit d'une conscience historique vivant dans une société historique, et il s'entremêle avec l'ensemble complexe des messages que son époque nous a légués. La méthodologie historique qui traite des textes de manière fragmentaire (en utilisant, en plus, toujours les mêmes citations), ignore l'ensemble, le texte dans son intégralité (et donc l'intégralité du message), ignore le contexte (et l'hypertexte) du texte et elle finit par procéder à l'aveuglette, méconduite, trompée puisqu'elle n'arrive pas à décider où mettre le pied, vers où se diriger.

Or, une interprétation qui ignore délibérément la volonté et les intentions explicites d'un auteur, qui ignore ses messages, n'est pas une interprétation du tout. C'est pour cela que l'interprétation doit être, elle aussi, *politique*, c'est-à-dire *ouverte à la realité historique de son auteur*. Effectivement, c'est autre chose d'essayer d'expliquer de manière personnelle et subjective les intentions d'un auteur d'antan (chose par ailleurs voulue et désirable[15]), enfant lui-même d'une certaine époque et d'une certaine société, et autre chose de procéder à une interprétation fantaisiste d'un texte, en reposant sur des présuppositions anhistoriques et en ignorant la volonté et les intentions, pourtant explicites, de son auteur. C'est autre chose d'essayer de revivifier, d'expliquer et d'interpréter de manière personnelle et subjective les

[15] Cf. ODORICO, « *Displaying* la Littérature Byzantine », p. 215.

normes et les préceptes d'une société donnée, et autre chose de les inventer. Pour éviter ce dernier danger, il nous faut précisément bien comprendre dans leur intégralité les monuments littéraires que la société en question nous a légués.

C'est pour cela que j'ai décidé de traiter de manière intégrale un nombre relativement restreint des textes. Mon intention était, justement, d'examiner peu de textes mais à fond et de présenter une vue d'ensemble, globale et complète, de leur contenu, de leurs messages, des intentions de leurs auteurs et de leur époque, d'essayer de reconstituer les normes et les préceptes de cette époque. Je ne voulais pas exploiter une grande variété des « sources » dont la signification cachée et le propos m'échapperaient et que je finirais par mésinterpréter. Certes, pour la réalisation de cette étude, j'ai utilisé un nombre de textes beaucoup plus ample, comme le montreront, je l'espère, les notes de bas de page. Ces textes ont été également lus de manière intégrale et je les ai utilisés de manière exhaustive pour prouver chaque fois mon point de vue. Cependant, il n'était pas possible de les présenter eux aussi, surtout pour de raisons de cohérence, dans le corps principal du texte de manière complète. Sur ce point, j'ai essayé, pour ainsi dire, de faire un compromis entre la méthodologie philologique et la méthodologie historique.

Par ailleurs, la méthodologie philologique traditionnelle me gênait elle aussi pour de raisons principalement historiques. Or, dans un nombre important de cas, les études philologiques se focalisent sur l'arbre mais elles perdent de vue la forêt. Elles examinent les œuvres littéraires coupées de l'ensemble de la production littéraire de leur époque, et même de la société qui les a produites, et les traitent en tant qu'œuvres singulières, ce qui est complètement absurde puisqu'il n'y a jamais de création *ex nihilo* dans l'art, comme par ailleurs dans aucun autre domaine de l'activité humaine. Ceci dit, cela ne signifie pas que l'examen d'un texte en soi n'ait aucun sens. Au contraire, l'étude approfondie de chaque œuvre en soi est obligatoire afin de nous permettre de procéder à une synthèse secondaire, plus importante et plus recherchée. L'examen synchronique est une condition préalable pour toute interprétation véritablement historique. C'est seulement quand on a fini l'analyse d'un texte que l'on peut élargir son point de vue et essayer d'effectuer une analyse macroscopique de la littérature d'une société donnée et de cette même société qui l'a produit. C'est pour ces raisons principalement que je ne voulais pas me limiter à l'examen de tel ou tel texte, mais procéder à une analyse synthétique de

plusieurs textes ; analyse synthétique qui me permettrait éventuellement d'apercevoir de choses auparavant cachées sur la société de l'Antiquité tardive et la mentalité de ses hommes, leur haleine vivante et leur *modus vivendi*. Ici encore j'ai essayé de combiner philologie et histoire et, en ne s'arrêtant pas à l'analyse unidimensionnelle de textes isolés, de faire ressortir de chaque élément particulier les propos qui nous conduiraient à la grande image, au tableau panoramique de toute une société. J'ai essayé alors de combiner les enseignements de chaque texte afin de procéder à des considérations historiques synthétiques que j'ai placées dans de chapitres séparés à la fin de chaque partie.

Enfin, je désirerais exposer quelques principes méthodologiques qui concernent l'usage du grec dans le texte et qui pourraient provoquer une certaine circonspection, vu que cette thèse est rédigée en français et dans le cadre académique français. Contrairement à l'usage habituel, qui consiste à l'utilisation de la traduction française dans le corps du texte et celle du texte original, en guise de preuve, dans les notes de bas de page, moi j'ai utilisé partout dans le corps principal du texte l'original grec (ou parfois latin) et j'ai transféré la traduction française dans les notes de bas de page. Et cela non seulement parce que le contraire me paraissait inconcevable, vu que la langue de mes sources est le grec, mais surtout et avant tout parce que ma démonstration, mes déductions, mon propos, se basent tous sur l'original grec et non point sur une traduction de qualité souvent contestable – sinon lamentable. Tout mon raisonnement se fonde toujours sur le contenu du texte grec et non pas sur le contenu –douteux– de la traduction française. Il serait donc inconcevable –et absurde– d'utiliser comme texte de preuve et d'argumentation la traduction française et non pas l'original grec.

En effet, plusieurs fois au cours de la rédaction de cette étude j'ai été obligé de refaire la traduction française, tout simplement parce qu'elle n'était pas fidele à l'original grec et elle n'aidait pas le lecteur français à suivre mon raisonnement (exemple caractéristique le cas de la *Vie de Syméon le Fou*, qui est pourtant traduite par un des meilleurs spécialistes français). Cela est particulièrement explicite dans le cas de traductions du *Nouveau Testament* : chaque fois que j'utilisais un passage, j'étais obligé de revoir et de corriger la traduction. Mais si on ne peut même pas faire confiance à la traduction d'un texte fondamental et fondateur de la civilisation européenne, on comprend bien dans quel état se trouvent les traductions d'autres textes,

beaucoup moins importants[16]. Cela dit, ceci ne signifie point que les traductions françaises dans leur ensemble sont sans aucune vertu. Tout au contraire, il y a de traductions de grand mérite, de traductions exceptionnelles, comme par exemple celles de Bartelink, dont je désirerais souligner ici la haute qualité, la sensibilité et les vertus.

Alors, quand il y a une traduction française, je la présente toujours, la plupart du temps telle quelle, sauf dans les cas où je me sens obligé de procéder à de nécessaires corrections. Pourtant, je ne fonde point mon raisonnement sur la traduction et, en plus, je n'ai pas peiné chaque fois à vérifier, revoir et corriger les traductions françaises. Je l'ai fais là où je l'ai considéré indispensable (comme, par exemple, dans le cas de traductions du *Nouveau Testament*), mais je ne l'ai pas fait pour tous les passages que j'ai utilisés au cours de cette étude et qui vont chronologiquement de Platon jusqu'à Théophane le Confesseur. Dans le cas contraire, c'est-à-dire si j'avais entrepris de corriger la traduction de toutes mes citations, je n'aurais probablement jamais terminé cette thèse.

Bien entendu, en ce qui concerne les textes grecs qui n'étaient pas traduits en français j'ai essayé de réaliser partout la traduction française que je présente ici, pour un nombre considérable de textes, pour la première fois au lecteur français. J'ai considéré que la traduction de chaque passage grec qui figure dans le corps principal du texte de cette étude était mon obligation inéluctable –et une de mes obligations principales– et j'ai essayé, donc, de faire de mon mieux pour donner une traduction satisfaisante avec mon français insuffisant. Pourtant, en ce qui concerne les passages secondaires que j'ai utilisés dans les notes de bas de page de manière secondaire, pour aider mon lecteur à mieux suivre mon raisonnement, je n'ai donné la traduction que quand il y en avait une ou j'ai renvoyé directement à l'édition critique du texte, souvent suivie d'une traduction, si, pareillement, il y en avait une. Du reste, des appendices avec des longs passages en grec, utiles à l'argumentation et à l'analyse comparative, figurent à la fin de cette étude.

Enfin, un dernier point de circonspection concerne la retranscription des textes grecs. Dans la majorité écrasante des cas, les textes que j'examine dans cette étude ne sont malheureusement pas édités de manière scientifique. Effectivement, à l'exception presque de l'édition de la *Vie de*

[16] Ici il faut avouer que la dernière édition de la *Bible de Jérusalem* (Paris, 2010, 11e éd.), présente une traduction fortement améliorée aux endroits et de façon impressionnante ! C'est vraiment dommage que je n'ai le pas découverte plus tôt…

Pélagie la Pénitente que nous devons à Bernard Flusin et celle de la *Vie de Syméon le Fou* que nous dévons à Lennart Rydén, nous ne disposons pas d'édition critique, au sens propre du terme, pour le reste des textes qui constituent le dossier principal de cette étude. Dans la plupart des cas j'étais obligé de m'appuyer sur de vieilles éditions, exécutées sur deux ou trois manuscrits, pas toujours les plus représentatifs non plus, ou, pire encore, sur la vieille « édition » des *Acta Sanctorum* qui n'est certainement pas à jour depuis quelques siècles maintenant… Une question se pose inévitablement: comment faut-il réaliser la retranscription du texte original dans une étude contemporaine ? Qu'est-ce qu'on fait avec les fautes flagrantes qui sautent aux yeux ? Est-ce qu'on les considère comme de fautes de grec de l'auteur –ou du copiste– ou de fautes de l'éditeur ? On corrige silencieusement le texte original ou on procède à la retranscription fidèle malgré les erreurs apparentes ? Finalement, après beaucoup de réflexion, j'ai opté pour la deuxième solution. J'ai gardé partout le texte de l'« édition » et j'ai retranscris même les fautes, puisque, par ailleurs, je ne pouvais pas toujours savoir s'il s'agissait des fautes de l'auteur, du copiste ou de l'éditeur. Si pourtant il arrive que j'aie effectué quelques corrections silencieuses au cours de la retranscription, cela se passa sans doute involontairement et machinalement.

2.) De l'Éros et d'autres démons

a.) Les démons dans le christianisme primitif et tardo-antique

«Нет мочи:
Коням, барин, тяжело;
Вьюга мне слипает очи;
Все дороги занесло;
Хоть убей, следа не видно;
Сбились мы. Что делать нам!
В поле бес нас водит, видно,
Да кружит по сторонам. »
Александр Сергеевич Пушкин, *Бесы*

(« – Non, mon maître,
nos chevaux n'en peuvent plus.
Le vent me coud les paupières
les chemins ont disparu.
Plus de traces, plus d'ornières
nous sommes perdus. Que faire ?
Un démon nous fait tourner
Sans relâche dans la plaine. »
Alexandre Pouchkine, *Les démons)*

En lisant les textes de la littérature chrétienne primitive et tardo-antique on tire l'impression que les démons sont partout et pourtant nulle part. Effectivement, et malgré tout ce que Brown soutient[17], rares sont les textes de la littérature tardo-antique où les démons jouent véritablement un rôle actif, structurel dans le récit. En commençant par les *Évangiles*, à l'exception presque du passage sur les démons et le troupeau des porcs (que Dostoïevski a su pour sa part utiliser ingénieusement comme exergue dans ses propres *Démons*), il n'y a pas d'apparition

[17] BROWN, *The World of Late Antiquity*, p. 54–56. Brown parle avec des généralités et des abstractions qu'il utilise par la suite pour arriver à des conclusions arbitraires. Dans tous les cas, il ne donne pas des exemples et il ne se réfère pas à des textes précis non plus.

démoniaque d'importance[18]. Il y a, certes, partout des possédés que Jésus guérit sommairement dans une ligne de texte, tout en disant « ta foi t'as sauvé », mais, le passage ci-dessous est unique dans tout le *Nouveau Testament* :

> « Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν. καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου [εὐθὺς] ὑπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν· καὶ οὐδὲ ἁλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι, διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἁλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπάσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἁλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετρῖφθαι, καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι· καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις. καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ, καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει, Τι ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς. ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ, Ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου. καὶ ἐπηρώτα αὐτόν, Τί ὄνομά σοι; καὶ λέγει αὐτῷ, Λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν. καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτοὺς ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας. Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη· καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες, Πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν. καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσσῃ. καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς· καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστιν τὸ γεγονός. καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, καὶ ἐφοβήθησαν. καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων. καὶ ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν. »[19]

---

[18] Pour en savoir plus sur les démons dans le *Nouveau Testament*, voir S. LYONNET, « Démon : I. Le démon dans l'Écriture », *DS,* t. III, p. 142–152.

[19] *Mc.* 5.1–17. Ci-dessous, je copie la traduction de la *Bible de Jérusalem* (Paris, 2010, 11e éd., p. 2179–2180), mais je procède à quelques changements, chaque fois que je le juge nécessaire (les différenciations dans la traduction présentée ici par rapport à la traduction de la *Bible de Jérusalem*, sont signalées en *italique*). Je vais employer la même méthode tout au long de cette étude. «Ils arrivèrent sur l'autre rive de la mer, au pays des

La même histoire, qui figure aussi, avec certaines modifications, dans les autres *Évangiles* synoptiques[20], présente certains traits caractéristiques qui la distinguent du reste des cas où on croise un possédé dans le *Nouveau Testament*. Tout d'abord, ici Jésus apparait en train d'entretenir une discussion directe avec un démon. Ainsi, il s'agit de la première et seule fois qu'on « écoute » la « voix démoniaque » dans le texte néotestamentaire. Certes, on avait déjà écouté la voix de Satan dans le passage des tentations de Jésus dans le désert[21], mais le passage qu'on vient de citer est le seul qui nous présente de manière active un démon inferieur et où ce démon joue un rôle fonctionnel dans le récit. En plus, le démon dispose d'un nom, il s'appelle « Légion », parce qu'il est une multitude de démons et non pas un démon unique, comme l'évangéliste nous en informe. Il dispose aussi d'une demeure : les tombeaux des morts. En plus, il erre dans les montagnes et il est indomptable. Ainsi, dans un sens, le démon dispose d'une « personnalité », de traits caractéristiques qui le distinguent des hommes, mais aussi des autres démons.

Il est important de noter encore que Jésus, pendant la discussion avec le démon, « cède », pour ainsi dire, à la volonté de ce dernier et à ses exigences. En effet, dans ce passage Jésus n'apparait pas comme un impitoyable vainqueur de démons, un tortionnaire de démons, mais plutôt comme quelqu'un qui fait preuve d'une certaine pitié vis-à-vis d'eux : au lieu d'exterminer sur-le-champ le démon, Jésus apparait hésitant et finalement il le plaint et il lui permet non seulement de rester dans ce pays-là, comme le démon l'a demandé, mais aussi après

---

Géraséniens. Et aussitôt que Jésus eut débarqué, vint à sa rencontre, des tombeaux, un homme possédé d'un esprit impur *qui avait* sa demeure dans les tombes. *Personne* ne pouvait *aucunement* le lier, même avec une chaîne, car souvent on l'avait lié avec des entraves et avec des chaînes, mais il avait rompu les chaînes et brisé les entraves, et personne ne parvenait à le dompter. *Et toutes les nuits et tous les jours*, il était dans les tombes et dans les montagnes, poussant des cris et se tailladant avec des pierres. Voyant Jésus de loin, il accourut, se prosterna devant lui et cria d'une voix forte : « Que me veux-tu, Jésus, fils de Dieu Très-Haut ? Je t'adjure, par Dieu, ne me tourmente pas ! » Il lui disait en effet : « Sors de cet homme esprit impur ». Et il l'interrogeait : « Quel est ton nom ? » Il dit : « "Légion" » est mon nom, car *je suis plusieurs*. » Et il le suppliait instamment de ne pas les expulser hors du pays. Or il y avait là, sur la montagne, un grand troupeau de porcs en train de paître. Et les esprits impurs supplièrent Jésus en disant : « Envoie-nous vers les porcs, que nous y entrions. » Et il le leur permit. Sortant alors, les esprits impurs entrèrent dans les porcs et le troupeau se précipita du haut de l'escarpement dans la mer, au nombre d'environ deux milles, et ils se noyèrent dans la mer. Leurs gardiens prirent la fuite et rapportèrent la nouvelle à la ville et *dans les champs* ; et les gens vinrent pour voir ce qui s'était passé. Ils arrivèrent auprès de Jésus et ils voient le *possédé* assis, vêtu et dans son bon sens, lui qui avait eu la Légion, et ils furent pris de peur. Les témoins leur racontèrent comment cela s'était passé pour le possédé et ce qui était arrivé aux porcs. Alors ils se mirent à prier Jésus de s'éloigner de leur territoire. ».

[20] *Mt.* 8.28–34 / *Lc.* 8.26–37.

[21] *Mt.* 4.1–11 ; *Lc.* 4.1–13 ;

être sorti de l'homme de « déménager » dans un troupeau de porcs avoisinant. Certes, par la suite les porcs « se suicident », mais cela est une autre histoire.

En plus, dans la version de l'*Évangile selon Marc*, qui est probablement le plus ancien des quatre *Évangiles*, on ne fait vraiment pas distinction entre le démon et le possédé : « καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ, καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει, Τι ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.». Dans cette phrase, qui est expressément rédigée d'une manière floue et d'où émane une certaine perplexité, on ne comprend pas très bien qui parle : est-ce le démon ou le possédé qui prononce ces mots ? L'ambigüité demeure. En revanche, dans les *Évangiles selon Mathieu* et *Luc* on remarque un clair effort pour que cette ambigüité soit levée : là, et malgré toute l'ambigüité qui subsiste inévitablement, les auteurs essaient de faire une différenciation entre les possédés et les démons et aussi entre leurs discours respectifs. Cependant, dans le *Nouveau Testament* on n'arrive jamais à faire une claire, absolue et radicale distinction entre le démon et le possédé[22]. Ceci explique par ailleurs l'attitude de Jésus dans l'*Évangile selon Marc* : il hésite à exterminer le démon tant qu'il possède l'homme, tandis qu'il n'a apparemment pas de problème à laisser le démon se « suicider » une fois en dehors de l'homme et une fois ce dernier délivré. Dans l'*Évangile selon Luc*[23], où l'histoire du possédé de Gadara est presque identique à celle de l'*Évangile selon Marc*, cela est encore plus explicite : là, c'est le possédé qui prie explicitement Jésus « de ne le torturer aucunement ». Pareillement, dans le même évangile, dans l'histoire avec le possédé de Capharnaüm, Jésus exorcise le possédé « sans aucunement blesser l'homme »[24]. De cet entrecroisement étroit entre les possédés et les démons résulte une ambivalence et une incertitude conceptuelle à l'égard des démons dans la littérature et la société néotestamentaire : le démon se fait reconnaitre comme étant un être extérieur à l'homme, mais qui, dans un sens, après la possession de l'homme procède à une sorte de fusion avec ce dernier en rendant la distinction des deux entités initiales presque impossible. Après cette fusion, les traits caractéristiques des deux entités initiales s'effacent. On attribue alors, pêle-mêle, au

[22] *Lc.* 4.31–35 ;
[23] *Lc.* 8.26–37.
[24] *Lc.* 4.35.

démon, sans le faire distinguer du possédé, toute sorte de troubles psychologiques ou de maladies mentales[25] et même des fois des problèmes psychosomatiques[26].

Aussi, il est intéressant de noter l'attitude des spectateurs et des villageois vis-à-vis de Jésus : au lieu de le remercier parce qu'il les a libérés du démon qui « empoisonnait » leurs vies et obstruait la rue qui conduisait à leur village, ils le prièrent de quitter leur pays immédiatement puisqu'ils avaient peur de ses pouvoirs surnaturels. Il semble que les hommes ne sont pas encore tout à fait habitués au miracle et au surnaturel dans cette phase primitive du Christianisme. Ou, pour être plus précis, les hommes craignent Jésus et ses pouvoirs surnaturels tout comme ils craignent son pouvoir sur les esprits et les démons. C'est pour cela d'ailleurs qu'on accuse Jésus tout au long du *Nouveau Testament* d'agir face aux possédés par le biais de démons[27] : pour pouvoir dominer les démons, il doit forcement être un de leurs, ou, pire, leur roi! Effectivement, les hommes auront besoin de quelques siècles avant de commencer à aimer les faiseurs de miracles, les saints, ces nouveaux héros aux pouvoirs surnaturels, et de commencer à les remercier de les délivrer de démons malveillants.

Enfin, il est caractéristique que ce soit le démon précisément qui appelle Jésus « fils de Dieu ». Partout ailleurs dans le texte (je parle toujours de l'*Évangile selon Marc,* mais cette remarque est également valable, plus ou moins, pour les autres *Évangiles* synoptiques), Jésus s'appelle lui-même constamment « fils de l'homme ». On voit donc clairement que la reconnaissance du pouvoir surnaturel du faiseur de miracles doit s'effectuer à travers le personnage de l'adversaire afin qu'elle ait un caractère contraignant. Ce principe influencera énormément les Vies de saints tardo-antiques où la reconnaissance du pouvoir surnaturel de saints et de saintes devra non seulement être publique et coroborée par la présence de représentants de la plus haute aristocratie, laïque et ecclésiastique, mais aussi par les antagonistes démoniaques eux-mêmes ou encore le Satan. Or, plus l'ennemi est vaillant, plus le saint l'est aussi. Un adversaire qui est fort et qu'on vainc difficilement n'est que la preuve du grand pouvoir du saint. Si cet adversaire a en plus la gentillesse de reconnaitre publiquement notre pouvoir tant mieux pour nous !

---

[25] Dans *Mt.* 4.24 et de nouveau dans *Mt.* 17.14–19, les possédés sont groupés avec les épileptiques.
[26] *Mt.* 9.32–33 ; *Mt.* 9.22 ; *Lc.* 11.14.
[27] *Mt.* 9.34 ; *Mt.* 9.24 ; *Mc.* 3.22 ; *Lc.* 11.15 ; *Jn.* 10.20–21.

En tout état de cause, ce passage évangélique, comme on l'attendait, a beaucoup influencé la littérature et surtout la démonologie chrétienne[28]. Et en disant démonologie, je n'entends pas seulement la pensée systématique et le cadre théorique autour de la nature, les actions et les procédés de démons, mais aussi les histoires et la tradition orale concernant l'activité démoniaque qui circulaient dans les milieux monastiques parmi les moines ou dans les villes et les campagnes parmi les laïques. Pourtant, on constate que dans ce stade primitif l'attitude et les concepts de chrétiens vis-à-vis du démon sont encore quelque peu flous. Les concepts autour des démons ne sont pas encore systématisés et concrétisés. En effet, il faudra attendre Origène pour avoir pour la première fois une tentative de classement systématique des démons et un essai sérieux pour expliquer leur nature et leurs actions : c'est lui le premier qui formula la théorie des vices cardinaux (communément connus comme celle des « péchés capitaux ») et associa chaque péché capital avec un démon (Évagre le Pontique compléta minutieusement cette théorie postérieurement). Enfin, c'est lui le premier qui suggéra que les démons, comme les anges, forment une armée composée de groupes et de rangs[29]. Sa pensée a, apparemment, énormément influencé ses deux « élèves », Athanase d'Alexandrie et Évagre le Pontique, qui ont poursuivi ses enseignements et qui ont développé davantage sa démonologie.

En effet, c'est précisément au IVe siècle, et à travers l'œuvre d'Athanase d'Alexandrie et d'Évagre le Pontique, qui s'est formée pour la première fois une image complète et concrète autour du monde, de la nature et des procédés de démons. L'essor du monachisme pendant la deuxième moitié du IVe siècle a contribué énormément au développement des concepts autour de démons et concrétisa considérablement la démonologie chrétienne. Il y a même des chercheurs qui vont jusqu'à soutenir que le développement de la démonologie serait inconcevable sans le développement respectif de l'hagiographie et vice versa. Démons et saints

[28] On trouve une présentation brève mais complète de la nature et des procédés des démons, puisée surtout dans l'œuvre d'Évagre le Pontique chez Grün, A. GRÜN, *Aux prises avec le Mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, Bégrolles-en-Mauges, 1990. Une étude exhaustive, mais assez vieillie, sur les démons et la démonologie, préchrétienne et chrétienne, est celle de Langton, E. LANGTON, *La démonologie. Étude de la doctrine juive et chrétienne, son origine et son développement*, Paris, 1951. L'exposé classique d'Antoine et de Claire Guillaumont est toujours utile, voir A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT, « Démon : III. Dans la plus ancienne littérature monastique », *Dictionnaire de spiritualité,* t. III (1953), p. 189–212. Enfin, plus récemment, Pascal Boulhol examine des aspects cruciaux de la démonologie tardo-antique à travers l'étude de trois Passions grecques du VIe siècle, voir P. BOULHOL, « Hagiographie antique et démonologie… », p. 255–302.

[29] Cf. J. DANIÉLOU, « Démon : II. Dans la littérature ecclesiastique jusqu'à Origène », *DS,* t. III, p. 152–189 ; BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 12–13.

ne sont que les deux faces de la même monnaie ; aucun d'eux ne peut exister sans l'autre et on ne peut pas comprendre l'un si on ne comprend pas d'abord l'autre[30]. Ainsi, nous ne sommes point étonnés que ce soit précisément la *Vie d'Antoine* (*BHG* 140) par Athanase qui jette les bases d'une compréhension plus claire et plus complète des démons (à travers une illustration colorée des luttes incessantes de son héros avec les démons), tandis que les discours qu'Antoine, en tant que personnage littéraire, donne à ses élèves et à son public nous livrent des précisions précieuses autour des agents du Mal. En même temps, les ouvrages méditatifs d'Évagre le Pontique nous fournissent pour la première fois une démonologie complète et exhaustive, une pensée systématique aux fortes allures psychanalytiques et philosophiques, qui deviendra la base théorique solide de toute démonologie chrétienne postérieure, en Orient tout comme en Occident.

La *Vie d'Antoine* par Athanase est un monument majeur de la littérature hellénophone tardo-antique et une des œuvres littéraires qui ont influencé le plus non pas seulement la littérature en général, mais aussi, et surtout, les mentalités, les perceptions, les mœurs et l'imagerie des hommes pendant presque deux millénaires[31]. Et même si l'intention d'Athanase n'était point d'exercer une influence littéraire quelconque[32], il l'a fait et il l'a fait avec des conséquences imprévisibles. Les deux points cardinaux sur lesquels Athanase exerça l'influence la plus importante à travers la *Vie d'Antoine*, les deux points sur lesquels la *Vie d'Antoine* forgea – littéralement– les consciences humaines étaient le nouveau mode de vie qu'il proposait, la vie ascétique, et le champ de l'activité des démons[33]. Le fait que son œuvre soit un si grand accomplissement littéraire facilita sans doute la réception de son message.

Antoine, donc, le héros incontestable du texte, s'efforce d'affronter les démons dès le début de sa vie ascétique. Avant même de partir pour le désert, lorsqu'il s'adonnait, tout jeune, à l'ascèse devant sa maison paternelle, il commença à résister aux attaques incessantes de Satan qui lui envoyait des pensées impures. Athanase nous dit sommairement qu'Antoine résistait au

---

[30] BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 5; A. M. KUZNETSOVA, « Demons versus saints in the Early Eastern Orthodox Monastic Literature », *SCRINIUM. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, 2 (2006), p. 136.

[31] Une introduction utile sur la *Vie d'Antoine* et ses thèmes est celle de Harmless, voir S.J.W. HARMLESS, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York, 2004, p. 57–104.

[32] HÄGG, « The Life of saint Antony between Biography and Hagiography », p. 18.

[33] Cf. MARAVAL, *Le Christianisme*, p. 253–254.

début aux pensées de l'avarice, de l'amour des hommes et de ses proches, de la vaine gloire, de la gourmandise et des pensées qui lui suggéraient la grande difficulté, la longueur et les tourments de l'ascèse (et qu'on pouvait considérer éventuellement comme une proto-forme du concept de l'*acédie*)[34]. Par la suite, Antoine affronta pour la première fois un vrai démon, celui de la fornication, et Athanase dédie presque deux chapitres entiers à la description de ce combat acharné. Nous allons examiner en détail dans le prochain chapitre ce premier engagement d'Antoine contre un démon, mais ici il est important de retenir que son premier combat et sa première victoire importants était contre le démon de la fornication.

À la suite de ce premier combat réussi, Antoine, au lieu de relâcher ses efforts, intensifie son ascèse. Alors, il abandonne sa maison et son village et il va se loger dans un tombeau dans le désert où il va affronter d'innombrables attaques de démons qui le laissent comme mort :

> « Οὕτω δὴ οὖν συσφίγξας ἑαυτὸν ὁ Ἀντώνιος ἀπήρχετο εἰς τὰ μακρὰν τῆς κώμης τυγχάνοντα μνήματα. Καὶ παραγγείλας ἑνὶ τῶν γνωρίμων δι' ἡμερῶν πολλῶν αὐτῷ κομίζειν τὸν ἄρτον, αὐτὸς εἰς ἓν τῶν μνημάτων εἰσελθών, καὶ κλείσαντος ἐκείνου κατ' αὐτοῦ τὴν θύραν, ἔμενε μόνος ἔνδον. Ἔνθα δὴ μὴ φέρων ὁ ἐχθρός, ἀλλὰ μὴν καὶ φοβούμενος μὴ κατ' ὀλίγον καὶ τὴν ἔρημον πολίσῃ τῆς ἀσκήσεως, προσελθὼν ἐν μιᾷ νυκτὶ μετὰ πλήθους δαιμόνων, τοσοῦτον αὐτὸν ἔκοψε πληγαῖς, ὡς καὶ ἄφωνον αὐτὸν ἀπὸ τῶν βασάνων κεῖσθαι χαμαί. Διεβεβαιοῦτο γὰρ οὕτω σφοδροὺς γεγενῆσθαι τοὺς πόνους ὡς λέγειν μὴ δύνασθαι τὰς παρὰ ἀνθρώπων πληγὰς τοιαύτην ποτὲ βάσανον ἐμποιῆσαι. Θεοῦ δὲ προνοίᾳ (οὐ γὰρ παρορᾷ Κύριος τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτόν), τῇ ἑξῆς ὁ γνώριμος παραγίνεται κομίζων τοὺς ἄρτους αὐτῷ. Ἀνοίξας τε τὴν θύραν καὶ τοῦτον ἰδὼν χαμαὶ κείμενον ὡς νεκρόν, βαστάσας ἀπέφερεν εἰς τὸ τῆς κώμης κυριακὸν καὶ τίθησιν ἐπὶ τῆς γῆς. »[35].

[34] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §5.2, p. 142.

[35] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §8.1–3, p. 156. « S'enserrant donc lui-même dans ces étroites limites, Antoine gagna les tombeaux qui se trouvaient à distance du village. Ayant commandé à l'un de ses amis de lui apporter du pain de loin en loin, il entra dans un de ces tombeaux ; l'autre ferma la porte sur lui et Antoine demeura seul à l'intérieur. L'Ennemi ne l'y souffrit pas, mais craignant que, sous peu, il ne fît du désert la cité de l'ascèse, une nuit, entrant avec une troupe de démons, il l'accabla de coups, au point qu'à cause des tourments, il resta étendu sans voix sur le sol. Il assurait que les douleurs avaient été si vives qu'il pouvait dire que les coups des hommes ne sauraient jamais causer un tel tourment. Par disposition de la providence divine – car le Seigneur n'abandonne jamais ceux qui espèrent en lui -, le lendemain son ami vint lui apporter des pains. Ouvrant la porte, il vit Antoine

Nous remarquons ici la concordance absolue entre le passage de la *Vie d'Antoine* et le passage évangélique qu'on vient d'examiner au début de ce chapitre : là, le démon demeure dans les tombeaux et y dort – ici, Antoine s'installe délibérément dans un tombeau (ancienne demeure des démons) afin d'expulser ses anciens habitants et libérer les lieux. Pareillement, plus tard, lorsqu'Antoine aura progressé dans l'ascèse, il ira habiter dans la montagne intérieure en Haute Thébaïde, au fond du désert. Une fois encore, Athanase en décrivant le parcours de son héros se souvient du passage évangélique susdit : là, le démon comme une bête erre tout seul sur la montagne – ici, Antoine, le vaillant vainqueur des démons, prend leur place après les avoir expulsés et il habite tout seul sur la montagne défiant leurs attaques, dorénavant sporadiques[36].

En plus, il est très intéressant de noter qu'Athanase dans ce passage ajoute que le motif de Satan (qui envoya tous ces démons) pour cette attaque extrême contre le jeune homme était sa peur « qu'il ne fît du désert la cité de l'ascèse » (« ἀλλὰ μὴν καὶ φοβούμενος μὴ κατ' ὀλίγον καὶ τὴν ἔρημον πολίσῃ τῆς ἀσκήσεως »)[37]. Nous apercevons alors ici pour la première fois un concept fondamental de la pensée théologique et démonologique d'Athanase : Antoine fit du désert –demeure privilégiée des démons pour les Égyptiens jusqu'à cette époque-là[38]– une cité de Dieu, et pour faire cela il combattit progressivement et successivement tous les démons qu'il y trouva. De surcroit, comme on va le voir, les démons qu'Antoine combat chaque fois, tout en libérant une nouvelle partie du désert de leur présence, ne sont que des réminiscences de dieux antiques[39]. Athanase, donc, dans la *Vie d'Antoine* concrétisa la pensée d'Origène qui identifiait les dieux du monde antique –tout ce grand panthéon de dieux grecs, romains, égyptiens, sémitiques ou perses– avec les démons[40]. Certes, Paul en suggéra autant le premier[41], mais c'est

---

couché à terre, comme mort. Il le souleva, le transporta à la maison du Seigneur au village et l'étendit à terre. », p. 157.

[36] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §50–51, p. 268–274.

[37] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §8.3, p. 156.

[38] L. KEIMER, « L'horreur des Égyptiens pour les démons du désert », *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 26 (1944), p. 135–147 ; S. AUFRÈRE, « L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens », *Études Coptes V*, M. RASSART-DEBERG (éd.), Paris, 1988, p. 63–92.

[39] FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, p. 26–28.

[40] En outre, Origène accusait notamment les Égyptiens eux-mêmes pour le zoomorphisme de leurs dieux, cf. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 31–32. De la même manière, les démons, postérieurement, seront aisément assimilés aux représentants de la nouvelle religion, l'Islam. Cf. FLUSIN, « Démons et Sarrasins… », p. 404–407. Nous retrouvons ce concept chez Eusèbe de Césarée, voir EUSÈBE DE CÉSARÉE,

Athanase qui systématisa ce concept et l'illustra à travers la lutte constante de son héros, Antoine, contre des démons précis[42]. De cette manière Antoine est vu comme un libérateur du désert, l'homme qui, appuyé sur la puissance de Christ et la victoire de ce dernier contre les ennemis de Dieu, domina les dieux antiques et délivra le désert de leur présence, transformant ainsi ce dernier en « une cité de moines » (« ἡ ἔρημος ἐπολίσθη μοναχῶν »[43]). Ceci est particulièrement explicite dans le passage suivant de la Vie :

> «Ὁ δὲ μισόκαλος ἐχθρὸς θαυμάσας, ὅτι καὶ μετὰ τὰς πληγὰς ἐθάρρησεν ἐλθεῖν, συγκαλέσας αὐτοῦ τοὺς κύνας καὶ διαρρηγνύμενος· Ὁρᾶτε, ἔφη, ὅτι οὐ πνεύματι πορνείας, οὐ πληγαῖς ἐπαύσαμεν τοῦτον, ἀλλὰ καὶ θρασύνεται καθ' ἡμῶν· προσέλθωμεν ἄλλως αὐτῷ. Εὔκολον δὲ τῷ διαβόλῳ τὰ εἰς κακίαν σχήματα. Τότε δὴ οὖν ἐν τῇ νυκτὶ κτύπον μὲν τοιοῦτον ποιοῦσιν ὡς δοκεῖν πάντα τὸν τόπον ἐκεῖνον σείεσθαι. Τοὺς δὲ τοῦ οἰκίσκου τέσσαρας τοίχους ὥσπερ ῥήξαντες οἱ δαίμονες, ἔδοξαν δι' αὐτῶν ἐπεισέρχεσθαι, μετασχηματισθέντες εἰς θηρίων καὶ ἑρπετῶν φαντασίαν. Καὶ ἦν ὁ τόπος εὐθὺς πεπληρωμένος φαντασίας λεόντων, ἄρκτων, λεοπάρδων, ταύρων καὶ ὄφεων καὶ ἀσπίδων καὶ σκορπίων καὶ λύκων. Καὶ ἕκαστον μὲν τούτων ἐκινεῖτο κατὰ τὸ ἴδιον σχῆμα. Ὁ λέων ἔβρυχε θέλων ἐπελθεῖν, ὁ ταῦρος ἐδόκει κερατίζειν, ὁ ὄφις ἕρπων οὐκ ἔφθανε, καὶ ὁ λύκος ὁρμῶν ἐπείχετο. Καὶ ὅλως δεινοὶ πάντων ἦσαν ὁμοῦ τῶν φαινομένων οἱ θυμοὶ καὶ τῶν φωνῶν οἱ ψόφοι. Ὁ δὲ Ἀντώνιος, μαστιζόμενος καὶ κεντούμενος παρ' αὐτῶν, ᾔσθετο μὲν δεινοτέρου πόνου σωματικοῦ. Ἀτρέμας δὲ μᾶλλον τῇ ψυχῇ γρηγορῶν ἀνέκειτο. Καὶ ἔστενε μὲν διὰ τὸν τοῦ σώματος πόνον, νήφων δὲ τῇ διανοίᾳ καὶ ὥσπερ χλευάζων ἔλεγεν· Εἰ δύναμίς τις ἦν ἐν ὑμῖν, ἤρκει καὶ μόνον ἐξ ὑμῶν ἐλθεῖν ἕνα. Ἐπειδὴ δὲ ἐξενεύρωσεν ὑμᾶς ὁ Κύριος, διὰ τοῦτο κἂν τῷ πλήθει πειράζετέ πως ἐκφοβεῖν. Γνώρισμα δὲ τῆς ἀσθενείας ὑμῶν τὸ τὰς ἀλόγων ὑμᾶς μιμεῖσθαι μορφάς. Θαρρῶν γοῦν πάλιν ἔλεγεν· Εἰ δύνασθε καὶ

Vie de Constantin, F.WINKELMANN – L. PIETRI – M.-J. RONDEAU (éd.), *SCh.*, 559, Paris, 2013, I.54, p. 258 ; I.58, p. 262–264 ; II.17, p. 286.

[41] *I Cor.* 10.14–22.

[42] Pour le prolongement de cette diabolisation des divinités antiques pendant le Ve siècle et ses répercussions psychologiques voir C. LEPELLEY, « La diabolisation du paganisme et ses conséquences psychologiques : les angoisses de Publicola, correspondant de saint Augustin », *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, L. MARY – M. SOT (éd.), Paris, 2002, p. 81–96 (surtout 89–96).

[43] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §14.7, p. 174.

ἐξουσίαν ἐλάβετε κατ' ἐμοῦ, μὴ μέλλετε, ἀλλ' ἐπίβητε· εἰ δὲ μὴ δύνασθε, τί μάτην ταράσσεσθε; Σφραγὶς γὰρ ἡμῖν καὶ τεῖχος εἰς ἀσφάλειαν ἡ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν πίστις. Πολλὰ τοίνυν ἐπιχειρήσαντες ἔτριζον κατ' αὐτοῦ τοὺς ὀδόντας, ὅτι μᾶλλον ἔπαιζον ἑαυτούς, καὶ οὐκ ἐκεῖνον. »[44]

Tout d'abord Satan ici convoque ses serviteurs les plus fidèles qui ont la forme de chiens (« συγκαλέσας αὐτοῦ τοὺς κύνας »). Par la suite, d'autres démons à diverses apparences zoomorphes succéderont aux serviteurs cynomorphes, mais cette première référence aux chiens est très importante. La dénomination « chien » qu'Athanase emploie, peut être non seulement une insulte grave et rabaissante, suscitant quelque chose d'inquiétant dans l'inconscient de son public, mais aussi, comme Bartelink le rappelle dans une note[45], une évocation parlante du dieu égyptien Anubis. Anubis, un de dieux les plus importants du panthéon égyptien, représenté toujours avec une tête noire de chien ou de chacal,[46] était un dieu *ψυχοπομπός* et, apparemment, extrêmement populaire pendant l'époque romaine[47]. De plus, à partir d'un certain moment, il a été identifié avec Hermès, conduisant ainsi à la naissance du dieu helléno-égyptien Hermanubis. En tous cas, les serviteurs de Satan, ses « chiens » (gardiens du monde de morts ?), convoquent une armée de démons, qui prennent la forme de « bêtes sauvages et de reptiles» et qui assaillent

[44] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §9.4–11, p. 158–162. «Mais l'Ennemi, qui hait le bien, s'étonna que même après avoir reçu de tels coups, il eût la hardiesse de venir : il convoqua ses chiens et leur dit, furieux: « Vous voyez que ni par l'esprit de fornication ni par les coups, nous n'avons pu faire cesser cet homme, mais il s'enhardit même contre nous. Attaquons-le donc autrement. » Il est facile au diable de prendre des figures diverses pour causer du mal. Alors, la nuit, les démons font un tel vacarme que tout l'endroit semblait ébranlé. Les quatre murs de la petite maison furent comme rompus et les démons semblèrent faire irruption. Ils s'étaient métamorphosés en prenant l'apparence de bêtes sauvages et de reptiles. Tout cet endroit parut aussitôt rempli en apparence de lions, d'ours, de léopards, de taureaux, de serpents, de vipères, de scorpions et de loups. Chacun d'eux se mouvait selon l'aspect qui était le sien. Le lion rugissait dans l'intention d'attaquer, le taureau semblait donner de la corne, le serpent rampait, mais sans l'atteindre, le loup s'élançait, mais son élan était suspendu. Absolument terrible était la fureur de toutes ces apparitions, jointe au hurlement de leurs cris. 8. Antoine, fouetté et aiguillonné par eux, sentait dans son corps des douleurs plus terribles encore. Mais, sans trembler ou plutôt l'âme en éveil, il restait étendu, gémissait à cause de la douleur physique, mais, l'esprit vigilant, il disait comme en se moquant d'eux : « S'il y avait en vous quelque force, il suffirait à un seul d'entre vous de venir. Mais parce que le Seigneur vous a privé de vigueur, vous essayez tant bien que mal de m'épouvanter par votre nombre. Mais c'est un signe de votre faiblesse que d'imiter la forme d'êtres dépourvus de raison. » S'enhardissant donc, il disait encore : « Si vous pouvez quelque chose, si vous avez puissance contre moi, ne tardez pas, mais attaquez. Si vous ne pouvez rien, pourquoi vous déranger en vain ? Car c'est un sceau pour nous et un mur pour nous protéger que la foi en notre Seigneur. » Après plusieurs tentatives, ils grinçaient des dents contre lui, furieux de s'être joués d'eux-mêmes plutôt que de lui. », p. 159–163.

[45] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), note 1, p. 159 (et bibliographie).

[46] C'est pour cela, d'ailleurs, que le centre de son culte était à Cynopolis, une ville dans la Haute-Egypte.

[47] Voir APULÉE, *Les métamorphoses*, D. S. ROBERTSON (éd.), P. VALLETTE (tr.), Vol. I – III, Paris, 1940 – 1945 (réed. 2002), t. III, XI.XI, p. 148. Voir également le commentaire de l'éditeur et traducteur.

violement Antoine pendant la nuit. De démons aux formes « de lions, d'ours, de léopards, de taureaux, de serpents, de vipères, de scorpions et de loups » attaquent Antoine chacun à sa façon. Ici, je crois pouvoir reconnaitre au moins les dieux Sekhmet (lion), Tefnout (lionne), Apis (taureau), Amon (serpent), Apophis (vipère), Seth (chacal ou loup). J'imagine que les références aux ours, aux léopards et aux scorpions disposent aussi d'un équivalent à une divinité du panthéon égyptien, mais mes connaissances sur le sujet ne sont malheureusement pas suffisantes.

Antoine affronte tous ces démons zoomorphes par la prière et le discours. À la bestialité il oppose la Parole. Le discours qu'Antoine adresse aux démons vient confirmer la perception qu'Athanase considère les dieux égyptiens comme des démons ; à travers un jeu d'insinuations cachées Antoine semble parler aux démons comme s'ils étaient des dieux anciens, vaincus par un Dieu nouveau, unique, suprême et omnipotent. Il leur dit alors que le seul et vrai Dieu les « a affaiblis et les a privés de vigueur » et c'est pour cela qu'ils essaient de le dominer « par leur multitude » (« Ἐπειδὴ δὲ ἐξενεύρωσεν ὑμᾶς ὁ Κύριος, διὰ τοῦτο κἂν τῷ πλήθει πειράζετέ πως ἐκφοβεῖν. »). Il ajoute « qu'il prennent les formes d'êtres dépourvus de raison » (Γνώρισμα δὲ τῆς ἀσθενείας ὑμῶν τὸ τὰς ἀλόγων ὑμᾶς μιμεῖσθαι μορφάς. ») ce qui un signe de leur faiblesse. Enfin, Antoine les décourage complètement en leur disant que « la foi chrétienne est un sceau et un mur » qui le protège d'eux («Σφραγὶς γὰρ ἡμῖν καὶ τεῖχος εἰς ἀσφάλειαν ἡ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν πίστις »). Les démons aussitôt disparaissent en grinçant les dents, sans rien pouvoir contre Antoine.

Cette victoire du jeune Antoine contre toute cette multitude de démons thériomorphes est incontestablement une victoire contre le polythéisme antique. Cette victoire glorieuse contre un paganisme agonisant est soulignée par Athanase par d'autres détails de ce passage et non pas seulement par l'évocation du panthéon égyptien. Gustave Flaubert, fondé sur une tradition qui remontait à Athanase lui-même, formulait de manière littéraire ce que la recherche a exposé analytiquement depuis longtemps : Antoine, le saint, est un nouveau martyr ou, plutôt, un martyr d'un nouveau type[48]. La recherche a souligné, à plusieurs reprises, qu'Athanase voit dans la personne d'Antoine un martyr du Christianisme et qu'il le regarde, dans un sens, comme

[48] « et ceux qu'on décapite, qu'on tenaille ou qu'on brûle ont moins de vertu, peut-être, puisque ma vie est un continuel martyre ! », G. FLAUBERT, *La tentation de saint Antoine*, A. THIBAUDET – R. DUMESNIL (éd.), *Œuvres I*, « Pléiade », Paris, 1951, p. 32–33.

un successeur des martyrs[49]. Personnellement, j'aimerais insister sur la brutalité des assauts démoniaques contre Antoine qui, parfois, le laissent comme mort. Cette brutalité des assauts démoniaques, en combinaison avec la bestialité, fait un pont entre le martyr et le nouveau héros du Christianisme, le solitaire. Et le trait d'union est le supplice. Le « martyr » est celui qui « témoigne » publiquement de sa foi au christianisme, défiant les conséquences de ce « témoignage », bravant la mort et méprisant les plaisirs quotidiens de la vie terrestre pour la vie éternelle en Christ. Ce « témoignage » était parfois suivi d'une mort violente dans les arènes romaines. Mort qui venait comme un salut après une série interminable de supplices macabres. Souvent les « instruments » de ces supplices étaient précisément les bêtes. « Des lions, des ours, des léopards, des taureaux, des serpents, des vipères, des scorpions et des loups » étaient maintes fois utilisés contre les chrétiens qui « témoignaient » de leur foi dans les arènes devant le public et les dignitaires. Ces éléments bestiaux du martyre devinrent progressivement pour les chrétiens synonymes de supplice et de mort martyrique.

Ainsi, Athanase, en utilisant ici des démons thériomorphes contre son héros, évoque subtilement dans la conscience de son public les supplices et la mort que les martyrs ont subi par ces mêmes bêtes pendant les persécutions. Bêtes et démons ne forment qu'un, le saint et le martyr aussi. Ceci est, par ailleurs, souligné davantage par le vocabulaire qu'Athanase emploie et qui renvoie à la terminologie du martyre[50] : le terme « πληγάς » (ou « πληγαῖς », mais toujours au pluriel) est utilisé cinq fois dans le chapitre 9 de la Vie qu'on vient de voir ; le terme « πόνος » deux fois en l'espace de deux lignes de texte ; Antoine « μαστιζόμενος καὶ κεντούμενος παρ' αὐτῶν, ᾔσθετο μὲν δεινοτέρου πόνου σωματικοῦ », mais au lieu de succomber et de nier Dieu ou la vie ascétique il se moque des démons, bravant leurs attaques et professant sa foi à haute voix.

Le combat d'Antoine contre les démons peut bien être une externalisation de sa lutte intérieure contre les exigences du corps[51] mais, tout comme le combat de martyrs contre les

[49] E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington, 1950; L. BOUYER, *La vie de saint Antoine : Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Bégrolles-en-Mauges, 1977; Notamment et plus récemment Brakke consacra un chapitre entier sur cette question, voir BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 23–47. Voir encore HÄGG, « The Life of saint Antony between Biography and Hagiography », p. 22.
[50] Cf. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 30–31.
[51] HÄGG, « The Life of saint Antony between Biography and Hagiography », p. 22.

bêtes, est un combat pour la vie, la vraie vie, la vie spirituelle, la vie en Christ. La réalité des démons n'est à aucun moment remise en question, tout comme il serait inconcevable de remettre en question la réalité des assauts bestiaux dans l'arène. De cette manière, en combattant contre la brutalité et la bestialité, il mène un combat multidimensionnel. Il domine ses instincts animaux, sa chair, son corps et ses exigences thériomorphes. En même temps, il donne un coup décisif au polythéisme en battant simultanément, les dieux-démons thériomorphes, les persécuteurs du christianisme et les champions du polythéisme. La victoire du héros du nouveau monde contre les puissances du monde antique est complète et totale ; le nouvel homme, Adam spirituel, triomphe sur son prédécesseur, Adam charnel, et il triomphe sur tous les aspects possibles : mental, moral et culturel.

Il est opportun de remarquer ici quelques aspects importants de la démonologie d'Athanase. En effet, le dernier passage que nous venons de voir nous révèle deux conceptions très importantes : premièrement, les démons ne sont pas que des pensées impures, des êtres abstraits, mais ils peuvent aussi prendre une forme matérielle quelconque[52] et, deuxièmement, les attaques de démons ne sont pas exclusivement de tentations qui visent l'âme et l'intellect, mais elles peuvent aussi être de vrais assauts physiques. Cette dernière sorte d'attaque est plus rare, certes, mais envisageable tout de même[53]. Comme nous l'avons vu, les démons dans ce passage fouettent et aiguillonnent Antoine et la douleur qu'il ressent est une vraie et terrible douleur physique. Progressivement, les attaques physiques de démons contre les saints deviendront un *topos* de la littérature hagiographique, mais ce *topos* conservera la réminiscence des vraies expériences puisque, comme la *Vie de Théodora d'Alexandrie* en témoigne, les attaques physiques de démons ne sont en fin de compte qu'une fonction de l'ascèse extrême : plus l'ascèse est hardi, plus les possibilités que l'action des démons se radicalise et prenne de formes physiques augmente.

Par la suite, Antoine, fort de sa victoire, décide d'intensifier son ascèse et s'avance davantage dans le désert où il se retire sur une montagne. Il trouve un fort désert, plein de reptiles, il les chasse et il y demeure avec un peu de pain et de l'eau[54]. Cependant, les démons continuaient le

[52] Cf. *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §13.3, p. 170. Ici les démons parlent d'une voix véritablement humaine, puisque les auditeurs croient qu'il s'agit de véritables hommes qui combattent avec Antoine.
[53] Cf. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 8 et 30.
[54] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §11–12, p. 164–168.

harceler tout en disant : « Pars loin de notre domaine. Que viens-tu faire dans le désert ? » (« Ἀπόστα τῶν ἡμετέρων. Τί σοὶ καὶ τῇ ἐρήμῳ; »)[55]. Mais à la fin les démons cèdent à la supériorité d'Antoine et, tout en acceptant leur impotence, il se pressent de partir. On voit donc que plus Antoine avance dans le désert, plus il le purifie de tous les démons qui l'infestent[56]. Plus le champion de Christ avance, plus les faux dieux antiques reculent. Lorsque plus tard Antoine, assiégé par des gens qui le tiennent pour un grand maitre désirera un peu plus de solitude, de silence et de paix intérieure, il se retirera au fond du désert, en Haute Thébaïde, sur la montagne intérieure. Athanase, poursuivant le même *motif*, nous dira que les nouvelles luttes de son héros contre les démons, qui fuyaient terrorisés devant lui, purifieront cette nouvelle partie du désert[57]. Le dernier combat d'Antoine contre les démons est caractéristique : il n'a même plus besoin de faire quelque chose pour les vaincre. Il lui suffit de les interroger et de faire le signe de la croix. Le démon zoomorphe (il a l'apparence d'un homme jusqu'aux cuisses mais les jambes et les pieds d'un an, rappelant ainsi une sorte de satyre[58]), qui ne fait même plus peur, s'empresse de fuir à la vue du signe de la croix et meurt en fuyant à cause de sa peur :

> « Εἶτα μετ' ὀλίγας ἡμέρας, ὡς εἰργάζετο (ἔμελε γὰρ αὐτῷ καὶ κοπιᾶν), ἐπιστάς τις τῇ θύρᾳ, εἷλκε τὴν σειρὰν τοῦ ἔργου. Σπυρίδας γὰρ ἔρραπτε καὶ ταύτας τοῖς εἰσερχομένοις ἀντὶ τῶν κομιζομένων αὐτῷ ἐδίδου. Ἀναστὰς δέ, εἶδε θηρίον, ἀνθρώπῳ μὲν ἐοικὸς ἕως τῶν μηρῶν, τὰ δὲ σκέλη καὶ τοὺς πόδας ὁμοίους ἔχον ὄνῳ. Καὶ ὁ μὲν Ἀντώνιος μόνον ἑαυτὸν ἐσφράγισε καὶ εἶπεν· Χριστοῦ δοῦλός εἰμι· εἰ ἀπεστάλης κατ' ἐμοῦ, ἰδοὺ πάρειμι. Τὸ δὲ θηρίον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ δαίμοσιν οὕτως ἔφυγεν, ὡς ὑπὸ τῆς ὀξύτητος πεσεῖν καὶ ἀποθανεῖν. Ὁ δὲ τοῦ θηρίου θάνατος πτῶμα τῶν δαιμόνων ἦν. Πάντα γὰρ ἐσπούδαζον ποιεῖν, ἵνα καταγάγωσιν αὐτὸν ἐκ τῆς ἐρήμου καὶ οὐκ ἴσχυσαν. »[59]

[55] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §13.2, p. 170.
[56] Voir aussi le remarque de Bartelink, *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), note 1, p. 171.
[57] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §50–51, p. 268–274.
[58] « This beast's strange satyr-like appearance, its prankish rather violent approach to Antony, and its location in the far eastern desert to which Antony has just moved suggest that Athanasius intended to depict Egyptian God Min, whom Egyptians identified with Pan and considered "the lord of the eastern desert". Antony's defeat of Min secures even this remote area of the desert for Christ. », BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 34–35.
[59] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §53, p. 276–278. « Puis, quelques jours plus tard, comme il travaillait – car il avait soin de prendre de la peine – quelqu'un survint à la porte et tira la corde dont il se servait pour son ouvrage : il tissait des corbeilles pour les donner à ses visiteurs en échange de ce qu'ils lui apportaient. S'étant levé, il vit une

C'était le dernier combat d'Antoine contre les démons. Athanase souligne emphatiquement que « la mort de la bête était la chute des démons » («Ὁ δὲ τοῦ θηρίου θάνατος πτῶμα τῶν δαιμόνων ἦν »). Les démons « s'efforçaient par tous les moyens possibles de lui faire quitter le désert, mais ils n'y réussirent pas » (« Πάντα γὰρ ἐσπούδαζον ποιεῖν, ἵνα καταγάγωσιν αὐτὸν ἐκ τῆς ἐρήμου καὶ οὐκ ἴσχυσαν. »). Dorénavant, ils ne pourront rien contre lui. Ils n'essayeront même plus de l'affronter. Antoine est sorti vainqueur d'une lutte exhaustive, persistante et épuisante. Il sera désormais un homme libre, un homme nouveau, purement spirituel, un homme saint contre qui les agents de l'Ennemi ne pourront rien faire et le désert sera libéré des dieux antiques et il sera le premier lieu prêt à accueillir un nouveau type d'homme, résistant à la tentation et le Mal, le solitaire.

La *Vie d'Antoine* était une marche décisive vers la cristallisation de la démonologie chrétienne et avec son succès littéraire phénoménal a fortement contribué à la consolidation de la présence démoniaque dans le monde et la lutte pré-requise des hommes contre l'activité des démons. Cependant, l'homme à qui nous devons la démonologie la plus complète et exhaustive et dont l'œuvre détermina toute démonologie postérieure c'est Évagre le Pontique. Elève et protégé de Basile de Césarée et de Grégoire de Nazianze dans sa jeunesse, lecteur privilégié de Platon, des néo-platoniciens et des stoïciens, grand admirateur d'Origène et de sa théologie hellénisante, Évagre le Pontique composa au tournant du IVe au Ve siècle une œuvre magistrale qui, malgré sa condamnation au VIe siècle pour des soupçons d'origènisme, survécut et exerça une influence persistante sur la littérature monastique postérieure. Son langage élaboré et concret, son style subtil et évocateur et son discours brillant, qui par moments atteint les hauteurs d'un Platon ou d'un Plotin, font de lui non seulement un théoricien majeur du monachisme et un théologien accompli, mais aussi un grand auteur et un grand philosophe – peut-être le plus grand philosophe chrétien, titre qu'il partagerait avec son contemporain Augustin[60]. Ses œuvres qui nous intéressent le plus pour notre sujet sont son *Traité Pratique*[61] et son magnum opus, le traité *Sur les Pensées*.

---

bête, d'apparence humaine jusqu'aux cuisses mais ayant des jambes et des pieds comme ceux d'un âne. Antoine se contenta de se signer et dit : « Je suis serviteur du Christ. Si tu as été envoyé contre moi, me voici. » La bête avec ses démons s'enfuit, si rapidement qu'elle tomba et mourut. La mort de la bête était la chute des démons. Ils s'efforçaient par tous les moyens possibles de lui faire quitter le désert, mais ils n'y réussirent pas. », p. 277–279.

[60] La meilleure introduction sur la vie, l'œuvre et la pensée d'Évagre est de Guillaumont, voir A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*, Paris, 2004. L'ouvrage introductif de Harmless

Les démons pour Évagre sont de prime abord des pensées impures qui assaillent l'âme tripartite de l'homme. Pour Évagre l'âme humaine se divise en trois parties différentes (division qu'il a héritée de Platon[62]) : la partie concupiscible (« ἐπιθυμητικὸν »), la partie irascible (« θυμικὸν ») et l'intellect (« λογιστικὸν »)[63], qui gouverne l'âme toute entière[64] et qui est coextensive de la substance divine[65]. De la même manière que chaque type de pensée impure correspond à un vice cardinal[66], chaque type de pensée impure correspond à un démon. Ainsi, dans un sens, pour Évagre *chaque vice est un démon*, une conception originale[67], qui aura de graves conséquences psychologiques chez l'homme médiéval puisque de cette manière le Mal ne réside plus *dans* l'homme mais *à l'extérieur* de lui. À travers une procédure psychique, que la psychologie contemporaine qualifierait de projection, s'effectue une extériorisation et une « objectivisation » du Mal en dehors de l'homme qui donnent à ce dernier la potentialité de lutter contre un ennemi dorénavant visible, perceptible et distinct. Or, la difficulté qui subsiste à combattre le Mal tant qu'il réside dans l'homme et tant qu'il fait partie de lui, se lève quand il est forcé en dehors de l'homme, en rendant ainsi, grâce à cette extériorisation, le combat –et la victoire– possible[68].

Ce combat est principalement un combat d'ordre mental, mais il revêt des formes différentes pour les gens du monde et pour les solitaires : en effet, contre les gens du monde les démons utilisent surtout des objets (l'objet entendu ici comme opposé au sujet, et, dans ce sens pouvant être autant une chose inanimée qu'un être humain), tandis que pour les solitaires ils utilisent surtout des pensées (par manque d'objets)[69] ou des représentations d'objets sensibles[70]. Le

---

est aussi utile, voir S.J.W. HARMLESS, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York, 2004, p. 311–371. Voir aussi *Histoire Lausiaque*, §38, p. 192–202.

[61] Le traité *Le Gnostique,* qui constitue dans un sens la suite du *Traité Pratique* et qui s'agit d'un guide de la vie ascétique après l'acquisition de l'*apatheia*, ne nous préoccupera pas vraiment ici.

[62] PLATON, *Phèdre*, *Œuvres Complètes*, t. IV.3, C. MORESCHINI – P. VICAIRE (éd.), Paris, 2002 (4e), 246a–246d, p. 33–35.

[63] *Traité Pratique*, §15, p.536–538 ; §86, p. 677 ; §89, p. 680–688.

[64] « τὸν κυβερνήτην νοῦν », *Sur les pensées*, §3.19–20, p. 160.

[65] «Βασιλεία Θεοῦ ἐστι γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος συμπαρεκτεινομένη τῇ συστάσει τοῦ νοός, καὶ ὑπερβάλλουσα τὴν ἀφθαρσίαν αὐτοῦ», *Traité Pratique*, §3, p. 500.

[66] Évagre en ce sens est celui qui perfectionna le système de péchés capitaux.

[67] Cf. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 54.

[68] Cf. A. GRÜN, *Aux prises avec le Mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, Bégrolles-en-Mauges, 1990, p. 20–22.

[69] *Traité Pratique*, §48, p. 608.

[70] *Sur les pensées*, §2, p. 154–156.

combat commence au moment où l'homme prend la décision de renoncer au plaisir[71] ; mais puisqu'à l'origine du plaisir se trouve le désir et le désir naît de la sensation, le combat n'est à la fin qu'un combat contre le désir et la sensation :

> « Οὗτινός τις ἐρᾷ, τούτου καὶ ἐφίεται πάντως, καὶ οὗ ἐφίεται, τούτου καὶ τυχεῖν ἀγωνίζεται· καὶ πάσης μὲν ἡδονῆς ἐπιθυμία κατάρχει, ἐπιθυμίαν δὲ τίκτει αἴσθησις· τὸ γὰρ αἰσθήσεως ἄμοιρον καὶ πάθους ἐλεύθερον. »[72].

Ce combat, malgré le fait qu'il soit mental, tout comme les épreuves gymniques des jeux panhélleniques de l'Antiquité, peut acquérir une dimension corporelle où les démons combattent nus, sans arme les anachorètes (« γυμνοὶ προσπαλαίουσι »)[73], tandis que contre les moines des cénobes les démons se servent des plus négligents d'entre les frères et les enrôlent pour le combat (« τοὺς ἀμελεστέρους τῶν ἀδελφῶν ἐφοπλίζουσι»)[74]. Les démons dans leurs assauts contre ceux qui prennent la décision de renoncer au plaisir utilisent comme moyens précisément l'inflammation du désir et le réveil de la sensation. Pour y parvenir, ils exploitent les passions les plus profondes –des plus primitives au plus subtiles– qu'un homme puisse nourrir. Les passions sont des vices et les vices, eux, nourrissent les pensées impures dans un cercle vicieux.

Il y a principalement huit types différents de pensées impures –qui comprennent toutes les autres pensées– et, conséquemment, huit types différents de vices et huit types différents de démons. La première est celle de la gourmandise, la deuxième celle de la fornication, la troisième celle de l'avarice, la quatrième celle de la tristesse, la cinquième celle de la colère, la sixième celle de l'*acédie* (qui est la grande contribution d'Évagre dans le système de péchés capitaux et un concept purement et proprement évagrien ; le démon de l'acédie deviendra communément connu comme « le démon du midi »[75]), la septième celle de la vaine gloire et la

---

[71] Évagre n'examine pas la question du « pourquoi renoncer au plaisir », mais pour lui la réponse est évidente : il s'agit du seul moyen pour gagner l'impassibilité de l'âme et donc le royaume de cieux et donc l'élévation spirituelle et la béatitude, de son vivant.

[72] *Traité Pratique*, §4, p. 502. « Ce que l'on aime, on le recherche aussi nécessairement, et, ce que l'on recherche, on lutte aussi pour l'obtenir ; et si tout plaisir commence par le désir, le désir, lui, naît de la sensation, car ce qui n'a pas part à la sensation est exempt aussi de passion. », p. 503.

[73] *Traité Pratique*, §5.1, p. 504.

[74] *Traité Pratique*, §5.3, p. 504

[75] *Traité Pratique*, §12, p. 520–526.

huitième celle de l'orgueil[76]. Évagre ne fait pratiquement pas de distinction entre pensées impures, vices et démons. Il les présente analytiquement un par un, tout en parlant des trois (pensées, vices, démons) en même temps[77]. Les trois premières pensées (gourmandise, fornication, avarice) visent la partie concupiscible de l'âme humaine, les trois suivantes (tristesse, colère, acédie) la partie irascible, tandis que les deux qui restent l'intellect. Les démons sont échelonnés et ceux qui visent l'intellect sont beaucoup plus puissants que ceux qui visent la partie concupiscible : le démon donc de la gourmandise est le plus primitif, pour ainsi dire, tandis que celui de l'orgueil est le plus puissant et responsable de la chute la plus pénible (« ὁ τῆς ὑπερηφανίας δαίμων χαλεπωτάτης πτώσεως τῇ ψυχῇ πρόξενος γίνεται· »[78]). Chaque démon dispose de caractéristiques différentes et il peut conduire à des maux différents ; le démon de l'orgueil par exemple peut même conduire à la folie. De ces huit pensées démoniaques principales se distinguent trois qu'Évagre considère comme fondamentales et qui se trouvent à l'origine de toute tentation : la gourmandise, l'avarice et la vaine gloire. « Tous les autres [démons] marchent derrière eux, recueillant ceux qu'ils ont blessés »[79].

Bien qu'Évagre considère que les démons sont principalement des pensées, il reconnait qu'ils peuvent disposer d'un « corps ». Les corps de démons « sont très froids et pareils à de la glace »[80]. Les démons peuvent attaquer l'homme soit pendant son sommeil soit pendant son réveil. Les assauts démoniaques pendant le sommeil peuvent viser soit la partie concupiscible soit la partie irascible (mais jamais l'intellect)[81], et ils emploient pour arme surtout la mémoire et les souvenirs[82]. Le but du combat contre les démons est l'acquisition de l'*apatheia*, concept qu'Évagre emprunte aux stoïciens mais dont il modifie essentiellement le sens[83]. L'*apatheia* « retranche mentalement les pensées passionnées » et n'attend point la suppression de la tentation dès qu'elle apparaît ; l'*apathès* n'est pas celui qui résiste à la tentation, mais celui qui n'est même pas soumis à la tentation. L'*apatheia*, donc, se distingue clairement de

[76] *Traité Pratique*, §6, p. 506–508.
[77] *Traité Pratique*, §7–14, p. 508–534.
[78] *Traité Pratique*, §14, p. 532.
[79] *Sur les pensées*, §1, p. 150.
[80] *Sur les pensées*, §33.12, p. 268.
[81] *Traité Pratique*, §54, p. 624–626.
[82] *Sur les pensées*, §4, p. 162–164.
[83] Voir EPICTÈTE, *Manuel*, §29.6-7, H. SCHENKL (éd.), Leipzig, 1916. Cf. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 52–55.

l'abstinence[84]. Une fois que l'homme a acquis l'*apatheia*, c'est-à-dire lorsqu'il a dominé sa chair et qu'il a mis en déroute les démons (qui ne peuvent plus le tenter), il devient un *gnostique*, un homme proprement spirituel qui peut se préoccuper des grandes vérités de la vie, de l'existence et de la « sainte Trinité ». Or, avec les mots d'Évagre : « Le royaume des cieux est l'impassibilité de l'âme, qui s'accompagne de la connaissance véritable des êtres »[85].

Dans tous les cas, même après la *Vie d'Antoine* et les œuvres d'Évagre le Pontique, qui ont exercé tous les deux une influence majeure sur la littérature monastique, l'impression que nous obtenons concernant la présence de démons dans les récits hagiographiques est qu'elle reste quelque peu marginale dans l'hagiographie chrétienne. Comme dans les *Évangiles* il y a les possédés que le saint guérit habituellement de manière sommaire, et toujours publiquement, afin qu'il fasse une démonstration de sa propre sainteté. En outre, le saint, surtout durant les exorcismes, affronte souvent les attaques violentes des démons, qu'il chasse pourtant de manière également sommaire. Or, il semble que l'activité et les procédés des démons, en tant que représentants et agents du Mal, n'est pas saine et sage à raconter, et en tout cas surtout pas aux séculiers[86]. Un démon peut bien servir de rival terrible du saint dans la narration, afin que ce dernier puisse exhiber ses pouvoirs et sa valeur, mais on évite systématiquement de lui dédier une place prépondérante dans le récit. Par conséquence, dans la plupart des cas, les démons dans l'hagiographie chrétienne primitive et tardo-antique sont presque toujours associés à un possédé et ils font de temps à autre une courte apparition au cours d'un exorcisme, mais jamais, à quelques exceptions près, en tant qu'êtres autonomes et indépendants dont l'activité est racontée minutieusement[87]. Dans un sens, les démons n'existent que pour servir le saint. Nous ne sommes mesurés que par nos adversaires ; et plus notre ennemi est fort, plus nous sommes nous-mêmes vaillants. Et le rôle structurel des démons dans les récits hagiographiques se limite souvent à cela : être attaqués, chassés, exorcisés pour qu'on démontre sa sainteté.

---

[84] *Sur les pensées*, §35.16–18, p. 276.
[85] *Traité Pratique*, §2, p. 499.
[86] Cf. *Sur les pensées*, §16, p. 204–206; §37.7–13, p. 280.
[87] BOULHOL, « Hagiographie antique et démonologie… », p. 255.

b.) Le démon de la fornication

> « *Toutes celles que tu as rencontrées, depuis la fille des carrefours chantant sous sa lanterne jusqu'à la patricienne effeuillant des roses du haut de sa litière, toutes les formes entrevues, toutes les imaginations de ton désir, demande-les ! Je ne suis pas une femme, je suis un monde.* »
>
> **Gustave Flaubert, *La tentation de saint Antoine*, *II***

Pourtant, dans les récits hagiographiques de tous les temps un démon persiste avec persévérance. Il s'agit du démon de la fornication, ὁ *δαίμων τῆς πορνείας* (de la prostitution) en grec, qui est associé aux plaisirs charnels en général et il incarne l'esprit (et conséquemment le péché capital) de luxure. Le démon de la fornication est la personnification vivante de toute tentation érotique et, conséquemment, il s'agit de l'un de plus puissants ennemis du solitaire sur la voie ascétique.

Il peut prendre des formes diverses (pensée impure sexuelle, esprit consistant d'air, apparence fantomatique), mais il est un des rares démons, sinon le seul, qui peut se matérialiser et prendre une forme proprement humaine, en chair et en os. Comme on va le voir, son apparence la plus habituelle est le jeune Éthiopien, un jeune homme, souvent adolescent, noir et voluptueux, qui provoque à la fois des sentiments de danger et d'angoisse (suscités apparemment par l'altérité que l'homme noir représente)[88]. Il est caractéristique que l'homme tardo-antique regarde l'homme noir avec un certain « exotisme », si j'ose dire, puisque, au niveau inconscient, la volupté qu'il suscite est suivie par une sensation périlleuse : il s'agit d'un « objet » érotique, mais qui, à cause de son altérité, suscite en même temps la peur[89]. Dans tous les cas, le jeune Éthiopien (ou parfois la jeune Éthiopienne) n'est pas la forme unique du démon

[88] Pour le *motif* du jeune Éthiopien, voir L. CRACCO-RUGGINI, « Leggenda e realtà degli Etiopi nella cultura tardo-imperiale », *IVe Congresso internazionale si Studi etiopici (Roma, 10-15 aprile 1972)*, Rome, 1974, p. 141–193 ; A. KARPOZELOS, « Η θέση των μαύρων στη βυζαντινή κοινωνία », *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, C.-A. MALTEZOU (éd.), Athènes, 1993, p. 67–81 ; BRAKKE, «Ethiopian Demons. The Monastic Self and the Diabolical Other », *Demons and the Making of the Monk*, p. 157–181.

[89] Cf. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 175.

de la fornication. Selon les cas, il peut prendre aussi l'apparence d'un être cher (comme dans le cas de la *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727) où la tentation prend la forme de son époux), d'un « objet » sexuel désiré (comme dans le cas de la *Vie de Macaire le Romain* (*BHG* 1004), où le démon prend l'apparence d'une femme voluptueuse ayant une histoire parallèle avec le protagoniste) ou même la forme d'une vraie personne (comme dans le cas de la *Vie de Pélagie la Pénitente* (*BHG* 1478), où la forme de l'héroïne devient une apparition qui tente l'évêque Nonnos, ou dans la *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* (*BHG* 5), où la tentation prend la forme d'un vrai homme.

Évagre le Pontique soutient, comme nous l'avons déjà vu, que les trois démons fondamentaux, les trois démons qui préparent le terrain pour tous les autres démons, sont le démon de la gourmandise, le démon de l'avarice et le démon de la vaine gloire[90]. En effet, Évagre nous dit qu'on ne peut pas succomber au démon de la fornication si on n'a pas déjà succombé au démon de la gourmandise[91]. Peut-être a-t-il raison et son aphorisme n'est pas seulement un précepte théologique (ayant comme base les tentations de Jésus par le Satan dans le *Nouveau Testament*). Peut-être arrive-t-il à cette conclusion d'après ses propres lectures, ses propres réflexions et ses propres expériences. Cependant, nous ne pouvons pas exiger de tous la constitution philosophique solide d'Évagre. Or, pour la plupart des solitaires, et surtout les jeunes gens, hommes et femmes, le démon qui les accable le plus est le démon de la fornication. Et, comme pour la plupart des êtres humains qui décident de renoncer à la vie de la chair pour gagner la vie spirituelle, les premiers ennemis sont les pulsions sexuelles. D'ailleurs, nous comprenons bien qu'il s'agit aussi de l'ennemi le plus dangereux : si on n'arrive pas à dominer le démon de la fornication, on ne peut tout simplement pas avancer sur le chemin ascétique. La victoire alors contre le démon de la fornication est la première marche sur l'échelle ascétique, et, de ce point de vue, la plus difficile. Ceci est parfaitement illustré par la littérature hagiographique qui donne au démon de la fornication une place prépondérante. Plus précisément, le démon de la fornication est peut-être le seul démon qui se présente de manière

[90] *Sur les pensées*, §1, p. 148–152.

[91] Il s'agit peut-être là d'un enseignement traditionnel parmi les solitaires du désert, mais, dans tous les cas, après Évagre ce thème devient un *topos* hagiographique : le bas-ventre suit le haut-ventre et un homme qui mange bien et de nourritures diverses est plus sensible aux tentations charnelles et prêt à succomber aux pulsions sexuelles. Cf. ROUSSELLE, *Porneia*, p. 210–226 ; BROWN, *Body and Society*, p. 224–225.

analytique dans les récits hagiographiques et qui joue un rôle fonctionnel dans les vies de saints. Sa toute première apparition se situe dans la *Vie d'Antoine* et par la suite il hante perpétuellement l'hagiographie chrétienne, orientale tout comme occidentale, jusqu'à la fin du Moyen Âge.

Comme nous l'avons déjà vu, Antoine livre son tout premier combat contre le démon de la fornication. Satan, ayant échoué à battre Antoine par les pensées de la tristesse (« ὑποβάλλων μνήμην τῶν κτημάτων, τῆς ἀδελφῆς τὴν κηδεμονίαν, τοῦ γένους τὴν οἰκειότητα »), de l'avarice (« φιλαργυρίαν »), de la vaine gloire (« φιλοδοξίαν »), de la gourmandise (« τροφῆς τὴν ποικίλην ἡδονήν »), et de la difficulté et des tourments de l'ascèse (« τὸ τραχὺ τῆς ἀρετῆς, καὶ ὡς πολὺς αὐτῆς ἐστιν ὁ πόνος »), lui envoya à la fin les pensées impures les plus périlleuses pour un jeune homme, les pensées de la jouissance et de la fornication :

> « Καὶ ὅλως πολὺν ἤγειρεν αὐτῷ κονιορτὸν λογισμῶν ἐν τῇ διανοίᾳ, θέλων αὐτὸν ἀποσχίσαι τῆς ὀρθῆς προαιρέσεως. Ὡς δὲ εἶδεν ἑαυτὸν ὁ ἐχθρὸς ἀσθενοῦντα πρὸς τὴν τοῦ Ἀντωνίου πρόθεσιν καὶ μᾶλλον ἑαυτὸν καταπαλαιόμενον ὑπὸ τῆς ἐκείνου στερρότητος, ἀνατρεπόμενόν τε τῇ πίστει καὶ πίπτοντα ταῖς συνεχέσιν Ἀντωνίου προσευχαῖς, τότε δὴ τοῖς ἐπ' ὀμφαλοῦ γαστρὸς ὅπλοις ἑαυτοῦ θαρρῶν καὶ καυχώμενος ἐπὶ τούτοις (ταῦτα γάρ ἐστιν αὐτοῦ τὰ πρῶτα κατὰ τῶν νεωτέρων ἔνεδρα), προσέρχεται κατὰ τοῦ νεωτέρου, νυκτὸς μὲν αὐτὸν θορυβῶν, μεθ' ἡμέραν δὲ οὕτως ἐνοχλῶν ὡς καὶ τοὺς ὁρῶντας αἰσθέσθαι τὴν γινομένην ἀμφοτέρων πάλην. Ὁ μὲν γὰρ ὑπέβαλλε λογισμοὺς ῥυπαρούς, ὁ δὲ ταῖς εὐχαῖς ἀνέτρεπε τούτους. Καὶ ὁ μὲν ἐγαργάλιζεν, ὁ δέ, ὡς ἐρυθριᾶν δοκῶν, τῇ πίστει καὶ νηστείαις ἐτείχιζε τὸ σῶμα. Καὶ ὁ μὲν διάβολος ὑπέμενεν ὁ ἄθλιος καὶ ὡς γυνὴ σχηματίζεσθαι νυκτὸς καὶ πάντα τρόπον μιμεῖσθαι, μόνον ἵνα τὸν Ἀντώνιον ἀπατήσῃ. Ὁ δὲ τὸν Χριστὸν ἐνθυμούμενος καὶ δι' αὐτὸν τὴν εὐγένειαν, καὶ τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς λογιζόμενος, ἀπεσβέννυε τὸν ἄνθρακα τῆς πλάνης ἐκείνου. Πάλιν τε ὁ μὲν ἐχθρὸς ὑπέβαλλε τὸ λεῖον τῆς ἡδονῆς. Ὁ δέ, ὡς ὀργιζομένῳ καὶ λυπουμένῳ ἐοικώς, τὴν ἀπειλὴν τοῦ πυρὸς καὶ

τοῦ σκώληκος τὸν πόνον ἐνεθυμεῖτο· καὶ ἀντιτιθεὶς ταῦτα διέβαινε τούτων ἀβλαβής. Ἦν δὲ ταῦτα πάντα πρὸς αἰσχύνην γινόμενα τοῦ ἐχθροῦ. »[92]

Le vocabulaire de l'arène ou du stade évoque ici clairement les jeux gymniques et le martyre en même temps : ainsi pendant le combat (« πάλην »), le jeune Antoine, comme un éphèbe grec dans un stade durant des jeux panhélleniques ou plutôt comme un saint martyr dans une arène romaine, affronte nu, armé seulement de sa foi, l'Ennemi qui se replie et perd (« καταπαλαιόμενον », « ἀνατρεπόμενόν », « πίπτοντα ») devant la constance du jeune homme (« στερρότητος »). Devant le tourbillon de pensées que l'Ennemi souleva contre lui (« ἤγειρεν αὐτῷ κονιορτὸν »), comme le tourbillon du sable qui se soulève dans le stade pendant le combat, Antoine arrive à tenir et à persévérer[93]. Il est clair, donc, qu'en envoyant les pensées seules, en prenant la nuit la forme de femmes voluptueuses, en l'excitant constamment et douloureusement, Satan n'a rien pu contre la résolution d'Antoine. Malgré le jeune de son âge, Antoine parvient à dominer ces tentations en se souvenant du Christ et de ses enseignements. Alors, le Satan décida d'envoyer une apparition démoniaque qui se matérialisa devant Antoine, le démon de la fornication en personne :

« Τέλος γοῦν, ὡς οὐκ ἠδυνήθη τὸν Ἀντώνιον οὐδ' ἐν τούτῳ καταβαλεῖν ὁ δράκων, ἀλλὰ καὶ ἔβλεπεν ἑαυτὸν ἐξωθούμενον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτοῦ, τρίζων τοὺς ὀδόντας, κατὰ τὸ γεγραμμένον, καὶ ὥσπερ ἐξιστάμενος, οἷός ἐστι τὸν νοῦν, τοιοῦτος ὕστερον καὶ τῇ φαντασίᾳ μέλας αὐτῷ φαίνεται παῖς. Καὶ ὥσπερ ὑποπίπτων οὐκέτι μὲν λογισμοῖς ἐπανέβαινεν (ἐκβέβλητο γὰρ ὁ δόλιος), λοιπὸν

[92] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §5.3–6, p. 142–144. « Bref, il souleva en son esprit un grand tourbillon de pensées, voulant le détacher de sa droite résolution. Mais quand l'Ennemi se vit faible devant le dessein d'Antoine, et plutôt mis à terre par sa constance, repoussé par sa foi et succombant sous les prières continuelles d'Antoine, alors il mit sa confiance et sa fierté dans les armes situées près du nombril : ce sont là ses premières pièges contre les jeunes gens. Il s'avance contre le jeune homme en le terrifiant la nuit et en le molestant le jour, si bien que les témoins s'apercevaient de leur combat. Le diable lui suggérait des pensées impures, mais Antoine les repoussait par ses prières. Il l'excitait, mais lui, comme s'il croyait rougir, fortifiait son corps par la foi et les jeûnes. Le diable, ce misérable, en venait à prendre, de nuit, l'aspect d'une femme et en à imiter parfaitement l'allure, à seule fin de séduire Antoine. Mais lui, mettant le Christ en son cœur et réfléchissant à la noblesse que l'homme lui doit et à la dimension spirituelle de l'âme, éteignait le tison de la tromperie du démon. De nouveau l'Ennemi lui suggérait les douceurs de la volupté, mais lui, comme plein de colère et de tristesse, se représentait la menace du feu et le tourment du ver. En lui opposant ces pensées, il traversait indemne ces épreuves. Tout cela tournait à la confusion de l'Ennemi. », p. 143–145.

[93] Il serait intéressant de mettre ce passage de la *Vie d'Antoine* en rapport avec le rêve de Perpétue où elle se voit dans l'arène : le vocabulaire et les images sont si remarquablement proches qu'il semble qu'Athanase, en écrivant son propre texte, avait en tête ce passage précisément de la *Passion de Perpétue* (*BHG* 1482), §10.

δὲ ἀνθρωπίνῃ χρώμενος φωνῇ, ἔλεγεν· Πολλοὺς μὲν ἠπάτησα καὶ πλείστους κατέβαλον· νῦν δέ, ὡς ἐπ' ἄλλοις καὶ ἐπὶ σοὶ καὶ τοῖς σοῖς πόνοις ἠσθένησα. Εἶτα τοῦ Ἀντωνίου πυθομένου· Τίς εἶ σὺ ὁ τοιαῦτα λαλῶν παρ' ἐμοί; εὐθὺς ἐκεῖνος οἰκτρὰς ἠφίει φωνάς· Ἐγὼ τῆς πορνείας εἰμὶ φίλος· ἐγὼ τὰ εἰς ταύτην ἔνεδρα καὶ τοὺς ταύτης γαργαλισμοὺς κατὰ τῶν νεωτέρων ἀνεδεξάμην καὶ πνεῦμα πορνείας κέκλημαι. Πόσους θέλοντας σωφρονεῖν ἠπάτησα. Πόσους ὑποκρινομένους μετέπεισα γαργαλίζων. Ἐγώ εἰμι δι' ὃν καὶ ὁ προφήτης μέμφεται τοὺς πεσόντας λέγων· «Πνεύματι πορνείας ἐπλανήθητε.» Δι' ἐμοῦ γὰρ ἦσαν ἐκεῖνοι σκελισθέντες. Ἐγώ εἰμι ὁ πολλάκις σοι ὀχλήσας, τοσαυτάκις δὲ ἀνατραπεὶς παρὰ σοῦ. Ὁ δὲ Ἀντώνιος εὐχαριστήσας τῷ Κυρίῳ καὶ καταθαρρήσας αὐτοῦ φησὶ πρὸς αὐτόν· Πολὺ τοίνυν εὐκαταφρόνητος τυγχάνεις· καὶ γὰρ μέλας εἶ τὸν νοῦν καὶ ὡς παῖς ἀσθενὴς ὑπάρχεις· οὐδεμία μοι λοιπόν ἐστι φροντὶς περὶ σοῦ· «Κύριος γὰρ ἐμοὶ βοηθός, κἀγὼ ἐπόψομαι τοὺς ἐχθρούς μου.» Ταῦτα ἀκούσας ὁ μέλας εὐθὺς ἔφυγε καταπτήξας τὰς φωνὰς καὶ φοβηθεὶς ἔτι κἂν ἐγγίσαι τῷ ἀνδρί. »[94]

Tout d'abord, nous notons que c'est dans la «φαντασία » d'Antoine qu'apparaît (« φαίνεται ») l'esprit de la fornication ayant l'apparence d'un adolescent noir. Pour autant, l'esprit se matérialise devant Antoine. Ici il faut bien comprendre que le terme «φαντασία », à coté de sa signification classique, qui sous-entend le domaine de l'imagination et la faculté imaginative de l'homme, acquiert chez les chrétiens du IVe siècle la signification supplémentaire de l' « apparence trompeuse », mais, en même temps, il ne revêt pas une

[94] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §6, p. 146–148. « À la fin, le dragon, impuissant à terrasser Antoine même de cette manière, mais se voyant en outre chassé de son cœur, grinçait des dents, comme il est écrit. Hors de lui pour ainsi dire, tel il est spirituellement, tel il se manifeste ensuite à lui sous les traits d'un enfant noir. Et, comme s'il se jetait à ses pieds, il ne le harcelait plus par des pensées – car le Malin avait été jeté dehors -, mais il se servait maintenant d'une voix humaine et disait : « J'ai trompé beaucoup de gens et en ai terrassé bien davantage, mais maintenant, en employant contre toi et tes efforts la tactique employé contre d'autres, j'ai eu le dessus. » Comme Antoine l'interrogeait : « Qui es-tu, toi qui me tiens un pareil langage ? », aussitôt celui-ci laissait échapper ces mots lamentables : « Moi, je suis l'ami de la fornication. C'est moi qui me suis chargé d'y amener par des pièges et d'y exciter les jeunes gens : on m'appelle l'esprit de fornication. Combien en ai-je trompés qui voulaient vivre dans la tempérance ! Combien d'autres, qui faisaient confession d'y vivre, ai-je fait changer d'avis en les excitant. Je suis celui dont parle le prophète quand il blâme ceux qui sont tombés, en disant : 'Vous avez été égarés par l'esprit de fornication.' C'est moi, en effet, qui leur ai fait un croc-en-jambe. Je suis celui qui t'ai souvent troublé, mais qui, autant de fois, s'est vu repoussé par toi. » Antoine rendit grâces au Seigneur, s'enhardit contre le démon et lui dit : « Tu es effectivement bien méprisable, car tu as l'esprit noir et tu es faible comme un enfant. Je n'ai plus désormais aucune raison de m'inquiéter de toi. Le Seigneur est mon secours et je mépriserai mes ennemis. » Ayant entendu cela, le Noir prit aussitôt la fuite, car il redoutait ses paroles et craignait même de s'approcher de l'homme. », p. 147–149.

« irréalité », pour ainsi dire[95]. Le fait que le démon soit « imaginaire » ne signifie pas qu'il ne soit pas « réel ». Athanase utilise maintes fois le terme à travers son narrateur dans le récit et, en plus, il met souvent le mot dans la bouche de son héros, Antoine, faisant ainsi de ce terme une notion capitale de la vie ascétique et de la lutte contre les démons. De cette manière Athanase nous force à comprendre que toute apparition démoniaque s'effectue dans une dimension spatiotemporelle distincte et unique. Or, le domaine des démons n'est jamais confondu avec le domaine de la « réalité ». Le « réel » ne se confond pas avec le « surréel ». En effet, la « réalité » du monde des démons, comme de tout ce qui touche au sacré par ailleurs, est d'un tout autre caractère que celle de la « réalité » profane.

Pourtant, comme je l'ai déjà mentionné plus haut, le fait que les apparitions démoniaques passent dans le domaine imaginatif de l'homme ne signifie point qu'elles ne sont pas réelles. Tout au contraire, elles sont d'une « réalité » tout à fait différente de la « réalité » profane. Elles sont d'une « réalité » sacrée et, donc, dans un sens, plus « réelles », que la « réalité » profane. Le moment où le démon apparaît devant le solitaire est un moment unique, quand les deux mondes, le sacré et le profane, s'entremêlent. C'est pour cela d'ailleurs que le démon peut se matérialiser pendant un bref moment dans le monde profane. Si j'insiste autant sur ce fait, c'est parce que la compréhension du concept de la «φαντασία » à travers ce passage est cruciale pour une meilleure compréhension de toute démonologie hagiographique. Or, à partir de la *Vie d'Antoine* la lutte contre les démons ne sera jamais effectuée dans un monde unidimensionnel, mais toujours dans un espace entre le « réel » et le « surréel », entre le réel et l'onirique, entre le réel et l'imaginaire. Cette dimension spatiotemporelle distincte dans les récits hagiographiques aura aussi des conséquences stylistiques importantes, comme nous allons avoir l'occasion de constater en examinant la *Vie de Pélagie la Pénitente*.

Concernant la nature même du démon, deux détails sont importants à retenir : premièrement qu'il est jeune, un adolescent, et deuxièmement qu'il est noir. La couleur noire est associée aux choses de mauvais augure dans la plupart des cultures, mais dans la culture chrétienne il semble qu'elle a été associée dès le début à la Mort et aux puissances obscurse, le Satan entre autres[96].

---

[95] Pour les précurseurs païens du concept athanasien de la «φαντασία », surtout dans ses dimensions stoïciennes et épicuriennes, voir Brakke, BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 39–41.

[96] Voir le chapitre sur la *Vie de Syméon le Fou*, 4.δ, p. 298–300. Cf. aussi Bartelink, *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), note 2, p. 147.

Pourtant, comme je l'ai mentionné plus haut, bien que le noir fût associé à de choses de mauvais augure, l'homme noir dans le monde tardo-antique était considéré avec un certain « exotisme » et suscitait, au niveau inconscient, une notion de volupté et de luxure. Cette combinaison du danger et de la volupté est un des traits caractéristiques de l'érotisme de toutes les époques et de toutes les sociétés et elle entretien un rapport particulier avec la notion et le sens du tabou. Le deuxième trait caractéristique qui associe le démon de la fornication à l'érotisme est le fait qu'il prend la forme d'un adolescent. Athanase emploie le terme « παῖς », terme qui dans tous les romans hellénophones de l'époque impériale signifie, normalement, l'adolescent, et plus précisément le jeune amant.

Il est crucial ici de comprendre, au sens plein du verbe comprendre, que dans le monde antique et tardo-antique, où il n'existe pas de « morale » et de « moralité sexuelle »[97], la bisexualité et l'homosexualité (ou plutôt la pédophilie, car les rapports homosexuels entre deux hommes adultes serait considéré, j'imagine, comme quelque peu bizarre) sont une norme et non un « état d'exception »[98]. Nous avons du mal à concevoir aujourd'hui (à cause de la morale sexuelle chrétienne), la bisexualité de la société antique et tardo-antique et, par conséquent, nous avons du mal à concevoir l'érotisme masculin. Cependant, comme nous allons avoir l'occasion d'en discuter en examinant la *Vie de Théodora d'Alexandrie*, l'érotisme et la sexualité étaient dans la société antique et tardo-antique surtout une affaire masculine. Pour Platon, et encore pour la plupart des contemporains d'Athanase (les romans grecs et latins en témoignent), le but des rapports hétérosexuels était la procréation, tandis que le but des rapports homosexuels était l'assouvissement du désir, la satiété[99]. En plus, dans le *Dialogue sur l'amour* de Plutarque le positionnement est entièrement renversé : après avoir écouté les louanges de l'amour homosexuel (entre un homme et un garçon) par la bouche de Protogène (qui soutient

[97] Il est évident que sur ce point Foucault se trompe considérablement en confondant la « morale » chrétienne avec la « *ἠθική* » grecque, qui, philosophiquement parlant, n'ont rien de comparable, cf. FOUCAULT, *HS II. L'usage des plaisirs*, p. 22–35. Certes, il suit la tradition philosophique latine, mais il fallait tout de même entendre la différence entre les « *ἠθικά* » aristotéliciens et les « *moralia* » tardo-antiques. D'ailleurs, le mot « *ἠθική* » est en grec classique toujours un adjectif et ne reçoit son statut de nom (disposant plus ou moins la signification de la « morale ») qu'au cours du Ve siècle, et ceci par le biais de la philosophie patristique.
[98] Cf. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 197.
[99] Voir PLATON, *Le Banquet*, *Œuvres Complètes*, t. IV.2, P. VICAIRE – J. LABORDERIE (éd.), Paris, 2008 (4e), 191c, p. 33.

que « l'Éros vrai n'entre pas même une parcelle dans le gynécée »[100]), Plutarque lui-même essaie de convaincre dans la dernière partie du texte ses interlocuteurs de l'importance des rapports hétérosexuels et surtout du mariage[101]. La façon dont Plutarque construit son texte et son raisonnement révèle que pour le public auquel il s'adresse la pédophilie est tout à fait courante et acceptable tandis que les rapports hétérosexuels sont assez dévalués.

C'était précisément et paradoxalement le christianisme, à travers sa normativité sexuelle et son moralisme dogmatique, qui transforma le corps féminin d'un symbole de fertilité en un symbole de sexualité et fit du corps féminin, à travers tout un système d'interdictions, un «objet de désir» exclusif et, au contraire, du corps masculin un tabou absolu et inviolable. Le fait qu'Athanase invente une apparence masculine juvénile pour le démon de la fornication, et non pas une apparence féminine par exemple, sous-entend, tout simplement, que tant pour lui que pour la culture et la société dont il est issu et à laquelle il s'adresse, l'image du jeune adolescent noir est l'image de la volupté par excellence[102].

Pour revenir et finir avec la *Vie d'Antoine*, nous voyons dans le passage cité que l'esprit de la fornication, après avoir échoué à tenter Antoine par les pensées impures qu'il lui envoyait, décide finalement de se présenter lui-même devant le jeune homme et de lui adresser d'amers reproches. Nous remarquons qu'Antoine, ayant déjà lutté mentalement contre l'esprit de la fornication n'a plus peur de lui. Il s'étonne de l'apparence et de l'apparition du démon mais il ne le craint pas vraiment. Au contraire, il lui parle de façon hautaine et, tout en lui disant qu'il est frêle et faible, le chasse avec le pouvoir de Dieu. Antoine combat vaillamment contre le démon de la fornication et il sort vainqueur. Il n'aura plus à s'inquiéter de lui, c'est-à-dire il n'aura plus à s'inquiéter de ses désirs, de ses pulsions sexuelles ; il dominera sur sa chair et commenera à marcher sur le chemin de la vie spirituelle. Antoine, tout au long de sa vie, continuera d'affronter de nombreux démons, mais plus jamais le démon de la fornication. Cette lutte a prouvé qu'Antoine était prêt à continuer son chemin ascétique. Sa lutte et sa victoire contre le démon de la fornication était un préalable même pour continuer : désormais Antoine

[100] PLUTARQUE, « Dialogue sur l'amour », R. FLACELIÈRE (éd.), *Œuvres Morales*, t. X, Paris, 2003 (1e éd. 1980), p. 52.
[101] PLUTARQUE, « Dialogue sur l'amour », R. FLACELIÈRE (éd.), *Œuvres Morales*, t. X, Paris, 2003 (1e éd. 1980), p. 100–104.
[102] Cf. PÉTRONE, *Le Satyricon*, A. ERNOUT (éd.), Paris, 1923 (rééd. 2002), p. 33–34.

pourra s'avancer libéré de lui. Mais ceci n'est pas valable pour d'autres gens qui aspiraient à l'imiter. La grande carrière du démon de la fornication dans l'hagiographie chrétienne vient seulement de commencer !

Cependant, avant de se tourner vers les récits hagiographiques (qui illustrent bien des cas particuliers d'apparitions du démon de la fornication et de luttes incessantes des ascètes et des moines contre lui, sans pour autant nous fournir un cadre théorique précis), il faut, une fois de plus, se tourner vers Évagre le Pontique qui nous a légué à travers sa pensée systématique la théorie la plus complète autour du démon de la fornication :

> « Ὁ τῆς πορνείας δαίμων σωμάτων καταναγκάζει διαφόρων ἐπιθυμεῖν· καὶ σφοδρότερος τοῖς ἐγκρατευομένοις ἐφίσταται, ἵν' ὡς μηδὲν ἀνύοντες παύσωνται· καὶ τὴν ψυχὴν μιαίνων περὶ ἐκείνας κατακάμπτει τὰς ἐργασίας· λέγειν τε αὐτήν τινα ῥήματα καὶ πάλιν ἀκούειν ποιεῖ, ὡς ὁρωμένου δῆθεν καὶ παρόντος τοῦ πράγματος. »[103]

Évagre souligne ici quelques aspects cruciaux du démon de la fornication. Sa remarque la plus impressionnante est que le démon de la fornication oblige, contraint (« καταναγκάζει ») sa victime à désirer des corps variés. L'être humain (homme ou femme – Marie l'Égyptienne étant un bon exemple), qui est victime du démon de la fornication ne se contente pas seulement à l'accomplir de l'acte sexuel, mais le démon la force à désirer toujours non pas seulement de nouveaux amants mais de nouveaux corps. Cet aspect matériel brut du démon de la fornication est accablant ! Cette première remarque conduit Évagre à une deuxième, également importante : plus l'être humain essaie de vivre dans l'abstinence plus le démon l'attaque violement. Par conséquent, l'abstinence ne fait qu'intensifier l'intensité des pulsions sexuelles et donc, plus l'être humain essaie de s'abstenir de rapports sexuels, plus il a du mal à contrôler ses pulsions et à dominer le démon de la fornication. La troisième remarque extrêmement importante est que la victime du démon de la fornication dans sa nécessité insatiable pour de nouveaux corps n'hésite pas à souiller son âme, à succomber à la tentation et à commettre (« κατακάμπτει ») les actes les plus honteux. La victime du démon de la fornication n'hésite même pas à se vautrer

[103] *Traité Pratique*, §8, p. 510–512. «Le démon de la fornication contraint à désirer des corps variés ; il attaque violemment ceux qui vivent dans l'abstinence, pour qu'ils cessent, persuadés qu'ils n'aboutiront à rien ; et, souillant l'âme, il l'incline à des actes honteux, lui fait dire certaines paroles et en entendre en réponse, tout comme si l'objet était visible et présent.», p. 511–513.

dans la boue s'il s'agit de satisfaire, que ce soit pour un bref moment, ses besoins insatiables. Enfin, la dernière remarque importante, qui a surement quelque chose à voir avec cette matérialité vulgaire du démon de la fornication, est sa grande « visibilité » (« ὁρωμένου »)[104] : il est le plus visible de tous les démons, il suscite des souvenirs visibles et recrée des images mentales, et c'est peut-être à cause de cela qu'il est un de rares démons qui peut se matérialiser devant ses victimes[105].

Le démon de la fornication est aussi un des démons les plus ingénieux :

> « Πάσας μὲν τὰς κακουργίας τῶν δαιμόνων γράφειν οὐ δύναμαι καὶ τὰς κακομηχανίας αὐτῶν καταλέγειν αἰσχύνομαι, δεδοικὼς τῶν ἐντευξομένων τοὺς ἁπλουστέρους· πλὴν δὲ τοῦ πνεύματος τῆς πορνείας ἄκουε πανουργίαν. Ὅταν τις τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μέρους κτήσηται τὴν ἀπάθειαν καὶ οἱ αἰσχροὶ λογισμοὶ λοιπὸν ὑπόψυχροι γένωνται, τὸ τηνικαῦτα εἰσάγει ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας παίζοντας μετ' ἀλλήλων καὶ αἰσχρῶν πραγμάτων καὶ σχημάτων τὸν ἀναχωρητὴν καθίστησι θεατήν, ἀλλ' οὗτος ὁ πειρασμὸς οὐκ ἔστι τῶν χρονιζόντων· προσευχὴ γὰρ σύντονος καὶ δίαιτα στενοτάτη μετὰ ἀγρυπνίας καὶ γυμνασίας θεωρημάτων πνευματικῶν ὥσπερ νέφος αὐτὸν ἄνυδρον ἀπελαύνει. Ἔστι δὲ ὅτε καὶ τῶν σαρκῶν ἐφάπτεται πρὸς τὴν ἄλογον πύρωσιν αὐτὰς ἐκμοχλεύων· καὶ ἄλλα δέ τινα μυρία προσμηχανᾶται ὁ πονηρὸς οὗτος, ἅπερ οὐκ ἀναγκαῖον δημοσιεῦσαι καὶ παραδοῦναι γραφῇ. Συμβάλλεται δὲ σφόδρα πρὸς τοὺς λογισμοὺς τοὺς τοιούτους καὶ ζέσις θυμοῦ κατὰ τοῦ δαίμονος κινηθεῖσα, ὅνπερ θυμὸν μάλιστα δέδοικεν ἐπὶ τοῖς λογισμοῖς ταρασσόμενον καὶ διαφθείροντα αὐτοῦ τὰ νοήματα· »[106]

[104] BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 59.

[105] Il est intéressant que pour Plutarque par contre les démons étaient principalement « auditifs » et non point « visuels » : il semble croire que le démon n'était que « la perception d'une voix », cf. PLUTARQUE, « Le démon de Socrate », J. HANI (éd.), *Œuvres Morales*, t. VIII, Paris, 2003 (1e éd. 1980), p. 103–107.

[106] *Sur les pensées*, §16, p. 204–206. « Je ne peux écrire tous les méfaits des démons et j'ai honte d'énumérer leurs stratagèmes, craignant pour les plus simples de mes lecteurs éventuels. Ecoute cependant ce qu'est l'ingéniosité de l'esprit de fornication. Quand quelqu'un a acquis l'impassibilité de la partie concupiscible et que les pensées honteuses se sont désormais un peu refroidies, alors il introduit des hommes et des femmes qui habitent ensemble, et il rend l'anachorète spectateur d'actions et d'attitudes honteuses. Mais cette tentation n'est pas de celles qui durent, car une prière intense et un régime très strict joints aux veilles et à l'exercice des contemplations spirituelles la chassent « comme nuage sans eau ». Parfois aussi il s'attaque aux chairs et les fait céder à un embrasement animal. Le malin démon invente encore mille autres stratagèmes qu'il n'est pas nécessaire de publier et de confier à l'écriture. Contre de telles pensées est tout à fait efficace aussi le

Il utilise donc maints stratagèmes pour conduire l'homme à se mal comporter. Et si Évagre décide de présenter les ruses du démon de la fornication et non pas d'un autre démon, ceci est apparemment parce qu'il juge qu'il est un des démons qui nuit le plus aux les solitaires. Pourtant, l'homme n'est pas « nu » contre lui, ni complètement sans défense. Comme nous pouvons le constater dans ce passage, Évagre nous dévoile non seulement les stratagèmes les plus astucieux du démon de la fornication, mais aussi les moyens pour résister et lutter contre ces mêmes stratagèmes: la méthode la plus sure est d'évoquer des pensées d'un autre type –et provenant d'une autre partie de l'âme– pour lutter contre les pensées de la luxure. Dans ce passage il nous propose d'affronter le démon de la fornication avec de pensées qui proviennent de la partie irascible de l'âme, mais il semble aussi efficace d'affronter le démon de la fornication avec les pensées de la vaine gloire (qu'il faut ensuite repousser par l'humilité)[107]. En effet, le démon de la fornication conduisant au déshonneur peut être anéanti par les pensées de la vaine gloire qui promettent à l'homme des honneurs. Nous pouvons également affronter le démon de la fornication avec des moyens corporels. Ainsi, une méthode efficace pour empêcher l'arrivée de ce démon est la déshydratation : « l'usage restreint de l'eau contribue beaucoup à la continence » (« Πάνυ πρὸς σωφροσύνην συμβάλλεται ἡ τοῦ ὕδατος ἔνδεια »)[108]. Lorsque l'anachorète n'est plus troublé par des images et des visions que le démon lui envoie, lorsqu'il n'est plus excité dans son sommeil par des rêves érotiques et en plus s'il se fâche contre ces apparences, alors il est proche de l'impassibilité, il est proche de dompter le démon de la fornication[109]. Une fois le démon de la fornication vaincu, il ne revient plus – normalement– contre le solitaire, ou, du moins, il ne revient pas aussi souvent qu'auparavant[110]. Pourtant combien de gens arrivent vraiment à vaincre le démon de la fornication ? Et combien arrivent véritablement à cette situation béate d'impassibilité, si ardemment désirée et si difficilement atteignable ?

---

bouillonnement de la partie irascible quand il est dirigé contre le démon, cette partie irascible que celui-ci redoute plus que tout quand elle est troublée à propos des pensées et qu'elle détruit ses représentations. », p. 205–207.

[107] *Traité Pratique*, §58, p. 636–638.

[108] *Traité Pratique*, §17, p. 542 et note 17, p. 543–545.

[109] *Sur les pensées*, §28, p. 252–254.

[110] D'ailleurs, le démon de la fornication est un démon « juvénile » pour ainsi dire : ce sont les jeunes gens qui risquent surtout de l'affronter et d'être battus par lui, voir *Traité Pratique*, §36, p. 582 ; ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique*, A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT (éd.), *SCh.,* 356, Paris, 1989, §31, p. 146. Cf. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, p. 36.

Déjà au Ve siècle nous trouvons le démon de la fornication qui lance des défis à plusieurs saints et saintes dans les récits hagiographiques. Ainsi, Pachôme et Hypatios deviennent les premiers après Antoine à avoir affronté ce démon. La première fois que Pachôme croise le démon de la fornication il est tout jeune. Donc, alors qu'il veille avec son père spirituel, Palamôn, un autre moine leur rend visite. Cet autre moine anonyme fait preuve de vaine gloire et par la suite il se livre au démon de la fornication[111]. Ici le démon de la fornication prend l'apparence d'une très belle femme, habillée de vêtements somptueux. La femme-démon alors prie le moine anonyme de lui ouvrir la porte de sa cellule tout en lui disant que des créanciers la chassent et qu'elle a peur pour sa vie. Elle ajoute que Dieu l'a envoyée chez lui pour qu'Il la sauve et le moine dans son insensibilité lui ouvre la porte. Le démon tout à coup se rend compte que le moine est enclin à la convoitise et suscite le désir chez lui. Tout de suite le démon de la fornication possède le moine. Ce dernier reste sans voix et comme mort pour quelques jours et ensuite il s'enfuit à une ville appelée Panos où il se réduit à la folie et, finalement, il trouve une mort tragique en se jetant dans la fournaise d'un bain[112].

Lorsque Palamôn meurt et que Pachôme avance dans l'ascèse, il arrive une époque où il affronte les tentations du démon de la fornication quotidiennement :

> « Καὶ καθημένῳ δὲ αὐτῷ πολλάκις φαγεῖν ἢ καὶ εὐχαριστοῦντι τῷ Θεῷ, ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν ἐν σχήμασι γυναικῶν κάλλει διαφερουσῶν καὶ γεγυμνωμένων καὶ βουλομένων ἀναιδῶς συγκαθεσθῆναι αὐτῷ καὶ τῶν παρακειμένων ἐφάπτεσθαι· καὶ παρηνώχλουν ἐν τούτῳ τὸν γενναῖον ἀθλητήν. Αὐτὸς δὲ τοὺς ἔξωθεν καμμύων ὀφθαλμοὺς τοῖς νοητοῖς ἐνετύγχανε τῷ ἀγωνοθέτῃ καὶ βραβευτῇ Χριστῷ καὶ οὕτως ἀφανεῖς καθίστα τοὺς ἀκαθάρτους δαίμονας, μηδὲν κατ' αὐτοῦ τὸ παράπαν ἀνύοντας. Ὁ γὰρ φιλάνθρωπος Κύριος, ὁ λέγων πᾶσι τοῖς εὐθέσι· «Μὴ φοβεῖσθε· μεθ' ὑμῶν γάρ εἰμι ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος,» διὰ παντὸς ἐφρούρει αὐτόν.
>
> Καὶ ἄλλοτε δὲ πλεῖστα πειραζομένου αὐτοῦ ὑπ' αὐτῶν καὶ τὸ σῶμα σφοδρῶς αἰκιζομένου καὶ ἀλγοῦντος ἀφ' ἑσπέρας μέχρι πρωὶ καὶ οὐδεμιᾶς παραμυθίας οὔσης αὐτῷ, εἰ μὴ τῆς τοῦ Θεοῦ μνήμης μόνης, ἦλθέ τις αὐτὸν ἐπισκέψασθαι

[111] Évagre aussi soutenait que le démon de la vaine gloire est parfois suivi par le démon de la fornication, cf. *Traité Pratique*, §13, p. 528–530.
[112] *Vie de Pachôme (Vita Altera)* (*BHG* 1400), §10, p. 175–176.

μοναχὸς Ἱερακαπόλλων ὀνόματι· ὃν ἀσπασάμενος καὶ λαλήσας αὐτῷ τὰ πρὸς σωτηρίαν καὶ ὅτι πολλαὶ αἱ μεθοδεῖαι τοῦ διαβόλου, ἤρξατο αὐτῷ καὶ τὰ καθ' ἑαυτὸν ἀνατίθεσθαι καὶ τὰς παρ' αὐτῶν ἐπαχθείσας αὐτῷ δριμυτάτας αἰκίας ἐπὶ λέξεως λέγειν. Πρὸς ὃν ἔφη ὁ μοναχός· «Ἀνδρίζου καὶ ἴσχυε· εἰδὼς γὰρ ὁ διάβολος ὅτι ἐάν σε ὀλιγωρήσαντα καταβάλῃ, ἴσως καὶ ἡμᾶς τοὺς κατὰ δύναμιν μιμητὰς τῶν σῶν ἀγώνων ὄντας καὶ μεγίστην ὠφέλειαν παρὰ σοῦ καρπουμένους ὑποχειρίους ἕξει, τούτου χάριν σφοδρῶς ἐπιτίθεταί σοι· ὅθεν τὴν συμμαχίαν τοῦ Κυρίου ἔχων ὑπόμεινον, ὦ πάτερ, ὅπως μὴ καὶ περὶ ἡμῶν λόγον δώσῃς, ὡσανεὶ ἐκ ῥᾳθυμίας ἡττηθεὶς καὶ ὑπόδειγμα γενόμενος ὀλιγωρίας ἡμῖν.» Ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Παχώμιος πλέον ἐνεδυναμώθη κατὰ τοῦ ἐχθροῦ· καὶ δοξάζων τὸν Θεὸν ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ τοῦ ἀδελφοῦ, ἐδέετο αὐτοῦ μὴ χωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων ποτέ· καὶ δὴ συνεχῶς ἤρχετο πρὸς αὐτόν. »[113]

Ici nous avons quelques-uns de traits caractéristiques du démon de la fornication que nous avons déjà croisés dans la *Vie d'Antoine* et les œuvres d'Évagre le Pontique : le démon choisit de tenter Pachôme aux moments les moins appropriés, c'est-à-dire lorsqu'il se met à manger ou à prier Dieu ; il prend l'apparence des femmes très belles et nues et désirant s'installer impudemment à côté de lui et le toucher. Il y a encore la même atmosphère et le vocabulaire des *ἀγῶνες*, grecs ou romains, que nous trouvons dans la *Vie d'Antoine* ou chez Évagre : Pachôme est un athlète (« ἀθλητής »), Jésus est un « ἀγωνοθέτης » (terme technique qui désignait

[113] *Vie de Pachôme (Vita Altera)* (*BHG* 1400), §19, p. 185–186. J'entreprends une traduction : « Et plusieurs fois lorsqu'il se mettait à manger ou à remercier Dieu, [les démons] venaient vers lui prenant la forme de femmes qui se distinguaient par leur beauté ; elles étaient dénudées et désiraient s'installer près de lui (et de ceux qui étaient assis avec lui) impudemment et le toucher. Et elles harcelaient de cette manière le brave athlète. Lui, pour sa part, fermait les yeux extérieurs et avec les yeux de la pensée il contemplait Christ, le donneur des *agones* et des prix, et de cette manière il rendait invisibles les démons impurs qui ne pouvaient rien contre lui. Le Dieu miséricordieux, qui dit à tous les justes « N'ayez pas peur, je suis avec vous jusqu'à la fin de ce monde », veillait sur lui par tous les moyens. Une autre fois, lorsqu'il était tenté [par les démons] et son corps était torturé terriblement et souffrait du soir au matin, sans qu'il y eût d'autre consolation que le souvenir de Dieu, un moine s'appelant Hiérakapollon vint le visiter. Pachôme l'embrassa et lui exposa [ses combats] pour le salut et à quel point étaient nombreuses les ruses de Diable. Il commença alors à lui raconter mot à mot tout ce qu'il a subi et toutes les affreuses tortures avec lesquelles [les démons] l'ont tourmenté. Alors, le moine lui rétorque : « Aie courage et prévaux. Le Diable sait que s'il te vainc à cause d'une négligence de ta part, alors, nous aussi qui essayons d'imiter tes *agones* selon notre pouvoir restreint et qui avons bénéficié énormément de ton exemple, il nous tiendra entre ses mains. C'est pour cela qu'il t'attaque avec acharnement. Donc, par l'alliance du Seigneur prends patience, oh père, de peur que, si tu es vaincu à cause de la nonchalance et si tu deviens un modèle de négligence pour nous, [Dieu] ne t'accusera pas [de notre perte aussi] ». Quand Pachôme entendit ces mots, il fût remplit de force contre l'Ennemi. Et ayant loué Dieu en présence du frère, ils prièrent ensemble de ne jamais être séparés l'un de l'autre. Et [le moine] continuait à le visiter. »

l'homme qui finançait et organisait les *munera* romains)[114] et le « βραβευτής » (encore un terme technique qui désignait l'homme qui accordait les prix – normalement, le « ἀγωνοθέτης » et le « βραβευτής » étaient une seule et même personne), et le combat contre les démons cause une douleur physique, corporelle insupportable chez l'athlète du Christ (« τὸ σῶμα σφοδρῶς αἰκιζομένου καὶ ἀλγοῦντος »). Cependant, ici nous avons une nouvelle dimension qui concerne les moyens pour lutter contre le démon : tandis que pour Antoine (et Athanase) ou Évagre, l'ascète doit tout seul dominer sur le démon de la fornication, Pachôme parvient à dominer celui-ci, renforcé mentalement et émotionnellement par un de ses confrères. Cette nouvelle dimension a sans aucun doute un rapport étroit avec le nouveau mode de vie que Pachôme prêchait : la vie cénobitique, une vie décidément plus collective et communautaire que celle qu'Antoine proposait. Ainsi, Pachôme devient le premier des athlètes du Christ, le champion, si j'ose dire, du Christ et un modèle vaillant pour toute la communauté.

Hypatios, pour sa part, dont le mode de vie ascétique se situerait quelque part entre les exemples d'Antoine et de Pachôme, affronte le démon de la fornication à un jeune âge et par la suite il ne sera plus troublé par lui :

> « Πλειστάκις δὲ ὀχλούμενος ὑπὸ τοῦ δαίμονος ὡς νεώτερος τῆς μυσαρᾶς ἡδονῆς τῆς τοῖς νέοις ἐνοχλούσης καὶ καταστρέψαι σπουδάζοντος, ἐὰν μὴ ἀνανήψωσι. Καὶ ἐὰν μὲν ἀποταξάμενος ἐν ἐγκρατείᾳ ἀγωνίσηται δεόμενος τοῦ Θεοῦ διὰ παντός, ἵνα αὐτὸς ἐλθὼν πολεμήσῃ τοὺς πολεμοῦντας αὐτόν, πίστει ὑπομένων καὶ ταῦτα κατεργαζόμενος, τὴν ἐγκράτειαν τὴν ὑπομονὴν τὴν ἀγάπην τὴν ταπεινοφροσύνην, μὴ ἀπογνῷ ἑαυτοῦ διὰ τὸν πόλεμον ἐκεῖνον, ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι κἂν μὴ σήμερον ἐλυτρώθην, αὔριον λυτροῦμαι, κἂν μὴ εἰς τὴν πενταετίαν, εἰς τὴν δεκαετίαν· μόνον μὴ ἐνδοὺς φύγῃ τὸ στάδιον, ἀλλ' ἀνθιστάμενος ὑπομείνῃ· «Ὁ γὰρ εἰς τέλος ὑπομείνας οὗτος σωθήσεται.» Μόνον ἐπερχομένου πολέμου σφραγίσας ἑαυτὸν εὐθὺς τραπῇ εἰς τὸ εὔξασθαι· καὶ βλέπων αὐτοῦ ὁ Θεὸς τὸν τὴν ψυχήν. Εἰ δὲ καὶ βραδυτὴς γένηται ἡμῶν πάνυ ἐπιζητούντων αὐτόν, ἡμεῖς μὴ ἀπιστήσαντες ὑπενδῶμεν, ἀλλ' ὑπομένωμεν. Οἶδεν γὰρ ὁ Θεὸς τί ἡμῖν συμφέρει κατὰ τὸν λέγοντα· «Εἰ πιστεύεις ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Κυρίου, ὑπόμεινον τὸν Κύριον.» Εἰ δέ τις τοῦτο ἠρνήσατο τὸ διάγειν ἐν βίῳ μὴ ἀποταξάμενος, τῆς τελείας λοιπὸν

[114] Cf. *Passion de Perpétue* (*BHG* 1482), §10; BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, p. 51.

ἡλικίας γενόμενος νομίμως γαμησάτω, σεμνῶς διάγων μετὰ φόβου Κυρίου· καὶ τοῦτο γὰρ δεκτὸν παρὰ Θεῷ. Οὕτω προασφαλιζώμεθα, ἵνα μὴ πειράζῃ ἡμᾶς ὁ σατανᾶς· «Ἕκαστος γὰρ ἴδιον χάρισμα ἔχει ἐκ Θεοῦ, ὃς μὲν οὕτως, ὃς δὲ οὕτως.»[115]

Hypatios lutte vaillamment contre le démon de la fornication et, finalement, il le domine. Le narrateur nous confirme que le démon de la fornication est un démon qui assaille surtout les jeunes gens qui ont encore de très forts désirs et des pulsions sexuelles. Par la suite, le démon n'importunera point Hypatios et il n'apparaîtra plus dans la Vie. En outre, l'hagiographe, pour démontrer que son héros a complètement maitrisé son corps et ses pulsions, insère un épisode anecdotique qui relate une demi-tentation, pour ainsi dire : une diaconesse visite Hypatios et pour le mettre à l'épreuve elle essaie de le tenter, pourtant celui-ci se met en colère contre elle et il quitte les lieux sur-le-champ[116]. Ainsi la diaconesse –et avec elle le public– vérifie qu'Hypatios est vraiment chaste et vraiment vertueux.

Cependant, ce qui est assez intéressant dans le passage de la *Vie d'Hypatios* que nous venons d'examiner c'est que contrairement aux autres textes de la même époque, l'hagiographe, à travers son narrateur, montre une certaine ouverture d'esprit et une tolérance qui est caractéristique du christianisme primitif mais pas du christianisme tardo-antique : ainsi, il évoque saint Paul et il rappelle que l'abstinence n'est pas une valeur en soi ou applicable à tous les gens. Au contraire, il y a des hommes qui ont une propension pour l'abstinence tandis que d'autres non. Ainsi, si un homme ne peut pas s'abstenir de l'activité sexuelle il faut qu'il se

[115] *Vie d'Hypatios* (*BHG* 760), §5.2–7, p. 88–90. « Très souvent il était tourmenté par le démon de l'abominable jouissance qui importune les jeunes – car il était encore assez jeune – démon qui essaie de triompher d'eux s'ils ne restent pas à jeun. Et si, ayant renoncé au monde, il lutte en état de continence, priant sans cesse Dieu pour qu'il vienne Lui-même combattre ses adversaires, et s'il tient ferme et accomplit cela, c'est-à-dire la maîtrise de soi, la patience, l'amour et l'humilité, qu'il ne désespère pas à cause de cette lutte, mais qu'il ait confiance : « Si je ne suis pas libéré aujourd'hui, je serai libéré demain, et si ce n'est pas dans cinq ans, ce sera dans dix. » A condition toutefois qu'il ne cède pas et ne fuie pas l'arène, mais résiste et tienne ferme. « Car celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, sera sauvé » ; qu'il se signe quand la guerre approche et se mette à prier immédiatement. Et quand Dieu voit sa lutte, Il envoie Sa grâce et libère son âme. Et, même si Dieu tarde à nous aider, bien que nous Le cherchions avec instance, ne doutons pas et ne cédons pas, mais tenons ferme. Car Dieu sait ce qui est bon pour nous selon celui qui dit : « Si tu as confiance et crois que tu verras la bonté du Seigneur, attends fermement le Seigneur. » Mais si quelqu'un s'y refuse parce qu'il n'a pas voulu renoncer au monde, qu'il se marie légitimement une fois devenu adulte et qu'il vive honnêtement dans la crainte du Seigneur. Car cela aussi est agréable à Dieu. Protégeons-nous ainsi d'avance, afin que Satan ne nous tente pas ; « car chacun reçoit de Dieu un don particulier, l'un de telle sorte, l'autre de telle autre. » », p. 89–91.

[116] *Vie d'Hypatios* (*BHG* 760), §8.14–16, p. 102–104.

marie ; or, le mariage, lui aussi, est admissible et agréable à Dieu. Cet éloignement de la ligne sévère, de la ligne de l'abstinence totale d'Athanase ou d'Évagre doit surement être mis en corrélation avec la réévaluation du mariage au cours du Ve siècle[117].

Nous rencontrons aussi maintes fois le démon de la fornication dans les « florilèges du désert », dans divers recueils d'historiettes anecdotiques autour de moines célèbres –ou moins célèbres– d'Égypte, de Palestine ou de Syrie. Ainsi, dans l'*Histoire Lausiaque* nous croisons le démon de la fornication dans six historiettes (si on considère que le prêtre dans l'historiette 18 qui fréquente les bordels est victime du démon susdit)[118]. Les plus intéressantes sont les historiettes 19 et 23[119]. Dans la première, le moine Moïse, qui est un Éthiopien, lutte incessamment contre une multitude de démons qui lui suggèrent tous des pensées impures. Il intensifie son ascèse en ne mangeant presque rien, en travaillant tout le temps et en priant une cinquantaine de fois par jour, mais les démons persistent et ils le torturent physiquement, dans son corps, mais aussi et surtout dans ses rêves. Alors il décide de renoncer au sommeil et pendant six ans il arrête de dormir et il passe toute la nuit au milieu da sa cellule à prier. Lorsqu'il comprit que cette méthode ne produisait pas non plus de résultat, il émigra dans un autre pays où il passait ses nuits en remplissant d'eau les cruches des autres ascètes. Pourtant, une nuit un démon l'attaqua alors qu'il remplissait les cruches et il le laissa pour mort. Alors, le renommé moine Isidore de Skètè le pris en pitié et il commanda, au nom de Jésus, aux rêves de s'arrêter et de ne plus venir à Moïse et c'est ainsi que ce dernier fût délivré du démon de la fornication. Dans cette historiette le plus intéressant est que le démon de la fornication, comme dans le passage évangélique que nous avons examiné au début de cette étude, n'est pas un, mais une multitude de démons. Je soupçonne que ceci a quelque chose à avoir avec le fait que le moine est Éthiopien et, donc, pour l'auteur sa nature joue surement un rôle négatif ; c'est-à-dire qu'à cause de sa nature, Moïse est plus sensible que les autres hommes à ce démon particulier et donc les luttes qui lui sont nécessaires pour se débarrasser de lui sont encore plus intenses.

[117] Voir aussi le chapitre sur les « Vies de saintes prostituées », 3.a.iv, p. 205–207.

[118] *Histoire Lausiaque*, §18, p. 88–90; §19, p. 96–102; §23, p. 128–132; §37, p. 186–188; §38, p. 200; §45, p. 218–220.

[119] Le chapitre 28 est d'un intérêt d'un tout autre type que ce que nous allons examiner par la suite, il concerne Évagre le Pontique et la façon dont il a vaincu lui-même le démon de la fornication ; alors, l'auteur, qui est censé être l'élève d'Évagre (cf. *Histoire Lausiaque*, §23, p. 128), nous informe que le grand théoricien du monde démoniaque a combattu le démon de la fornication en s'enfermant dans un puits pendant tout l'hiver et jusqu'à ce que son corps soit gelé et complètement mortifié (cf. *Histoire Lausiaque*, §38, p. 200).

D'ailleurs, malgré tous ses efforts, Moïse n'arrive pas à vaincre le démon de la fornication tout seul ; c'est seulement à travers l'intervention d'Isidore qu'il est délivré de ses passions, c'est-à-dire d'un agent extérieur à lui[120].

Dans la deuxième histoire, l'histoire 23, l'auteur-narrateur qui est tourmenté fortement par le démon de la fornication trouve consolation auprès d'un ermite septuagénaire, Pachôn, qui lui raconte sa propre histoire et comment il a vaincu lui-même le démon de la fornication. Pachôn, après son cinquantième anniversaire et pendant douze ans était attaqué incessamment, jour et nuit, par le démon de la fornication. Il crut, donc, qu'il avait été abandonné de Dieu et il désira mourir. En errant dans le désert il trouva une caverne d'hyènes et il s'allongea tout nu pour qu'elles le mangent. Pourtant, les hyènes ont léché tout son corps, de la tête aux pieds, mais elles ne l'ont aucunement blessé. Pachôn donc considéra que Dieu ne l'avait pas oublié et il rentra dans sa cellule. Mais quelques jours plus tard le démon de la fornication l'attaqua encore plus violement : il prit l'apparence d'une jeune fille éthiopienne que Pachôn avait vu dans sa jeunesse un jour d'été (pendant qu'elle ramassait des roseaux), s'installa sur ses genoux et l'excita à un tel point que Pachôn crut qu'il faisait l'amour avec elle. Mais il revint sur lui et il la frappa si brutalement qu'elle disparut aussitôt. Perdant tout espoir et tout courage, Pachôn revint dans le désert, il trouva une vipère, il l'attrapa et frotta son sexe sur la tête de la vipère pour qu'elle le mange, mais elle refusa. À ce moment-là, la voix de Dieu dit à Pachôn qu'il fallait continuer son combat sans désespérer, et qu'il l'a laissé se torturer à tel point pour qu'il ne se croie pas plus fort qu'il ne l'était… Dans cette historiette, les détails les plus intéressants (outre le fait que le démon prend une fois de plus l'apparence d'une fille éthiopienne), sont que le vieillard Pachôn est tourmenté par le démon de la fornication (un démon qui comme nous l'avons déjà vu tourmente surtout des jeunes gens) et qu'il emploie inconsciemment des moyens indubitablement érotiques pour mettre fin à sa vie et de supprimer son sexe, cause de ses malheurs. Or, Pachôn peut bien vouloir mettre fin à sa vie en s'allongeant dans la caverne des hyènes, elles finissent par lécher tout son corps de la tête aux pieds ; de la même manière, il peut bien vouloir se débarrasser de son sexe en le frottant sur la tête de la vipère, celle-là ne le blesse point. Ces deux actes ont quelque chose d'indubitablement érotique, assez proche de la

[120] *Histoire Lausiaque*, §19, p. 96–102.

zoophilie, et évoquent une décharge libidinale, tandis que la réponse de Dieu aux problèmes du pauvre Pachôn prend une tournure quelque peu sadique…[121]

Ici il faudrait aussi examiner le *Pré Spirituel* de Jean Moschos, mais, vu la longueur de ce texte fabuleusement célèbre pendant le Moyen Âge, la tâche est insurmontable. Pour notre propos il nous suffit pour le moment de noter que Moschos présente le démon de la fornication une dizaine de fois dans son recueil (collectionnant des historiettes parfois picaresques), soit en le nommant explicitement soit en parlant en général sur des tentations érotiques : des veuves qui tuent leurs enfants pour être avec leurs amants, des vierges qui convertissent des moines qui essaient de les violer, des moines qui passent tout leur temps dans des bordels, des ascètes qui attrapent la lèpre après une visite au lupanar, des higoumènes qui conseillent aux moines d'aller dans tous les bordels de la ville plutôt que de refuser de se prosterner devant l'image de la Vierge, dans le *Pré Spirituel* il y a de quoi s'étonner ![122]. Deux de ces historiettes sont d'un intérêt particulier : la première raconte les malheurs d'un prêtre qui n'arrive pas à pratiquer le baptême sur les femmes, parce qu'il est excité en le faisant. Il prie saint Jean Baptiste tous les jours de le délivrer de ce tourment constant, mais celui-ci ne lui répond point. Alors, le prêtre malheureux continue sa tâche en souffrant péniblement. Pourtant, un jour arrive, pour recevoir le baptême, une beauté persane et le pauvre prêtre craque. Donc, il quitte sur-le-champ les lieux et il se refugie dans le désert. Là, lui apparait saint Jean Baptiste, qui le réprimande d'avoir quitté son poste. Le prêtre alors lui répond qu'il n'y retournera pas parce qu'il n'en peut plus. Il accuse en outre saint Jean Baptiste puisqu'il l'avait supplié longtemps sans recevoir de réponse à ses prières. Alors, saint Jean Baptiste lui demande de se déshabiller et de s'asseoir, il se courbe et il fait trois fois le signe de la croix sur ses testicules (en les touchant) et le prêtre est délivré du martyre de la chair ![123] Encore plus fascinante est la deuxième historiette, où, dans un mélange de vampirisme, de voyeurisme, de macabre et de sensualité qui pouvait égaler un Le Fanu ou un Stoker, et où l'interdit s'entremêle inextricablement à la volupté, un nécrophile embrasse la vie monastique après avoir été menacé par le fantôme de la vierge morte qu'il avait dépouillée ![124]

---

[121] *Histoire Lausiaque*, §23, p. 128–132.
[122] Voir les chapitres 3, 14, 19, 39, 45, 60, 78, 97, 118, 136.
[123] *PG* 87 [3], §3, col. 2853–2856.
[124] *PG* 87 [3], §78, col. 2932–2936.

On constate, alors, que le démon de la fornication entretient, comme il est attendu par ailleurs, un rapport tout à fait particulier avec le monde des ascètes et des moines, des hommes et des femmes. Il est le tout premier démon qu'ils doivent affronter et dans un sens le plus puissant et le plus périlleux. Or, la domination de la chair et de tous ses désirs est un des impératifs les plus importants du solitaire dans le chemin vers le Dieu, le sacré et la sainteté. Il apparait donc qu'il y a un rapport tout particulier entre la passion, le désir, les pulsions sexuelles, tout ce que le nom d'Éros implique, avec le divin, le sacré[125]. Et sur ce point de vue le Christianisme n'est pas différent des autres religions. Pour essayer, cependant, de mieux comprendre cela, il faudrait examiner de près l'« archéologie » de la question.

[125] Georges Bataille dans son œuvre classique sur l'érotisme parle successivement de trois principales formes d'érotisme : l'érotisme de corps, l'érotisme de cœur et enfin l'érotisme sacré, trois formes d'érotisme qui correspondent conformément à trois types, pour ainsi dire, d'Éros. Cf. BATAILLE, *L'Érotisme*, Paris, 1957, p. 22–23.

c.) L'Éros et le Sacré

Comme une main, à l'instant de la mort, se crispe,
mon cœur se serre.
Robert Desnos, *À la mystérieuse*

« Sans doute, il est difficile d'apercevoir, clairement et distinctement, l'unité de la mort, ou de la conscience de la mort, et de l'érotisme. En son principe, le désir exaspéré ne peut être opposé à la vie, qui en est le résultat. Le moment érotique est même le sommet de cette vie, dont la plus grande force, et l'intensité la plus grande, se révèlent au moment où deux êtres s'attirent, s'accouplent et se perpétuent. Il s'agit de la vie, il s'agit de la reproduire, mais se reproduisant, la vie déborde : elle atteint débordant le délire extrême. Ces corps mêlés, qui, se tordant, s'abîment dans des excès de volupté, vont à l'opposé de la mort, qui les vouera, plus tard, au silence de la corruption »[126]. Un chapitre dédié à l'érotisme ne pouvait que commencer avec une référence à G. Bataille. Bien sûr, après plus d'un siècle de psychanalyse, il s'agit d'une banalité de remarquer que les moments les plus forts de la vie d'un être humain sont les moments de la mort et de l'orgasme, cette « petite mort »[127]. La conception de l'humanité pour ce dernier se cristallise autour de l'érotisme, qui contient tout ce qui concerne l'Éros. Et c'est précisément à l'érotisme que nous pourrions entrevoir l'effort désespéré de l'humanité civilisée, désormais consciente, de réagir contre la crainte de la mort. À l'angoisse de la mort, commune à tous les êtres humains, s'oppose seul l'orgasme, la volupté suprême, qui, à travers sa violence spasmodique, nous confirme que nous sommes encore vivants.

Mais l'Éros a déjà quelque chose de « démoniaque », il ressemble à un délire, la *μανία* grecque, dont la furie se relève quelque chose d'incontrôlable, de violent, d'orageux. Comme

[126] BATAILLE, *Les larmes d'Éros*, p. 61–62.
[127] BATAILLE, *Les larmes d'Éros*, p. 55. « La 'petite mort' a peu de choses à voir avec la mort, avec la l'horreur froid de la mort… » (Ibid., p. 71). Pourquoi donc « petite mort » ? « Notre vie tout entière est chargée de mort… Mais, en moi, la mort définitive a le sens d'une étrange victoire. Elle me baigne de sa lueur, elle ouvre en moi le rire infiniment joyeux : celui de la disparition !... Si je ne m'étais, en ces quelques phrases, enfermé dans l'instant où la mort détruit l'être ; pourrais-je parler de cette 'petite mort', où sans vraiment mourir, je m'affaisserai dans le sentiment d'un triomphe ! » (Ibid., p. 92).

toute force féroce, particulièrement puissante qui surpasse l'homme, et qui reste, donc, incompréhensible pour lui, l'Éros est chargé d'une ambivalence innée et indéniable. C'est peut-être à cause de cette ambivalence que la plupart de religions ont rangé l'Éros dans la sphère du divin, du « sacré ». Car le « sacré » est ambivalent[128] : Toute force, et l'Éros est indubitablement une force, « provoque à la fois le désir et la crainte, suscite chez le fidèle la peur qu'elle vienne à sa défaite, l'espoir qu'elle vienne à son secours. Mais chaque fois qu'elle se manifeste, c'est dans un seul sens, comme source de bénédictions ou comme foyer de malédictions »[129].

[128] CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, p. 44–76.
[129] CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, p. 45. Cf. FREUD, *Totem et tabou*, p. 312.

d.) L'Éros dans la pensée grecque[130]

Christ follows Dionysus
Phallic and ambrosial
Made way for macerations ;
Caliban casts out Ariel.
Ezra Pound, *Hugh Selwyn Mauberley*, *III*

La perception religieuse de l'Éros dans la Grèce antique a connu plusieurs variations. De plus, elle se différenciait en fonction des époques et des territoires : celle du monde hellénistique n'était pas identique à celle du monde archaïque, celle d'Attique n'était pas la même que celle de l'Ionie ou de Macédoine, etc.[131]. Mais on ne serait pas à tort si on soutiendrait qu'en général l'Éros représentait quelque chose de féroce, de dangereux, de périlleux, une force incontrôlable qui forçait l'être humain en dehors de son état normal et qui pouvait, par accident ou par dessein, le détruire[132].

Incontestablement, une grande étape dans l'évolution des concepts autour de l'Éros était la pensée platonique. Platon a consacré deux de ses dialogues majeurs, le *Banquet* et *Phèdre*, à la recherche et l'exploration, pour ainsi dire, de la nature de l'Éros et de sa signification dans la vie humaine. Dans le *Banquet*, Socrate, pris par un sentiment soudain de délicatesse et de discrétion, ne voulant pas blesser ses interlocuteurs et surtout son hôte, introduit le personnage –

[130] Je suis obligé de clarifier dès le début que si j'examine exclusivement l'« archéologie » grecque de la question qui nous intéresse, c'est parce que mon incompétence m'empêche d'examiner les « archéologies » judaïque et romaine, qui ont également exercé une influence majeure sur la formation des conceptions et de l'imaginaire du christianisme primitif et de l'homme chrétien de l'Antiquité tardive. Toute étude, cependant, de l'imaginaire chrétien tardo-antique de l'Éros qui n'inclut pas l'examen des *Métamorphoses* d'Apulée ou du *Cantique des Cantiques* est condamnée à être incomplète. Pourtant, je suis obligé de laisser cette tâche à des mains plus compétentes. De plus, si je présente par la suite un peu plus systématiquement le culte dionysiaque, c'est parce qu'il semble que pendant l'Antiquité tardive le culte prédominant à la partie orientale de l'empire, et surtout en Asie Mineur, était celui de Dionysos. Par conséquent, comme G. W. Bowersock le remarque, on constate une influence réciproque, de signification véritablement primordiale, entre christianisme et le culte dionysiaque (cf. BOWERSOCK, « Dionysus and His World », *Hellenism in Late Antiquity*, p. 41–53).

[131] Cf. J.-P. VERNANT, « Un, deux, trois : Éros », *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, 1989, p. 153–171.

[132] Cf. NILSSON, « Desire and God Have Always Been Around…», p. 237. Pour l'Éros en général à la Grèce classique voir A. CARSON, *Eros the Bittersweet*, Princeton, 1986 ; B. S. THORNTON, *Eros : The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Boulder (Colorado), 1997.

imaginaire– de Diotime dans la discussion. Mais Diotime parlant par la bouche de Socrate n'est que Socrate qui transpose ses pensées dans un tiers personnage par politesse et modestie. Or, Socrate se présente comme un simple disciple de Diotime qui lui a enseigné les mystères de l'Éros et c'est elle qui est la vraie connaisseuse, la vraie maitresse, si je puis dire, de l'Éros.

Pourtant, ici il faut noter deux choses. Premièrement, dans un contexte où l'élément masculin est visiblement prédominant, et où par ailleurs on a chanté plusieurs fois les louanges de l'amour homosexuel entre deux hommes (ou plutôt entre un homme et un adolescent) pendant les interventions qui ont précédé, le personnage qui nous fournit les enseignements les plus importants et les plus élevés autour de la nature de l'Éros c'est une femme (puisque Socrate dit qu'il ne fait que répéter tout ce qu'il a entendu de Diotime). Le fait que Socrate (c'est-à-dire Platon) reconnait une femme comme un « maître penseur » (en combinaison avec les références constantes à Sappho dans le *Banquet*), et cela malgré le statut de la femme dans la société grecque antique et l'aversion affichée de philosophes grecs pour le sexe féminin, peut nous indiquer éventuellement que l'auteur pense (ou au moins il « sent » inconsciemment) qu'au moins sur le sujet de l'Éros, les femmes montrent une connaissance meilleure et plus approfondie que les hommes.

Deuxièmement, et c'est ce qui est le plus important pour notre propos, Platon le premier dans le *Banquet* place l'Éros à mi-chemin entre la sphère divine et la sphère humaine, faisant ainsi de l'Éros un démon surpuissant[133] :

> « Ὁρᾷς οὖν, ἔφη, ὅτι καὶ σὺ Ἔρωτα οὐ θεὸν νομίζεις; Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρως; θνητός; Ἥκιστά γε. Ἀλλὰ τί μήν; Ὥσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Τί οὖν, ὦ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ

[133] Pourtant dans *Phèdre* Platon semble opter plutôt pour la nature divine de l'Éros ; ainsi, contrairement au *Banquet*, là l'Éros n'est plus un démon mais un dieu, cf. PLATON, *Phèdre*, *Œuvres Complètes*, t. IV.3, C. MORESCHINI – P. VICAIRE (éd.), Paris, 2002, 242e, p. 27.

γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναυσος. οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποί εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.» (202d – 203a)[134].

Ici, outre le fait que l'Éros est un démon et en tant que tel il se situe « μεταξύ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ », s'agissant ainsi comme un intermédiaire entre la sphère divine et la sphère humaine et remplissant de ce point de vue les fonctions d'un « ἄγγελος », il est également important de noter qu'il n'y a pas un seul démon ou un seul type de démon mais que les démons sont « πολλοὶ καὶ παντοδαποί ». À ce fait, de la « multitude démoniaque », comme opposée à la solitude du « μοναχοῦ », du « solitaire », les auteurs chrétiens tardo-antiques recourront systématiquement. En effet, ce contraste radical entre la multitude et la multiplicité imposantes des démons et la solitude extravagante de l'ascète, deviendra un point cardinal dans la pensée monastique du IVe siècle. La bataille que ce contraste signale, cette bataille entre le « μοναχός » et les démons, est au niveau théologique, philosophique et cosmique une bataille entre l'Un et le Multiple. L'ascèse du solitaire deviendra ainsi aussi une expression active de sa volonté consciente de retourner à l'Un primordial, à l'union mystique avec le divin pendant sa condition édénique avant la Chute, et de s'opposer ardemment à la multiplicité démoniaque qui symbolise la séparation, la division, la multitude et le chaos qui a suivi la Chute[135]. En d'autres termes, l'Éros et tout ce qu'il implique, dans sa qualité démoniaque, seront pour les ascètes chrétiens un

[134] « Tu vois, dit-elle, toi-même tu ne tiens pas l'Amour pour un dieu. – Que serait donc l'Amour ? dis-je. Un mortel ? – Nullement. – Alors quoi ? – Comme dans les exemples précédents, dit-elle, il est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel. – Que veux-tu dire Diotime ? C'est un grand démon, Socrate. En effet tout ce qui a le caractère du démon est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel. – Et quel en est, demandai-je, le pouvoir ? – Il traduit et transmet aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux : d'un côté les prières et les sacrifices, de l'autre les ordres et la rétribution des sacrifices, et comme il est à mi-chemin des uns et des autres, il contribue à remplir l'intervalle, de manière que le Tout soit lié à lui-même. De lui procède tout l'art divinatoire, l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices, les initiations, les incantations, tout ce qui est divination et sorcellerie. Le dieu ne se mêle pas aux hommes, mais, grâce à ce démon, de toutes les manières les dieux entrent en rapport avec les hommes, leur parlent, soit dans la veille soit dans le sommeil. L'homme savant en ces choses est un être démonique, tandis que l'homme savant dans un autre domaine – art, métier manuel – n'est qu'un ouvrier. Ces démons sont nombreux et de toute sorte : l'un d'eux est l'Amour.», PLATON, *Le Banquet*, *Œuvres Complètes*, t. IV.2, P. VICAIRE – J. LABORDERIE (éd.), Paris, 2008 (4e éd.), p. 53–54.

[135] Cf. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 21.

obstacle pour l'acquisition de l'unicité primordiale et mythique qui donnait leur cohérence et leur essence à la vie et à l'existence de l'homme primitif.

Ce désir existentiel des chrétiens pour un retour actif à l'unicité primordiale, ce désir d'union avec Dieu dans un cosmos mythique, unifié et purifié, à travers une pratique précise, dispose de certains traits analogues avec le culte dionysiaque, avec lequel le christianisme partage davantage l'attitude ambivalente au sujet de l'Éros et de l'érotisme. Car, Dionysos n'était pas exclusivement le dieu du vin, l'insouciant bon-viveur de *notre* représentation de la mythologie antique. Celle-là n'était qu'une propriété secondaire de sa nature. Tout d'abord, Dionysos incarnait les aspects bestiaux de la nature humaine, les pulsions, les instincts et les forces irrationnelles et obscures de l'être humain, et, de ce point de vue, il s'opposait à Apollon, qui incarnait ceux de la raison et de la lumière[136]. Durant les rites de son culte, chaque distinction s'abolissait, l'esclave devenait égal à l'aristocrate, l'homme à la femme et la masse excitée des participants se libérait collectivement de toutes les obligations de la raison et de la morale, recherchant la réunion avec les forces primitives et instinctives de la nature[137]. Il n'est donc pas étrange si l'érotisme occupait une place ambivalente, mais prépondérante, dans la *Weltanschauung* de ses fideles, dans son culte et les rites qui le suivaient, nous permettant ainsi de parler d'un « érotisme sacré ». En effet, plusieurs aspects de la religion chrétienne coïncident étrangement avec le culte dionysiaque (le sacrifice et la résurrection de l'être divin entre autres), mais l'ambivalence de leur attitude vis-à-vis de l'Éros et de l'érotisme est celle qui nous étonne le plus. Or, dans toutes les deux religions l'Éros et l'érotisme disposent de quelque chose de profondément, si j'ose dire, démoniaque, quelque chose d'inquiétant et toutes les deux religions affrontent avec « δέος » les forces féroces et obscures que l'Éros suscite en l'homme ; des forces incontrôlables qui nécessitent l'expiation.

De ce point de vue, il est caractéristique que les Grecs considéraient que le culte dionysiaque disposait d'une fonction « dissuasive » ou « cathartique ». En tirant à la surface tout ce qui était caché dans les profondeurs impénétrables de l'âme humaine, il l'expiait et le purifiait. Cela explique aussi la fonction du drame, le point culminant de la fête des *Grandes Dionysies*, (fête dédiée à Dionysos comme son nom l'indique), dans l'Athènes classique. Selon la définition

[136] F. NIETZSCHE, « La vision dionysiaque du monde », *Œuvres philosophiques complètes*, I**, Paris, 1975, p. 49–70.
[137] F. NIETZSCHE, ibid., p. 53–54.

fameuse du Stagirite dans sa *Poétique,* le but du drame –il parle de la tragédie, mais, d'un certain point de vue, on peut appliquer la remarque à la comédie aussi– était la *κάθαρσις*. Aujourd'hui on n'arrive pas à le saisir très clairement, mais dans la comédie ancienne du Ve siècle av. J.-C. cette *κάθαρσις* se réalisait à travers les références répétées au sexe, aux obscénités, aux blagues scatologiques, qui avaient, toutes, une fonction « dissuasive » : en transgressant collectivement l'interdit *rituellement*, on l'expiait afin qu'il cesse de hanter l'ensemble de la *polis*. En transgressant l'interdit *rituellement*, on donnait une issue dirigée aux instincts et aux pulsions réprimées[138].

Le même but semblait s'accomplir par les rites rattachés au culte dionysiaque, beaucoup plus anciennes que lui, et avec un certain rapport au mysticisme grec archaïque. Car juste à coté du culte dionysiaque à Athènes, dont il a été question précédemment, et qui a été quelque peu « léger » dans sa forme institutionnalisée (telle que dans les *fêtes* officielles), et qui avait comme but principal d'offrir *πόνων ἀναπαύλας*, comme Périclès le remarqua dans son *Épitaphe* que Thucydide nous livra[139], le culte de Dionysos a reçu des formes très différentes, et souvent très brutales[140], en fonction des époques et des territoires. Ces rites avaient comme but l'union mystique avec le dieu. Afin de réaliser ce but, les croyants recouraient à la consommation du vin, à la danse rituelle, à l'« ὀρειβασία » (une danse rituelle et mystique dans les montagnes), à l'orgie rituel, au sacrifice ou à une combinaison des ces procédés. Pendant ces rites, la personnalité et l'essence même des participants s'altérait foncièrement et se transformait sous l'influence de la possession dionysiaque. Il faut noter que, premièrement, dans de telles situations, Dionysos ne demeure pas en l'homme, il possède l'homme, comme un démon possédera postérieurement les hommes de l'Antiquité tardive, et que, deuxièmement, cette transformation est complète et totale, comme complète et totale sera la transsubstantiation du pain et du vin en corps et sang divins dans le christianisme.

En rapport avec à notre sujet, le cas le plus intéressant était celui de l'« ὀρειβασία » qui joue un rôle fonctionnel dans les *Bacchantes* d'Euripide, et qui se combinait au sacrifice. Il s'agissait

---

[138] De ce point de vue la comédie nouvelle (IVe – IIIe siècle av. J.-C.) qui façonna la comédie latine et, donc, la comédie moderne et contemporaine, n'a rien à voir avec la comédie ancienne, précisément parce qu'il lui manque cette fonction dissuasive, élément constitutif et rituel de la comédie ancienne.
[139] THUCYDIDE, *Histoire*, J. DE ROMILLY (éd.), t. II.1, Paris, 1962, § II.38, p. 28.
[140] DODDS, *The Greeks and the Irrational*, p. 270–282.

d'un rite exclusivement destiné aux femmes, qui, durant l'hiver, montaient, demi-nues et portant seulement une peau de bouc, sur une montagne et après une danse rituelle, elles effectuaient un sacrifice, durant lequel elles écartelaient et consommaient crue (« σπαραγμός καὶ ὠμοφαγία ») la viande du sacrifié (pourtant, étant donné que celui-ci était transsubstantié, à travers le rituel, en corps véritable de Dionysos, les *ménades* en fin de compte ne consumaient que le corps de leur dieu, tout comme les chrétiens consument le corps du leur). On a des bonnes raisons de croire qu'au début le sacrifié était un être humain[141]. En outre, les rites postérieurs (durant lesquels les participants sacrifiaient un garçon –rarement– ou une vache enceinte) ainsi que différentes légendes mythologiques qui s'associent à Dionysos et où le parent toujours tue son ou ses propres enfants (par exemple, l'histoire de Lycurgue ou celle des filles de Proitos), nous permettent de conjecturer qu'initialement, les femmes qui participaient à ce rite, et qui devenaient ainsi *ménades* ou *bacchantes*, écartelaient et ensuite consommaient leurs propres enfants.

Dans les *Bacchantes*, Euripide met son héros principal, Penthée, à espionner, caché dans le feuillage d'un arbre, déguisé à son tour en Bacchante, un tel rite qui va finir avec son propre « sacrifice »[142]. L'homme devient animal, l'animal devient homme[143] ; l'homme devient Dieu, Dieu devient homme. L'abolition de caractéristiques humaines place l'être humain à mi-chemin entre le divin et l'animal[144], et donc dans la sphère du sacré (par ailleurs, les saints chrétiens, dans leur « divine bestialité », démontreront ultérieurement que le chemin de la bête est le chemin le plus court vers Dieu). De plus, ce passage, en montrant Penthée en train d'espionner les femmes demi-nues, se caractérise par un érotisme « voyeuriste » puissant (et qui rappelle fortement le « voyeurisme » de Passions de martyres). Ce même érotisme ambigu est montré par ailleurs au moment même du sacrifice quand la furieuse ménade Agavé déchire –littéralement– son fils. L'exécution de ce sacrifice immonde, et quasi-incestueux dans un sens, constitue peut-être l'exemple le plus transparent du caractère équivoque de l'Éros et de sa

[141] DODDS, *The Greeks and the Irrational*, p. 276–278 ; M. DETIENNE, « Entre bêtes et dieux », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6 (1972), p. 231–246, P. VIDAL-NAQUET, « Une civilisation de la parole politique », *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 2005 (3e éd.), p. 23.
[142] EURIPIDE*, Bacchantes*, H. GRÉGOIRE (éd.), Paris, 1973, vers 1043–1152, p. 284–288.
[143] Cette perte de la différence entre l'homme et l'animal à travers le travestissement est toujours liée à la violence, cf. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1972, p. 191–192.
[144] M. DETIENNE, « Entre bêtes et dieux », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6 (1972), p. 231–246.

connexion rituelle à la mort dans le cadre du sacré, dans la religion grecque. Dans aucun autre cas son aspect « démoniaque » n'est si transparent et si obscur en même temps. Quand Agavé, encore en extase, entre en scène tenant la tête de Penthée, son propre fils, sans le reconnaître[145], nous restons stupéfiés, envahis par l'effroi devant le mystère de l'incompréhensible, devant le sacré. La transgression, que l'écartèlement et la consommation du corps sacrifié de Penthée signale[146], tout comme l'acte désespéré de Médée amoureuse, vont dorénavant lier la violence et l'Éros dans la conscience humaine d'une manière inséparable. Assez paradoxalement le résultat autant de cette transgression que de la liaison entre la violence et l'Éros, sera le sacré, qui se sompose précisément de tout ce que l'homme n'arrivera jamais à comprendre rationnellement. Car l'homme ne cessera jamais de s'étonner et d'angoisser devant un être mourant, l'homme ne cessera jamais de paralyser devant l'absurdité du désir brulant.

[145] EURIPIDE*, Bacchantes,* H. GRÉGOIRE (éd.), Paris, 1973, vers 1216–1472, p. 292–298.

[146] P. VIDAL-NAQUET, « Le mythe platonicien du Politique, les ambigüités de l'âge d'or et de l'histoire », *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, J. KRISTEVA (éd.), Paris, 1975, p. 374–391, (repris dans *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 2005 (3e éd.), p. 361–380, (voir les pages 366–367 dans cette dernière édition).

e.) Saint-Paul et l'Éros

« νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. »
Παῦλος, *Πρὸς Κορινθίους Α΄, 13*

I said to my soul, be still, and wait without hope
For hope would be hope for the wrong thing; wait without love
For love would be love of the wrong thing; there is yet faith
But the faith and the love and the hope are still in the waiting.
T. S. Eliot, *Four Quartets, East Coker, III*

Le christianisme a apporté une toute nouvelle conception du divin, qui avait, à son tour, comme conséquence inévitable le changement de la perception de l'Éros, qui sera désormais pour l'imaginaire de l'homme chrétien, dans sa qualité démoniaque, un adversaire surpuissant que celui-ci devrait combattre et détruire afin d'acquérir une spiritualité parfaite et idéale. Néanmoins, le chemin entre le christianisme primitif et le christianisme tardo-antique était long et, entretemps, les mutations et les évolutions dans la pensée chrétienne inévitables. Dans les pages qui suivent nous allons essayer de resituer les étapes les plus significatives de ces évolutions.

Un point décisif de différentiation entre la religion grecque antique et le christianisme était l'identification de Dieu, de Jésus, en particulier, à l'Esprit. Festugière dans un brillant exposé remarque : « Cet Esprit est en opposition directe avec la chair, *sarx* (*Rom.* VIII 1-14). « La chair convoite contre l'Esprit » (*Gal.* V 17), et les fruits de la chair sont contraires à ceux de l'Esprit. La chair ne peut hériter du royaume de Dieu (*I Cor.* XV 50) : il faut donc la tuer (*Rom. VIII* 13, *Col.* III 5). Par « chair », entendons tout « l'homme naturel », corps et âme. Au *sarkikos*, qui est aussi bien le *physikos* (*I Cor.* III 3, XV 32), s'oppose le *pneumatikos*, lequel, grâce au don de l'Esprit surnaturel, est un homme entièrement nouveau (*I Cor.* II 14-15). Le premier Adam est charnel, le second spirituel ; on a eu un corps charnel, on aura un corps spirituel (*I Cor.* XV 42-49). Le pneuma, en ce sens, s'oppose même à l'intellect (*noûs*), qui reste de l'ordre humain (*I Cor.* XIV 14-15) et qui est dit *noûs* de la chair (*Col.* II 18 : cf. *Rom.* I 28, XII 2, *Eph.* IV

17) »[147]. Il est évident que cette nouvelle conception de l'homme et des rapports entre lui et son Dieu, que le *Nouveau* Testament (la *nouvelle alliance* – ou plutôt *convention* littéralement – entre l'homme et Dieu) a apporté, a créé des exigences nouvelles pour l'homme, s'il veut s'unir avec son Dieu. Encore plus, elle a créé un nouveau type anthropologique. Pour la philosophie idéaliste classique, pour Platon par exemple[148], il suffisait qu'on entraine notre âme et notre intellect pour atteindre l'union mystique avec le divin. Dans la philosophie classique la vérité était atteignable et saisissable par le *noûs* humain, la raison humaine[149], mais pour la pensée chrétienne la vérité n'est atteignable que par l'*apocalypse* et, pour cette dernière, Jésus, le Christ, le « messie » *est la seule vérité et la seule raison*. En outre, cette vérité divine influence la constitution même de l'homme. Or, aux facultés traditionnelles de la constitution humaine, héritées par la pensée grecque, s'ajoute maintenant le « souffle », l'Esprit, qui dépend directement de Dieu (qui est le Dieu) – et la division entre « chair », « σαρξ » et « souffle », « πνεῦμα », « esprit » est si radicale qu'elle crée une nouvelle réalité[150].

Pourtant le Fils de Dieu, le Seigneur, est le souffle, l'Esprit et, là où est cet esprit là, se trouve la liberté[151]. Certes, cette conception a de conséquences importantes. Non pas seulement parce que dorénavant la liberté s'identifie à la foi au messie et à sa vérité contraignante, mais aussi parce qu'à travers son incarnation –et surtout son sacrifice, pour la grâce de l'humanité entière–,

---

[147] FESTUGIÈRE, *La sainteté*, p. 84–85.

[148] Cf. PLATON, *Phèdre*, *Œuvres Complètes*, t. IV.3, C. MORESCHINI – P. VICAIRE (éd.), Paris, 2002 (4e), 246a–248b, p. 33–39. On remarque, entre parenthèses, que pour le Dualisme idéaliste classique pour que l'homme réussisse la perfection, il faut qu'il entraîne son âme et son intellect ; le corps ne joue aucun rôle. En revanche, pour le christianisme, l'élément qui ne joue aucun rôle est l'intellect. Ceci est explicable par le déplacement de la pensée, de l'intellect, à la divinité. Le Seigneur est le *Logos* (le Verbe) (*Jn.* 1.1), et Il pense donc dans un sens pour l'humanité toute entière.

[149] « La grande différence entre le rationalisme ancien et moderne est celle-ci : le moderne ne reconnaît que la raison, et tout ce qui n'est pas objet de syllogisme, étant irrationnel, contraire à la raison, est, partant, inexistant. Du même coup Dieu, qui est essentiellement mystère, puisque infini, devra ou se réduire à l'Être Suprême, à un pur Axiome totalement intelligible, ou ne pas être. Et, dès lors, toute religion fondée sur la notion d'un Dieu mystère – et telle est bien la religion chrétienne, dont les 'mystères' (Trinité, Incarnation, Rédemption) dérivent de ce premier mystère qu'est Dieu – , n'étant plus entièrement intelligible, n'a plus droit à exister. Bien différent le rationalisme antique, qui, au-dessus du logos, faculté de raisonnement, reconnaît l'existence du *noûs*, faculté d'intuition et de contemplation, organe du mysticisme intellectuel de Platon et de son école. En sorte que, par ce biais, on ne voit pas qu'il y eût antinomie radicale entre l'héritage de la pensée antique et le message du Christ. », FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, p. 15. Cf. MARAVAL, *Le Christianisme*, p. 56. Cf. PLUTARQUE, « Le démon de Socrate », J. HANI (éd.), *Œuvres Morales*, t. VIII, Paris, 2003 (1e éd. 1980), p. 111–112.

[150] AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 83–84. Cf. MARAVAL, *Le Christianisme*, p. 51–52.

[151] *II Cor.* 3.17–18.

ce messie demeure, par sa chair et son esprit, désormais, *dans* l'homme à la perpétuité[152], rendant ainsi le Salut une *possibilité* incontestable[153]. Une même possibilité, commune pour tous, qui s'atteigne par l'union mystique avec Jésus à travers cette nouvelle alliance et le sacrement de la communion (possibilité dont les Grecs de l'époque classique ne disposaient pas – ou ils ne s'intéressaient guère à en disposer). Pourtant, le Salut ne s'offre pas gratuitement à n'importe qui. Il faut de la foi, de la confession, de la pénitence, de la sagesse et de l'*amour*. Par conséquent, c'est au chrétien, à *l'homme nouveau*, à l'*homme spirituel*, de revendiquer maintenant son Salut et l'union avec le divin. Mais pour réussir cela, il faut qu'il obéisse à certaines conditions, spirituelles et physiques. Il ne suffit plus qu'il exerce seulement son corps ou son âme ; son devoir, sa tâche véritable[154] est d'exercer ce même Esprit que le Seigneur lui a légué, ce même Esprit qu'il partage avec lui.

Néanmoins, cette conception ne signifiait en aucun cas la négation ou le rejet du corps. Le christianisme primitif n'était point une religion de la négation du corps humain, mais une religion tolérante et assez compatissante envers la « faiblesse humaine » dans sa lutte pour l'acquisition d'une spiritualité parfaite, sa lutte continue – ou, mieux, une exhortation pour une lutte juste mais inégale… Dans les témoignages les plus anciens du christianisme, les *Épîtres* de saint Paul, nous lisons :

> « Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι· διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω. τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί. ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνήρ· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή. μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ Σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν. τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν. θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτόν·

[152] *Jn.* 4.14-15.
[153] Cf. A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, 1997, p. 93–94.
[154] Cf. M. STIRNER : « Ainsi les Anciens se haussèrent-ils jusqu'à l'esprit et cherchèrent-ils à se spiritualiser. Mais un homme qui veut agir en tant qu'esprit se voit amené à des tâches tout autres que celles qu'il a pu se fixer d'abord, mettant effectivement en œuvre l'esprit lui-même et pas seulement le simple bon sens ou la *perspicacité*, dont l'unique tâche est de se rendre maître *des choses*. L'esprit, lui, n'a souci que du spirituel, il recherche en toute chose les 'traces de l'esprit'. », *L'unique et sa propriété*, Lausanne, 1972.

ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως. Λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ· εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται γαμησάτωσαν, κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι. τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι – ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω – καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι. Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν· καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα. ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν. εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις· ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός. τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; Εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω· καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ ἐπισπάσθω. ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληταί τις; μὴ περιτεμνέσθω. ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω. δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ. τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων. ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ. Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι. Νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι. δέδεσαι γυναικί; μὴ ζήτει λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικός; μὴ ζήτει γυναῖκα. ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃς, οὐχ ἥμαρτες· καὶ ἐὰν γήμῃ ἡ παρθένος, οὐχ ἥμαρτεν. θλῖψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι, ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι. τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν, καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς

μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι. ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ· ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία [καὶ] τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι· ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί. τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω, ἀλλὰ πρὸς τὸ εὔσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως. Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιείτω· οὐχ ἁμαρτάνει· γαμείτωσαν. ὃς δὲ ἕστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος, μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος, καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει· ὥστε καὶ ὁ γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον καλῶς ποιεῖ, καὶ ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει. Γυνὴ δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ. μακαριωτέρα δέ ἐστιν ἐὰν οὕτως μείνῃ, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην, δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.» [155].

[155] *I Cor.* 7, Par la suite, je vais copier la traduction de la *Bible de Jérusalem*, mais je procède à quelques changements, chaque fois que je le juge nécessaire (les différenciations dans la traduction présentée ici par rapport à la traduction de la *Bible de Jérusalem*, sont signalées en *italique*) : « *En ce qui concerne ce que vous m'avez écrit, à savoir s'il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme, [je vous dis que c'est bien] pour accomplir les rapports sexuels que chaque homme ait sa femme et chaque femme son homme*. Que l'*homme* s'acquitte de son devoir envers sa femme, et pareillement la femme envers son *homme*. *Ce n'est pas la femme qui dispose de son corps, mais l'homme et, pareillement, ce n'est pas l'homme qui dispose de son corps, mais la femme*. Ne vous refusez pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps *défini*, afin de vaquer à la prière ; et de nouveau soyez ensemble, de peur que Satan n'en profite pour vous tenter, de votre incontinence. Ce que je dis là est une concession, non un ordre. Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu son don particulier, celui-ci d'une manière, celui-là de l'autre. Je dis toutefois aux célibataires et aux veuves qu'il leur est bon de demeurer comme moi. Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que de brûler. Quant aux personnes mariées, voici ce que je prescris, non pas moi, mais le Seigneur : que la femme ne se sépare pas de son *homme (et au cas où elle s'en séparerait, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec lui) et que l'homme n'abandonne pas sa femme.* Quant aux autres, c'est moi qui leur dis, non le Seigneur : si un frère a une femme *infidèle* qui consente à cohabiter avec lui, qu'il ne *l'abandonne* pas. Une femme a-t-elle un homme *infidèle* qui consente à cohabiter avec elle, qu'elle ne l'abandonne pas. *Parce que l'homme infidèle se trouve sanctifié par sa femme, et la femme infidèle se trouve sanctifiée par l'homme et donc vos enfants qui seraient autrement impurs, ils seront maintenant saints !* Mais si *l'infidèle* veut se séparer, qu'il se sépare ; en pareil cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés : Dieu vous a appelés à vivre en paix. Et que sais-tu, femme, si tu sauveras ton homme ? Et que sais-tu, homme, si tu sauveras ta femme ? *Du reste*, que chacun continue de vivre dans la condition que lui a départie le Seigneur, tel que l'a trouvé l'appel de Dieu ; *ainsi qu'il marche*. *Ainsi je prescris pour toutes les communautés.* Quelqu'un était-il circoncis lors de son appel ? Qu'il ne se

Ce passage de la première *Épitre aux Corinthiens*, de valeur historique primordiale pour la conception de la conduite interpersonnelle des premiers chrétiens, est véritablement emblématique pour la compréhension de la morale du christianisme paulinien. Cette *Épitre* mériterait incontestablement une étude à part, néanmoins, dans le cadre limité de cette thèse nous ne pouvons qu'aborder de manière brève et sélective quelques-unes de questions que ce texte soulève. Tout d'abord, il est caractéristique que Paul ici ne donne pas des « ordres », il ne force personne non plus ; il conseille et il insiste sur ceci («τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν »)[156]. Ceci est important parce qu'il souligne la thèse centrale de la pensée paulinienne selon laquelle dans la Foi il n'y a point de place pour des « ordres ». L'être humain prend ses propres décisions, selon sa libre conscience et sa volonté, tandis que le rôle « du plus

---

fasse pas de prépuce. L'appel l'a-t-il trouvé *avec le prépuce* ? Qu'il ne se fasse pas circoncire. La circoncision n'est rien et le prépuce n'est rien [mais ce qui compte], c'est de garder les commandements de Dieu. *Que chacun demeure dans l'appel qu'il a été appelé*. Étais-tu esclave, lors de ton appel ? Ne t'en soucie pas. Et même si tu peux devenir libre, mets plutôt à profit ta condition d'esclave. Car celui qui était esclave lors de son appel dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur ; pareillement celui qui était libre lors de son appel est un esclave du *Messie*. *Au prix où vous avez été achetés, ne devenez pas esclaves des hommes. Que chacun, frères, demeure devant Dieu dans l'état où il fût appelé*. Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas d'ordre du Seigneur, mais je donne un avis en homme qui, par la miséricorde du Seigneur, est digne de confiance. Je pense donc que c'est une bonne chose, en raison de la détresse présente, que c'est une bonne chose pour l'homme d'être ainsi. Es-tu lié à une femme ? Ne cherche pas à rompre. N'es-tu pas lié à une femme ? Ne cherche pas de femme. Si cependant tu te maries, tu ne pèches pas ; et si la jeune fille se marie, elle ne pèche pas. Mais ceux-là connaîtront la tribulation dans leur chair, et moi, je voudrais vous l'épargner. Je vous le dis, frères : *le temps est contracté. Alors, que les ayants femme vivent comme n'en ayant pas, et les pleurants, comme non pleurants, et les joyeux, comme non joyeux et les acheteurs, comme non possédants et les usant le monde, comme non abusants. Car elle passe, la figure de ce monde. Je veux que vous soyez insoucieux.* L'homme qui n'est pas marié à souci des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur. Celui qui s'est marié a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à sa femme ; et le voilà partagé. De même la femme sans *homme*, comme la jeune fille, a souci des affaires du Seigneur ; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit. Celle qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son *homme*. Je dis cela dans votre propre intérêt, non pour vous tendre un piège, mais pour vous porter à ce qui est digne et qui attache sans partage au Seigneur. Si quelqu'un pense, étant en pleine ardeur juvénile, qu'il risque de mal se conduire vis-à-vis de sa fiancée, et que les choses doivent suivre leur cours, qu'il fasse ce qu'il veut : il ne pèche pas, qu'ils se marient ! Mais celui qui a pris dans son cœur une ferme résolution, en dehors de toute contrainte, en gardant le plein contrôle de sa volonté, et a ainsi décidé en lui-même de respecter *[la virginité de sa femme]*, celui-là fait bien. Ainsi celui qui se marie avec sa *femme* fait bien, mais celui qui ne se marie pas fait mieux encore. La femme demeure liée à son *homme* aussi longtemps qu'il vit ; mais si l'homme meurt, elle est libre d'épouser qui elle veut, dans le Seigneur seulement. Elle sera pourtant plus heureuse, à mon sens, si elle reste comme elle est. Et je pense bien, moi aussi, avoir l'Esprit de Dieu. », *La Bible de Jérusalem*, Paris, 2005, p. 1970–1972.

[156] Dans tous les cas, il ne faut jamais oublier que pour Paul même, juste à coté de cette tolérance *active*, on rencontre dans d'autres passages des *Épitres* la valeur immense de la virginité (qui se sera utilisée comme point de départ par la pensée théologique du IVe siècle). Enfin, les rapports sexuels dans le cadre du mariage ont pour Paul un double but : éviter de la prostitution, ou mieux, de la libre disposition sexuelle et la procréer.

petit des serviteurs de Dieu »[157], Paul lui-même, se limite au conseil. En plus, après avoir répété la Loi divine, il souligne que le reste des conseils pratiques qu'il donne c'est lui-même qui les donne et non Dieu (« λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος »). De plus, Paul refuse de proposer soi-même ou son mode de vie pour exemple. Il souhaite que tous soient comme lui (vœu philosophique, tout à fait compréhensible d'un point de vue humain, de Platon jusqu'à Marx), mais il sait bien que chacun reçoit de Dieu son don particulier, celui-ci d'une manière, celui-là d'une autre, et que donc il ne faut pas attendre les mêmes choses de tous les hommes (« θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτόν· ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως »). Or, dans ce cas-là on ne parlerait plus de la liberté de conscience, on ne parlerait plus de la liberté de choix, on ne parlerait plus de la liberté personnelle. Et la liberté est pour Paul l'essence même du message messianique[158]. De cette manière Paul semble esquiver complètement son autorité spirituelle personnelle. En fait, il ne semble reconnaître aucune autorité « spirituelle » et au contraire attribuer une grande valeur au fait de la liberté de choix (vue qui ne serait sans doute pas partagée par les évêques du IVe et du Ve siècle).

En outre, il est important de remarquer que Paul ne condamne point l'activité sexuelle : il écrit clairement que chacun et chacune doit avoir sa propre épouse et son propre époux pour l'accomplissement de l'acte sexuel (« διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω »). Il insiste sur la monogamie et les rapports sexuels dans le cadre du mariage (qui sont par ailleurs bénis par Dieu lui-même durant le sacrement de la cérémonie matrimoniale), mais il ne nie point la « légitimité » de l'activité sexuelle. Tout au contraire, il nie emphatiquement l'abstinence de rapports sexuels et il ne semble l'accepter que dans des occasions bien précises (pendant un certain temps, par exemple, pour que les maris aient l'occasion de s'adonner à la prière), et seulement quand il y a le consentement de tous les deux époux (« μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ Σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν »). Si les deux époux s'abstiennent de l'activité sexuelle, ils risquent de tomber victimes de la tentation diabolique et de commettre l'adultère, laquelle est, pour Paul, un des crimes les

[157] Cf. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 20–27.
[158] *I Cor.* 9.1; *II Cor.* 3.17–18.

plus graves qu'un homme ou une femme puisse commettre et qui s'oppose directement à la Loi divine.

En plus, il est indéniable que Paul défend une position qu'on pourrait apercevoir comme prônant une « égalité des sexes », pour évoquer Éluard (et qui, j'en suis sûr, outrageait tous les théologiens qui ont suivi) : « τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί. ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνήρ· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή. » Suggérer que « ce ne soit pas la femme qui contrôle son corps mais son époux, et que, pareillement, ce ne soit pas l'homme qui contrôle son corps mais son épouse », n'est qu'une manière de dire que dans le cadre du mariage l'homme est responsable de sa femme et la femme de son homme. Paul ne fait pas donc des distinctions entre l'homme et la femme. Homme et femme sont égaux et ils ont dans le mariage les mêmes obligations, les mêmes responsabilités et les mêmes droits. Pourtant, la position seule que le corps, en tant qu'« objet sexuel » n'appartient pas à son « propriétaire » mais à son « partenaire » et, d'autant plus, que la femme à ce titre a les mêmes droits que l'homme était une position qui sonnait sans aucun doute révolutionnaire aux oreilles de ses contemporains et peut-être les choquait[159].

Un dernier point important à relever est le caractère profondément eschatologique de ce passage. En effet, on peut discuter des normes de conduites, des prescriptions morales ou comportementales, on peut donner des conseils pratiques qui seront utiles dans les rapports interpersonnels des membres de la communauté, mais ceci n'est pas en fin de compte ce qui importe vraiment. L'écriture de Paul, son message, se caractérise par un ton d'urgence. Ses *Épitres* sont un avertissement d'une crise imminente qui s'approche – et l'homme et la femme doivent se préparer. Vous voulez vous marier, mariez-vous, vous voulez rester célibataires, restez-en, vous voulez vous divorcer, divorcez. Vous êtes esclaves, vous êtes libres, vous êtes

[159] Cependant, Paul dans d'autres passages de cette même épitre, semble adopter une position plus traditionaliste vis-à-vis de la femme. Et si dans le premier de ces passages (*I Cor.* 11.3–16) Paul semble entreprendre d'accomplir un but stratégique (notamment faire cesser les désaccords entre les membres de la communauté), dans le deuxième passage (*I Cor.* 14.34–35) il fait véritablement un pas vers l'arrière par rapport à la position qu'il défend dans le chapitre 7 que nous venons d'examiner. Je pense, alors, que cette position révolutionnaire que le chapitre 7 de la première *Épitre aux Corinthiens* défend est peut-être due à son caractère eschatologique et à la préoccupation de son auteur autour de la vocation messianique, deux questions que nous allons examiner tout de suite. En tout état de cause, je crois que de toutes les interprétations possibles que quelqu'un pouvait donner au chapitre 7 de la première *Épitre aux Corinthiens*, seule l'interprétation de l'Église officielle semblerait impossible…

circoncis, vous ne l'êtes pas ? Peu importe ! En général, faites ce que vous voulez et ne vous souciez pas trop de choses mondaines, mais soyez prêts et restez en alarme parce que la crise s'approche et c'est cela qui importe. Faites ce que vous voulez, mais vivez *comme non* (« ὡς μὴ ») et non pas *comme si*. Vous êtes mariés ? Vivez *comme non* mariés. Vous êtes libre ? Vivez *comme non* libres. Cette négativité de Paul n'est pourtant certainement pas de l'indifférence.

Tout au contraire, cette négativité dépend directement de sa conception de la vocation messianique : « ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός. τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; Εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω· καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. ». L'homme a été appelé, évoqué par Dieu dans la paix et face aux choses mondaines il doit avoir plutôt une attitude négativiste et il doit surtout rester insoucieux (« θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι ») et dans la condition où l'appel de Dieu l'a trouvé. Ceci est très important pour Paul parce qu'un peu plus loin il y revient : « ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω », « que chacun reste dans ce même appel qu'il a été appelé », c'est-à-dire que chacun reste dans la condition où la vocation de Dieu l'a trouvé. Or, comme Agamben l'a formulé dans son brillant exposé : « *La vocation messianique est la révocation de toute vocation* »[160]. Ceci est apparemment si important pour Paul qu'il utilise un verbe qu'il n'emploie que très rarement (en fait, il s'agit peut-être de la seule fois qu'il l'utilise) : « διατάσσομαι ». C'est là, dans l'annulation du *comme non*, de l'« ὡς μὴ » que l'essence de la vocation messianique se trouve et c'est pour cela que Paul a été obligé d'établir cette même règle inviolable dans toutes les communautés (« ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις ») : « que chacun reste dans ce même appel qu'il a été appelé ». C'est cela qui importe, et non le mariage ou le célibat en tant que tels, l'esclavage ou la liberté mondains en tant que tels, la circoncision ou le prépuce en tant que tels. « Selon l'apôtre, toutefois, ce mouvement est surtout une annulation : « La circoncision n'est rien, le prépuce n'est rien. » Ce qui, pour la loi faisait du premier un juif et du second un *goy*, de l'un un esclave et de l'autre un homme libre, est désormais annulé par la vocation. Mais alors, pourquoi demeurer dans ce rien ? Encore une fois, le *menetō* (« qu'il demeure ») n'exprime pas une indifférence mais le geste anaphorique et immobile de l'appel messianique, le fait que

[160] AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 46.

celui-ci est essentiellement et avant tout *un appel de l'appel*. C'est précisément pour cela qu'il peut s'appliquer à n'importe quelle condition ; mais, pour la même raison, il la révoque et la met radicalement en question au moment même où il s'y applique. »[161]

En tout état de cause, Paul connaît très bien que si finalement l'homme a besoin de guidage et d'aide surnaturels, voire divins, c'est justement parce qu'il n'est pas parfait mais faible et matériel, non pas de par sa nature mais de par *sa condition* (qui résulta de la Chute). L'être humain dispose d'un corps et de cette condition résultent des nombreux problèmes pour lui, mais il ne doit pas pour autant renoncer à la recherche du Salut. C'est de là que vient cette tolérance paulinienne averée[162]. Le corps en tant que tel, selon Paul, n'est pas un ennemi. Par contre, l'esprit, si le fidèle désire vraiment hériter le *royaume de Dieu*, doit dominer la chair. Paul sait bien que le conflit désespéré entre l'esprit et le corps est un fait indéniable, mais il semble considérer que le salut de l'homme va être jugé précisément par l'issue de ce conflit et non pas par une négation stérile du corps ou de ses besoins.

Au demeurant, en parallèle avec cette ligne paulinienne primitive – compatissante et tolérante–, des tendances puissantes d'aversion ou encore de négation totale du corps humain se sont développées, déjà dès le IIe siècle, au sein du christianisme[163]. Mais ces tendances étaient particulières et restreintes, et, en général, provoquaient pendant les trois premiers siècles la méfiance de « l'Église du Christ ». Malgré tout, la pensée paulinienne, et cela indubitablement malgré les intentions de Paul lui-même, tant que le Jugement Final s'éloignait du cadre historique et la question du Salut s'obscurcissait, aboutit progressivement à une marginalisation et une « diabolisation » inévitable du corps, et donc de l'Éros, dans le cadre de la pensée chrétienne tardo-antique. Toutefois, je crois que nous pourrions signaler une raison supplémentaire importante, d'ordre idéologique, en ce qui concerne la marginalisation de l'Éros dans le cadre du christianisme. Une fois de plus, cette question a ses origines dans la pensée paulinienne. En comparaison à l'utilisation abusive du mot *ἀγάπη* (amour) dans les *Épitres* pauliniennes (et successivement dans le *Nouveau Testament* en général), on ne rencontre nulle part, si je ne me trompe pas, le mot « éros ». Cette obsession sémantique de Paul et des autres

[161] AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 45.
[162] Cf. BROWN, *Body and Society,* p. 44–57.
[163] Cf. par exemple, les cas de Marcion et de Tatianos que Beck examine : BECK, *Βυζαντινόν Ερωτικόν*, p. 41–43.

auteurs des livres du *Nouveau Testament* qui l'ont suivi ne passe pas inaperçue et, d'un certain point de vue, elle ne nous étonne pas[164].

Éros inclut bien évidement le désir sexuel et déjà pour Platon c'était « quelque chose » d'assimilable au délire (« μανία »), et ce délire érotique disposait de quelque chose de divin. L'Éros est un désir exaspéré de posséder un être dont la « conquête », tout comme la possession conséquente, apparaît au sujet « amant » indispensable pour son bonheur. Éros est une passion obsessionnelle qui aveugle « l'amant » et qui lui cache non pas seulement la vue des autres en général, mais aussi bien la vue de « l'autre » précis, de « l'aimé ». Par conséquent, l'autre, « l'aimé », perd sa subjectivité. Il se transforme en objet, prédestiné à satisfaire de manière égoïste et quasi-fétichiste le besoin boulimique de « l'amant » de bonheur. De ce point de vue, l'Éros n'est peut être qu'un instinct égoïste[165]. Éros dirige « l'amant » vers l'intérieur de lui-même et il ne lui permet que de regarder lui-même et son propre « objet » du désir. En mettant en confrontation deux individualités différentes, deux subjectivités différentes, et en rendant objet l'une d'entre elles, l'Éros ne peut être qu'un désir « antisocial ».

L'*ἀγάπη*, l'amour est, par contre, très différent. Il vise au Tout et non pas à la coupure du Tout. Il vise à l'union et non à la séparation. L'amour est un sentiment qui peut ou qui entreprend d'unir tous les hommes, l'humanité toute entière et de restituer l'union primordiale avec l'Un à travers l'union avec les autres. L'amour est un sentiment altruiste, vaste, ouvert. Il est désintéressé, longanime, affectif, doux. Et l'homme privé d'amour n'est qu'un instrument inanimé, un contenant vide :

> «Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, κἂν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι. κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυχήσωμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι. Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, οὐ

[164] Cf. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, p. 91–98.

[165] Si je ne me trompe pas, Nietzsche était parmi les premiers, sinon le premier, à raisonner sur ce caractère « antisocial » de l'éros (cf. P.-L. ASSOUN : « C'est que l'instinct sexuel est conçu par Nietzsche comme « antisocial » et négateur de l'« égalité générale et de l'égalité de valeur entre les êtres humains ». C'est paradoxalement lui qui met en rapport deux individualités, « le type de *la passion individuelle* ». L'instinct sexuel va dans le sens de l'individuation. », *Freud et Nietzsche*, Paris, 1980, p.189).

περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ· πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει. εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.»[166]

« Maintenant n'est que la foi, l'espoir et l'amour qui restent ; l'amour est le plus grand d'entre eux. » Dans un schéma rhétorique échelonné (foi, espoir, amour), l'amour se place au suprême degré de l'échelon. L'amour est pour Paul le concept-clé pour l'acquisition de la « sagesse » et il semble jouer le rôle du présupposé pour la seconde venue du messie. Or, « maintenant » (« ἄρτι ») je ne connais que partiellement, je n'ai accès qu'à une partie restreinte de la « sagesse », tandis qu' « alors » (« τότε ») j'aurai accès à la sagesse toute entière. Pourtant, pour qu'on en arrive là, trois « choses » sont nécessaires : la foi, l'espoir et l'amour. Ces trois conditions qui réglementent l'attitude de l'homme vis-à-vis de son Dieu (foi), vis-à-vis de soi-même (espoir) et vis-à-vis des autres (amour) sont les préalables pour l'accomplissement du destin humain et du dessein divin. La foi, l'espoir et l'amour se placent au même niveau. Mais

[166] *I Cor.* 13.4-8. J'entreprends une traduction : « Si je parle dans les langues des hommes et des anges, s'il me manque l'amour, je suis un bronze résonnant ou une cymbale retentissante. Et si j'ai [le don de la] prophétie et je connais tous les mystères et j'ai toute la connaissance, et si j'ai toute la foi pour transporter les montagnes, s'il me manque l'amour, je ne suis rien. Et si je distribue tous mes biens, et si je livre mon corps aux flammes, s'il me manque l'amour, je n'y gagne rien. L'amour est magnanime, l'amour rend service, l'amour n'envie pas, il ne plastronne pas, il ne s'enfle pas d'orgueil, il ne fait rien de mauvais, il ne cherche pas son intérêt, il ne s'irrite pas, il ne songe pas au mal, il ne se réjouit pas de l'injustice, [mais] il se réjouit [au contraire] de la vérité. Il couvre tout, il croit tout, il espère tout, il endure tout. L'amour ne succombe jamais. Les prophéties [au contraire] seront abolies, les langues cesseront, la connaissance sera abolie. [En effet], nous connaissons en partie et en partie nous prophétisons. [Mais] quand viendra la perfection, ce qui est en partie sera aboli. Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant. Quand je suis devenu un homme, j'ai aboli les choses qui étaient propres à l'enfant. À présent, nous voyons à travers un miroir en énigme, mais alors, ce sera face à face. À présent, je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme [moi aussi] je fus connu. Maintenant ce n'est que la foi, l'espoir et l'amour qui restent ; l'amour est le plus grand d'entre eux. ».

l'amour qui réglemente l'attitude de l'homme vis-à-vis des autres hommes est le *primus inter pares*. Or, pour Paul le Salut passe forcement par nos relations avec les autres.

À l'encontre de l'*érôteumenos* qui exige, l'*agapôn* partage. À l'encontre de l'*érôteumenos* qui demande, l'*agapôn* donne. Or, l'Éros est ambivalent ; il suscite chez l'homme, dans sa dérive pulsionnelle, l'amour et la haine en même temps, faisant de l'« objet » érotique la source du bonheur et du malheur *simultanément*. Paul, essayant d'éliminer de l'équation le facteur des pulsions sexuelles que l'Éros implique, il ne fait en fait qu'éliminer la haine, laissant le champ ouvert pour l'amour seul[167]. « Le besoin sexuel n'unit pas les hommes, il les divise »[168] et le but de la théologie paulinienne est l'union et point la division et la séparation. On comprend maintenant pourquoi pour Paul la vertu la plus haute du chrétien, et en même temps la Loi unique qu'il doit appliquer[169], l'accomplissement même de la Loi divine, est seul l'amour, l'*ἀγάπη*, et pourquoi, par ailleurs, l'Éros est périlleux : si on voulait changer le monde, si on voulait régénérer et sauver l'humanité, le seul moyen serait de l'aimer. Ou inversement, le seul moyen d'être sauvé serait d'être aimé. Mais le besoin d'être aimé, commun chez tous les hommes, c'est, comme Hegel le remarque, « le besoin d'un tout de l'unification »[170]. L'absence d'amour est la séparation. Comme dans le *Crime et Châtiment* de Dostoïevski où le véritable crime de Raskolnikov n'est pas l'assassinat de la vieille prêteuse sur gage, mais son Orgueil (le vice capital par excellence selon Évagre le Pontique), son amour-propre, qui le sépare des autres, de l'ensemble du Tout qui est l'Humanité ; et son vrai châtiment n'est pas le service de travail obligatoire dans la galère, mais sa condamnation à vivre seul et sans amour, sa séparation effective de la société des hommes. Le message messianique et le temps messianique exigent une humanité renouvelée. Et le seul moyen de transformer l'humanité, pour son Salut, le seul moyen pour la renouveler afin de lui offrir une histoire nouvelle, une histoire salutaire, débarrassée de la possessivité et de l'égoïsme, délivrée de la guerre et du sang, la terreur et

---

[167] Cf. FREUD, *Totem et tabou*, p. 312.
[168] FREUD, *Totem et tabou*, p. 293.
[169] « ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν. Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν. τὸ γὰρ **Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ φονεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐκ ἐπιθυμήσεις,** καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, [ἐν τῷ] **Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.** ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.», *Rom.* 13.7–11. Cf. A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, 1997, p. 91–92.
[170] HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 101–102.

l'absurde, serait l'amour inépuisable et altruiste du prince Miskin, même si elle serait à la fin condamnée à s'abîmer aux fonds obscurs de la folie…

f.) L'Éros et le christianisme tardo-antique

Ainsi à l'écart, toujours seul au rendez-vous, sans jamais retenir une main dans ses mains, il songe, l'hameçon au cœur, à la paix, à la damnée paix lancinante, la sienne, et à la paix qu'on dit être par-dessus cette paix.

Henri Michaux, *Vers la sérénité*

Τον ξένο και τον εχθρό τον είδαμε στον καθρέφτη

Γιώργος Σεφέρης, *Μυθιστόρημα, Δ΄*

Certes, déjà dès le début du IVe siècle, avec la victoire politique du christianisme, commence pour la communauté chrétienne un processus qui va la transformer en une institution de domination[171]. « L'église du Christ », c'est-à-dire (parce qu'il n'est pas sage d'oublier la signification de mots) « la communauté du messie », deviendra Église, et plus précisément Église Orthodoxe. La transformation de « l'église du Christ » en Église Orthodoxe et la définition graduelle de cette *orthodoxie* à travers les Consiles Œcuméniques aura des conséquences multiples. La plus fondamentale est indéniablement la transformation progressive de la *Foi* en *Dogme*, transformation marquant le passage de la tolérance proto-chrétienne à l'intolérance tardo-antique[172].

L'époque de l'Antiquité tardive (IVe – VIIe siècles) se caractérise par un paradoxe fondamental : d'une part, tout comme pendant les derniers siècles de l'Empire romain, elle fait preuve d'une religiosité nouvelle[173], vive et chaleureuse, qui se fonde sur une relation plus ou moins personnelle entre l'homme et ses dieux, et d'autre part elle commence à développer le dogme, c'est-à-dire la canalisation et la systématisation de cette religiosité. À côté de cette

[171] Cf. A. MOMIGLIANO, « Christianity and the Decline of Roman Empire », *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, p. 1–16, surtout la page 9 ; CAMERON, *The Later Roman Empire*, p. 10.

[172] Cf. P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2010.

[173] H.-I. MARROU, *Décadence romaine ou Antiquité tardive*, Paris, 1977, p. 42–51 ; MARAVAL, *Le Christianisme*, p. 51–52.

relation personnelle avec son Dieu, le chrétien primitif croit véritablement et activement au message eschatologique et messianique du christianisme. Le chrétien tardo-antique partage, certes, ces préoccupations, mais à côté d'elles, les nouveaux chrétiens du IVe siècle et surtout leurs meneurs, forts de leur victoire politique prééminente, commencent à développer le dogme, un ensemble des doctrines qui ont une valeur absolue et contraignante –idéologique, politique, législative– pour tous ceux qui sont soumis à elles. La foi est la dévotion, personnelle et libre, du fidèle à son dieu –ou ses dieux– tandis que le Dogme est la conviction, « dictée » d'en haut, de la rectitude de certaines doctrines[174]. Les expériences religieuses, mystiques et psychologiques de la foi sont d'un caractère essentiellement différent de la constitution psychologique et religieuse que le dogme dicte.

Avec la transformation graduelle de la Foi en Dogme (effectuée à travers l'institutionnalisation progressive de l'Église pendant une longue période de mutations), et la domination finale du dogme sur la foi (après la fin de cette période de transition), la culture chrétienne se restreint finalement sans pouvoir se renouveler et s'exprimer désormais de manière essentiellement créative. Certes, déjà dès le premier Concile Œcuménique (à Nicée en 325), le dogme commence à se cristalliser. Mais dans l'histoire de la culture, les modifications des mentalités sont lentes et graduelles, et ne deviennent pas toujours –ou nécessairement– perceptibles par les sujets historiques eux-mêmes. Ce processus de la transformation de la foi en dogme durera pendant toute l'époque tardo-antique[175]. Elle devient sans doute plus intensive et systématique après 312/313 avec la volonté du christianisme, alors vainqueur, de dominer totalement autant le paganisme[176] que ses « ennemis intérieurs », les « hérésies »[177]. Le résultat

[174] Cf. le chapitre exemplaire du Beck sur l'Orthodoxie : BECK, *Βυζαντινόν Ερωτικόν*, p. 47–55.

[175] On la trouvera finalement consolidée au VIIe siècle et définitivement après la fin de l'Iconoclasme, qui est traditionnellement considéré comme la période de transition de l'Antiquité tardive au Moyen Age. Après l'Iconoclasme commence pour la société byzantine une nouvelle époque en ce qui concerne la mentalité collective et les cadres généraux de pensée : l'irrationalisme qui caractérise la période de l'Antiquité tardive disparaît, la foi donne définitivement sa place au dogme et l'Église devient un facteur de domination dans l'inconscient collectif.

[176] « Rien n'était plus étranger à cette époque de syncrétisme religieux, rien ne lui était plus inconcevable que l'exclusivité religieuse propre au christianisme. Elle fut étrangère aussi au 'premier empereur chrétien'. Il faudra bien du temps avant que l'emporte l'esprit d'exclusivité religieuse, et que s'impose à travers le monde romain la conception du christianisme comme dépositaire unique de la vérité absolue et excluant comme autant d'erreurs toutes les autres doctrines. Assurément la politique religieuse inaugurée par Constantin devait nécessairement aboutir à conférer à la foi chrétienne un monopole dans l'empire romano-byzantin.», OSTROGORSKY, *Histoire*, p. 74.

[177] Cf. FLUSIN, « Triomphe du christianisme et définition de l'orthodoxie », p. 58–75.

deviendra apparent après l'Iconoclasme, quand on pourra facilement, je dirais, remarquer dorénavant le « passage » de la mentalité tardo-antique de « l'homme au service de Dieu » à la mentalité médiévale de « Dieu au service de l'homme ». Or, l'écart entre la perception « mystique-subjective » de la pensée proto-chrétienne et tardo-antique, quand l'Eglise était considérée comme le corps du Christ, et la perception « réaliste-objective » du Moyen Âge, quand l'Eglise était considérée comme le *moyen politique* du Salut, étant institution, parait infranchissable[178].

Comme H.-G. Beck le remarque[179], la profession de l'Orthodoxie pour le citoyen de l'Empire romain oriental, ne signifiait pas seulement la profession d'un dogme ou d'une Église, mais en général la profession de foi à l'Empire Romain Oriental lui-même. Cela transférait automatiquement l'ensemble des doctrines de l'Église Orthodoxe au champ social. Par là, elles passaient de la sphère sociale à la sphère morale, idéologique, politique et –même– économique. On se demande pourquoi. Je répondrais parce que, dans un sens, *les Pères de l'Église ont « objectivisé » la subjectivité que Jésus apporta aux hommes*. Ici j'entends ceci : quand Paul tourne ses yeux vers Jésus, il regarde *son propre ego*, il *projette son propre ego* sur Lui. Il regarde l'une et la même chose. Jésus et l'homme ne font qu'un. De l'autre coté, quand Augustin, par exemple, quelques cinq siècles plus tard, tourne ses yeux vers Jésus, il voit en Lui, tout comme les Juifs avant Jésus, *sa propre image* ; il conçoit son propre ego comme l'image fidèle de l'image extérieure contemplée. Le point de vue alors est inversé. Mais une image est déjà quelque chose de distinct de nous, quelque chose d'extérieur. En extériorisant l'objet de notre regard (Dieu dans notre cas) on « objectivise » l'objet lui-même. L'objet prend une dimension extérieure à nous, il se conçoit de manière autonome. Il existe indépendamment de nous et nous ne sommes plus unis avec lui mais séparés de lui. Il s'agit donc nettement de deux perceptions différentes : la première –disons paulinienne ou proto-chrétienne– vise à l'unification avec la « chose » contemplée (qui ne tient pas pour une « chose extérieure »), tandis que la deuxième –disons augustinienne ou tardo-antique– se sépare graduellement de la « chose » contemplée. Il s'agit d'un *point de vue*, d'une conception de l'*ego*, du *soi* et conséquemment du divin tout à fait différente.

---

[178] Cf. K. LÖWITH, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, 1949, p. 160–173.
[179] Cf. BECK, *Βυζαντινόν Ερωτικόν*, p. 47–48.

En effet, dans la première conception, le sujet s'autodétermine, pour ainsi dire, et ensuite il peut s'identifier avec la « chose » contemplée en s'unifiant *volontairement* avec elle, tandis que dans la deuxième le sujet s'hétéro-détermine par rapport à la chose regardée, qu'il conçoit comme distincte et extérieure à lui-même et, alors, il se sépare d'elle. Et c'est comme cela qu'on peut sacraliser quelque chose, en le séparant, en l'extériorisant de nous. L'homme, autant que je sache, n'a jamais sacralisé lui-même. *On peut participer à la sacralité de quelque chose en s'unifiant avec lui, mais on ne peut pas se sacraliser soi-même*. Le Christianisme primitif *sacralisa le divin dans l'homme*, c'était là son aspect radical, c'était là la révolution paulinienne. Au demeurant, la théologie tardo-antique présuppose la sacralisation d'un objet[180], qui se fonde sur l'opposition à du réel. Afin de sacraliser un objet il faut que ce *nous*, cette collectivité qui a décidé de le sacraliser, le conçoive comme quelque chose qui surpasse les limites restreintes du réel. Et c'est précisément cette opposition au réel qu'impose, en l'exprimant, un devoir-être. Ce devoir-être conduit à son tour, de manière inévitable, aux commandements moraux. Ces commandements moraux prennent, enfin, leur forme définitive transsubstantiés en doctrines de valeur absolue et contraignante pour tous ceux qui sont soumis à eux. Mais les commandements moraux de par leur caractère objectif et leur valeur contraignante se confondent dans l'inconscient collectif avec les commandements civils, les lois. Ainsi, le sujet finit par concevoir les commandements moraux de la même façon qu'il conçoit les lois[181].

En principe, les doctrines du Dogme se sont cristallisées surtout pendant les IVe et Ve siècles par le biais de l'activité et de l'œuvre des Pères de l'Église – et, par un biais déviant, des grands chefs du monachisme égyptien et syro-palestinien, ainsi que des conciles. Ce sont eux qu'ils sont, à un degré plus ou moins élevé, responsables d'une certaine conception du christianisme connue comme Orthodoxie. La plupart de ces hommes étaient d'origine noble et disposaient d'une formation classique remarquable[182]. La plupart de ces hommes ont été élevés dès le début dans les classes dirigeantes, au sein de l'aristocratie sénatoriale, pour devenir de *leaders* des hommes[183]. Leur éducation, leur rôle social et public comme des évêques et des métropolites de

[180] Quand je parle d'objet je m'y réfère par opposition au sujet ; il ne faut pas le concevoir littéralement.
[181] Cf. HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*.
[182] Cf. J. PÉPIN, « La philosophie patristique », *Histoire de la Philosophie*, F. CHÂTELET (éd.), t. II, Paris, 1999 (1e éd. 1972), p. 61–80.
[183] KAPLAN, « Les moines et le clergé séculier à Byzance », p. 240.

grandes villes ou des chefs de grandes communautés monastiques leur a permis d'exercer une influence impressionnante sur la définition des doctrines du dogme, soit à travers des oraisons publiques et de débats violents, soit par l'exercice d'une violence directe –et même parfois physique– pendant les Consiles Œcuméniques ou indépendamment de ceux-ci[184]. Ces hommes affichaient au niveau idéologique tous les éléments typiques de leur statut social. La protection, la consolidation et la perpétuation, donc, de ce statut social était leur priorité première[185]. Par conséquent, leur attachement persistant à l'idéologie du régime autoritaire et de la structure sociale patriarcale ne nous étonne pas vraiment[186]. De plus, influencés comme ils l'étaient par la philosophie classique dualiste, ils ont gardé une attitude hostile envers le corps et la nature féminine[187]. Cependant, ils n'ont pas gardé (ils ne le pouvaient et ils ne le voulaient point) la perception religieuse de l'Éros que l'Antiquité leur a léguée[188]. En effet, ils le regardaient avec un effroi surnaturel, puisqu'ils croyaient que cette religiosité de l'Éros ne correspondait pas au contenu du christianisme (nous pourrions ajouter qu'elle ne convenait pas non plus à leur psychologie misanthrope, mais ce serait peut-être aller trop loin). La conséquence inévitable était le rejet total de l'Éros et de tout ce qui implique et aussi, dans un sens, du corps humain[189].

---

[184] C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 2005 ; Cf. CAMERON, *The Later Roman Empire*, p. 71–74.

[185] BROWN, *Body and Society*, p. 22.

[186] Cf. par exemple la terminologie – *sémantique* d'un point de vue mental – que Basile de Césarée utilise dans ses *Ascetica*, voir BASILE DE CÉSARÉE, *Ascetica*, *PG* 31[3], col., 620–692.

[187] Pour ne pas mentionner Platon ou Aristote, je vais me référer juste aux positions de Plotin sur le corps : PLOTIN, « Qu'est-ce que l'animal ? Qu'est-ce que l'homme », *Ennéade* I, 1, E. BRÉHIER (éd.), Paris, 1997, p. 38–48 ; PLOTIN, « Des deux matières », *Ennéade* II, 4, E. BRÉHIER (éd.), Paris, 1993, p. 56–71 ; PLOTIN, « De l'impassibilité des choses incorporelles », *Ennéade* III, 6, E. BRÉHIER (éd.), Paris, 1995, p. 94–122. Le Néoplatonisme était le courant philosophique par excellence qui a influencé la pensée des Pères de l'Église, cf. P. AUBENQUE, « Plotin et le Néoplatonisme », *Histoire de la Philosophie*, F. CHÂTELET (éd.), t. I, Paris, 1999 (1e éd. 1972), p. 228–242. Très important pour notre sujet sont également les positions du stoïcien Epictète : «Αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαι καλοῦνται. τοιγαροῦν ὁρῶσαι, ὅτι ἄλλο μὲν οὐδὲν αὐταῖς πρόσεστι, μόνον δὲ συγκοιμῶνται τοῖς ἀνδράσι, ἄρχονται καλλωπίζεσθαι καὶ ἐν τούτῳ πάσας ἔχειν τὰς ἐλπίδας. προσέχειν οὖν ἄξιον, ἵνα αἴσθωνται, διότι ἐπ' οὐδενὶ ἄλλῳ τιμῶνται ἢ τῷ κόσμιαι φαίνεσθαι καὶ αἰδήμονες. Ἀφυΐας σημεῖον τὸ ἐνδιατρίβειν τοῖς περὶ τὸ σῶμα, οἷον ἐπὶ πολὺ γυμνάζεσθαι, ἐπὶ πολὺ ἐσθίειν, ἐπὶ πολὺ πίνειν, ἐπὶ πολὺ ἀποπατεῖν, ὀχεύειν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν παρέργῳ ποιητέον· περὶ δὲ τὴν γνώμην ἡ πᾶσα ἔστω ἐπιστροφή. », EPICTÈTE, *Manuel*, §40–41, H. SCHENKL (éd.), Leipzig, 1916. Pour le changement graduel de la perception du corps dans la société tardo-antique, voir le chapitre intitulé « Body and City» de l'étude de BROWN, *Body and Society*, p. 5–32.

[188] Cf. par exemple, PLATON, *Phèdre*, *Œuvres Complètes*, t. IV.3, C. MORESCHINI – P. VICAIRE (éd.), Paris, 2002, 244b–257b, p. 30–54.

[189] Cf. les remarques de BECK sur Basile le Grand et Jean Chrysostome, BECK, *Βυζαντινόν Ερωτικόν*, p. 62–80.

La morale chrétienne de l'Orthodoxie s'est fixée dans une société autoritaire, patriarcale et totalisante et dans cette morale il n'y avait pas de place ni pour l'Éros et la libre disposition sexuelle, ni pour le corps humain, ni pour la femme. Dans une société qui souffrait énormément par une mortalité élevée[190] et qui s'était fondée économiquement plutôt sur la transmission de la fortune et de la propriété et non pas sur la création de la richesse[191], l'institution du mariage et de la famille était d'une importance primordiale (surtout après le Ve siècle), et, donc, tout ce qui mettait en danger cette institution devait disparaître. Par conséquent, la tolérance et la compassion envers la faiblesse charnelle de l'homme qu'on a croisée chez Paul ainsi que l'égalité des sexes, s'effacent après le Ve siècle devant un moralisme strict, qui désire régler tous les aspects de la vie publique et privée.

Toutefois, si nous désirons être précis, il faudrait mentionner qu'on remarque, déjà au IIe siècle, dans la mentalité collective de la période, non pas seulement cette religiosité vive qu'on vient de voir, depuis longtemps par ailleurs attestée[192], mais aussi la grande importance des exigences morales, surtout chez les classes aisées. La préoccupation de la pureté, autant spirituelle que corporelle, est fondamentale non pas seulement chez les cultes orientales (celle d'Isis, par exemple)[193], mais aussi chez les courants philosophiques (le Stoïcisme, par excellence)[194]. Le trait d'union entre tous ces courants de pensée différents est, sans doute cette « insistance sur l'attention que (l'homme) convient de porter à soi-même » que Michel Foucault a pu depuis longtemps attester dans plusieurs textes de la période impériale. « C'est la modalité, l'ampleur, la permanence, l'exactitude de la vigilance qui est demandée ; c'est l'inquiétude à propos de tous les troubles du corps et de l'âme qu'il faut éviter par un régime austère ; c'est l'importance qu'il y a à se respecter soi-même non pas simplement dans son statut, mais dans son être raisonnable en supportant la privation des plaisirs ou en limitant l'usage au mariage ou

[190] BROWN, *Body and Society*, p. 6–8.
[191] Cf. BROWNING, « The "Low Level" Saint's Life... », p. 121.
[192] « From a world so impoverished intellectually, so insecure materially, so filled with fear and hatred as the world of the third century, any path that promised escape must have attracted serious minds. […] The entire culture, pagan as well as Christian, was moving into a phase in which religion was to be coextensive with life, and the quest for God was to cast its shadow over all other human activities. », DODDS, *Pagan and Christian*, p. 100–101.
[193] S. C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme. Des origines à Constantin*, Paris, 2006, p. 17.
[194] P. AUBENQUE, « Les philosophies hellénistiques : Stoïcisme, Épicurisme, Scepticisme », *Histoire de la Philosophie*, F. CHÂTELET (éd.), t. I, Paris, 1999, p. 190–205, et J. PÉPIN, « La philosophie patristique », *Histoire de la Philosophie*, F. CHÂTELET (éd.), t. II, Paris, 1999, p. 69–71.

à la procréation. »[195]. Une insistance sur l'attention de l'homme vis-à-vis de lui-même que crée cette « culture de soi »[196].

Cette montée progressive de l'importance des commandements moraux et des prescriptions taboues, pourtant, dans la société tardo-antique s'attache également à l'action et le *modus vivendi* des moines et des ascètes, dont le nombre augmente considérablement dès le début du Ve siècle. La question de savoir si les ascètes et les moines expriment effectivement, à leur tour et dans le cadre du christianisme, cette « culture de soi », est une question sensible. La question n'est pas si naïve qu'elle apparaît, m ais, pour essayer d'y répondre, il faut tourner l'horloge du temps un peu en arrière. Dans les royaumes hellénistiques et surtout dans l'Empire Romain, l'homme perdit définitivement son identité « politique » (au sens aristotélicien)[197]. L'homme se sent de plus en plus un individu et non pas un *politēs*, « un membre de la polis », il se sent de plus en plus dispersé dans une formation étatique énorme et chaotique, et dans laquelle il joue, s'il le joue, un rôle minoritaire. Sa vie, même dans ses aspects privés, les conditions de cette vie, ses choix et ses alternatives, tout est déterminé par des autres, par un pouvoir omniprésent et impersonnel, tandis que lui-même est aliéné même de son propre destin. Les dès sont pipés dès le début et sa vie est entre les mains d'une Fortune cruelle et des puissances obscures, mondaines ou surnaturelles. Il ne se sent plus comme un membre d'un ensemble bien précis dont il fait partie. Il perd la dimension collective et politique de son identité.

L'*ascèse*, ce nouveau mode de vie sanctifié par Antoine (exerçant « cette activité consacrée à soi-même » et dédiée à la recherche de la pureté), des moines et des ascètes semble avoir comme but précisément une sorte de « restauration » de la dimension collective de l'identité de l'être humain[198]. Cependant, si dans le cas des ascètes l'expression instinctive de cette « culture

[195] FOUCAULT, *HS III. Le souci de soi*, p. 57.
[196] FOUCAULT, « La culture de soi », *HS III. Le souci de soi*, p. 55–94 (surtout les pages 55–60).
[197] En effet, il s'agit de la première fois dans l'histoire où l'on peut remarquer une sorte –primitive sans doute– de cette destruction de la *Gemeinschaft* (communauté) par la *Gesellschaft* (société), dont l'achèvement Lukács considérait comme le signe du passage définitif du monde traditionnel au monde moderne (cf. G. LUKÁCS, *La théorie du roman*, Paris, 1989).
[198] « On touche là à l'un des points les plus importants de cette activité consacrée à soi-même : elle constitue, non pas un exercice de la solitude, mais une véritable pratique sociale. Et cela, en plusieurs sens. Elle a en effet souvent pris forme dans des structures plus ou moins institutionnalisées ; ainsi les communautés néo-pythagoriciennes ou encore ces groupes épicuriens sur les pratiques desquels on a quelques renseignements à travers Philodème : une hiérarchie reconnu donnait aux plus avancés la tâche de diriger les autres (soit individuellement, soit de façon plus collective) ; mais il existait aussi des exercices communs qui permettaient,

de soi » est probablement évidente, dans le cas du monachisme cénobitique, que Pachôme instaura, on pourrait en plus entrevoir la tentative d'une réaction à cette « culture » précisément : la création, volontaire et consciente, d'une microsociété communautaire dans la macro-société impériale[199]. Une microsociété qui remplace la dimension collective perdue de l'identité de l'homme en lui offrant une nouvelle[200].

Mais cela n'est pas tout. Traditionnellement, dans le monde gréco-romain, mais aussi dans la tradition judaïque, les hommes qui se retiraient dans la solitude, dans l'*ἡσυχίαν*, afin de se retrouver avec eux-mêmes, de s'exercer, de se purifier et de cultiver leurs esprits[201], obtenaient l'autorité spirituelle et le droit de conseiller les autres, de les guider et, enfin, de les diriger. Les chrétiens, alors, tout comme leurs prédécesseurs antiques visaient au même but. Pourtant, pour les chrétiens l'*ἡσυχία*, la fuite du monde et le retrait dans le désert visait simultanément un deuxième but : le contact direct avec Dieu qui servait dans un sens comme un nouveau témoignage (nouveau après le témoignage de martyrs) en faveur de ce Dieu[202]. L'ascète comme un nouveau martyr, comme un homme qui menait quotidiennement une vie de martyrium, s'est récompensé à la fin par Dieu lui-même qui reconnait ses efforts et communique dorénavant directement avec lui. Or, celui qui se retirait du monde afin de se connaître soi-même pouvait ensuite rentrer parmi les hommes, rempli de l'esprit de Dieu, purifié et renouvelé, « pour servir à leur édification et pour guérir leurs faiblesses » :

> « Διὰ τοῦτο καὶ οἱ ἅγιοι πατέρες ἡμῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἦσαν συνεσταλμένοι, ὁ τε Ἠλίας ὁ Θεσβίτης, καὶ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστὴς, καὶ οἱ λοιποὶ πατέρες. Μὴ γὰρ νομίσητε, ὅτι ἐν μέσῳ τῶν ἀνθρώπων ὄντες οἱ δίκαιοι, μεταξὺ αὐτῶν

---

dans le soin qu'on prenait de soi, de recevoir l'aide des autres : la tâche définie comme *to di' allelon sozesthai.* », FOUCAULT, « La culture de soi », *HS III. Le souci de soi*, p.72.

[199] J. Burckhardt n'est pas très loin de la vérité lorsqu'il remarque, concernant la controverse iconoclaste : « The image cult and monasticism, like everything ecclesiastical, was the last thing people had left in the compulsory state, and this state ought to have spared it, since it reimbursed itself from the people in every other way.», J. BURCKHARDT, *Judgements on History and Historians*, Londres – New York, 2007, p. 66.

[200] Cf. AGAMBEN, *De la très haute pauvreté*, p. 19–20.

[201] Cf. « Ἀναχωρήσεις αὐτοῖς ζητοῦσιν ἀγροικίας καὶ αἰγιαλοὺς καὶ ὄρη, εἴωθας δὲ καὶ σὺ τὰ τοιαῦτα μάλιστα ποθεῖν. ὅλον δὲ τοῦτο ἰδιωτικώτατόν ἐστιν, ἐξόν, ἧς ἂν ὥρας ἐθελήσῃς, εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν. οὐδαμοῦ γὰρ οὔτε ἡσυχιώτερον οὔτε ἀπραγμονέστερον ἄνθρωπος ἀναχωρεῖ ἢ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, μάλισθ' ὅστις ἔχει ἔνδον τοιαῦτα, εἰς ἃ ἐγκύψας ἐν πάσῃ εὐμαρείᾳ εὐθὺς γίνεται˙ τὴν δὲ εὐμάρειαν οὐδὲν ἄλλο λέγω ἢ εὐκοσμίαν. συνεχῶς οὖν δίδου σεαυτῷ ταύτην τὴν ἀναχώρησιν καὶ ἀνανέου σεαυτόν˙ βραχέα δὲ ἔστω καὶ στοιχειώδη ἃ εὐθὺς ἀπαντήσαντα ἀρκέσει εἰς τὸ πᾶσαν λύπην ἀποκλύσαι καὶ ἀποπέμψαι σε μὴ δυσχεραίνοντα ἐκείνοις ἐφ ἃ ἐπανέρχῃ. », MARC AURÈLE, *Pensées à moi-même*, A.S.L. FARQUHARSON (éd.), 1944, §IV.3.

[202] FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 405.

κατώρθωσαν τὴν δικαιοσύνην· ἀλλὰ πολλὴν ἡσυχίαν πρότερον ἀσκήσαντες, ἐσχήκασιν ἐν ἑαυτοῖς οἰκοῦσαν τὴν δύναμιν τὴν θεϊκὴν, καὶ τότε ὁ Θεὸς ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὸ μέσον τῶν ἀνθρώπων, ἔχοντας τὰς ἀρετὰς, ἵνα οἰκοδομὴ γένωνται τῶν ἀνθρώπων καὶ θεραπεύσωσι τὰς ἀῤῥωστίας αὐτῶν· ἰατροὶ γὰρ ἦσαν τῆς ψυχῆς καὶ τὰς ἀῤῥωστίας αὐτῶν ἠδύναντο θεραπεῦσαι. Διὰ ταύτην τὴν χρείαν, ἀπὸ τῆς ἡσυχίας ἀπεσπῶντο, καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἀπεστέλλοντο· τότε δὲ αὐτοὺς ἀποστέλλει ὅταν θεραπευθῇ πάντα αὐτῶν τὰ νοσήματα. Ἀδύνατον γάρ ἐστι τὸν Θεὸν ἀποστεῖλαι ψυχὴν εἰς μέσον τῶν ἀνθρώπων, πρὸς οἰκοδομὴν αὐτῶν, ἔχουσα τὴν ἀσθένειαν· οἱ ἐρχόμενοι δὲ πρὸ τοῦ τελειωθῆναι τῷ ἰδίῳ θελήματι ἔρχονται, καὶ οὐ τῷ τοῦ Θεοῦ. »[203]

Ici Ammonas, le disciple de saint Antoine, formule avec clarté cette conception fondamentale du christianisme tardo-antique : cette *purification*, cette *perfection*, cette *sagesse*, cette « divinité » même, entraîne par l'ascèse dans la solitude la plus totale, le contact avec Dieu et la bienveillance divine, qui sont apparemment les raisons, et les préalables en même temps, de cette grande autorité, concernant les questions morales, que les moines et les ascètes ont pu acquérir –et exercer par la suite– dans la société tardo-antique. Or, ici nous sommes affrontés à cette conception que Bernard Flusin appela (à propos de Vies écrits par Cyrille de Scythopolis), *anadeixis* : le saint après avoir conquis la perfection dans la solitude doit-il se « révéler », dans un sens, de nouveau parmi les hommes pour les servir et les guider[204]. Antoine est peut-être l'exemple le plus caractéristique. Athanase, vers la fin de la *Vie d'Antoine*, décrit expressément cette même pensée que nous venons de formuler : Antoine, après avoir passé d'innombrables années dans la solitude, après avoir lutté contre les démons, après les avoir vaincu, après avoir

[203] « Épitre I » dans « Ammonas, successeur de saint Antoine, Textes Grecs et Syriaques », F. NAU (éd. et trad.), *PO*, vol. XI, f. 4 (1916), p. 433. « C'est pour cela que nos saints Pères aussi s'étaient retirés dans les déserts, comme Elie le Thesbite, Jean Baptiste et les autres Pères. Ne croyez pas en effet que c'est lorsqu'ils se trouvaient au milieu des hommes que les justes ont progressé à coté d'eux dans la vertu ; mais ils ont commencé, en vivant dans une grande solitude, par obtenir que la vertu divine habitât en eux ; c'est après cela que Dieu les a envoyés au milieu des hommes, lorsqu'ils possédaient déjà les vertus, pour servir à l'édification des hommes et pour guérir leurs faiblesses ; car ils étaient des médecins de l'âme, et ils pouvaient guérir leurs faiblesses. C'est dans ce but qu'ils ont été arrachés à la solitude et envoyés près des hommes, mais (Dieu) ne les envoie qu'après avoir guéri toutes leurs infirmités. Il est impossible en effet que Dieu envoie au milieu des hommes, pour les édifier, une âme qui a une maladie ; ceux qui sortent (de la solitude) avant d'être parfaits le font d'après leur propre volonté et non pas d'après celle de Dieu. ».

[204] FLUSIN, *Miracle et Histoire*, p. 128–131. Cf. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 15.

trouvé Dieu, rentre de nouveau parmi les hommes pour les aider en tant que *sage*, *guide spirituel* et même *consolateur* et *physicien* :

> «Καὶ ὅλως ὥσπερ ἰατρὸς ἦν δοθεὶς παρὰ τοῦ θεοῦ τῇ Αἰγύπτῳ. Τίς γὰρ λυπούμενος ἀπήντα καὶ οὐχ ὑπέστρεφε χαίρων; Τίς ἤρχετο θρηνῶν διὰ τοὺς αὐτοῦ τεθνηκότας καὶ οὐκ εὐθέως ἀπετίθετο τὸ πένθος; Τίς ὀργιζόμενος ἤρχετο καὶ οὐκ εἰς φιλίαν μετεβάλλετο; Τίς πένης ἀκηδιῶν ἀπήντα, καὶ ἀκούων αὐτοῦ καὶ βλέπων αὐτόν, οὐ κατεφρόνει τοῦ πλούτου καὶ παρεμυθεῖτο τὴν πενίαν; Τίς μοναχός, ὀλιγωρήσας καὶ ἐλθὼν πρὸς αὐτόν, οὐ μᾶλλον ἰσχυρότερος ἐγίνετο; Τίς νεώτερος ἐλθὼν εἰς τὸ ὄρος καὶ θεωρήσας Ἀντώνιον, οὐκ εὐθέως ἐξηραίνετο τῶν ἡδονῶν καὶ ἠγάπα σωφροσύνην; Τίς ἤρχετο πρὸς αὐτὸν ὑπὸ δαίμονος πειραζόμενος καὶ οὐκ ἀνεπαύετο; Τίς δὲ ἐν λογισμοῖς ἐνοχλούμενος ἤρχετο καὶ οὐκ ἐγαληνία τῇ διανοίᾳ; »[205]

Or, l'objectif majeur de ces hommes était de retrouver cette unité primitive perdue, cette union mystique avec Dieu, de restituer la « perte originaire » que la Chute entraina et le moyen d'arriver à cet accomplissement fondamental était la domination de leurs passions humaines et plus précisément la domination sur leurs pulsions sexuelles (comme le révèle la présence omniprésente du « démon de la fornication » dans les Vies de saints). La condition *sine qua non* pour la réalisation de ce but était pour les ascètes le retrait dans le désert, dans la solitude, loin des « lumières de la ville » - là où ils pouvaient affronter leur pire ennemi : eux-mêmes. « Τον ξένο και τον εχθρό τον είδαμε στον καθρέφτη », « L'étranger et l'ennemi on les a vu dans le miroir… » A.-J. Festugière, entre autres, a depuis longtemps constaté, de manière sensible, le lien entre les tentations démoniaques et le retrait dans le désert[206]. Mais il n'était ni le seul ni le premier. Les solitaires et les ascètes de l'Antiquité tardive avaient déjà fait eux-mêmes ce rapprochement à travers leurs propres expériences et leurs propres vécus. Non pas seulement un

[205] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §87.3–6, p. 358–360. « Vraiment, il avait été donné par Dieu pour médecin à l'Egypte. Qui venait à lui affligé et ne s'en retournait joyeux ? Qui venait en se lamentant sur ses morts et ne quittait aussitôt son deuil ? Qui venait en colère et n'était transformé en ami ? 4. Quel pauvre venait à lui, découragé, et, à l'entendre et le voir, ne méprisait la richesse et n'était consolé de sa pauvreté ? Quel moine, qui s'était laissé aller au relâchement et était venu vers lui, ne devenait bien plus fort ? 5. Quel jeune homme, venu à la montagne et ayant contemplé Antoine, ne sentait aussitôt les plaisirs se dessécher et ne chérissait la tempérance ? Qui venait vers lui tenté par un démon et ne trouvait repos ? 6. Qui venait enfin, troublé dans ses pensées, et n'éprouvait le calme de l'esprit ? », p. 359–361.

[206] FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, p. 23–39.

grand philosophe comme Évagre le Pontique mais d'autres aussi. Ainsi Ammonas déjà vers la fin du IVe siècle a pu exprimer parfaitement –avec un autre vocabulaire bien entendu– cette même idée que Festugière a exprimée :

> «Ἰδοὺ ἐγνώρισα ὑμῖν τῆς ἡσυχίας τὴν δύναμιν καὶ ταύτην ὁ Θεὸς ἀποδέχεται. Ἐπεὶ οὖν ἔγνωτε τὴν βοήθειαν καὶ τὸ μέτρον τῆς ἡσυχίας, φθάσετε εἰς αὐτό. Οἱ γὰρ πλεῖστοι τῶν μοναχῶν οὐκ ἔφθασαν εἰς τοῦτο, παραμείναντες μετὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ διὰ τοῦτο μὴ δυνηθέντες νικῆσαι πάντα τὰ θελήματα ἑαυτῶν· οὐ γὰρ ἠθέλησαν καταπονῆσαι ἑαυτοὺς, ὥστε ἐκφυγεῖν τὸν περισπασμὸν τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ἔμεινον περισπώμενοι μετ'ἀλλήλων, καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἔγνωσαν τὴν γλυκύτητα τοῦ Θεοῦ, οὐ κατηξιώθησαν οἰκῆσαι ἐν αὐτοῖς τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ παρασχεῖν αὐτοῖς τὴν οὐράνιον ποιότητα. Διὰ τοῦτο οὐκ ἐνοικεῖ ἐν αὐτοῖς ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ, ἐπειδὴ περισπῶνται ἐν τοῖς κατὰ τὸν κόσμον τοῦτον, καὶ ἐν τοῖς πάθεσι τῆς ψυχῆς ἀναστρέφονται, καὶ ἐν ταῖς ἀνθρωπίναις δόξαις καὶ τοῖς θελήμασι τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου. » [207]

Mais, à la fin, pourquoi ces gens sentaient-ils la nécessité de partir au désert ? Pourquoi sentaient-ils la nécessité de renoncer à la vie humaine, aux besoins et aux plaisirs charnels pour devenir des *êtres* (ni bêtes mais ni dieux non plus) foncièrement différents du reste des hommes ? Pourquoi cette recherche désespérée de cette « damnée paix lancinante » à l'intérieur de l'homme et non point à la société des hommes ? La réponse à cette question était pour Évagre le Pontique la béatitude, ou plutôt l'échappée de la tristesse[208]. Pareillement, Augustin dans ses *Confessions* fait de la béatitude une question philosophique majeure et une demande universelle[209]. Il remarque en plus que c'était la recherche de la béatitude qui l'amena précisément au christianisme. Il semble alors que la recherche de la béatitude était une

[207] « Épitre I » dans « Ammonas, successeur de saint Antoine, Textes Grecs et Syriaques », F. NAU (éd. et trad.), *PO*, vol. XI, f. 4 (1916), p. 434. « Voilà que je vous ai fait connaître la vertu de la solitude et combien Dieu l'a pour agréable. Puisque vous avez donc reconnu l'utilité et la règle de la solitude, vous avancez dans cette voie. La plupart des moines n'ont pas pu progresser en cela, parce qu'ils sont restés au milieu des hommes et qu'ils n'ont pas pu, à cause de cela, vaincre toutes leurs volontés ; ils n'ont pas voulu en effet se vaincre eux-mêmes au point de fuir les distractions causées par les hommes, mais ils sont demeurés tiraillés avec les autres et, à cause de cela, ils n'ont pas connu la suavité de Dieu et ils n'ont pas été jugés dignes que sa vertu habitât en eux et leur donnât la qualité divine. Aussi la vertu de Dieu n'habite pas en eux parce qu'ils sont tiraillés dans les choses de ce monde et qu'ils tournent au milieu des passions de l'âme, des opinions humaines et de volontés du vieil homme. ».

[208] *Traité Pratique*, §19, p. 546–548.

[209] AUGUSTIN, *Confessions*, I.XX.29 – XXIII.34, p. 262–267.

préoccupation fondamentale pour les esprits d'une époque si tumultueuse que le IVe siècle finissant. De plus en plus les gens se désespéraient de la société et de l'incertitude qui en découlait des conditions sociales et de plus en plus ils cherchaient des alternatives spirituelles dans leurs problèmes quotidiens.

En plus, la christianisation, au moins formelle, de l'Empire compliquait davantage les choses. Or, l'injustice et la misère régnaient partout dans la vie sociale comme avant ; la pauvreté frappait les populations rurales ; des gens misérables se bousculaient, comme des abeilles dans la ruche, dans les grandes villes du monde gréco-romain : Rome, Alexandrie, Antioche, Carthage, Constantinople ; les gouverneurs, désormais chrétiens, étaient toujours répréhensibles et l'homme était toujours vicieux. Le Mal semblait malgré tout triompher. On pourrait supposer que plusieurs hommes auraient, alors, tenté de penser, tout comme Thoreau, que « Unjust laws exist; shall we be content to obey them, or shall we endeavor to amend them, and obey them until we have succeeded, or shall we transgress them at once? »[210]. Bien étendu, un esprit inquiet du IVe ou du Ve siècle n'avait pas besoin de Thoreau. Il avait saint Paul :

> « Τοῦ λοιποῦ ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου· ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι. »[211].

Quand nous lisons les *Épîtres* de Paul nous avons la certitude émouvante que pour cet homme exceptionnel (et probablement pour la plupart de ses contemporains) « le temps était contracté », la fin du monde approchait. On a même l'impression qu'il était convaincu qu'elle

---

[210] H.-D. THOREAU, *Civil Disobedience*, 1849.

[211] *Eph.* 6.10–13. « Pour finir, armez-vous de force dans le Seigneur, de sa force toute puissante. Revêtez l'armure de Dieu pour être en état de tenir face aux manœuvres du diable. Ce n'est pas *au sang et à l'os* que nous sommes affrontés, mais aux Autorités, aux Pouvoirs, aux Dominateurs de ce monde de ténèbres, aux esprits du mal qui sont dans les cieux. Saisissez donc l'armure de Dieu, afin qu'au jour mauvais vous puissiez résister et demeurer debout, ayant tout mis en œuvre. », *La Bible de Jérusalem*, Paris, 2010, 11e éd., p. 2538. Nous ne pouvons pas éviter, une fois encore, de constater cet éloignement de la pensée tardo-antique de la perception paulinienne en ce qui concerne le corps. Paul est clair : « ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα » ; n'importe comment on aperçoit et interprète cette phrase, littéralement ou métaphoriquement, le résultat serait le même : l'ennemi de l'homme n'est pas l'homme *en tant qu'homme*.

aurait lieu avant la fin de sa propre vie. Pourtant, la fin du monde ne vint pas et pour le chrétien tardo-antique devint une espérance plutôt qu'une croyance. Il désirait que le monde soit fini pour que le désespoir, le malheur, la tristesse et l'insécurité prennent aussi fin. La préparation spirituelle, donc, afin de se battre contre les puissances obscures, contre les forces et les agents du Mal, humains et surhumains, pendant la bataille finale était indispensable. Et cette préparation spirituelle n'était possible qu'à l'écart des hommes, dans la solitude totale aux fonds du désert.

Les anachorètes et les moines ont transgressé massivement, dans un sens, les lois et les normes de leur société en se retirant au désert. Or, le désert n'était pas seulement l'habitat de démons, l'endroit de l'épreuve ; il était aussi bien l'endroit du rejet de la *polis* et, donc, de la société « civilisée »[212], l'endroit où l'homme se revêtait d'une bestialité primitive qui l'amenait, ou au moins c'est ce qu'il croyait, plus proche à Dieu. En même temps, le monastère, de son côté, semblait être précisément un lien entre la civilisation et son rejet d'une part, et celui entre la solitude radicale du désert et l'identité collective « renouvelée » de l'autre. Or, l'homme ou la femme tardo-antiques qui entraient dans un monastère rejetaient et niaient la société des hommes en tant que telle, c'est-à-dire rejetaient *la société donnée qui les entourait et ses institutions*, mais ils ne se refugiaient pas dans le désert et la solitude radicale comme les anachorètes ; tout au contraire, il semble qu'ils essayaient de former une microsociété nouvelle à l'écart de la société de leur temps et de constituer de cette manière une nouvelle identité collective, libérée de touts ces maux qu'ils associaient avec la vie dans la ville[213].

De telles conditions psychologiques, mentales, culturelles, sociales et politiques vient, peut-être, ce comportement antisocial et antiautoritaire qu'on a pu dépister depuis longtemps dans la façon dont les héros, quel que soit leur genre ou leur identité (ascètes ou moines), agissent dans

[212] Cf. « La 'mise au désert' du monachisme par Athanase était donc aussi une espèce de *Kulturkritik*. La cité était la plus grande création de la culture classique : la ville était la civilisation. Le désert est 'l'altérité absolu, l'autre lieu' par excellence par rapport à la civilisation. Ce n'est pas simplement la négation de la civilisation, mais plutôt son image retournée. », M. SÁGHY, « La notion de 'lieu saint' dans les premières vies de saints », *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge*, B. CASEAU – J.-C. CHEYNET – V. DÉROCHE (éd.), Paris, 2006, p. 433.

[213] E. Wipszycka essaya dans sont article désormais classique sur le monachisme égyptien de relativiser, et avec des bonnes raisons, l'opposition « vie monastique – vie urbaine », cf. WIPSZYCKA, « Le monachisme égyptien et les villes », p. 1–44. Pourtant, à mon sens, le contraste existe et il est radical (vu que le désert devint progressivement un *topos* idéologiquement chargé), même si le monastère ou la vie monastique ne sont pas entièrement –ou du tout– découpés de la ville.

l'hagiographie primitive[214] ; comportement qui était, en plus, rappelons-nous, interdit aux membres de l'Eglise officielle (et tout simplement inconcevable pour les saints/ascètes post-iconoclastes).

Ainsi les moines, les solitaires, les anachorètes ont mis en place, disons, un « radicalisme comportemental » qui était interdit aux membres du clergé officiel. Les solitaires eux-mêmes – et la littérature qu'ils ont produit– ont mis l'accent sur cette distanciation « sans polémique, mais fermement » comme Agamben l'a caractérisée[215]. La masse des moines et des ascètes tardo-antiques s'opposait fermement à l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique, tandis que plusieurs fois cette opposition prenait la forme d'une guerre silencieuse, non déclarée ; ou, comme Michel Kaplan l'a formulé, « jusqu'à l'époque iconoclaste où l'opposition moines-clergé séculier devient partiellement théologique, l'histoire de ces relations est marquée par la volonté de la hiérarchie de faire rentrer le monachisme dans son cadre et celle des moines d'y échapper sur le fond, fût-ce au prix de quelques concessions de forme »[216]. Est-ce qu'on doit entrevoir dans de tels comportements de la masse des moines et des ascètes, qui provenaient souvent des strates sociales différentes de leurs *leaders* monastiques ou des Pères de l'Eglise, une mise en acte de leurs prédications, ou est-ce qu'il faut y voire plutôt la tentative inconsciente d'une « vulgarisation » de la morale stricte de ces derniers ? Toutefois, le fait que les Pères de l'Eglise, Basile de Césarée notamment[217], aient dédié plusieurs de leurs écrits aux ascètes et à la vie monastique semble souligner dans quelques cas une vive interaction entre les premiers et les deuxièmes, ou, tout au moins, la volonté des élites sociales de réglementer et de régulariser le phénomène monastique.

Le fait, maintenant, que ce comportement antisocial se double souvent de dimensions antiautoritaires nous parait indispensable pour la compréhension du psychisme des gens de cette

---

[214] Cf. M. DELCOURT, « Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, 153 (1958), p. 1–33 ; PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie byzantine… », p. 106–126 ; PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine… », p. 597–623 ; BROWNING, « The "Low Level" Saint's Life… », p. 117–127 ; KAZHDAN, « Ο τέλειος μοναχός ή ο τέλειος πολεμιστής», p. 203–218, surtout 205–206 ; KAPLAN, « Hagiographie et histoire de la société… », p. 35–45.

[215] AGAMBEN, *De la très haute pauvreté*, p. 14.

[216] KAPLAN, « Les moines et le clergé séculier à Byzance », p. 240–241. Cf. WIPSZYCKA, « Le monachisme égyptien et les villes », p. 20–21. Cf. MARAVAL, *Le Christianisme*, p. 254.

[217] Un feuilletage du troisième volume des œuvres de Basile de Césarée dans la *Patrologia Graeca* est indicatif, cf. par exemple BASILE DE CÉSARÉE, *Ascetica*, *PG* 31[3], col., 620–692 et *Constitutiones Asceticæ*, *PG* 31[3], col. 1322–1428.

époque-là[218]. La psychologie et la mentalité de l'homme chrétien du IVe siècle sont sensiblement différentes de celles de saint Paul et des premiers chrétiens. L'homme qui choisit de s'anéantir soi-même devant un Dieu absolu, ne le choisit pas à cause d'un amour envers ce Dieu, mais soit à cause de sa crainte de Lui soit à cause d'une culpabilité envers Lui (d'une culpabilité dont l'origine se trouve précisément dans l'hostilité réprimée à l'égard de cette autorité absolue que Dieu symbolise)[219]. Or, la foi du Fils Jésus, du Christ, fondée sur l'Amour, est sans nul doute différente de la foi du Père Yahvé, fondée sur la Loi[220]. « La racine du judaïsme est l'objectif, c'est-à-dire le service, la servitude à l'égard d'un étranger. C'est à ceci que Jésus s'attaqua »[221]. Mais déjà dès la deuxième moitié du IIIe siècle les chrétiens reviennent, pour ainsi dire, de plus en plus au monde sentimental et psychologique juif[222]. Il semble que la religion juive était la création d'une caste bien organisée et hiérarchisée[223]. La prédication de Jésus (un Homme-Dieu assez rebelle, qui n'a pas hésité à trahir son propre Père, le Dieu des Juifs, son propre peuple, pour être par la suite trahi tantôt par Lui – *Ηλὶ Ηλὶ λεμά σαβαχθανὶ* –, tantôt par l'Homme-Juif-Judas), détruisit cette organisation et cette hiérarchie, permettant ainsi aux percepteurs de son message de constituer leurs propres communautés auto-organisées, autonomes et indépendantes. Or, le prédication de Jésus, tel que nous le connaissons par Paul, a permis pour la première fois aux Juifs (non pas aux Juifs comme ensemble, comme peuple,

---

[218] Voir le chapitre sur les « Vies de saintes prostituées », 3.a.iv, p. 195–201.
[219] FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 237–241.
[220] HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 97–109.
[221] HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 97.
[222] Ainsi on remarque que vers la fin du IIIe siècle un écrivain chrétien n'hésite pas non seulement à altérer le prêche de saint Paul et le présenter comme un prêcheur fiévreux de la renonciation sexuelle, mais à altérer également ce même message évangélique : « Καὶ εἰσελθόντος Παύλου εἰς τὸν τοῦ Ὀνησιφόρου οἶκον ἐγένετο χαρὰ μεγάλη, καὶ κλίσις γονάτων καὶ κλάσις ἄρτου καὶ λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως, λέγοντος τοῦ Παύλου Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται. μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός. μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ. μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν θεόν. μακάριοι οἱ φόβον ἔχοντες θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἄγγελοι θεοῦ γενήσονται. Μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται. μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ ὑψίστου κληθήσονται. μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. μακάριοι οἱ σύνεσιν Ἰησοῦ Χριστοῦ χωρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἐν φωτὶ γενήσονται. μακάριοι οἱ δι' ἀγάπην θεοῦ ἐξελθόντες τοῦ σχήματος τοῦ κοσμικοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἀγγέλους κρινοῦσιν καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς εὐλογηθήσονται. μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται καὶ οὐκ ὄψονται ἡμέραν κρίσεως πικράν. μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἁγνείας αὐτῶν· ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ ἀνάπαυσιν ἕξουσιν εἰς αἰῶνα αἰῶνος. », *Acta Pauli et Theclæ*, R. A. LIPSIUS (éd.), 1891, §5–6, p. 238–240. Pour la comparaison avec le texte évangélique voir *Mt*. 5.3–11.
[223] FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 90 et 139–149.

mais à l'homme Juif, au sujet individuel) à réclamer leur auto-détermination, leur autonomie, ou comme Hegel remarque : « en général, Jésus opposait le sujet à la loi »[224].

Mais quand au fil du IIIe –et surtout du IVe siècle–[225], ces communautés ont décidé progressivement de renoncer à leur autogestion et de transférer leur gestion aux mains de quelques-uns parmi leurs membres les plus distinqués, l'organisation, la hiérarchie et, enfin, l'institutionnalisation précédentes –c'est-à-dire tout ce à quoi Jésus s'est attaqué–, sont revenues à la surface (bien mieux organisées, il est vrai, que dans le judaïsme), suivies par tous les syndromes psychiques typiques qui les accompagnent. Certes, le fait que cette évolution commence sous un régime impérial totalisant, comme celui de Constantin Ier, ne me parait pas relever du hasard. Toutefois, ce qui en résulte, c'est l'apparition d'un clergé officiel, séparé et distinct de la masse des fidèles, qui désormais se caractérisent comme des laïcs. Ce clergé devient progressivement la nouvelle « élite » chrétienne. La fusion précisément de cette élite –atypique de prime abord– avec les élites socio-économiques traditionnelles de l'Empire romain, qui, suivant l'exemple de l'empereur, ont embrassé, avec reluctance au début, le christianisme après 312/313, a établi une nouvelle hiérarchie, stricte et rigide. La hiérarchie d'une « élite » d'un pouvoir absolu : celui de conduire l'humanité au Salut. Mais ce pouvoir précisément lui donne le droit indiscutable à exiger de l'humanité une obéissance passive et illimitée. Ainsi, assez ironiquement, la procédure qu'Eusèbe de Césarée a essayé de décrire dans son *Histoire Ecclésiastique* comme le commencement du triomphe du Christianisme ne peut être caractérisé, à la fin, que comme le début de sa fin. Or, l'entrée du Christianisme dans la sphère politique a signalé son échec historique. Car Jésus Christ est peut-être ressuscité, mais Constantin a pris soin de l'enterrer définitivement. Ou mieux, Constantin a pris soin d'enterrer précisément la nouvelle religion que Paul de Tarse avait établie trois siècles auparavant. Et le succès politique immense de Constantin, tout comme son héritage politique, est précisément lié à ce fait : embrasse ceux que tu ne peux pas vaincre et extermine les autres…

Ainsi, même si quelques Vies recèlent cette raison psychologique devant le lieu commun de l'«élection divine», la majorité écrasante des Vies de cette période révèlent, parfois directement (Mélanie la Jeune, Marie l'Egyptienne, Pélagie la Pénitente, Théodora d'Alexandrie, Matrona,

[224] HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 98.
[225] A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie* : *les premières étapes du cursus clérical*, Paris, 1977.

Marie la nièce d'Abraham, Syméon le Fou, Macaire le Romain, Alexis, l'Homme de Dieu, Alypios le Stylite) parfois indirectement (Hypatios, Daniel le Stylite, Syméon le Stylite, Epiphane), soit la crainte soit la culpabilité comme motivation psychologique du choix des gens de suivre le chemin de la sainteté. Et bien entendu, nous devons nous interroger sérieusement sur les circonstances spécifiques de cette société capable de créer chez ses membres de si forts sentiments de culpabilité. En lisant le *Pré Spirituel* de Jean Moschos nous avons l'impression que nous nous trouvons devant une société qui désire désespérément faire l'amour mais qu'elle ne le réussit jamais. Bien entendu, l'homme lambda de l'époque continuait à faire l'amour, à tromper son épouse ou son mari, à « visiter » les lupanars. Les Vies de saints en témoignent. Innombrables sont les exemples. D'ailleurs, comme nous allons le voir, la demande permanente de pureté et de virginité qu'on croise dans les textes ne révèle pas nécessairement le succès de l'austérité morale mais plutôt son échec. La grande différence est que l'homme se sentait dorénavant irrévocablement coupable de ses actions. La satisfaction de ses instincts érotiques aurait comme conséquence inévitable sa condamnation éternelle aux feux de l'Enfer. Il semble, alors, que l'influence, de plus en plus considérable, que les moines, les ascètes et les théologiens ont pu exercer dans leur milieu social a laissé une marque ineffaçable dans la société tardo-antique. Une société, rappelons-le, despotique et patriarcale, circonscrite par un régime impérial, autoritaire et totalisant[226].

Bien entendu, cette condamnation de l'Éros par la culture officielle de la société tardo-antique a conduit à deux résultats évidents : tout d'abord à une oppression idéologique de la sexualité humaine et deuxièmement à un effacement de l'Éros, du moins en apparence, de l'expression littéraire. Ces deux résultats sont jusqu'à un certain point contradictoires. Or, les pulsions sexuelles et les instincts érotiques réprimés veulent s'exprimer par quelque moyen malgré leur condamnation par l'idéologie officielle. Le christianisme institutionnalisé fit de la sexualité et de l'érotisme un tabou absolu. Parmi les prescriptions taboues que la « diabolisation » de l'Éros entrainait, c'était aussi l'interdiction de « parler » de l'Éros. Les auteurs chrétiens donc auraient dorénavant à s'imposer à eux-mêmes une sorte de censure

[226] Cf. le chapitre sur les « Vies de saintes prostituées », 3.a.iv, p. 195–201. Voir encore FOUCAULT, « Supplice », *Surveiller et Punir*, p. 7–83. Par ailleurs, S. Freud a démontré magistralement la façon dont le régime impérial se trouve derrière les origines des religions monothéistes, cf. FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 84–89 et 139–149.

concernant ce qui est communicable et ce qui ne l'est pas[227]. Comment donc les auteurs chrétiens exprimaient-ils leur sexualité réprimée ? Et s'ils l'exprimaient ils ne commettaient-ils pas alors une transgression à la puissance deux ? Une transgression double puisqu'ils transgressaient *simultanément* le tabou de la sexualité et le tabou de la censure imposée extérieurement et intérieurement, la prohibition d'écrire pour l'Éros ? À quelles conditions et à quelles limites les auteurs tardo-antiques devaient-ils se soumettre ? Comment la « collision » avec l'Orthodoxie pourrait-elle être évitée et quels moyens ont trouvé ces hommes pour exprimer leur érotisme réprimé ? À quel point la représentation de la transgression des tabous signalait-elle une transgression réelle ou une transgression imaginaire –et est-ce qu'il y avait vraiment une claire et radicale distinction entre la représentation de la transgression imaginaire et celle de la transgression réelle ? Ces ne sont que quelques-unes de questions auxquelles nous essaierons de répondre par la suite.

[227] Pour la censure comme tabou et pour la transgression de ce tabou voir U. BÖKER, « Taboo and Transgression : A Socio-historical and Socio-cultural Perspective », *Taboo and Transgression*, p. 27–32 ; L. HEILER, « Against Censorship : Literature, Transgression and Taboo from a Diachronic Perspective », *Taboo and Transgression*, p. 50–71.

g.) Démons, tabous et marginaux

> « *In either case, there was very much the same solemnity of demeanour on the part of the spectators; as befitted a people amongst whom religion and law were almost identical, and in whose character both were so thoroughly interfused, that the mildest and the severest acts of public discipline were alike made venerable and awful. Meagre, indeed, and cold, was the sympathy that a transgressor might look for, from such bystanders at the scaffold.* »
>
> **Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter* (II, The Market-Place)**

Une œuvre littéraire traitant des péripéties d'une putain, des aventures d'un fou ou des errances d'un quémandeur serait tout simplement inconcevable pendant l'Antiquité classique. Malgré l'attitude ambigüe du christianisme vis-à-vis du *lumpenprolétariat* et des marginaux, qui se bousculaient dans les grandes métropoles impériales, malgré les palinodies des cadres ecclesiastiques et des théologiens face au peuple, il est quand même indéniable que c'est précisément le christianisme qui hissa sur la scène historique les moins privilégiés et montra au monde les *gentes pauperi*. Or, pour l'antiquité classique la littérature est restée, exclusivement, une affaire des gens aisés : elle a été écrite par et pour les classes moyennes et supérieures des cités et des empires. Le christianisme, et cela malgré son aversion, au moins verbale, pour la littérature et la *paideia* classique, exigea de ses fidèles un minimum de littérarité et d'égalité[228] : même s'ils ne savaient pas lire ils pouvaient toujours écouter – et tous étaient obligés de connaitre les textes sacrés et la littérature avoisinante (passions, vies de saints etc.). En outre, tous disposaient, au moins théoriquement, du droit de présenter et de représenter leurs chagrins, leurs soucis et leurs problèmes à leurs frères. D'ailleurs, Jésus lui-même avisa ses auditeurs que « la route du salut est étroite » et qu'il est « plus facile de faire passer un chameau par le chas d'une aiguille que de faire entrer un riche au royaume de Dieu »[229]. Cette perception, disons, « égalitaire » ouvrit la porte à la représentation littéraire de groupes sociaux qui étaient jadis

[228] Pour cette discussion voir H. Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven – Londres, 1995.
[229] *Mt.* 19.23–24 ; *Mc.* 10.24–25 ; *Lc.* 18.24–25.

exclus *a priori* d'une telle représentation. Ceux qui ont été surtout favorisés par ce développement furent les pauvres.

Un autre groupe qui gisait dans la pénombre de la grandeur classique et qui a vu pour la première fois la lumière historique avec le christianisme était celui des femmes[230]. Malgré le machisme et l'hostilité affichée de Pères de l'Église et de *leaders* monastiques vis-à-vis du corps, de la sexualité et de la femme (qu'ils tenaient pour responsable des deux autres), le christianisme, dès le début, s'appuya beaucoup d'un point de vue social sur les femmes et en conséquence ces dernières ont fini par exercer une influence considérable dans la formation du christianisme tardo-antique. Des riches matrones comme Perpétue, Égérie ou les deux Mélanies, l'Ancienne et la Jeune, des femmes du commun et encore des femmes qui gisaient dans la marginalité la plus extrême ont progressivement trouvé leur place dans la littérature chrétienne et elles y ont exercé leur influence. J'irais même jusqu'à dire que la place prépondérante que la femme tenait dans le roman idéal-érotique gréco-romain, contrairement à toute loi littéraire classique, n'était à la fin que le résultat de l'influence que la diffusion de la littérature chrétienne exerça[231].

Alors, tandis que pour l'Antiquité classique nous nous sommes appuyés, pour connaitre la vie et les perceptions de ces groupes, des pauvres et des femmes, sur des témoignages indirects ou archéologiques, pour l'Antiquité tardive nous sommes beaucoup mieux renseignés et cela, presque exclusivement, grâce à la littérature chrétienne. En outre, nous avons des raisons importantes de croire que ces deux catégories, les pauvres et les femmes, ont même trouvé leur chemin vers l'expression littéraire : pour la première fois, il semble que pnon seulement les pauvres mais les femmes aussi prenaient la parole et s'exprimaient de manière littéraire[232].

---

[230] Cf. K. SCHADE, « The Female Body in Late Antiquity: Between Virtue, Taboo and Eroticism », T. FÖGEN – M. M. LEE (éd.), *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin – New York, 2009, p. 216.

[231] J'ai le soupçon que –et je vais essayer de le démontrer dans une autre occasion– que le premier roman dont on dispose, c'est-à-dire le *Roman de Chairéas et Callirhoé* de Chariton est largement une parodie de l'*Évangile selon Marc* effectuée peut-être pendant le règne de Néron. Si cette hypothèse est exacte, cela ne signifierait pas seulement une influence et une contre-influence réciproques entre les deux grands *sous-genres* prosaïques et narratifs de l'Antiquité tardive, c'est-à-dire d'une part les romans et de l'autre les Passions de martyrs et les Vies de saints, mais aussi que la place que la femme tient dans le roman idéal-érotique gréco-romain est un miroitement de la place que la femme tient dans les *Évangiles* et dans la littérature hagiographique.

[232] S. ASHBROOK HARVEY, « Women and words : texts by and about women », *Early Christian Literature*, F. YOUNG – L. AYRES – A. LOUTH (éd.), Cambridge, 2004, p. 382–390. L'auteur commence son article en remarquant que « les femmes écrivains sont rares dans le christianisme antique », mais déjà ceci était un progrès indéniable par rapport à ce qui se passait pendant l'antiquité classique. En plus, elle-même cite par la suite une

Cette émergence de la pénombre culturelle des pauvres et des femmes aboutit à une héroïsation de ces deux groupes. En allant même plus loin, la littérature chrétienne n'hésita pas à nous proposer comme des héros des gens marginaux, même parfois de personnages improbables, comme elle n'hésita pas non plus à nous présenter des comportements tabous et à nous appeler à réfléchir sur ces gens et sur ces tabous : la prostitution volontaire, l'adultère, la folie, la fuite du mariage, le vagabondage, la mendicité n'étant que quelques-uns de plus caractéristiques. Mais qu'est-ce que c'est au juste un tabou et qu'est-ce que signifie la transgression d'un tabou ? Ici, il serait utile de poser quelques repères théoriques. Freud, dans son œuvre pionner *Totem et Tabou,* traita de ces deux notions dans le psychisme primitif et contemporain et fît de ces deux termes des notions capitales de la psychanalyse moderne.

« Tabou est un mot polynésien dont la traduction présente pour nous des difficultés parce que nous ne possédons plus la notion qu'il désigne. Celle-ci était encore familière aux Romains de l'Antiquité : leur *sacer* était la même chose que le tabou des Polynésiens. L'*ἅγος* des Grecs, le *kadesh* des Hébreux a dû signifier la même chose que ce que les Polynésiens expriment par leur tabou, et des nombreux peuples d'Amérique, d'Afrique (Madagascar), d'Asie septentrionale et centrale par des désignations analogues. Pour nous, la signification du tabou diverge dans deux directions opposées. À nos yeux, cela veut dire : sacré, consacré ; de l'autre : inquiétant, dangereux, interdit, impur. Le contraire de tabou, en polynésien, se dit *noa*, c'est-à-dire, ordinaire, accessible à tous. Ainsi quelque chose comme la notion d'une réserve est attaché au tabou ; le tabou se manifeste aussi essentiellement par des interdictions et par des restrictions. Notre expression « terreur sacrée » coïnciderait souvent avec le sens du tabou. Les limitations taboues diffèrent des interdictions religieuses ou morales. On ne les fait pas remonter aux commandements d'un dieu mais elles s'imposent, au fond, d'elles-mêmes. Ce qui les distingue des interdictions morales, c'est l'absence d'intégration dans un système qui affirmerait sur un plan tout à fait général la nécessité d'abstentions et la justifierait. Les interdictions taboues sont

dizaine de cas des femmes écrivains (et cela seulement pour les écrivains incontestables) tandis que dans sa conclusion elle admet que la littérature chrétienne survivante écrite pas de femmes n'est que « la partie visible de l'iceberg ».

dépourvues de toute justification ; leur origine est inconnue ; incompréhensibles pour nous, elles vont de soi pour ceux qui sont sous leur empire. »[233]

Les caractéristiques les plus importantes du tabou selon Freud sont au nombre de deux. La première est le fait que la punition du tabou est automatique (due à un dispositif psychique interne), et même lorsqu'elle ne l'est pas, la société elle-même se charge de punir la transgression du tabou[234]. Un facteur essentiel pour que le tabou réussisse à obliger le transgresseur à se punir lui-même, c'est le sentiment fort et insupportable de culpabilité qu'il éveille dans le psychisme du transgresseur[235]. Ceci est très important parce que, comme nous allons le voir par la suite, le « repentir » et le choix de la vie ascétique est, pour l'ensemble de saints et de saintes dont nous allons examiner les Vies, une sorte d'autopunition. Tous nos saints et toutes nos saintes ne choisissent le chemin ascétique que comme un moyen d'expier la transgression d'une prescription taboue. De plus, dans l'ensemble des cas de saints et de saintes dont nous allons examiner les Vies, la prescription taboue transgressée est de caractère visiblement sexuel.

La deuxième caractéristique importante du tabou selon Freud est sa grande transmissibilité (d'où les rituels collectifs expiatoires dans toutes les cultures)[236]. Le responsable de cette transmissibilité est principalement le caractère *ambivalent* du tabou (qui fait que les hommes qui lui sont soumis aimeraient « par-dessus tout le transgresser mais ils ont également peur de le faire »[237]). Or, l'homme qui transgresse le tabou éveille l'envie, suscite la tentation et incite, dans un sens, les autres à suivre son exemple[238]. Par conséquent, la transgression du tabou est un vrai danger social, parce qu'en violant le « contrat social », le transgresseur invite à la dissolution de la société toute entière[239]. Ceci est particulièrement explicite dans le cas de la *Vie de Théodora d'Alexandrie* (où la transgression de l'héroïne est, je le rappelle, l'adultère). Dans

[233] FREUD, *Totem et tabou*, p. 101–102. Pour une discussion sur les théories récentes autour du tabou voir S. HORLACHER, « Taboo, Transgression and Literature : An Introduction », *Taboo and Transgression*, p. 3–21.
[234] FREUD, *Totem et tabou*, p. 104.
[235] FREUD, *Totem et tabou*, p. 291–292.
[236] FREUD, *Totem et tabou*, p. 105. Cf. S. HORLACHER, « Taboo, Transgression and Literature : An Introduction », *Taboo and Transgression*, p. 6.
[237] FREUD, *Totem et tabou*, p. 122.
[238] FREUD, *Totem et tabou*, p. 123.
[239] FREUD, *Totem et tabou*, p. 124.

cette Vie nous croyons même pouvoir dépister les traces d'un rituel collectif expiatoire[240]. Cependant, la transmissibilité du tabou *en tant que conscience* est présente dans la grande majorité des Vies que nous allons examiner. En outre, la réclusion terminale ou l'exil volontaire dans le désert le plus profond ou même aux confins du monde, que tous nos saints et toutes nos saintes s'empressent de s'imposer après leurs transgressions, est significatif de leur angoisse instinctive de protéger la société dont ils sont issus (ou peut-être un moyen de protéger eux-mêmes de la colère de la société qui les expulserait de toute façon, d'une manière ou d'une autre). Contrairement aux autres saints plus notoires, comme Antoine, Pacôme ou Martin par exemple, qui rentrent d'une manière ou d'une autre dans la société en tant que *sages* et *hommes de Dieu* pour aider leurs confrères[241], les héros et les héroïnes de Vies que nous allons examiner ne vont jamais revoir la société des hommes après leur réclusion ou leur départ pour le désert. Les seules exceptions sont celles de Syméon et d'Alexis, qui rentrent dans le monde respectivement en fou et en quémandeur, et qui ne font que confirmer, par leurs réapparitions excentriques, la règle générale.

Enfin, Freud ayant caractérisé les esprits et les démons comme des *projections* des sentiments de l'homme lui-même[242], il procède par la suite à une constatation importante : « La première production théorique de l'homme –la création des esprits– aurait donc la même source que les premières limitations morales auxquelles il se soumet, les prescriptions taboues »[243]. Par conséquent, toute transgression comportementale, toute transgression des prescriptions taboues impliquerait, directement ou indirectement, l'action d'un démon. Or, dans la pensée et le langage tardo-antique tout démon est un tabou, ou, plutôt, tout comportement qui transgresse un tabou est suspect d'être le résultat de l'activité démoniaque. Les textes qui suivent ne présentent pas toujours ou explicitement l'action des démons, n'utilisent pas non plus forcement le mot « démon », mais ceci est superficiel. Les auditeurs de ces Vies, car il s'agissait principalement d'auditeurs, n'avaient point besoin qu'on leur rappelle que c'est un démon qui est responsable de certains comportements ni qu'un démon est le responsable de la transgression d'un tabou.

[240] Cf. le chapitre sur les « Vies de saintes adultères », 4.b.δ, p. 239–248.
[241] Athanase écrit par exemple qu'Antoine était une bénédiction de Dieu pour les hommes et la terre d'Égypte, *Vie d'Antoine*, §87.3.
[242] FREUD, *Totem et tabou*, p. 213.
[243] FREUD, *Totem et tabou*, p. 215.

Les hommes et les femmes de l'époque qui étaient élevés dans une culture qui expliquait le Mal et la transgression des prescriptions taboues par le biais et l'activité de démons, n'avaient point besoin de se voir rappeler que pour tel ou tel comportement le responsable est un démon.

Ainsi, par exemple, de l'hypersexualité de Marie l'Égyptienne ou de Pélagie la Pénitente il est évident que c'est le démon de la fornication, qui les possède, qui en est responsable. Les auteurs de ces Vies n'ont pas besoin de nous dire qu'elles se comportent de la sorte parce qu'elles sont possédées par le démon de la fornication. Entre les auteurs et le public de ces Vies il existe une sorte de convention culturelle, un consensus silencieux, qui fait que certaines choses sont transmises et reçues même lorsque ceci ne se fait pas explicitement. Pareillement, il est évident que Marie la Pénitente et Théodora d'Alexandrie ont succombé à la tentation que le démon de la fornication, accomplissant les commandements du Malin, leur a envoyée. Dans leur cas ceci est dit explicitement, mais même s'il n'était pas le cas, le résultat serait le même : pour tous, auteur et public, il est évident que ces deux femmes ont succombé à la tentation du démon de la fornication et qu'elles en paient désormais le prix. Pour Thaïs, la chose est plus compliquée puisqu'elle est une prostituée à temps plein et son mode de vie n'était point son choix. Mais la marginalité extrême de sa situation, le fait qu'elle a accepté son destin sans contestation, sans objection et sans aucune lutte, son manque total de « liberté » pour rappeler Paul, lui confère quelque chose d'obscur et de démoniaque.

C'est toujours cette marginalité extrême, cette « asociabilité » ultime qui rend les personnages de la deuxième partie de cette étude pareillement suspects. Syméon le Fou, l'Homme de Dieu et Macaire le Romain sont en principe des hommes vertueux qui n'ont, à première vue, rien à avoir avec l'activité démoniaque. Et pourtant, pour leurs contemporains, pour les hommes que ces héros affrontent quotidiennement dans la narration de leur Vies, leur situation, le mode de vie qu'ils ont délibérément choisi, le fait qu'ils sont coincés entre le monde sacré et le monde profane, leur confère quelque chose d'ambigu et d'ambivalent qui est proche du démoniaque. En outre, tous le trois font preuve d'une forte propension à la transgression de prescriptions taboues : l'attitude d'Alexis, l'Homme de dieu, par exemple, ou de Macaire le Romain (et encore d'Abraham, l'oncle de Marie la Pénitente), constitue une transgression puisque pour l'homme tardo-antique fuir son mariage et risquer de ruiner la fortune familiale et la continuité de son propre *οἶκος* était la plus grande transgression

imaginable qu'un homme pouvait commettre – le moyen le plus sûr pour qu'il soit expulsé de la société des hommes. Le comportement, un sacrilège presque, d'un insensé. De même, pour Syméon toute sa vie est une perpétuelle transgression de prescriptions taboues. Non seulement durant sa vie comme fou à Émèse (ce qui est évident)[244], mais aussi auparavant, à travers son homosexualité cachée et la fuite de ses obligations en tant que fils unique d'une famille aristocratique[245]. Ainsi, Syméon, Alexis et Macaire deviennent aussi eux-mêmes tabous[246]. Pourtant, et paradoxalement, le fait qu'ils deviennent eux-mêmes tabous est la première marche (dans un mouvement négatif) vers la sainteté. Or, il semble que la transgression des normes du monde des hommes amène au monde de Dieu. Par ailleurs, tous les trois ont été « obligés » de transgresser les normes du monde humain, portés par un désir violent d'approcher le monde de Dieu. Cette approche négative de la sainteté est un de caractéristiques les plus marquantes de Vies de saints marginaux.

Ainsi, il n'est vraiment pas étonnant que les hommes ordinaires dans ces Vies (c'est-à-dire les autres personnages littéraires qui entourent les héros et qui sont calqués sur le modèle de l'homme quotidien) traitent les héros comme des démoniaques. Parfois ils le disent même explicitement : l'accusation est souvent lancée contre Syméon, tandis que les traitements que ses esclaves réservent pour l'Homme de Dieu en témoignent. En outre, tous les trois, Syméon le Fou, l'Homme de Dieu et Macaire le Romain ne sont pas de modèles à imiter. Même les auteurs de ces Vies ne proposent pas leur héros comme de modèle (ce qui paraît incroyable si on prend en considération la dimension normative des textes hagiographiques). Au contraire, ils narrent leur excentricité ambivalente comme quelque chose de liminal : ils témoignent d'une limite humaine, d'une limite comportementale, d'une limite sociale, d'une limite littéraire même.

---

[244] La folie faisait partie des maladies mentales et les fous étaient fortement marginalisés au sein de la société tardo-antique et byzantine, cf. G. PENTOGALOS, « Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο: Λεπροί – Ανίατοι – Ανάπηροι », *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, C.-A. MALTEZOU (éd.), Athènes, 1993, p. 160. Pourtant, malgré tout, en Orient, soit orthodoxe soit musulman, l'attitude vis-à-vis des fous n'a jamais atteint l'intolérance et la cruauté que l'Occident catholique leur a réservé, cf. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, p. 22–26.

[245] Pour le traitement des homosexuels à Byzance, voir l'article exhaustif de Pitsakis, PITSAKIS, « Η θέση των ομοφυλόφιλων στη Βυζαντινή κοινωνία », p. 171–269. Cf. A. E. LAIOU, « Le désir, l'amour et la folie : les rapports sexuels vus par les Byzantins », *Mariage, Amour et parenté à Byzance aux XIe – XIIIe siècles*, *TM, Monogr.*, 7, Paris, 1992, p. 74–80. Je rappelle ici que Justinien, qui exécuta plusieurs pogroms contre les homosexuels, a fait de l'homosexualité un crime sévèrement puni dont la peine était soit la mort soit l'ablation du pénis (« καυλοτομία ») (paradoxalement, nous ne disposons pas de témoignages sur l'homosexualité féminine).

[246] Cf. FREUD, *Totem et tabou*, p. 123.

En plus, surtout pour le cas de Syméon le Fou et de Macaire le Romain, tout au long de leurs Vies règne une ambivalence qui confond non seulement les deutéragonistes et les comparses de ces récits, mais aussi leurs auditeurs. Syméon le Fou, qui a atteint l'*apatheia*, n'a vraiment que le démon de la vaine gloire et le démon de l'orgueil à craindre, mais vu qu'un des « effets secondaires » de la soumission au démon de l'orgueil est, selon Évagre le Pontique[247], la folie, le public de cette vie ne pouvait jamais savoir avec certitude si Syméon simulait sa folie ou s'il avait succombé effectivement au démon de l'orgueil – et donc s'il était un vrai fou. Quant à Macaire le Romain, lui, il est sujet à plusieurs démons. Déjà la facilité avec laquelle il a succombé au démon de la fornication est un mauvais signe. En outre, il est également suspect d'avoir succombé à encore un autre démon, plus rare et plus étrange : « le démon vagabond »[248]! Je crois, donc, que la circonspection dont leurs contemporains entouraient ces héros est due surtout à leur marginalité, à leur état limite. Malgré tout, pourtant, ces Vies faisaient une bonne lecture ! Sinon, la notoriété de quelques-uns de ces textes serait incompréhensible ! Il semble alors que, comme le XIXe siècle colonial a été fortement attiré par l'exotisme « oriental », l'Antiquité tardive, qui venait de découvrir « les marges » et « les marginaux », a été séduite, d'un point de vue littéraire, par cette marginalité précisément.

Le choix de Vies qui constituent le corpus principal de cette étude s'est fondé alors sur le critère de cette marginalité. Or, il semble que les démons, les tabous, leur transgression et la marginalité sont liés d'une manière intrinsèque. D'autres critères, comme celui de la langue ou d'une « perception » (ou d'une « vision » du monde) que j'appellerai volontiers « populaire », ont été également employés mais je vais discuter de ceux-ci dans le dernier chapitre de cette étude. De plus, tous ces textes, à l'exception de la *Vie de Syméon le Fou*, se distinguent par le fait qu'il est impossible de les attribuer à un auteur et ils nous sont tous parvenus de manière anonyme. De plus, tous ces héros et toutes ces héroïnes sont visiblement de personnages fictifs disposant d'une ample littérarité mais d'aucune historicité. Les textes choisis ne font pas de la propagande[249], ils ne semblent pas servir un but précis, politique (comme c'est le cas d'une

[247] *Traité pratique*, §14, p. 534.
[248] *Sur les pensées*, §9, p. 180–184.
[249] PRATSCH, « Hagiographical Literature between Fact and Fiction », p. 65.

grand partie de Vies de saints ; la *Vie de Daniel le Stylite* étant un exemple caractéristique[250]) ou « économique », c'est-à-dire l'attraction des pèlerins par la glorification d'un saint fondateur d'un monastère (comme c'est le cas de la *Vie de Nicolas de Sion* par exemple[251]). Il semblerait alors que cette littérature, d'origine monastique, soit sortie des murs du couvent et soit entrée peut-être, d'une manière ou d'une autre, dans la vie privée des individus, dans la vie quotidienne de la famille chrétienne tardo-antique, aristocratique, moyenne, basse, embrassant la société toute entière. Cette remarque est renforcée par une autre : bien que l'on n'ait pas un culte attesté pour la majorité de ces saints[252], leurs Vies nous sont livrées par une pléthore de manuscrits. Pourquoi alors écrivait-on de Vies de saints qui ne disposaient même pas de culte, qui ne disposaient même pas d'une toute petite fête commémorative ?

[250] « Mais la *Vie de Daniel le Stylite* est une Vie éminemment politique ; non seulement, les plus hauts personnages de l'État, à commencer par les empereurs Léon Ier, Zénon et Anastase, sont assidus auprès du stylite, mais lui-même joue un rôle ouvertement politique. L'espace sacré qui l'entoure est un espace politique », KAPLAN, « L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite », p. 213. Ce rôle politique que Daniel joue dans la vie de l'Empire se révèle ouvertement dans le passage où le saint décide de descendre de sa colonne pour se « battre » contre l'usurpateur Basiliskos et la défaite finale de ce dernier est –du moins c'est ce que l'hagiographe désire nous faire croire– un résultat de l'intervention du saint (cf. *Vie de Saint Daniel le Stylite*, §69–84, p. 66–79)

[251] En fait, la plupart des Vies de saints visent un « double » but, c'est-à-dire à la fois « politique » et « économique » ; personne ne saurait réfuter sérieusement la position que la *Vie de Daniel le Stylite* a, en même temps que son but politique, un but ouvertement économique. De même pour d'autres textes hagiographiques, comme les recueils de miracles, cf. DÉROCHE, « Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles ? », p. 101–108.

[252] Je parle ici du fait qu'on ne dispose pas, du moins à ma connaissance, d'une relique (ou même des témoignages de l'existence d'une relique) autour de laquelle se réunissaient les fidèles et qui constituerait une raison de pèlerinage. Ces saints n'avaient pas fondé de monastère et de plus, on ne rencontre pas, en Orient, d'églises qui leur soient dédiées. Il n'y a pas de relique de Marie l'Égyptienne, ni d'église qui lui soit dédiée. De même pour Théodora d'Alexandrie, pour Marie la Pénitente, pour Thaïs, pour Syméon le Fou et Macaire le Romain. Pour Pélagie, on sait que sa cellule constituait un lieu de pèlerinage, mais c'est tout. Quant à l'Homme de Dieu, Alexis, en Orient, bien qu'on ne lui connaisse pas d'église dédiée, on dispose aujourd'hui de sa relique (sa tête) mais elle est très postérieure, datée au plus tôt au XVe siècle (cf. *ΘHE*, l'article «Ἀλέξιος»).

3.) Les représentations de la transgression réelle

a.) Les Vies de saintes prostituées

J'ai fait un pacte avec la prostitution
afin de semer le désordre dans les familles.
Le Conte de Lautréamont, *Les Chants de Maldoror,*
Chant premier, strophe 7

Aujourd'hui, il est bien accepté, pratiquement de tous les chercheurs contemporains de l'Hagiographie, que la *sous-division* du *genre* littéraire des Vies de saints démontrant le caractère le plus érotique est celle des Vies des « prostituées repenties », et cela malgré le fait qu'une partie considérable du *genre* hagiographique en tant que tel fait preuve d'une forte propension vers un discours sexuel[253]. Or, un discours condamnant l'Éros est tout de même un discours autour l'Éros. La *sous-division* hagiographique de Vies des « prostituées repenties » fait sa première apparition vers la fin du Ve siècle et continue à fleurir pendant deux siècles. Les exemples les plus illustres de cette *sous-division* sont sans doute la *Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042) et la *Vie de Pélagie la Pénitente* (*BHG* 1478) (cette deuxième Vie appartient également à la *sous-division* des Vies des « femmes déguisées en moines »[254]).

[253] Cf. KAZHDAN, « Byzantine Hagiography and Sex… », p. 131–143, ANGELIDI, «Αισθήσεις, σεξουαλικότητα και οπτασίες», p. 221–229.

[254] Evelyne Patlagean croyait, à juste titre, que la base théorique qui fondait le travestissement féminine pouvait être trouvé dans l'*Evangile de Thomas*, voir PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine… », p. 607–608. Cf. B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, Londres, 1961, H.-C. PUECH, *En quête de la Gnose. Sur l'Évangile de Thomas*, Vol. II, Paris, 1978. Il faut se souvenir de ce lien parce qu'il est très important. Comme nous allons voir dans l'examen de la *Vie de Pélagie* les références à l'*Évangile de Thomas* et aux *Actes Apocryphes de Thomas* sont d'une gravité particulière.

Étant donné que l'Église Orthodoxe considère traditionnellement que chaque relation entre un homme et une femme qui n'est pas bénie des liens du mariage relève de la prostitution[255], il serait intéressant d'examiner quelques exemples des femmes qui se considéraient –et les raisons pour lesquelles elles se considéraient ainsi– comme des prostituées tandis qu'elles ne l'étaient pas (au moins littéralement)[256]. La véhémence de la société envers les prostitués et les adultères (dont un exemple nous examinerons au prochain chapitre), et surtout la véhémence de femmes « respectables » de la « bonne société » envers ces femmes (dont plusieurs exemple nous pouvons trouver dans la littérature hellénophone jusqu'au milieu du 20e siècle[257]), preuve tout simplement la position précaire de ces femmes, le niveau déplorable de leur condition, psychique tout comme physique, au bas fond de la société. Or, les prostituées, les adultères et les homosexuels ne sont pas seulement les marginaux par excellence dans les sociétés chrétiennes orientales de l'Antiquité tardive, mais l'incarnation même de l'*Autre*, qu'on peut – qu'il le faut, pour s'expier collectivement (!)– maltraiter, malmener, humilier[258]. Or, ce qu'on les reproche précisément c'est cette même liberté sexuelle qu'on présume qu'ils jouissent, ou, simplement, l'audace de désobéir aux commandements sociales pour obéir aux commandements de la nature.

[255] Cf. PITSAKIS, « Η θέση των ομοφυλόφιλων στη Βυζαντινή κοινωνία », p. 188.

[256] Koukoules précise justement que la signification du mot « πόρνη » était beaucoup plus large à Byzance qu'aujourd'hui, cf. Ph. KOUKOULES, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, t. II.B, Athènes, 1948, σ. 119.

[257] Voir par exemple le traitement que les femmes des deux villages respectives réservent aux veuves qui décident d'enfoncer de rapports sexuelles extra-maritales (d'un mariage, par ailleurs, inexistant puisqu'elles sont veuves), dans le roman de Nikos Kazantzakis *Alexis Zorbas* et dans la nouvelle de Stratis Myrivilis *Basile Arvanitis*.

[258] Cf., A. GUILLOU, « Οι επίμεμπτοι της λαϊκής συνειδήσεως », *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, C.-A. MALTEZOU (éd.), Athènes, 1993, p. 52–56. Les femmes prostituées et adultères étaient d'ailleurs les victimes par excellence de la punition publique de « διαπόμπευσις », cf. Ph. KOUKOULES, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, t. III, Athènes, 1949, σ. 188–189.

i.) La *Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042)

α.) La datation du texte, son auteur, sa tradition manuscrite

La *Vie de Marie* est attribuée traditionnellement à Sophrone, un érudit et écrivain qui est né à Damas vers 560 et mort comme patriarche de Jérusalem en 638. Avec son ami Jean Moschos, il a voyagé quasiment à travers tous les grands centres monastiques de l'Égypte et de la Palestine. Il est intéressant que Moschos raconte une histoire similaire à celle de la *Vie de Marie* dans son *Pré Spirituel*[259]. On trouve aussi un épisode similaire de la Vie de notre célèbre pécheresse dans la *Vie de S. Kyriakos* écrite par Cyrille de Scythopolis vers 560 ; comme J. Stevenson le remarque, il semble que ce soit là que l'on puisse trouver le premier germe de la *Vie de Marie*[260]. H. G. Beck fut le premier à exprimer des doutes quant à l'attribution de la paternité de ce texte à Sophrone[261]. Aujourd'hui, ce texte est généralement considéré comme étant une œuvre probablement anonyme, provenant d'un milieu syro-palestinien[262] écrite au cours du VIIe siècle[263], comme le démontre le fait que Jean Damascène cite ce texte au siècle suivant[264], ainsi qu'une traduction latine du même siècle[265].

Personnellement, je suis convaincu que la version dont on dispose a été rédigée entre 629 (le retour de la Croix à Jérusalem) et 638 (l'invasion arabe). Il pourrait s'agir d'un remaniement d'une version précédente qui met par écrit une version orale antérieure.

---

[259] Cf. *PG* 87, col. 3049.
[260] STEVENSON, « The Holy Sinner: The Life of Mary of Egypt », p. 20–21.
[261] H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 435. Au contraire, F. DELMAS semblait persuadé que l'auteur de cette Vie était Sophrone, cf. « Remarques sur la Vie de sainte Marie l'Égyptienne », *ÉO*, 4 (1900–1901), p. 37 et 39, et aussi « Encore sainte Marie l'Égyptienne, *ÉO*, 5 (1901–1902), p. 15.
[262] Certains considèrent que ce milieu était probablement Monophysite, cf. STEVENSON, « The Holy Sinner: The Life of Mary of Egypt », p. 25–26 et 33. Cf. FLUSIN, « Palestinian Hagiography… », p. 212.
[263] Cf. aussi L. RYDÉN, « Literariness in Byzantine Saint's Lives », dans *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, P. ODORICO – P. AGAPITOS (éd.), Paris, 2004, p. 51 ; FLUSIN, « Palestinian Hagiography… », p. 212.
[264] Cf. JEAN DAMASCÈNE, *De imaginibus oratio III*, *PG* 94, col. 1416–17.
[265] Pour la discussion de la paternité du texte cf. aussi le passage bref dans l'introduction de KOULI, «Life of St. Mary of Egypt», p. 66.

Tout d'abord, le texte sous-entend la présence « physique » de la Croix dans la ville de Jérusalem comme le montre le passage suivant :

> «Ὅτε δὲ ἔφθασεν ἡ ἁγία τῆς ὑψώσεως τοῦ σταυροῦ ἑορτή, ἐγὼ μὲν καθὰ καὶ τὸ πρὶν περιήειν ψυχὰς νέων ἀγρεύουσα. Ἔβλεπον δὲ ὄρθρου βαθέος πάντας εἰς τὴν ἐκκλησίαν συντρέχοντας, καὶ ἀπίημι κἀγὼ τρέχουσα σὺν τοῖς τρέχουσιν. Ἦλθον οὖν σὺν αὐτοῖς εἰς τὰ τοῦ οἴκου προαύλια· καὶ ὅτε ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς θείας ὑψώσεως, ὤθουν καὶ ἀντωθούμην βιαζομένη τὴν εἴσοδον, συνελθεῖν τῷ ὄχλῳ σπουδάζουσα.» (cf. *PG*, 87[3], col. 3713, A). (« Quand la sainte fête de l'exaltation de la Croix est arrivée, moi, tout comme avant, j'errais en chassant les âmes de jeunes hommes. Et, à l'aube je voyais tout le monde courir vers l'église, et je suis allée en courant avec les coureurs. Je suis donc arrivée avec eux sur la cour de l'église ; et quand le moment de la sainte exaltation est venu, bousculée et bousculant j'essayais de forcer l'entrée, désirant entrer avec la foule. »).

Ce détail nous force à dater le texte soit avant 614 (lors de la capture de la Croix par les Perses) soit après 629 (lors du retour de la Croix à Jérusalem) et avant le transfert de celle-ci à Constantinople face à la conquête arabe. Mais, comme Festugière nous le rappelle[266], la fête a été connue sous ce nom seulement pendant le règne d'Héraclius, et plus précisément après 629, et non pas avant. Bien entendu, depuis le règne de Constantin le Grand il y avait une fête dans la même église (l'église de l'Anastasis) et le même jour (14 Septembre), mais elle était connue sous un nom différent[267]. Conséquemment, il est tout à fait logique de conclure que, si le texte sous-entend la présence « physique » de la Croix à Jérusalem, mais que le nom de la fête n'est pas celui qui était utilisé avant 629, alors, le texte a été rédigé nécessairement après 629 et non avant 614.

Cette datation, entre 629 et 638, nous incite à réexaminer la « candidature » de Sophrone comme auteur de ce texte. Il est clair que nous n'apprendrons jamais la vérité, mais je crois que

[266] « On a entendu cette ὕψωσις comme la fête de l'Exaltation de la Croix (14 septembre), et, comme cette fête n'a été instituée qu'après le recouvrement de la Croix par Héraclius (610–641) et que, en tout état de cause, Syméon a vécu avant Héraclius, on en a conclu qu'on ne peut nullement se fier aux indications de Léontios. En fait, il a été établi depuis longtemps que la fête du 13 ou 14 septembre à Jérusalem est bien antérieure à Héraclius, et qu'elle est proprement la fête des Encénies, ou Dédicace de la Basilique de l'Anastasis, en souvenir de la dédicace solennelle qu'n fit Constantin en 335. » A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, « Introduction », *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 4.

[267] Cf. *DACL*, III 2 (1914), 3131 ss.

nous pourrions attribuer le remaniement du texte soit à Sophrone lui-même soit à son milieu. J'ai déjà mentionné que je considère que le texte, comme il est parvenu jusqu'à nous, n'est qu'un remaniement d'une version précédente, qui met par écrit une version orale antérieure. La raison principale qui m'oblige à envisager cette possibilité est le fait que l'auteur de *prooimion* est visiblement différent de l'auteur du reste. Le soupçon du remaniement devient certitude si on compare le *prooimion* avec l'épilogue ; l'épilogue et le préambule se trouvent dans une telle contradiction que nous sommes forcés d'attribuer ces deux parties du texte à deux auteurs différents[268]. En outre, le *prooimion* est très différent du reste du texte non seulement du point de vue de la langue ou du style, mais aussi de la métrique. Étant donné que le style et surtout la métrique de *prooimion* sont similaires à ceux de Sophrone, je crois que nous pourrions attribuer, sous réserve, le *prooimion* soit à Sophrone soit à quelqu'un de son milieu. Mais le reste du texte n'est visiblement pas de Sophrone. Peut-être que Sophrone, ou le remanieur, a effectué des petits changements ici et là, mais, à la base, le texte reste globalement le fruit du travail d'une autre main.

Enfin, en ce qui concerne l'auteur du récit initial, je suis prêt à croire à ce que l'épilogue nous dit : l'auteur provient du milieu monastique palestinien et il a mit par écrit, sous commande, un récit oral antérieur qui circulait parmi les moines de la région. L'oralité du matériel ne peut pas être contestée, comme j'espère pouvoir démontrer par la suite. Le texte est parsemé de traits caractéristiques de la composition orale. Même la structure du texte est plus proche de la « structuralité » orale que de la « structuralité » écrite. Alors, si la tradition orale de ce récit ne peut pas être contestée, nous pourrions accepter également la deuxième allégation de l'auteur de l'épilogue, c'est-à-dire le fait qu'il provienne du milieu monastique palestinien. D'autant plus que dans l'état actuel de la recherche nous savons que, pendant les périodes historiques où l'oralité cède sa place à l'écriture, le narrateur « écrit » conserve de nombreuses fonctionnalités de la condition orale précédente du texte[269].

---

[268] En plus, le texte, tel que nous le connaissons, semble disposer de deux prologues (pour la typologie de prologues dans ce genre de textes voir FESTUGIÈRE, « Lieux communs littéraires…», p. 271–301, voir surtout les pages 274–277. *A contrario*, le texte disposerait d'un très, très long prologue qui compterait pour un quart du texte. Ce problème serait résolu en admettant l'existence de deux auteurs, chacun d'entre eux écrivant un prologue différent.

[269] ONG, *Orality and Literacy*, 1982.

La *Vie de Marie l'Égyptienne* était un véritable *best-seller*, comme le démontre le fait qu'elle a été conservée dans d'innombrables manuscrits. Après une recherche sommaire, j'ai compté 88 manuscrits livrant ce texte, parmi les plus grandes bibliothèques d'Europe uniquement (La Bibliothèque National de Paris, les Bibliothèques du Vatican, la Bibliothèque Ambrosienne de Milan et la Bibliothèque Bodléienne à Oxford). Étant donné que le texte est toujours inédit de façon scientifique (je ne compte pas sa présence dans la *Patrologia Graeca*), je me limite à signaler les plus anciens manuscrits parmi ceux qui nous sont connus. Le plus ancien nous livrant la *Vie de Marie* est probablement le *Vaticanus gr.* 1660 qui a été exécuté par Jean, abbé du monastère de Stoudios, en 916. Il se compose de 408 folios et ses dimensions sont 32 x 20 cm[270]. Il s'agit d'un ménologe et la *Vie de Marie* se lit aux folios 1-27^{v}. Ensuite, nous disposons d'un manuscrit du Xe siècle, conservé à Paris ; il s'agit du *Parisinus gr.* 1538[271]. C'est un manuscrit sur parchemin qui se compose de 224 folios. Ses dimensions sont 27 x 21 cm[272]. La *Vie de Marie* se lit aux folios 83^{v}-104^{v}. Le manuscrit qui est une collection non ménologique contient aussi la *Vie de l'Homme de Dieu (S. Alexis)*. Du Xe – XIe siècle est aussi daté un manuscrit conservé à Milan. C'est le *Ambrosianus gr.* 259 (: D 92 sup.)[273]. Il se compose de 207 folios en parchemin et ses dimensions sont 31 x 24,5 cm. Il s'agit d'un grand recueil de textes hagiographiques et il contient également la *Vie de Théodora d'Alexandrie*. Enfin, nous avons encore un manuscrit du XIe siècle (encore une collection non ménologique) : *Parisinus gr.* 1196 qui se compose de 176 folios en parchemin[274]. Ses dimensions sont 26,5 x 20[275]. Notre Vie se lit aux folios 132–147.

---

[270] *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae*, éd. Hagiographi Bollandiani et P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Sub. Hag.*, 7, Bruxelles, 1899, p. 153–155.
[271] HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris*, p. 202–203.
[272] EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*, tom. III, p. 776–777.
[273] EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur,* tom. III, p. 782–783 ; PASINI, *Inventario agiografico*, 60–63.
[274] HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris*, p. 140–141.
[275] EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*, tom. III, p. 796–797.

β.) La lecture du texte

La *Vie de Marie l'Égyptienne* est un récit enchâssé dans la Vie de l'abbâ Zosime ; la sainte raconte à ce dernier, à la première personne, « sa vie de débauche à Alexandrie, sa venue scandaleuse à Jérusalem, sa brusque conversion et son ascèse extrême au-delà du Jourdain »[276]. L'histoire qu'elle raconte est pleine de naturel et de vivacité. Il s'agit d'un texte foncièrement érotique et sensuel. Ni Marie, ni l'auteur de son histoire ne semblent avoir la volonté de dissimuler ou d'enjoliver quelques détails.

Le récit commence avec une présentation de l'abbâ Zosime. L'auteur nous présente son héros sous une lumière très favorable : il est un moine exemplaire – son mode de vie, sa spiritualité, le don de la prévision qu'il a acquis et l'estime des ses confrères en témoignent ! Après la présentation, le narrateur « zoome » sur son héros, l'abbâ Zosime, qui est visiblement soucieux : il pense abandonner le monastère (le narrateur ne nous donne pas son nom) où il est devenu moine « tandis qu'il était encore enfant » («ἐν ᾧ ἐκπαιδόθεν ἐμόνασε», *PG*, 87[3], col. 3700, D δ'), parce qu'il se demande si parmi les « philosophes » du désert, il y aurait quelqu'un qui pourrait lui enseigner quelque chose qu'il n'a pas déjà appris grâce à son propre ascèse[277] : « ἆρα εὑρίσκεται τῶν ἐν ἐρήμῳ φιλοσοφούντων ἀνὴρ ὃς κατὰ πρᾶξιν ἢ θεωρίαν πρωτεύει μου; » *PG*, 87[3], col. 3700, C γ', (« Est-ce qu'il y a parmi les hommes philosophant dans le désert, quelqu'un qui est meilleur que moi dans la pratique ou dans la théorie [ascétique] ? »). Certes, ici, ne nous échappe pas l'ironie : notre abbâ « présomptueux » apprend, finalement, la vertu la plus haute de l'idéologie monastique, c'est-à-dire l'humilité[278], non d'un « homme divin », mais d'une femme, qui est, de plus, une prostituée repentie ! En outre, avec le terme « philosophe » que Zosime emploie, nous n'entendons pas un philosophe au sens classique du

[276] Cf. FLUSIN, « Le serviteur caché… », p. 65.
[277] Cf. E. M. WALSH, « The Ascetic Mother of Egypt », *GOTR*, 34/1 (1989), p. 60–61. Apparemment, Zosime, selon la théologie et la terminologie d'Évagre le Pontique était un « gnostikos » et, donc, on peut supposer que Dieu lui révéla l'existence de Marie afin de le protéger de péchés de la vanité et de l'orgueil. Nous rencontrons le même *motif* de l'abbâ présomptueux qui apprend l'humilité par une ammâ plus élevée que lui à l'ascèse dans l'*Histoire Lausiaque*, §34, p. 162–166.
[278] Cf. « Ἡ γὰρ ταπεινοφροσύνη τεῖχος ἄρρηκτόν ἐστι καὶ στέφανος πασῶν τῶν ἀρετῶν.», *Vie d'Hypatios* (*BHG* 760), §24.90, p. 174. Cf. *Vie de Mélanie* (*BHG* 1240), p. 126.14.

terme, ni un philosophe chrétien (ce qui serait absurde pour la mentalité et l'idéologie d'un chrétien[279], mais un homme qui s'abstient du sexe : en effet, à partir du IIe siècle le mot a commencé à signifier les gens qui s'abstenaient du sexe (une moquerie adressée aux philosophes ?). Ceci est confirmé par le fait que dans les romans érotiques –ou « idéaux » selon T. Hägg[280]– hellénistiques[281], nous trouvons maintes fois le terme « philosophe » qui désigne de manière stéréotypée « celui qui s'abstient de rapports sexuels »[282]

À ce moment-là, une certaine personne apparaît à Zosime («Ταῦτα δὲ λογιζομένου τοῦ γέροντος, ἐφίσταταί τις αὐτῷ καί φησι πρὸς αὐτόν», *PG*, 87[3], col. 3700, C γ'), lui suggère de partir à la recherche d'un certain monastère à côté de la rivière du Jourdain et de quitter le sien. Zosime part donc pour l'autre monastère dont le narrateur, une fois encore, ne nous donne pas le nom. En tout cas, ce passage n'est pas très clair (l'auteur ici emploie un style ambigu et crée une atmosphère de mystère) car on ne comprend pas si la personne qui est apparue à Zosime, ce *τις* indéfini, était une personne réelle, rêvée (Zosime a comme on la vu le don de « visions divines » ; un autre motif, celui de la « θείας ὁράσεως ») ou bien seulement une « voix » de sa conscience.

---

[279] Cependant, déjà dès l'époque des Pères de l'Église, le terme pouvait qualifier un ascète. Basile de Césarée, par exemple, emploie le mot deux fois dans ses *Constitutions ascétiques* pour signifier l'ascète (*PG* 31, *Constitutiones asceticæ*, §5, col. 1360, et §18, col. 1381).

[280] HÄGG, « The Ideal Greek Novel », *Novel*, p. 5–80. Outre l'œuvre classique de Hägg sur le roman hellénistique, récemment Sophie Lalanne a publié un ouvrage très utile, cf. LALANNE, *Une éducation grecque*. Pour une brève présentation du « destin » du roman érotique-idéal hellénistique à Byzance voir NILSSON, *Erotic Pathos, Rhetorical Pleasure*, p. 25–36.

[281] Je vais employer, consciemment, le terme « hellénistique » de manière abusive quand je vais me référer au roman de l'époque impériale. En tout état de cause, il me paraît absurde d'employer le terme « roman antique » ou « roman ancien » pour ces œuvres hellénophones de l'Empire Romain qui sont parfois contemporaines, ou presque, des Vies qui constituent le corpus de cette étude. D'ailleurs, la popularité des romans érotiques-idéaux hellénistiques perdurera jusqu'à une époque très avancée. De fragments de papyri de VIe et VIIe siècle contenant de passages de romans prouvent que ces œuvres circulaient parallèlement avec les Vie de saints (forme narrative substituant, d'une manière ou d'une autre, ceux-ci), et cela malgré la christianisation phénoménale de l'empire, cf. NILSSON, *Erotic Pathos, Rhetorical Pleasure*, p. 22 et 25. Du reste, Glen Bowersock avança, il y vingt ans, la proposition révolutionnaire qu'en effet c'est sont les *Évangiles* précisément qui influencèrent dans un premier temps la rédaction des romans, qui par la suite influencèrent l'hagiographie au même titre que les *Évangiles*, cf. BOWERSOCK, *Fiction as History*, p. 99–143. Paradoxalement, et cela malgré le fait que son raisonnement soit très convaincant, sa proposition est passée sous silence.

[282] Nous rencontrons, par exemple, le mot avec cette signification trois fois dans le roman de Tatius qui a été composé vers la fin du IIe siècle, voir ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, E.XVI.7, p. 149 ; ΣT.XXI.3, p. 185 ; H.V.7, p. 211. Cette signification du terme ne figure paradoxalement pas, à ma connaissance, dans aucun vocabulaire important de la langue grecque ; nous ne le trouvons ni à *LSJ*, ni à Lampe, ni à Bailly.

Dans le nouveau monastère, les moines ont l'habitude de traverser la rivière à l'occasion de grandes fêtes, comme le Carême, et de rester quelques temps dans le désert. Zosime, comme tous les autres, traverse le Jourdain et reste dans le désert jusqu'à un certain jour quand, à l'après-midi, vers les quatorze heures et quand le soleil brulait, il voit une figure étrange se rapprocher. D'abord, il a très peur parce qu'il croit que c'est un fantôme, une apparition « démoniaque » (« φάσμα δαιμονικόν ») mais, lorsqu'il comprend que cette figure n'est qu'un être humain, il ressent une forte joie car, dit le narrateur, c'est le premier homme qu'il rencontre (« ἔχαιρε γὰρ χαρὰν ἀνεκλάλητον», *PG*, 87[3], col. 3705, A ι'). Le narrateur fait ici une description dramatique : un être nu, très bronzé avec des cheveux blancs, courts et rares, marchant seul au loin sous la lumière du soleil aveuglant[283]. Quand cet être étrange s'approche, Zosime le salue. Celui-ci, lorsqu'il l'aperçoit, se met à courir et le vieil abbâ commence à le poursuivre. Quand Zosime s'approche de lui assez pour que sa voix soit entendue, avec les yeux pleins de larmes[284], il demande en criant à l'étranger pourquoi lui répugne un pauvre pécheur comme lui. Zosime et l'étranger arrêtent alors de courir tout en arrivant dans un lieu qui a la forme d'un torrent séché. Zosime reste sur l'une rive du torrent en criant et l'étranger, qui est déjà passé sur l'autre rive, essaie de se cacher. Zosime insiste et l'étranger lui révèle alors qu'il est une femme, nue de plus :

> «Ἀββᾶ Ζωσιμᾶ, συγχώρησόν μοι διὰ τὸν Κύριον, οὐ δύναμαι ἐπιστραφῆναι καὶ ὀφθῆναί σοι οὕτως εἰς πρόσωπον· γυνὴ γάρ εἰμι καὶ γυμνή, καθάπερ ὁρᾷς,

[283] « Καὶ τὰ πρῶτα μὲν ἐταράττετο, φάσμα δαιμονικὸν ὑποπτεύων ὁρᾷν, καὶ γέγονε σύντρομος· τῷ δὲ σημείῳ τοῦ σταυροῦ σφραγισάμενος [καὶ τὸν φόβον ἀποσεισάμενος] (ἤδη γὰρ τέλος εἶχεν ἡ εὐχὴ αὐτοῦ), ἐπιστρέψας τὸ ὄμμα, ὁρᾷ τινα κατὰ ἀλήθειαν πρὸς μεσημβρίαν βαδίζοντα· γυμνὸν δὲ ἦν τὸ ὁρώμενον, μέλαν τῷ σώματι, ὡς ἐξ ἡλιακῆς φλογὸς μέλαν γενόμενον, καὶ τρίχας ἔχοντα ἐν τῇ κεφαλῇ [λευκὰς] ὡσεὶ ἔριον, ὀλίγας δὲ καὶ αὐτάς, ὡς μὴ πλέον τοῦ τραχήλου τοῦ σώματος καταφέρεσθαι. » (*PG*, 87[3], col. 3705, A ι').

[284] Comme nous allons le voir Zosime au cours du récit est toujours prêt à fondre en larmes et à pleurer. Ceci est une caractéristique partagée par tous les héros, ou presque, de l'hagiologie tardo-antique. C'est pour cela que plusieurs chercheurs parlent d'un *topos* littéraire. Cependant, cette même caractéristique qualifie également les héros de l'ensemble de la littérature de l'Antiquité tardive, ceux de romans hellénistiques par excellence. Les citations des héros qui pleurent dans les romans sont si nombreuses que ce n'est pas la peine des les noter – il suffit d'ouvrir un roman au hasard. Souvent, même, ces larmes sont suivies par d'autres réactions psychiques excessives (arrachement de cheveux, déchirement de vêtements, tentatives de suicide – toujours non réussies). Je me demande donc si cette caractéristique signifie plus qu'une simple imitation. Ici, il est évident que nous ne pouvons pas parler d'un simple *topos* littéraire ; bien au contraire, il semble que nous soyons face à une attitude qui a des racines profondes dans la mentalité et la culture de l'Antiquité tardive. Et personnellement, j'irais même jusqu'à dire que la société tardo-antique se caractérise, tout comme notre société de mœurs bourgeoises, par une certaine *sentimentalité*. Il semble que pendant l'époque impériale, pour des raisons diverses, la *sensibilité* antique a laissé sa place progressivement à la *sentimentalité* tardo-antique.

καὶ τὴν αἰσχύνην τοῦ σώματός μου ἀπερικάλυπτον ἔχουσα. Ἀλλ' εἴπερ θέλεις πάντως ἁμαρτωλῷ γυναίῳ χαρίσασθαι μίαν εὐχήν, ῥίψον μοι τὸ ῥάκος ὃ περιβέβλησαι, ὅπως ἐν αὐτῷ συγκαλύψω τὴν γυναικείαν ἀσθένειαν, καὶ στρέφωμαι πρὸς σέ, καὶ τὰς εὐχάς σου κομίζωμαι. » *PG*, 87[3], col. 3705, D ιβ'). (« Abbâ Zosime, pardonne-moi, au nom de Dieu, mais je ne puis pas me tourner et te regarder dans les yeux ; car, je suis une femme et de plus nue, comme tu peux le voir, et je tiens découverte la honte de mon corps. Mais si tu veux bénir une femme pécheresse d'une prière, jette-moi les loques que tu portes, pour que je puisse couvrir la faiblesse féminine et me tourner vers toi et recevoir tes prières. »).

Elle réclame, ensuite, les vêtements de Zosime qui exécute sa volonté (c'est donc Zosime qui se trouve maintenant nu) avant de s'approcher d'elle (« ῥίψον μοι τὸ ῥάκος ὃ περιβέβλησαι », *PG*, 87[3], col. 3705, D ιβ'). Lampe dans son dictionnaire, à l'article « ῥάκος », donne la signification « bande de tissu »[285].

Je crois qu'ici le contexte ne laisse pas de doutes qu'il s'agit *de la seule bande de tissu* que Zosime porte comme habit. D'ailleurs, à plusieurs occasions, quand un moine enlève son « ῥάκος » il reste tout nu[286]. Enfin, le narrateur nous a dit lui-même, à deux reprises, que Zosime, tout comme les autres moines, quand il est parti du monastère il n'avait sur lui qu'un peu de provisions et il ne portait que son « ῥάκος », préparant ainsi progressivement cette scène plus ou moins burlesque[287]. Ce passage recèle d'un caractère visiblement érotique ou, au moins, une humeur badine, qu'on ne trouve pas souvent dans la littérature hagiologique. Quelqu'un

[285] LAMPE, « ῥάκος ».

[286] Cf. par exemple à la *Vie d'Épiphane* (*BHG* 596), §E, col. 29, C, ou à la *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677), p. 82–83, *Barlaam et Joasaph* (*BHG* 224), XXXVII (337), p. 562. La *Vie de Martin* reprend la même anecdote que la *Vie d'Épiphane* nous raconte, cf. *Vie de Martin* (*BHL* 5610), 3.2, p. 258. Notons en passant que pour la mentalité gréco-romaine le comportement d'Épiphane ou de Martin était apparemment le comportement d'un insensé, d'un fou, cf. TONER, *Popular Culture in Ancient Rome*, p. 83.

[287] « Ἕκαστος δὲ αὐτὸν ἐπεσίτιζεν, ὥσπερ ἠδύνατο καὶ ὥσπερ ἐβούλετο· ὁ μὲν γὰρ ἄρτον ἐκόμιζε τῇ χρείᾳ τοῦ σώματος σύμμετρον, ὁ δὲ ἰσχάδας, ἄλλος φοίνικας, ἕτερος ὄσπρια βραχέντα ἐν ὕδατι, ἄλλος δὲ οὐδέν, εἰ μὴ τὸ σῶμα ἴδιον καὶ τὸ ῥάκιον ὃ περιεβέβλητο, ἐτρέφετο καὶ ὁσάκις ἡ φύσις ἠνάγκαζε ταῖς φυομέναις βοτάναις κατὰ τὴν ἔρημον. », (*PG*, 87[3], col. 3704, A ζ'), et par la suite, le narrateur répète une deuxième fois : « Τότε τοίνυν ὁ Ζωσιμᾶς τῷ συνήθει νόμῳ τοῦ μοναστηρίου τὸν Ἰορδάνην ἐπέρασε, μικρά τινα κομισάμενος ἐφόδια πρὸς τὴν χρείαν τοῦ σώματος, καὶ αὐτὸ τὸ ῥάκος ὅπερ ἠμφίεστο. », (*PG*, 87[3], col. 3704, D θ'). Le vocabulaire, cette deuxième fois, avec la précision emphatique du pronom « αὐτὸ », ne laisse aucun doute que Zosime ne porte rien d'autre que son « ῥάκος ».

serait tenté de voir ici une indication de la mentalité de l'époque, c'est-à-dire qu'un homme, comme dans l'Antiquité classique, peut encore à cette époque rester nu face au monde, tandis que pour une femme ceci est inconcevable ; la nature masculine n'a pas quelque chose dont elle devrait avoir honte. Mais ceci n'est pas vrai. Si nous comparons notre texte avec d'autres textes, comme, par exemple, avec les *Miracles de Côme et Damien*, nous pouvons voir que les « lois de la honte » étaient les mêmes pour tout le monde[288]. Moi, je verrais dans ce passage plutôt une volonté de parodier, pour ainsi dire, d'abaisser le niveau de sérieux, un jeu entre la réalité et les apparences, comme on peut le trouver dans la *nouvelle comédie* postclassique ou, parfois, dans le roman érotique-idéal hellénistique.

Après un moment de silence perplexe, une discussion commence (cette scène est décrite par le narrateur avec des termes qui suggèrent de l'érotisme, de sorte que tout cet épisode, dans ce silence perplexe, ressemble au premier rendez-vous d'un couple) et la femme, à la demande pressante de Zosime, se met à raconter sa vie passionnante et aventureuse. Au niveau narratif, nous avons ici un exemple caractéristique d'« enchâssement »[289] : en effet, la relation entre le narrateur et son histoire se modifie, c'est-à-dire que le narrateur change, cédant la parole à une autre personne, ici à la femme inconnue, qui parle ensuite à la première personne[290]. L'histoire que raconte la femme, c'est-à-dire son autobiographie, en termes de théorie littéraire, s'appelle « récit enchâssé »[291] et d'autre part, l'histoire extérieure qui contient le « récit enchâssé » s'appelle « récit cadre ». Cette technique de changements répétés de narrateur du récit ajoute au texte un accent dramatique fort et elle sert à maintenir l'intérêt du lecteur ou de l'auditeur. Le plus fameux exemple de « récit enchâssé » de l'histoire littéraire se trouve bien-sûr dans l'*Odyssée*, avec la narration légendaire d'Ulysse lors de l'exposé de ses aventures à Alkinoos, le

---

[288] « οὐδὲν γὰρ ταύτην παρεμυθεῖτο τὴν νόσον εἰ μὴ τὸ λούεσθαι. ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἦν τοῖς οἰκέταις ἕτερον νόσημα συνλουομένοις αὐτῷ καθ' ἡμέραν, ἕως ἠρρώστησαν ἅπαντες διὰ τὸ πυκνῶς τοῖς βαλανείοις προσβαλλεῖν. παιδίσκαι λοιπὸν ἀντ' ἐκείνων ὑπηρετοῦσαι, τῷ τῶν ἀρρένων βαλανείῳ συνεισελθεῖν μὴ δυνάμεναι κατ' οἶκον ὕδατα θερμαίνουσαι σκάφην τ' ἐν οἰκίσκοις εὐτρεπίζουσαι λοιπὸν ἔλουον. ἀλλὰ καὶ τοῦτο πλέον ἐλύπει τὸν ἄνδρα, ἀρρενικὰ αὐτοῦ μόρια ταῖς γυναιξὶν θεώμενα, ἅπερ καὶ τοῖς ἀνδράσιν ἀπρεπές ἐστιν βλέπεσθαι. », *Vie et Miracles de Côme et Damien* (*BHG*), E. RUPPRECHT (éd.), *Cosmae et Damian sanctorum medicorum vitam et miracula e codice Londiniensi*, Berlin, 1935, mir. 7, p. 22.

[289] Cf. AINALIS – BINGGELI – DÉROCHE – EFTHYMIADIS, « Greek Hagiography in Late Antiquity…», p. 46.

[290] Cf. H. VAN GORP – D. DELABASTITA – L. D'HULST – R. GHESQUIERE – R. GRUTMAN – G. LEGROS, *Dictionnaire des Termes Littéraires*, Paris, 2005, l'article « Enchâssement ».

[291] Pour le « récit enchâssé » de la *Vie de Marie l'Égyptienne* en tant que confession voir CONSTANTINOU, *Female corporeal performances*, p. 77–78.

roi de Phéaciens. Cette technique de commencement d'une histoire romanesque *in media res* ne s'est jamais perdue dans la littérature grecque comme le démontre le roman tardo-antique d'Héliodore, *Les Éthiopiques*.

Marie, alors, abandonne sa maison familiale à l'âge de douze ans et va à Alexandrie pour satisfaire ses besoins charnels et ses désirs sexuels. Elle insiste sur le fait qu'elle s'adonne à la prostitution volontairement et non pas, par exemple, pour des raisons économiques:

> «καὶ ὅπως μὲν τὴν ἀρχήν, τὴν ἐμαυτῆς παρθενίαν διέφθορα, καὶ πῶς ἀκρατῶς καὶ ἀκορέστως εἶχον περὶ τὸ πάθος τῆς μίξεως, αἰσχύνομαι ἐννοεῖν· τοῦτο γὰρ νῦν εἰπεῖν ὑπάρχει σεμνότερον, ὃ δὲ συντόμως ἐρῶ, ἵνα τὸ ἐμπαθές μου γνῷς καὶ φιλήδονον, δέκα ἑπτὰ καὶ πρὸς ἐνιαυτούς, συγχώρησον, διετέλεσα δημόσιον προκειμένη τῆς ἀσωτίας ὑπέκκαυμα, οὐ δόσεώς τινος, μὰ τὴν ἀλήθειαν, ἕνεκεν· οὐδὲ γάρ τινων διδόναι πολλάκις θελόντων ἐλάμβανον. Τοῦτο δὲ ἐπενόησα, ἵνα πλείστους ποιήσω προσέχειν μοι, δῶρον ἐκτελοῦσα τὸ ἐμοὶ καταθύμιον· μηδὲ γὰρ νομίσῃς με ὡς εὐποροῦσαν μὴ δέχεσθαι· προσαιτοῦσα διέζων καὶ πολλάκις στύππιον νήθουσα, ἐπιθυμίαν δὲ εἶχον ἀκόρεστον καὶ ἀκατάσχετον ἔρωτα τῷ ἐν βορβόρῳ κυλίεσθαι· καὶ τοῦτό μοι τὸ ζῇν ἦν τε καὶ ἐλογίζετο τὸ διαπαντὸς ἐκτελεῖν τὴν ὕβριν τῆς φύσεως.» (*PG*, 87[3], col. 3709, C ιη' – col. 3712, A ιη').
> («Et j'ai honte de songer à comment j'ai détruit, au début, ma propre virginité et comment je me suis consacrée sans mesure et insatiablement à la luxure des rapports sexuels. Cependant, maintenant il serait plus modeste de parler ouvertement, même si ce n'est que brièvement, pour que tu puisses me connaitre, [comme j'étais] pleine de désir et d'amour de volupté. Pendant plus de dix-sept ans, pardonne-moi, j'ai vécu comme une tentation enflammant publiquement la débauche. Et je ne le faisais pas pour le paiement, je te jure. Souvent, même, je ne recevais pas de paiement, même si certains voulaient m'en donner[292]. J'ai concocté ceci pour gagner l'attention du plus grand nombre d'hommes possible, offrant ainsi gratuitement [ce qu'ils désiraient] tout en satisfaisant mes envies les

[292] Pourrait-on mettre ce refus de paiement de Marie («οὐδὲ γάρ τινων διδόναι πολλάκις θελόντων ἐλάμβανον ») en rapport avec le comportement pareil de Thomas apocryphe ? Cf. « καὶ οὐδὲν παρά τινος λαμβάνει, καὶ ἃ ἔχει ἄλλοις δίδωσιν », *Actes Apocryphes de Thomas* dans *Acta Apostolorum Apocrypha*, M. BONNET (éd.), Hildesheim-New York, 1972, p. 131, § 20.10.

plus profondes. Ne crois pas que je ne recevais rien d'eux parce que j'étais riche. Non, je vivais en mendiant et souvent en tissant de rudes fibres de lin. Mais, j'avais la concupiscence insatiable et un désir incontrôlable de me vautrer dans la boue. Et c'était ça ma façon de vivre et je ne songeais qu'à exécuter l'offense de la nature. »).

Elle poursuit cette façon de vie pendant dix-sept ans, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de vingt-neuf ans. Là, elle rencontre un jour d'été une foule de pèlerins qui partent à Jérusalem pour l'Exaltation de la Croix[293]. Dans ce passage, la manière dont la femme, qui n'a pas encore mentionné son nom, décrit la foule des jeunes hommes qui se bousculent au bord de la mer est étonnante. Elle semble vraiment impressionnée par toute cette beauté masculine (pouvons-nous supposer, peut-être, qu'à cause de la saison, ces hommes étaient à demi nus ?). Elle prend la décision de partir avec eux[294]. Le seul problème est qu'elle n'a pas, ou du moins le déclare-t-elle, l'argent pour effectuer un tel voyage (car le vocabulaire que l'auteur utilise ne nous laisse que supposer cette éventualité). Finalement, l'héroïne elle-même semble trouver la solution facilement : elle propose, pourquoi pas, des faveurs sexuelles aux matelots. Le vocabulaire qu'elle utilise pour décrire le voyage sur le bateau vers Jérusalem, qui a été transformé de pèlerinage en croisière de débauche et des orgies, donne l'impression qu'elle était la reine absolue du bateau :

«Ἡ δὲ αὖθις ἀναλαβοῦσα τοῖς προτέροις ῥήμασι, προστέθεικε ταῦτα· Ἐκεῖνος τοίνυν ὁ νεανίας, ἀκούσας τὸ αἰσχρὸν τῶν ῥημάτων, γελῶν ἀνεχώρησεν· ἐγὼ δὲ ῥίψασα τὴν ἡλεκάτην ἥνπερ ἐβάσταζον (ταύτην γὰρ συμβέβηκε διὰ χρόνου βαστάζειν με), τρέχω πρὸς θάλασσαν, ἔνθα τοὺς τρέχοντας ἔβλεπον τρέχοντας· καὶ βλέπουσα νέους τινὰς πρὸς τὸν αἰγιαλὸν ἑστῶτας, ὡσεὶ δέκα τὸν ἀριθμὸν ἢ

[293] Cf. KAPLAN, « Les saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine », *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge*, B. CASEAU – J.-C. CHEYNET – V. DÉROCHE (éd.), Paris, 2006 (Monographies 23), p. 249–262, surtout la p. 250 (repris dans M. KAPLAN, *Pouvoirs, Église et Sainteté. Essais sur la société byzantine*, Paris, 2011, p. 413–431).

[294] « Parmi ceux qui peuvent faire de longs pèlerinages, on compte aussi des marginaux : ainsi les lépreux, qui vont au Jourdain ou aux sources de Moise de Livias ; ainsi les prostituées : Marie l'Égyptienne va d'Alexandrie à Jérusalem, Pélagie y vient d'Antioche, des prostituées converties par S. Marcien de Constantinople, au Ve siècle, gagnent la ville sainte pour y adopter la vie monastique, et le saint pourvoit à leurs dépenses de voyage. La catégorie sociale la moins bien représentée parmi ces pèlerins au long cours semble finalement celle des paysans, qui n'ont ni le droit ni surtout les moyens d'entreprendre de longs voyages. », MARAVAL, « Pèlerins orientaux… », p. 286–287.

καὶ πλείονας, σφριγῶντας τοῖς σώμασιν ἅμα καὶ τοῖς κινήμασι, καὶ ἱκανούς μοι φανέντας πρὸς τὸ ζητούμενον (ὡς ἔοικε δὲ καὶ ἄλλους συμπλωτῆρας ἀνέβαινον· καὶ γὰρ καὶ ἕτεροι προανελθόντες ἦσαν εἰς τὰ πλοιάρια), ἀναιδῶς δέ, οὕτως ἦν μοι ἔθος, εἰς μέσον αὐτῶν εἰσεπήδησα· Λάβετε, ἔφην, καί με ὅπου ἀπέρχεσθε· οὐκ ἔχω γὰρ ὑμῖν εὑρεθῆναι ἀδόκιμος· εἶτα ἕτερα εἰποῦσα ῥήματα αἰσχρότερα, ἐκίνησα ἅπαντας εἰς γέλωτα. Οἱ δὲ τὸ πρὸς ἀναίδειαν ἐπαγωγὸν θεασάμενοι, λαβόντες ἀνάγουσί με εἰς ὅπερ εἶχον πλοιάριον ἕτοιμον· κἀκεῖνοι γὰρ ἐν τοσούτῳ παραγεγόνασιν οὗπερ ἂν ἔμενον.» (*PG*, 87[3], col. 3712, C κ'). « Elle a reprit tout de suite la parole et elle a ajouté ceci : Ce jeune homme donc, en entendant mes paroles obscènes, est parti en riant. Moi, alors, jetant le tissu[295] que je portais (lequel est parvenu [paradoxalement] à durer pas mal du temps), je cours vers la mer, où je voyais courir les coureurs. Et voyant une dizaine –et peut-être plus– de jeunes hommes se tenant au bord de la mer, vigoureux tant par leurs corps que par leurs mouvements, et les considérant plus que capables de ce que je cherchais (il était apparent qu'ils attendaient d'autres co-voyageurs, tandis que d'autres avaient déjà embarqué), sans aucune honte, comme c'était mon habitude, j'ai sauté parmi eux. « Prenez-moi », j'ai dit, « là où vous allez ; je vous serai utile sans doute. » Et par la suite, disant des choses encore plus obscènes, je fis rire tout le monde. Quant à eux, voyant mon penchant pour l'obscénité, ils me prennent et m'amènent sur le bateau qu'ils avaient préparé pour le voyage. Entre-temps, ceux qu'ils attendaient sont arrivés et nous partîmes. »).

C'est pourquoi, je crois que nous avons ici le droit de considérer que l'auteur présente Marie se souvenant de cet incident avec une nostalgie interdite –pour une sainte– et une vanité féminine cachée. D'ailleurs, elle-même se « vante » d'être devenue un véritable « maitre » de toutes débauches imaginables et inimaginables, y compris la fellation et la sodomie (ces cauchemars horrifiants de moralistes de l'époque), si nous comprenons bien l'expression

[295] Ici il y a un problème apparent : tous les dictionnaires donnent au terme « ἠλεκάτην » la signification « quenouille » (Bailly) [« distaff » en anglais (*LSJ*, Lampe)], et c'est ainsi que Maria Kouli traduit le terme (cf. KOULI, «Life of St. Mary of Egypt», p. 81.). Cependant, cette traduction est visiblement absurde. Ici, il faut comprendre le passage comme cela : Marie jette le tissu qui l'enveloppe et court toute nue vers la foule des pèlerins. Alors, il faut comprendre l'« ἠλεκάτην » comme une sorte de tissu que Marie porte sur elle pour couvrir sa nudité.

« εἶδος ἀσελγές » (« pratique lubrique »), pour les jeunes matelots et les autres voyageurs (« Οὐκ ἔστι εἶδος ἀσελγές, ῥητόν τε καὶ ἄῤῥητον, οὗπερ οὐ γέγονα τοῖς ταλαιπώροις διδάσκαλος. » *PG*, 87[3], col. 3700, D κα', « Il n'y a pas de pratique [sexuelle] lubrique, dite et non dite, que je n'enseignai pas à ces pauvres gens »).

À Jérusalem, elle continue durant quelques jours sa vie habituelle jusqu'au jour de la fête de l'Exaltation de la Croix, où elle découvre miraculeusement, grâce à une icône de la Vierge Marie, que sa vie précédente était pécheresse. Elle reste alors en pleurant hors de l'Eglise, dans laquelle elle n'a, miraculeusement, jamais pu entrer. Le passage de la conversion est tout à fait impressionnant, parce qu'il crée cette image de la foule qui la bouscule et qui la heurte devant les portes de l'église, laissant Marie coincée au milieu de tout ce monde. Elle s'est repentie et promet à la Vierge Marie de changer de vie : elle part immédiatement pour le désert, où elle va vivre pendant quarante-sept ans dans une ascèse extrême (ainsi elle a soixante-seize ans quand elle rencontre Zosime). Quand elle finit son récit, l'abbâ Zosime est une nouvelle fois en pleurs, d'émotion. La femme dit à Zosime de ne rien répéter aux autres. Les deux vieillards se séparent mais la femme lui permet de la rencontrer de nouveau le Jeudi saint de l'année suivante pour qu'il lui donne la communion.

Après un an d'angoisse et de silence oppressif, Zosime se hâte d'arriver le jour prévu au point de rendez-vous, mais la femme étrange n'est pas là. Il commence alors à envisager toutes les possibilités sur cette absence. Il est très intéressant que l'écrivain dépeigne le sentiment de l'abbâ comme celui d'un homme amoureux qui attend, dans un rendez-vous décalé, l'objet de son amour qui n'est pas là ; son angoisse atteint son sommet :

> «Χρονίζοντος δὲ τοῦ γυναίου τοῦ ἱεροῦ, Ζωσιμᾶς οὐκ ἐνύσταξεν, ἀλλ' ἀκλινῶς ἑώρα τὴν ἔρημον, ἀναμένων ἰδεῖν ὅπερ ἰδεῖν ἐπεθύμησεν. Ἔλεγεν δὲ καθ' ἑαυτὸν ὁ γέρων καθήμενος· Ἆρά γε μή ποτε τὸ ἀνάξιόν μου ἐλθεῖν ταύτην διεκώλυσεν; ἆρα ἦλθεν, καὶ μὴ εὑροῦσά με αὖθις ὑπέστρεψεν; Ταῦτα λέγων ἐδάκρυσεν, καὶ δακρύσας ἐστέναξεν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὸν οὐρανὸν ἐπάρας, τὸν Θεὸν ἱκέτευσεν λέγων· Μὴ στερήσῃς με, Δέσποτα, καὶ αὖθις ἰδεῖν ὅπερ ἰδεῖν συνεχώρησας· μὴ ἀπέλθω κενός, τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας φέρων εἰς ἔλεγχον. Ταῦτα σὺν δάκρυσιν ἐπευξάμενος, εἰς ἕτερον λογισμὸν περιπέπτωκεν· ἔλεγεν γὰρ ἐν ἑαυτῷ· Τι δέ, εἰ ἄρα καὶ ἔλθῃ, γενήσεται; Πλοιάριον γὰρ οὐ

πάρεστιν. Πῶς τοίνυν τὸν Ἰορδάνην παρέλθοι, καὶ πρὸς ἐμὲ γενήσεται τὸν ἀνάξιον; Οἴμοι τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος! οἴμοι τῆς ἐμῆς ἐλεεινότητος! Τίς με τοιούτου καλοῦ δικαίως ἐστέρησεν; », *PG*, 87[3], col. 3721 A λδ' – B λδ'). (« Puisque la femme sacrée tardait, Zosime n'avait pas sommeil, mais toujours debout, contemplait le désert, attendant de voir celle qu'il se languissait de voir. Quand le vieillard s'est assis quelque moment, il se disait à lui-même : « Est-ce qu'elle n'est pas venue parce qu'elle ne me croit pas digne ? Est-ce qu'elle est venue mais comme elle ne m'a pas vu, est-elle repartie ? ». Tout en disant ces paroles, il larmoya et en larmoyant il soupira, puis releva les yeux vers le ciel et implora Dieu : « Ne me prive pas, Seigneur, d'elle et laisse-moi voir de nouveau celle que j'ai vue ; que je ne parte pas vide [sans être rempli de grâce], [mais au contraire] que je réussisse à contrôler mes péchés ». Tout en priant, les yeux pleins de larmes, il pensa soudain à quelque chose d'autre. Il se disait alors à lui-même maintenant : « Que se passera-t-il si elle vient ? Il n'y a pas ici de bateau ! Comment traversera-t-elle le Jourdain pour venir vers moi l'indigne ? Hélas comme je suis indigne ! Ah, malheur à moi ! Qui m'a justement privé d'un tel bien ? » »).

Il pleure de nouveau et prie Dieu de voir une nouvelle fois cette femme étrange. Marie fait en fin son apparition. Lorsqu'elle arrive, elle tente de traverser le Jourdain mais la rivière est agitée ; elle fait alors le signe de la croix vers les eaux, se lève et marche vers lui sur la surface des eaux.

Ici, il faut noter le symbolisme de cette scène : cette femme, à demi nue, qui marche sur l'eau, malgré les similitudes apparentes avec Jésus[296], est plutôt un souvenir païen de Vénus sortant des eaux. D'autre part, l'eau comme élément principal de l'existence humaine, symbolise le lien entre inexistence (qui est symbolisée par la vie dans le désert dépeinte avec des termes qui donnent l'impression d'un pays utopique, de par l'étymologique du terme οὐτοπία : le « οὐ τόπος») et existence (c'est-à-dire le côté où se situe le monastère, les autres moines et le meilleur représentant d'entre eux, Zosime). De plus, l'eau, en tant que symbole ancien et universel de la grande majorité des religions, joue un rôle signifiant dans la

[296] *Mt.*, 14.22-36 ; *Lc.*, 8.22-25.

sémantique théologique : le passage de l'eau symbolise toujours, dans la plus part des religions, le passage de la Mort à la Renaissance. Or, c'est précisément ce contact avec l'eau qui permet la Renaissance ou plutôt la « nouvelle naissance »[297]. Pour la théologie chrétienne spécialement c'est l'eau, par le baptême, qui permet aux hommes de passer à un autre niveau d'existence : pendant la procédure du baptême le vieil homme, ou le « vieil Adam » (l'homme charnel) selon le langage théologique, qui s'enfonce dans l'eau « meurt », afin que le nouveau (l'homme spirituel), qui sort de l'eau, puisse participer à la vie divine et éternelle. Par conséquent ici, la traversée du Jourdain symbolise pour Marie la procédure de baptême, parce que, contrairement à Pélagie, elle n'a jamais été baptisée[298] – ou c'est cela que le narrateur veut que nous croyions à ce moment précis de la narration. Le sens profond de cette scène est le retour de Marie du « pays des morts » (symbolisé par le désert et les quarante-sept ans d'ascèse dont elle avait besoin pour son expiation) et, à travers la communion sainte –qu'elle va recevoir par la suite– son entrée au « pays des vivants » et à la vie éternelle. Bien entendu, ici les signifiés « mort » et « vivant » sont inversés et « sont signifiés », pour ainsi dire, par les signifiants inverses : les vivants à proprement parler sont morts sans qu'ils le sachent et Marie qui va bientôt mourir sera vivante.

Il faut également noter ici la sémantique du détail suivant : la première rencontre de Zosime et Marie prend place devant un torrent séché – leur dernier devant une rivière agitée. Au niveau symbolique Marie devient « l'eau de vie » de Zosime. Sa vie, quand il ne connaissait pas encore Marie, était comme un torrent séché, dès qu'il l'a connu sa vie a été transformée en rivière agitée. Ce détail joue aussi un rôle important au niveau structurel : dans le récit, l'histoire de Marie est « encadrée », spatialement aussi bien que temporellement, entre le torrent et la rivière, elle commence au torrent et se termine à la rivière, puisque Marie fait son première apparition devant le torrent et sa dernière devant la rivière. Avant et après ces « frontières » le protagoniste irréfutable du récit c'est Zosime.

---

[297] Cf. M. ELIADE, « Symbolisme et histoire », *Images et symboles*, Paris, 1952, p. 212–225.

[298] D'ailleurs, comme l'auteur de la *Vie de Pélagie* le confirme, selon les lois ecclésiastiques une prostituée ne pouvait pas être baptisée sans la présence d'un « garant » ou d'un « témoin » : «Οἱ κανόνες τῆς ἐκκλησιαστικῆς λειτουργίας περιέχουσιν μὴ βαπτίζειν ἡμᾶς πόρνην χωρὶς ἐγγυητῶν, ἵνα μὴ πάλιν ἐν τοῖς αὐτοῖς εὑρεθῇ», *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 86.

Apres cette scène majestueuse, Zosime donne à Marie la communion sainte et après la cérémonie, elle l'embrasse sur la bouche, et l'auteur se hâte d'ajouter « comme de coutume » («Καὶ τούτου γενομένου, καὶ τῆς εὐχῆς πέρας λαβούσης, κατὰ τὸ σύνηθες δέδωκεν τὴν ἀγάπην τῷ γέροντι εἰς τὸ στόμα·», *PG*, 87[3] , col. 3721, C λε')[299]. Toutefois, le moment où Marie embrasse Zosime sur la bouche est le sommet de l'érotisme de ce texte. Ce qui est le plus intéressant –et la grand originalité de ce texte– est le fait que les protagonistes de cette nouvelle érotique chrétienne, le couple d'« amants », n'en sont pas à leur première jeunesse, comme c'est le cas dans les romans érotiques-idéaux hellénistiques, mais à leur vieillesse : la relation entre Marie et Zosime parait plutôt être celle d'un amour tendre entre deux vieillards.

En tous cas, un rendez-vous est fixé pour l'année suivante, ils se séparent, la femme marche de nouveau sur les eaux et Zosime se repent d'avoir encore une fois oublié de lui demander son nom. L'année suivante, Zosime va au lieu de rendez-vous mais la femme n'est pas là. La façon dont l'écrivain décrit indirectement le désir violent de Zosime de revoir Marie est remarquable : le comparant à un chasseur « très expérimenté », de même, le « gibier » (c'est-à-dire Marie) est caractérisé –au superlatif, lui aussi– comme « très doux » :

> «Ὁδεύσας δὲ τὸ τῆς ἐρήμου διάστημα, καὶ φθάσας τινὰ σημεῖα δηλοῦντα τοῦ ζητουμένου τόπου τὴν εὕρεσιν, δεξιὰ περιεβλέπετο καὶ εὐώνυμα, περιάγων πανταχοῦ τὸ βλέμμα ὡς θηρευτὴς ἐμπειρότατος, εἴπου τὸ γλυκύτατον ζωγρήσειε θήραμα· ὡς δὲ ἔβλεπεν οὐδὲν οὐδαμόθεν κινούμενον, ἤρξατο ἑαυτὸν αὖθις βρέχειν τοῖς δάκρυσι· καὶ τείνας ἄνω τὸ ὄμμα, προσευχόμενος ἔλεγεν· Δεῖξόν μοι, Δέσποτα, τὸν θησαυρόν σου τὸν ἄσυλον, ὃν ἐν τῇδε τῇ ἐρήμῳ κατέκρυψας· », *PG*, 87[3], col. 3724, A λζ'). (Tout en marchant dans l'espace du désert, apercevant des signes montrant qu'il avait trouvé le lieu recherché, il regardait vers le côté droit, le bon côté, en regardant partout autour de lui comme un chasseur très expérimenté qui veut capturer vivant le très doux gibier ; comme il

[299] Il est vrai qu'il existait une vraie habitude chez les moines *du même sexe* de s'embrasser sur la bouche les uns et les autres (normalement après la communion) (cf. *Vie d'Hypatios* (*BHG* 760), §10.8, p. 110) ; mais une telle coutume n'a jamais été autorisée entre des moines de sexes différents, comme le prouve par ailleurs le passage suivant de la *Vie de Matrone*, où l'abbé du monastère, Bassianos, admoneste Matrona parce qu'elle a continué à cacher aux autres moines sa véritable nature féminine : «Ἔστω ἐλάνθανες γυνὴ οὖσα ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον, καὶ οὐδέν ἡμᾶς παρέβλαπτεν τοῦτο ἀγνοοῦντας. Πῶς γυμνῇ τῇ κεφαλῇ τοῖς θείοις μυστηρίοις προσήρχου; Πῶς δὲ καὶ τὸ σὸν πρὸς εἰρήνην ἐπεδίδους στόμα τοῖς ἀδερφοῖς;» *Vie de Matrone* (*BHG* 1221), §7B, p. 794.

ne voyait aucun mouvement de nulle part, il se mit à se tremper des larmes ; et soulevant les yeux vers le haut, il disait en priant : « Montre-moi, Seigneur, le trésor immaculé que tu as caché dans ce désert. »).

À ce moment-là, il comprend miraculeusement que la femme est morte, pleure et traverse la rivière pour chercher son corps qu'il finit par trouver. Il lave les pieds de la femme avec ses larmes « sans oser toucher les autres parties de son corps »[300] («Ὁ δὲ προσδραμὼν τοὺς πόδας τῆς Μακαρίας δάκρυσιν ἔπλυνεν· οὐδενὸς γὰρ ἑτέρου μέρους ἐτόλμα προσψαῦσαι. », *PG*, op. cit., col. 3724, B λζ').

Zosime a alors deux problèmes : il ne connaît pas son nom ni si elle désire ou non que son corps soit inhumé. La solution lui vient une fois encore miraculeusement : à ce moment-là Zosime vient d'apercevoir un message tracé sur le sol juste devant la tête de la femme, qui révèle à Zosime que la femme s'appelle Marie et qu'elle voudrait être inhumée. À ce moment, un lion apparaît et à sa vue, Zosime comprend qu'il y a quelque chose de miraculeux, étant donné que Marie lui avait avoué, lors de leur première rencontre, que pendant les quarante-sept années où elle a vécu dans le désert, elle n'avait jamais rencontré aucun être vivant, ni humain ni animal[301]. Zosime, donc, ordonne au lion, au nom de Marie, de l'aider à l'enterrer. Après cela, Zosime revient au monastère et raconte à tous les moines la vie de la pénitente Marie, et il reste là jusqu'à sa mort, à l'âge de cent ans.

[300] Au contraire, son « collègue », saint Sabas n'avait pas d'hésitations semblables. Une fois alors qu'il devait exorciser une jeune fille, il employa une méthode d'exorcisme sans doute originale et, disons, sensuelle : il a demandé à la jeune fille de se dénuder et il a enduit avec de l'huile sainte « tout son corps, de haut en bas, devant et derrière » et en plus sous les yeux du père ! (« Ἀνήρ τις ἐν αὐτῇ τῇ μητροπόλει θυγατέρα ἔχων δαιμονιῶσαν καὶ πιστεύσας ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν γέροντα ἐν αὐτῷ τῷ Ἐνθεμανὴ μοναστηρίῳ καὶ διηγήσατο αὐτῷ τὰς ἀνάγκας τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῇ ὑπὸ τοῦ μιαρωτάτου δαίμονος. ὁ δὲ θαυματουργὸς πρεσβύτης συμπαθήσας αὐτῷ ᾐτήσατο ἔλαιον τοῦ πανσέπτου Σταυροῦ ***καὶ λαβὼν αὐτὴν καὶ τὸν πατέρα αὐτῆς παρὰ μέρος ἐν τῷ κήπῳ καὶ ἐκδυθῆναι αὐτὴν κελεύσας ἤλειψεν αὐτῆς ὅλον τὸ σῶμα ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω, ἔμπροσθέν τε καὶ ὄπισθεν***. καὶ εὐθέως ἐφυγαδεύθη τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἀπ' αὐτῆς καὶ ἰάθη τὸ κοράσιον ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης. », *Vie de saint Sabas* (*BHG* 1608), p. 164, lignes 11-20. Cf. FLUSIN, *Miracle et histoire*.

[301] L'abbâ Sérapion et Marc l'Athénien, dans la Vie de ce dernier, n'ont pas non plus rencontré dans le désert aucun trace de vie animal ou humaine, cf. *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), p. 40* § 3 et p.41* § 7.

γ.) L'hypothèse de la composition orale

À ma connaissance aucune œuvre scientifique n'avance l'hypothèse qu'une grande partie de la littérature de l'Antiquité tardive, et peut-être de Byzance, reposait sur une tradition orale préexistante[302]. Sans doute, cette discussion n'est pas nouvelle parmi les spécialistes de l'Antiquité tardive et de Byzance, mais elle reste jusqu'aujourd'hui plutôt marginale[303].

W. Ong a déjà démontré à quel point est problématique la terminologie des langues latines et romanes qui emploient, sans exception, le terme « littérature orale » et diverses variations de ce genre[304]. L'expression même de la « littérature orale » est un paradoxe parlant… néanmoins, et pour des raisons que nous ne pouvons pas exposer ici, nous sommes obligés d'utiliser la terminologie déjà existante pour nous faire comprendre. Nous allons également nous appuyer énormément sur la base de l'œuvre exceptionnelle de W. Ong et, *necessitatem in voluntatem vertit*, nous allons présumer que ce dernier est déjà connu.

Jusqu'à l'invention de l'imprimerie, aucune société n'était, et ne pouvait être, totalement instruite ou « lettrée ». C'est-à-dire qu'elle ne pouvait pas exclure un certain taux, voire un grand taux, d'oralité au niveau de la réflexion et de l'expression, qui se différenciait chaque fois en fonction des conditions socio-économiques. Par conséquent, on peut facilement comprendre le fait que pendant des époques où domine un fort pourcentage d'analphabétisme[305], à une échelle sociale, on remarque le « retour » du niveau d'alphabétisation à un niveau d'oralité. Cela explique aussi le fait que dans les civilisations non capitalistes-bourgeoises, l'oralité, comme manière générale de pensée et d'expression, est restée inaltérable jusqu'à très

[302] Certes, il y a les brèves remarques d'Alison Goddart Elliott et de Bernard Flusin mais ils ne suffisent pas, cf. ELLIOTT, *Roads to Paradise*, p. 6–8, et FLUSIN, « La culture écrite », p. 257–259.
[303] Les articles de Heist et de Déroche sont parmi les rares articles qui soulèvent, entre autres questions, celle de l'oralité, cf. W. W. HEIST, « Hagiography, chiefly, celtic, and recent developments in folklore », *Hagiographie. Cultures et Sociétés, IVe – XIIe siècles*, Paris, 1981, p. 121–142 ; DÉROCHE, « Écriture, lecture et monachisme… », p. 111–123.
[304] ONG, *Orality and Literacy*, p. 10–15.
[305] CAMERON, *The Later Roman Empire*, p. 156.

récemment ; et cela bien que ces civilisations connussent l'écriture depuis des siècles[306]. Pendant l'Antiquité tardive, on constate, d'une part, une augmentation du nombre de personnes qui ne sont pas capables de lire, et d'autre part, un strict cloisonnement social – entre les gens qui disposent d'un moyen pour participer à une *παιδεία* et les gens qui n'en disposent pas. On observe alors dans l'art du discours la réapparition naturelle des manières d'entendement et de représentation du monde pré-lettrées, ou, tout simplement, on constate que ces manières d'expression n'ont jamais disparu. Ce courant général laisse aussi ses traces dans la pensée et l'expression des érudits de ces époques[307]. Cela pourrait peut-être expliquer le fait que pendant l'Antiquité tardive, on constate, comme A.-J. Festugière le remarque, une apparition nouvelle, après longtemps, de « la voix du peuple » dans la littérature de cette époque-là[308].

L'avancement de l'hypothèse qu'une partie considérable des Vies des saints de l'Antiquité tardive est fondée sur une tradition orale préexistante, peut s'appuyer sur une pléthore des raisons : anonymat, langue populaire, style bas, absence d'objectifs politiques, absence d'intérêts économiques (à travers la « publicité » de l'un ou de l'autre monastère), insistance sur le miracle et le miraculeux etc. Il y a également des témoignages de l'existence de nombreux récits oraux qui circulaient parmi les croyants, surtout dans les grands centres chrétiens « thérapeutiques », c'est-à-dire des églises où les croyants se rassemblaient pour se faire guérir par des saints comme Cyr et Jean, Côme et Damien, Artémios etc. Spécialement pour les miracles de Cyr et Jean, Hippolyte Delehaye a remarqué à deux reprises, presque un siècle auparavant, que l'hypothèse de la transmission orale de ces miracles était logique et tout à fait envisageable[309]. Mais surtout j'avance cette hypothèse à cause du fait que quelques œuvres

[306] Cf. ONG, *Orality and Literacy* : « Many modern cultures that have known writing for centuries but have never fully interiorized it, such as Arabic culture and certain other Mediterranean cultures (e.g. Greek […]), rely heavily on formulaic thought and expression still. », p. 26.
[307] Cf. les remarques d'ONG sur saint Augustin, *Orality and Literacy*, p. 36.
[308] FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, p. 20–21.
[309] « C'est évidement le personnel de la basilique et la foule qui la fréquentait qui ont fourni à l'auteur la plus grande partie de détails rapportés dans ses récits. Il est mention d'un vieillard, depuis 67 ans attaché à la basilique, que tout le monde connaissait, et qui devait en savoir long sur l'histoire du pèlerinage. On peut être certain qu'il y avait, dans le sanctuaire, des ex-voto avec les noms de donateurs, que Sophrone avait pu recueillir aisément. », H. DELEHAYE, « Les Recueils antiques de miracles de saints », *An. Boll.* 43, Bruxelles, 1925, p. 20–21. Voir également H. DELEHAYE, *Les Légendes Hagiographiques*, *Sub. Hag.* 18, Bruxelles, 1927, p. 68–73.

portent les traces indélébiles d'une « oralité », qui est particulièrement visible au niveau de la structure et de l'organisation de la narration[310].

Dans le cas de la *Vie de Marie l'Égyptienne* nous pourrions entrevoir cet oralité dans les éléments suivants :

1.) L'existence des formules stéréotypées qui se répètent tout au long de la narration. Ainsi nous trouvons l'expression « ὡς ἔλεγεν » ou « ὡς εἶπεν » dans certain tournures du discours ou « καὶ τούτου γενομένου » tout au long du récit et dans des moments de la narration bien précis. Ces formules stéréotypées sont clairement distinguées de *topoi* littéraires ou de schémas rhétoriques. En outre, ces formules stéréotypées retient un rapport étroit avec la forme orale préexistante du texte (ce qui a surement quelque chose à avoir avec le fait que les verbes « parler » et « écouter » insistent à réapparaitre à chaque fois).

2.) À cela s'ajoute le fait que le narrateur évoque régulièrement des déclarations de témoins auriculaires (celui de Zosime par excellence).

3.) La place du narrateur et son entrecroisement avec l'histoire qu'il raconte dépassent de loin les limites du rôle du narrateur dans la « littérature écrite ». Ainsi, souvent le narrateur nous donne son propre avis : le verbe « οἶμαι »[311] se répète tout au long du récit afin que les auditeurs soient informés de ce que le narrateur « croit ». En plus, vers la fin de la première partie du récit, le narrateur va encore plus loin et fait une remarque complètement personnelle dans une apostrophe du discours qui pourrait rappeler Brecht : « Ταῦτα τοῦ Ζωσιμᾶ σὺν δάκρυσι λέγοντος, γεγόνασιν ἀμφότεροι τρέχοντες ἕν τινι τόπῳ, ἐν ᾧπέρ τις χείμαῤῥος ξηρὸς ἐτετύπωτο· οὔ μοι δοκεῖ ποτε γεινάμενος χείμαῤῥος, (πῶς γὰρ ἐν ἐκείνῃ τῇ γῇ φανήσεται χείμαῤῥος;) ἀλλ' ὁ τόπος τοιαύτης ἔλαχε θέσεως. » La phrase juste avant la parenthèse et dans la parenthèse (« οὔ μοι δοκεῖ ποτε γεινάμενος χείμαῤῥος, (πῶς γὰρ ἐν ἐκείνῃ τῇ γῇ φανήσεται χείμαῤῥος;) » *PG*, 87[3], col. 3705, B ια') est une intervention directe du narrateur dans son histoire qui est complètement inattendue

[310] Cf. DÉROCHE, « Écriture, lecture et monachisme… », p. 115.
[311] Cf. « Κανὼν δέ τις οὗτος ἐν τῷ μοναστηρίῳ [ἄνωθεν] ἐφυλάττετο, δι' ὅν, οἶμαι, Θεὸς καὶ Ζωσιμᾶν εἰς ἐκεῖνο τὸ μοναστήριον ἤγαγεν. », *PG*, 87[3], col. 3701, D ς'.

dans la « littérature écrite » mais qui est tout à fait normale dans la « littérature orale ».

4.) Le narrateur resent plusieurs fois le besoin de s'adresser directement à son public, exactement comme le font les narrateurs dans les compositions orales. Ainsi, le narrateur de la *Vie de Marie* « coupe » souvent la trame de son histoire pour s'adresser directement à ses auditeurs (réel ou fictifs) afin de leurs expliquer quelque chose, d'éclairer un détail, de prendre ses distances avec ce que les héros font ou disent, de commenter etc. Par exemple, tout au début, le narrateur éprouve le besoin d'expliquer à ses auditeurs que son héros, l'abbâ Zosime, n'est pas son homonyme l'hérétique, mais un moine bien orthodoxe : « Ζωσιμᾶς ἦν ὄνομα τούτῳ τῷ γέροντι. Καὶ μή τις τῇ ἐπωνυμίᾳ, νομισάτω με ἐκεῖνον λέγειν τὸν Ζωσιμᾶν, τὸν ἐν δόγμασί ποτε διαβληθέντα ὡς ἑτερόδοξον· ἄλλος γὰρ οὗτος, καὶ ἄλλος ἐκεῖνος, καὶ πολὺ τὸ μεταξὺ τῶν δύο τὸ διάφορον » *PG*, 87[3], col. 3700, A β').

5.) Dans tous les œuvres littéraires où nous pouvons dépister une structure orale préexistante à leur forme écrite (comme, par exemple, dans les épopées homériques ou à la poésie épique des Balkans ou de Finlande)[312], nous constatons qu'il y a des passages ou des phrases qui sont utilisées en tant que « joints », « traits d'union » ; c'est-à-dire des passages ou des phrases qui sont utilisées pour rafraichir la mémoire de l'auditeur, lui rappeler ce qu'il s'est passé la dernière fois et résumer la narration. Ces passages se distinguent par le fait qu'ils répètent une information qui a été mentionnée pour la première fois –dans la formulation du texte imprimé– quelques lignes plus haut[313]. Par exemple, le narrateur nous dit juste avant la première rencontre de Zosime avec Marie que : « Εἴκοσι δὲ ἡμερῶν ὁδὸν διανύσας, ἕως ὅτε ὁ τῆς ἕκτης ὥρας ἦλθε καιρός, ἔστη τῆς ὁδοιπορίας μικρόν, καὶ βλέψας πρὸς ἀνατολάς, ἐτέλει τὴν συνήθη εὐχήν· » (*PG*, 87[3], col. 3704, D θ', Peu après il répète la même chose, non pas pour répéter mais pour rappeler : « Ἐν δὲ τῷ ψάλλειν καὶ ὁρᾷν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀκαταπαύστῳ ὄμματι, ὁρᾷ ἐκ δεξιοῦ κλίτους, ***ἐν ᾧ ἐστὼς***

[312] M. PARRY, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. New York – Oxford, 1987; A. B. LORD, *The Singer of Tales*, Cambridge, 2000.
[313] Cf. les remarques de Nilsson concernant ce qu'elle appelle « répétition avec variation », NILSSON, « The Same Story, but Another », p. 203.

τὴν ἕκτην προσηύχετο, ἀποσκίασμα φανὲν ὡς ἀνθρωπίνου σώματος. » (*PG*, 87[3], col. 3705, A ι'). Nous pouvons envisager que dans la version orale du récit le narrateur arrêtait ici son histoire pour la résumer le lendemain (ou la prochaine fois en tous cas). Lorsqu'il résume son histoire il est obligé de rappeler le contexte de la façon la plus brève possible; c'est pour cela qu'il répète que dans l'histoire nous nous trouvons à la sixième heure de la journée et que son héros s'est arrêté de marcher afin de prier (« ἐν ᾧ ἑστὼς τὴν ἕκτην προσηύχετο »). Cette technique se répète trois ou quatre fois dans le texte.

6.) Le narrateur oublie des détails cruciaux du récit. Non seulement il oublie, mais il présuppose que son public oublie aussi. Il est clair que cette attitude n'est pas compatible avec l'écriture. M. Kouli, par exemple, dans son commentaire de la traduction anglaise de la Vie s'étonne à un moment donné parce que l'auteur ne nous informe pas plus tôt d'une qualité de Zosime : il n'est pas un simple moine, mais il est également un prêtre[314]. En effet, lors de la première rencontre de l'abbâ Zosime avec Marie, cette dernière nous informe que Zosime est un prêtre : « Ἀββᾶ Ζωσιμᾶ, σοὶ τὸ εὐλογῆσαι ἁρμόζει καὶ εὔχεσθαι· σὺ γὰρ πρεσβυτέρου ἀξίᾳ τετίμησαι, σὺ ἐκ πλείστων ἐτῶν τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ παρίστασαι, καὶ πολλάκις τῶν θείων δώρων μυσταγωγὸς γεγένησαι. » (*PG*, 87[3], col. 3708, B ιγ'). Pourquoi, alors, le narrateur ne nous a pas informé plus tôt de ce « détail », quand, par exemple, il nous a présenté son héros au tout début du récit ? S'il ne l'a pas fait c'est parce que, tout simplement, il n'avait pas le besoin narratif de le faire. Au contraire, maintenant que le contexte a changé et que Zosime a rencontré Marie et qu'il sera obligé un peu plus tard de lui donner la communion, le narrateur improvise et il ajoute la qualité de prêtre de Zosime, parce que ce « détail » est maintenant indispensable pour le déroulement ultérieur de l'action. Ce détail n'est pas le seul que le narrateur « oublie » et qu'il utilise à son gré. Tout au long du récit domine une ambigüité concernant le baptême de Marie. Finalement, est-elle baptisée ou non ? La première fois que Marie s'adresse à Zosime, un Zosime terrifié parce qu'il croit qu'elle est un démon, elle lui dit qu'elle est baptisée (« Τί σε, ἀββᾶ, οἱ λογισμοὶ συνταράττουσι

[314] KOULI, «Life of St. Mary of Egypt», p.78.

σκανδαλισθέντα, ἐπ' ἐμοί, ὡς ὅτι πνεῦμα ὑπάρχω καὶ τὴν εὐχὴν ὑποκρίνομαι; πληροφορήθητι, ἄνθρωπε, ὅτι ἁμαρτωλόν εἰμι γύναιον, πλὴν τῷ βαπτίσματι τῷ ἁγίῳ τετείχισμαι· » (*PG*, 87[3], col. 3709, A ιε'). Par la suite, en revanche, tout en racontant l'histoire de sa conversion et de sa fuite folle dans le désert, elle ne mentionne rien du tout concernant un baptême potentiel. Le moment et le lieu de ce baptême restent un mystère. De son histoire, et surtout de son évasion hâtive dans le désert, nous, en tant que lecteurs, nous excluons la possibilité qu'elle soit baptisée. Ou, du moins, nous avons oublié qu'elle a mentionné qu'elle était baptisée. La vérité est que le narrateur compte sur le fait que ses auditeurs aient pu oublier ce détail. En faisant cela, il peut nous présenter la scène majestueuse où Marie traverse la rivière agitée (la rivière, en plus, est le Jourdain), une scène qui contient autant un clair symbolisme du baptême qu'une réminiscence christique. Si nous, en tant que lecteurs, nous oublions si facilement la référence hâtive au baptême de Marie, nous pouvons supposer légitimement que c'était aussi le cas pour les auditeurs initiaux de ce récit. Ce qui est le plus important est le fait que le narrateur « oublie » si Marie est baptisée ou non selon les circonstances et ses besoins narratifs du moment[315]. Cela convient à la composition orale, mais non pas à la composition écrite. Enfin, une autre ambigüité avec laquelle joue le narrateur est les compétences d'écriture et de lecture de Marie. Finalement, sait- elle écrire et lire ou non ? Il est vrai que Marie elle-même admet qu'elle ne sait pas écrire et lire (« γράμματα τοίνυν οὐ μεμάθηκα πώποτε. » (*PG*, 87[3], col. 3720, A λα'). C'est pour cela que selon M. Kouli l'écriture à coté du corps de Marie a quelque chose de miraculeux[316]. Cette écriture a indubitablement quelque chose de miraculeux, mais il ne s'agit pas de ce que Kouli croit. Sous le prisme de tout ce que nous venons de dire relativement à la composition orale, il me paraîtrait plus logique que le « créateur » de cette œuvre, afin d'atteindre la charge émotionnelle qu'il souhaite créer, profite de l'occasion pour créer une scène finale très chargée du point de vue émotionnel en mettant en scène une Marie moribonde qui tracerait sur le sable avec

[315] Dans le cas contraire, il faudrait attribuer la première référence hâtive au baptême de Marie au remanieur postérieur.
[316] KOULI, «Life of St. Mary of Egypt», p. 91.

sa propre main son message agonisant à son ami. Dans ce cas là, le miraculeux ne réside pas dans l'existence du message écrit en soi, mais dans le fait qu'un an après la mort de la sainte le message continue à être là, toujours visible et lisible.

Tout cela démontre, je crois, une oralité irréfutable au niveau structurel et surtout en ce qui concerne le rôle du narrateur dans le récit. Mais la question de savoir si à la base de la *Vie de Marie* se trouve une tradition orale ou si son auteur a su profiter ingénieusement du fait que son public était constitué d'auditeurs afin de maximaliser l'efficacité de son récit ou bien si les déviations doivent être attribués au remanieur postérieur, reste pour le moment sans réponse.

δ.) Marie et Paul : une idylle inopinée

Un autre problème épineux concernant la *Vie de Marie l'Égyptienne* est sa dépendance de la *Vie de Paul de Thèbes* écrite par Jérôme. Là, les questions sont vraiment infinies. S'agit-il d'une dépendance directe ? S'agit-il d'une simple influence ? Pourrait-on véritablement proposer la dépendance d'un œuvre hellénophone du VIIe siècle envers un texte latin du IVe siècle ? Y avait-il des personnes de l'Orient hellénophone du VIIe siècle qui maitrisaient le latin au point de nous permettre de soutenir l'hypothèse d'une dépendance directe ? Comment peut-on soutenir sérieusement l'hypothèse de la composition orale si la *Vie de Marie* est fondée sur un autre texte ? La liste est longue… mais ce qui est certain c'est qu'il existe un lien incontestable entre la *Vie de Marie l'Égyptienne* et la *Vie de Paul de Thèbes*.

Tout d'abord, les caractères de la *Vie de Marie* et leurs rôles sont fondés sur ceux de la *Vie de Paul* : abbâ Zosime dans la *Vie de Marie* joue le rôle qu'Antoine joue dans la *Vie de Paul* et Marie assume le rôle de Paul. Zosime, tout comme Antoine, quitte son monastère pour aller dans le désert afin de savoir si quelqu'un parmi les « grands hommes » du désert est plus avancé que lui dans l'ascèse. Tous les deux vont dans le désert suite à une vocation divine qui les a incités à aller chercher un grand maître. Marie, tout comme Paul, est un « serviteur caché » de Dieu, un être qui a conquis la vie éternelle de son vivant et « mène sur terre une vie céleste » ; un être, presque angélique, qui n'a pas besoin de se manifester parmi les autres hommes ou de vanter de sa sainteté. Tous les deux connaissaient les Écritures par cœur et ils ont acquis le don de prévision. Zosime et Antoine venaient de connaitre Marie et Paul juste avant que ces derniers meurent.

L'histoire commence dans les deux cas avec un protagoniste (qui par la suite sera transformé en deutéragoniste) dont l'état d'âme est orgueilleux : Zosime, dans la *Vie de Marie l'Égyptienne* se demande s'il y a parmi les hommes du désert quelqu'un qui pourrait lui enseigner quelque chose de plus ou s'il a déjà conquis la perfection, lorsqu'il a une apparition qui l'incite de quitter son monastère et aller chercher un autre monastère près de

Jourdain[317]. Pareillement, Antoine dans la Vie de *Paul de Thèbes* se demande s'il est le meilleur, le plus important et le plus ancien parmi les hommes du désert, lorsqu'il a une révélation pendant son sommeil qui l'incite de rechercher dans les profondeurs du désert son prédécesseur qu'il est bien meilleur que lui-même[318].

Lors de leur première rencontre, Zosime et Antoine insistent frénétiquement pour parler à Marie et Paul respectivement, tandis que ces derniers essaient au début d'éviter le contact et la discussion[319]. Pendant cette première rencontre, qui dans tous les deux cas a lieu le 6e heure de la journée (c'est-à-dire vers 14 heures)[320], Marie et Paul essaient avant tout d'éviter la présence humaine et surtout ils essaient d'éviter d'être adorer par un autre être humain. Lorsqu'enfin Marie et Paul décident de faire la connaissance avec leurs « persécuteurs » et à en parler avec eux, la première chose qu'ils demandent est des nouvelles de l'empire et de la Chrétienté[321].

Marie et Paul ont même de ressemblances physiques. Tout d'abord leur apparition est similaire : tous les deux ressemblent plutôt à une bête qu'à un être humain[322]. Nous allons rencontrer de nouveau cette « bestialité divinisé » dans d'autres Vies aussi et notamment dans la *Vie de Macaire le Romain* (*BHG* 1004) et dans la *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (*BHL* 1436)[323]. Même le repas de Paul et Marie se ressemblent[324].

Quand Zosime et Antoine sont forcés de quitter Marie et Paul respectivement et de rentrer dans leurs monastères, ils ne révèlent rien aux autres moines et ils ne vivent que pour revoir les figures lumineuses de leurs modèles. L'an que Zosime passe dans son monastère et les quelques

---

[317] *PG*, 87[3], col. 3700, C γ' (Voir Appendice I, Comparaison 1).
[318] *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 156–158 (Voir Appendice I, Comparaison 1).
[319] *PG*, 87[3], col. 3705, B ια' – col. 3705, C ιβ' / *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 164. (Voir Appendice I, Comparaison 2).
[320] *PG*, 87[3], col. 3704 D θ' / *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p.165.
[321] *PG*, 87[3], col. 3708, C ιδ' / *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 166 (Voir Appendice I, Comparaison 3). Marc l'Athénien a la même curiosité et pose à peu près les mêmes questions que Marie et Paul, juste pour recevoir de son interlocuteur, l'abbâ Sérapion la même réponse exactement que Marie et Paul reçoivent respectivement de l'abbâ Zosime et Antoine : « grâce à toi et tes prières, tout va bien ! », cf. *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), p. p.41* § 9.
[322] *PG*, 87[3], 3705 A ι' / *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 167 (Voir Appendice I, Comparaison 4).
[323] Cf. également la description de saint Onuphre par l'anachorète Paphnutius dans la *Vie de saint Onuphre* (*BHG* 1378), p. 527. Marc l'Athénien, lui aussi couvert totalement des poils, ressemble tellement à une bête sauvage que l'abbâ Sérapion a peur de lui ; la seule chose qui le distingue d'une bête c'est la parole, cf. *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), § 9, p.41*.
[324] *PG*, 87[3], col. 3716, C κζ' / *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 166 (Voir Appendice I, Comparaison 5).

heures qu'Antoine passe dans le sien pèsent sur eux comme des siècles[325]. De plus, la dernière « rencontre », de Zosime avec Marie et d'Antoine avec Paul, est, dans les deux cas, post-mortem. En outre, Zosime et Antoine sont tous deux troublés parce qu'ils ne disposent pas d'outils pour l'enterrement. À ce moment-là des lions apparaissent miraculeusement, dans les deux récits, et aident Zosime et Antoine à enterrer les cadavres de Marie et Paul[326].

Il ressort de tout cela un lien incontestable entre les deux récits. La seule innovation importante de la *Vie de Marie l'Égyptienne* par rapport à la *Vie de Paul* est la partie de l'enchâssement, le *flash-back* où Marie raconte elle-même sa propre histoire. De Paul, Jérôme ne nous raconte rien d'autre que sa jeunesse et sa mort, tandis que pour Marie nous avons une « biographie » plus complète grâce à l'heureuse inspiration de l'auteur de la *Vie de Marie* qui utilise la technique de l'enchâssement. Sinon, les deux récits sont presque identiques au niveau narratif. Bien entendu, il y a des différences énormes entre les deux textes (surtout en ce qui concerne le style, le symbolisme, le message et la mentalité), mais ce que je voulais souligner ici étaient leurs affinités.

Et maintenant je reviens à la question principale : pourquoi ces affinités ? À quoi devons nous les attribuer ? Comment les expliquer ? J'avoue ne pas avoir de réponse. Bien sûr, nous pourrions soutenir l'idée que la *Vie de Paul de Thèbes* était si largement répandue, dans tout le monde chrétien, occidental aussi bien qu'oriental, qu'une connaissance directe du texte n'était

[325] *PG*, 87[3], col. 3720, D λγ' / *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 172–174.

[326] *PG*, 87[3], col. 3725, A μ' / *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 176–180. Je me demande si ce *motif* a ses origines à l'historiette d'Androclès et le lion qu'on trouve dans les *Nuits Attiques* de Aulu-Gelle, voir AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, R. MARACHE (éd.), t. II, Paris, 1978, V.XIV, p. 22–25. En tout cas, le lion symbolise, normalement, pour les chrétiens la résurrection et il a une histoire heureuse dans la tradition judéo-chrétienne : nous trouvons Daniel de dominer sur les lions (*Dan.* 6.16–24), l'évangéliste Marc est toujours représenté par un lion, tandis que dans l'*Apocalypse* (5.5) il symbolise le Seigneur Lui-même. Dans l'hagiographie primitive nous retrouvons ce motif dans la *Vie et Miracles de sainte Thècle* (*BHG* 1717), §19, p. 244–246, et dans la *Vie de saint Macaire le Romain* (*BHG* 1004), p. 153–154. Nous retrouvons une version christianisée de l'historiette qu'on lit dans les *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle dans le *Pré Spirituel* de Jean Moschos ; là, l'abbâ Gérasime enlève une épine de la patte d'un lion et celle-ci devient son compagnon (ch. 107, PG 87[3], col. 2965–2970). La même histoire dans la *Vie de saint Sabas* (*BHG* 1608), p. 138–139. Cyrille de Scythopolis traite, pourtant, le lion de manière ambivalent ; or, dans le passage mentionné plus haut il suit l'exemple de Jérôme et le lion est positivement chargé, tandis que dans un autre passage de la même Vie il suit la tradition vétérotestamentaire, plutôt hostile au lion, et il le charge d'une manière négative, cf. *Vie de saint Sabas* (*BHG* 1608), p. 96, lignes 1-11. L'auteur anonyme de la première *Vie d'Épiphane* s'inscrit aussi dans la tradition vétérotestamentaire, *Vie d'Épiphane* (*BHG* 596), § KA, col. 48–49. Pour le lion en général (même si l'ouvrage se réfère principalement à l'hagiographie latine), voir ELLIOTT, *Roads to Paradise*, p. 144–167. Cependant, si on voudrait être précis le *motif* sous la forme que nous le trouvons dans la *Vie de Marie l'Égyptienne* (c'est-à-dire que de lions aide le protagoniste d'enterrer le saint / la sainte) n'apparait que dans la *Vie de Paul de Thèbes de Jérôme*.

pas une condition *sine qua non* pour une imitation de la légende de Paul. Cela est vrai. Par contre, comme nous venons de le voir, l'auteur de la *Vie de Marie l'Égyptienne* suit presque pas à pas le texte de Jérôme ; et pour cela, je suppose qu'il serait nécessaire de connaître le texte. Certes, il y a les deux versions grecques de la *Vie de Paul de Thèbes* (*BHG* 1466 et *BHG* 1467 respectivement)[327], mais leur existence n'améliore guère la situation. Leur existence même est en soi un vrai problème philologique, qui a suscité au passé tant de débats, concernant leurs liaisons avec le texte de Jérôme, que ce n'est même pas possible de récapituler ici[328].

En toute brièveté, aujourd'hui la priorité de la Vie de Jérôme sur les textes hellénophones est plutôt généralement admise. Cela dit, n'empêche que les filiations entre les deux versions et le

[327] Les deux Vies ont été éditées par Joseph Bidez, cf. *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes* (*BHG* 1466 et *BHG* 1467), J. BIDEZ (éd.), Gand – Bruxelles, 1900. La *Vita a* figure aux pages 2–32 et la *Vita b* aux pages 3–33.

[328] À la suite de l'édition de deux Vies hellénophones par Joseph Bidez en 1900, un grand débat s'ouvrit, qui ne même pas aujourd'hui résolu. Nau, suivant Amelinau qui formula une proposition pareille, soutint que la *Vita grecque b* est l'original de la *Vie de Paul de Thèbes* et que Jérôme s'appuya sur elle pour écrire sa version (cf. F. NAU, « Le texte grec original de la Vie de s. Paul de Thèbes », *An. Boll.* 20 (1901), p. 121–157). Le souci principal de Nau, et le but même de son article, était de convaincre le monde scientifique de la valeur historique du texte de Jérôme. Son argument était que puisque le texte de Jérôme est basé sur la *Vita b*, alors Jérôme disposait de sources historiques, alors son texte disposait d'une valeur historique. Je ne vais pas bien entendu discuter sa position que la *Vie de Paul de Thèbes* était une œuvre historique, vu que son argument le plus puissant était que puisque Jérôme cite son propre texte dans sa chronique et dans les lettres alors il doit être historique ! De la même manière il fallait croire Homère et Hésiode que leurs œuvres ont été dictés par les Muses ! Je ne veux pas dire qu'il ne faut pas croire aux écrivains, mais, quand même, quand il y a de raisons importants pour qu'on se méfier, il faut se méfier de leurs dits. La *Vie de Paul de Thèbes* ne dispose aucune historicité ; nous pourrions supposer que Jérôme a « envié » le renommé que son collègue grec a conquis par l'écriture de la *Vie d'Antoine* et désira d'imiter son exploit en latin. Cela dit, n'empêche que la *Vie de Paul de Thèbes* est un chef-d'œuvre littéraire qui a influencé la littérature chrétienne au même titre que la *Vie d'Antoine*. Les deux Vies hellénophones de Paul de Thèbes sont complètement insignifiantes et ils ne pouvaient pas être responsables de l'influence que la *Vita Pauli* exerça. En effet, tous les textes qui ont exercés une influence considérable aux consciences humaines à travers les siècles étaient tous de la grande littérature : *Iliade* et *Odyssée*, *Théogonie*, la tragédie attique, Platon, l'*Ancien Testament*, le *Nouveau Testament*, *Énéide*, Augustin, le *Coran*, ont pu exercer une influence majeure, immense à la conscience de générations consécutives de percepteurs exactement parce qu'ils étaient, tout d'abord, de la grande littérature. Et la *Vie de Paul de Thèbes* par Jérôme est rangée parmi eux. Ce qui n'est point du tout le cas pour ses versions hellénophones.

Du reste, la position de Nau que *Vita b* est l'original crée plusieurs problèmes qu'en résoudre. Si c'était le cas il fallait supposer, et c'est effectivement ce que Nau fait, que la *Vita grecque a*, qui est *incontestablement* traduite du texte de Jérôme, a été rédigé au IX-Xe siècle. Pourquoi traduirait-on en grec un texte latin au IX-Xe siècle ? En outre, pourquoi traduirait-on en grec du latin étant donné que l'original grec existait déjà ? Ces sont là des questions que même l'inventivité de Nau, qui a désespérément essayé de prouver l'historicité de Jérôme, n'a pas pu répondre… Selon Nau la *Vita b* est l'original, le texte de Jérôme en est le remaniement latin, tandis que la *Vita a* est la traduction du texte de Jérôme. C'est cela le schéma en gros. Pourtant, il est clair que la *Vita b* est complètement dépendante de la *Vita a*. En plus il est clair que la *Vita b* est un remaniement, une simplification et une abréviation de la *Vita a* qui est, comme je l'ai déjà remarqué, *incontestablement* traduite du texte de Jérôme, et qui est écrite dans un style élevé que je caractériserait « classicisant », à l'allure du grec de la deuxième Sophistique.

texte latin d'une part et des deux versions hellénophones entre eux d'une autre, restent à définir. Il semble que la *Vita a* soit une traduction plus ou moins littérale du texte de Jérôme, ou une copie d'une traduction, tandis que la *Vita b* soit une abréviation, une simplification et une vulgarisation de la *Vita a*. Pourtant toute certitude se termine ici et les problèmes concernant les questions que nous avions posées commencent. Or, d'un point de vue linguistique la *Vie de Marie l'Égyptienne* démontre quelques affinités avec la *Vita b*, qui est abrégée et qui ne suit pas la structure narrative du texte latin pas à pas, comme le fait la *Vita a*, qui est pourtant complètement éloignée d'un point de vue linguistique de la *Vie de Marie l'Égyptienne*. En outre, la *Vita a* essayant de rester fidele à l'original, est écrite dans un style froid et ne dispose aucune littérarité et aucune vivacité ce qui la rend un candidat improbable pour être le modèle de la *Vie de Marie l'Égyptienne*. De l'autre coté, la *Vita b* qui est plus réussite d'un point de vue littéraire, ne contient pas de certaines scènes qui sont présents dans le texte latin et dans la *Vie de Marie l'Égyptienne*, ce qui fait d'elle, pareillement, un modèle aussi improbable. Dans tous les cas, dans l'état actuel de la recherche nous ne pouvons malheureusement faire que des hypothèses et de conjectures.

ii.) La *Vie de Pélagie la Pénitente* (*BHG* 1478)

α.) La datation du texte, son auteur, sa tradition manuscrite

La *Vie de Pélagie* nous semble être le meilleur exemple de ce type d'hagiographie qu'on pouvait appeler populaire[329]. On suppose que cette Vie, d'un auteur anonyme, a été écrite par un certain Jacques, disciple de l'évêque Nonnos et contemporain de Pélagie. Le rôle même de cet auteur-narrateur est un lieu commun et une convention littéraire parmi celles qui caractérisent l'hagiographie.

En fait, le texte conservé a été écrit vers le milieu du VIe siècle ou au plus tard au début du VIIe siècle. Cette datation découle du fait que le texte (du moins la version que nous allons examiner) est une « réfection » à rattacher à la « réfection » latine (*A'*) ; mais, *A'* ne peut pas être datée plus tardivement que le VIIIe siècle[330]. Pourtant, étant donné que le culte de Pélagie, ou du moins sa légende, était déjà bien établi au milieu de VIe siècle[331], on peut légitimement supposer que le texte primitif a du être écrit, au plus tard, au début de VIe siècle.

Selon le dernier éditeur du texte grec, ce dernier est conservé dans 29 manuscrits (l'éditeur, délibérément, ne compte pas les manuscrits qui nous livrent le texte métaphrastique ou les textes abrégés). Ces 29 manuscrits sont répartis en trois groupes, π, α et γ[332]. Quant à nous, nous avons décidé de nous occuper de la version π, la seule version longue du texte grec, qui rapporte un dénouement différent et qui, du point de vue narratologique, est plus dramatique : le narrateur lui-même trouve Pélagie morte, suite à un mauvais pressentiment qui l'oblige à revenir vers la cellule de la sainte après leur dernière séparation. Cette version de la Vie est conservée en entier dans un seul manuscrit : il s'agit du manuscrit *Perizon. Fol. 10* (**P**, à l'édition Flusin), conservé dans la bibliothèque du Leyde. Il est en parchemin et se compose de

[329] Cf. FESTUGIÈRE, « Lieux communs littéraires… », p. 271–301, voir surtout la page 271.
[330] « Mais si π est sans doute une réfection, c'est une réfection ancienne. En effet, *A'* Latine est refait sur *A*, dont le modèle grec était de type π. Or A' date au plus tard du VIIIe siècle : π existait donc dès cette époque. », FLUSIN, « Les textes Grecs », p. 51.
[331] P. PETITMENGIN, « Introduction », *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, P. PETITMENGIN (éd.), t. I, Paris, 1981, p. 14.
[332] FLUSIN, « Les textes Grecs », p. 41.

288 folios ; ses dimensions sont 28 x 19,5 cm. Il a été exécuté à Constantinople au XIe (ou au XIIe) siècle selon Ehrhard[333] et il s'agit d'un manuscrit du type d'un ménologe (mais qui contient seulement les mois d'été) et où des textes metaphrastiques sont mélangés avec de texte pre-metaphrastiques. La *Vie de Pélagie* qui nous occupe se trouve dans les folios 192-200^v^ et son titre grec original est le suivant : *Βίος καὶ πολιτεία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Πελαγίας. Κύριε εὐλόγησον.*

Les deux autres manuscrits qui contiennent une section du texte π sont : un manuscrit du XIIe siècle qui est conservé à Milan (*Ambrosianus gr*. 839: B 12 inf.)[334] (**N**, dans l'édition de B. Flusin) contenant (aux folios 54^v^-60) une sorte de texte mélangé (π et α), et un manuscrit du XVe siècle conservé au Mont Athos (*Panteleimon* 549)[335] (**Q**, à l'édition Flusin) contenant (aux folios 112-122^v^) de nouveau un type de texte mélangé (π et α)[336].

[333] EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*, tom. III, p. 142–145.
[334] PASINI, *Inventario agiografico*, p. 173–176.
[335] S. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. II, Cambridge, 1900, p. 394.
[336] Cf. FLUSIN, « Les textes Grecs », p. 51–52.

β.) La lecture du texte

La *Vie de Pélagie* est plus pudique que la *Vie de Marie l'Égyptienne*[337]. À l'exception de la première apparition de l'héroïne dans le récit[338], qui est assez sensuelle et qui rappelle les descriptions des apparitions équivalentes des héroïnes dans les romans érotiques-idéaux hellénistiques[339], l'ensemble ne présente pas l'érotisme de la *Vie de Marie l'Égyptienne* ni sa sensualité extravertie. Pourtant, les deux textes présentent, malgré leurs différences, beaucoup de similitudes.

La différence la plus importante au niveau sémantique est que dans la *Vie de Pélagie,* généralement l'héroïne n'est pas mentionnée (à l'exception de deux passages, notamment dans la dernière phrase du texte) comme une prostituée mais comme une comédienne («ἡ πρώτη τῶν μιμάδων Ἀντιοχείας»[340]) ; ce fait important nous permet de supposer qu'historiquement le statut social d'une comédienne dans l'Antiquité tardive était, plus ou moins, équivalent à celui d'une prostituée[341], comme par ailleurs le prouve les accusations –même s'elles sont sans doute exagérées– de Procope contre Augusta Théodora dans l'« Histoire Secrète »[342].

Le récit commence avec une réunion d'évêques, suite à une invitation de l'évêque d'Antioche (l'auteur ne mentionne pas son nom). Les évêques logent près du tombeau de saint Julien. Un

---

[337] Cf. AINALIS – BINGGELI – DÉROCHE – EFTHYMIADIS, « Greek Hagiography in Late Antiquity…» p. 46.
[338] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 78–79.
[339] Cf. PAVLOVSKIS, « The Life of St. Pelagia the Harlot... », p. 142.
[340] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 78.
[341] « Aux prostituées à temps complet, si l'on peut dire, il faut encore ajouter toutes les femmes pour lesquelles le commerce de leur corps était comme le complément obligé du métier décrié qu'elles exerçaient d'ailleurs. Telles étaient notamment les actrices de mimes, si parfaitement assimilées aux prostituées que le terme le plus courant pour désigner un lupanar, en grec médiéval, est "mimarion" ; et aussi les joueuses de flûte, les chanteuses qu'on louait pour les noces et banquets, comme dans la Grèce hellénistique et même classique. », J. GROSDIDIER DE MATONS, « La femme dans l'Empire Byzantin », dans *Histoire mondiale de la femme*, III, Paris, 1967, p. 25. Cf. ROUSSELLE, *Porneia,* p. 106–109 et PATLAGEAN, « Affirmations et négations des structures familiales », *Pauvreté économique et pauvreté sociale…*, p. 132–133. Pour la prostitution en général, voir C. DAUPHIN, « Bordels et filles de joie : la prostitution en Palestine byzantine », *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris, 1998, p. 177–194 et S. LEONTSINI, *Die Prostitution im frühen Byzanz*, Vienne, 1989. Pour le statut de la femme dans la société romaine et la prostitution voir, T. A. J. McGINN, *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*, Oxford, 1998.
[342] Cf. PROCOPE, *Histoire Secrète*, 9.1–29, H.B. DEWING (éd.), *Procopius. The Anecdota or Secret History*, Londres, 1935, p. 102–112.

samedi, tous les évêques se réunissent aux portes du tombeau et ils prient Nonnos (pour lequel le narrateur, à chaque occasion, répète avec une persévérance bizarre qu'il est son évêque) de leurs raconter une histoire utile à l'âme. Nonnos se met à parler et peu après Pélagie, l'actrice fameuse d'Antioche, passe devant leurs yeux et traverse la rue avec son cortège :

> «Τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος λαλοῦντος διὰ τῶν χειλέων αὐτοῦ πρὸς ὠφέλειαν καὶ σωτηρίαν πάντων τῶν ἀκουόντων, ἰδοὺ ἄφνω παρέρχεται δι' ἡμῶν ἡ πρώτη τῶν μιμάδων Ἀντιοχείας· αὕτη δὲ ἦν καὶ ἡ πρώτη τῶν χορευτριῶν τοῦ ὀρχηστοῦ. Καὶ διέβη καθημένη εἰς βαδιστὴν μετὰ πολλῆς φαντασίας κεκαλλωπισμένη ὥστε μὴ φαίνεσθαι ἐπ' αὐτῇ πλὴν χρυσίου καὶ μαργαριτῶν καὶ λίθων τιμίων· τὰ δὲ γυμνὰ τῶν ποδῶν αὐτῆς διὰ χρυσίου καὶ μαργαριτῶν περικεκόσμητο· καὶ πολλὴ φαντασία τῶν παίδων καὶ τῶν κορασίων τῶν μετ' αὐτῆς, φορούντων ἱματισμὸν πολυτελῆ καὶ μανιάκια χρυσᾶ, καὶ τοὺς μὲν αὐτῆς προτρέχοντας, τοὺς δὲ ἐπακολουθοῦντας. Τοῦ δὲ περικειμένου αὐτῇ κόσμου καὶ τοῦ ὡραϊσμοῦ οὐκ ἦν κόρος μάλιστα τοῖς δημοχαρέσιν ἀνθρώποις. Αὕτη διελθοῦσα δι' ἡμῶν τὸν ἀέρα ὅλον ἐπλήρωσε τῆς εὐωδίας τοῦ μόσχου καὶ τῶν μύρων τῶν ἐπ' αὐτῇ. »[343] (« Et l'Esprit Saint parlait par ses lèvres pour le profit et le salut de tous les auditeurs, quand voici tout à coup que passe parmi nous la première des actrices de mime d'Antioche – c'était aussi la première des danseuses du chœur ; elle passa, assise sur un âne, parée avec un grand luxe si bien qu'on ne voyait sur elle qu'or, perles et pierres précieuses ; et la nudité de ses pieds était couverte d'or et de perles. Une nombreuse troupe de serviteurs et de servantes l'entourait, portant de magnifiques vêtements et des colliers d'or autour de leur cou. Les uns la précédaient, les autres la suivaient. On ne se lassait pas de sa parure et de sa beauté, surtout parmi les hommes adonnés au monde. En passant au milieu de nous, elle emplit l'air tout entier de l'odeur du musc et des parfums.» (« La légende en français », dans *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, sous la direction de P. PETITMENGIN, tome I, Paris, 1981, p. 23–24).

[343] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 78–79.

La description de cette première apparition de l'héroïne dans le texte est majestueuse et assez sensuelle. De plus, elle rappelle les descriptions des apparitions équivalentes des héroïnes dans les romans érotiques-idéaux hellénistiques[344].

En outre, cette scène est écrite –et décrite– avec une virtuosité magistrale. L'auteur ici fait preuve d'une grande maitrise de ses moyens d'expression. Mais revoyons cette scène. D'abord, il nous présente Nonnos prêt à parler et dès qu'il parle Pélagie fait son apparition ; de cette manière nous ne pouvons pas être sûrs que l'apparition de Pélagie est une apparition réelle ou bien s'il s'agit de la création de l'imagination de Nonnos. De surcroit, l'auteur lui-même joue à volonté avec ce terme d'« imagination » : dans dix lignes de texte le mot «φαντασία » apparaît trois fois et, de plus, ouvre et ferme ce passage, qui débute avec la phrase : « Καὶ διέβη καθημένη εἰς βαδιστὴν μετὰ πολλῆς φαντασίας κεκαλλωπισμένη » et qui se termine avec la phrase : « Ταύτην θεασάμενος ὁ χορὸς τῶν ἁγίων ἐπισκόπων [...] διελθοῦσαν δι' αὐτῶν καὶ μετὰ τοιαύτης φαντασίας καὶ ἀναιδείας [...] ἀπέστρεψαν τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς ἀπὸ ἁμαρτίας μεγάλης. ». Et nous savons que la signification du terme «φαντασία » dans la littérature chrétienne après la *Vie d'Antoine*[345] et les Pères du IVe siècle est plus ou moins solidement précisée : à la signification classique, s'ajoute la signification d'« apparence trompeuse »[346].

[344] Cf. PAVLOVSKIS, « The Life of St. Pelagia the Harlot... », p. 142. En général, cet article traite de manière très satisfaisante le sujet des influences de la littérature païenne romanesque dans un texte hagiographique. En même temps, il faut souligner que la source directe de ce passage de la *Vie de Pélagie* est probablement un passage assez connu de l'*Apocalypse* : « καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα. καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον, καὶ κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον, Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς. καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ.», (*Apoc.*, 17.3-6). L'image centrale est la même. La différence que les détails présentent est due aux buts différents des auteurs : l'auteur de la Vie désirait créer une image véritablement séduisante et sensuelle, tandis que l'apôtre voulait plutôt stigmatiser une attitude (celle de la libre disposition sexuelle) par la condamnation symbolique de la ville (Babylone) qui condensait les caractéristiques de cette attitude.

[345] Cf. BRAKKE, *Demons and the making of the monk*, p. 39–41. Pourtant, je ne suis pas tout à fait d'accord avec l'interprétation que Brakke donne au terme «φαντασία ».

[346] Cf. *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), 6.1, 9.5–6, 11.2, 12.1, 40.1–6, etc. ; *Vie de Pachôme (Vita Altera)* (*BHG* 1400), §5, p. 170. L'Hagiographie latine a repris le terme verbatim avec le même contenu, cf. *Vie de Martin* (*BHL* 5610), J. FONTAINE (éd.), *SCh.*, 133, Paris, 1967 (rééd. 2004), 23.11, p. 306 (« ut fantasiam suam diabolus »). Il est très intéressant que les auteurs des romans hellénistiques emploient le terme avec la même signification ; il n'y a pas forcement la dimension maléfique que les auteurs chrétiens ont attribué au mot, mais il y a le même contenu et la même sensation de tromperie, cf. ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, ΣT.XI.4, p. 176, HÉLIODORE, *Les Éthiopiques*, R. M. RATTENBURY – T. W. LUMB (éd.), Paris, 1960, Θ.XXV.2 , Vol. III, p. 71.

Athanase, l'auteur de la *Vie d'Antoine*, utilise maintes fois le mot «φαντασία » et il le met aussi souvent dans la bouche de son héros, Antoine lui-même[347].

Le sens du mot dans la *Vie d'Antoine* est plus ou moins partout le même et assez bien précisé : il ne s'agit pas de l'imagination, pure et simple, comme dans la littérature classique, mais d'une « apparence trompeuse » qui n'est pas réelle et qui ne dispose pas de pouvoir réel non plus. Bien entendu, Antoine et son biographe ne considèrent pas les démons (auxquels le mot «φαντασία » se réfère principalement) comme des créatures imaginaires, mais la façon dont Athanase utilise le mot peut potentiellement inclure le sens d'une « création de l'imagination ». C'est pour cela d'ailleurs qu'il utilise le mot «φαντασία » et non pas un autre mot ; parce que de cette manière les « φαντασίαι » restent des choses ambigües, des créatures –ou des créations– qui habitent dans l'espace brumeux et onirique entre la réalité et l'imagination, ou plutôt entre le sacre et le profane[348].

En outre, l'auteur mêle magistralement dans une même phrase introductive le début du discours de l'évêque Nonnos (un discours qui est de plus inspiré par l'Esprit saint) avec le passage de Pélagie, comme si ce dernier était le résultat direct du discours de Nonnos, comme si Pélagie et son cortège sortaient de la bouche de Nonnos pour ainsi dire, comme si tout ça n'était qu'une représentation faite par Nonnos, une représentation en chair et en os : « Τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος λαλοῦντος διὰ τῶν χειλέων αὐτοῦ πρὸς ὠφέλειαν καὶ σωτηρίαν πάντων τῶν ἀκουόντων, ἰδοὺ ἄφνω παρέρχεται δι' ἡμῶν ἡ πρώτη τῶν μιμάδων Ἀντιοχείας ».

Mais l'auteur sait comment se protéger et comment protéger son héros, Nonnos, qui est en plus un personnage historique, de l'accusation du blasphème. Après avoir joué à volonté avec les possibilités de l'imagination et son pouvoir potentiel, il change de ton pour estomper l'impression. Alors, il ajoute un tout petit détail, assez humain et tendre, dans son sort, et certainement très « masculin », qui dicte la présence physique, corporelle même, de Pélagie dans cette scène ; dès que la belle courtisane passe avec son cortège, Nonnos tourne tout son corps, pour la contempler : « Ὁ δὲ ἅγιος τοῦ θεοῦ Νόννος ὁ ἐπίσκοπος τοῖς τῆς διανοίας

[347] Il suffit de jeter un œil à l'index de l'édition de la *Vie d'Antoine* de Bartelink pour voir combien de fois Athanase utilise ce mot !

[348] Les auteurs de la *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 38–39 et de la *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* (*BHG* 5), §22–23, p. 745, emploient le terme «φαντασία » avec le même contenu exactement ; eux, comme l'auteur de la *Vie de Pélagie* n'hésitent pas, non plus, à exploiter l'ambigüité que la «φαντασία » crée. Cf. le chapitre « Le démon de la fornication », 2.b, p. 63–64.

ὀφθαλμοῖς ἀκριβῶς αὐτῇ προσέσχεν, ὥστε καὶ μετὰ τὸ παρελθεῖν αὐτὴν στραφῆναι καὶ τηρεῖν αὐτήν »[349]. Cependant, comme on peut le remarquer, même maintenant l'auteur refuse de lever l'ambigüité complètement ; alors, avant de dire «ὥστε καὶ μετὰ τὸ παρελθεῖν αὐτὴν στραφῆναι καὶ τηρεῖν αὐτήν », il souligne que l'évêque la regarde « τοῖς τῆς διανοίας ὀφθαλμοῖς », « avec les yeux de la pensée »[350].

Pour retourner à notre récit, après la description de cette scène, Nonnos questionne les autres évêques pour savoir s'ils ont senti quelque chose, puis se tait et observe la réaction des autres. Un silence absolu s'établit. À ce moment-là, Nonnos commence à pleurer et confesse qu'il est tombé amoureux dès qu'il l'a vue. Il répète la question aux autres évêques qui restent toujours silencieux puis il confesse :

> «Ὄντως ἐγὼ πάνυ ἐτέρφθην καὶ ἠράσθην τοῦ κάλλους αὐτῆς, ὅτι ταύτην ἔχει ὁ θεὸς προσλαβέσθαι καὶ στῆσαι ἐνώπιον τοῦ φρικτοῦ καὶ φοβεροῦ βήματος αὐτοῦ κατακρίνουσαν ἡμᾶς καὶ τὴν ἐπισκοπὴν ἡμῶν καὶ τὸν βίον ἡμῶν»[351] (« Vraiment, moi j'ai été charmé de sa beauté et je l'ai aimée parce que Dieu prendra cette femme et la placera devant son tribunal terrible et formidable pour nous condamner, nous, notre épiscopat et notre vie », « La légende en français », op. cit., p.24).

Par la suite, il tire des conclusions utiles à l'âme de cet incident et il abandonne la réunion embarrassé. Seul avec son disciple Jacques (c'est-à-dire le narrateur), il procède, accablé, à une confession émouvante par sa sincérité :

> « Ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ καὶ ἀναξίῳ, ὅτι μιᾶς ἡμέρας καλλωπισμὸς πόρνης ἐνίκησεν τὸν καλλωπισμὸν τῆς ψυχῆς μου ὅλων τῶν ἐτῶν τοῦ βίου μου. Καὶ ποίῳ προσώπῳ ἀτενίσω σοι, ὁ θεός; ποίοις δὲ λόγοις δικαιωθῶ ἐνώπιόν σου; ἢ τί προφασίσομαι ἐνώπιόν σου τοῦ θεωροῦντος τὰ κρυπτά μου; Οὐαί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ, ὅτι τὴν φλιὰν τοῦ νοεροῦ σου θυσιαστηρίου κατατρίβω μὴ προσφέρων σοι κάλλος ψυχῆς οἷον ἐπιζητεῖς παρ' ἐμοῦ, ὁ θεός·»[352] (« Ô mon

[349] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 79.
[350] Cf. *Actes Apocryphes de Thomas* : « ἡ γὰρ πορνεία πηροῖ τὸν νοῦν καὶ τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοὺς σκοτίζει, καὶ ἐμπόδιον γίνεται τῆς τοῦ σώματος πολιτείας, », *Acta Apostolorum Apocrypha*, M. BONNET (éd.), Hildesheim-New York, 1972, p. 144.
[351] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 80.
[352] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 81.

Dieu, pardonne au pécheur et à l'homme indigne que je suis, parce que la parure éphémère d'une courtisane a surpassé la parure recherchée pour mon âme dans toutes les années de ma vie. De quel front te regarderai-je, ô mon Dieu ? Avec quelles paroles me justifierai-je devant toi ? Quelle prétexte invoquerai-je devant toi qui pénètres me secrets ? Malheur au pécheur que je suis, parce que je foule le seuil de ton autel spirituel sans t'offrir une beauté telle que tu l'attends de moi, mon Dieu ;», « La légende en français », op. cit., p.25–26).

Le jour suivant, qui est une dimanche, Nonnos est perturbé par un rêve qu'il vient de faire et il se hâte de le raconter à Jacques après les prières matinales :

« « Ἀδελφὲ διάκονε, ὅραμα εἶδον καὶ πάνυ τετάραγμαι, ὅτι διακρῖναι αὐτὸ οὐ δύναμαι· ἀλλ' ὁ θεὸς τὸ αὐτῷ εὐάρεστον καὶ ἡμῖν συμφέρον ποιήσει». Εἶτα λέγει μοι· «Εἶδον κατ' ὄναρ ὅτι εἰς τὸ κέρας τοῦ θυσιαστηρίου ἕστηκα καὶ ἐλθοῦσα περιστερὰ μελανὴ καὶ βεβορβορωμένη περιεπέτατό μοι. Καὶ τὴν δυσωδίαν τοῦ βορβόρου αὐτῆς οὐκ ἠδυνάμην φέρειν. Αὐτὴ δὲ ἐπέμενεν περιπετομένη μοι, ἕως οὗ ἀπέλυσεν ἡ εὐχὴ τῶν κατηχουμένων. Καὶ ὅτε ἐκήρυξεν ὁ διάκονος· ‹Ὅσοι κατηχούμενοι προέλθετε›, εὐθέως ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' ἐμοῦ. Καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν τῶν πιστῶν καὶ τῆς προσενέξεως τὴν τελείωσιν ἀπέλυσεν ἡ ἐκκλησία. Καὶ προελθόντος μου τὴν φλιὰν τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ, ἔρχεται πάλιν ἡ αὐτὴ περιστερὰ βεβορβορωμένη καὶ περιεπέτατό μοι. Καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρά μου ἐπίασα αὐτὴν καὶ ἔρριψα αὐτὴν εἰς τὸν λουτῆρα τοῦ ὕδατος ἐν τῇ αὐλῇ τῆς ἐκκλησίας καὶ ἀφῆκεν ἐν τῷ ὕδατι πᾶσαν αὐτῆς τὴν ῥυπαρίαν· καὶ οὕτως ἀνῆλθεν ἐκ τοῦ ὕδατος λαμπρὰ ὡσεὶ χιὼν καὶ πετομένη εἰς ὕψος ἀνήρχετο. Καὶ ἄρας τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐθεώρουν αὐτὴν ἕως οὗ ἔδυ ἐξ ὀφθαλμῶν μου.» »[353] (« « Frère diacre, j'eu une vision, et je suis tout bouleversé, car je ne puis l'interpréter. Mais Dieu fera ce qui lui plaît et nous est profitable. Puis il me dit : « J'ai vu en songe que je me tenais à la corne de l'autel ; et une colombe noire et souillée volait autour de moi, et je ne pouvais supporter la puanteur de sa souillure. Elle continua de voler autour de moi jusqu'à ce que se termine la prière des catéchumènes. Et quand le diacre eut proclamé : « que tous les catéchumènes sortent », aussitôt elle disparut

[353] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 82–83.

de ma vue. Et après la prière des fideles et l'achèvement de l'oblation, l'assemblée fut congédiée ; et comme je franchissais le seuil de la maison de Dieu, arrive de nouveau la même colombe pleine de souillures, et elle volait autour de moi. Tendant la main, je la saisis et la jetai dans le basin d'eau qui était dans la cour de l'église. Elle laissa dans l'eau toute sa saleté et s'éleva hors de l'eau brillante comme la neige. À tire d'ailes, elle gagna les hauteurs et, levant les yeux, je la regardais monter vers les hauteurs jusqu'au moment où elle disparut de ma vue. » », « La légende en français », op. cit., p.26–27).

Le rêve est très important pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le rêveur, c'est-à-dire Nonnos, reconnait tout de suite qu'il s'agit d'un «ὅραμα », c'est-à-dire un rêve envoyé par Dieu, et non pas un simple « ἐνύπνιον » ou même un « ὄνειρον »[354]. Alors, il est tres perturbé parce qu'il faut interpréter le rêve correctement afin d'exécuter la volonté divine. Or, comme Bowersock l'a formulé, de manière très réussie : « From time immemorial dreams tended to uncover the anxieties or ambitions of the dreamer, as well as to provide advice for the future. Sometimes the appearance of a god imparted a divine authority to the dream, and sometimes a dream seemed actually to foretell the future. But generally predictions took the form of prescriptions. In other words the dreamer was told what to do, and the dream thus had its predictive force when the prescription was carried out. »[355] . Alors, Nonnos se trouve angoissé de voir la prescription divine réalisée. Il est perturbé, parce qu'il sent que dans le rêve il y avait un message divin codé et que c'est à lui de l'interpréter correctement afin d'exécuter correctement la volonté divine. Cela dit, il faut noter que l' «ὅραμα » divin détient une dimension clairement sexuelle, comme le démontrent les dernières phrases du passage où l'auteur met dans la bouche de son héros-rêveur (qui soupçonne que la colombe est Pélagie) une métaphore classique de l'érection, le vol : « καὶ πετομένη εἰς ὕψος ἀνήρχετο » (« à tire d'ailes, elle gagna les hauteurs »).

Mais ce ne sont pas les seules raisons donnant de l'importance à ce rêve. Ce rêve est doublement important d'une perspective littéraire. Premièrement, ce rêve, qui prévient Nonnos

[354] Pour la perception de rêves dans l'Antiquité tardive, voir ARTEMIDOROS, *Oneirokritikon*, R. PACK (éd.), *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, Leipzig, 1963 et SYNÉSIOS DE CYRÈNE, « Traité sur les songes », *Opuscules*, J. LAMOUREUX – N. AUJOULAT (éd.), Paris, 2004, p. 18 –311. Cf. P.COX MILLER, *Dreams in Late Antiquity*, Princeton, 1994. Pour les rêves dans l'antiquité classique, voir DODDS, « Dream-Pattern and Culture-Pattern », *The Greeks ans the Irrational*, p. 102–134.

[355] BOWERSOCK, « The reality of Dreams », *Fiction as History*, p. 79.

de la conversion de Pélagie et qui l'incite à adopter un certain enchainement d'action, s'inscrit dans la longue tradition des rêves qu'on peut trouver abondement dans les romans hellénistiques. En plus, il s'inscrit dans un type de rêve particulier, le « rêve prémonitoire »[356] qui incite le héros à procéder à certaines démarches[357]. Nous pouvons trouver de tels rêves presque dans tous les romans érotiques-idéaux hellénistiques[358]. Ainsi, le couple chrétien Nonnos-Pélagie devient d'un point de vue littéraire l'héritier de couples similaires de la littérature romanesque païenne et, la *Vie de Pélagie* héritière, pour ainsi dire, de ce genre littéraire. C'est comme si, pour pousser cette conclusion encore plus loin, la conversion de Pélagie au christianisme était parallèlement la « conversion » de tout un genre littéraire, le « baptême » du roman érotique-idéal païen en roman idéal chrétien.

Deuxièmement, ce rêve est important à cause de son lien intime avec l'imagination. Bien entendu, tous les rêves ont un lien avec l'imagination. Cependant, cette constatation prend un poids particulier dans ce récit. Suite à tout ce que nous venons de dire concernant le rôle primordial que l'imagination joue dans la pensée de l'auteur et dans la construction du récit je crois qu'il est nécessaire d'ajouter ce rêve aux jeux imaginaires de ce dernier. De ce point de vue, il est très important de noter que Synésios de Cyrène (un auteur néo-platonicien qui a été converti par la suite au christianisme, et qui est mort dans la première –ou deuxième– décennie

---

[356] Sur les rêves prémonitoires dans la littérature chrétienne, cf. D. KRUEGER, *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia, 2004, p. 88–89.

[357] Nous pourrions éventuellement comparer la fonctionnalité de ce genre de rêve prémonitoire de l'Antiquité tardive avec la fonctionnalité d'un certain type de rêves que Freud examine, cf. S. FREUD, *Sur le rêve*, Paris, 1988, (Folio-Essais), p. 83–90.

[358] Cf. CHARITON, *Le Roman de Chaireas et Callirhoé*, G. MOLINIÉ (éd.), Paris, 1979, A.XII.5, p. 67 / ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, Δ.I.4-5, p. 106 – 107 / HÉLIODORE, *Les Éthiopiques*, R. M. RATTENBURY – T. W. LUMB (éd.), Paris, 1960, Γ.XI.5, Vol. I, p. 114. Dans *Les Éphésiaques* de Xénophon d'Éphèse nous trouvons un cas fort intéressant : « Τῷ δὲ Ἀβροκόμῃ ἐφίσταται γυνὴ ὀφθῆναι φοβερά, τὸ μέγεθος ὑπὲρ ἄνθρωπον, ἐσθῆτα ἔχουσα φοινικῆν· ἐπιστᾶσα δὲ τὴν ναῦν ἐδόκει καίειν καὶ τοὺς μὲν ἄλλους ἀπόλλυσθαι, αὐτὸν δὲ μετὰ τῆς Ἀνθίας διανήχεσθαι. Ταῦτα ὡς εὐθὺς εἶδεν ἐταράχθη καὶ προσεδόκα τι δεινὸν ἐκ τοῦ ὀνείρατος· καὶ τὸ δεινὸν ἐγένετο. », XÉNOPHON D'ÉPHÈSE, *Les Éphésiaques*, G. DALMEYDA (éd.), Paris, 2003, A.XII.4, p. 16. Par la suite nous constatons qu'Habrocomès, le protagoniste, ne suit pas la prescription du rêve. Il se jette alors, et il prend sa bien-aimée avec lui, dans les malheurs les plus graves. S'il avait suivi l'enchaînement d'actions prescrit par le rêve (c'est-à-dire de se sauver en nageant avec Anthia) il aura pu se sauver. Mais dans ce cas là nous n'aurions pas de roman… En tout cas, c'est qui est important est le fait que le rêveur a la liberté de suivre ou de ne pas suivre les prescriptions du rêve. C'est-à-dire qu'il porte, d'une manière ou d'une autre, la responsabilité de la réalisation ou non de la prédiction. Cela se vérifie encore une fois dans le roman lorsqu'Anthia cette fois, vers la fin, ne comprend pas la signification de son rêve (*Les Éphésiaques*, op. cit., E.VIII.5, p. 67). Ainsi, le cercle qui commence avec le rêve d'Habrocomès se termine avec celui d'Anthia ; et dans ce cercle vicieux, qui se produit à cause de l'impuissance des héros à décrypter les messages divins, les deux héros se tourmentent.

du Ve siècle), qui a consacré un traité aux rêves, plaçait l'âme dans le domaine de «φαντασία », de l'imagination. Ainsi, il a élaboré sa théorie des songes en marge de sa théorie de l'imagination[359]. Alors, le lien entre les rêves et l'imagination existait déjà dans la littérature chrétienne quand l'auteur de la *Vie de Pélagie* rédigea son récit et il n'avait qu'à faire l'association, s'il n'était pas directement inspiré. En outre, puisque le récit ressemble à un long rêve, nous pouvons nous interroger s'il ne s'agit effectivement pas, d'une manière ou d'une autre, de la narration d'un songe. Cette hypothèse expliquerait aussi l'atmosphère ambigüe du récit qui ne cesse de jouer constamment avec l'imagination et le rêve.

Après la narration du rêve, les deux hommes se lèvent et ils vont à la « grande église » (« ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ »). Là, après la messe l'archevêque incite Nonnos à parler au peuple d'Antioche. Nonnos alors se met à parler et par hasard Pélagie se trouve là et écoute le sermon de Nonnos, un sermon réalisé sous l'influence de l'Esprit saint, ajoute le narrateur. Tout à coup, Pélagie se rend compte miraculeusement que sa vie passée était pécheresse, pleure et se convertit brusquement au Christianisme. Elle décide donc de chercher Nonnos pour qu'il la baptise. Elle envoie un message à Nonnos, par l'intermédiaire de son esclave, dans lequel elle le prie d'accepter de rencontrer la pauvre pécheresse. Nonnos accepte mais il dit à l'esclave de Pélagie qu'il ne peut pas la voir seule, mais lors de la réunion des évêques. Le vocabulaire que le narrateur utilise crée expressément l'impression que Nonnos a peur de rencontrer Pélagie tout seul à cause de ses sentiments à son égard[360].

À la réunion, Pélagie montre une humilité extrême, elle prie les évêques de lui donner une possibilité de Salut et telle une nouvelle Madeleine, elle lave les pieds de Nonnos avec ses larmes. Pendant la confession de Pélagie, le narrateur lui attribue les mots suivants : «Car je suis la mer des péchés, je suis l'abîme de l'iniquité. » (« Ἐγὼ γάρ εἰμι, δέσποτα, τὸ πέλαγος τῶν ἁμαρτιῶν· ἐγώ εἰμι ἡ ἄβυσσος τῆς ἀνομίας. Παρακαλῶ οὖν σε, τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ μαθητά, μὴ

[359] P. COX MILLER, *Dreams in Late Antiquity*, Princeton, 1994, p. 70–72 ; J. BREGMAN, *Synesius of Cyrene: Philosopher – Bishop*, Berkeley and Los Angeles, 1982, p. 145–154. D'une importance particulière sont les remarques de Giorgio Agamben dans son essai *Spiritus Phantasticus*, voir AGAMBEN, « Spiritus Phantasticus », *Stanze*, p. 155–157.

[360] «Ἥτις ἂν εἶ, τῷ θεῷ μου πεφανέρωσαι καὶ σὺ καὶ ὁ σκοπός σου. Πλὴν λέγω σοι, μὴ θελήσῃς πειρᾶσαι τὴν ἀθλιότητά μου· ἐγὼ γάρ εἰμι ἁμαρτωλὸς ἄνθρωπος. Ἀλλ' εἰ ὄντως πόθον θεϊκὸν ἔχεις καὶ θέλεις μοι συντυχεῖν, εἰσὶν σὺν ἐμοὶ ἐπίσκοποι ἑπτά· ἐλθοῦσα οὖν ἐνώπιον αὐτῶν συντυγχάνεις μοι· καταμόνας δὲ οὐ δύνασαί μοι συντυχεῖν», *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 85.

βδελύξῃ με τὴν ῥερυπωμένην, ἀλλὰ κάθαρόν με ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ τοῦ ἁγιάσματος»)[361] ; dans cette phrase, nous pouvons trouver un exemple d'usage dynamique de la langue car en grec, le terme désignant la « mer » (« πέλαγος ») que l'auteur utilise et le nom de l'héroïne (« Πελαγία ») ont la même racine. D'ailleurs, l'auteur écrit que son héroïne crie que ses pêchés sont inépuisables et profonds comme la mer elle-même. Mais le plus important ici est le fait que l'auteur rappelle de manière indirecte que le nom de son héroïne, qui est lié à la mer, est un adjectif traditionnel de Vénus sortant des eaux[362]. En outre, la prédiction du rêve se réalise et Pélagie, comme la colombe du songe, jadis sordide, est purifiée par l'eau baptismal.

Au début, la réunion a quelques scrupules, mais finalement les évêques pleurent avec Pélagie et décident, devant son repentir sincère et sa forte volonté, d'informer l'évêque d'Antioche tout de suite pour lui demander sa permission afin de pouvoir commencer la procédure. Nonnos envoie Jacques, le narrateur, informer l'évêque d'Antioche qui donne son accord et revient avec la diaconesse Romana, pour qu'elle soit son garant et guide, sa mère spirituelle. Ils retrouvent Pélagie toujours sur le sol devant les pieds de Nonnos. Nonnos commence la procédure en demandant son nom. Elle répond : « À ma naissance, j'ai été appelée Pélagie par mes parents, mais la cité d'Antioche m'a nommée Marguerite à cause du poids des parures dont m'ont ornée mes péchés, car je suis le bouge somptueux du diable.»[363] (« «Τὸ ἐκ γεννητῆς μου ὄνομα Πελαγία ἐκλήθη ὑπὸ τῶν γονέων μου· ἡ δὲ πόλις Ἀντιοχέων Μαργαριτώ με ὠνόμασεν διὰ τὸν ὄγκον τῶν κοσμίων ὧν ἐκαλλώπισάν με αἱ ἁμαρτίαι μου. Ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ κεκοσμημένον ἐργαστήριον τοῦ διαβόλου»)[364]. À ce moment-là, un chapitre nouveau commence dans la vie de Pélagie sous la surveillance de la diaconesse Romana.

Alors, Nonnos et Jacques sont heureux de ce développement et se mettent à la table pour célébrer, avec du vin en abondance, « le salut de cette fille »[365]. Donc, comme s'il s'agissait d'une noce païenne et non pas d'un baptême chrétien, les deux hommes se mettent à festoyer. À

[361] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 85.
[362] Cf. H. DELEHAYE : « Aphrodite était la déesse de la mer et elle est connue sous une foule de vocables qui rappellent cette qualité : Aigaia, Epipontia, Thalassaia, Pontia, Euploia et enfin… *Pelagia*, dont Marina n'est que la traduction. », *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1927, 3e éd., p. 193.
[363] « La légende en français », op. cit., p. 31.
[364] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 87.
[365] « Τότε λέγει μοι ὁ ἐπίσκοπος· «Ὄντως, κύρι διάκων, συνευφρανθῶμεν σήμερον μετὰ τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ καὶ ἐλαίου παρὰ συνήθειαν μεταλάβωμεν καὶ πίωμεν οἶνον μετ' εὐφροσύνης πνευματικῆς διὰ τὴν σωτηρίαν τῆς κόρης ταύτης. » », *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 87.

ce moment-là un visiteur inattendu arrive : le maitre du mal, Satan lui-même ! Il arrive tout nu, les mains sur sa tête ![366] Dans cette scène, qui pourrait appartenir à une comédie grecque ou romaine, il est très amusant que le Diable arrive avec « les mains sur la tête ». Bien évidement, vu qu'il est nu, son membre viril est exhibé ! À part des associations évidentes que ce détail crée avec la comédie classique, comme je l'ai déjà dit, et surtout avec les Satyres antiques, il est aussi important qu'il crée également une association judéo-chrétienne : le voisinage du vin avec l'élément sexuel et cette posture particulière (les mains sur la tête) nous renvoie à Noé[367]. Nous nous rappelons tous l'histoire divertissante –et instructive !– de l'*Ancien Testament* où le patriarche vénéré a subi, selon les apparences, une sorte de violence (le texte sacré est malheureusement très obscur dans ce passage), par son propre fils une fois qu'il était (le père, pas le fils) ivre à la suite de la découverte du vin. Dans les représentations iconographiques de cette scène biblique Noé ivre est parfois en érection[368].

En tous cas, le Diable est déterminé à revendiquer Pélagie et à ne pas permettre à Nonnos de gagner encore une âme dans son combat éternel avec Dieu. C'est alors que commence une lutte entre l'évêque et le Diable à travers la personne de Pélagie, qui se transforme de cette manière en « épouse de Diable ». Le Diable parle comme un homme commun, avec passion, petitesse et pusillanimité ; de plus, l'auteur le présente comme un époux trompé qui s'inquiète surtout pour sa réputation dans son entourage :

> « « Κυρία μου Μαργαριτώ, τί σοι κακὸν ἐποίησα; Οὐχὶ διὰ χρυσίου καὶ μαργαριτῶν σε ἠμφίασα; Ἀργύριόν σοι καὶ χρυσίον οὐκ ἐπλήθυνα ἀνείκαστον;

[366] « Γευσαμένων δὲ ἡμῶν, ἔρχεται ὁ διάβολος γυμνὸς καὶ τὰς χεῖρας ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς· καὶ κράζων ἔλεγεν· «Ὦ βία ἀπὸ τοῦ φαγοπολίου καὶ λήρου τούτου. Οὐκ ἤρκεσάν σοι αἱ τριάκοντα χιλιάδες τῶν Σαρακηνῶν ἃς ἀπέσπασας ἀπ' ἐμοῦ καὶ φωτίσας προσήνεγκας τῷ θεῷ σου; », *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 87–88.

[367] Les éditeurs de la légende de Pélagie mettent ce détail en rapport avec le geste de grave tristesse que nous trouvons dans l'*Ancien Testament* (*Sam. II*, 13.19 / *Jér.* 2.37) ; pourtant, même s'il y a une base linguistique et peut-être anthropologique pour ce rapprochement, il ne faut pas perdre de vue la dimension comique du passage de la *Vie de Pélagie*, qui met notre récit au contre-pied de récits bibliques tragiques qu'elle parodie.

[368] I. ANAGNOSTAKIS – T. PAPAMASTORAKIS, « Ἐκμανὴς νέος Βάκχος: The drunkenness of Noah in medieval art », *Το Βυζάντιο ώριμο για αλλαγές*, C. ANGELIDI (éd.), Athènes, 2004, p. 210–256 (v. spécialement la fig.7b, p. 230 [cod. Vat. gr. 747, f. 31^{v}). De plus, il semble qu'il y là une question de classe : comme Caviness l'a remarqué, l'aristocratie chrétienne représentait iconographiquement les hommes du commun hyper-virils (il parle plutôt pour la partie occidentale, mais on pouvait supposer que c'était pareil pour la partie orientale) : « There is also a class issue, since Ham-Canaan was an illicit voyeur turned into a servant. A long-standing tradition in the art of northern Europe represented the lower classes as hypervirile. It is tempting to relate this to the scopophilia of the Cananites, as if staring had endowed them with an enhanced version of the object of their desire and envy. », M. H. CAVINESS, « A son's gaze on Noah: case or cause of viriliphobia? », *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto Medioevo*, *SM*, 2006, p. 1018.

Δέομαί σου, τί ἐστιν ὃ ἐλύπησά σοι; Ἀποκρίθητί μοι, κἀγώ σοι προσπίπτω καὶ ἀπολογοῦμαι. Μόνον μὴ ἐγκαταλίπῃς με καὶ γένωμαι γέλως τῶν Χριστιανῶν».» »[369]. (« Marguerite, ma dame, quel mal t'ai-je fait ? Ne t'ai-je point couverte de perles ? Ne t'ai-je pas comblée d'argent et d'or ? Je te le demande : en quoi t'ai-je affligée ? Réponds-moi, et je me prosterne devant toi et te donne satisfaction, pourvu que tu ne m'abandonnes pas et que tu ne fasses pas de moi la risée des Chrétiens.», « La légende en français », op. cit., p. 32).

Finalement, après une semaine de combats, Pélagie parvient à vaincre le Diable. Le dimanche suivant (pour suivre l'économie narratologique du récit, l'histoire dure une semaine, c'est-à-dire que le temps narré dure une semaine), ayant répartit sa fortune entre ses esclaves et les ayant affranchis, elle se fait baptiser et disparaît.

Trois ans plus tard, Jacques est pris d'un désir fort de visiter Jérusalem pour faire un pèlerinage. Donc, il demande la permission de Nonnos, son évêque, qui naturellement accepte mais ajoute qu'il devra y chercher le père Pélage. Jacques trouve finalement Pélage, qui est bien-sûr Pélagie déguisée en eunuque[370], mais Jacques ne le découvre pas. Ceux-ci se séparent avec un sentiment de mauvais augure dans l'air. La dernière scène entre Pélagie et le narrateur est la suivante :

«Καὶ μετὰ ταῦτα λέγει μοι· «Εὔχου ὑπὲρ ἐμοῦ, κύρι ἀδελφέ· οὐκ εἶ αὐτὸς τοῦ κυρίου Νόννου τοῦ ἐπισκόπου;» Καὶ εἶπον· «Ναί, τίμιε πάτερ». Καὶ λέγει μοι· «Εὔξεται ὑπὲρ ἐμοῦ· καὶ γὰρ ἀπόστολος τοῦ κυρίου ἐστὶν ὁ τίμιός σου

[369] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 88. Il serait peut-être ici intéressant de comparer avec les paroles que Charisios adresse à son épouse Migdonia dans les *Actes Apocryphes de Thomas* : « Καὶ ὁ Χαρίσιος γεγηθὼς ἀπῄει οἴκαδε, νομίζων συνεῖναι τὴν αὐτοῦ γυναῖκα καὶ τοιαύτην γεγενῆσθαι οἵαν πρὸ τοῦ, πρὶν ἀκοῦσαι τοῦ θείου λόγου καὶ πιστεῦσαι τῷ Ἰησοῦ. Ἀπελθὼν δὲ εὗρεν αὐτὴν τὰς τρίχας κεκομμένας ἔχουσα καὶ τὴν ἐσθῆτα διαρρηγμένην· ἰδὼν δὲ εἶπεν αὐτῇ· Κυρία μου Μυγδονία, τί σε ἡ χαλεπὴ αὕτη κατέχει νόσος; καὶ τίνος ἕνεκα διεπράξω ταῦτα; ἐγώ εἰμι ὁ ἐκ παρθενίας σου γαμέτης, τῶν τε θεῶν καὶ τῶν νόμων ἄρχειν σού μοι διδόντων· τίς ἡ τοσαύτη σου μανία; ὅτι κατάγελως ἐν παντὶ τῷ ἔθνει γεγένησαι.», (M. BONNET (éd.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Hildesheim-New York, 1972, p. 225, 114.3–7). Bien sûr, dans le cas de Pélagie, le Diable-époux lui-même s'inquiète pour sa réputation dans son entourage ; au contraire, Charisios essaie de raisonner sa femme en la menaçant pour le contrecoup de ses actions dans son entourage. Mais dans les deux cas la peur des interlocuteurs est la dérision, le « γένωμαι γέλως τῶν Χριστιανῶν » de Satan dans la *Vie de Pélagie* et le « κατάγελως ἐν παντὶ τῷ ἔθνει γεγένησαι » de Charissios dans les *Actes Apocryphes de Thomas*.

[370] Pour l'évolution et le développement de ce *motif* hagiographique, outre l'article d'Evelyne Patlagean déjà plusieurs fois cités, voir J. ANSON, « The female transvestite in early monasticism. The origin and development of a motif », *Viator. Medieval and and Renaissance Studies*, 5 (1974), p. 1–35 et D. S. DAVIS, « Crossed texts, crossed sex. Intertextuality and gender in early Christian legends of holy women disguised as men », *JECS*, 10 (2002), p. 1–36.

ἐπίσκοπος». Εἶτα εἰποῦσα πάλιν· «Εὔχου ὑπὲρ ἐμοῦ, κύρι ἀδελφὲ» καὶ εἰσελθοῦσα ἔσω ἔκλεισε τὴν θυρίδα καὶ ἤρξατο ψάλλειν τὴν τρίτην ὥραν.»[371] (« Et après cela, elle me dit : 'Prie pour moi, frère ; n'as-tu pas pour évêque le seigneur Nonnos ?' Je dis : 'Oui, seigneur'. Et elle me dit : 'Qu'il prie pour moi, car c'est un apôtre du Seigneur'. Puis elle me dit encore : 'Prie pour moi frère'. Elle se retira, ferma le guichet et se mit à chanter tierce.», « La légende en français », op. cit., p. 36).

Cette scène, avec la triple répétition poignante de la prière : « Prie pour moi » avec sa condensation dramatique exprimant les sentiments les plus cachés de l'héroïne et sa condition psychologique tourmentée, pourrait facilement être comparée avec quelques unes des meilleures pages de Dostoïevski (me rappelant personnellement la discussion entre l'assassin et la prostituée dans le *Crime et Châtiment*). Jacques, après ces dernières paroles de Pélagie, est inquiet et, avant son départ, pense une nouvelle fois rendre visite au moine Pélage. Il frappe à la porte trois fois mais il n'obtient aucune réponse. Il pense alors entrer dans la cellule où elle habitait parce qu'il a le pressentiment qu'elle est morte. Après sa mort, « la foule découvre que le reclus Pélage était une femme et s'écrie en chœur que Dieu a sur terre beaucoup de serviteurs cachés.[372] »

[371] *Vie de Pélagie* (*BHG* 1478), p. 91.
[372] Cf. FLUSIN, « Le serviteur caché… », p. 60.

iii.) La Vie d'Abraham et de sa nièce Marie, La Vie de Thaïs

α.) La *Vie de Marie la Pénitente, nièce d'Abraham* (*BHG* 5)

I.) Le texte : problèmes philologiques

En ce qui concerne ce texte curieux, nous ne connaissons rien du tout. Ni l'auteur, ni la datation, ni le lieu, ni les propos de la composition. Nous ne pouvons pas avancer d'hypothèses non plus. Le texte en soi ne nous donne aucune précision, aucun indice. La légende veut qu'Abraham soit un saint du VIe siècle, dont sa Vie a été composé par saint Éphraïm, qui est présent d'ailleurs dans le texte en tant que compagnon du saint (je laisse sans commentaire l' « inconvenance » qu'un écrivain de IVe siècle a rédigé la Vie d'un saint du VIe siècle…)[373]. La seule chose que nous connaissons c'est que la Vie grecque est, probablement, la traduction d'une Vie syriaque (*BHO* 16–17) dont la rédaction nous pourrions placer au Ve siècle[374].

La date et le lieu de cette traduction restent inconnus. On peut supposer qu'à cause de la thématique, du style et de la langue le texte a été surement traduit avant l'Iconoclasme – dans un cas différent ce serait étrange. Je veux dire que la traduction, ou, pire, la composition, d'un tel texte au IXe ou au Xe siècle serait en soi un problème historique et philologique. Le plus plausible est que la Vie grecque, suivant la vogue littéraire, a été traduit du syriaque entre le VIe et le VIIe siècle, date de composition de tous les autres récits de ce genre[375]. Dans tous le cas, le travail du chercheur est rendu encore plus difficile par l'absence d'une édition critique :

[373] Cf. A. WILMART, « Les rédactions latines de la Vie d'Abraham ermite », *Revue Bénédictine* 50 (1938), p. 222–245.
[374] S. P. BROCK, « Syriac Hagiography », *Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, S. EFTHYMIADIS (éd.), Farnham, 2011, p. 259–260 et 266.
[375] Pascal Boulhol préfère une datation haute et il soutien l'opinion que le texte grec a été écrit vers la fin du Ve ou tout au début du VIe siècle, cf. BOULHOL, *Ἀναγνωρισμός, la scène de reconnaissance*, p. 75, 159 et 165.

nous sommes obligés de nous appuyer sur l'« édition » d'*Acta Sanctorum*[376]. Les pages, les lignes et les paragraphes se référent à cette édition.

En tous cas, le texte est divisé en deux parties différentes, bien distinctes l'une de l'autre : la première partie (§ 1 – 24) traite la *Vie d'Abraham*, à proprement parler, et la deuxième partie (§ 25 – 43) traite des « aventures » de sa nièce, Marie. Marie apparaît dans le texte soudainement et de façon absurde au paragraphe 25. Cette deuxième partie est présentée par l'auteur comme un incident singulier, et utile à l'âme, de la vieillesse d'Abraham. Les deux parties sont si indépendantes l'une de l'autre que cela donne l'impression que quelqu'un a « collé » deux légendes différentes : celle d'Abraham et celle de Marie[377]. Le propos de ce « collage » reste inconnu. Même si on considère que le texte ne soit pas si incohérent qu'il semble en première vue et qu'il soit, au contraire, un apocryphe qui se veut allégorique (c'est-à-dire que l'entrée d'Abraham au lupanar et le salut de Marie de celui-ci soit dans un niveau symbolique une descente à l'Enfer d'où l'héros, comme un nouvel Orphée, sauve son Eurydice de la Mort) le résultat reste maladroit.

L'écrivain de la *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* n'est pas un grand auteur, il ne dispose pas de la virtuosité majestueuse des auteurs de la *Vie de Marie l'Égyptienne* ou de la *Vie de Pélagie*, ni au nouveau narratif ni au niveau langagière. Mais, peut-être tous ces défauts sont dus à la traduction. Peut-être que l'original syriaque est une meilleure pièce de littérature. Toutefois, nous pouvons discerner chez l'auteur une imagination galopante et une savoir inouïe de comment construire, de manière plus ou moins réussite, une histoire assez fantaisiste.

[376] *Τοῦ ἁγίου Ἐφραίμ εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Ἀβραμίου*, *AASS*, Martius, t. II, p. 741–748.
[377] Effectivement, dans la tradition latine les deux légendes sont interconnectées mais séparées, cf. ELLIOTT, *Roads to Paradise*, p. 127.

II.) La lecture du texte

Le bienheureux Abraham, déjà quinquagénaire, avait un frère qui en mourant a laissé sa fille orpheline. La fille avait sept ans et s'appelait Marie. Après la mort du frère d'Abraham, les parents de la fille l'ont amené à Abraham afin qu'il l'élève. Alors Abraham s'occupa d'elle et l'installa dans la cellule extérieure de sa demeure et il garda pour lui la cellule intérieure. Les deux cellules communiquaient par un petit portillon, d'où Abraham enseignait sa nièce les psaumes et les autres textes saints. La fille participait avec beaucoup d'empressement et de dévotion à ces enseignements et, de surcroit, elle priait Dieu de la débarrasser de sa fortune, parce que son père en mourant lui a légué une fortune considérable. Abraham alors, en tant que tuteur, a donné l'héritage de Marie aux pauvres. (Ici, il faut remarquer que, ce faisant, Abraham, malgré ses motifs ou son idéologie, rendait sa nièce complètement dépendante de lui).

Ainsi vivait et se formait Marie : dans la solitude et la dévotion. A l'âge de 14-15 ans elle priait Dieu de la libérer de ses pensées impures et les tentations du Diable qui la tourmentaient. Mais, elle observait quand même les règles ascétiques avec ardeur et Abraham s'en contentait. Quand Marie eut vingt ans, le Diable, irrité par sa conduite vertueuse, a décidé de la détruire et de lui dérober Abraham. Alors qu'il cherchait comment la perdre, il l'a trouva en la personne d'un jeune moine.

À cette époque-là, un jeune moine, très beau, est venu à vivre avec Abraham et Marie. Dès qu'il vit Marie par le petit portillon il s'éprit d'elle : il la désirait, il s'enflammait pour elle et il finit par faire son siège, qui dura longtemps, presque un an. Jusqu'au jour où, Marie, trompée par le Serpent, céda aux sollicitations du jeune moine[378]. Elle ouvrit le petit portillon et elle osa sortir. Par la suite, elle coïta avec le jeune moine et perdit sa virginité[379]. Après le coït, confuse, embarrassée, désespérée, couverte de honte, elle se précipita pour s'habiller avec sa tunique de

[378] Ici, il faut noter que l'auteur se désintéresse complètement du jeune homme. Puisqu'il est moine le péché pèse sur lui aussi – et peut-être cela est-il encore plus grave pour lui puisqu'il pèche doublement : il cède à la tentation et détruit la jeune fille. Cependant, comme on peut le voir, l'auteur ne se tracasse pas du tout pour lui, alors que le « destructeur » de la jeune fille est un moine, et non pas un jeune homme quelconque. C'est comme si la perspective du texte était inversée, comme si les pôles masculin – féminin étaient inversés.

[379] Le cas du jeune moine qui pèche n'est ni unique, ni rare, cf. ROUSSELLE, « La force du désir », *Porneia*, p. 183–203.

crin, elle songea à se suicider, et, finalement, elle se mit à pleurer de manière inconsolable. Elle se dit, alors, à elle-même :

> «Ἐγὼ λοιπὸν τέθνηκα καὶ ἀπώλεσα τὰς ἡμέρας μου, τὸν τῆς ἀσκήσεώς μου καὶ ἐγκρατείας καρπὸν, καὶ τὸν τῶν δακρύων πόνον· τὸν Θεὸν παρώξυνα καὶ ἐμαυτὴν ἀπέκτεινα καὶ τὸν ὅσιόν μου θεῖον εἰς πικροτάτην λύπην ἐνέβαλλον καὶ χλεύη τοῦ διαβόλου ἐγενόμην. Τὶ ἔτι λοιπὸν ἐγὼ ζῶ ἡ ἀθλία; Οἴμοι! Τὶ ἐποίησα; Οἴμοι! Τὶ ἔπαθον; Οἴμοι! Πόθεν ἔπεσα; Πῶς ἐσκοτίσθη ἡ διανοία μου; Πῶς ἐκλάπην ὑπὸ τοῦ πονηροῦ; Πῶς ὠλίσθησα οὐκ ἔγνων, πῶς ἐμιάνθη οὐκ οἶδα. Ποίον νέφος ἔκαμψεν τὴν καρδίαν μου, ἵνα μὴ κατανοήσω τὶ πράττω; Ποῦ κρυβήσωμαι, ποῦ ἀπελεύσωμαι, εἰς ποίον βόθρον ῥίψω ἐμαυτὴν; Ποῦ ἡ νουθεσία τοῦ θείου μου; Ποῦ ἡ διδασκαλία τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ Ἐφραίμ; Ὅτε ἔλεγεν μοι, πρόσχεν σεαυτὴν καὶ διατήρησόν σου τὴν ψυχὴν τῷ ἀφθάρτῳ καὶ ἀθανάτῳ νυμφίῳ ἄσπιλον· ὁ γὰρ νυμφίος σου ἅγιός ἐστιν καὶ ζηλοτής. Οὐκ ἔτι τολμῶ τοῦ ἀναβλέψαι εἰς τὸν οὐρανὸν· ἀπέθανον γὰρ καὶ ἀπὸ Θεοῦ καὶ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. Ἀτενίσαι πρὸς τὴν θυρίδα ἐκείνην οὐ δύναμαι λοιπόν· πῶς γὰρ ἐγὼ ἡ ἁμαρτωλὸς πάλιν λαλήσω μετὰ τοῦ ἁγίου ἐκείνου; ἐὰν δὲ καὶ λαλήσω οὐχὶ πῦρ ἐξελθὸν διὰ τῆς θυρίδας κατακαύσει με; κρεῖττον ἀπελθεῖν με μᾶλλον ὅπου οὐδείς ἐστιν ὁ γινώσκων με· ἐπειδὴ καθάπαξ ἀπέθανον καὶ οὐκ ἔτι μοί ἐστιν ἐλπὶς σωτηρίας. Ἀναστᾶσα δὲ παραχρῆμα, ἀπῆλθεν εἰς ἑτέραν πόλιν, καὶ ἀλλάξασα τὸ σχῆμα αὐτῆς, ἔση ἐν πανδοχείῳ.»[380] (« « Moi, donc, je suis morte et j'ai perdu mon temps, le fruit de mon ascèse et de mon abstinence, et la douleur des larmes. Je provoquai Dieu et je me suicidai et j'affligeai mon saint oncle très amèrement et je devins la risée du Diable. Pourquoi, alors, vis-je encore la misérable ? Hélas ! Qu'est-ce que je fis ? Hélas ! Que m'arriva-t-il ? Hélas ! D'où chutai-je ? Comment ma raison s'assombrit ? Comment fus-je volée par le Malin ? Comment déviai-je, je l'ignore, comment fus-je souillée, je ne le sais pas. Quel nuage tordit mon cœur pour que je ne puisse pas comprendre ce que je fis. Où me cacher, où fuir, à quel fumier me jeter ? Où [sont passés] les conseils de mon oncle ? Où [sont passés] les enseignements de son ami Éphraïm ? [Comment ces conseils

[380] *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* (*BHG* 5), §28, p. 746.

ont-ils été oubliés] quand il me disait, prends soin de toi et préserve ton âme immaculée pour l'impérissable et immortel Époux – car ton Époux est saint et plein de zèle. Je n'ose plus lever le regard vers le ciel – je suis morte pour Dieu et pour les hommes. Je n'arrive plus à contempler le petit portillon… comment puis-je, moi la pécheresse, échanger de nouveau des paroles avec ce saint homme ? Et si je l'osais, le feu ne sortirait-il pas du portillon pour me bruler ? C'est probablement mieux de partir là où personne ne me connait. Car une fois morte, il n'y a plus d'espoir de salut. » Et se levant tout de suite elle partit dans une autre ville et elle changea ses habits et elle se logea dans un lupanar. »)

Si je transcris ici ce passage, c'est parce qu'il s'agit de la seule fois que nous entendons la voix de Marie dans le récit. Sinon, Marie est un personnage muet, une femme soumise, sans voix. Soumise d'abord à son oncle, puis à son patron, ensuite à son oncle de nouveau. La seule fois que Marie acquiert sa voix est dans le moment le plus critique et, en même temps le plus libre, de sa vie ; le moment où, après son « péché », elle est obligé, elle-même, de choisir son sort.

Pour revenir à notre récit, pendant que ces choses s'accomplissaient, Abraham a fait un songe (l'auteur ici utilise le même terme que l'auteur de la *Vie de Pélagie* a utilisé pour le rêve de Nonnos : « ὅραμα »), où il a vu un dragon grand et terrifiant, sifflant de manière menaçante. Lorsque ce dernier sortit de son antre, il trouva une colombe blanche et la dévora puis rentra chez lui[381]. En se réveillant Abraham était très affligé et il se demandait si le songe signifiait que Satan allait commencer une persécution contre l'Église (pendant laquelle plusieurs gens, effrayés, changeraient de foi) ou s'il signifiait qu'une hérésie nouvelle ferait son apparition. Il priait Dieu, alors, et lui demandait sa consolation. Cependant, deux jours après il songe de nouveau et il voit dans un nouveau « ὅραμα » que le même dragon, en sortant de son antre, venait dans la cellule d'Abraham et tuait la colombe immaculée qui habitait avec lui. Il comprit, alors, que le songe se referait à Marie et il se précipita vers le petit portillon qui unissait les deux cellules. Il se mit à appeler Marie et à lui parler, mais elle ne lui répondait pas. Il s'est rendit compte alors que Marie l'avait quitté et il pria chaleureusement Dieu pour qu'il la retrouve.

[381] Il ne serait pas inutile de noter que le symbole systématique de la femme que les hagiographes emploient est la colombe. Vu que le symbole de l'Esprit saint est aussi la colombe, la chose devient encore plus remarquable.

Deux ans s'étaient écoulés et Abraham n'avait toujours pas de nouvelles de Marie. Un jour, cependant, un homme arriva de loin et il annonça au pauvre vieillard que Marie vivait dans un lupanar. Tout de suite, Abraham envoya un homme de sa confiance pour vérifier la chose. Dès que son envoyé rentra sa tâche accomplie, Abraham emprunta une tenue de soldat et un cheval et se précipita pour partir. Il sortit, alors, de sa cellule, pour la première fois depuis tant d'années, habillé en soldat et portant un grand bonnet (« καμαλαύκιον »), qui couvrait la plus grande part de son visage, muni de plus d'une pièce d'or. Ici, l'écrivain procède à une métaphore, que nous pouvons qualifier d'« homérique » : comme l'espion porte les habits des indigènes quand il veut espionner une ville ou un pays, tel un espion, Abraham, vêtu d'une tenue étrangère, marchait contre l'Ennemi pour le pourfendre.

En arrivant au lieu prescrit, Abraham entra dans le lupanar et il chercha Marie des yeux. Comme les heures passaient et qu'il ne la voyait pas, il s'adressa au patron : « Ami, dis, j'ai entendu dire que tu as ici une fille belle et bonne que je verrais volontiers ! ». Le patron, voyant son âge et sa chevelure grise, crut qu'il s'agissait d'un vieux pervers, il lui adresse la parole alors en disant : « En effet, une jeune fille très belle habite avec nous ». Et Abraham : « Et comment s'appelle-t-elle, ami ? » Et le patron répondit : « Marie ». À cette réponse le visage du vieillard s'illumina et il dit au patron : « Qu'est que tu attends alors ? Appelle-la pour qu'on se réjouisse aujourd'hui ensemble ! » Le patron appela Marie et dès qu'elle entra et qu'Abraham la vit, vêtue d'une tunique vulgaire et avec un maquillage de prostituée, tout son corps, son existence toute entière s'effondrèrent. Pourtant, il parvint à garder son calme pensant que s'il trahissait son identité tout serait perdu.

Lorsqu'ils se mirent à boire, Abraham commença à l'appeler avec milles noms, doux et érotiques, comme un futur amant. Comme il parlait, Marie s'approcha et elle commença à l'embrasser dans le cou. Tout en l'embrassant Marie sentit un effluve angélique s'exhaler de son corps et elle s'exclama : « ah, malheur à moi ». Le patron s'étonnait et donc il demanda : « Il y a deux ans que tu habites avec nous et je ne t'ai jamais entendu gémir. Qu'est-ce qu'il se passe alors ? » Marie alors lui répondit : « Il y a trois ans que j'aurais dû être morte ». À ce moment-là Abraham marmonna : « Oui, tu viens enfin de te rappeler de tes péchés envers moi ». Mais, Marie l'ayant entendu, elle le regarda étonnée. Cependant, Dieu,

dans sa miséricorde infinie, fit que Marie ne reconnut pas son oncle[382]. Alors, Abraham pour corriger son erreur, appela le patron, lui donna la pièce d'or tout en commandant un bon dîner à savourer avec la jeune fille, « la grâce de laquelle lui avait fait traverser une longue distance ».

Dès qu'ils eurent mangé et bu à leur gré, la fille se leva et dit : « Lève-toi, mon seigneur, et allons-nous coucher ». « Allons, alors » répondit Abraham. Et ils entrèrent dans la chambre où il vit un lit beau, haut, dressé de belles couvertures. Alors, il s'assit volontiers sur le matelas moelleux. Marie, en le voyant, se baissa devant lui en disant : « Donne-moi, mon seigneur, tes pieds pour que j'enlève tes chaussures ». Mais Abraham lui ordonna de verrouiller d'abord la porte. Marie se leva, sourit et essaya de le jeter sur le lit. Abraham insista et, donc, Marie fut obligée d'aller verrouiller la porte. Dès qu'elle l'eu fait, Abraham dit : « Approche-toi, Marie », elle approcha et il l'attrapa si fortement qu'elle ne pouvait plus bouger. Il enleva, alors, son grand bonnet et, tout en fondant en larmes, lui dit : « Marie, mon enfant, ne me reconnais-tu pas ? Ne suis-je pas ton père[383], Abraham ? Ne suis-je pas celui qui t'a élevée ? Où donc est ta tenue angélique, où sont les larmes, où est la veillée, où est le sommeil par terre, où sont les agenouillements ? Comment des hauteurs des ciels es-tu tombée dans cet abime de la débauche ? »

Marie, terrifiée, surprise, émerveillée essayait de fuir l'emprise d'Abraham, mais il la tenait avec des mains de fer. Et à ce moment, la peur et la honte l'envahirent et elle resta abasourdie, incapable de prononcer un mot. Abraham insista, il parla, il pleura. Et jusqu'à minuit il la pria d'abandonner cette vie, il l'admonesta. Enfin, Marie, qui se reprend peu à peu, trouve le courage de lui dire : « Comment puis-je te regarder dans les yeux, comment puis-je invoquer le nom de mon Seigneur, moi qui me suis vautrée dans la boue ? » Alors Abraham répondit : « Ton péché est à moi, ma fille. C'est à moi que Dieu demandera justice de ce délit. Juste, écoute-moi et viens, rentrons chez nous ! » Alors, Marie lui rétorqua : « Si Dieu accepte mon repentir, je viens. Voilà, je me laisse à ta merci. » Et elle coucha sa tête sur ses genoux et elle pleura amèrement toute la nuit. À l'aube, Abraham lui dit : « Lève-toi ma fille, nous partons ». Ils sortirent dehors secrètement par la porte de derrière, il l'a fit monter à cheval et ils prirent le chemin du retour en galopant sous le soleil levant. Quand ils furent assez éloignés du lupanar,

[382] Ici nous rappelons la transformation d'Ulysse, qui la rendu méconnaissable, par Athéna lors de sa rentrée à Ithaque.
[383] Cette substitution dans le texte où l'oncle se transforme en père est sans doute très intéressante.

Abraham descendit du cheval et la guida comme un berger jusqu'à la cellule[384]. Cette scène magnifique, où le héros vole la jeune fille et part avec elle à cheval, nous rappelle fortement les romans chevaleresques médiévaux. Peut-être que de tels récits, comme la *Vie de Marie la Pénitente*, ont joué le rôle du trait d'union entre le roman érotique-idéal hellénistique et le roman chevaleresque médiéval[385]. Je crois qu'ici nous pouvons légitimement considérer notre récit comme une sorte de passage transitoire de la sensibilité antique à la sensibilité médiévale.

Dès qu'ils arrivèrent à leur demeure, Abraham se précipita pour enfermer Marie dans la cellule intérieure et il resta dans la cellule extérieure comme un gardien vigilant. Et ils vécurent ainsi pendant dix ans, jusqu'à la mort d'Abraham – Marie faisant preuve de l'ascèse la plus extrême. Cinq ans après la mort de son oncle, Marie meurt à cause de l'ascèse extrême.

[384] Le détail, de l'enferment de l'héroïne, nous rappelle aussi, à juste titre, le traitement des martyres par leurs pères dans les Passions de martyres (cf. CONSTANTINOU, *Female corporeal performances*, p. 23) ; par exemple, le père de la sainte Barbara l'avait enfermée dans une tour afin qu'elle ne soit pas vue par des hommes (*Passion de sainte Barbara* (*BHG* 213–214), J. VITEAU (éd.), *Passion des saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia*, Paris, 1897, p. 89). Pouvons-nous aller jusqu'à supposer que l'auteur de la *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* regarde cette dernière comme une nouvelle martyre ? La réponse est probablement affirmative. Plusieurs auteurs de Vies de saints/saintes décrivent leurs héros/héroïnes en tant que nouveaux martyrs/martyres d'après l'exemple d'Antoine. En outre, plusieurs compagnonnes de martyrs et martyres, avant de martyriser, sont efforcées de se prostituer, cf. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, p. 53. Une histoire de ce genre nous lisons dans l'*Histoire Lausiaque*. Là, l'éparque persécuteur, qui est caractérisé comme « γυναικομανὴς », enferme l'héroïne dans un bordel pour la punir, cf. *Histoire Lausiaque*, §65, p. 272–276. Par contre, il faut faire attention au fait que Marie s'adonne à la prostitution de sa propre volonté, ce qui est tout à fait différent.

[385] Cf. les remarques de Christine Angelidi concernant la *Vie de Blaise d'Amorion* (*BHG* 278) dans son article important ANGELIDI, « Les Vies des saints ne sont pas seulement des Vies saintes », p. 77.

β.) La *Vie de Thaïs* (*BHG* 1695)

La *Vie de Thaïs*[386], datée au Ve ou VIe siècle par son éditeur[387], est un texte qui est foncièrement différent des autres textes du dossier et cela tout simplement parce que l'héroïne n'affronte pas les mêmes dilemmes et elle ne souffre pas des mêmes angoisses que les autres héroïnes. Elle souffre à sa manière, bien sur, mais elle souffre différemment des nos autres héroïnes. Cela surtout parce qu'elle est réduite à l'état de prostituée dès sa première enfance ; comme Zosime est devenu un moine dès son enfance, sans l'avoir vraiment choisi («ἐν ᾧ ἐκπαιδόθεν ἐμόνασε», *PG*, 87[3], col. 3700, D δ'), de la même manière Thaïs a été prostitué dès son enfance par sa propre mère pour l'argent (« ταύτην ἔστησεν ἐκ παιδόθεν εἰς τὸ τοῦ διαβόλου ἐργαστήριον »[388]). Thaïs ne dispose pas de la même liberté de choix que les trois autres héroïnes. En outre, la description de l'auteur, qui la dépeint comme un très bel oiseau dans la cage, ne fait que souligner davantage ce manque de liberté, de choix, de volonté. Cependant, par la suite je vais procéder à une brève présentation de cette Vie pour compléter la présentation du dossier des saintes prostituées.

Thaïs est née en Alexandrie –grande cité de perdition, pour les auteurs chrétiens–, et sa mère, qui ne craignait pas Dieu, a fait d'elle une prostituée dès sa première enfance. Comme Thaïs était très belle et sa réputation était connue partout dans le monde, de nombreux hommes affluaient en Alexandrie pour la voir. Et dès qu'ils la voyaient « ils se blessaient par le flèche du désir, comme la biche frappée par un flèche dans le foie » (Καὶ ὥσπερ ἔλαφος φησὶ τοξευθεῖσα εἰς τὸ ἧπαρ, οὕτως τῆς ἐπιθυμίας ἐτιτρώσκοντο τῷ βέλει »[389]). Ainsi les hommes devenaient « ἐμμάνεῖς », furieux et fous, à cause de leur désir pour elle et ils se détruisaient[390] ; d'autres vendaient tous ce qu'ils possédaient, mêmes leurs vêtements, pour coucher une seule fois avec elle, d'autres, surtout les jeunes gens, vendaient des choses qui appartenaient à leurs parents,

[386] F. NAU, « Histoire de Thaïs. Publication des textes grecs inédits et de divers autres textes et versions », *Annales du Musée Guimet*, XXX (1903), p. 51–113.
[387] F. NAU, ibid., p. 72.
[388] *Vie de Thaïs* (*BHG* 1695), p. 86.
[389] *Vie de Thaïs* (*BHG* 1695), p. 88.
[390] Nous nous souvenons ici la « μανία » platonicien.

d'autres apprenaient même à voler et à dévaliser. De cette façon, Thaïs est devenue un piège mortel pour de nombreux hommes.

L'abbâ Sérapion endentant tout cela, décida de la remettre dans le droit chemin et, par là même, de sauver, ses clients (puisque l'auteur la décrit comme un ennemi public). Il enleva alors son habit monastique et il alla au lupanar prétendant qu'il était un client. L'abbâ Sérapion entra alors dans une chambre, suivi par la jeune fille, et là, dans la solitude et la pénombre de la chambre, il commença à lui parler de Dieu et à lui prêcher Son message. Thaïs, qui était déjà assez encline à recevoir la parole de Dieu, se repentit et se mit à pleurer, la tête sur les genoux de l'abbâ Sérapion, tout en lui demandant de la conduire « comme un bon père [le ferait]» : « χειραγώγησόν με ὡς ἀγαθὸς πατήρ »[391]. Ainsi, nous voyons que, même au moment de sa conversion, Thaïs ne désire que changer de maitre. Elle ne sait pas comment vivre seule et libre, car dès sa première enfance, elle a appris à avoir besoin de quelqu'un pour prendre des décisions à sa place: au début sa mère, par la suite son patron, et maintenant Sérapion.

Par la suite, Thaïs brula publiquement son argent et suivit Sérapion. Quant à lui, il la conduisit dans un monastère de femmes et exigea une petite cellule totalement obscure pour l'enfermer ; par la suite, « il cloua la porte et la scella avec du plomb, laissant une petite ouverture par où elle recevrait sa nourriture. » [392] Thaïs passa trois ans dans cette sombre cellule, ressemblant à un tombeau. Elle souffrit beaucoup et lutta incessamment contre d'innombrables tentations, mais, à la fin, elle sortit victorieuse de tout ces épreuves. Elle parvint à mériter le pardon divin et la sainteté en mourant.

Le détail le plus curieux et remarquable de ce texte est le fait que Sérapion puisse faire de nombreux va-et-vient, tout à fait librement, dans le monastère de femmes. À part cela, le texte n'est pas d'une grande valeur historique ou littéraire, son auteur est plutôt médiocre et son récit est assez plat, rempli de clichés et de stéréotypes moralisants.

[391] *Vie de Thaïs* (*BHG* 1695), p.96.
[392] *Vie de Thaïs* (*BHG* 1695), p.99–100.

iv.) La libre disposition sexuelle et ses répercussions

De la lecture de ces Vies ressort un réalisme unique et une connaissance rare de l'expérience et de la condition humaine : les héroïnes de ces Vies, surtout Marie l'Égyptienne et Pélagie la Pénitente, ne sont pas des personnages transcendants et idéalisés, mais des femmes quotidiennes et « tangibles », pleines de passions humaines. Ces femmes ne sont pas des héroïnes qui sont nées saintes, mais des femmes ordinaires qui ont ressenti, à un moment donné, après une vie « pécheresse » (pécheresse selon les idéologèmes de leur société), un désir ardent de purification ; désir tout à fait compréhensible, d'un point de vue psychologique, dans les données d'une société plus où moins patriarcale (même si ce n'est pas au sens stricte du terme)[393]. Notamment, dans le cas de Pélagie (tout comme pour les autres saintes travesties) le sens symbolique de son travestissement est transparent : « rupture avec le passé féminin, hostilité à l'égard de la famille et de l'autorité, renoncement à la vie sexuelle »[394]. Et c'est précisément cette repentance fiévreuse, tout comme la mortification quotidienne qu'elles s'imposent après leur repentir (qui vise à l'anéantissement total de leur corps, source de plaisir et de péché en même temps, et à une transsubstantiation, pour ainsi dire, de leur identité), qui nous stupéfie et qui nous émeut par sa sincérité et son réalisme psychologique.

Cependant, le chemin de la purification est sinueux. Par exemple, Marie l'Égyptienne confesse à Zosime que même après dix-sept ans dans le désert, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de quarante-six ans, l'âge de ménopause[395], elle continue à avoir des passions charnelles et des

[393] Cf. J. HERRIN, «Toleration and repression within Byzantine family: gender problems», *Ανοχή και καταστολή στους Μέσους Χρόνους*, Athènes, 2002, σ. 178 ; A. E. LAIOU, « Family structure and the transmission of property », *A social history of Byzantium*, J. HALDON (éd.), Oxford, 2009, p. 57.

[394] DELCOURT, « Le complexe de Diane… », p. 23.

[395] Il semble que pour les auteurs de cette période, comme par ailleurs pour les auteurs de l'Antiquité classique, le désir sexuel féminin est étroitement lié à la capacité de la femme à enfanter. Alors, je suppose qu'ils croient que la sexualité féminine s'arrête avec la ménopause, tout comme sa capacité à enfanter. Cette croyance classique et tardo-antique est démentie par l'expérience féminine tout comme par la psychanalyse contemporaine, cf. F. DOLTO, *Sexualité féminine. La libido génitale et son destin féminin*, Paris, 1996, p. 186–190. Surtout le passage suivant est très intéressant pour ce qui nous concerne : « Le désir libidinal, cependant, ne fléchit pas avec la ménopause et, chez les femmes clitoridiennes et clitorido-vulvaires, il s'intensifie parfois pour des raisons régressives susdites, dues à un narcissisme du corps et du sexe, qui donne un style exacerbé aux relations amoureuses, qui deviennent phalliquement revendicantes, proches de l'érotomanie. », F. DOLTO, *ibid.*, p. 187.

désirs sexuels (« Πίστευσον, ἀββᾶ, δεκαεπτὰ ἔτη εἰς ταύτην περιῆλθον τὴν ἔρημον, θηρσὶν ἀνημέροις ταῖς ἀλόγοις ἐπιθυμίαις πυκτεύουσα.», *PG*, op. cit., col. 3716 D κη' (« Crois-moi, abbâ, j'ai erré dix-sept ans dans ce désert, en combattant les désirs irrationnels comme [s'ils étaient] des bêtes sauvages »). Pendant dix-sept ans, c'est-à-dire en symétrie absolue avec les dix-sept ans de sa vie de débauche, elle lutte incessamment contre les démons qui la poussent vers le sexe, contre « le feu du désir » qui l'épuise, contre son imagination et sa mémoire qui l'enflamme (« Τοὺς δὲ λογισμούς, τοὺς εἰς πορνείαν αὖθις ὠθοῦντάς με, πῶς σοι, ἀββᾶ, διηγήσομαι; Πῦρ γὰρ ἔνδοθεν τῆς καρδίας μου τῆς ταλαίνης ἀνήπτετο, καὶ ὅλην δι' ὅλου ἐξέφλεγεν, καὶ πρὸς ἐπιθυμίαν ἀνηρέθιζε μίξεως. », *PG*, op. cit., col. 3717, B κθ' (« Les pensées qui me poussaient constamment à la fornication comment puis-je te les narrer, abbâ ? Le feu s'enflammait dans mon pauvre cœur et toute entière il me brulait en excitant en moi le désir du coït »)). Mais les hagiographes, tout en glorifiant Dieu de la conversion de ces femmes et de leur Salut, ne condamnent pas pour autant ces héroïnes, puisqu'ils se mettent à raconter leur passé (s'ils le condamnaient, ils ne le raconteraient pas). Dans un sens, ils font preuve d'une certaine compassion envers la faiblesse charnelle de l'être humain. À travers ces prostituées repenties, les hagiographes exhibent leur compassion pour la faiblesse diachronique et universelle de l'être humain ; c'est peut-être la raison pour laquelle ces Vies ont connu une telle popularité pendant toute la durée du Moyen Age[396].

En outre, les Vies de ces deux femmes, qui sont sans doute les plus caractéristiques de cette catégorie de saintes, mais pas les seules[397], nous donnent des indices précieux sur la mentalité des peuples de cette époque-là, surtout sur l'image de la femme dans l'inconscient collectif de la société de l'Antiquité tardive (image qui est en plus conforme à celle des romans gréco-romains de la même période) : la femme est une créature sauvage et sensuelle, pleine de

Cette phrase de Dolto, « phalliquement revendicantes », me ramène, par une autre voie, à la recherche –et la conquête– de la « vertu virile », de la virilité, de l'*ἀνδρεία* de la part de ces femmes.

[396] En même temps, il parait légitime de supposer que la narration de telles Vies donnait la possibilité aux peuples et publics de cette époque-là de jouir d'un érotisme caché et permettait à leur créateur de l'exprimer alors que cet érotisme était condamné par l'Église officielle, cf. CONSTANTINOU, *Female corporeal performances*, p. 62. En outre, Sergey Ivanov a déjà noté la déconcentration et la perplexité des hagiographes eux-mêmes face aux aventures peu édifiantes de leurs héros, cf. S. A. IVANOV, « A saint in a Whore-house », *BSl.* 56 (1995), p. 443.

[397] Cf. PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine… » p. 597–623. Il y a encore l'ouvrage récent de V. BURRUS, *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*, Philadelphia, 2004 (et précisément le chapitre « Secrets of Seduction: The Lives of Holy Harlots », p. 128–159). Malgré le titre prometteur, le degré d'utilité de cet ouvrage reste limité vu qu'il ne dépasse pas la simple présentation des textes. Or, les analyses que la savante américaine propose sont, à tout le moins, discutables et, certainement, peu convaincantes.

passions déchaînées[398]. Peu à peu, cette image évolue et finalement après le VIIe siècle, et surtout après l'Iconoclasme, quand toute la tendance conservatrice de l'époque émerge, elle se transforme : maintenant, la femme est la « pieuse mère de famille »[399], qui livre une lutte permanente dans ce « monde futile »[400]… L'exemple le plus important de cette nouvelle tendance est probablement la *Vie de Marie la Jeune* (*BHG* 1164). Les origines sociales de cette « transformation » ont été déjà suggérées par A. P. Kazhdan dans un article exceptionnel, écrit en grec moderne[401], qui récapitule et systématise quelques-unes des remarques de ses « Hagiographical Notes »[402].

Cependant, l'élément le plus important est que ces Vies mettent en relief le conflit intérieur poignant entre le désir et la culpabilité (ou même entre le plaisir et la culpabilité)[403], un problème psychologique principal qu'il faut essayer d'examiner en détail dans la civilisation et la littérature byzantine. L'homme *désire* mais il *ne le doit pas*. Le conflit acharné entre *le principe de plaisir* et *le principe de réalité*[404], pour parler en termes freudiens, trouve une expression monumentale dans ces Vies. À partir de tels textes devient apparent le fait que l'homme chrétien de l'époque est, comme nous pouvons nous y attendre, encore loin de cette condition, qu'il caractérise lui-même comme *la victoire de l'esprit contre la chair*. Les pulsions, les désirs et les instincts érotiques et leurs expressions, l'érotisme, s'imposent de tout leur poids. Un poids déchirant dans une lutte déchirante, qui, parfois, dure pendant toute leur vie et qui les amène en dehors de la société humaine, en dehors de la civilisation-même, dans les vastes étendues du désert. Alors si, comme le disait Freud[405], le plaisir absolu est impossible

---

[398] Puisque « une femme passionnée est une femme dont les grossesses seront difficiles », ces Vies évoquent en même temps la question de la non-procréation, voir Cf. ROUSSELLE, *Porneia*, p. 34.

[399] A. E. LAIOU, « The Role of Women in Byzantine Society », *JÖB*, 32/1 (1982), p. 236 (repris dans *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, *VR*, Londres, 1992).

[400] Cf. N. DELIERNEUX, « Anne-Euphémianos, L'épouse devenue eunuque : Continuité et évolution d'un modèle hagiographique », *Byz.*, 72 (2002), p. 117–120.

[401] Cf. KAZHDAN, « Η Βυζαντινή οικογένεια… », p. 223–236.

[402] Cf., par exemple, la « note » intitulée « The Hunter or the Harlot? », KAZHDAN, « Hagiographical Notes (9–12) », p. 49–50.

[403] Ici, les remarques de Freud sont de la tout première importance, voir FREUD, *Le malaise dans la culture*, p. 65–77, surtout la page 70.

[404] S. FREUD, « Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens », *Gesammelte Werke*, VIII, Londres, 1943, p. 231. (« Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques », J. LAPLANCHE (tr.), *Psychanalyse à l'Université*, *4*, no 14, p. 189–196 ; repris dans S. FREUD, *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, 1984, p. 135–143). Voir encore FREUD, *Le malaise dans la culture*, p. 18–19.

[405] FREUD, *Le malaise dans la culture*, p. 46–58.

dans la civilisation, que pouvons-nous dire pour ces femmes –et hommes– *qui niaient en même temps le plaisir et la civilisation* ?

En effet, en contraste complet avec les saints de l'époque post-iconoclaste qui agissent *dans* la société (et qui, dans la plupart des cas, proviennent d'un milieu social aristocratique et qui gravissent les échelons les plus élevés de la hiérarchie ecclésiastique), le saint de l'Antiquité tardive est un être humain qui présente un comportement profondément *antisocial* et qui décide délibérément de rester hors de la société civilisée[406]. De plus, ce comportement antisocial s'accompagne souvent d'une *ascèse extrême* (qui pouvait aisément s'apercevoir comme étant une sorte d'autopunition), et qu'elle est aussi étrange, sinon inconnue, chez les saints postérieurs. Cette *ascèse extrême* s'exprime de différentes manières : par l'exemple des saints stylites, par « les fous de Dieu », ou encore par la prostituée repentie qui vit comme un ours, toute seule, dans le désert pendant quarante ans. Nous pouvons légitimement supposer, avec E. R. Dodds[407], qu'aux origines psychologiques d'un tel comportement se trouve le sentiment d'une culpabilité, souvent inconscient[408].

L'homme qui choisit de s'anéantir lui-même devant un Dieu absolu, ne le choisit pas à cause d'un amour envers ce Dieu mais plutôt à cause d'une culpabilité éprouvée envers Lui. Même si quelques Vies masquent cette raison psychologique par le lieu commun de l'«élection divine», la majorité écrasante des Vies de cette période révèle, parfois directement (Marie l'Égyptienne, Pélagie, Marie la Pénitente, Théodora, Syméon Salos, Alexis, Macaire le Romain) parfois indirectement (Porphyre de Gaza, Daniel le Stylite, Epiphane de Salamine, Theodore de Sykéon), la *culpabilité* comme la motivation psychologique principale du choix des individus de suivre le chemin de la sainteté[409]. Nous devons donc nous interroger sur les circonstances spécifiques de cette société capable de créer chez ses membres d'aussi forts sentiments de culpabilité.

---

[406] Cf. PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie byzantine… », p. 113–114 ; KAZHDAN, « Ο τέλειος μοναχός ή ο τέλειος πολεμιστής », p. 205–207 et 209–210 ; ANGELIDI, « Η παρουσία των Σαλών στη Βυζαντινή κοινωνία », p. 86.

[407] « And we may guess that they have the same psychological origin; for these people the price of health, physical or spiritual, is the unending expiation of an unconscious guilt», DODDS, *Pagan and Christian*, p. 42.

[408] Cf. FREUD, *Le malaise dans la culture*, p. 78 ; M. KLEIN, « L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation », *L'amour et la haine*, M.KLEIN – J. RIVIERE (éd.), Paris, 2001, p. 91–92 (*Love, Hate and Reparation*, Londres, 1937).

[409] Cf. FREUD, *Le malaise dans la culture*, p. 68–69.

Dieu est sans doute le modèle suprême de l'autorité. En même temps, il s'agit d'un modèle abstrait, dans le sens où il n'est pas tangible. « Prisons are built with stones of Law, Brothels with bricks of Religion. » écrivait William Blake dans son *Marriage of Heaven and Hell*. Dieu est un symbole et la culpabilité éprouvée envers Lui n'est qu'une façon de donner un schéma et une forme aux conditions psychologiques dont l'origine se trouve dans les conditions sociales. Dans les données de la société tardo-antique, la croyance en la solidité absolue de ce modèle autoritaire conduit à une société elle aussi autoritaire, transformant un modèle abstrait en relations sociales tangibles. Cet autoritarisme s'exprime surtout à travers trois niveaux principaux : le niveau politique (l'Empereur), le niveau idéologique (l'Église) et le niveau social (la famille). La personne qui s'est nourrie de ce modèle durant toutes les manifestations de sa vie, confronte, en les confondant, les images des différents représentants des différents niveaux sociaux.

Ainsi, inconsciemment, l'image du père, celle du patriarche et celle de l'Empereur ne font plus qu'une, parce que chaque image correspond à des versions différentes du même modèle et aux mêmes réactions psychiques qu'il crée. Toutes ces images ne sont que des personnifications terrestres de l'image archétypique de Dieu Lui-même[410]. Ou, différemment, l'image du Dieu transpose à un niveau surnaturel les images terrestres, qui, de plus, trouvent leur justification, *à posteriori*, dans cette image superbe, extraterrestre. Si, alors, selon la psychanalyse moderne, tout individu parvient à construire un Sur-moi, on dirait que la masse des hommes en fait aussi ; Dieu n'est que le Sur-moi de l'humanité. Ceci est assez explicite dans l'*Ancien Testament* où Dieu se comporte vers le peuple juif exactement comme le Sur-moi d'un individu se « comporterait » vers lui.

Je crois, donc, qu'aussi bien le comportement antisocial –surtout quand il a des dimensions antiautoritaires– et la volonté de se punir soi-même, à travers une ascèse extrême, que les saints de l'Antiquité tardive pratiquent, sont la manifestation d'une sorte de complexe d'Œdipe ou d'Electre (accompagnés d'ailleurs d'autre complexes, comme celui de « l'infériorité »). Le fait que la volonté d'autopunition se présente après la manifestation d'une action antisociale ou antiautoritaire, comme dans les cas de Macaire le Romain ou des « fous de Dieu » ou bien de Marie la Pénitente, n'est pas un hasard. Si nous ajoutons à cela un lieu commun hagiographique

[410] Cf. FREUD, *Le malaise dans la culture*, p. 15–16.

déjà remarqué[411], celui de l'absence totale du reflet du père et en même temps le rôle principal, sinon exclusif, que les mères des héros hagiographiques jouent dans les Vies de saints (tandis que pour les Vies de saintes le contraire est vrai), les différentes données commencent à former une image complète et cohérente. Le fait qu'on dispose de pareils exemples parmi les polythéistes est significatif[412].

Que pourrions-nous supposer d'autre pour l'homme qui méprise et rejette systématiquement la société et ses valeurs, et qui souvent n'hésite pas à mépriser et défier le pouvoir même ? Avons-nous le droit de voir dans ce comportement qui consiste à rejeter toute forme d'autorité un rejet du pouvoir paternel[413]? Que pourrait-on conclure de l'homme qui décide se punir après chacun de ces comportements, en restant nu, sans nourriture ni eau, ou en montant sur une colonne où il se tient droit pendant des dizaines d'années sous la canicule et la neige[414], ou encore en s'enfermant dans une tombe[415], dans un cage[416], dans une fosse[417] ou même s'enterrant vivant[418] ? N'a-t-on pas le droit de voir dans ce comportement une nécessité profonde d'autopunition à travers une expiation d'une culpabilité qui est, ce qui est le plus plausible, inconsciente ? Or, malgré le fait que nous pouvons discerner un *pattern* et un symbolisme précis dans ces histoires (afin de se soulever aux cieux il faut d'abord descendre *dans* la terre, afin de gagner la Vie éternelle il faut d'abord vaincre la Mort, afin de gagner le

[411] BROWNING, « The "Low Level" Saint's Life... », p. 121 ; KAPLAN, « Hagiographie et histoire de la société… », p. 35–45 ; J. GROSDIDIER DE MATONS a aussi démontré, indirectement, à travers l'examen du rôle de la femme dans la famille byzantine, le rôle de père – patron à Byzance (cf. « La femme dans l'Empire Byzantin », dans *Histoire mondiale de la femme*, III, Paris 1967, p. 28–39). Il faut remarquer que dans les Vies de saintes, leurs mères sont complètement absentes. Est-il permit de croire qu'il s'agit d'un « complexe anti-maternel », une sorte de complexe d'Électre ? (cf. DELCOURT, « Le complexe de Diane… », p. 17). Dans ce cas, pouvons-nous supposer qu'une partie des Vies de saintes a été écrite par des femmes ? Je crois que non, mais un résidu de soupçon subsiste tout de même…

[412] Par exemple, le cas de Peregrinus que DODDS examine, *Pagan and Christian*, p. 60–63.

[413] Ici nous ne devons pas oublier que le saint tardo-antique reste, à quelques exceptions près, en dehors de la hiérarchie ecclésiastique dont les représentants se trouvent habituellement en litige avec le saint car ce dernier sape leur autorité. L'exemple de Nicolas de Sion est typique, cf. *Vie de Nicolas de Sion* (*BHG* 1347).

[414] Cf. *Vie de Daniel le Stylite* (*BHG* 489), § 43, p. 39 ; *Vie de Daniel le Stylite* (*Vita tertia, BHG* 490), § 32, p. 128–129.

[415] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), § 8–9, p. 156–162. Cf. *Vie de Daniel le Stylite* (*BHG* 489), § 14–15, p. 14–16.

[416] *Vie de Théodore de Sykéon* (*BHG* 1748), § 27, p. 25.

[417] *Vie de Syméon le Stylite* (*BHG* 1678), dans THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, P. CANIVET – A. LEROY-MOLINGHEN (éd.), t. II, *SCh.,* 257, Paris, 1979, XXVI.6, p. 170.

[418] *Vie de Macaire* (*BHG* 1004), p. 161–162.

Paradis il faut d'abord séjourner à l'Enfer[419]), les actions d'enterrement, d'enferment et d'immobilité retiennent toute leur valeur symbolique, envoyant toutes à certains pratiques de punition.

Et que pourrait-on supposer pour les biographes de ces hommes qui décident de les présenter exactement sous ce prisme, c'est-à-dire avec un père spectre, une mère qui participe à chaque moment de leur vie[420], tandis que les saints eux-mêmes bravent la société et le pouvoir politique –quand ils ne le provoquent pas délibérément– en même temps qu'ils s'empressent d'être pendus *de leur propre volonté* jusqu'à la mort[421] ? Enfin, que pourrait-on supposer pour toutes ces femmes qui décident de se déguiser en moines, renonçant à la vie *sexuelle* et *sociale*, refusant leur *nature* et leur *identité* féminine et méprisant toute autorité ecclésiastique ou sociopolitique[422], pour poursuivre, à travers un chemin différent, cette même acceptation sociale dont elles se sentent privées à travers un changement artificiel de sexe[423] ? Et que pourrait-on conclure de ces femmes, comme Marie l'Égyptienne ou Pélagie, qui ont décidé d'anéantir complètement, d'exterminer leur propre corps tout comme leur propre identité[424] parce qu'elles se considèrent dangereuses pour les autres[425] ? N'a-t-on pas le droit de voir, à travers tous ces comportements, autant les conséquences d'une société autoritaire et répressive, voire despotique, que celles d'une répression sexuelle sur la psychologie humaine ? Et n'est-ce pas précisément la répression sexuelle au niveau idéologique-imaginaire en combinaison avec la

---

[419] Théodoret de Cyr est explicite : la motivation est toujours de s'envoler vers le ciel, voir *Vie de Syméon le Stylite* (*BHG* 1678), dans THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, P. CANIVET – A. LEROY-MOLINGHEN (éd.), t. II, *SCh.,* 257, Paris, 1979, XXVI.12, p. 184 (« ἀναπτῆναι γὰρ εἰς οὐρανὸν ἐφίεται καὶ τῆς ἐπιγείου ταύτης ἀπαλλαγῆναι διατριβῆς »).

[420] Ceci est probablement la caractéristique la plus distinctive des héros/héroïnes hagiographiques et ce qui les différencie foncièrement des héros/héroïnes du roman hellénistique ; parce que, les hagiographes, contrairement à leurs collègues païens, projettent la signification presque exclusive du père dans la vie et la psychologie de leurs héros/héroïnes, donnent une place prépondérante aux mères de leurs héros/héroïnes. Sur l'imaginaire –et le phantasme– grec d'une paternité exclusive, cf. J.-B. BONNARD, *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*, Paris, 2004.

[421] Voir l'exemple de Titus dans la *Vie de Daniel le Stylite* (*BHG* 489), § 62–63, p. 62–63.

[422] DELCOURT, « Le complexe de Diane… », p. 10 ; DELIERNEUX, « Virilité physique et sainteté féminine… », p. 228–229.

[423] Les cas de Matrone, de Pélagie, de Théodora. Cf. *Vie de Matrone* (*BHG* 1221), *Vie de Pélagie la Pénitente* (*BHG* 1478), *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727).

[424] Cf. CONSTANTINOU, *Female corporeal performances*, p. 77.

[425] *Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042), col. 3709 ; *Vie de Pélagie la Pénitente* (*BHG* 1478), p. 87. Cf. M. KLEIN, « L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation », *L'amour et la haine*, M.KLEIN – J. RIVIERE (éd.), Paris, 2001, p. 91 – 92 (*Love, Hate and Reparation*, Londres, 1937).

culpabilité (que la transgression de la morale de toute une société provoque), qui fait naitre ces complexes psychiques morbides ?

La réponse est sans aucun doute positive et c'est précisément pour cette raison que les Vies de saintes prostituées sont encore plus importantes d'un point de vue historique (dans leur diachronie) et politique (dans leur synchronie). En effet, il faut noter ici qu'aucune de nos héroïnes n'est une prostituée au sens propre du terme : Marie l'Egyptienne est plutôt une femme qui aime le sexe, tout au moins une nymphomane, qui de temps à autres se fait payer pour ses « services », Pélagie la Pénitente est une comédienne, voire une « femme légère » selon les standards de l'Antiquité tardive et Marie la Pénitente s'adonne à la prostitution comme moyen de pénitence (et nous pouvons nous demander ici si elle n'a pas obtenu ainsi ce qu'elle désirait véritablement). Seule Thaïs est une prostituée au sens stricte du terme, c'est-à-dire une femme qui s'adonne à la prostitution malgré sa volonté et pour un paiement (destiné, dans la plus grande partie, à son patron).

Ainsi, nos fameuses prostituées ne sont pas véritablement des prostituées, à l'exception de Thaïs, mais plutôt des femmes qui jouissent de plaisirs charnels autant qu'elles le peuvent dans une société qui, au niveau public, condamne strictement la libre disposition sexuelle de la femme. De ce point de vue il est indicatif que Marie l'Égyptienne abandonne sa maison paternelle à l'âge de douze ans, c'est-à-dire à l'âge légal du mariage (quand elle serait, par conséquence, obligée de se marier)[426]. Vu que ses parents sont toujours en vie, son action se voit comme une vraie rébellion contre le pouvoir paternel. Alors, le fait qu'elle s'enfuit de chez elle afin de s'adonner aux rapports sexuels avec de partenaires divers, équivaut en même temps avec une négation totale de la famille, du mariage et de la relation monogamique qui en résulte. Les exemples de toutes nos prostituées, de Marie, de Pélagie et de la deuxième Marie sont typiques : chez elles, la culpabilité ne vient pas seulement du fait qu'elles « offensent » la structure de leur société patriarcale et autoritaire par leur comportement sexuel, mais aussi de leur jouissance des plaisirs charnels. La conséquence inévitable est qu'elles en arrivent à la négation de leur nature féminine comme un moyen masochiste d'autopunition et d'auto-répression. Or, à un niveau externe-social, leur culpabilité découle, du fait qu'elles contestent le modèle autoritaire par leur mode de vie et leur sexualité apparente et, à un niveau interne-

[426] *Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042), PG 87[3], col. 3709 D ιη'.

individuel, du fait qu'elles se sentent indignes du plaisir que leur activité sexuelle produit, indignes d'un plaisir qui ne leur est pas destiné[427].

C'est pour cela, d'ailleurs, que leur conversion est si abrupte, c'est pour cela qu'elles se précipitent pour se soumettre à une volonté externe disposant d'une autorité incontestée ; peu importe si cette autorité est une voix mystérieuse, comme dans le cas de Marie l'Égyptienne, ou si cette autorité est représentée par un haut fonctionnaire de l'église, l'évêque Nonnos par exemple, comme dans le cas de Pélagie, ou un ascète achevé comme son oncle Abraham dans le cas de Marie la Pénitente ou bien le moine Sérapion dans le cas de Thaïs. Dans tous ces cas, ces femmes, après leur réduction à néant, se hâtent de restaurer l'ordre renversé par leur comportement : la première question que Marie l'Égyptienne pose à Zosime à pour but de savoir si les empereurs et l'Église vont bien (!). Quant à Pélagie, elle s'empresse de donner toute sa fortune, y compris ses biens fonciers, à l'Église d'Antioche (Marie la Pénitente agit dans une dimension privée et se soumet à son oncle, en rentrant dans la prison qu'il a construit pour elle ; pourtant, ainsi, elle rétablit, tout de même, l'ordre précédente). L'action de Thaïs, consistant à brûler publiquement son argent, contient aussi de ce point de vue une forte valeur symbolique : en brulant le rendement de son métier publiquement, elle restaure, aux yeux de Dieu et des hommes, l'ordre renversé par cette même activité « professionnelle ». Le fait que ces femmes dites pécheresses, commencent à présenter une obsession pour les institutions et l'ordre social au moment même où elles décident d'abandonner leur liberté, donne davantage de valeur sémantique à leur brusque conversion. Mais, dans la société de l'Antiquité tardive, comme par ailleurs dans toutes les sociétés répressives qui pénalisent le plaisir, ce dernier prend finalement sa revanche en se transformant en « perversion »[428].

Cependant, il serait peut-être trop simpliste de considérer que l'autoritarisme et la répression, que ce soit au niveau politique, idéologique ou sexuel, sont les seuls responsables de tels

[427] « La répression est un phénomène historique. La soumission effective des instincts à des règles répressives n'est pas imposée par la nature, mais par l'homme. Le père primitif, en tant qu'archétype de la domination, commence la réaction en chaîne de la réduction en esclavage, de la rébellion, et de la domination renforcée qui marque l'histoire de la civilisation. Mais toujours, depuis la première restauration préhistorique de la domination à la suite de la première rébellion, la répression de l'extérieur a été aidée par la répression de l'intérieur : l'individu réprimé introjecte ses maîtres et leurs directives dans son propre appareil mental. La lutte contre la liberté se reproduit dans le psychisme de l'homme comme auto-répression de l'individu réprimé, et son auto-répression défend ses maitres et leurs institutions. » H. MARCUSE, *Éros et civilisation*, Paris, 1963, p. 27.

[428] Perversion, bien entendu, par rapport à une norme imposée, cf. FOUCAULT, « L'implantation perverse », *HS I. La volonté de savoir*, p. 50–67, surtout les p. 65–66.

phénomènes. Puisque, par définition, tous les États sont autoritaires et toutes les sociétés sont, à certain degré, répressives, il serait inconcevable d'attribuer tous les maux de toute une époque à un despotisme politique ou social. En fait, ce qui caractérise le plus l'Antiquité tardive, entre le IIIe et le VIIe siècle, est la mise en question de tous les aspects de la vie, privée et publique, de l'Antiquité classique. La prépondérance du christianisme au IVe siècle a été facilitée par cette mise en cause et cette dernière a facilité, à son tour, sa prépondérance. Les contraintes psychiques et mentales, ce déchirement de l'âme que l'être humain expérimente à cette époque, se produisent précisément à cause du fait que la mode de vie et les mœurs demeurent toujours les mêmes, tandis que l'idéologie et la morale changent à pas de loups : silencieux, mais mortels et sûrs.

Depuis le IIe siècle déjà, il y avait une forte préoccupation des hommes, surtout ceux appartenant aux classes aisés et privilégiées de l'Empire romain, concernant la question de la continence sexuelle[429] ; préoccupation médicale principalement, mais qui, dans certains cas, pouvait disposer des dimensions philosophiques ou même théologiques. Cette préoccupation a été revalorisée, par son ardente mise en pratique, par les ascètes et les solitaires chrétiens du siècle suivant, poussant à leur tour les théologiens du IVe siècle à s'y intéresser sérieusement. Cependant, le passage de la continence –et même de la virginité– masculine à la virginité féminine reste obscur[430]. Et pourtant, tous les théologiens du IVe siècle s'occupent de la question de la virginité, surtout féminine, avec ferveur. Il n'y a pas un seul Père de l'Église n'ayant pas dédié un traité ou n'en ayant pas parlé occasionnellement : Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, à partir de Méthode d'Olympe et son *Banquet* (où dans un dialogue qui se veut platonisant dix vierges discutent sur le mariage et la virginité)[431] tous les théologiens distingués de l'époque s'occupent de la question de la

[429] Cf. ROUSSELLE, *Porneia*, p. 13–36, surtout les p. 32–33.
[430] Ici, même Aline Rousselle, dans son ouvrage exceptionnel, déjà plusieurs fois cité, n'arrive pas à donner une explication convaincante, cf. ROUSSELLE, *Porneia*, p. 170–171. De son coté, Giuseppe Cremascoli semble convaincu que derrière ses préoccupation sur la virginité, se cache une motivation d'ordre eschatologique, cf. G. CREMASCOLI, « Astinenza dal sesso e perfezione christiana », *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto Medioevo*, *SSM*, 2006, p. 651–653.
[431] Le *Banquet* a été composé vers le debout du IIIe (Méthode est mort en 311), voir MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, H. MUSURILLO (éd.), *SCh.*, 95, Paris, 1963.

virginité féminine[432]. Pourquoi ? Pourquoi cette insistance obsessionnelle qui ne s'explique même pas par les Écritures ?

Certes, dans le *Nouveau Testament* et dans la foi chrétienne, doctrinale et populaire, domine la figure vénérée de la Vierge, cependant, même elle, la vierge par excellence, après la naissance du petit Jésus, commence à avoir des rapports sexuels avec son mari – les textes saints ne le cachent pas : Jésus a des frères et de sœurs[433]. De son côté, Jésus Christ est surement vierge, et le modèle de la virginité par excellence, mais il n'est pas une femme. En plus, quand il prêche la castration, au niveau symbolique bien entendu, il se réfère *explicitement* aux hommes et non pas aux femmes[434]. Et en ce qui concerne saint Paul, lui il est vrai qu'il prêche la continence, mais pas la virginité[435] – de plus, il est, lui aussi, un homme s'adressant principalement aux hommes. Ainsi, puisque les raisons théologiques sont faibles, je crois qu'il faut plutôt entrevoir dans cette « obsession » de la virginité, surtout la féminine, des raisons sociologiques, voire même économiques et politiques.

Dans le monde classique, la virginité féminine était une valeur en soi. Mais, la virginité restait une valeur tant que la femme n'était pas encore mariée. La virginité était un bon moyen, et même un préalable, pour conclure un bon mariage. Une fois mariée, la préoccupation devenait étrangère[436]. Ce qui n'était pas étranger, par contre, était la question de la dot qui

---

[432] Cette « mode » est examinée par Grégoire de Nysse dans l'introduction de son traité *De la Virginité*, I.1, voir, GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la Virginité*, M. AUBINEAU (éd.), *SCh.*, 119, Paris, 1966. Cf. J. E. SALISBURY, *Church Fathers and Independent Virgins*, Londres, 1991 ; ANGELIDI, « Virginité ascétique… », p. 675–695.

[433] *Mt.* 13.55–56.

[434] *Mt.* 19.12.

[435] *I Cor.* 7. Voir le chapitre « Saint-Paul et l'Éros », 2.e, p. 89–94. J'ai l'impression qu'Angelidi, comme tant d'autres auteurs par ailleurs, attribue, concernant ce sujet, à Paul un militantisme beaucoup plus accentué qu'il en résulte par la lecture de l'épitre : « D'ailleurs, entre le deuxième et le quatrième siècle, nombreux furent les écrits des Pères visant à définir le cadre d'une théorie chrétienne de la virginité, tout en proposant une conduite qui tienne compte des aspects pratiques de la vie. […] En effet, simplement suggérée par les Evangiles à propos de Jésus, la chasteté fut explicitement promue au rang de vertu corporelle et spirituelle par le militantisme de Paul et devint la voie royale pour le salut de l'âme, […]», ANGELIDI, « Virginité ascétique… », p. 675.

[436] D'ailleurs, les femmes grecques elles-mêmes avaient fait le lien entre la continence, obligatoire ou volontaire, peu importe, et ce qu'elles-mêmes appelaient « hystérie » : « ἐγὼ δὲ θεασάμενος πολλὰς γυναῖκας ***ὑστερικὰς***, ***ὡς αὐταί τε σφᾶς αὐτὰς ὀνομάζουσιν αἵ τ' ἰατρίναι πρότεραι***, παρ' ὧν εἰκός ἐστι κᾀκείνας ἀκηκοέναι τοὔνομα, τινὰς μὲν ἀναισθήτους τε ἅμα καὶ ἀκινήτους κειμένας, ἀμυδρότατόν τε καὶ μικρότατον ἐχούσας σφυγμὸν, ἢ καὶ παντελῶς ἀσφύκτους φαινομένας, ἐνίας δ' αἰσθανομένας τε καὶ κινουμένας καὶ μηδὲν βεβλαμμένας τοῦ λογισμοῦ, λιποδρανούσας τε καὶ μόγις ἀναπνεούσας, ἑτέρας δὲ συνελκομένας τὰ κῶλα, διαφορὰς ὑπολαμβάνω τῶν ὑστερικῶν παθημάτων εἶναι πλείους, ἤτοι κατὰ τὸ μέγεθος τῆς ποιούσης αἰτίας, ἢ κατ' εἴδη τινὰ διαφερούσας ἀλλήλων. », GALIEN, *De locis affectis*, C.G. KÜHN (éd.), *Claudii Galeni opera omnia*, Vol. VIII, Leipzig, 1824 (repr. Hildesheim, 1965), p. 414. Cf. I. VEITH, *Histoire de l'hystérie*, Paris, 1973. Pour une étude classique de l'hystérie voir S. FREUD – J. BREUER, *Études sur l'hystérie*, A. BREMAN (tr. fr.), Paris, 1956.

arrivait avec le mariage. La femme romaine, ou en tous cas la femme dépendante du droit romain, disposait de la possibilité de gérer elle-même sa fortune – possibilité que les femmes grecques de l'antiquité classique, par exemple, n'avaient pas[437]. Dans le cas où elle divorçait ou bien devenait veuve, la femme qui relevait de la législation romaine, pouvait gérer ses biens. De la même façon, dans le cas où elle ne se mariait pas, elle avait le droit d'administrer sa part d'héritage paternel, sa dot, ou, si elle était l'unique héritière, elle pouvait, après la mort de ses parents, avoir le contrôle sur l'ensemble de l'héritage.

À partir du IIe siècle, de nombreux jeunes gens dans l'Empire romain, hommes et femmes, commençaient à refuser les mariages que leurs parents, leurs pères surtout, planifiaient pour eux. Le succès de cette tendance a été facilité par le christianisme et sa prédication en faveur de la continence et de la virginité. Les théologiens de l'époque, à leur tour, ont exploité la négation diffuse du mariage par les jeunes femmes, des jeunes aristocrates plus précisément, (tout comme ils ont exploité un nouvel anti-autoritarisme contre le pouvoir paternel), et ils ont mis l'accent d'un côté sur les avantages, superflus et abstraits d'ailleurs[438], de la virginité et d'un autre côté sur les désavantages du mariage. Basile d'Ancyre, par exemple, l'auteur le plus subtil sur ce point, écrivait vers 364 : «Avec sa dot, la femme achète un maitre »[439], ce qui était vrai, sans doute, mais cela sous-entendait en même temps : « par conséquent, libérez-vous de vos maitres, et devenez des épouses de Dieu (et débarrassez-vous en même temps de votre fortune en la léguant à l'Eglise) »[440]. À une époque où l'Église chrétienne s'institutionnalisait, la fortune était d'une importance primordiale. Les legs alors de femmes nobles aux monastères et églises devenaient alors d'une importance décisive et jouaient un rôle considérable dans la

[437] « C'est la liberté de mouvement et la liberté de disposer de leurs biens propres qui ont fait des femmes de Droit romain de servantes si efficaces des prédicateurs de la religion nouvelle », ROUSSELLE, *Porneia*, p. 227.

[438] Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, B. GRILLET (éd.), *SCh.*, 125, Paris, 1966. [En passant, je trouve fortement intéressant le fait que tous ces traités dogmatiques sur la virginité ont été édités et traduits en français dans les années soixante !].

[439] « Καὶ (τί γὰρ δεῖ πλέον λέγειν;) δεσπότην μετὰ προικὸς ἡ γυνὴ ὠνουμένη τὸν ἄνδρα, δούλη μὲν ἀντὶ ἐλευθέρας ἐστὶ, μικρᾶς τῆς κατὰ τὸν γάμον ἡδονῆς τὴν φυσικὴν ἐλευθερίαν ἀπεμπολήσασα, θύραν δὲ ἀμυθήτων ὠδίνων, καὶ ὅλην ὑπόθεσιν ἀλγηδόνων ἑαυτῇ τὸν γάμον ἀνοίξασα. », *PG*, XXX, *De Vera Virginitatis Integritate* col. 717, (l'œuvre de Basile d'Ancyre étant inclus à tort par Migne dans les œuvres de Basile de Césarée, voir *PG*, XXX, *De Vera Virginitatis Integritate*, col. 669–809).

[440] « Pendant que les évêques discouraient sur la virginité pour dissuader les jeunes filles de la haute société d'accepter un mari, des hommes faisaient, dans les déserts égyptiens, l'expérience d'une continence qu'ils voulaient définitive. », ROUSSELLE, *Porneia*, p. 177. Cf. aussi PATLAGEAN, « Affirmations et négations des structures familiales », *Pauvreté économique et pauvreté sociale…,* p. 129–130 (« Dans la réalité, le célibat ne va pas sans motivations économiques, notamment pour les femmes »).

consolidation du pouvoir ecclésiastique[441]. C'est pour cela que les Pères insistaient sur l'importance de la virginité féminine. Surtout après les lois de Constantin, qui permettaient le célibat et rendaient aux célibataires les mêmes droits qu'aux gens mariés, adoucissant visiblement et effectivement la dureté de la législation augustéenne sur ce point[442], le chemin était grand ouvert à la multiplication de biens fonciers et de la fortune de l'Église chrétienne. Quand, au cours du Ve siècle la vieille aristocratie gréco-romaine dépérit, la discussion sur la virginité s'apaisa aussi.

À partir du Ve siècle, il y eut un déplacement subtil : certes, la virginité, en tant que valeur idéologiquement chargée par le christianisme, tenait sa place mais, en même temps, l'opposition mariage-virginité cessa d'être si radicale. Or, nous pouvons remarquer que le mariage, progressivement, rentre dans les priorités de l'Église et qu'elle essaie de le défendre[443] et qu'elle essaie de contrôler et réglementer la sexualité matrimoniale[444]. La raison se trouve peut-être au fait que la négation de la famille qui se remarque pendant le premier siècle de l'institutionnalisation du christianisme[445] pourrait avoir été tenue pour responsable pour le démantèlement de l'aristocratie traditionnelle et du déclin démographique du IVe siècle[446]. Pouvons-nous supposer que nos Vies, qui ont été toutes écrites entre le Ve et le VIIe siècle,

---

[441] L'exemple le plus caractéristique étant sainte Mélanie la Jeune, voir *Vie de Mélanie* (*BHG* 1240), § 15–19, p. 156–167. Cf. FLUSIN, « Les structures de l'Église impériale », p. 117–118.

[442] Mentionné par Aline Rousselle, voir ROUSSELLE, *Porneia*, p. 177. Cf. GIARDINA, « The Family in the Late Roman World », p. 392 ; MARAVAL, *Le Christianisme*, p. 9.

[443] Evelyne Patlagean voyait dans cette réaffirmation de la signification et de l'importance du mariage, de ce « renforcement du mariage » pour utiliser sa propre expression, à partir du Ve siècle, l'influence de l'État plutôt que celle de l'Église : « Dans le foisonnement du 4e siècle byzantin, où tous les possibles s'ébauchent, la nécessité de la famille comme pièce de la structure sociale est profondément mise en question. Un mouvement de refus du mariage et de stabilité conjugale éclate, dont les expressions, les motivations, les conséquences générales varient aux différents niveaux sociaux. Puis, la société byzantine ordonne progressivement ses choix, codifie l'alternative : d'un coté le célibat se soumet de plus en plus étroitement à la forme de plus en plus précise de l'engagement monastique ; de l'autre, le mariage resserre ses liens, par le choix plus précoce et plus précocement irrévocable du conjoint, par la signification grandissante conférée à la parenté, enfin par la substitution progressive de la sanction religieuse, identique pour tous, à l'instrumentation civile, dont les niveaux sociaux inférieurs demeuraient exclus. », PATLAGEAN, « Affirmations et négations des structures familiales », *Pauvreté économique et pauvreté sociale…*, p. 113. Cf. KAZHDAN – CONSTABLE, *People and Power*, p. 32–33 et 70–71.

[444] A. E. LAIOU, « Le désir, l'amour et la folie : les rapports sexuels vus par les Byzantins », *Mariage, Amour et parenté à Byzance aux XIe – XIIIe siècles*, *TM, Monogr.*, 7, Paris, 1992, p. 67–68.

[445] Cf. GIARDINA, « The Family in the Late Roman World », p. 407.

[446] Cf. PATLAGEAN, « Familles chrétiennes d'Asie Mineur et histoire démographique du 4e siècle », p. 169. Pour le déclin démographique en général voir PATLAGEAN, « Sur la limitation de la fécondité… », p. 1353–1369.

mettent en relief ces nouvelles préoccupations de l'Église, qui lutte dorénavant *pour* le mariage et *contre* la libre disposition sexuelle plutôt que pour la promotion de la virginité ? Ceci est évident dans le cas de Marie l'Égyptienne, de Pélagie la Pénitente et de Théodora d'Alexandrie (dont nous allons examiner la Vie par la suite). Pour les cas de Marie la Pénitente et de Thaïs, cela est moins certain. Dans tout état de cause, il semble, vu qu'il s'agissait du motif principal de travestissement de plusieurs saintes de cette période[447], que la fuite du mariage était autant pour les femmes que pour les hommes un tabou absolu[448].

Dans tous les cas, nous pouvons supposer qu'après un siècle de « manie virginale », des réactions psychiques contre ce modèle imposé commençaient à se développer. Mais pouvons-nous aller jusqu'à soutenir l'opinion qu'à partir du Ve siècle une nouvelle sexualité s'éveillait ? Nous ne pourrions répondre. Pourtant, il me semble clair que l'Église plonge de nouveau, à partir du Ve siècle, dans une lutte contre tous les rapports illicites, elle condamne strictement et réprime sévèrement tout rapport sexuel qui ne vise pas à la procréation et vénère avec insistance le mariage et les rapports sexuels au sein du mariage destinés à la procréation. En outre, elle continue à persécuter, comme elle l'a fait au passé, avec persévérance toutes les hérésies qui abolissent ou interdisent complètement les rapports sexuels, même ces rapports au sein du mariage. La raison me semble évidente : une activité sexuelle centrée sur la reproduction assurait le peuplement, assurant, ainsi, parallèlement, la reproduction de la force de travail. Subséquemment, des enfants nés dans une famille chrétienne ne font qu'augmenter les ouailles chrétiennes et les ouailles chrétiennes garantissent l'existence de travailleurs chrétiens, soumis à l'autorité idéologique de l'Église chrétienne. Or, l'abolition complète de l'activité sexuelle que certaines hérésies prêchaient, et les interdictions qu'elles mettaient ainsi en vigueur, ou même l'obsession de la virginité et de l'abstinence sexuelle qui étaient de si fortes préoccupations au IVe siècle, constituaient dorénavant des attitudes antisociales qui mettaient en danger l'existence même du genre humain et de l'*οἰκουμένη* chrétienne. Et l'Église, à partir du moment où elle a été institutionnalisée, au cours du IVe siècle, s'intéressait beaucoup plus à la vie des chrétiens dans ce monde futile qu'au Jugement Dernier. La libre disposition sexuelle, alors, tout rapport sexuel qui visait au plaisir plutôt qu'à la procréation, devait être évité, découragé, abolie.

[447] Cf. DELIERNEUX, « Virilité physique et sainteté féminine… », p. 191.
[448] Cf. le chapitre « Démons, tabous et marginaux », 2.g, p. 128–129.

L'évolution et le développement, conséquemment, de la sous-division hagiographique des « prostituées repenties », qui fleurit du Ve siècle au VIIe siècle, visait à ce but précisément et devait être inscrits conséquemment dans ce courant de pensée et ces préoccupations sociopolitiques.

b.) Les Vies de saintes adultères

La *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727)

> « *Emma priait, ou plutôt s'efforçait de prier, espérant qu'il allait lui descendre du ciel quelque résolution subite ; et, pour attirer le secours divin, elle s'emplissait les yeux des splendeurs du tabernacle, elle aspirait le parfum des juliennes blanches épanouies dans les grands vases, et prêtait l'oreille au silence de l'église, qui ne faisait qu'accroître le tumulte de son cœur.* »
>
> **Gustave Flaubert, *Madame Bovary* (Troisième partie, I)**

La *Vie de sainte Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727) est un texte unique dans la littérature hagiographique tardo-antique –et peut-être dans l'ensemble de l'hagiographie chrétienne– parce qu'il s'agit du seul texte, à ma connaissance, qui raconte la Vie d'une sainte femme adultère. En même temps, elle se trouve en rapport direct avec les Vies précédentes, et surtout avec celle de Pélagie (avec laquelle elle partage par ailleurs l'élément du travestissement). Elle a également un rapport direct avec le problème exposé un peu plus haut : celui du désir et de la culpabilité dans la société byzantine et son reflet littéraire. Théodora est censée avoir vécu au Ve siècle, pendant la durée du règne de Zénon (474 – 491). Rien n'est connu sur l'auteur de cette Vie.

Cette Vie était connue d'Evelyne Patlagean, qui l'a utilisée dans son article classique sur le travestissement déjà mentionné[449]. Cependant, elle a utilisé la version métaphrastique du Xe siècle, étant donné qu'elle n'avait pas accès[450] à la version pré-métaphrastique du VIe. Quant à nous, nous allons utiliser cette version pré-métaphrastique, dont le texte qu'elle nous livre peut

[449] PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine…».
[450] PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine…», p. 602, note 22.

être considéré, d'un point de vue littéraire, comme l'équivalent des *Vies de Marie l'Égyptienne* et de *Pélagie la Pénitente* déjà examinées.

α.) La datation du texte, sa tradition manuscrite

Pour la *Vie de Théodora d'Alexandrie*, nous nous sommes appuyés sur l'édition du texte pré-métaphrastique réalisé par K. Wessely en 1889 à Vienne[451]. Wessely édite[452] le texte des manuscrits 1454 (un ménologe contenant les six mois hivernaux) et 1468 (un ménologe contenant trois mois), datés tous deux au XIe siècle, de la Bibliothèque Nationale de France qui nous livrent deux versions très proches. Dans ce même travail, il imprime aussi une version un peu différente, qui est conservée dans le codex *Parisinus gr.* 1506 (un ménologe contenant deux mois), et qui présente beaucoup de similitudes, mais également des différences caractéristiques avec la version des deux autres manuscrits. Ce qui nous conduit à dater du VIe siècle le texte des manuscrits 1454 et 1468 est l'existence d'une section de papyrus du VIe siècle, qui se trouve à la bibliothèque du Louvre à Paris, et qui contient des fragments de la *Vie de Théodora* qui correspondent exactement au texte de ces deux manuscrits.

Excepté les manuscrits que Wessely mentionne, notre texte pré-métaphrastique est encore conservé dans les manuscrits 443[453], 520[454], 1217[455] et 2988[456] de Paris ainsi que, comme on l'a déjà vu, dans le manuscrit *Ambrosianus gr.* 259 (: D 92 sup.)[457]. De plus, une pléthore de manuscrits contenant cette version pré-métaphrastique du texte, plus ou moins similaires malgré leurs différences, est conservée dans les bibliothèques du Vatican : *Vaticanus gr.* 797, *Vaticanus gr.* 866, *Vaticanus gr.* 1190, *Vaticanus gr.* 2255, *Palatinus gr.* 364, *Ottobonensis gr.* 1, *Ottobonensis gr.* 402[458]. On rencontre aussi la version pré-métaphrastique dans les manuscrits suivants : dans le *A. 187*, conservé dans la bibliothèque de Dresde[459], dans le *8230*, conservé

[451] K. WESSELY (éd.), « Die Vita s. Theodorae », *Fünfzehnter Jahresbericht des K. K. Staatsgymnasiums in Hernals*, Vienne, 1889, p. 25–44.
[452] En fait, il s'agit plutôt d'une transcription et d'une impression du texte des manuscrits plutôt que d'une édition au sens strict du terme.
[453] HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris*, p. 13–14.
[454] HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris*, p. 24–25.
[455] HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris*, p. 147–148.
[456] HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris*, p. 236.
[457] Cf. la note 121.
[458] Cf. *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae*, éd. Hagiographi Bollandiani et P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Sub. Hag.*, 7, Bruxelles, 1899.
[459] VAN DE VORST – DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum*, p. 177–180.

dans la bibliothèque de Bruxelles[460], dans le *LAUD. 68*, conservé dans la bibliothèque Bodléienne à Oxford[461], et enfin dans le *CLARK. 43*, qui est aussi conservé dans la bibliothèque Bodléienne à Oxford[462].

Le *Parisinus gr.* 1454 se compose de 180 folios en parchemin et Ehrhard autant qu'Halkin soutiennent qu'on peut faire remonter sa datation au Xe siècle[463]. Ses dimensions sont 36 x 25 cm[464]. La Vie qui nous occupe se trouve aux folios 36-42. Le *Parisinus gr.* 1468 est daté du XIe siècle ; il s'agit d'un manuscrit sur parchemin de dimensions 36,6 x 26,2 cm[465], qui se compose de 405 folios[466]. La *Vie de Théodora* se trouve aux folios 12-16^v^. Enfin, le *Parisinus gr.* 1506 se compose de 204 folios en parchemin et il est daté du Xe – XIe siècle[467]. Ses dimensions sont 27,8 x 19,8 cm[468]. Notre texte se trouve aux folios 28-40.

[460] VAN DE VORST – DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum*, p. 204–207.
[461] VAN DE VORST – DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum*, p. 333–336.
[462] C. VAN DE VORST – H. DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum*, p. 351–354.
[463] HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris*, p. 164.
[464] EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*, tom. I, p. 234–239.
[465] EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*, tom. I, p. 372–375.
[466] HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris*, p. 170–172.
[467] HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris*, p.189.
[468] EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*, tom. I, Leipzig, 1937, p. 405–408.

β.) La lecture du texte

La *Vie de Théodora d'Alexandrie* commence avec une phrase introductoire, typique dans plusieurs Vies, qui rappelle fortement les phrases introductives des contes et qui nous place dans le temps et l'espace : « Pendant le règne de Zénon et alors que l'éparque était Grégoire, il y avait une femme en Alexandrie appelée Théodora. » (« Ἐν ταῖς ἡμέραις Ζήνονος [sic] τοῦ βασιλέως καὶ Γρηγορίου ἐπάρχου ὄντος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐγένετο γυνὴ τις ὀνόματι Θεοδώρα »[469]). Puis, s'ensuit une description de l'héroïne et de son statut social : « Elle était mariée, belle et issue de parents riches. » (« ὕπανδρος ὡραία τῷ εἴδει καὶ πλουσίων γονέων ὑπάρχουσα »[470]).

Ici, il faut mentionner, en passant, le fait que tous les hagiographes mettent l'accent sur la beauté de leur héroïne[471]. Il est important aussi de remarquer que la beauté des femmes « pécheresses », prostituées et adultères (et non seulement celle des vierges-martyres comme le prétend Stauroula Constantinou[472]) est dépeinte sous des couleurs positives. Les hagiographes mentionnent aussi parfois la beauté masculine d'un saint, mais cela arrive moins souvent[473]. Au contraire, dans le cas des saintes, elles sont qualifiées de belles par les hagiographes de manière systématique[474]. Il est évident que ce n'est pas un hasard et on peut proposer plusieurs interprétations.

La première interprétation, mais pas nécessairement la plus importante, est l'interprétation théologique et législative : pendant l'Antiquité tardive –comme pendant l'Antiquité classique d'ailleurs– la femme se caractérise par sa nature faible[475] et, par conséquent, elle est beaucoup

---

[469] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 25.
[470] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 25.
[471] Cf. DELIERNEUX, « Virilité physique et sainteté féminine… », p. 182–183.
[472] CONSTANTINOU, *Female corporeal performances*, p. 73.
[473] Cf. par exemple le cas de saint Nil de Rossano qu'examine Kazhdan, KAZHDAN, « Byzantine Hagiography and Sex… », p. 135.
[474] Nous pouvons remarquer ici l'inversion de l'idéal classique de « καλὸς κἀγαθός», qui était traditionnellement destiné aux hommes.
[475] Cf. A. CAMERON, « Virginity as Metaphor : Women and the Rhetoric of Early Christianity », *History as Text : The writing of Ancient History*, Londres, 1989, p. 184–205, S. ASHBROOK-HARVEY, « Women in Early Byzantine Hagiography : Reversing the Story », *That Gentle Strength : Historical Perspectives on Women in Christianity*, L.COON (éd.), Charlottesville and Londres, 1990, p. 36–59, G. CLOKE, *This Female Man of God :*

plus propice et encline au péché, lorsqu'elle n'en est pas la cause[476]. Par conséquent, s'il est difficile pour une femme, en général, d'arriver au même niveau de vertu que celui d'un homme, c'est-à-dire de conquérir la « vertu virile » (de l'*ἀνδρεία*[477]), il est encore plus difficile pour une femme *belle* de la conquérir. Parce qu'il est beaucoup plus difficile pour une femme belle de « sacrifier » sa beauté, qui lui donne une place de choix dans le monde terrestre, et donc de conquérir la « vertu » qui lui donne le droit d'appartenir à un autre monde, spirituel et supérieur, et d'y participer.

Néanmoins, ce lieu commun est lié en même temps à deux raisons inconscientes qui me semblent, pourtant, évidentes. Tout d'abord, un auteur utilisant une héroïne belle a plus de chances de captiver la bienveillance de son public (le fameux *captatio benevolentiae* des romains). Comme nous tous, un lecteur –ou plutôt un auditeur– de l'Antiquité tardive, quel que soit son sexe, sera plus facilement touché par les malheurs, les souffrances et les sacrifices d'une héroïne belle que l'inverse[478]. En effet, il est plus facile de compatir aux malheurs d'une belle héroïne dans une œuvre d'art littéraire, cinématographique ou autre, puisque nous ressentons toujours en tant qu'êtres humains une attirance inconsciente et physiologique pour la beauté. Héliodore est explicite là dessus : « ἐπακτικὸν γάρ τι καὶ πρῶτον ὁρώντων εἰς εὔνοιαν τὸ κάλλος· »[479].

Il est opportun de remarquer ici, entre parenthèse, que ce moyen de gagner la bienveillance du public est aussi valable dans le cas où il s'agit d'un héros. *Et c'était le cas par excellence*

Women and Spiritual Power in the Patristic Age. AD 350 – 450, Londres and New York, 1995, L. COON, *Sacred Fictions : Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia, 1997. Il semble pourtant que cette « faiblesse féminine » dont les textes théologiques et législatifs parlent, entrainait non seulement des désavantages mais aussi quelques avantages pour la femme. Pour la pratique sociale et l'empreinte législative de cette « faiblesse féminine » et son évaluation voir BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e – 7e siècle), t. I* , p. 11–27 (surtout les pages 11–16) et BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e – 7e siècle), t. II* p. 45–49.

[476] « quant au christianisme, si l'on a pu dire que " la femme a reçu de lui une auréole" et s'il a toujours enseigné sans restriction l'égalité surnaturelle des deux sexes, il n'en est pas moins vrai que, au Moyen Age tout au moins, il la considère comme moralement plus fragile que l'homme. Comme en Occident, il l'écarte du service de l'autel, et plus qu'en Occident, il multiplie les dispositions disciplinaires pour lui épargner les tentations dont elle pourrait être l'objet, et plus encore la cause. », J. GROSDIDIER DE MATONS, « La femme dans l'Empire Byzantin », dans *Histoire mondiale de la femme*, III, Paris, 1967, p. 14.

[477] Sur ce point de la « vertu virile », cf. PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine…», surtout les pages 605–606 ; KAPLAN, « Hagiographie et histoire de la société… », surtout les pages 40–41 ; DELIERNEUX, « Virilité physique et sainteté féminine… », p. 198–202.

[478] En témoigne aussi les héroïnes de romans érotiques-idéaux hellénistiques qui sont qualifiées de manière systématique comme « très belles » ou « divinement belles ».

[479] HÉLIODORE, *Les Éthiopiques*, R. M. RATTENBURY – T. W. LUMB (éd.), Paris, 1960, Δ.III.2, Vol. II, p. 4.

pendant l'Antiquité classique. Depuis Achilles dans l'*Iliade* et jusqu'à Théagène des *Éthiopiques*, tous les héros, ou, du moins, les plus importants, de la littérature grecque de l'antiquité (et y compris ceux de la littérature latine, je suppose) étaient « divinement beaux »[480]. La beauté à l'âge classique était une affaire masculine. Il semble paradoxal, mais c'était le Christianisme précisément qui « découvrit » et « dévoila » la beauté corporelle féminine. Jusqu'au moment où le Christianisme introduisit sur la scène historique, avec une forte propension de voyeurisme, son armée des vierges (ou pas si vierges) femmes, à demi nues ou à poil, prêtes à mourir une mort de martyre dans les arènes de ce monde, « percées » par les « glaives » de bourreaux machos et sadiques, et transformant ainsi le corps féminin en *spectacle public*, celui-ci était surtout un symbole de la *fertilité* et non de l'*érotisme*[481]. C'était le corps viril avec sa forme rigoureuse qui était le symbole *par excellence* de la beauté et de l'érotisme. C'étaient les hommes dans les jeux gymniques des stades de l'antiquité qui faisaient preuve de la beauté corporelle et de l'érotisme incontestable du corps humain. Cependant, le Christianisme, après la « découverte », ou plutôt la mise en scène de la beauté corporelle

[480] Cf. par exemple HÉLIODORE, *Les Éthiopiques*, R. M. RATTENBURY – T. W. LUMB (éd.), Paris, 1960, Γ.III.4-8, Vol. I, p. 101–102.

[481] Il est assez caractéristique que dans la *Passion de Perpétue* (*BHG* 1482), qui est une de premières Passions d'être écrite, le public est si choqué et outragé de voir Perpétue et Félicité nues qu'il oblige les responsables de les permettre de porter leurs tuniques : « Ταῖς μακαρίαις δὲ νεάνισιν ἀγριωτάτην δάμαλιν ἡτοίμασεν ὁ διάβολος, τὸ θῆλυ αὐτῶν παραζηλῶν διὰ τοῦ θηρίου· καὶ γυμνωθεῖσαι γοῦν προσήγοντο· ὅθεν ἀπεστράφη ὁ ὄχλος, μίαν μὲν τρυφερὰν κόρην βλέπων, τὴν δὲ ἄλλην μασθοῖς στάζουσαν γάλα, ὡς προσφάτως κυήσασαν· καὶ ἀναληφθεῖσαι πάλιν, καὶ δικτύοις περιβληθεῖσαι, ἐνδιδύσκονται ὑποζώσμασιν· ὅθεν εἰσελθουσῶν αὐτῶν, ἡ Περπετούα πρώτη κερατισθεῖσα ἔπεσεν ἐπ' ὀσφύος· καὶ ἀνακαθίσασα τὸν χιτῶνα ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτῆς συναγαγοῦσα, ἐσκέπασεν τὸν ἑαυτῆς μηρόν, αἰδοῦς μᾶλλον μνημονεύσασα ἢ πόνων· », *Passion de Perpétue* (*BHG* 1482), §20. En outre, on remarque bien dans ce passage que le plus grand souci de Perpétue est de n'être pas vu nue, puisque lorsqu'elle reçoit sa première blessure, sa première réaction et de se voiler « αἰδοῦς μᾶλλον μνημονεύσασα ἢ πόνων ». Pour une femme (surtout s'il s'agissait d'une femme libre et de haut rang social), d'apparaitre nue en public dans le monde gréco-romain était tout simplement inconcevable, comme le démontre par ailleurs le passage suivant de Plutarque : « Τὰς Μιλησίων ποτὲ παρθένους δεινὸν πάθος καὶ ἀλλόκοτον κατέσχεν ἐκ δή τινος αἰτίας ἀδήλου· μάλιστα δ' εἰκάζετο κρᾶσιν ἐκστατικὴν καὶ φαρμακώδη λαβὼν ὁ ἀὴρ τροπὴν αὐταῖς καὶ παραφορὰν τῆς διανοίας ἐνεργάσασθαι. πάσαις μὲν γὰρ ἐξαίφνης ἐπιθυμία θανάτου καὶ πρὸς ἀγχόνην ὁρμὴ περιμανὴς ἐνέπιπτε, πολλαὶ δ' ἀπήγχοντο λανθάνουσαι· λόγοι δὲ καὶ δάκρυα γονέων καὶ παρηγορίαι φίλων οὐδὲν ἐπέραινον, ἀλλὰ περιῆσαν ἐπινοίας καὶ πανουργίας ἁπάσης τῶν φυλαττόντων ἑαυτὰς διαχρώμεναι. καὶ τὸ κακὸν ἐδόκει δαιμόνιον εἶναι καὶ κρεῖττον ἀνθρωπίνης βοηθείας, ἄχρις οὗ γνώμῃ νοῦν ἔχοντος ἀνδρὸς ἐγράφη προβούλευμα, τὰς ἀπαγχομένας γυμνὰς ἐκκομίζεσθαι διὰ τῆς ἀγορᾶς· καὶ τοῦτο κυρωθὲν οὐ μόνον ἐπέσχεν, ἀλλὰ καὶ παντελῶς ἔπαυσε θανατώσας τὰς παρθένους. μέγα δὴ τεκμήριον εὐφυΐας καὶ ἀρετῆς ἡ τῆς ἀδοξίας εὐλάβεια καὶ τὸ πρὸς τὰ δεινότατα τῶν ὄντων, θάνατον καὶ πόνον, ἀδεῶς ἐχούσας αἰσχροῦ φαντασίαν μὴ ὑπομεῖναι μηδ' ἐνεγκεῖν αἰσχύνην μετὰ θάνατον ἐσομένην. », PLUTARQUE, « Conduites méritoires de femmes », J. BOULOGNE (éd.), *Œuvres Morales*, t. IV, Paris, 2002, §11, p. 54–55. Même s'il paraît paradoxal, c'est le Christianisme et plus précisément la littérature martyrologique qui rendit la nudité féminine visible et concevable et fît du corps féminin un objet de contemplation érotique. Cf. HÄGG, « Pornography », p. 648 ; NILSSON, « Desire and God Have Always Been Around…», p. 241–244.

féminine, effrayé lui-même de sa « découverte », se hâta de la voiler, pris par un brusque et violent sentiment de pudibonderie. Mais c'était surtout le corps masculin qu'essaya de cacher le Christianisme. À partir du Ve siècle on attend de la part d'un homme des qualités tout autres des celles de la beauté corporelle, qui doit être cachée, aucunement exposée et même détruite. À partir du Ve siècle et jusqu'aujourd'hui, sauf rares exceptions (ou dans des cas que la mentalité chrétienne considère comme étant « anormaux »), la beauté du corps masculin se perd de l'imaginaire de l'homme chrétien.

Dans le même but, c'est-à-dire la capture de la bienveillance du public, correspond la même façon floue que l'auteur a de présenter cette beauté (féminine de Théodora), habituellement à l'aide de quelques mots abstraits comme ici, laissant ainsi tout la place à l'imagination. Cette première raison engendre la deuxième : comme le public préfère des héroïnes belles, ainsi, l'auteur préfère-t-il également modeler de belles héroïnes. L'expression artistique laisse donc à l'hagiographe, qui est, supposons-nous, un homme dans la majorité des cas, la possibilité d'exprimer et de traiter ses propres fantasmes, ce qui n'est évidemment pas facile dans sa vie quotidienne en tant que solitaire, moine ou ascète.

Mais, pour en revenir à notre récit, le Diable décide de détruire Théodora. Il pousse donc un homme, qui appartient à la haute aristocratie de la ville[482], à courtiser Théodora. Elle résiste pendant longtemps aux assauts persévérants de son admirateur. Ensuite, l'auteur intercale avec adresse les pensées de l'héroïne à la première personne, dans la narration qui est, elle, à la troisième personne, rappelant ainsi, sous une forme primitive, le « monologue intérieur » d'un James Joyce ou d'un Alfred Döblin. Théodora pense alors :

> «πῶς ἀποστήσω τὸν ἄνδρα τοῦτον ἀπ' ἐμοῦ· οὐκ οἶδα· ἐὰν γάρ συγγένηταί μοι εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας ἔρχομαι· ἀλλὰ καὶ ὁ ἥλιος ἀναφέρει τὰς ἁμαρτίας μου ἐνώπιον τοῦ θεοῦ·»[483] («Comment pourrais-je tenir cet homme loin de moi ? Je ne sais pas. Si on couche ensemble, je serais condamnée au moment du

[482] Une fois encore, nous sommes dans le cadre du roman hellénistique ; Théodora et son amant, tout comme les couples des romans, sont issus de la plus haute l'aristocratie de leur cité.
[483] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 25–26.

Jugement dernier[484]; et en plus, le soleil lui-même[485] relatera mes péchés à Dieu.»).

Nous sommes obligés de noter ici que l'idée de présenter son héroïne empressée de s'unir charnellement avec son amant ne pose pas de problème à l'auteur. De plus, il nous laisse supposer qu'elle le désire autant que lui. L'héroïne ne cherche pas un moyen de se débarrasser de lui ; au contraire, elle cherche un moyen de faire l'amour avec lui *sans que Dieu le sache*. Nous notons donc que si l'hésitation de l'héroïne à passer à l'acte est si forte, c'est parce qu'elle a peur de la punition divine. C'est le péché qu'elle craint. Mais dans les données d'une société où la morale est réglée par les représentants de Dieu sur terre, cette peur peut être traduite par une terreur à l'idée que ses rapports illicites soient révélés, ce qui aurait pour conséquence sa condamnation par un entourage qui utiliserait comme critère pour la condamner, le fait que son comportement n'est pas convenable ou acceptable aux yeux de Dieu lui-même.

---

[484] L'expression que le texte grec utilise (« εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας »), qui se réfère au Jugement dernier, vient directement de l'*Apocalypse*. Les seuls autres textes de l'époque qui utilisent exactement la même expression *verbatim* («μεγάλη ἡμέρα») sont les textes apocryphes : cf., par exemple, les deux premiers chapitres de l'évangile appelé *Protoévangile*, et, qui est attribué à l'apôtre Jacques, dans l'édition de C. TISCHENDORF (éd.), *Evangelia Apocrypha*, Leipzig, 1853 {réédition Athènes, 1959}, p. 1–6) et dans l'*Apocalypse de Paul*, C. TISCHENDORF (éd.), *Apocalypses Apocryphae*, Leipsig, 1866, p. 48.

[485] Pour le motif du Soleil « qui voit tout » (dont la première apparition est probablement à *Prométhée enchaîné* d'Eschyle : « καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ», v.91), dans le roman hellénistique, cf. XÉNOPHON D'ÉPHÈSE, *Les Éphésiaques*, G. DALMEYDA (éd.), Paris, 2003, E.XI.4, p. 72. Dans les *Éthiopiques* d'Héliodore on trouve ce motif à deux reprises. La première fois, (« Ἀνήλατο πρὸς τοὺς λόγους ἡ Κυβέλη καὶ περιπτύξασα καὶ φιλήσασα πολλὰ τὴν Χαρίκλειαν «Εὖγε» ἔφη «ὦ τέκνον, ὅτι καὶ γυναῖκα ὁμοίαν σοι τὴν φύσιν ἠλέησας καὶ τῆς ἀσφαλείας τἀδελφοῦ πεφρόντικας· ἀλλὰ τούτου γε ἕνεκα θάρσει, ὡς οὐδ' ὁ ἥλιος, τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου, γνώσεται.» », HÉLIODORE, *Les Éthiopiques*, R. M. RATTENBURY – T. W. LUMB (éd.), Paris, 1960, Z.XXI.2, Vol. II, p. 149) les méfaits d'Arsake seront cachés, hypothétiquement, par le soleil ; la deuxième fois, Théagène accuse Arsake qui croit que « les ténèbres de la nuit peuvent cacher ses méfaits » (« […] ὁ Θεαγένης «Εὖγε ἡ ἀλάστωρ Ἀρσάκη» ἀνεβόησεν «ὅτι νυκτὶ καὶ ζόφῳ τὰς ἑαυτῆς ἀθεμίτους πράξεις ἐπικρύπτειν οἴεται. Δεινὸς δὲ ὁ τῆς δίκης ὀφθαλμὸς ἐλέγχῳ καὶ τὰ ἀμήνυτα κρύφια καὶ ἀθέμιτα φωτίζειν. »HÉLIODORE, *Les Éthiopiques*, op. cit., H.XIII.4, Vol. III, p. 29). Ces deux passages des *Éthiopiques* se trouvent en rapport direct avec notre texte puisqu'ils se référent tous les deux aux actes d'adultère qu'Arsake planifie de commettre avec l'aide d'une entremetteuse-magicienne. Ainsi, comme on peut bien le voir, même s'il semble presque improbable, nous avons dans une seule et même phrase une combinaison de la littérature apocryphe et des romans érotiques-idéaux hellénistiques ! Sophie Lalanne fait aussi le rapprochement entre la littérature apocryphe chrétienne et les romans hellénistiques, mais elle ne donne pas de références (LALANNE, *Une éducation grecque*, p. 58 ; cf. NILSSON, « Desire and God Have Always Been Around…», p. 235). De notre part, nous pouvons donner au moins un exemple, qui est en plus en filiation directe avec la *Vie de Théodora* ; dans l'apocryphe *Apocalypse de Paul* nous lisons : « πολλάκις γὰρ ὁ μέγας φωστὴρ ὁ ἥλιος προσῆλθεν τῷ θεῷ κατὰ τῶν ἀνθρώπων λέγων· κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἕως τίνος ἀνέχεσαι ἐπὶ πᾶσαν ἁμαρτίαν τῶν ἀνθρώπων; κέλευσόν μοι, καὶ καταφλέξω αὐτούς. καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· ἡ μακροθυμία μου πάντων τούτων ἀνέχεται, ὅπως μετανοήσωσιν· », C. TISCHENDORF (éd.), *Apocalypses Apocryphae*, Leipsig, 1866, p. 36.

Puis, vient une scène très intéressante avec la stichomythie entre l'héroïne et une sorcière (on remarque ici le fait que l'héroïne n'a pas de scrupules à consulter une sorcière, malgré sa crainte de Dieu…). La sorcière lui conseille de faire l'amour avec lui quand le soleil se couchera, car ainsi, dit-elle, Dieu n'apprendra rien du tout ! Et l'héroïne pleine de désir et d'angoisse lui demande : «alors tu dis la vérité ?». La sorcière donne une réponse positive et Théodora sort par la porte immédiatement, appelle l'homme qui la désirait et lui dit de revenir la nuit[486]. Il part joyeux à son tour en frappant des mains (!) et revient très tard dans la nuit[487]. Après le coït, l'amant se hâte de partir, nous rappelant des scènes équivalentes au roman érotique-idéal antique[488]. Au moment de son départ, Théodora regrette déjà et le désir laisse place à la culpabilité. Le plaisir ressenti ne fait qu'augmenter la culpabilité. Son époux qui revient peu après (le narrateur ne nous dit pas la raison de cette absence, qui semble un peu étrange dans la nuit noire ; pourtant son utilité pour la trame du récit est plus qu'apparente), la trouve en train de pleurer à chaudes larmes. S'ensuit une scène émouvante entre Théodora repentante et son époux qui ignore la situation. Il tente de connaître la raison de ces larmes en lui posant des questions successives qui augmentent par leur tendresse notre sympathie envers lui : « Qu'est ce

[486] Ici, il faut mettre encore notre texte en filiation avec l'*Apocalypse de Paul*. À la suite du passage qu'on vient de citer (voir la note précédente), l'*Apocalypse de Paul* mentionne que même la Lune et les Astres relatent au Dieu ce que les hommes font pendant la nuit, remplissant ainsi le rôle que le Soleil joue pendant la journée (voir C. TISCHENDORF (éd.), *Apocalypses Apocryphae*, Leipsig, 1866, p. 36) ; ainsi Dieu ne peut pas être trompé juste parce qu'il fait nuit, comme la sorcière le prétend, mais étant omniscient (puisque, précisément, le *cosmos* naturel Lui relate ce que les hommes font pendant toute la journée, jour et nuit) Il laisse les hommes se tromper pour qu'ils se repentent. Au moins, selon l'*Apocalypse de Paul*. Le fait que la *Weltanschauung* de l'auteur de la *Vie de Théodora* coïncide absolument avec celle de l'*Apocalypse de Paul*, nous oblige à considérer que l'auteur de la première connaissait le texte de la deuxième. En outre, le passage sous question de l'*Apocalypse de Paul* parle explicitement de « μοιχείας » (adultères) ; la Lune et les Astres relatent à Dieu les vols (κλοπὰς), les adultères (μοιχείας) et les assassinats (αἱματοχυσίας) que les hommes commettent pendant la nuit, voir C. TISCHENDORF (éd.), *Apocalypses Apocryphae*, Leipsig, 1866, p. 36.

[487] Il faut noter ici que les scènes les plus importantes d'un point de vue narratif se déroulent pendant la nuit. Ce détail ajoute sans doute un effet dramatique, mais je me demande si le narrateur, puisqu'il insiste énormément sur ce point, a d'autres choses également en tête. Toutefois, le péché de l'héroïne, ses punitions et son expiation, ses miracles, tous se réalisent pendant les heures de la nuit. Cela donne l'impression que toute l'œuvre se développe dans une obscurité profonde et interminable, dans une ambiance, disons, gothique. Le seul épisode de la Vie qui se passe pendant la journée (et à l'aube, dans les premières heures du jour, comme le montre la double répétition « ὄρθρισον – ὀρθρίσας ») est l'épisode où Théodora rencontre son époux, mais ce dernier ne la reconnaît pas bien car elle est travestie en moine (*Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 30). Ce qui est bizarre, dans ce dernier cas, c'est que la lumière qui dissimule la vérité et non pas l'obscurité. Pour l'importance des ténèbres dans le récit et ses implications hérétiques cf. PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine…», p. 614–615.

[488] Cf. ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, B.XXIII – XXIV, p. 56–59.

que tu as, ma dame ? Pourquoi tu t'affliges ? Tu as, peut-être, mal quelque part ? Pourquoi tu me fais de la peine comme cela ? Dis-moi, s'il te plait, je ne supporte pas de te voir comme cela.». Théodora reste silencieuse. Elle continue à pleurer sans oser articuler rien d'autre que des exclamations: « hélas, hélas»[489].

Le matin suivant, dès que le soleil se lève, Théodora s'habille et part. Elle arrive à un couvent de femmes, frappe aux portes et tombe aux pieds de l'abbesse ; elle demande s'il est possible pour quelqu'un de se cacher par Dieu, l'abbesse lui donne une réponse négative en lui disant : « tu a été trompée ma fille ; comment est-il possible de se cacher de Dieu ? Dis-moi, qu'est-ce que tu as fais ? ». Théodora, alors, fonde en larmes et confesse son péché. Ensuite, elle revient chez elle en sanglotant. Elle se repent et ses paroles méritent ici que nous nous arrêtions un moment car elles expriment de manière caractéristique les réactions psychiques que le poids du « péché » provoque chez une femme dans le cadre d'une société comme celle que nous avons décrit au chapitre précédent :

> « καὶ κρούσασα εἰς τὴν ὄψιν ἑαυτῆς ταῖς χερσὶν καὶ μεγάλα κράξασα οὐαί μοι τῇ παναθλίᾳ ὅτι τὴν κοίτην τοῦ ἀνδρός μου ἐμίανα· ἀπίει εἰς τὸν οἶκον ἑαυτῆς ὀλολύζουσα καὶ λέγουσα· πῶς ἀτενίσω εἰς τὸν οὐρανὸν ἢ καὶ τὸν ἀέρα μολύνασα; »[490] (« Et frappant son visage avec ses mains elle criait désespérée : 'hélas pour moi la misérable car j'ai souillé la couche de mon époux'. Ensuite, elle rentre chez elle hululant et disant : comment est-ce que je contemple le ciel, moi qui ai souillé l'air même ? »).

Nous voyons ici que « ἡ ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις περιπεσοῦσα γυνή», pour rappeler sainte Cassienne, se désigne elle-même comme coupable non seulement envers son époux, mais aussi envers la nature toute entière (nature qui dispose comme, on le voit bien, d'une dimension divine). Elle sent qu'elle a renversée l'ordre cosmique, l'ordre que Dieu lui-même dans sa sagesse absolu a prescrit pour le monde et les êtres. Nous pouvons supposer légitimement que si un homme avait commis le même « péché », il n'aurait aucune raison de se considérer coupable envers la nature, c'est-à-dire envers ce même ordre divin. Pourtant, malgré la répercussion apparente et bien que celle-ci soit inconsciente, résultat de l'ordonnancement autoritaire et

[489] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 26.
[490] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 27

patriarcal de la société byzantine sur la psychologie féminine, ou peut-être à cause de cette raison précisément, le repentir de Théodora reste extrêmement émouvant.

Ensuite, elle enlève ses vêtements et ses bijoux puis coupe sa riche chevelure. Ces trois actions que le texte mentionne sont les indications précises d'une négation totale de sa nature féminine et, surtout, de son identité féminine. Comme si pour souligner ce fait, elle s'habille avec les vêtements de son époux et abandonne la maison, une fois pour toutes[491].

Alors qu'elle s'est éloignée suffisamment (dix-huit milles nous dit l'auteur[492]), elle trouve un couvent et frappe aux portes. Le portier ouvre et Théodora le prie de la laisser entrer. Le portier va informer l'abbé. Ce dernier prend la décision, avec l'ensemble des moines, de laisser l'étranger en dehors des murs du monastère pendant la nuit, et s'il ne se fait pas dévorer par les bêtes féroces, de le laisser entrer le matin suivant ! Cette décision ultra-chrétienne pourrait être comprise seulement sous le prisme de ce que V. Propp caractérise comme une *épreuve* typique que le héros (des contes ou de la littérature populaire en général) doit surmonter pour démontrer sa nature extraordinaire[493]. Il serait intéressant de remarquer entre parenthèse le fait que la fonction de l'*épreuve* est très importante dans les Vies de l'Antiquité tardive, parce qu'elle donne aux saints la possibilité de démontrer en public leur nature distincte du commun des mortels. Bien entendu, les bêtes ne touchent pas Théodora. Elle obtient finalement la permission d'entrer. Il s'ensuit une discussion entre Théodora et l'abbé. Et quand l'abbé lui demande son nom, elle dit Théodoros, niant ainsi une deuxième fois sa nature et son identité féminine. Lorsque l'abbé lui pose cinq questions essentielles pour lui permettre l'entrée (« Pourquoi es-tu venu ici ? Est-ce que tu es endetté ? Est-ce que tu as tué quelqu'un ? Est-ce qu'il y a des gens

[491] CONSTANTINOU, *Female corporeal performances*, p. 108.

[492] Ce qui correspond au monastère de l'Oktôkaidékaton, connu déjà par d'autres récits hagiographiques. Pour le placement des monastères sur les routes à grande circulation voir M. KAPLAN, « Quelques remarques sur les routes à grande circulation », p. 83–100. Cf. C. CORSI, « La cristianizzazione del viaggio : Fonti letterarie ed archeologiche sui luoghi di sosta tra tarda antiquità et alto medioevo », *RAC*, vol. 81, 2005, p. 157–193.

[493] Cf. V. PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, 1970; v. le chapitre sur les fonctions des personnages et surtout la partie XII, p. 51–54. Propp lui-même déclare que son méthode d'analyse n'est propre que pour les contes, et précisément pour les contes magiques russes. Par contre, tous ceux qui sont habitués à la littérature populaire savent empiriquement que sa méthode d'analyse peut trouver d'application dans l'analyse de tout récit populaire. Et inversement, chaque texte qui peut être analysé avec la méthodologie de Propp pourrait être caractérisé comme de populaire ?

qui t'affligent ? Est-ce que tu as des enfants [que tu as abandonnés] ? »)[494], il détermine pour elle l'ascèse qu'elle doit suivre et c'est avec un zèle et un plaisir excessifs qu'elle exerce ses devoirs, espérant ainsi être pardonnée pour son péché. Théodora vit ainsi pendant huit ans.

Les années passent et la « monotonie » de l'ascèse est interrompue seulement par un incident sur lequel l'auteur va s'étendre en détail et qui lui donne l'occasion de décrire une rencontre entre les deux conjoints[495]. L'époux, après le départ de sa femme, n'a jamais cessé d'être triste et de souffrir. Il priait donc Dieu nuit et jour pour la retrouver. Finalement, un jour, un ange divin lui apparaît et lui dit d'abandonner le matin suivant sa maison, très tôt, et de marcher dans une direction précise. «Tu la rencontreras sur le chemin», termine l'ange. Simultanément, au monastère il y a un manque d'huile. Alors, l'abbé envoie Théodora à la ville pour chercher de l'huile. De cette manière est préparée la rencontre inévitable du couple. Ils finissent par se rencontrer le matin suivant, mais, malheureusement pour lui, l'époux ne reconnaît pas Théodora car elle était travestie en moine[496]. Elle, en revanche, reconnaît son époux et l'auteur trouve l'occasion de décrire, d'une manière sommaire mais en même temps essentielle, toute la tendresse, toute l'affection, tous les sentiments que Théodora nourri toujours pour lui.

Toutefois, après cet incident Théodora revient au monastère et redouble sa pénitence (en jeunant pendant une semaine et en portant la bure, vêtement choisi pour la mortification de la chair) tout en priant Dieu de la pardonner pour son péché. Par la suite, arrive la deuxième *épreuve* de Théodora, qui vise cette fois à démontrer définitivement sa sainteté. Il s'agit de nouveau d'une *épreuve*, au sens du Propp, car l'abbé, explicitement, voyant que le frère Théodoros a gagné la grâce divine, veut le/la mettre à l'épreuve. Ainsi, envoie-t-il Théodora

[494] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 28. Ici, derrière ces cinq questions successives que l'abbé pose à Théodora, je crois que nous pouvons entrevoir les raisons principales que forçaient les gens qui n'avaient pas un penchant spécial pour la vie monastique à se réfugier dans un couvent.

[495] L'auteur survole les huit années d'ascèse en une seule phrase pour revenir et décrire en détail un incident évidement beaucoup plus intéressant pour lui ; chaque auteur a le droit de contracter et de dilater le temps de son récit ; néanmoins, il est évident que ni la contraction ni la dilatation du temps de la narration ne sont dues au hasard. Bien au contraire, elles dépendent chaque fois de la volonté de l'auteur d'accentuer un point ou non (cf. G. GENETTE, *Figures III*, Paris, 1972, les pages 77–182, surtout, sont fondamentales).

[496] Dans le roman de Tatius, le protagoniste, Clitophon, exactement comme le mari de Théodora ici, échoue à reconnaitre sa bien-aimée, lors d'une rencontre accidentelle avec elle après six mois de séparation, surtout à cause du fait qu'elle avait coupé ses cheveux entretemps et ressemblait à un garçon adolescent, voir ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, E.XIX.2, p. 152.

chercher de l'eau d'un lac où existe une bête (il s'agit d'un crocodile[497]). Personne n'approche ce lac car le crocodile attrape les gens et les animaux pour les manger. Théodora arrive au lac ; les soldats chargés de garder la place et d'informer les passants et les voyageurs tentent de l'empêcher de s'en approcher. Elle défie leurs avertissements et va au lac. À ce moment-là, le crocodile fait son apparition et ensuite, dans une scène somptueuse, il prend Théodora sur son dos, la porte au milieu du lac ; elle remplit d'eau sa cruche et le crocodile la ramène à la terre ferme. Puis, devant les yeux stupéfaits des soldats, Théodora condamne le crocodile à ne plus jamais manger d'hommes. La bête se fige immédiatement et reste, morte, à flotter sur le lac. Les soldats se hâtent alors de raconter le fait merveilleux à l'abbé et au commandant de la ville.

Cependant, les « succès » consécutifs de Théodora réveillent la jalousie des autres moines, qui ne peuvent pas croire qu'elle a réalisé un miracle et ils veulent la mettre à l'épreuve de nouveau[498]. Ils envoient alors Théodora, en cachette de l'abbé, à un couvent voisin pour transporter une lettre ; l'auteur remarque : « Ils ont fait ça pour qu'elle soit dévorée (Théodora) par les bêtes féroces.» (« τοῦτο δὲ ἐποίησαν ὅπως βρωθῇ ὑπὸ τῶν θηρίων·», Wessely, p. 32). Théodora naturellement y va, en revient indemne et trouve entre-temps l'occasion de réaliser un nouveau miracle : elle ressuscite le portier de l'autre couvent qui avait été tué par une bête à sa place, ayant déjà tué la bête elle-même de la même façon qu'elle avait tué le crocodile[499]. Le jour suivant, les moines de l'autre monastère viennent au couvent de Théodora avec des cadeaux de remerciement. Par conséquent, l'abbé est informé du « complot », mais lorsqu'il questionne Théodora, elle refuse de révéler les moines qui l'ont envoyée.

---

[497] Les crocodiles –et la victoire sur eux– était un *topos littéraire* ancien concernant l'Égypte, cf. ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, Δ.XIX, p. 129–131, HÉLIODORE, *Les Éthiopiques*, R. M. RATTENBURY – T. W. LUMB (éd.), Paris, 1960, ΣΤ.Ι.2., Vol. II, p. 84–85. En tout cas, les crocodiles peuvent être un élément d' « indigènité », d' « autochtonie », pour ainsi dire, s'il s'agit de la littérature proprement égyptienne, ou une « touche exotique » dans tous les autres cas ; ce qui est important est qu'on le trouve dans tous les Vies qui prennent place en Égypte. Voir *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §15.1, p. 176 ; *Vie de Pachôme (Vita Altera)* (*BHG* 1400), §20, p. 186 (cf. F. HALKIN (éd.), *Le corpus athénien de saint Pachôme*, *Cahiers d'Orientalisme* 2, Genève, 1982, §21, p. 17). Cf. C. MAYEUR-JAOUEN, « Crocodiles et saints du Nil : du talisman au miracle », *Revue de l'histoire des religions*, 217, p. 733–760.

[498] Même pour les peuples de cette époque, plus ou moins habitués à l'idée du miracle, lorsque ce dernier se produit, il semble encore paradoxal (« παράδοξον τε τοῖς μοναζούσιν ἐφάνη τὸ γεγονὸς· καὶ τινες ἐξ αὐτῶν φθόνῳ φερομένοι οὐκ ἐπίστευσαν·», *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 32).

[499] Il vaut peut-être la peine de noter que tous les miracles de Théodora ont un lien avec des bêtes féroces. Sur ce point, cf. PAPACONSTANTINOU, « 'Je suis noire, mais belle' : Le double langage de la Vie de Théodora d'Alexandrie… », p. 71–73.

Cependant, le Diable[500] décide de déclarer ouvertement la guerre à Théodora. Comme dans la *Vie de Pélagie*, il fait son apparition brusquement et sans aucun avertissement, nous rappelant ainsi les apparitions similaires des ennemis des héros/héroïnes dans les romans hellénistiques. Toutefois, la première chose qu'il fait est de rappeler à Théodora son « péché » et de la torturer avec ce rappel :

> «παμπόρνη καὶ μοιχαλίς, ἐξέπεσες ἐκ τοῦ ἀνδρός σου, καὶ ἦλθες ὧδε φαυλίζειν με· μὰ τὰς δυνάμεις μου τὰς φοβεράς, ἐγώ σοι ἐγερῶ πόλεμον, ἵνα τὸν ἐσταυρωμένον ἀρνήσῃ·»[501] («Sale putain et adultère, tu as quitté ton mari et tu es venu ici pour m'importuner ; [je te jure qu'] avec mes forces redoutables, je te déclarerais la guerre pour te refuser le Crucifié.»).

À partir de ce moment, le Diable ne cesse de causer de nouvelles difficultés à Théodora et de la soumettre incessamment à des épreuves. Les épreuves se succèdent et connaissent une escalade progressive, de sorte qu'elles finissent même par mettre en danger son existence biologique. Quelques jours après, le monastère manque de blé. L'abbé envoie donc Théodora chercher du blé avec des chameaux. De plus, il lui conseille comme pied-à-terre, un certain monastère qui se trouve à mi-chemin (celui de l'Enaton), si la nuit tombe. Comme on pourrait s'y attendre, Théodora est finalement obligée de passer la nuit dans le monastère de l'Enaton. Elle s'installe alors dans l'écurie avec les chameaux pour s'y reposer et dormir. À un moment et à une heure avancée, la fille de l'abbé du couvent s'introduit dans l'écurie. La jeune fille invite Théodora à coucher avec elle ! Théodora refuse avec l'excuse qu'elle ne peut dormir qu'aux pieds des chameaux. Alors, elle se dirige vers le fond de l'écurie, où un homme dort. Par le

---

[500] « To the Greek tradition an actual hypostatised Devil is wholly foreign. » (DODDS, *Pagan and Christian…*, p. 17). Mais ici, comment on avait, par ailleurs, la chance de le constater dans la *Vie de Pélagie*, celui qui soumet à la tentation nos héroïnes hagiographiques n'est pas un démon quelconque mais le Diable lui-même. En outre, ce Diable est complètement personnifié. Cette représentation du Seigneur du Mal est étrangère à la pensée juive et proto-chrétienne. Cette évolution ne peut pas s'expliquer autrement que par l'influence graduelle de l'Hellénisme sur la pensée chrétienne dans les données de la nouvelle société chrétienne. Précisément, il s'agit de la transition entre l'Hellénisme et le Christianisme : le Christianisme a offert à l'Hellénisme une nouvelle perception, inconnue dans la tradition grecque classique, et en même temps l'Hellénisme a transformé cette perception, pour qu'il la rende familière, avant de l'embrasser. Le Diable avec une *hypostase* réelle est la conception chrétienne. La personnification du Diable était l'évolution attendue quand cette perception a été introduite dans le monde gréco-romain. Cette procédure a été déjà en œuvre l'époque des *Évangiles* (cf. *Mt.* 4, *Lc.* 4). Cependant, le premier texte chrétien qui met en scène le Diable en personne lui attribuant un rôle structurel dans le récit c'est, probablement, la *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §41, p. 246–247.

[501] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 34.

contenu et le vocabulaire, on comprend qu'il s'agit d'un « rendez-vous illégal » entre la fille de l'abbé et l'homme qui était déjà là ; mais, comme Théodora était déguisé en moine la fille de l'abbé l'a pris pour son amant. Pendant un instant, la présence imprévue de Théodora a failli tout gâcher, mais le prétexte de la présence des chameaux a sauvé la situation (car bien sûr, tout le monde n'a pas l'humeur de dormir aux pieds de chameaux, ces quadrupèdes sympathiques dont l'odeur est légendaire…). La fille coïte avec l'homme et conçoit. Cet épisode, de contenu explicitement érotique, et au caractère évidement burlesque, est très difficile à expliquer ; la situation se complique davantage par le fait surprenant que la fille de l'abbé loge dans le monastère ! Que peut-on peut conclure de ce détail ? Est-ce que l'auteur sous-entend que toute la famille de l'abbé se trouve à l'intérieur des murs du monastère ? Ceci semble incroyable, mais c'est bien ce qu'entend l'auteur apparemment, comme nous allons le voir toute de suite !

Toutefois, au bout de six mois, quand la grossesse devient apparente, les parents de la fille (« οἱ αὐτῆς γονεῖς »)[502] lui demandent qui est celui qui l'a corrompue. La fille, pour sauver évidement son amant, accuse Théodora («ὁ ἀββᾶς Θεόδωρος ἐκοιμήθη μετ' ἐμοῦ·»)[503]. Les moines de l'Enaton et leur abbé viennent au monastère de l'Oktôkaidékaton et se disputent avec son abbé, accusant celle-ci (Théodoros) d'avoir violé la jeune fille et de l'avoir laissée enceinte. L'abbé interroge Théodora, qui nie avoir fait cela, mais, en même temps, tout en se refusant à révéler sa nature féminine (prouvant de cette manière l'absurdité de l'accusation), elle nie sa féminité pour une troisième –et dernière– fois. Cette troisième et dernière négation de sa féminité, faisant penser à une imitation de la triple négation de Pierre, est pourtant le préalable pour devenir *l'épouse de Dieu*. Néanmoins, trois mois plus tard, des moines de l'Enaton viennent de nouveau, abandonnent le nourrisson au milieu du monastère de l'Oktôkaidékaton et repartent. L'abbé n'a pas d'autre choix que de chasser Théodora, avec le nourrisson, du monastère. Elle va alors vivre toute seule avec le nourrisson hors du monastère et sans nourriture, dans la nature, pendant dix ans (« ἔμεινε ἔξω τοῦ μοναστηρίου ἔτη δέκα·»)[504].

---

[502] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 35.

[503] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 35. Autant pour l'apparition de ce lieu commun dans d'autres Vies que pour sa signification dans notre Vie, cf. DELIERNEUX, « Virilité physique et sainteté féminine… », p. 201 ; PAPACONSTANTINOU, « 'Je suis noire, mais belle' : Le double langage de la Vie de Théodora d'Alexandrie… », p. 73–74. Cf. ROUSSELLE, « La force du désir », *Porneia*, p. 183–203.

[504] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 36. Ce passage est à rapprocher une fois encore aux romans érotiques-idéaux hellénistiques où les héros se voient accusés et punis pour de crimes qu'ils n'ont pas commis.

Ici commence la partie la plus difficile de l'ascèse de Théodora, car le Diable, voyant que Théodora fait preuve d'une patience extrême, décide de la combattre différemment : il prend alors d'abord l'apparence de son mari et paraît devant elle[505]. Il lui dit :

> « τί ὧδε καθέζει κυρία μου· τίς σε ἐπλάνησεν ἐλθεῖν εἰς τὴν ἔρημον ταύτην κἀγῶ τοσοῦτον χρόνον ἔχω δελεαζόμενος διὰ σὲ ἐν παντὶ τόπῳ· οὐκ οἶδας ὅτι σε εἶχον μετὰ θεὸν παραμυθίαν· καὶ γὰρ ἡσυχάζων ἐν τῇ κοίτῃ μου μνείαν σου ποιοῦμαι· δεῦρο οὖν κυρία μου εἰς τὸν οἶκόν σου· καὶ οὐκέτι σοι παρενοχλῶ ἕνεκεν τοῦ συγγενέσθαι μετά σου· τί οὕτως μαραίνομαι ἀγαπητή μου· δεῦρο φωστήρ μου ἀγαπητὲ καὶ μετανόησον εἰς ἐμὲ καὶ μνήσθητι τῆς ἀγάπης μου·»[506].
> (« Pourquoi restes-tu ici, ma dame? Qui s'est moqué de toi pour que tu viennes dans ce désert pendant que je te cherchais partout ? Tu ne sais pas qu'après Dieu, comme consolation, je n'ai que toi ? Que chaque fois que je me repose dans mon lit je me souviens de toi ? Viens, alors, ma dame, dans ta maison et je ne te dérangerai pas avec des demandes sexuelles ; parce que maintenant, comme cela,

---

Ainsi Théodoros/Théodora suivant les exemples de Chaireas et d'Habrocomès (tout comme d'autre caractères secondaires comme Knemon aux *Éthiopiques*, cf. HÉLIODORE, *Les Éthiopiques*, éd. R. M. RATTENBURY – T. W. LUMB, Paris, 1960, A.X–XII, Vol. I, p. 15–19) subi une punition extrême et injuste, résultat d'une accusation fausse, cf. CHARITON, *Le Roman de Chaireas et Callirhoé*, G. MOLINIÉ (éd.), Paris, 1979, Δ.II.1-10, p. 117–120 et XÉNOPHON D'ÉPHÈSE, *Les Éphésiaques*, G. DALMEYDA (éd.), Paris, 2003, Δ.II.1, p. 50. Cependant, Davis croit pouvoir trouver à l'origine du motif de l'accusation injuste l'histoire de Joseph et de la femme de Potiphar de la *Genèse* (39), cf. D. S. DAVIS, « Crossed texts, crossed sex. Intertextuality and gender in early Christian legends of holy women disguised as men », *JECS*, 10 (2002), p. 25. Nous pourrions même nous demander si à la base des romans hellénistiques se trouve ce passage de la *Genèse*, puisque d'un point de vue structural se sont exactement les mêmes : un homme jeune et divinement beau (Joseph, Habrocomès), réduit à la condition d'esclave, enflamme le désir de sa matrone qui l'accuse de l'avoir violée à la suite de son refus de coucher avec elle. Les implications de cette hypothèse vont si loin qu'il est difficile d'y penser… (Pour une évaluation politique de l'histoire de Joseph et de la femme de Potiphar et une comparaison avec les scènes équivalentes de romans hellénistiques, cf. J. LEVINSON, « An-Other Woman: Joseph and Potiphar's Wife. Staging the Body Politic », *JQR*, New Series, Vol. 87, No. 3/4 (Jan. - Apr., 1997), p. 269–301). Cependant, puisque l'exemple le plus flagrant de punition injuste subie est Jésus lui-même, peut-être que le plus simple serai d'attribuer ce motif à une volonté d'*imitatio Christi* ; parfois, les réponses les plus simples sont aussi les plus justes… Du reste, Chaireas, l'héros du premier roman qui nous est parvenu, dans le passage que nous venons de citer plus haut, est crucifié… ce détail particulier, me fait songer, suivant la proposition de Bowersock (BOWERSOCK, *Fiction as History*, p. 99–143), à la possibilité que le *Roman de Chaireas et Callirhoé* soit une parodie des *Évangiles* écrite, tout à fait comme *Satyricon*, aux temps néroniennes.

[505] À ce moment, tout réalisme est abandonné. Le fait que l'époux de Théodora ne pouvait pas reconnaître son épouse comme c'était le cas lors de leur dernière rencontre, est tout de suite oublié pour l'évolution de la narration.

[506] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 36.

je m'étiole, mon amour ; viens, mon aimée, toi qui éclaire ma vie, repens-toi envers moi et souviens-toi de mon amour.»).

On voit ici que les paroles de l'époux dans la bouche du Diable sont une tentation terrible ; néanmoins, elles conservent toute la tendresse des paroles d'un mari abandonné, qui n'a jamais cessé d'aimer sa femme, et qui n'a pas non plus compris pourquoi elle l'a abandonné. De cette manière, l'hagiographe attribue au Diable tout ce qu'il ne peut pas attribuer directement à l'époux. En outre, les rôles sont dorénavant inversés : l'époux est maintenant le Dieu et le mari l'amant[507], puisque ce dernier menace de faire sortir l'héroïne du chemin divin (je n'examine pas ici les raisons pour lesquelles elle a choisi ce chemin en premier lieu ; je note seulement ce que l'hagiographe sous-entend). Sur ce point, la comparaison mérite d'être faite avec la *Vie de Pélagie*, déjà étudiée, où les paroles du Diable remplissent une pareille fonction. De surcroît, il est évident que les amants de l'hagiographie (ici l'époux qui a été réduit en amant), peu importe s'ils sont des personnifications du Diable ou des tentations ou même des simples fantasmes et projections, jouent le même rôle et remplissent les mêmes fonctions que les amants dans les romans hellénistiques : là, le couple est toujours menacé par le fait qu'il y a un rival qui s'éprend de l'héroïne et qui décide de détruire le couple[508].

Théodora d'abord ne comprend pas qu'il s'agit du Diable et confesse son péché dans un épisode qui pourrait être le véritable aveu d'un adultère devant l'époux trompé. Mais tout au debout de son aveu, même avant de confesser qu'elle a couché avec « le fils de comte Jean » (« ὁ υἱὸς Ἰωάννου τοῦ κόμητος »)[509], elle déclare qu'elle ne reviendra jamais à la ville, symbole de la luxure. Ce n'est pas son mari qu'elle craint, c'est la ville d'Alexandrie ; métropole énorme, pleine de petitesses et de méchancetés, envahie par des crimes et des péchés, symbole de civilisation. Et Théodora craint doublement la ville : premièrement, c'est le lieu d'habitations des *Autres*, de tous ceux qui vont l'exposer, la juger, la condamner (au moins, toute seule, dans la nature, elle n'a que son Dieu à craindre), deuxièmement, c'est le lieu du

[507] Cf. PAPACONSTANTINOU, « 'Je suis noire, mais belle' : Le double langage de la Vie de Théodora d'Alexandrie… », p. 76–77.
[508] Cf. par exemple, Cf. ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, Δ. II - IX, p. 107–117 / XÉNOPHON D'ÉPHÈSE, *Les Éphésiaques*, G. DALMEYDA (éd.), Paris, 2003, Γ.XI, p. 47, Δ.VI, p. 53–54 etc.
[509] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 37.

péché, le lieu où le péché devient possible, et Théodora a peur de retomber dans le péché si elle rentre à la ville.

Une fois le péché avoué à un mari fantomatique, elle prie Dieu et tout d'un coup le Diable disparaît sur le champ ; Théodora comprend ainsi que tout cela n'était qu'une autre épreuve de la part du Diable. On peut fortement ressentir ici l'effondrement psychologique qui suit cette confession futile, la déception, le désenchantement, la blessure, les larmes chaudes qui écoulent sur son visage, alors beau. Pour vaincre la douleur, la tristesse et la tentation elle redouble ses efforts ascétiques en ne buvant que de l'eau de mer et en mangeant uniquement des herbes sauvages (attitude « sauvage » qui se trouve, bien évidement, en contre-pied absolu de la vie civilisée en ville).

Les années s'écoulent et progressivement les bêtes féroces font la paix avec elle. Les oiseaux du ciel lui apportent des herbes. Tout ce passage avec les bêtes et les oiseaux donne l'image d'un paradis, d'un jardin d'Éden reconstruit, d'une réconciliation de l'homme avec la nature, à travers le reflet du passé éloigné d'un *Paradise Lost* [510]:

> « καὶ ἦν ἐσθίουσα βοτάνας ἀγρίας καὶ πίνουσα ὕδωρ θαλάσσιον καὶ τὰς εὐχὰς ἐπιτελοῦσα πάσας· τὰς νύκτας ἄυπνος ἔμενεν ὑμνοῦσα τὸν θεόν· τὰ δὲ θηρία εἰρήνευον αὐτῇ καὶ τὰ πετεινὰ ἔφερον αὐτῇ τὰς βοτάνας καὶ ἤσθιεν· »[511].

Pendant toute cette période ses ongles s'allongent, ses cheveux s'affinent, sa peau bronze à cause du soleil «et de l'éclairage de la lune de la nuit», ses paupières s'altèrent à cause de l'insomnie et son corps s'amaigrit[512].

Plus l'abbé du couvent et les autres moines voyaient ses souffrances interminables, plus ils compatissaient pour elle et priaient pour elle. Cependant le Diable se mettait encore plus en colère à cause de son incapacité à la soumettre. Alors, il lui envoie une vision redoutable ; toutes les bêtes de la terre et les cétacés de la mer se présentent devant elle : il leur ordonne

[510] On pourrait éventuellement mettre ce passage en rapport avec le roman de Longus, puisque la description de la vie en nature rappelle quelque peu la vie de Daphnis et Chloé dans le domaine de Dionysiophanes, cf. LONGUS, *Pastorales*, J.-R. VIEILLEFOND (éd.), Paris, 2010.

[511] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 37.

[512] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 37–38 ; le fameux *topos l*ittéraire de la destruction de la beauté féminin (c'est identique dans les cas de Marie l'Égyptienne et de Pélagie – les hagiographes pourtant ne mentionnent rien dans les cas de Marie la Pénitente et Thaïs). Il semble que pour les hagiographes l'abolition des caractéristiques distinctes féminines est une condition indispensable si les femmes veulent conquérir la sainteté. Cependant, ceci est valable aussi pour les saints du genre masculin (cf. Théodore de Sykéon, Macaire le Romain, Onuphre, Marc l'Athénien etc.).

alors de la dévorer et mentionne une fois encore son péché: «Mangez cette putain» (« φάγετε τὴν πόρνην ταύτην »)[513]. Théodora prie et la vision disparaît. Après quelques jours, le Diable revient avec une nouvelle vision, encore plus terrifiante. Cette fois-ci, ce sont des cavaliers et des soldats innombrables et le seigneur de la ville lui-même qui se présentent devant Théodora. Et les soldats lui demandent de se prosterner devant le seigneur. Théodora déclare qu'elle ne se prosterne que devant Dieu. Les soldats la rossent alors jusqu'à la mort. Tous croient qu'elle est morte et « à ce moment-là le *seigneur de l'imagination* est parti » (« καὶ τότε ἀπέστη ὁ ἄρχων τῆς φαντασίας· »)[514]. Ensuite, des bergers ramassent son corps et l'apportent au monastère. L'abbé leur dit de le laisser dehors parce qu'elle vit encore. Néanmoins, il prend l'enfant qui était avec elle.

Vers minuit, Théodora reprend connaissance et commence à s'apitoyer sur elle-même :

> « περὶ δὲ τὸ μεσονύκτιον εἰς ἑαυτὴν ἐλθοῦσα ἔκλαιεν λέγουσα οὐαί μοι τῇ ἁμαρτωλῷ, οὐαί μοι τῇ ἀβοηθήτῳ, πῶς παιδεύει με ἡ ἁμαρτία μου· »)[515] (« vers minuit, elle repris connaissance et elle pleurait disant : hélas pour moi la pécheresse, hélas pour moi la non secourue, combien mon péché me cause de misères !»).

Ensuite, le Diable lui envoie une troisième vision. Il apparaît devant elle sous les traits d'un esclave qui tient un panier avec toutes sortes de mets. Alors, il lui dit que le seigneur qui l'a rossée lui envoie ce panier. Théodora fait le signe de Croix et la vision disparaît. Elle demeure en dehors du monastère encore sept ans[516].

---

[513] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 38.

[514] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 38–39. Pour la signification de l'imagination dans ces textes cf. notre analyse à la *Vie de Pélagie*.

[515] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 39. « οὐαί μοι τῇ ἀβοηθήτῳ », cela il faut le mettre en rapport avec la « faiblesse » de la femme ; une femme seule est exposée à toute sorte des dangers. Théodora, en quittant le foyer de son mari reste sans protection civile, elle ne se protège pas par les lois humains ; pourtant, l'auteur présente cette phrase comme un oxymoron puisque même si l'héroïne ne jouit pas de la protection civile, elle jouit d'une protection supérieure, la protection divine.

[516] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 40. Je n'arrive pas à comprendre ici s'il faut ajouter ces sept ans à la somme des années de son ascèse ou si l'auteur veut dire que dans ces dix ans qu'elle a vécu hors du monastère, elle en a passée trois avec le nourrisson et les sept autres sans lui. La deuxième éventualité me paraît plus plausible étant donné que l'enfant, dans les dernières pages de la Vie, ne semble pas avoir un âge aussi élevé, c'est-à-dire dix-neuf ans (dix-sept ans, plus les deux ans où Théodora est rentrée au monastère) mais il doit être encore à un âge enfantin, et l'âge de douze ans qui découle du contenu semble convenable. De toute façon, la somme des années de l'ascèse de Théodora est dans le premier cas vingt sept ans et dans le deuxième, vingt.

Entretemps, les moines de l'Enaton sont venus et ont dit à l'abbé : «Pardonne le frère Théodoros et laisse-le rentrer au monastère car hier nous est apparu un ange qui nous a dit que Théodoros était pardonné pour ses péchés». Donc, l'abbé envoie les autres moines la chercher et la ramener au couvent. Ensuite, l'abbé enferme Théodora dans une cellule intérieure avec l'enfant « pour éviter l'éventualité qu'elle commette un péché une deuxième fois ». Théodora reste dans la cellule sans sortir pendant deux ans. Mais un jour, à cause d'une sécheresse qui avait précédé, un manque d'eau survient au couvent et toutes les citernes étaient vides ; l'abbé envoie quelques moines chercher Théodora. Elle sort de la cellule, remplit d'eau les citernes miraculeusement et rentre dans sa cellule avec l'enfant, fermant les portes derrière elle. L'abbé, alors, ordonne à des moines de la suivre et d'essayer d'entendre ce qu'elle dit à l'enfant derrière la porte fermée.

Quant à Théodora, ayant enlacé l'enfant, elle lui dit les paroles suivantes:

> « ἡ δὲ περιλαβοῦσα τὸ παιδίον εἰς τὸν ἑαυτῆς κόλπον κατεφίλει αὐτὸ λέγουσα· υἱέ μου ἀγαπητέ, ὁ χρόνος τῆς ἐμῆς τελευτῆς ἔφθανεν καὶ λοιπὸν ὑπάγω τέκνον ἐμοῦ, ὅθεν οὐχ ὑποστρέφω· μὴ οὖν εἴπῃς τινὶ ὅτι ὀρφανός εἰμι· ἰδοὺ ἐγκαταλιμπάνω σε τῷ θεῷ· αὐτὸν ἔχεις πατέρα καὶ βοηθόν σου· καὶ τὸν ἀββᾶν τὸν ἀρχιμανδρίτην καὶ τοὺς μὲν πρεσβυτέρους τῶν ἀδελφῶν ὡς πατέρας τοὺς δὲ νέους ὡς ἀδελφοὺς τέκνον μου γλυκύτατον· […] τὰ ἆθλα μὴ φεῦγε τὰ κατὰ τοῦ διαβόλου, ἀσθενὴς γάρ ἐστιν, ἐὰν ποιήσῃς ἃ λέγω σοι, μηδόλως τὰς φαντασίας αὐτοῦ δειλιάσῃς· δούλευσον τοῖς ἀδελφοῖς ἐξ ὅλης ψυχῆς σου· εὖξαι τῷ θεῷ μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν· εἰ δὲ καὶ εἰσέλθῃς ὑπόμεινον εὐχαρίστως καὶ πάλιν εὖξαι μὴ εἰσελθεῖν καὶ βλέπων ὁ θεὸς τὸν κόπον σου ἀποστελεῖ σοι βοήθειαν·»[517]. (« Mon fils aimé, le temps de ma mort est arrivée et alors mon enfant, je vais là où il n'y a pas de retour ; mais ne te dis pas "je suis orphelin" ; je te laisse à Dieu ; c'est Lui que tu auras pour père et assistant ; et avec Lui, l'abbé et les moines les plus âgés et, comme frères, tu auras les plus jeunes d'entre eux, mon doux enfant ; […] ne fuis pas le combats contre le diable, il est faible ; si tu fais tout ce que je te dis, tu ne manqueras pas de courage contre ses apparences fantomatiques ; sers tes frères avec toute ton âme ; prie Dieu pour éviter la

[517] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 41–42.

tentation ; mais même si tu es soumis à la tentation, prie Dieu de ne pas t'y soumettre de nouveau, et Dieu voyant ta peine t'enverra de l'assistance;»).

Cet épisode, où Théodora laisse son testament spirituel à l'enfant, révèle fortement, avec toute cette tendresse de sa part, l'affection maternelle qu'elle ressent pour l'enfant qu'elle a élevé. Dans la première partie de son discours elle utilise maintes fois des termes dérivant des mots « amour » et « aimer » (« κατεφίλει », « ἀγαπητέ ») et souligne le fait qu'elle s'adresse à son enfant, à elle, en utilisant les mots « mon enfant » ou « mon fils » tout au long de son discours (« υἱέ μου », « τέκνον ἐμοῦ », « τέκνον μου γλυκύτατον »). Cependant, le lecteur-auditeur n'oublie jamais le fait que l'enfant croit qu'il s'agit de son père. Cette dimension *ironique* de la narration ici (c'est-à-dire le contraste entre tout ce que connaît le lecteur et tout ce que ne connaît pas le héros, qui est l'enfant dans le cas présent) augmente la tension dramatique, parce qu'elle révèle, de la façon la plus radicale, la dimension tragique entre la façade de l'homme-père-moine d'une part et les profondeurs des sentiments féminins et maternels de l'autre, que l'héroïne elle-même n'a jamais eu la possibilité de satisfaire pendant sa vie. En plus, outre l'ironie au niveau narratif, il y a l'ironie tragique au niveau dramatique, puisque Théodora elle-même appelle l'attention de l'enfant sur « les apparences trompeuses et fantomatiques » (« τὰς φαντασίας »), sachant que quelques heures plus tard son secret sera révélé.

Ayant dit tout cela, « elle s'endormit dans les mains de Dieu, rendant son esprit »[518]. L'enfant comprend alors que son père est mort et commence à pleurer. En même temps, les moines qui écoutaient à la porte, partent pour informer l'abbé. L'abbé à son tour glorifie Dieu et annonce aux moines qu'il a eu une vision divine dans laquelle le frère Théodoros était une femme. Dans la même vision lui était révélé le péché réel de Théodora : « ἐπαιδεύθη γὰρ ὅτι κοίτην ἀνδρὸς ἐμίανεν, ἀνδράσιν οὖν ἑαυτὴν κατέλεξεν ἵνα λύσῃ τὴν ἁμαρτίαν ἑαυτῆς· »[519] (« Elle a souffert parce qu'elle a souillé le lit de son mari, [et pour cela] elle s'est incluse elle-même parmi les hommes afin d'expier son péché »). Il ordonne alors de ne rien dévoiler à quiconque afin que sa grandeur soit révélée devant tous. Ensuite, il envoie quelques moines chercher l'abbé de l'Enaton et une fois qu'il est arrivé, il dit à ce dernier : «l'homme de ta fille

[518] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 42.
[519] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 43.

est mort»[520]. Il l'amène devant le corps et il lui demande de reconnaître le corps. Une fois que le père a reconnu le mort, il lui demande d'enlever les vêtements du mort et, en les ôtant, il s'aperçut qu'il s'agissait d'une femme. Tous effrayés et mystifiés alors, ils se mettent à glorifier Dieu[521] .

Après cette scène de la révélation, un ange fait son apparition et dit à l'abbé: «prends ton cheval et va vers la ville et la première personne que tu rencontreras dans la rue, amène-la ici le plus tôt possible»[522]. L'abbé part tout de suite et il voit un homme courir ; alors, l'abbé lui demande pourquoi il court et reçoit la réponse suivante : «ma femme est morte et je vais la voir». L'abbé prend l'homme sur son cheval et galope en direction du monastère. Lorsque l'époux voit Théodora, il éclate en sanglots et en lamentations. Quant au fils spirituel de Théodora, après la mort de celle-ci, il assume ses obligations et plus tard, devient abbé au même monastère sous le nom de Théodoros.

Ici nous devons remarquer que l'auteur pendant tout le récit « joue » avec le *motif* de l'*ἀναγνωρισμός (anagnorismos)*, de l'identification[523], un motif de valeur structurale, qui joue un rôle principal dans les romans hellénistiques. Dans ces romans, la structure est presque toujours la suivante : le couple amoureux est forcé de se séparer (habituellement à cause d'un rapt de la femme par les pirates, ou de l'homme, ou de tous les deux simultanément). S'ensuit la partie de la *περιπέτεια (péripétie)* qui décrit les efforts des deux amants pour se réunir de nouveau. L'œuvre finit toujours avec l'identification (*ἀναγνωρισμός*) et les retrouvailles des héros. Dans notre Vie, on remarque le même plan structurel. Le couple est forcé de se séparer, s'ensuivent les efforts de la part de l'époux pour retrouver Théodora, qui sont pourtant vains, étant donné que l'héroïne est déguisée et n'aspire pas à l'identification. Enfin, à la fin du récit, on a les retrouvailles du couple mais l'héroïne est déjà morte. Ainsi, on a le schéma suivant : adultère – séparation – rencontre (où Théodora reconnaît son époux mais il ne la reconnaît pas) – rencontre-vision (où Théodora confesse son péché à son époux-Diable ; donc, ici le motif d'*ἀναγνωρισμός* fonctionne de manière inversée, c'est-à-dire de manière symétrique mais

[520] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 43.
[521] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 43–44.
[522] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 44.
[523] Sur le motif d'*ἀναγνωρισμός* voir l'ouvrage exceptionnel de BOULHOL, *Ἀναγνωρισμός, la scène de reconnaissance*. Cf. aussi PAPACONSTANTINOU, « 'Je suis noire, mais belle' : Le double langage de la Vie de Théodora d'Alexandrie… », p. 79–80.

antithétique par rapport à la rencontre précédente, étant donné que cette fois, c'est l'héroïne qui ne reconnaît pas son époux) – les retrouvailles et l'*ἀναγνωρισμός* final auprès du corps mort de l'héroïne.

γ.) *Crime et châtiment* ou péché et pénitence à Byzance

Lors de la première rencontre des deux époux après leurs séparation, nous nous rendons compte pour la première fois de la profondeur de la répercussion, dans le psychisme de Théodora, de son crime, ou plutôt, du châtiment qui résulte de son crime (je parle de crime parce que l'héroïne elle-même emploi ce terme). Dans ce passage, apparemment intercalé (puisqu'il ne semble pas servir une nécessité narrative), l'héroïne, non préparée pour cette rencontre impromptue, croise dans son chemin son mari, pour la première fois après la fuite de son foyer, qui (préparé par Dieu lui-même qui l'informa la nuit précédente en rêve), ne la reconnaît pas à cause de son travestissement. Théodora pour sa part, reconnaît tout de suit son époux et l'auteur trouve l'occasion de décrire, d'une manière sommaire mais en même temps essentielle, toute la tendresse, toute l'affection, tous les sentiments que Théodora nourrit toujours pour lui :

> « Ἡ δὲ μακαρία, Θεοδώρα ἰδοῦσα τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα εἶπεν· οἴμοι οἴμοι ἄνερ μου ἀγαθέ, πόσα κάμνω ἵνα ῥυσθῶ τῆς ἁμαρτίας ἧς ἐποίησα εἰς σέ· καὶ ὡς ἦλθεν ἕως αὐτοῦ καὶ ἐπλησίασεν αὐτὸν βαδίζουσα προσεκύνησεν αὐτῷ λέγουσα· χαῖρε ἄνερ μου καὶ κύριε καὶ ἐπήκουσεν αὐτῆς κἀκεῖνος μὴ εἰδώς, ὅτι ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐστιν· καὶ ἀπῆλθον ἀπ' ἀλλήλων· »[524]. (« Et la bienheureuse Théodora voyant son mari a dit : hélas, hélas, mon homme de bien, qu'est-ce que je fais afin de me purifier du péché que j'ai commis contre toi ! Et, dès qu'elle arriva jusqu'à lui et s'approcha de lui en marchant, elle s'inclina devant lui disant : salut mon homme et maitre. Et lui, il l'entendit mais il ne reconnut pas sa femme ; et ils s'éloignaient l'un de l'autre de nouveau. »).

Nous pouvons voir ici clairement que Théodora est toujours amoureuse de son mari et c'est précisément cela la fonctionnalité de ce passage[525]. L'auteur veut nous montrer que, malgré la

[524] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 30.

[525] Après cet incident, la scène est, de nouveau, directement transportée au monastère. La présence de ce passage, évidement intercalé, ne semble se justifier que par le fait que l'auteur l'utilise uniquement pour mettre dans la bouche de son héroïne ces mots de tendresse et d'amour pour son époux ; ou, inversement, pour démontrer combien des sacrifices sont nécessaires pour quelqu'un afin d'achever son ascèse et prédominer sur ses

culpabilité que Théodora ressent envers lui, il reste toujours le centre de son monde, comme le démontre la triple répétition *αὐτοῦ – αὐτὸν – αὐτῷ* (qui est, grammaticalement, la déclinaison entière du pronom) dans la même phrase, qui semble être envahie par l'époux, (« καὶ ὡς ἦλθεν ἕως αὐτοῦ καὶ ἐπλησίασεν αὐτὸν βαδίζουσα προσεκύνησεν αὐτῷ λέγουσα »). La forme syntactique serrée (fondée solidement sur la triple répétition du même pronom, plus verbe, plus participe), et construite sur l'allitération de -σ (surtout à travers l'utilisation de l'aoriste et des participes), crée une métrique stable et en même temps une rythmique altérée, ayant comme résultat une sensation féerique ; l'héroïne est comme dans un rêve. C'est comme si elle n'avait pas tout à fait le contrôle de ses actes, de ses mouvements, de son corps, comme si elle se trouvait dans un délire, comme si elle était un automate, marchant et articulant des mots sans savoir ni conscience. Et c'est, surtout, comme si l'auteur voulait nous faire réfléchir, puisque Théodora et son mari s'aiment de manière si forte, le bonheur perdu de ce couple, c'est comme s'il voulait nous faire envisager un autre récit, où les deux seraient heureux.

Cet amour réciproque et tendre que Théodora partage avec son mari rend la lecture de cette Vie, parsemée de souffrances et d'épreuves, encore plus douloureuse. La lecture durant, une boule s'enracine au cœur du lecteur. Pourquoi toute cette souffrance ? Pourquoi toute cette douleur ? Pour notre sensibilité moderne, ceci est inexplicable. En fin de compte, son « crime » n'est pas si grave. Cependant, si nous voulons vraiment comprendre ce châtiment extrême que l'héroïne subit dans le texte, nous devons nous interroger sur la signification de l'adultère dans la société de l'Antiquité tardive.

Dans la société classique, grecque ou romaine, l'adultère était considéré un des crimes les plus importants et il était réprimé et sévèrement puni. Cependant, Auguste a fait de l'adultère un crime capital, et donc la tolérance de la loi envers celui-ci était presque nulle. La raison me semble apparente : l'adultère posait problème à la lignée légitime des héritiers. Auguste essaya consciemment de protéger par tous les moyens la transmission de la propriété en renforçant le mariage, et pour cela il n'a pas hésité à intervenir dans la vie privée de ses sujets avec des lois

---

sentiments. Dans tous les cas, on ne peut pas éviter ici de remarquer l'*ironie tragique* que crée l'exclamation de l'héroïne (« χαῖρε ἄνερ μου καὶ κύριε »). (Pour éviter les malentendus, je renvoie pour la signification concrète de l'*ironie tragique* en tant que terme de la théorie littéraire au *Dictionnaire du littéraire*, sous la direction de P. ARON, D. SAINT-JACQUES et A. VIALA, Paris, 2002, à l'article «Ironie». Bien sûr, l'ironie ici se réfère à l'époux et découle du fait que le lecteur connaît mieux que lui la situation qu'il est en train de vivre. Il ne s'agit pas d'une ironie de la part de Théodora contre son mari).

extrêmement sévères[526]. Aline Rousselle mentionne qu'Auguste est allé très loin, jusqu'à interdire le célibat, en regroupant dans la même loi celui-ci et l'adultère : « Or, les pleins effets du mariage légitime, des justes noces, sonts essentiels dans deux domaines évidement liés : Auguste par la même loi, obligeait tout héritier, pour recevoir legs ou succession, à être ainsi marié et à être père. D'autre part, tout enfant né hors des conditions des justes noces est sans lien juridique aucun avec la famille de son père ni avec son père. »[527] Cela témoigne non seulement d'un certain conservatisme de la part d'Auguste, mais aussi d'un souci profond de réhabiliter la population de l'empire après une longue période de guerres civiles et d'assurer la transmission normale de la propriété. Comme le démontre la législation de Justinien les lois d'Auguste concernant l'adultère étaient toujours valables au VIe siècle (avec quelques élaborations effectuées par les juristes des successeurs de Constantin)[528]. Ainsi, la plus grande accusation que quelqu'un pouvait lancer dans le monde gréco-romain contre quelqu'un d'autre était celui de l'adultère : de Suétone jusqu'à Eusèbe de Césarée personne n'a raté l'occasion de lancer l'accusation de l'adultère contre ses ennemis politiques, faisant ainsi de celui-ci un élément indispensable de la critique sociale tout comme de la *Kaiserkritik*[529].

Ce que la législation prévoyait est confirmé par les romans hellénophones de l'époque impériale. Là, l'adultère est un crime horrible – l'accusation même de l'adultère cause la terreur. Clitophon, par exemple, le protagoniste du roman d'Achilles Tatius *Leucippé et Clitophon*, essaie dans toute la dernière partie du roman de se blanchir de l'accusation de l'adultère[530]. Ses avocats et ses défenseurs essaient tous de démontrer devant le tribunal public que, s'il se trouvait avec Mélite, la femme de Thersandros, c'était parce qu'ils se sont mariés de manière légale, puisque Mélite croyait son mari mort dans un naufrage. En outre, même s'ils se sont mariés ils n'ont jamais consommé leur mariage. Clitophon, n'est pas seulement terrorisé par la peine possible (qui peut être soit la mort soit l'exil), ou même du pilori social implacable,

[526] M. ANDREEV, «Divorce et adultère dans le droit romain classique », *Revue Historique de Droit français et étranger* 35 (1957), p. 1–32 ; E. VOLTERRA, *Instituzioni di diritto privato romano*, Rome, 1961 ; T. A. J. McGINN, *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*, Oxford, 1998.
[527] ROUSSELLE, *Porneia*, p. 104.
[528] VENTURINI, « Legislazione tardoantica romana dopo Constantino in materia di *stuprum*, *adulterium* e *divortium* », p. 177–214. Cf. ROUSSELLE, *Porneia*, p. 106.
[529] Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, F.WINKELMANN – L. PIETRI – M.-J. RONDEAU (éd.), *SCh.*, 559, Paris, 2013, I.52, p. 256.
[530] ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, ΣΤ – H, p. 165–236.

mais il est envahi également d'une peur métaphysique d'être stigmatisé comme adultère. Cela s'explique par le fait qu'en ayant des rapports sexuels avec la femme d'un autre homme libre, il risquait de mettre la lignée légitime d'héritiers de celui-ci en péril, outrageant les dieux qui bénissaient le mariage et assuraient la procréation.

Théodora de son côté est envahie par la même triple peur que Clitophon. Une fois l'adultère commis, elle se rend compte de ce qu'elle a fait et considère les répercussions. Un triple peur la saisit : peur de la peine que la loi prévoit, c'est-à-dire la mort[531], peur du pilori social et surtout peur divine parce qu'elle « a souillé », l'expression est de l'auteur, la couche de son mari. Cette peur métaphysique de la souillure est très importante et il ne faut pas minimiser sa signification et son poids dans la conscience des êtres humains de cette époque-là[532]. Car, Théodora, selon les opinions de l'époque, n'a pas seulement commis un crime quelconque, elle a surtout transgressé un tabou[533]. Son crime est grave, plus grave que les autres crimes[534]. L'importance de la situation, et, en même temps, la sévérité de la législation, deviennent apparentes si l'on considère le fait que si le mari de Théodora rentrait chez lui un peu plus tôt (et non pas dans la nuit noire) et trouvait l'amant de sa femme avec elle, il avait *le droit* de tuer impunément l'amant de sa femme[535]. Quant au père de Théodora, dans le cas hypothétique où il surprenait sa fille avec son amant durant l'acte, il aurait eu *l'obligation* de tuer Théodora[536]. Mais, ce qui est important ce n'est pas ce que le père et le mari de Théodora auraient le droit de faire ou de ne pas faire, mais ce qu'ils avaient *l'obligation morale* de faire, malgré leurs sentiments pour elle.

---

[531] ROUSSELLE, *Porneia*, p. 115. Cependant, puisque, après la législation constantinienne, il existait la possibilité de la réclusion dans un couvent (c'est-à-dire qu'une adultère pouvait entrainer comme punition l'enfermement dans un monastère), nous pourrions soutenir que Théodora, en fin de compte, n'a fait que suivre volontairement la peine que la législation prévoyait, cf. VENTURINI, « Legislazione tardoantica romana dopo Constantino in materia di *stuprum*, *adulterium* e *divortium* », p. 213. Koukoules mentionne que la législation contre les femmes adultères était plus sévère que celle contre les hommes adultères, cf. Ph. KOUKOULES, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, t. II.B, Athènes, 1948, σ. 198.

[532] A. E. LAIOU, « Le désir, l'amour et la folie : les rapports sexuels vus par les Byzantins », *Mariage, Amour et parenté à Byzance aux XIe – XIIIe siècles*, *TM, Monogr.*, 7, Paris, 1992, p. 73–74.

[533] M. DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, 2001 (*Purity and danger*, Londres, 1967).

[534] Cf. *Actes Apocryphes de Thomas* : « ἡ γὰρ μοιχεία παρὰ τῷ θεῷ πάνυ χαλεπόν ἐστιν παρὰ τὰ ἄλλα κακὰ », M. BONNET (éd.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Hildesheim-New York, 1972, p. 175.

[535] Cf. CANTARELLA, « Adulterio, Omicidio legittimo e causa d'onore in Diritto Romano », p. 243–274 ; ROUSSELLE, *Porneia*, p. 112–116 ; KAZHDAN, « Η Βυζαντινή οικογένεια… », p. 225 ; BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e – 7e siècle), t. II*, p. 77–79.

[536] CANTARELLA, « Adulterio, Omicidio legittimo e causa d'onore in Diritto Romano », p. 243–274. Cf. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e – 7e siècle), t. II*, p. 77–79.

Ainsi, Théodora, par cette suite d'actions et son sacrifice d'elle-même, elle prend l'initiative de protéger son mari surtout et, secondairement, son père (toujours hypothétique). Puisque le père est absent du texte, nous pouvons légitiment supposer que tous ces sacrifices de Théodora sont à l'égard de son mari, prouvant ainsi, une fois encore, son amour pour lui. Un amour pur et clair sans le moindre soupçon d'égoïsme.

Ainsi, nous nous trouvons devant une scission de l'individu, entre la répercussion produite par le plaisir vécu (produit lui aussi d'une pulsion charnelle de satisfaction d'un désir) et la répercussion produite par la réalité sociopolitique, morale et idéologique de sa société qui l'entoure. En effet, Théodora n'a pas plusieurs choix ; elle se trouve, comme Hercule, devant un carrefour et elle doit choisir l'une de deux rues qui s'ouvrent devant elle : soit elle reste dans la société humaine subissant sa punition (et surtout l'aliénation de son mari qu'elle adore), soit elle quitte la société humaine pour subir seule le châtiment de Dieu. Le vrai châtiment de Théodora n'est pas l'emprisonnement volontaire dans un habit étranger, ni dans un monastère non plus (d'où elle a été expulsée d'ailleurs) ; son châtiment, est de rester seule et sans amour, exclue et séparée du reste du monde, tyrannisée par ses propres remords et par sa conscience, sa propre psychè. Au moins, de cette façon, Théodora aura, ultérieurement, la possibilité de rentrer triomphante, en tant que relique, dans la même société de laquelle la peur fit d'elle un naufragé…

δ.) L'« écriture » comme « ascèse » ?

Imaginons-nous un instant un chrétien du VIe siècle. Comment pouvait-il confesser sa foi ? Comment pouvait-il démontrer à tous qu'il était vraiment un homme chrétien, digne de ce nom ? L'époque des empereurs infidèles, l'époque des bêtes sauvages et des arènes, l'époque du sang versé et des glaives sanglants, enfin, l'époque des persécutions et de la mise à mort spectaculaire des martyrs n'est plus qu'un souvenir – douloureux, sans doute, mais glorieux. L'époque des martyrs est passée pour de bon. L'ascète et le solitaire peu à peu les remplacent[537]. Mais, même l'époque des premiers, héroïques et légendaires ascètes, tel Antoine, Pacôme ou Paul de Thèbes est également passé. Désormais, la vie monastique est bien ordonnée, bien réglée, bien cadrée. Et le pire cauchemar, l'angoisse la plus existentielle et profonde du chrétien du VIe siècle est de ne plus pouvoir prouver *publiquement* qu'il est digne de sa foi. Il n'y a pas de meilleure expression de cette angoisse existentielle que l'exclamation que l'auteur de la *Vie de Marc l'Athénien* met sur la bouche de son héros : «Οὐαὶ τῇ γῇ, ὅτι Χριστιανοὶ μόνον ὀνόματί εἰσιν !»[538]. Ce même Marc qu'il « força » abbâ Sérapion de traverser la désolation la plus atroce, en péril de sa vie, juste pour *démontrer à quelqu'un* qu'il pouvait faire les montagnes bouger…

Revenons un instant à la fonction primordialement utilitaire de l'hagiographie antique, à sa *valeur d'utilisation*[539]. En quoi consistait au juste la valeur d'utilisation d'une Vie de saint ? Il ne serait pas, sans doute, original si l'on admettait qu'après l'écriture de l'histoire d'un saint, sa Vie était utilisée comme une lecture publique devant la communauté (soit monastique, le plus souvent, soit ecclésiastique)[540]. La lecture de la Vie, à part la lecture évangélique, pourrait accompagner les moments publics les plus importants d'une communauté monastique : les rassemblements institutionnels –du matin, du midi et du soir– de ses membres[541], et en

[537] PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie byzantine… », p. 107.
[538] *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), *AASS.* Mart., t. III, p. p.41* § 10.
[539] Voir Introduction, p. 31–35.
[540] Cf. RAPP, « Figures of Female Sanctity… », p. 314–315. Elle pouvait également servir de document officiel, de lecture potentielle ou encore d'élément de communication entre des communautés chrétiennes différentes, cf. VAN UYTFANGHE, « L'Hagiographie antique tardive… », p. 201–218.
[541] Cf. A. GUILLOU, *La civilisation byzantine*, Paris, 1974, p. 360. La source antique la plus explicite sur ce point est peut-être Jean Cassien, voir JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, J. – C. GUY (éd.), *SCh.,* 109, Paris, 1965, II. 5–6, p. 65–71 et III. 8–12, p. 111–117.

particulier les repas[542]. L'écriture de la Vie de saint et sa lecture publique, pour autant que nous puissions en reconstituer la fonction, semblaient, à première vue, avoir trois fonctions : célébrer et perpétuer la mémoire du saint, édifier les auditeurs et les pousser à imiter son exemple[543]. La Vie étant ainsi à la fois dédicatoire et édifiant pouvait servir comme élément unificateur des membres d'une même communauté, que ces membres soient –surtout– des moines ou bien des simples fidèles. Il est apparent que nous nous tenons bien devant un *rituel*[544].

Quelle impression, donc, créait la lecture des Vies comme celles de Marie l'Égyptienne, de Pélagie la Pénitente, de Théodora d'Alexandrie sur les auditeurs et qu'est-ce que leurs auteurs voulaient démontrer pendant ce *rituel* ? Devons-nous imaginer les auditeurs restants silencieux dans la perplexité générale ? Devons-nous imaginer leurs auteurs cachés dans un coin sombre ? Devons-nous oublier l'insistance persévérante des hommes de cette époque-là à dire qu'une Vie de saint est principalement un texte édifiant et instructif ? Evidemment non. Alors ? Une seule réponse vient tout de suite à l'esprit : *la lecture d'une telle Vie ne peut être que la preuve publique que l'auteur de cette Vie (à la suite d'un retrait dans la solitude en dehors du sein de sa communauté), a lutté contre les tentations diaboliques, contre les apparences fantomatiques, et il les a vaincues ; qu'il a dominé sur ses propres passions et sa propre imagination, qu'il a dominé sur sa chair et qu'il est devenu un homme nouveau.*

En écrivant un tel texte on se force à imaginer des choses et, en même temps, en luttant contre cette imagination, les créatures de notre propre imagination et leurs actions, nous nous forçons à dépasser la tentation. Le moine se retire dans la solitude absolue, à l'écart du reste de ses confrères, et lutte, seul, contre les images de sa propre φαντασία. Le but est de dominer sur son propre conscient *et inconscient*, de vaincre les tentations de son esprit, toutes ces images qui l'envahissent dès qu'il choisit le chemin ascétique, et, une fois vainqueur, de rentrer parmi les autres membres de sa communauté *impassible*, libéré de la tentation, immunisé contre les images intérieures qui le tourmentaient auparavant. Et, nous ne devons pas oublier l'importance

[542] Cf. A. M. TALBOT, « Mealtime in monasteries: The culture of the Byzantine refectory », *Eat, Drink and Be Merry. Food and Wine in Byzantium*, L. BRUBAKER – K. LINARDOU (éd.), Londres, 2007, p. 119–120 ; RAPP, « Figures of female sanctity… », p. 315 ; PAPACONSTANTINOU, « 'Je suis noire, mais belle' : Le double langage de la Vie de Théodora d'Alexandrie… », p. 79.

[543] Alison Goddard Elliott dans son beau livre mentionna seulement les deux premières, voir ELLIOTT, *Roads to Paradise*, p. 3.

[544] Nous pourrions aller même jusqu'à dire que nous nous tenons devant une rituel initiatique, cf. A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 2011 (réimpression de l'édition de 1909), p. 128–158.

et le poids de ces images intérieures, créées ou imaginées (ou, même, vécues littéralement en esprit), dans la conscience de l'homme de l'époque. Comme Giorgio Agamben l'a exprimé, « notre modernité, peut-être parce qu'elle a coutume de mettre l'accent sur l'aspect rationnel et abstrait de processus cognitifs, a depuis longtemps cessé de s'étonner devant le mystérieux pouvoir de l'image intérieure, de ce peuple inquiet d'« hybrides » (comme dit Freud) qui anime nos rêves et régit peut-être plus notre veille que nous ne sommes prêts à l'admettre. Aussi ne nous est-il pas facile de comprendre immédiatement l'obsession et presque la révérence qu'éprouve la psychologie médiévale pour la constellation fantasmagorique aristotélicienne, qui, dramatisée et enrichie par les apports du stoïcisme et du néo-platonisme, occupe une place centrale au firmament spirituel du Moyen Âge. Au cours de l'exégèse à laquelle celui-ci se livre et où il cache l'une de ses intentions les plus originales et les plus créatrices, le phantasme se polarise pour devenir le lieu d'une expérience paroxystique, d'où l'âme peut s'élancer jusqu'à l'éblouissement du divin ou se précipiter dans l'abime vertigineux de la perdition et du mal. »[545]

On parle souvent de la « noblesse » du théâtre classique qui s'abstient de représenter sur scène des actes de violence. Mais nous oublions que la violence « narrée » de la tragédie équivalait pour les gens de l'Antiquité (tout comme pour le reste de l'humanité, d'ailleurs, au moins jusqu'à la Renaissance), à une représentation réelle, visuelle. Dans la conscience traditionnelle l'image narrée a le même pouvoir qu'une vraie image[546]. Nous oublions, en traitant les textes de ces époques éloignées, la « corporalité de l'image » créée par l'imagination humaine, qui s'installe comme une vraie image dans la conscience humaine. C'est pour cela d'ailleurs que la narration publique –ou la liturgie– disposait des mêmes effets que le théâtre. Une image recréée littéralement est une image représentée, une image vraie. Et, la corporalité de la narration publique, « corporalise », pour ainsi dire, l'image même. « Le texte dit, et dans l'Antiquité il est toujours dit, c'est une expression corporelle consciente », affirme Aline Rousselle dans son excellent ouvrage déjà plusieurs fois cité[547].

---

[545] AGAMBEN, *Stanze*, p. 129.
[546] Cela explique, par exemple, l'insistance de Théodoret de Cyr sur le lien entre les images narrées et les icônes, voir KRUEGER, *Writing and Holiness*, p. 31. Cf. A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991, p. 54–61.
[547] ROUSSELLE, *Porneia*, p. 23.

Les auteurs antiques en sont conscients. En ce qui nous concerne, les auteurs des romans hellénistiques et les hagiographes préviennent leur public à maintes reprises de ce pouvoir des textes, de leur pouvoir d'évoquer et de recréer des images vivantes dans la conscience humaine, et, ainsi, de provoquer des passions, des désirs, des envies chez ses auditeurs. Achilles Tatius dans son *Leucippé* affirme que « ὑπέκκαυμα γὰρ ἐπιθυμίας λόγος ἐρωτικός »[548]. Évagre le Pontique de son côté défend que « αἱ δαιμονιώδεις ᾠδαὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἡμῶν κινοῦσι, καὶ εἰς αἰσχρὰς τὴν ψυχὴν φαντασίας ἐμβάλλουσιν »[549]. Quant à Jean Cassien, lui, il affirmait que « le cinquième degré de chasteté » était « de résister aux évocations d'actes sexuels dans les lectures saintes, en les considérant comme une œuvre toute simple » et que le moine devait songer aux actes sexuels « comme s'il songeait à la fabrication des briques ou à l'exercice de quelque autre métier »[550].

En nous forçant, alors, à subir la tentation afin de la vaincre, nous démontrons publiquement qu'en dépassant la tentation nous devenons enfin des chrétiens dignes. On passe par le stade de l'homme charnel, « le vieil Adam », à celui de l'homme spirituel, « le nouveau Adam ». La dernier Amen d'une Vie de saint ne signale pas seulement l'achèvement d'un texte, mais aussi bien l'achèvement d'une *ascèse*[551] difficile de la part de son auteur, le moine. Une *ascèse* difficile, qui, à travers l'exemple palpable du conflit entre la chair et l'esprit pour la grâce du deuxième, peut instruire les autres membres de la communauté et les servir. D'ailleurs, Athanase dans sa *Vie d'Antoine* exhortait les solitaires à travers les paroles de son héros à écrire leurs tentations afin de les vaincre[552]. Et, il n'en était pas le premier. En effet, dans un des documents les plus anciens du christianisme, l'*Épitre de Jacques*, nous trouvons un passage

---

[548] ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, A.V.6., p. 10.
[549] *Traité Pratique*, §71, p. 658.
[550] « […] quintus, ne, cum memoriam generationis humanae uel tractatus ratio uel necessitas lectionis ingesserit, subtilissimus mentem uoluptariae actionis perstringat adsensus, sed uelut opus quoddam simplex ac ministerium humano generi necessario contributum tranquillo ac puro cordis contempletur intuitu nihilque amplius de eius recordatione concipiat, quam si operationem laterum uel cuiuslibet alterius officinae mente petractet. », Conférence XII, 7.3, J. CASSIEN, *Conférences*, *SCh.* 54 bis, Paris, 2009 [réimpression de la 1e édition de 1958 avec additions et corrections], p. 252. Cf. « « πίστευσον, τέκνον, ὥσπερ ξύλον μετὰ ξύλων, οὕτως κἀγὼ ἤμην τότε. οὔτε γὰρ ὅτι σῶμα ἐφόρουν οὐδὲ ὅτι εἰς σώματα εἰσῆλθον αἰσθανόμην, ἀλλ' ὅλος μου ὁ νοῦς εἰς τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ἦν καὶ ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἀπέστην. » », *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677), p. 83.
[551] Cf. KRUEGER, « Hagiography as Asceticism: Humility as Authorial Practice », *Writing and Holiness*, p. 94–109.
[552] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §55, p. 280–286. Cf. D. KRUEGER, « Literary Composition and Monastic Practice in Early Byzantium : On Genre and Discipline », *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, M. KAPLAN (éd.), Paris, 2006, p. 43.

emblématique qui pourrait avoir incité plusieurs chrétiens des siècles suivants à écrire leurs tentations et à les raconter publiquement à leurs confrères :

> « Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν· ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. Εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, καὶ δοθήσεται αὐτῷ. αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος, ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ· μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὅτι λήμψεταί τι παρὰ τοῦ κυρίου, ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. […] Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι Ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον. […] Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον παραλογιζόμενοι ἑαυτούς. ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς λόγου ἐστὶν καὶ οὐ ποιητής, οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ· κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν. ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται. Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία. θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου. »[553]

[553] *Jc.*, 1.2–27. Par la suite, je vais copier la traduction de la *Bible de Jérusalem* (Paris, 2005, p. 2085–2086), mais je procède à quelques changements, chaque fois que je le juge nécessaire (les différenciations dans la traduction présentée ici par rapport à la traduction de la *Bible de Jérusalem*, sont signalées en *italique*) : « Tenez pour une joie suprême, mes frères, d'être en butte à toutes sortes de *tentations, sachant bien que* votre foi bien éprouvée produit la constance ; mais que la constance s'accompagne d'une œuvre parfaite, afin que vous soyez parfaits et *complets, ne se manquant de rien*. Si l'un de vous manque de sagesse, qu'il la demande à Dieu – il donne à tous généreusement, sans récriminer – et elle lui sera donnée. Mais qu'il demande avec foi, sans hésitation, car celui

Dans l'*Épitre de Jacques*, pour la première fois, nous sommes en face de ces questions qui nous préoccupent ici : la tentation (« πειρασμός »), la signification de la tentation pour le développement moral du chrétien, la vertu de la constance (« ὑπομονὴ ») produite par la foi éprouvée (« δόκιμος γενόμενος »), l'opposition auteur (« ποιητής ») versus auditeur (« ἀκροατὴς »), l'incitation à créer et transmettre activement la parole divine en créant une œuvre (« ποιητὴς ἔργου »), le besoin de se garder de toute souillure du monde (« ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου »). Tous ses éléments préconisent le lien entre la tentation et l'écriture dans la littérature chrétienne, le lien entre la perception passive de la parole divine et sa reproduction active, et, d'un certain point de vue, proclament l'incitation d'Antoine aux autres solitaires d'écrire leurs tentations afin de les vaincre.

L'adoption de cette hypothèse, selon laquelle une Vie de saint était une sorte d'*ascèse* (pour le solitaire) et, en même temps, un *rite d'initiation* (pour le solitaire *dans* la communauté), signalerait une réévaluation de l'hagiographie, car elle sous-entendrait qu'une Vie de saint n'était pas principalement un texte commémoratif ou dédicatoire (quelque chose qui pourrait expliquer d'ailleurs pourquoi les auteurs de l'époque tardo-antique se plaisaient à écrire des biographies fictives de saints fictifs et pourquoi ils n'étaient guère intéressés pour le réalisme de leurs récits)[554]. Heureusement, il y a plusieurs Vies de saints qui peuvent, je crois, confirmer cette hypothèse : toutes les Vies de saintes prostituées et la *Vie de sainte Théodora* par excellence. Cette dernière semble, d'ailleurs, être un effort conscient pour mettre en œuvre les

---

qui hésite ressemble au flot de la mer que le vent soulève et agite. Qu'il ne s'imagine pas, cet homme-là, recevoir quoi que ce soit su Seigneur : homme à l'âme partagée, inconstant dans toutes ses voies ! […] *Heureux homme celui qui subi la tentation, car tout en devenant éprouvé,* il recevra la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment. Que nul s'il est *tenté*, ne dise : «C'est Dieu qui me *tente* ». Dieu est *immun à la tentation du mal*, il ne *tente* non plus personne. Mais chacun est *tenté* par sa propre convoitise qui l'attire et le leurre. Puis la convoitise, ayant conçu, donne naissance au péché, et le péché, parvenu à son terme, enfante la mort. […] *Devenez des auteurs de la parole [chrétienne]*, ne soyez pas seulement des auditeurs *qui se trompent eux-mêmes. Car, si quelqu'un est seulement un auditeur et non pas un auteur de la parole [chrétienne], il ressemble à un homme qui connaît le visage avec quel il est né seulement à travers un miroir*. Il s'observe, part, et oublie comment il était. Celui, au contraire, qui se penche sur la Loi parfaite de liberté et s'y tient attaché, non pas en auditeur oublieux, *mais comme l'auteur d'une œuvre*, *celui-là sera heureux en la créant*. Si quelqu'un s'imagine être religieux sans mettre un frein à sa langue et trompe son propre cœur, sa religion est vaine. La religion pure et sans tache devant Dieu notre Père consiste en ceci : visiter les orphelins et les veuves dans leurs *afflictions*, se garder de toute souillure du monde ».

[554] De toute façon les exigences morales et idéologiques demandaient souvent qu'un auteur soit en même temps un ascète, prouvant ainsi qu'un lien incontestable existait entre l'écriture et les pratiques ascétiques, cf. KRUEGER, *Writing and Holiness*, p. 40–42. Certes, il y a des évêques parmi les auteurs de la littérature monastique (Athanase, Cyrille de Scythopolis, Léontios de Néapolis), mais ils sont plutôt d'exceptions.

conseils que saint Jacques ou saint Athanase donnent. En effet, on pourrait même proposer que la *Vie de Théodora* ne soit qu'une illustration, pour ainsi dire, des conseils de saint Athanase puisque la Vie postérieure se réfère directement à son modèle antécédent : « Καλὸν γὰρ καὶ ἀναγκαῖον, μήτε τὸν ἥλιον περὶ ἡμερινῆς κακίας, μήτε τὴν σελήνην περὶ νυκτερινῆς ἁμαρτίας ἢ ὅλως ἐνθυμήσεως, καταγινώσκειν ἡμῶν »[555], Antoine conseille ses confrères dans sa Vie ; et l'auteur de la *Vie de Théodora* suivant son conseil il se met à raconter l'histoire de sa tentation vécue (à travers la description des péchés de son héroïne imaginaire), son repentir « pendant la nuit, à l'écart du regard du soleil » et son autopunition constante, et, en fin, il avoue publiquement *dans un rituel collectif et expiatoire* cette tentation à ces confrères en leurs communicant son histoire :

> « Ἕκαστος τὰς πράξεις καὶ τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὡς μέλλοντες ἀλλήλοις ἀπαγγέλλειν, σημειώμεθα καὶ γράφωμεν. Καὶ θαρρεῖτε ὅτι, πάντως αἰσχυνόμενοι γνωσθῆναι, παυσόμεθα τοῦ ἁμαρτάνειν καὶ ὅλως τοῦ ἐνθυμεῖσθαί τι φαῦλον. Τίς γὰρ ἁμαρτάνων θέλει βλέπεσθαι; Τίς ἁμαρτήσας, οὐ μᾶλλον ψεύδεται, λανθάνειν θέλων; Ὥσπερ οὖν βλέποντες ἀλλήλους οὐκ ἂν πορνεύσαιμεν, οὕτως, ἐὰν ὡς ἀπαγγέλλοντες ἀλλήλοις τοὺς λογισμοὺς γράφωμεν, πολὺ τηρήσομεν ἑαυτοὺς ἀπὸ λογισμῶν ῥυπαρῶν, αἰσχυνόμενοι γνωσθῆναι. Ἔστω οὖν ἡμῖν τὸ γράμμα ἀντὶ ὀφθαλμῶν τῶν συνασκητῶν, ἵνα, ἐρυθριῶντες γράψαι ὡς τὸ βλέπεσθαι, μηδ' ὅλως ἐνθυμηθῶμεν τὰ φαῦλα· οὕτω δὲ τυποῦντες ἑαυτούς, δυνησόμεθα δουλαγωγεῖν τὸ σῶμα καὶ ἀρέσκειν μὲν τῷ Κυρίῳ, πατεῖν δὲ τὰς τοῦ ἐχθροῦ μεθοδείας. »[556],

[555] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §55, p. 282. Traduction de Bartelink : « Il est beau et nécessaire que le soleil ne nous condamne pas pour une mauvaise action du jour, ni la lune pour un péché de la nuit, fût-ce une simple pensée. », §55, p. 283.

[556] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §55, p. 284–286. Traduction de Bartelink : « […] remarquons et écrivons, chacun, les actions et les mouvements de notre âme, comme si nous devions nous les communiquer les uns aux autres. Soyez sûrs que, par simple honte que cela soit connu, nous cesserons de pécher et même d'avoir au cœur rien de mauvais. Qui, donc, lorsqu'il pèche, veut être vu ? Ou qui, lorsqu'il a péché, ne préfère mentir, pour rester inaperçu ? De même que si nous nous voyions les uns les autres, nous ne commettrions pas le péché de fornication, de même, si nous écrivons nos pensées comme pour nous les communiquer les uns aux autres, nous nous garderons grandement des pensées impures, par honte qu'elles soient connues. Que l'écriture remplace donc l'œil des compagnons d'ascèse, afin que, rougissant d'écrire autant que d'être vus, nous n'ayons au cœur aucune pensée mauvaise. En nous formant de la sorte, nous pourrons réduire le corps en servitude, plaire au Seigneur et fouler aux pieds les machinations de l'Ennemi. », *Vie d'Antoine*, §55, p. 285–287.

Bien entendu, dans ce cas-là une question évidente se soulève : si la *Vie de Théodora* n'est qu'une illustration d'un conseil intertextuel (c'est-à-dire une référence indirecte à la *Vie d'Antoine* et la mise en acte d'un conseil donné à cette Vie), ou, bien encore, si son écriture n'est qu'une sorte d'ascèse, pourquoi son auteur a-t-il choisi ce sujet particulier, l'adultère ? Sujet, par ailleurs, fort inhabituel comme sa singularité le démontre. Je pense que l'auteur a choisi son sujet précisément à cause de sa singularité et son voisinage périlleux avec la tentation érotique, sa capacité à évoquer avec clarté des actes sexuels ; cependant, je crains ne pas pouvoir donner une réponse définitive à cette question.

En tout état de cause, de la lecture de la *Vie de Théodora* résultent deux conclusions. Premièrement : Dieu ne se tracasse pas beaucoup pour le péché de Théodora. Je m'explique : comme on l'a déjà vu, Théodora jouit de la bienveillance divine dès avant son *ascèse* ; elle n'avait pas gagné cette bienveillance grâce aux peines de son *ascèse*, mais tout de suite et sans explication ; cela est bien prouvé pendant la première *épreuve* de l'héroïne (quand elle est contrainte de rester hors des murs du monastère selon la décision des moines et de l'abbé qui pensent la laisser entrer seulement dans le cas où les bêtes ne la dévorent pas). Ici, quelqu'un pourrait exprimer le désaccord suivant : on sait que, d'un point de vue théologique-théorique, le repentir suffit à Dieu. Cela est vrai, mais personnellement, je n'arrive pas à comprendre, dans ce cas-là, pourquoi un écrivain dédierait tout ce temps à l'écriture d'un texte de vingt pages imprimées (c'est-à-dire un travail relativement long et difficile pour un écrivain du VIe siècle) consacré aux difficultés de l'ascèse (sur dix neuf pages du texte, seize sont consacrées à la période de l'ascèse de l'héroïne). Cette première conclusion pourrait sembler paradoxale si elle n'était pas suivie d'une deuxième : les idéaux ascétiques se trouvent dans cette Vie « inversés », comme je l'ai déjà noté[557] ; *c'est-à-dire que le but principal de l'auteur n'est pas d'exalter les idéaux ascétiques mais, au contraire, de démontrer combien l'ascèse est difficile*. Ainsi le poids de la signification de ce texte est dû inévitablement aux difficultés de l'ascèse et non pas à la gravité du péché ou à la repentance même (car on a vu que l'auteur dépeint Dieu comme ayant pardonné d'avance à Théodora).

[557] Cf. AINALIS – BINGGELI – DÉROCHE – EFTHYMIADIS, « Greek Hagiography in Late Antiquity…», p. 47.

Je crois, alors, que nous pouvons soutenir sans grand risque que, d'un certain point de vue, pour l'auteur de ce texte, celui-ci reflète sa propre *ascèse*. L'ascèse de l'héroïne ne fait qu'un avec l'ascèse de l'auteur, ses épreuves pour démontrer la sainteté de Théodora et avec les épreuves de l'auteur luttant pour compléter son texte, achever son ascèse et à rentrer triomphant parmi ses confrères. Et, il va de même pour leurs péchés. Car la période brève du péché (qui dure presque un instant) de l'héroïne du texte, signale en même temps la soumission à la tentation érotique de l'auteur, qui la décrit (correspondant aux deux premières pages du texte). Cette brève période de la tentation est suivie d'une longue période– qui voit défiler des difficultés qui en découlent, dans la souffrance et l'affliction (correspondant à dix-sept pages du texte). Une longue période d'ascèse difficile et des épreuves incessantes, des injustices et des humiliations de la part des autres moines et « frères en Christ », et des luttes désespérantes contre le Seigneur du Mal lui-même, ou le « seigneur de l'imagination » comme l'auteur l'appelle (« ὁ ἄρχων τῆς φαντασίας »[558]), en bref une période longue de *purification* (pour Théodora mais également pour l'auteur lui-même). Le *rituel* alors vise deux buts : à la *purification*, d'une part, de l'ascète-auteur de prime abord et de son public par la suite pendant la lecture publique de la Vie, et d'autre part, au *passage* de l'auteur à un autre niveau, plus élevé, de vie (il va de soi que l'auteur, afin d'arriver là, doit d'abord s'éloigner du reste de la communauté, s'exclure dans la solitude, et, par la suite, rentrer triomphant dans la communauté qui l'accueille bras ouverts).

Dès lors, nous avons le droit de poser la question ainsi : pourquoi un homme écrit-il une Vie de saint si ce n'est pour se retirer pendant quelque temps en lui, pour soumettre sa propre conscience à la tentation à travers l'excitation instantanée de son imagination (ou même soumis déjà à une tentation vécue), lutter, en l'exorcisant, contre cette imagination et rentrer, enfin, après l'achèvement de son *ascèse* épuisable – c'est-à-dire après l'écriture de la Vie – *purifié* et *élevé* parmi ses confrères spirituels. Un exemple lumineux. La procédure de l'écriture pour un hagiographe du VIe siècle pourrait, donc, être considérée comme une *ascèse* parmi les plus difficiles, une tentative laborieuse, une submersion dans sa propre conscience afin d'exorciser ses propres « démons », et, ainsi, d'explorer son ego, d'avoir une chance de purification et de dominer ses pulsions sexuels. Bien entendu, nous ne sauront jamais si les hagiographes-

[558] *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), p. 39.

solitaires du VIe siècles atteignaient par ce moyen leur but. Mais il s'agit d'une question qui doit rester en dehors de la problématique de ce chapitre. Ici, nous sommes plus intéressés par l'imaginaire collectif de cette société que par sa réalité.

Cependant, après tous ce que nous venons de dire, je crois que nous nous pouvons légitimement supposer que l'amant de Théodora qui l'assiège avec persévérance, cet homme obscur qui agit toujours dans la pénombre, n'est autre que l'auteur lui-même : une projection de ses désirs les plus obscurs sur l'image d'un autre. Pourtant, l'auteur en tant qu'Autre ne peut pas se sauver des désirs de l'Autre, de ce même Autre que lui-même a créé.

4.) Les représentations de la transgression imaginaire

a.) La *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677) et le rire des Byzantins

If the fool would persist in his folly he would become wise.
W. Blake, The marriage of Heaven and Hell

L'incohérence d'un discours dépend de celui qui l'écoute. L'esprit me parait ainsi fait qu'il ne peut être incohérent pour soi-même.
P. Valéry, La soirée avec Monsieur Teste

La *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677), écrite par Léontios de Néapolis (qui a vécu pendant le VIIe siècle), s'enracine dans un paradoxe initial et, si j'ose dire, initiatique : il s'agit d'une Vie à proprement parler monastique –ou ascétique– mais qui, contrairement aux autres Vies de ce type, n'est pas écrite par un moine mais par un évêque. Il est important de noter ce détail, qui fait de ce texte le seul exemple de ce genre, à ma connaissance, car cela permet une meilleure compréhension de cette œuvre unique dans la littérature médiévale[559], puisque le changement de perspective marque un changement de public. Or, étant donné que le public visé par l'auteur n'est pas une communauté monastique, nous sommes obligés d'accepter que ce texte est entièrement adressé à un public laïc. On ne pourrait pas exclure la possibilité que le texte vise aussi un public ecclésiastique (vu le statut de son auteur), mais comme l'analyse qui suit va, je l'espère, démontrer ceci semble improbable.

[559] Christina Angelidi souligne, elle aussi, mais pour des raisons différents, la singularité de la *Vie de Syméon le Fou*, cf. ANGELIDI, « Η παρουσία των Σαλών στη Βυζαντινή κοινωνία », p. 102.

Ceux qui étudient la littérature byzantine affrontent souvent le problème de l'absence totale d'études approfondies consacrées aux auteurs byzantins. En revanche, concernant Léontios de Néapolis nous avons la chance de disposer d'une étude exemplaire, celle de Vincent Déroche[560]. Ici, j'aimerais éviter la répétition stérile de la grande variété de questions que Vincent Déroche a abondement traitée, tout comme celles d'ordre purement philologique (auteur, date de l'écriture[561] etc.). Par contre, je souhaiterais d'abord me concentrer sur des questions plus précises, à savoir celle de l'*ἀπάθεια* dans la *Vie de Syméon le Fou* et surtout celle de la *dimension comique* de ce texte, ses prolongements idéologiques dans l'imaginaire « byzantin » et sa liaison avec la *culture populaire* proto-médiévale.

[560] V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995.

[561] En revanche, il n'est pas inutile de rappeler que le plus plausible est que la Vie a été composé, durant la période 641–649. Le *terminus post quem* nous est offert par Festugière lorsqu'il nous rappelle que la fête de l'Exaltation, que Léontios mentionne dans le texte, était une fête antérieure (datée peut-être de l'époque de Constantin) ; pourtant, elle n'est connue sous ce nom qu'à partir du règne d'Héraclius (610–641). Cf. A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, « Introduction », *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 4. Krueger déduit le *terminus ante quem* de l'absence totale de mention de l'attaque dévastatrice de Mu'awiya à l'île de Chypre qui a eu lieu en 649 (Cf. KRUEGER, « Leontius of Neapolis and Seventh-Century Cyprus », *Symeon the Holy Fool*). Avec cette dernière remarque coïncide la remarque que nous avançons à la fin de ce chapitre sur le message essentiellement *optimiste* de la *Vie de Syméon le Fou*. [Si on accepte, comme Mango le fait, que la *Vie de Syméon* est postérieure à la *Vie de Jean de Chypre*, dans ce cas là il faut remonter le *terminus post quem* d'un an, c'est-à-dire que la *Vie de Syméon* a été écrite entre 642 et 649, MANGO, « A Byzantine Hagiographer at Work… », p. 29 et 33.]

α.) La lecture du texte

Le texte de la *Vie de Syméon le Fou*, mis à part le prologue, est clairement divisé en deux parties distinctes et équilibrées. La première partie, qui comprend la moitié exacte du texte[562] traite de la décision de Syméon de devenir un ascète avec son ami Jean après un pèlerinage aux Lieux Saints, leur tonsure, leur fuite dans le désert et les peines, les labeurs et les récompenses de leur ascèse dans la solitude. La deuxième partie[563] traite de la vie et de la conduite de Syméon dans la ville d'Émèse où il feint le fou pour aider et sauver les habitants de la ville.

Après un prologue assez élaboré d'un point de vue stylistique et important d'un point de vue sémantique (puisque l'auteur traite les deux grandes questions qui vont l'occuper durant le reste de son récit, c'est-à-dire la signification de l'enseignement et celle de l'exemple personnel, avec une humeur presque philosophique), l'auteur procède à la narration de son histoire. Pendant le règne de Justinien deux jeunes gens, d'origine syriaque, arrivent à Jérusalem pour la fête de l'Exaltation de la Croix «κατ' οἰκονομίαν θεοῦ»[564]. Jean, qui a vingt-deux ans, a un père très âgé et il est à peine marié. De l'autre côté, Syméon, qui est plus jeune que Jean, n'a que sa mère dans ce monde. On peut aisément remarquer ici le chiasme : les personnages de l'entourage des deux héros sont complémentaires et subsidiaires. C'est comme si l'auteur sous-entendait que, puisque les personnages qui entourent les deux jeunes gens sont subsidiaires, de la même manière les héros, en répondant à une ellipse, sont complémentaires et subsidiaires l'un pour l'autre. Tous les deux viennent de familles riches (ce qui constitue un lieu commun dans les Vies de saints).

Après avoir passé quelques jours à Jérusalem avec les leurs, ils prennent ensemble le chemin du retour. Comme ils avancent à cheval, Jean approche Syméon et lui parle de manière conspiratrice[565] ; il lui montre les cellules des ascètes tout au long de la rive de Jourdain et lui

[562] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 58.1 – 79.18.
[563] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 79.19 – 104.12.
[564] Nous avons retrouvé cette fête dans le récit de la *Vie de Marie l'Égyptienne*, où elle joue également un rôle structurel significatif (cf. *PG*, 87[3], p. 3713, A). Ici et là, la fête de l'Exaltation de la Croix, selon la disposition de Dieu, joue un rôle énorme dans le développement de l'histoire des protagonistes des deux Vies.
[565] Il est curieux que l'auteur insiste sur le fait que les deux jeunes gens complotent en syriaque. En effet, puisqu'ils sont tous les deux d'origine syriaque il est tout à fait normal de parler en syriaque. Si l'auteur avait

dit : « « Sais-tu qui sont les hommes qui habitent dans ces maisons devant nous ? » « Qui sont-ils ? » dit l'autre. « Des anges de Dieu », répond Jean. Syméon alors, tout étonné, lui dit : « Pouvons-nous les voir ? » « Oui, dit l'autre, si nous devenons de leur nombre.[566] »

Pourquoi Jean trompe-t-il ici Syméon ? On sait qu'ils pouvaient certainement visiter les ascètes du désert, qui reçoivent des visiteurs dans leurs demeures, sans qu'ils soient « de leur nombre », comme le démontrent maintes Vies de saints[567]. Jean le fait-il délibérément pour convaincre Syméon de fuir avec lui ou le fait-il par ignorance ? Si l'on croit Léontios, Jean connaissait mieux le monde que Syméon (« ὁ δὲ Ἰωάννης σοφώτερος καὶ γνῶσιν πλείονα κεκτημένος ») tandis que ce dernier était « une âme innocente et sans malice » (« ἄκακος γὰρ καὶ ἀπόνηρος ὑπῆρχεν ὁ Συμεών »)[568]. Il faut donc conclure que Jean a délibérément trompé Syméon pour que ce dernier fuie dans le désert avec lui.

En tous cas, les deux jeunes gens descendent de leurs chevaux et restent derrière les autres en feignant qu'ils s'arrêtent pour leurs besoins[569]. Par hasard, ils sont arrêtés, comme plusieurs héros hagiographiques, devant un carrefour[570]. Jean dit à Syméon : « voilà le chemin qui mène à la vie » (en lui montrant le chemin qui conduisait vers les demeures des ascètes) « et voici le chemin qui mène à la mort » (en lui montrant la grand route où leurs parents avançaient)[571]. Ce passage est, en général, fortement influencé par un passage de Xénophon : là, Héraclès s'arrête devant un carrefour où il est obligé de choisir soit le chemin de la Vertu soit le chemin du Vice[572]. Alors, Jean et Syméon, comme deux nouveaux Héraclès de la chrétienté, ont à choisir

---

voulu souligner le fait qu'ils complotaient, sans que les autres les comprennent, il aurait dû les représenter parlant grec (tous deux connaissent le grec d'ailleurs).

[566] « « Οἶδας τίνες μένουσιν εἰς τὰ ὀσπίτια ταῦτα τὰ ἀπέναντι ἡμῶν; » λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος· « τίνες; » ὁ δὲ Ἰωάννης φησίν· « ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ». λέγει αὐτῷ ὁ Συμεὼν ὡς θαυμάσας· « δυνάμεθα ἄρα ἰδεῖν αὐτούς; » λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος· « ἐὰν γενώμεθα ἐξ αὐτῶν, ναί ». », FESTUGIÈRE – RYDÉN, 58.18–22 (pour la traduction p. 109).

[567] Cf. KAPLAN, « Les saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine », surtout la p. 250.

[568] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 63.23–24.

[569] Cf. *Vie de Macaire le Romain* (*BHG* 1004) : « τῶν ὄχλων χορευόντων καὶ μηδενὸς γινώσκοντος, χρείαν γαστρὸς πρόφασιν ποιησάμενος ἐξῆλθον ἐν κρυφῇ καθ' ἑαυτὸν », p. 155.

[570] Cf. *Vie d'Épiphane*, (*BHG* 596), § ΛΓ, col. 65 où les héros ont à choisir entre deux bateaux qui vont dans des directions différents.

[571] « « ἰδοὺ ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν », δείξας αὐτῷ τὴν ὁδὸν τοῦ ἁγίου Ἰορδάνου, « καὶ ἰδοὺ ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὸν θάνατον », δείξας αὐτῷ τὴν ὁδὸν τὴν δημοσίαν, δι' ἧς προέλαβον οἱ γονεῖς αὐτῶν. », FESTUGIÈRE – RYDÉN, 59.4–7.

[572] Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, B.I.21–34, M. BANDINI – L.-A. DORION (éd.), Paris, 2011, p. 11–18. D'ailleurs, Léontios semble assez influencé par cette œuvre particulière de Xénophon, cf. les remarques de Festugière dans le « Commentaire », FESTUGIÈRE – RYDÉN, p. 168. En outre, il est caractéristique pour Léontios, en tant qu'écrivain, d'essayer de christianiser un passage célèbre d'une œuvre païenne ; il a utilisé la

entre deux chemins. Ce choix, qui déterminera le reste de leur vie, est un choix entre la Vie et la Mort (il s'agit des substituts, dans un contexte proprement chrétien, à la Vertu et au Vice de Xénophon, la Vie assimilant la Vertu et la Mort le Vice). Cependant, dans une deuxième substitution de l'histoire de Xénophon –plus typiquement chrétienne que la dernière–, *Jean et Syméon ne prennent pas eux-mêmes la responsabilité du choix*, mais ils s'abandonnent au Sort et au Destin (apparemment confiants en la Providence divine)[573] : ils jouent à un jeu de dés que Syméon gagne. Or, ce dernier se trouvait sur le chemin qui conduisait vers le Jourdain. En conséquence, ils choisirent ce chemin là. Les deux jeunes gens pleins de joie s'élancent l'un vers l'autre et s'embrassent avec empressement et passion, tandis que les figures de leurs parents disparaissent comme dans un rêve[574]. C'est le premier moment dans le récit où Léontios dépeint avec clarté le désir apparemment homo-érotique qui a été développé entre Jean et Syméon. Et il ne cache pas qu'il considère que leur homosexualité cachée était le motif principal de leur décision de devenir des ascètes. Par la suite, il se hâte d'amortir l'impression qu'il a créée avec ce baiser inattendu et « scandalisant » et il ajoute une phrase qui est complètement sans rapport avec l'histoire qu'il raconte (ou peut-être que non ?)! Il dit, alors, que les deux jeunes gens étaient « instruits à fond dans les lettres grecques et grandement doués d'entendement »[575]. L'association faite par l'auteur du baiser passionnel entre deux hommes et les lettres grecques reste un mystère inexplicable… En tout cas, pendant tout le reste de cette première partie une ambivalence concernant la nature des relations entre Jean et Syméon continue à exister et à « scandaliser » le lecteur.

Ils prennent alors le chemin vers le Jourdain et ils s'incitent l'un l'autre à ne pas se détourner de leur décision. Jean craint que la mère de Syméon ne les en empêche et il le dit à son compagnon. Syméon, de son côté, craint que la jeune épouse de Jean ne l'empêche de partir dans le désert. Il est caractéristique que tous les deux soient jaloux des femmes et craignent leur

---

même technique qu'ici dans la *Vie de Jean de Chypre* (*BHG* 886). Là, il essaya de christianiser le *Songe* de Lucien au chapitre VI, voir *Vie de Jean de Chypre*, A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN (éd.), *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, cap. VI, p. 351–352.

[573] « « δεῦρο οὖν, εὐξώμεθα καὶ σταθῶμεν ἕκαστος ἡμῶν εἰς μίαν ἐξ αὐτῶν καὶ λάχωμεν, καὶ εἴτινι λάχῃ, ἐκείνην τὴν ὁδὸν πορευσόμεθα ». », FESTUGIÈRE – RYDÉN, 59.7–9.

[574] « τότε περιχαρεῖς γενόμενοι, ἁπάντων τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς καὶ τῶν γονέων ὡς ὄναρ ἐπιλαθόμενοι, κρατήσαντες κατεφίλησαν ἑαυτούς. », FESTUGIÈRE – RYDÉN, 59.12–14.

[575] « ἦσαν δὲ καὶ τὰ γράμματα τὰ Ἑλληνικὰ εἰς ἄκρον ἐκμαθόντες καὶ φρονήσει πολλῇ κεκοσμημένοι. », FESTUGIÈRE – RYDÉN, 59.14–15.

influence sur eux. Le père de Jean ou même le père mort de Syméon ne sont mentionnés à aucun moment. Après une marche considérable, ils arrivent dans un monastère qui s'appelait « de l'abbâ Gérasime »[576]. Là, l'higoumène Nikôn, les a accueillis, prévenu à l'avance de leur arrivée par un songe.

Par la suite, Nikôn les admoneste et les conseille. Le discours de Nikôn est un écho du discours de Marie l'Égyptienne pendant sa propre conversion[577]. Dans les deux textes la conversion (la conversion au christianisme dans le cas de Marie et la « conversion » au monachisme dans le cas de Jean et Syméon) est présentée sous les termes du vieux *do ut des* des Romains. Dans les deux cas la conversion s'effectue sous le prisme de la récompense et avec les termes de prêt sur gage. Marie pendant sa conversion fait un pacte avec la Vierge : elle met son corps en gage pour le salut de son âme. De même Nikôn dit à Jean et à Syméon que les frères spirituels sont «συμφερώτεροι» de frères corporels, que la jouissance des biens mondains « est douce » mais qu'elle ne peut pas être comparée à la « τρυφή » (l'opulence) du Paradis, que la richesse («πλοῦτος») est délectable et désirable mais qu'elle n'est pas égale aux merveilles du Paradis (« (ὁ πλοῦτος) οὐκ ἔστιν ἴσος »). Il faut encore remarquer, entre parenthèses, que le discours de Nikôn est un de rares cas où on trouve Jésus mentionné comme « νυμφίος » (époux) dans une Vie de saint (contrairement à ce qui ce passe dans les Vies de saintes).

Par la suite, Nikôn essaie de mettre à l'épreuve leur résolution. Il parle alors à chacun séparément. Dans ces discussion on peut détecter, une fois encore, la jalousie que Jean éprouve envers la mère de Syméon et celle que Syméon éprouve envers la femme de Jean. Le vocabulaire ici est remarquable. Syméon, le premier, insiste sur le fait qu'il craint, que « son cœur tremble », que la jeune épouse de Jean, toute belle et riche, le « volera » :

---

[576] « τό καλούμενον ἀββᾶ Γερασίμου », FESTUGIÈRE – RYDÉN, p. 60.17.

[577] Cf. La *Vie de Marie l'Égyptienne (BHG* 1042*)* : « μὴ στερήσῃς με τὸ ξύλον ἰδεῖν, ἐν ᾧ κατὰ σάρκα προσπαγεὶς ὁ Θεὸς ὃν ἐγέννησας, τὸ αἷμα τὸ ἴδιον ὑπὲρ ἐμοῦ δέδωκεν εἰς ***ἀντίλυτρον***· ἐπίταξον, ὦ Δέσποινα, κἀμοὶ τὴν θύραν ἀνοιγῆναι τῆς θείας τοῦ σταυροῦ προσκυνήσεως, καὶ σὲ δίδωμι τῷ ἐκ σοῦ τεχθέντι Θεῷ ***ἐγγυητὴν ἀξιόχρεων***, ὡς οὐκέτι τὴν σάρκα ταύτην ἐνυβρίσω δι' αἰσχρᾶς οἱασδήποτε μίξεως, ἀλλ' ἡνίκα τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ τοῦ Υἱοῦ σου θεάσομαι, κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ πᾶσιν εὐθὺς ἀποτάσσωμαι, καὶ αὐτίκα ἐξέρχωμαι, ὅπου δ' ἂν αὐτή, ὡς ***ἐγγυητὴς σωτηρίας***, ὑποθῇς καὶ ὁδηγήσῃς με. » *PG*, 87[3], col. 3713, C et : « Εὐθὺς δέ, ἡνίκα λογισμὸς τοιοῦτος προσέβαλλεν, ἔῤῥιπτον ἑαυτὴν εἰς γῆν, καὶ τὸ ἔδαφος τοῖς δάκρυσιν ἔβρεχον, αὐτήν μοι νομίζουσα παριστάναι τὴν ***ἐγγυησαμένην*** με, ὥσπερ προστάτιδα, καὶ παραβαθεῖσαν, ***καὶ ποινὰς τῆς παραβασίας εἰσπράττουσαν***. » *PG*, 87[3], col. 3717, B. Notons qu'il s'agit de la deuxième fois que nous remarquons des analogies entre la *Vie de Marie l'Égyptienne* et la *Vie de Syméon le Fou*. En général, je dirais que les deux textes sont assez proches par plusieurs aspects.

« « σπεῦσον, πάτερ, διὰ τὸν κύριον, καὶ γὰρ πολύ μου τρέμει ἡ καρδία διὰ τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννην, ὅτι ἐφέτος ἐζεύχθη γυναικὶ πάνυ εὐπόρῳ καὶ ὡραίᾳ, μήπως πάλιν ὁ πρὸς αὐτὴν πόθος ἁρπάσῃ αὐτὸν καὶ κλέψῃ ἐκ τοῦ πρὸς θεὸν πόθου ». »[578]

et Jean, pareil, craint de « perdre son frère à cause de sa mère » :

« « πάτερ, μὴ ἀπολέσω τὸν ἀδελφόν μου διὰ σοῦ, καὶ γὰρ μητέρα κέκτηται μόνον, καὶ τοιοῦτος ἦν ὁ ἑκατέρων ὑπὲρ φύσιν πόθος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτὸν ποιῆσαι δύο ὥρας ἔξωθεν αὐτῆς, ἀλλ' ἕως σήμερον ὁμοῦ ἐκοιμῶντο ἀμφότεροι, ἥ τε μήτηρ αὐτοῦ καὶ αὐτός, μήτε νυκτὸς χωρίζεσθαι δυνάμενοι, ὅπερ μάλιστα καίει καὶ τρώγει με ἄχρις ἂν κουρευθέντα αὐτὸν ἴδω καὶ τελείως ἀπομεριμνήσω περὶ αὐτοῦ. ». »[579].

L'insistance de Jean sur le fait que Syméon et sa mère sont à ce point inséparables, qu'ils dorment ensemble dans la même couche, est sans doute une exagération, mais, en même temps, elle souligne avec emphase sa jalousie envers la mère de son compagnon. L'expression « ὑπὲρ φύσιν πόθος » crée d'ailleurs d'autres associations.

Quand Nikôn a entendu leurs réponses et a compris la « φροντίς » (le soin, la préoccupation) mutuelle que les deux jeunes gens éprouvaient l'un pour l'autre, il a décidé de leur donner, sans tarder, la tonsure sur-le-champ…[580] Je laisse au lecteur la « préoccupation » de déchiffrer les

---

[578] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 64.7–10. Ici, la traduction de Festugière échoue complètement à transmettre la férocité du grec ; les très forts « ἁρπάσῃ » et « κλέψῃ » dans la traduction disparaissent. De plus, traduire « πόθος » par « tendresse » me semble, quand même, un peu impertinent : « « Dépêche-toi, père, au nom du Seigneur, car mon cœur tremble fortement pour mon frère Jean. Il n'y a pas un an qu'il a épousé une femme très riche et jolie, et j'ai peur que la tendresse qu'il a pour elle ne le ravisse à nouveau et ne le retire de l'amour de Dieu ». », FESTUGIÈRE – RYDÉN, p. 115–116.

[579] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 64.12–18. Une fois encore la traduction n'est pas à la hauteur du texte original : « « Père, que je ne perde pas mon frère par ta faute. Il a seulement sa mère, et telle était la tendresse extraordinaire de chacun des deux pour l'autre qu'il ne pouvait passer deux heures loin d'elle, mais que jusqu'à ce jour ils dormaient ensemble, se mère et lui, incapables, même la nuit de se séparer. C'est cela surtout qui me brûle et me ronge, jusqu'à ce que je l'aie vu tonsuré, et que j'aie complètement cessé de me tourmenter à son sujet ». », FESTUGIÈRE – RYDÉN, p. 116. Je me demande si les défauts de traduction de Festugière ici (traducteur si exceptionnel et compétent par ailleurs), ne sont dus à une certaine pudibonderie de sa part. D'ailleurs, nous constatons cette même pudibonderie chez d'autres traducteurs aussi : le traducteur de *Satyricon* n'ose même pas écrire les mots « bordel », « putain » et autres, cf. PÉTRONE, *Le Satyricon*, A. ERNOUT (éd.), Paris, 1923 (rééd. 2002), p. 7, p. 37, etc.

[580] « Τῆς παρ' ἀμφοτέρων οὖν τῆς εἰς ἀλλήλους φροντίδος ἤκουσεν ὁ μέγας, καὶ πληροφορηθείς, ὡς οὐ καταισχύνει ὁ θεὸς οὐδὲ παραβλέπει τοὺς ὁλοψύχως καὶ ἀδιστάκτως αὐτῷ προσδραμόντας, ἀγαγὼν τὸ ψαλίδιον καὶ μετὰ τῆς προσηκούσης τάξεως τεθεικὼς ἐπὶ τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου ἐκούρευσεν αὐτούς. », FESTUGIÈRE – RYDÉN, 64.19–22.

raisons de cet empressement de l'higoumène… en tous cas, Léontios, pour décrire leur tonsure, utilise quatre fois le mot « στέφανος » dans la même page en comparant, plus ou moins ouvertement, leur tonsure à un mariage[581].

Après quelques jours, Syméon et Jean quittent le monastère avec la bénédiction de Nikôn et vont au désert pour vivre à l'écart des gens et de la société. Là, ils luttent incessamment pendant deux ans contre les tentations diaboliques qui font leur apparition soit pendant leur sommeil soit dans leur imagination[582]. Leur récompense est le don de la prévision. C'est de cette façon qu'ils s'informent sur la mort des leurs, Jean de sa femme et Syméon de sa mère (la prière funéraire de Syméon étant un des passages du texte le plus révélateur de la constitution psychologique de Syméon[583]). On n'apprend toujours rien sur le père de Jean.

Après la mort des leurs, Syméon et Jean sont restés dans le désert pendant vingt-neuf ans «ἐν πάσῃ ἀσκήσει καὶ κακοπαθείᾳ ». Un jour, pourtant, Syméon, incité par l'Esprit saint, a pris la décision de quitter le désert et de rentrer dans la société pour sauver les gens. Dans son discours exhortatif à Jean, nous pouvons entrevoir quelques-unes de préoccupations capitales de Léontios, comme il les a formulées déjà dans le prologue et dans l'ensemble de son œuvre, y compris la *Vie de Jean de Chypre* (*BHG* 886). À quoi sert un ascète, un chrétien tout simplement, s'il ne peut pas aider et sauver ses frères ? À quoi sert le message évangélique si on ne l'emploie pas dans la vie quotidienne ? À quoi bon sert la perfection individuelle si ce n'est pas pour aider les autres ? Quelle est l'importance de l'exemple personnel et de l'enseignement ?[584] Ici, il est clair que Léontios formule le noyau de ses réflexions les plus profondes et les plus intimes, ses questions les plus troublantes concernant son propre rôle en tant qu'évêque. Or, le passage dénote un caractère presque existentiel, si on prend en considération le statut de l'auteur dans la société et dans l'Église. Enfin, la résolution de Syméon de « se moquer du monde » dans la force du Christ est de toute première importance pour une meilleure compréhension des buts et des résolutions de Léontios en tant qu'auteur.

---

[581] FESTUGIÈRE – RYDÉN,, 66.5, 66.13, 66.17, 66.18,

[582] « πάλιν δὲ κατὰ τοὺς ὕπνους θεωρεῖν, ἔστιν δὲ ὅτε καὶ ἐν φαντασίᾳ, τοὺς ἑαυτῶν ἰδίους τοὺς μὲν κλαίοντας, τοὺς δὲ ἐξηχωθέντας παρεσκεύαζεν ὁ πολύμορφος ὄφις, καὶ πολλὰ ἕτερα, ἃ οὐδὲ ἐξηγήσασθαι δυνατόν, εἰ μὴ τούτων τῶν πειρασμῶν ἐν πείρᾳ γένηταί τις. », FESTUGIÈRE – RYDÉN, 72.7–11. Nous dépistons une fois de plus l'importance attribuée à l'imagination que nous avons pu trouver également dans la *Vie de Pélagie la Pénitente* (*BHG* 1478) et celle de *Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727).

[583] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 74.4–75.19.

[584] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 76.14–26.

De son côté, Jean ne partage pas les préoccupations de son compagnon. Son souci est que Syméon partira et qu'il restera tout seul. Il essaie de le décourager, lui parle de tentations diaboliques. Et quand tout cela échoue, il essaie de le toucher émotionnellement, il lui parle comme un époux terrorisé devant la possibilité que sa moitié le quitte. Syméon lui répond d'une manière glaciale qu'il peut le considérer comme mort. L'échec de Jean le met hors de lui et il commence à menacer Syméon de devenir un jouet aux mains du Diable. Syméon souligne que sa décision a été dictée par Dieu et la discussion s'arrête là.

Par la suite, Syméon se prépare à partir et Jean l'aide et l'accompagne jusqu'à un certain point ; là, après une scène de séparation déchirante, les deux compagnons se séparent après trente et un ans de vie commune. Syméon marche vers Jérusalem où il reste quelques jours pour le pèlerinage nécessaire. Comme tous les combattants, il veut se préparer spirituellement avant sa bataille avec les gens et les pouvoirs du mal. De là, il va directement à Émèse où il entre de manière spectaculaire en fou.

À partir de ce moment commence la deuxième partie de la *Vie de Syméon le Fou* qui n'a rien à voir avec la première partie, tout au moins au niveau de style. Syntaxe, vocabulaire, esthétique et humeur du discours, tout est différent. Dans cette deuxième partie Léontios de Néapolis abandonne complètement la narration linéaire et poursuit une technique de « collage » en narrant des incidents et des anecdotes de la vie de Syméon à Émèse. L'impression que crée cette deuxième partie est l'impression d'une ivresse non-intentionnelle : comme les souvenirs d'un alcoolique sont –par nécessité– fragmentaires, de même les « souvenirs » littéraires de Syméon le Fou sont fragmentaires. C'est pour cela que Léontios choisi la technique narrative du fragment pour cette deuxième partie de son œuvre. Il change intentionnellement sa technique narrative, afin de suivre la nouvelle « façon d'être » de son héros et maximiser les effets de son récit ; il veut donner une certaine impression, celle de l'ivresse –ou du rêve peut-être– (lesquelles sont pour lui apparemment les expériences les plus proches de la folie) ; et il le réussit magistralement à travers sa narration fragmentaire. Ici, nous n'allons pas examiner cette deuxième partie constituée par ces « incidents » de la vie de Syméon à Émèse, puisque nous allons le faire, pour la plupart de ces « incidents », dans les pages qui vont suivre.

Cependant, il faut dire dès maintenant que, pour nous, si la *Vie de Syméon* est une œuvre exceptionnelle, elle l'est aussi parce que la virtuosité de Léontios a su exploiter deux états

d'âme différents à travers deux styles narratifs différents. Cela dit, nous rejetons catégoriquement les reproches des philologues et des historiens d'antan[585] en ce qui concerne la littérarité de l'ensemble du texte et nous excluons toute possibilité de deux auteurs différents, un pour la première partie et un pour le deuxième. Les deux parties présupposent l'une de l'autre, et l'efficacité de la deuxième partie, qui fascine pendant des siècles des générations successives de lecteurs, serait inconcevable sans la présence de la première partie. Une fascination qui s'étalait par ailleurs, au moins, jusqu'à Dostoïevski. Du reste, le prince Mychkine n'est-il pas le dernier *fou de Dieu* de la littérature chrétienne, et l'*Idiot* n'est-il pas le dernier roman véritablement chrétien de la littérature européenne[586] ?

[585] Voir par exemple l'attitude visiblement hostile de Mango, C. MANGO, « A Byzantine Hagiographer at Work… », p. 26–27.
[586] Pour les Fous de Dieu dans la tradition russe, les *yurodivi*, voir DÉROCHE, *Études sur Léontios*, p. 154 et n. 2 et p. 213–217 et bibliographie. Cf. S. A. IVANOV, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, Oxford, 2006, p. 244–358.

β.) « Tu ne me scandaliseras pas » : scandales, *apatheia* et « complicité »

La *sous-division* de la *forme* littéraire des Vies de saints qu'on appelle les Vies « de fous de Dieu » était encore une *sous-division* hagiographique qui procurait abondamment des histoires « croustillantes ». La première Vie de ce genre était la *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677)[587]. À travers leur insouciance apprêtée, ces « saints fous » ont été autorisés à faire tout ce qu'ils voulaient. Tout ce qui était *interdit* pour les autres, eux, ils pouvaient le *transgresser*. Ainsi, nous lisons, par exemple, dans la *Vie de Syméon* :

> «Ὅλος δὲ ἦν ὥσπερ ἀσώματος καὶ μηδὲ ὑφορώμενος τὴν ἀσχημοσύνην μήτε τὴν τῶν ἀνθρώπων μήτε τὴν τῆς φύσεως. πολλάκις γοῦν τῆς γαστρὸς αὐτοῦ τὴν οἰκείαν χρείαν ἐπιζητούσης ποιῆσαι εὐθέως μηδένα ἐρυθριῶν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς πρὸς τόπον ἐκαθέζετο ἐπὶ πάντων, κἀντεῦθεν πεῖσαι βουλόμενος, ὡς ὅτι τῶν κατὰ φύσιν φρενῶν ἐξεστηκὼς τοῦτο ἐργάζεται. φρουρούμενος γάρ, ὡς πολλάκις εἴρηται, τῇ ἐνοικούσῃ αὐτῷ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος τῆς ἐκ τοῦ διαβόλου πυρώσεως ἀνώτερος ἐτύγχανεν, μηδαμῶς ὑπὸ ταύτης βλαπτόμενος. ἐν μιᾷ οὖν θεασάμενος τοῦτον κατατετηγμένον ἐκ τῆς ἀσκήσεως (ἦν γὰρ ἀπόπασχα καὶ ἦν ποιήσας ἄσιτος τὰς ἁγίας νηστείας πάσας) ὁ προμνημονευθεὶς ἐνάρετος Ἰωάννης ὁ θεοφιλής, ὁ καὶ τὸν βίον αὐτοῦ ἡμῖν ὑφηγησάμενος, καὶ συμπαθήσας καὶ θαυμάσας τὴν ἄφατον αὐτοῦ σκληραγωγίαν, καίπερ ἐν πόλει τυγχάνοντα καὶ γυναιξὶν καὶ ἀνθρώποις συναναστρεφόμενον, βουληθεὶς ὡς ἐν τάξει παιγνιδίου ἀνακτήσασθαι αὐτοῦ τὸ σῶμα λέγει αὐτῷ· „ἔρχῃ λούῃ, Σαλέ;“ λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος γελῶν· „ναί, ἄγωμεν ἄγωμεν“ καὶ σὺν τῷ λόγῳ ἀποδύεται τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἐπιτίθει αὐτὸ εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ δήσας αὐτὸ εἰς αὐτὴν ὡς φακιόλιν. καὶ λέγει αὐτῶ ὁ κύρις Ἰωάννης· „φόρεσον, ἀδελφέ, ἐπεὶ ὄντως ἐὰν γυμνὸς περιπατεῖς, ἐγὼ μετὰ σοῦ οὐκ ἔρχομαι“. λέγει αὐτῷ ὁ ἀββᾶς Συμεών· „ὕπαγε, ἔξηχε, ἐγὼ ἔργον πρὸ ἔργου ἐποίησα. εἰ δὲ οὐκ ἔρχῃ, ἴδε ἐγὼ

[587] A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, « Introduction », *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 15–30.

προλαμβάνω σε μικρόν.“ καὶ ἀφεὶς αὐτὸν προεποίησεν ὀλίγον. δύο οὖν λουτρὰ ἦσαν ἐγγίζοντα ἀλλήλοις, ἓν ἀνδρεῖον καὶ ἓν γυναικεῖον. εἴασεν οὖν τὸ τῶν ἀνδρῶν ὁ Σαλὸς καὶ ὥρμησεν εἰς τὸ γυναικεῖον ἑκουσίως. ἔκραζεν οὖν αὐτὸν ὁ κύρις Ἰωάννης· „ποῦ ὑπάγεις, Σαλέ; μεῖνον, τῶν γυναικῶν ἐστιν ἐκεῖνο.“ στραφεὶς οὖν ὁ θαυμάσιος λέγει αὐτῷ· „ὕπαγε, σὺ ἔξηχε, ἐκεῖ θερμὸν καὶ νερὸν καὶ ὧδε θερμὸν καὶ νερὸν καὶ τίποτε περισσὸν οὔτε ἐκεῖ οὔτε ὧδε ἔνι“ καὶ δραμὼν εἰσῆλθεν ἀναμέσον τῶν γυναικῶν ὡς ἐπὶ κυρίου τῆς δόξης. ὥρμησαν δὲ πᾶσαι κατ’ αὐτοῦ καὶ τύπτουσαι αὐτὸν ἐξήνεγκαν. ἠρώτησεν οὖν αὐτὸν ὁ θεοφιλὴς διάκονος, ὅτε ὅλον τὸν βίον αὐτοῦ ἐξεῖπεν αὐτῷ· „διὰ τὸν κύριον, πάτερ, πῶς αἰσθάνου σεαυτόν, ὡς εἰσῆλθες εἰς τὸ λουτρὸν τὸ γυναικεῖον;“ λέγει αὐτῷ· „πίστευσον, τέκνον, ὥσπερ ξύλον μετὰ ξύλων, οὕτως κἀγὼ ἤμην τότε. οὔτε γὰρ ὅτι σῶμα ἐφόρουν οὐδὲ ὅτι εἰς σώματα εἰσῆλθον αἰσθανόμην, ἀλλ’ ὅλος μου ὁ νοῦς εἰς τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ἦν καὶ ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἀπέστην.“ τὰ μὲν γὰρ τῶν αὐτοῦ πραγμάτων ὁ δίκαιος ἐπετέλει διὰ σωτηρίαν καὶ συμπάθειαν τῶν ἀνθρώπων, τὰ δὲ ἵνα ἐπικαλυφθῶσιν αὐτοῦ τὰ ἐπιτηδεύματα. »[588].

[588] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 82.13–83.18. « Syméon était complètement comme sans corps, et il ne prêtait nulle attention au manque de pudeur ni eu égard à la présence des hommes ni en ce qui regarde les choses de la nature. Souvent en tout cas, quand son ventre avait envie de faire ses besoins naturels, aussitôt, sans rougir devant personne, en pleine agora, au lieu où il se trouvait, il s’accroupissait devant tous, voulant persuader par là aussi qu’il s’agissait ainsi en tant que sorti du bon sens naturel. Comme en effet il était gardé, ainsi que je l’ai dit plusieurs fois, par la vertu du Saint-Esprit logée en lui, il se trouvait au-dessus de l’inflammation causé par le diable, et il n’en éprouvait nul dommage. Un jour donc, comme le vertueux ami de Dieu Jean, dont j’ai fait mention plus haut, qui m’a raconté sa vie, l’avait vu consumé par l’ascèse – c’était en effet le temps pascal et il avait accompli tout le saint jeûne sans manger –, pris de compassion et d’admiration pour l’austérité inexprimable de son régime, bien qu’il vécût dans la ville et fréquentât femmes et hommes, désirant, comme par manière de jeu, lui refaire le corps, il lui dit : ‘ Viens prendre un bain, Fou’. Syméon lui répond en riant : ‘C’est cela, allons, allons’, et, tout en prononçant ces mots, il enlève se tunique et la pose sur sa tête après l’avoir enroulée sur celle-ci comme un turban. Messire Jean lui dit : ‘Remets-la, frère ; en vérité, si tu te promènes tout nu, je n’irai pas avec toi.’ Abbâs Syméon lui dit : ‘Laisse-moi tranquille, imbécile, j’ai devancé le moment d’agir. Si tu ne viens pas, voici, moi je vais prendre un peu les devants’. Et, l’ayant laissé là, il prit quelque peu les devants. Or il y avait deux bains l’un près de l’autre, l’un pour les hommes, l’autre pour les femmes. Le Fou laissa donc le bain des hommes et il entra volontairement dans le bain des femmes. Messire Jean lui criait : ‘Où vas-tu Fou ? Arrête, c’est là le bain des femmes.’ Le merveilleux se retourne et lui dit : ‘Laisse-moi tranquille, imbécile. Là, eau chaude et eau froide, ici eau chaude et eau froide, et il n’y a rien de plus ici que là.’ Sur ce, il court et, j’en jure comme devant le Seigneur de gloire, il entre au beau milieu des femmes. Elles s’élancèrent toutes contre lui, et, le frappant, le jetèrent dehors. Quand le saint raconta toute sa vie au diacre ami de Dieu, celui-ci demanda : ‘Par le Seigneur, père, comment te sentais-tu quand tu es entré dans le bain des femmes ?’ Syméon lui dit : ‘Crois-moi, mon enfant, comme une bûche avec des bûches, voila comment j’étais alors. Je n’avais sensation ni que je portasse un corps ni que je fusse venu en présence de corps, mais tout mon esprit était appliqué à l’œuvre de Dieu et je ne me séparais pas de lui’. De fait, en tout ce qu’il faisait, le juste agissait tantôt pour le salut des hommes et

Mais nous ne devons pas nous soumettre à la tentation hâtive de croire que ces saints profitaient de leur impunité ; en réalité, ces pauvres gens faisaient tout pour sauver la malheureuse humanité…

En tout cas, il est clair, tant pour Syméon que pour Grosdidier De Matons, que les motifs qui se trouvent derrière les actions de *saloi* « sont d'ordre purement ascétique : les *saloi* n'ont pas cherché autre chose que l'abjection, les mauvais traitements, la solitude morale »[589]. Mais est-ce que ceci était tout aussi clair pour Léontios ? Nous voyons bien que Syméon, ou plutôt Léontios, fait preuve d'une volonté de provocation délibérée. Dans tous les cas, l'auteur lui-même prend le soin de saper son propre texte en utilisant un vocabulaire qui est loin d'être caractérisé comme neutre ou *ἀπαθές (*impassible*)*. Prenons l'exemple des variations du verbe « ὁρμῶ » (s'élancer) qu'il utilise afin de désigner l'entrée et la sortie de Syméon du bain, tout comme le mouvement des femmes dès qu'elles l'ont aperçu. Ce verbe sous-entend une situation sentimentale plutôt agitée que calme et un mouvement physique brutal, tandis que la phrase «καὶ δραμὼν εἰσῆλθεν ἀναμέσον τῶν γυναικῶν ὡς ἐπὶ κυρίου τῆς δόξης» porte en elle une dimension comique et une tonalité humoristique, presque blasphématrice on dirait, qu'ils ne peuvent être en aucun cas cachés. En effet, même si on considère que le niveau de l'*ἀπάθεια* (l'*impassibilité*) que le saint a acquis est sincère, et qu'il se sentait véritablement « comme une bûche avec des bûches » parmi les femmes nues (ce qui était d'ailleurs tout à fait logique si on prend en considération les soupçons de l'homosexualité de Syméon que Léontios a patiemment cultivés pendant la première partie de son récit), l'impassibilité fonctionne comme prétexte puisque les auditeurs –ou les lecteurs– de tels passages n'avaient sans aucun doute pas acquis une telle vertu (tout comme l'ami fidèle de Syméon, Jean le diacre, qui « interroge » Syméon après la fin de l'incident). L'imagination du lecteur-auditeur ordinaire s'excite incontestablement par de tels détails et il me semble que le but de Léontios de Néapolis était précisément de provoquer l'excitation de l'imagination de son « public », voire de le *scandaliser*. Comme on l'a déjà vu, cet effort de « scandalisation » est également présent dans

---

par compassion pour eux, tantôt pour cacher ses habitudes de vie. », A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 136–137.

[589] J. GROSDIDIER DE MATONS, « Les thèmes d'édification dans la vie d'André Salos », *TM* 4 (1970), p. 284. En fait, j'ai paraphrasé le passage où Grosdidier de Matons parle de la première apparition d'un fou / folle dans la littérature chrétienne, celle de la moniale dans l'*Histoire Lausiaque*, §34, p. 162–166.

la première partie de la Vie, ce qui signifie qu'elle est tout à fait volontaire et intentionnelle. Cette impression sera confirmée un peu plus loin, quand l'auteur revient une fois de plus à la narration de descriptions « croustillantes », beaucoup plus explicites et « provocatrices » cette fois-ci:

> « Εἰς τοσοῦτον δὲ καθαρότητος καὶ ἀπαθείας ἤλασεν ὁ μακαρίτης μέτρον, ὥστε πολλάκις σάσσειν αὐτὸν καὶ χορεύειν, κρατοῦντα ἔνθεν μίαν θυμελικὴν καὶ μίαν ἔνθεν, καὶ μέσον ὅλου τοῦ δημοτικοῦ συνεῖναι αὐτὸν καὶ παίζειν, ὥστε ἔστιν ὅτε ἔβαλλον τὰς χεῖρας αὐτῶν τὰ ἄσεμνα γύναια εἰς τὸν κόλπον αὐτοῦ καὶ ἐσίαινον καὶ ἐκόσσιζον καὶ ἐτζίμπιζον αὐτόν. ὁ δὲ γέρων, ὥσπερ χρυσὸς καθαρός, οὐδαμῶς ὑπὸ τούτων ἐμολύνετο. ἦν γάρ, ὡς ἔλεγεν, ὅτε τὴν πύρωσιν καὶ τὸν πόλεμον ἔσχεν εἰς τὴν ἔρημον δεηθεὶς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ μεγάλου Νίκωνος, ἵνα κουφίσῃ αὐτὸν ἐκ τοῦ πολέμου τῆς πορνείας. καὶ θεωρεῖ ἅπαξ ἐλθόντα τὸν ἀοίδιμον τοῦτον καὶ λέγοντα αὐτῷ· „πῶς ἔχεις, ἀδελφέ;" „καὶ εἶπον αὐτῷ,"φησίν· „εἰ μὴ φθάσῃς, κακῶς, διότι ἡ σὰρξ σιαίνει με, οὐκ οἶδα σιὰ τί". μειδιάσας οὖν, φησίν, ὁ θαυμάσιος Νίκων ἐπῆρεν ὕδωρ ἐκ τοῦ ἁγίου Ἰορδάνου καὶ ἔβαλεν ὑποκάτω τοῦ ὀμφαλοῦ αὐτοῦ σφραγίσας τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου σταυροῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ· „ἰδοὺ ὑγιὴς γέγονας". ἀπὸ τότε οὖν, ὡς ὤμνυεν, οὔτε καθ' ὕπνους οὔτε γρηγοροῦντος πυρώσεως ἢ κινήσεως σωματικῆς ᾔσθετο. διὸ μάλιστα καὶ θαρρῶν ἐπὶ τὸν κόσμον ὑπέστρεψεν ὁ γενναῖος, συμπαθῆσαι καὶ σῶσαι τοὺς πολεμουμένους βουλόμενος. ἔστιν γὰρ ὅτε καὶ τοῦτο ἔλεγεν πρὸς μίαν τῶν ἑταιρίδων· „θέλεις ἐσχάνω σε φίλην καὶ δίδω σοι ἑκατὸν ὁλοκότινα;" ἐρεθιζόμεναι οὖν πολλαὶ αὐτῷ συνεπείθοντο. ἐδείκνυεν γὰρ αὐταῖς καὶ τὸ λογάριν. εἶχεν γὰρ ὅσα ἤθελεν, τοῦ θεοῦ αὐτῷ ἀοράτως χορηγοῦντος διὰ τὸν ἔνθεον αὐτοῦ σκοπόν. καὶ λοιπὸν ὅρκον ἀπῄτει παρὰ τῆς λαμβανούσης, ὅτι οὐκ ἀθετεῖ αὐτόν. »[590].

[590] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 88.28–89.18. « Il s'était avancé à un tel degré de pureté et d'impassibilité que souvent il sautait et dansait tenant d'une main une actrice, de l'autre main une autre, et qu'il s'associait à elles en plein milieu du cirque et jouait avec elles, au point que, parfois, les putains lui mettaient la main au bas-ventre et le caressaient, le tapotaient et le pinçaient. Mais le moine, comme un or pur, n'était nullement souillé par ces caresses. Quand en effet, comme il le racontait, il avait eu cette inflammation des sens et cette guerre dans le désert, il avait prié Dieu et le grand Nikôn de le délivrer de la lutte contre la sensualité. Il voit alors, un jour, cet illustre Nikôn venir à lui et lui dire : 'Comment vas-tu, frère ?' 'Je lui répondis, dit-il : Mal, si tu n'étais pas venu,

À partir de tels passages, deux choses deviennent évidentes, selon Léontios : premièrement, le but précis de son héros est de *scandaliser* ses contemporains avec ses actions et deuxièmement, Syméon est capable d'agir de cette manière précisément parce que lui-même est, théoriquement, déjà au-dessus du reste des hommes et de la faiblesse humaine[591]. En ce qui nous concerne, ce qui devient évident est que Léontios, en narrant la conduite « scandaleuse » de Syméon, cherche pareillement à scandaliser son propre public.

Concernant le but de Syméon, on constate qu'afin de scandaliser, il a besoin d'actions explicites, extravagantes, des actions qui parlent d'elles-mêmes. L'auteur lui-même prend soin d'utiliser plusieurs fois le terme « scandaliser[592] » dans son récit, sans nous laisser la place de douter de son intention[593]. Le cas le plus explicite est le passage suivant où Léontios nous révèle indirectement, à travers la discussion secrète entre le saint et son ami, Jean le diacre, qu'au fond le but de son héros, et donc de l'auteur lui-même, est de scandaliser:

> « Ἐκάλεσεν αὐτὸν ἅπαξ εἰς ἄριστον ὁ κύρις Ἰωάννης ὁ φίλος αὐτοῦ καὶ ἐκρέμοντο ἐκεῖ λαρδία. ἤρξατο οὖν κόπτειν καὶ τρώγειν ὠμὸν τὸ λαρδὶν ὁ ἀββᾶς Συμεών. ὁ δὲ πάνσοφος Ἰωάννης μὴ θέλων μετὰ κραυγῆς τι εἰπεῖν αὐτῷ ἐγγίσας πρὸς τὸ οὖς αὐτοῦ λέγει αὐτῷ· „ὄντως οὐ σκανδαλίζεις με, ἐὰν φάγῃς ἀπὸ καμηλίου ὠμόν. λοιπόν, εἴτι θέλεις, ποίησον.“ ἐγίνωσκεν γὰρ τὴν ἀρετὴν τοῦ Σαλοῦ, διότι πνευματικὸς ἄνθρωπος καὶ αὐτὸς ὑπῆρχεν. »[594].

---

parce que la chair m'irrite, je ne sais pourquoi'. L'admirable Nikôn, dit-il, ayant souri, tira de l'eau du saint Jourdain et la lui versa au-dessous du nombril, traça sur le lieu un signe de croix et lui dit : 'Voici, tu es guéri'. De ce jour donc, comme il le jurait, ni en songe ni dans la veille, il n'avait ressenti inflammation ou mouvement sensuel. Aussi était-ce avec pleine confiance que le valeureux était retourné vers le monde, désireux de compatir à ceux qui luttent et de les sauver. Quelquefois aussi il disait à l'une des courtisanes : 'Veux-tu que je te prenne pour bonne amie et que je te donne cent sous d'or ?' Beaucoup alors, tout excitées, se laissaient gagner, car il leur montrait même l'argent. De fait, il en avait autant qu'il voulait, Dieu le lui procurant invisiblement à cause de son but divinement inspiré. Au reste, de celle qui prenait l'argent, il exigeait le serment qu'elle ne romprait pas le contrat. », A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 143 – 144.

[591] Cf. A. GUILLAUMONT, « La folie simulée, une forme d'anachorèse », *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Paris, 1996, p. 128–130.

[592] A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, p. 87.6, 90.15, 90.26, etc. Cf. G. DAGRON, « L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », *Annales ÉSC* 45 (1990), p. 933.

[593] Il est évident que Krueger se trompe complètement quand il remarque que Syméon ne veut pas scandaliser, ni choquer les habitants de la ville (cf. KRUEGER, « Symeon and Late Antique Hagiography », *Symeon the Holy Fool*). Cf. S. A. IVANOV, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, Oxford, 2006, p. 116–120.

[594] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 92.9-14. « Sire Jean, son ami, l'invita une fois à déjeuner : on était en train, chez Jean, de prendre des salaisons. Abbâs Syméon se mit à découper et manger cru la salaison. Le très sage Jean, ne voulant pas lui parler à haute voix, s'approcha se son oreille et lui dit : 'pour de vrai, tu ne me scandaliseras pas,

« Pour de vrai », alors, « ***tu ne me scandaliseras pas***, même si tu manges tout cru un morceau de chameau ». En même-temps nous pouvons être sûrs que les auditeurs d'une telle Vie étaient également *scandalisés*. *Pourquoi, donc, Léontios de Néapolis essaie volontairement de scandaliser ses auditeurs-lecteurs* ?

L'auteur prétend –et nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'il y croie sincèrement– que cette « scandalisation » démontrée a un rapport avec la capacité caractéristique de Syméon, c'est-à-dire de l'*ἀπάθεια* (l'impassibilité) acquise[595]. Léontios prétend que Syméon peut agir de la manière dont il agit, précisément parce qu'il est complètement *ἀπαθής*, (impassible). Cependant, en cherchant lui-même cette « scandalisation », Léontios démontre qu'il se soucie peu de l'*apatheia* et que au premier plan de son récit se trouve la « scandalisation ». Pourtant, comme il est un bon théologien (et comme il est un meilleur érudit et écrivain encore), il sait très bien que cette *impassibilité*, dont Syméon fait preuve, devrait être un trait essentiel de son héros puisqu'au lieu d'être un simple lieu commun, elle était une demande majeure parmi les ascètes et les moines (surtout ceux d'Egypte et de Syrie[596]) de l'époque tardo-antique ainsi qu'un exploit recherché ; et cela bien qu'elle soulevait souvent des soupçons d'hérésie[597]. Par conséquent, il s'en sert en sachant très bien qu'il est risqué et qu'il faut déguiser ses intentions derrière un voile de traditionalisme et d'orthodoxie, pour ainsi dire.

Pour ouvrir une brève parenthèse et chercher l' « archéologie » de l'impassibilité, il suffit de dire que la demande de l'*apatheia* a ses origines dans les courants philosophiques de l'époque romaine, le Néoplatonisme et le Stoïcisme, par excellence. Un passage notamment du *Manuel* d'Epictète, qui identifie l'impassibilité à la liberté, est assez instructif[598]. Parmi les chrétiens ce thème, en tant que demande, a fait son apparition très tôt[599] et il a fleuri dans certains milieux

---

même si tu manges tout cru un morceau de chameau. Au reste, fais tout ce que tu veux.' Il connaissait en effet la vertu du Fou, parce qu'il était lui aussi un homme spirituel.», A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 147–148.

[595] Cf. ANGELIDI, « Η παρουσία των Σαλών στη Βυζαντινή κοινωνία », p. 97.

[596] DÉROCHE, *Études sur Léontios*, p. 166–182.

[597] PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale*, p. 137.

[598] EPICTÈTE, *Ἐγχειρίδιον*, 29 6-7, H. SCHENKL (éd.), Leipzig, 1916 (Voir Appendice II, texte 1).

[599] Cf. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, VI.9.74, L. FRÜCHTEL – O. STÄHLIN – U. TREU (éd.), *Clemens Alexandrinus*, Vols. 2, Berlin, 1970 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *De mortuis non esse dolendum*, G. HEIL (éd.), *Gregorii Nysseni opera*, vol. 9.1., Leiden - Brill, 1967, p. 56.8–57.2.

gnostiques[600], tandis qu'il s'agit en même temps d'un thème majeur de la pensée d'Évagre le Pontique, qui semble avoir beaucoup influencé Léontios[601] ; c'est peut-être à cause de cela, c'est-à-dire à cause de rapports étroits avec des divers courants de la pensée « hérétique », que l'*apatheia* tenait lors du VIe siècle un statut controversé. Enfin, le témoignage théorique le plus proche, d'un point de vue temporel, à la *Vie de Syméon le Fou*, se trouve chez Évagre le Scholastique. Il s'agit d'un passage d'une importance primordiale si l'on veut mieux comprendre la *Vie de Syméon le Fou* ; car il est certain que Léontios connaissait l'*Histoire Ecclésiastique* d'Évagre, tout comme L. Rydén et d'autres chercheurs le constatent[602], et qu'il a décidé d'écrire la *Vie de Syméon* « intrigué » peut-être par certains passages de l'*Histoire* d'Évagre le Scholastique[603].

Léontios, étant un homme érudit et disposant de connaissances étendues, a su exploiter, nous pouvons en être sûrs, toute la variété de sources qui disposait sur la question de l'*apatheia*. Pourtant il semble que la pensée d'Évagre le Pontique l'a particulièrement marqué[604]. Pour Évagre le Pontique le moine, une fois vainqueur de ses passions (c'est-à-dire lorsqu'il acquiert l'*apatheia* et devienne *gnostikos* au lieu d'être *praktikos*, selon sa propre terminologie), à un seul devoir : combattre la vanité et l'orgueil[605]. Ainsi, nous nous légitimons de déduire que pour Léontios les actions de Syméon Salos, vu qu'il a conquis l'*apatheia*, visent précisément à

[600] Pour l'Église gnostique de Marcionites, par exemple, l'abstinence totale de l'activité sexuelle et les demandes de l'*apatheia* et de l'*encrateia* étaient même des préalables pour le baptême, cf. S. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, 1947 (reed. 1982), p. 9 ; BECK, *Βυζαντινόν Ερωτικόν*, p. 41–43 ; BROWN, *Body and Society*, p. 82–102. De surcroît, il est significatif que le Marcionisme ait fleuri en Syrie. Outre cela, les Marcionites croyaient que tous les êtres humains, hommes et femmes, devaient se marier au Christ (ce qui nous rappelle le «νυμφίος» que nous avons croisé auparavant).

[601] L'*apatheia* était un de concepts majeurs de la pensée d'Évagre le Pontique et il lui a dédié plusieurs ouvrages. Pourtant vu qu'à partir du VIe siècle Évagre a était condamné pour origenisme et ses ouvrages ont été abolit du canon des auteurs de l'Église Orthodoxe toute référence à lui était suspecte, cf. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 51–53.

[602] L. RYDÉN, « Introduzione », *I santi folli di Bisanzio*, P. CESARETTI (éd.), Milano, 1990, p. 6–9 et L. RYDÉN, « The Holy Fool», *The Byzantine Saint*, S. HACKEL (éd.), Birmingham, 1981, p. 107–110.

[603] ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire Ecclésiastique*, J. BIDEZ – L. PARMENTIER (éd.), *The Ecclesiastical History of Evagrius*, Londres, 1898, p. 31–32 (Voir Appendice II, texte 2).

[604] Pour la pensée d'Évagre le Pontique voir W. HARMLESS, *Desert Christians : An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York, 2004, p. 311–371 ; BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 48–77. Déroche soutien que l'*apatheia* de Syméon Salos, comme décrite par Léontios de Néapolis, n'a rien à avoir avec l'*apatheia* d'Évagre le Pontique, mais personnellement je ne suis pas vraiment convaincu, voir DÉROCHE, *Études sur Léontios*, p. 178 et n. 59.

[605] BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 70–71.

vaincre sa vanité et son orgueil[606]. Or, pour un moine qui est au dessus des passions humaines les dangers le plus graves sont précisément la vaine gloire et l'orgueil. Par conséquent, Syméon Salos en jouant le fou, en se ridiculisant constamment, en cherchant les humiliations les plus graves, lutte incessamment, et jusqu'à la fin de sa vie, contre la vanité et l'orgueil[607]. L'explication des actions et de l'excentricité de Syméon se trouve précisément ici, au moins dans le plan théorique. Or, la volonté du héros littéraire de vaincre la vanité et l'orgueil n'explique pas la volonté de l'auteur de scandaliser son public.

Pour comprendre cette volonté de Léontios de scandaliser son public, à travers son héros, Syméon, (en utilisant comme prétexte pour les actions de ce dernier son *apatheia* et sa folie prétendue), il faut essayer de déterminer à quel public cette Vie s'adressait. Comme je l'ai déjà remarqué dès le début de ce chapitre, malgré son contenu ascétique la *Vie de Syméon le Fou* s'adressait visiblement à un public laïc. C'est-à-dire un public qui n'était sans nul doute pas *apathes* et qui était censé se divertir énormément des exploits incroyables de Syméon.

Nous pourrions nous interroger légitimement, donc, sur le but poursuivi par Léontios en écrivant ce texte, ce qu'il veut réussir à travers son œuvre. D'un certain point de vue, il semble que Léontios essaie consciemment d'établir, après Athanase d'Alexandrie, un nouveau type de saint[608] et, peut-être un nouveau type d'ascèse *dans le monde et parmi les gens*. Il semble qu'il essaie de nous dire que le modèle d'Athanase ne suffit plus, on a besoin de quelque chose d'autre, de quelque chose de plus. Le modèle « athanasien » de l'ascète qui quitte le monde et la vie dans la société afin de vivre comme une bête sauvage dans la solitude totale est manifestement très différent de celui de Léontios qui place son héros *dans* le monde, perturbant ainsi le courant de la vie quotidienne de toute une ville[609]. Pour Léontios le modèle « athanasien » est dépassé ; le solitaire qui s'enfuit dans le désert cherchant la perfection individuelle ne suffit plus en soi ; comme il l'a exprimé au cours de son texte, autant dans le prologue qu'à travers les discours qu'il met dans la bouche de son héros, Léontios voit la mission du chrétien qui a acquis la perfection individuelle *dans* la société ; certes, il doit se

[606] Cf. G. DAGRON, « L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », *Annales* 45 (1990), p. 929–939.
[607] C'est pour cela que, selon Guillaumont, la folie simulée est « la forme suprême de l'anachorèse », A. GUILLAUMONT, « La folie simulée, une forme d'anachorèse », *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Paris, 1996, p. 130.
[608] J. GROSDIDIER DE MATONS, « Les thèmes d'édification dans la vie d'André Salos », *TM* 4 (1970), p. 297.
[609] DÉROCHE, *Études sur Léontios*, p. 226.

retirer dans la solitude pour gagner la perfection, mais par la suite il faut rentrer parmi les êtres humains et essayer de les aider et les sauver. La perfection individuelle en soi, ne sert à rien pour Léontios si elle n'est pas centrée vers la société et son bien-être. La *Vie de Syméon le Fou*, alors, serait une incitation vers une sainteté « mondaine », pour ainsi dire, adressée à tous, à tout frère en Christ, et non pas seulement à quelques élus. En poursuivant ce chemin de pensée nous nous interrogerons inévitablement sur le moyen que Léontios propose afin d'atteindre ses buts et de réaliser ses résolutions ; et, enfin, nous nous interrogerons sur la nature de cette nouveauté, ce « quelque chose d'autre » qu'il a essayé d'introduire dans l'hagiographie de l'époque afin d'atteindre ses buts.

Cette nouveauté est justement la *dimension comique* de son œuvre, *la volonté délibérée de provoquer le rire* (dimension comique qui, par ailleurs, partage, assez paradoxalement, avec d'autres textes de son époque[610], comme par exemple les *Miracles de saint Artemios*[611]). Nous ne pouvons pas éviter de rester perplexes devant les actions provocatrices de ce saint fou qui la plupart du temps nous obligent à *vouloir* rire. Un grotesque géant se déploie derrière ses comportements capricieux dans les tavernes et les auberges, les lupanars et les cabarets : il menace la femme du cabaretier de la violer, il danse avec des putains et des actrices dans les bordels, des filles le poursuivent afin qu'il les embrasse sur les yeux, il brise des écuelles de vin dans des tavernes, il marche dès le matin avec des saucisses à la moutarde à la main et il vise les yeux des campagnards avec celles-ci. Mais vraiment, quels exploits pour un saint ! Comment devons-nous, donc, apercevoir ces situations et ces comportements explicitement grotesques ? Souvenons-nous des mots de Grosdidier De Matons : « Toute Vie de saint est édifiante par

[610] Est-ce que nous pouvons aller jusqu'à dire que, ainsi, la préoccupation du comique constituait, peut-être, une préoccupation générale de l'époque ? Personnellement, je ne saurai répondre à cette question.

[611] Voir, par exemple, le miracle numéro 17 (*Miracles de saint Artemios* (*BHG* 173–173c), Miracle 17, p. 108–115). Ce qui est le plus intéressant dans cette historiette c'est qu'elle n'est pas comique seulement pour nous, en tant que ses lecteurs, mais également pour ses protagonistes. L'auteur lui-même souligne ce fait en utilisant le verbe « γελῶ » à deux reprises : « γελᾶν » (112.8) et « ἐγέλων » (112.24). Nous pourrions également percevoir aujourd'hui comme « drôle » le miracle numéro 35 (là, le saint « traite » son « patient », un armateur et capitaine de Rhodes, en lui griffant les testicules dans les toilettes), mais je doute sérieusement qu'à l'époque où les *Miracles de saint Artemios* ont été rédigés le public apercevait ce miracle comme « drôle » ; de plus, il est clair que pour le protagoniste de cette historiette, il n'est pas du tout « drôle » (cf. *Miracles de saint Artemios* (*BHG* 173–173c), Miracle 35, p. 185–189).

définition, en tant qu'elle propose ses héros en exemple »[612]. Exemple, oui, mais pour quoi et pour qui ?

Comme on l'a déjà vu, toute Vie de saint, ayant par définition une *valeur d'utilisation* pouvait servir, dans la majorité écrasante des cas, comme une lecture publique devant une communauté (soit monastique, le plus souvent, soit ecclésiastique)[613]. La lecture de la Vie, à part la lecture évangélique, pourrait accompagner les moments publics les plus importants d'une communauté chrétienne, laïque et surtout monastique : les rassemblements institutionnels – du matin, du midi et du soir – de ses membres[614], et en particulier les repas[615]. Ces lectures publiques semblaient, à première vue, avoir trois fonctions : célébrer et perpétuer la mémoire du saint, édifier les auditeurs et les pousser à imiter son exemple.

Cependant, la tradition manuscrite, avec le petit nombre des manuscrits qui conservent la *Vie de Syméon le Fou*, démontre la popularité restreinte de ce texte durant l'époque byzantine. Ainsi, on peut exclure la possibilité que ce texte ait été utilisé régulièrement par des monastères dans leur fonctionnement quotidien, par exemple, les rassemblements institutionnelles de ses membres, et surtout les repas[616] (ce qui est d'ailleurs logique sous le prisme de tout ce que nous venons de dire sur la dimension comique de cette Vie[617]). Et cela malgré le contenu ascétique de

---

[612] J. GROSDIDIER DE MATONS, « Les thèmes d'édification dans la vie d'André Salos », *TM* 4 (1970), p. 277. Cf. aussi A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, « Introduction », *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 15–25.

[613] Cf. RAPP, « Figures of Female Sanctity… », p. 314–315. Il pouvait également servir comme de document officiel, de lecture potentielle ou encore d'élément de communication entre des communautés chrétiennes différentes, cf. VAN UYTFANGHE, « L'Hagiographie antique tardive… », p. 201–218.

[614] Cf. A. GUILLOU, *La civilisation byzantine*, Paris, 1974, p. 360. La source antique la plus explicite sur ce point est peut-être Jean Cassien, voir JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, J. – C. GUY (éd.), *SCh* 109, Paris, 1965, II. 5–6, p. 65–71 et III. 8–12, p. 111–117.

[615] Cf. A. M. TALBOT, « Mealtime in monasteries: The culture of the Byzantine refectory », *Eat, Drink and Be Merry. Food and Wine in Byzantium*, L. BRUBAKER – K. LINARDOU (éd.), Londres, 2007, p. 119–120, C. RAPP, « Figures of female sanctity… », p. 315, A. PAPACONSTANTINOU, « 'Je suis noire, mais belle' : Le double langage de la Vie de Théodora d'Alexandrie, alias abbâ Théodore », *Lalies*, 24 (2004), p. 79.

[616] La liaison que j'entreprends de démontrer ici, entre le rire et le repas monastique rituel, n'est ni hasardeuse ni arbitraire car il parait qu'elle sous-entend une *transgression*. Dans l'imaginaire chrétien médiéval le rire était étroitement lié aux festins autour de la table, à savoir les festins les plus ordinaires dans la quotidienneté byzantine. « Le rire, acoquiné par les chrétiens avec l'excès de parole et de boisson dans les festins, conduit l'anthropologie chrétienne à lier les « manières de rire » aux « manières de table » » (J. LE GOFF, « Le rire dans les règles monastiques du Haut Moyen Âge », *Mélanges Pierre Riché. Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société*, Nanterre, 1990, p. 93–103, repris dans J. LE GOFF, *Un Autre Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 1357–1368 {le passage cité dans la page 1358 ; tous les citations dans cette deuxième édition}).

[617] Réfléchissons pour un instant à ce que causerait la lecture d'un tel texte chez les moines. Car, ici, nous avons un nouveau degré de tentation pour les auditeurs : il ne leur est pas permis ni d'être excités ni de rire. Et il est

cette Vie et le modèle ascétique de son héros. En même temps, on peut se demander sérieusement si cette Vie n'a jamais été utilisée en tant que lecture ecclésiastique durant la messe canonique. Cela semble improbable, et cela bien que cette Vie visât apparemment un public laïc. Par conséquent, nous sommes obligés d'accepter que Léontios a écrit son récit pour qu'il soit lu et transmis à travers la lecture individuelle (ce qui signifie que Léontios a été probablement un des premiers écrivains au sens moderne du terme).

Mais pourquoi entreprendre d'écrire un texte qu'on sait d'avance condamné à ne pas être accepté par les institutions et les autorités ecclésiastiques, par les règles monastiques, enfin, par la majorité écrasante de chrétiens de cette époque-là[618] ? Parce que, en choisissant d'introduire la *dimension comique* dans son œuvre, Léontios a dû savoir qu'il *transgressait un tabou* sérieux pour l'idéologie et l'imaginaire de gens de cette époque, *le tabou de rire*[619]. En même temps, il est évident que ceci n'est pas indépendant du choix de l'auteur de créer un héros fou : Léontios, afin de pouvoir provoquer le rire, et en même temps se protéger de l'accusation du blasphème, a senti le besoin de créer un personnage qui feint la folie, c'est-à-dire que la dimension comique du texte n'est pas indépendante de la folie présumée de son protagoniste. Or, le texte peut être comique précisément parce que son héros est fou (ou au moins il prétend l'être)[620]. Certes, la nouveauté de la dimension comique était, en soi, d'une importance primordiale (tout au moins en ce qui concerne le *genre* hagiographique), mais, pourtant, il ne faut pas exagérer non plus sa signification, puisque la filiation entre la folie et le rire a été déjà faite pendant l'Antiquité, et donc pouvait légitimement passer pour un *topos* littéraire[621].

---

impossible de croire que quelques-uns parmi les moines s'exclamaient dans un fou rire, ruinant ainsi le propos édifiant de la lecture pendant le repas collectif de la communauté, rompant le silence. « Le rire est la façon la plus horrible, la plus obscène de rompre le silence ; par rapport à ce silence monastique qui est une vertu existentielle, fondamentale, le rire est une rupture d'une extraordinaire violence », J. LE GOFF, « Rire au Moyen Âge », *Cahiers du Centre de Recherches historiques* 3 (1989), p. 1 – 14, repris dans J. LE GOFF, *Un Autre Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 1343 – 1356 {le passage cité dans la page 1349 ; tous les citations dans cette deuxième édition}.

[618] D'ailleurs, le texte de la *Vie de Syméon le Fou* a fini par soulever très tôt des soupçons d'hérésie, cf. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale*, p. 134–140.

[619] A. GUILLAUMONT, « Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte », *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Paris, 1996, p. 93–95.

[620] Dans ce contexte, une remarque de Gérard Genette, qui, sans nul doute, ignore la *Vie de Syméon le Fou*, est particulièrement notable : « En fait, je pense que l'humour est un assez sûr chemin vers la folie : on commence par faire l'imbécile *cum grano salis*, et, sous ce couvert insidieux, on finit par le devenir sans autre grain, que, justement, celui que désigne l'expression « avoir un grain ». », GENETTE, « Morts de rire », p. 216.

[621] Dans le corpus hippocratique est conservé un texte pseudo-hippocratique, sous la forme de correspondance, qui traite de la folie de Démocrite (Cf. É. LITTRÉ (éd.), *Œuvres Complètes d'Hippocrate*, Vol. IX, Paris, 1861, p.

Cela dit, il n'empêche que Léontios, malgré tout, transgresse un tabou, tout en essayant, plus ou moins bien, de dissimuler cette transgression derrière des motifs théologiques (*apatheia*) et psychologiques (folie). Pour mieux comprendre cela, il est nécessaire d'essayer de voir de près la conception tardo-antique et byzantine du rire, une question qui n'est pas souvent soulevée par les spécialistes de l'époque. De plus, il faut garder toujours en tête que le rire, comme Henri Bergson l'a remarqué, semble exiger la « complicité »[622] : malgré tout, il semble que Léontios visait à un *public précis*, certains « complices » qui comprenaient son message et qui s'engageaient à le transmettre. Enfin, il faut essayer de retenir tout au long de l'analyse qui suit le fait que s'il y a une dimension comique, ou humoristique ou même « drôle » dans la *Vie de Syméon le Fou*, elle n'est pas comique en soi ; je veux dire que les actions de Salos, contrairement à ce qui se passe, par exemple, avec Don Quichotte, ne sont pas « drôles » en elles-mêmes, ni pour lui ni pour ses « victimes ». La dimension comique n'existe que pour nous en tant que « spectateurs », c'est-à-dire pour les lecteurs de cette œuvre. De cette manière nous devenons, en tant que lecteurs, sans le vouloir, des « complices » involontaires de Syméon, en connaissant, avec lui, quelque chose que les habitants de la ville d'Émèse ignorent : qu'en fin de compte il n'est pas si fou qu'il le prétend…

320–392). Apparemment, l'idée –ou même le spectacle– d'un philosophe qui rit hystériquement, était pour l'auteur hellénistique de ce texte (fort curieux en soi par ailleurs), l'incarnation presque absolue de la folie, un paradoxe en chair et en os. En tout cas, le *leitmotiv* du « philosophe qui rit », en tant que personnification de la folie, avait eu une histoire heureuse dans l'histoire littéraire européenne comme le prouvent les portraits caricaturaux des philosophes et de savants dans l'*Éloge de la Folie* d'Érasme ou la *Nef des Fous* de Brant.

[622] « Si franc qu'on le suppose, le rire cache une arrière-pensée d'entente, je dirais presque de complicité, avec d'autres rieurs, réels ou imaginaires », BERGSON, *Le rire*, p. 5.

γ.) Le rire des Byzantins

Le rire, de par son caractère double, à la fois individuel et collectif[623], s'impose pour son observateur comme quelque chose de particulier. Il peut, alors, être considéré comme une caractéristique propre à la nature humaine (comme pour Aristote, par exemple[624]) et subjectif[625], tandis qu'il peut également être considéré comme un phénomène social, et, non pas objectif, point du tout, mais supra-individuel, pour ainsi dire, dans le cadre bien précis d'un groupe ou d'une société[626]. De toute façon, il est clair que le rire est une capacité innée de l'homme qui évolue avec le temps et les sociétés. Je ne ris pas de choses que d'autres personnes trouvent risibles et inversement je ris de choses que d'autres ne trouvent pas risibles. Afin d'épanouir le rire, l'évolution individuelle de la notion du comique est nécessaire, tout comme le développement des codes parmi un groupe –ou milieu– précis d'hommes qui jugent quelque chose précisément comme comique. En même temps, le rire peut être simultanément mental et corporel ; le rire n'est pas, comme la pensée, caché, il s'exprime par le corps et à travers le corps. C'est précisément ce caractère à la fois corporel et social du rire qui nous permet de le classer parmi les « techniques du corps ». Mais comme Marcel Mauss le remarque, les « techniques du corps » se diversifient selon les sociétés[627], ou mieux, chaque société développe des usages du corps divers (divers par rapport aux autres sociétés) et variés (variés par rapport à l'usage des parties différentes du corps même) parmi les individus qui la composent[628]. Chaque société développe toute une *éducation* du corps : la position des bras, celle des mains pendant qu'on marche, la marche-même. Pareillement avec le rire : on apprend comment rire, quand rire, pourquoi rire, avec qui ou quoi on rit, et bien sûr quand il est permis de rire. Bien entendu, ces techniques du corps ne sont pas nécessairement perceptibles par les individus, mais ils sont

[623] Cf. BERGSON, *Le rire*, p.4-5. En même temps, Bakhtine, indépendamment de Bergson, parle clairement d'un rire collectif, le rire *de fête*, qui se distingue du rire individuel (cf. BAKHTINE, « Introduction », *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 9–67).
[624] « καὶ τὸ μόνον γελᾶν τῶν ζῴων ἄνθρωπον », ARISTOTE, *Περὶ ζῴων μορίων*, P. LOUIS (éd.), *Les parties des animaux*, Paris, 1956, 97.4 (BEKKER 673a).
[625] GENETTE, « Morts de rire », p. 148–149.
[626] « Notre rire est toujours le rire d'un groupe », BERGSON, *Le rire*, p. 5.
[627] MAUSS, « Les techniques du corps », p. 363–386.
[628] MAUSS, « Les techniques du corps », p. 366–369.

ouverts à l'observation par un individu extérieur. Malheureusement, un byzantiniste n'aura jamais la chance d'observer le rire d'un byzantin. Mais on pourrait éventuellement reconstituer sa notion du comique et les idéologèmes autour de la conception du rire, c'est-à-dire autour de la question du quand et du pourquoi on rit et surtout autour de la question de l'acceptabilité sociale du rire. La Vie même de Syméon le Fou, entre autre textes, nous prouve que les Byzantins avaient une notion du comique assez développée et multidimensionnelle[629] et qui, souvent, était assez proche de la nôtre[630]. Mais la conception byzantine du rire et sa charge idéologique étaient assez différentes de la nôtre, même si la conception et les idéologèmes officiels ne correspondaient pas toujours à la vie et la pratique quotidienne[631]. Cependant, il ne faut jamais oublier que, puisque la société « byzantine » avait une vie ultra-millénaire, les changements de mentalités, de perceptions, d'imaginaires et de valeurs « byzantins » suivaient les ruptures et les changements de l'histoire générale. Ce qui est valable pour les mentalités, les mœurs, les valeurs, les perceptions en général (pour toute société d'ailleurs ; la France, par exemple, de l'Ancien Régime n'ayant rien à voir avec la République Française au niveau des mentalités) est aussi valable pour le rire : les perceptions des « Byzantins » autour du rire et leur conception du comique n'étaient ni homogènes ni uniformes, mais changeaient et évoluaient avec le temps[632]. Néanmoins, généralement parlant, pendant le Moyen Âge, en Orient tout comme en Occident, le rire et l'humour n'étaient pas exactement accueillis avec chaleur par la culture officielle[633].

Sans doute nous nous souvenons tous du jeu intellectuel d'Umberto Eco concernant le deuxième livre perdu de la *Poétique* d'Aristote, traitant de la comédie, dans son meilleur roman peut-être, *Le Nom de la Rose*, et la signification périlleuse attribuée au rire pendant le Moyen Âge. Or, il est connu que le rire était considéré, depuis l'époque des Pères de l'Église

[629] Cf. KAZHDAN – CONSTABLE, *People and Power*, p. 64–65 ; P. MARCINIAK, « The Byzantine sense of humor », *Humor in der arabischen Kultur / Humor in Arabic Culture*, G. TAMER (éd.), Berlin – New York, 2009, p. 127–135.
[630] HALDON, « Humour and the everyday in Byzantium », p. 49.
[631] Cf. *ODB*, « Laughter » ; S. TOUGHER, « Having Fun in Byzantium », *A Companion to Byzantium*, L. JAMES (éd.), p. 135–145 ; P. MARCINIAK, « Laughing Against All the Odds. Some Observations on Humor, Laughter and Religion in Byzantium », *Humor and Religion. Challenges and Ambiguities*, H. GEYBELS – W. VAN HERCK (éd.), Londres – New York, 2011, p. 141–155.
[632] HALDON, « Humour and the everyday in Byzantium », p. 60.
[633] Pour quelques rares exemples d'usage d'humour parmi les moines et les ascètes, voir A. GUILLAUMONT, « Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte », *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Paris, 1996, p. 95–104.

(Tertullien, Cyprien, Basile de Césarée, Jean Chrysostome), comme périlleux pour le chrétien et il était, alors, condamné, tout comme les autres expressions sentimentales excessives, par la pensée théologique[634]. Et cela bien que les premiers Apologistes chrétiens eux-mêmes n'aient pas hésité à utiliser systématiquement la dérision, une pratique qui peut éventuellement causer le rire, afin de lutter contre ses adversaires païens[635]. Ainsi, Basile de Césarée condamnait strictement, à côté de l'*eutrapélia*[636] – la situation qui fait rire –, le rire lui-même[637].

Le rire, alors, est périlleux car il réveille les passions, met en danger l'*impassibilité*, détruit la componction et l'humilité. Mais surtout le rire réveille le corps[638]. Un corps riant ne peut plus être *apathes*, l'impassibilité visée par le moine se met ainsi en danger. Et Jacques Le Goff a absolument raison quand il remarque que le rire se classait, dans l'imaginaire chrétien médiéval, parmi les pires ennemis du moine précisément à cause de sa liaison dangereuse avec le corps[639].

---

[634] «Les larmes se trouvent donc dotées, dans les débuts de Byzance, d'un statut contradictoire. Les évêques du IVe siècle étaient encore des *uomini di cultura* à l'antique, ennemis par conséquent de toute expression appuyée de l'allégresse ou du deuil. Grégoire de Nazianze souligne ainsi avec dédain les mimiques excessives de l'empereur Julien. Mais la réprobation culturelle se prolongeait en suspicion religieuse. Le rire des farandoles carnavalesques et des spectacles bouffons traînait évidemment la mémoire des vieux cultes, et il fut donc rangé par l'Église du côté de ces démons qui représentaient les divinités déchues. Les lamentations des funérailles suivaient pourtant un rite trop ancien pour n'être pas elles aussi suspectes. L'Église formula donc des mises en garde très nettes, sur lesquelles elle ne devait pas revenir. Mais au fil des siècles le travail de la christianisation allait lui-même brouiller les distinctions initiales, et davantage encore sous la domination turque, où l'ensemble des usages traditionnels constitua un patrimoine assumé par la nation grecque avec son Église. D'un autre côté, le discours chrétien antique était tramé dès l'origine de versets des Psaumes et des Béatitudes évangéliques, connus de tous, et aux termes desquels les larmes allaient recevoir une valeur étrangère à la culture classique.», E. PATLAGEAN, « Pleurer à Byzance », *La souffrance au Moyen Age (France, XIIe-XVe s.)*, *Les cahiers de Varsovie*, *Centre d'études françaises de l'Université de Varsovie*, 1988, p. 252–253. Cf. KAZHDAN – CONSTABLE, *People and Power*, p. 62.

[635] B. CASEAU, « Rire des dieux », *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, E. CROUZET-PAVAN – J. VERGER (éd.), Paris, 2007, p. 117–141.

[636] «Εὐτραπελίας ἁπάσης ἀπέχεσθαι προσήκει. Πολλὰ γὰρ συμβαίνει τοὺς περὶ τὰ τοιαῦτα ἀσχολουμένους τοῦ ὀρθοῦ λόγου διαμαρτάνειν, τῆς ψυχῆς πρὸς γελοιασμὸν διαχεομένης, καὶ τὸ τῆς φρονήσεως σύννουν καὶ πεπυκνωμένον καταλυούσης. Πολλάκις δὲ τὸ κακὸν ὁδῷ βαδίζον καὶ εἰς αἰσχρολογίαν καὶ ἀτοπίαν τὴν ἐσχάτην κατέλυσεν, ὡς μὴ συμβαίνειν κατὰ ταυτὸν ψυχῆς νῆψιν καὶ εὐτραπελίας διάχυσιν. Εἰ δέ που καὶ δέοι, ὥστε μικρὸν ὑπανεῖναι τὸ σκυθρωπὸν, διὰ τῶν λόγων φαιδρύνεσθαι, ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν χάριτος γέμων πνευματικῆς, καὶ τῷ εὐαγγελικῷ ἅλατι ἠρτυμένος, ἵνα τῆς ἔνδοθεν σοφῆς οἰκονομίας τὴν εὐωδίαν ἐπιφέρηται, καὶ διπλῶς εὐφραίνῃ τὸν ἀκροατὴν, τῇ τε ἀνέσει τῇ τε τῆς συνέσεως χάριτι. », BASILE DE CÉSARÉE, *Constitutiones asceticæ*, ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΒ΄. *Ὅτι οὐ χρὴ πρὸς εὐτραπελίαν βλέπειν τὸν ἀσκητήν*, *PG* 31, col. 1376.

[637] BASILE DE CÉSARÉE, *Regulæ Fusius Tractatæ*, *PG* XXXI, p. 961–965. (Voir Appendice, texte 3). Cf. *ODB*, « Laughter » ; L. GARLAND, « Street-life in Constantinople : Women and the Carnivalesque », *Byzantine Women. Varieties of Experience (AD 800 – 1200)*, L. GARLAND (éd.), Londres, 2006, p. 163 – 164.

[638] Dans le passage de Basile qu'on vient de citer : « ἐγκαγχάζειν δὲ τῇ φωνῇ, καὶ ἀναβράζεσθαι ἀπροαιρέτως τὸ σῶμα, οὐ τοῦ κατεσταλμένου τὴν ψυχὴν ». (Voir Appendice, texte 3).

[639] « Le rire est un phénomène qui s'exprime dans le corps et à travers le corps ; or, chose stupéfiante, une grande partie des auteurs qui se sont occupés du rire, historiens, historiens de la littérature, ou même philosophes :

De surcroît, il est particulièrement intéressant que dans la pensée de la plupart des Pères de l'Église le rire est toujours relié, de manière inverse mais analogue, à l'impassibilité et à l'humilité. Ils nous disent toujours qu'un homme riant n'est plus impassible ; qu'un tel homme n'est plus humble. Il parait donc qu'ils nous disent que le rire est la caractéristique des hommes excités, arrogants et ambitieux. Certes, on peut comprendre la liaison entre le rire et l'excitation, le réveil des passions, mais quel est le rapport entre le rire et l'arrogance ou l'ambition ? Ecoutons Jean Cassien :

« Humilitas vero his indiciis conprobatur : primo si mortificatas in sese omnes habeat voluntates, secundo si non solum suorum actuum, verum etiam cogitationum nihil suum celaverit seniorem, tertio si nihil suae discretioni, sed iudicio eius universa committat ac monita eius sitiens ac libenter auscultet, quarto si in omnibus servet oboedientiae mansuetudinem patientiaesque constantiam, quinto si non solum iniuriam inferat nulli, sed ne ab alio quidem sibimet inrogatam doleat atque tristetur, riant sexton si nihil agat, nihil praesumat, quod non vel communis regula vel maiorum cohortantur exempla, septimo si omni vilitate contentus sit et ad omnia se quae sibi praebentur velut operarium malum iudicarit indignum, octavo si semet ipsum cunctis inferiorem non superficie pronuntiet labiorum, sed intimo cordis credit affectu, nono si linguam cohibeat vel non sit clamosus in voce, decimo si non sit facilis ac promptus in risu. » (Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, IV, 39, 2)[640].

Avec ce passage, il devient clair que le rire est lié à l'arrogance et l'ambition principalement parce qu'il pousse l'homme à la désobéissance, mettant en danger, ainsi, l'ordre et l'hiérarchie dans les institutions monastiques. Et comme le monastère se conçoit comme un microcosme

---

Bergson et même Freud, ne s'intéressent pratiquement pas à cet aspect corporel qui me paraît essentiel. La codification du rire, la condamnation du rire dans le milieu monastique résultent au moins en partie de sa dangereuse liaison avec le corps. », J. LE GOFF, « Rire au Moyen Âge », p. 1349.

[640] « Et voici les signes auxquels se reconnaît l'humilité : premièrement, si l'on a mortifié toute volonté propre ; deuxièmement, si l'on n'a rien caché à son ancien non seulement de toutes ses actions, mais même de toutes ses pensées ; troisièmement, si l'on ne s'appuie sur son propre discernement, mais que l'on s'en remet en tout au jugement de son ancien, avide que l'on est d'entendre ses avertissements ; quatrièmement, si l'on obéit en tout sans aigreur et si l'on pratique constamment la patience ; cinquièmement, si bien loin de faire aucun tort à personne, on ne s'afflige même pas des injures que l'on reçoit des autres ; sixièmement, si l'on n'ose rien faire d'autre que ce que recommande la règle commune ou l'exemple des anciens ; septièmement, si l'on est content d'avoir les choses les plus viles, et si l'on se regarde comme un mauvais ouvrier, qui ne mérite pas ce qui lui est offert ; huitièmement, si l'on se déclare le dernier de tous, non de parole seulement et comme du bout des lèvres, mais dans un sentiment intérieur du cœur ; neuvièmement, si l'on retient sa langue, si l'on n'élève pas la voix ; dixièmement, si l'on se laisse pas aller trop facilement à rire. », JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, J. – C. GUY (éd.), *SCh.,* 109, Paris, 1965, p. 180–181.

idéalisé de la société, on peut ajouter que le rire, avec sa propension à la désobéissance, est considéré comme périlleux puisqu'il met en danger l'ordre de l'ensemble de la société impériale ; car, le rire « culbute » l'ordre, social et idéologique, dominant par son pouvoir subversif[641].

Je considère que les Pères de l'Église ont essayé consciemment, si j'ose dire, d'« objectiviser » la subjectivité que Jésus a apporté aux hommes et qu'à partir du quatrième siècle les chrétiens reviennent de plus en plus au monde sentimental et psychologique juif, par suite de l'organisation de la hiérarchie et de l'institutionnalisation nouvellement apparue. Par conséquent, dans un sens, le christianisme est retourné à ses racines psychologiques judaïques[642]. Le témoignage de Jean Cassien est, sans aucun doute, la meilleure preuve. Jean Cassien se soucie d'éclairer ce point dès le début : « primo si mortificatas in sese omnes habeat voluntates ». Il mentionne en premier ce qui lui parait capital : le chrétien ne doit pas disposer de volonté. Il doit revenir à sa condition pré-paulinienne, celle de la bête à quatre pattes devant son maître absolu, le Dieu « unique », dont les évêques et les archimandrites sont les incarnations terrestres. Mais un sujet sans volonté, n'est plus un sujet. Il est un simple objet, la pièce d'une machine qui peut aussi bien fonctionner malgré lui et sans lui.

La culture officielle, étatique et ecclésiastique, de l'Antiquité Tardive et du Haut Moyen Âge se caractérise par le ton *sérieux exclusif*[643] et le héros de cette culture, le moine, est, par principe, un homme qui doit pleurer, pleurer parce qu'il est pécheur et coupable envers l'univers, mais qui n'a pas le droit de rire. Pourquoi, alors, Léontios de Néapolis a-t-il décidé de faire usage de quelque chose d'aussi ambivalent et d'aussi « dangereux » que le rire, dans sa *Vie*

---

[641] « C'est le rire, qui abolit la distance épique et, en général, toute distance hiérarchique, facteur d'éloignement. Une figure vue de loin ne peut être comique ; il faut absolument la rapprocher pour la rendre comique. Tout ce qui est comique est proche. Toute œuvre comique fonctionne dans une zone de proximité maximale. Le rire a le pouvoir remarquable de rapprocher l'objet, il l'introduit dans une zone de contact direct, où l'on peut le tâter, le retourner, le mettre à l'envers, l'examiner en haut et en bas, détruire son enveloppe externe, inspecter son intérieur, s'interroger sur lui, le disséquer, démembrer, dénuder, démasquer, analyser et expérimenter en toute liberté ! Le rire anéantit la peur et la vénération devant l'objet, devant le monde ; il en fait un objet de contact familier, et de ce fait prépare son exploration absolument libre. Le rire est un facteur essentiel pour créer cette prémisse de l'intrépidité indispensable à toute approche réaliste du monde », BAKHTINE, « Récit épique et roman », p. 458. Cf. HALDON, « Humour and the everyday in Byzantium », p. 55–58.

[642] Cf. le chapitre « L'Éros et le christianisme tardo-antique », 2.f, p. 106–109.

[643] Sur cela voir l'œuvre classique d'Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, E. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, Princeton, 1957 (tr. fr. *Les deux corps du roi*, J.-P. GENET – N. GENET, dans *Œuvres*, « Quarto », Paris, 2000). Cf. BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 82–91.

de Syméon ? Pourquoi a-t-il décidé de faire usage d'un héros qui fait rire plutôt que pleurer ? Pourquoi Syméon en tant que héros littéraire contredit-il les Pères de l'Église en restant *apathès*, impassible en riant ? Pourquoi Léontios a choisi de démontrer les valeurs ascétiques renversées[644] ? À qui et comment servait en tant qu'exemple le cas de Syméon ? Enfin, pourquoi Léontios a choisi un héros subversif et à qui la subversion s'adressait ? Quelle que soit la façon dont nous essayons de répondre à ces questions, tôt ou tard, nous nous trouvons devant une impasse. Nous ne pouvons pas trouver une réponse définitive. Pourtant, il apparaît que le public visé par Léontios était indubitablement un public laïc et populaire et qu'il n'avait rien à voir avec les autorités ecclésiastiques et monastiques de son époque.

Vincent Déroche a déjà beaucoup travaillé dans cette direction, même s'il n'a pas toujours poussé les résultats de ses études vers leur fin logique. De prime abord, Déroche a explicitement intitulé le dernier chapitre de son travail « Une théologie pour le peuple », où il adopte la thèse selon laquelle Léontios de Néapolis est vraiment un « auteur populaire »[645]. Ce « populaire » ne sous-entend évidement pas un auteur et une œuvre de racines populaires, mais plutôt un auteur et une œuvre qui sont savants, mais qui sont influencés par la culture populaire et qui visent également un public populaire. À part cette confirmation explicite, Déroche nous a offert également, à travers l'analyse des œuvres de Léontios, les éléments de cette « popularité » : la langue populaire, la conviction que le saint est l'intermédiaire, miraculeux et immédiat, de Dieu sur terre, l'absence presque totale des représentants officiels (clercs) et non officiels (ascètes, moines) de Dieu dans le texte, les éléments constituant sa théologie (l'insistance sur la valeur primordiale de vertus comme le refus de juger autrui, l'absence de ressentiment et l'aumône), la mentalité (la foi en la rétribution, même matérielle, divine[646], la foi absolu en l'omniprésence divine et en la Providence[647], le sentiment anticlérical[648]). Déroche a également noté la « théâtralité »[649] de la *Vie de Syméon* et nous-mêmes nous avons ajouté sa dimension comique et grotesque.

---

[644] Cf. PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie byzantine… », p. 121.
[645] DÉROCHE, *Études sur Léontios*, p. 270–271.
[646] DÉROCHE, *Études sur Léontios*, p. 238–249.
[647] DÉROCHE, *Études sur Léontios*, p. 277–282.
[648] DÉROCHE, *Études sur Léontios*, p. 289–294.
[649] DÉROCHE, *Études sur Léontios*, p. 183–197.

C'est pour toutes ces raisons que nous croyons que la *Vie de Syméon le Fou* est probablement le premier texte d'un genre littéraire que Bakhtine a déterminé comme *réalisme grotesque*. Un genre littéraire qui va connaître sa fin historique, et en même temps son apogée, et ses représentants les plus impressionnants, dans le *Decamerone* de Boccaccio et *Gargantua et Pantagruel* de Rabelais. Pour la définition du *réalisme grotesque* je renvoie directement à Bakhtine[650]. Ici je vais juste me concentrer sur ces éléments de la *Vie de Syméon le Fou* qui nous permettent de parler d'une œuvre représentant ce genre littéraire ayant des racines typiquement médiévales. Et peut-être pourrait-on ainsi compléter l'étude de Bakhtine en offrant un exemple précis, daté du Haut Moyen Âge, démonstratif de sa théorie. Les traits marquant du *réalisme grotesque* sont sa liaison avec les fêtes populaires, le rabaissement de tout ce qui est élevé, spirituel, idéal et abstrait sur le plan matériel et corporel, le rire (populaire et collectif) et la dimension comique, et, encore, sa théâtralité qui découle précisément de ces trois caractéristiques. Enfin, une figure typique de ce genre littéraire est le fou dont sa folie est « une joyeuse parodie de l'esprit officiel, de la gravité unilatérale, de la « vérité » officielle »[651]. Nous allons essayer d'entendre l'écho de tous ces éléments dans le texte de Léontios et la société qui l'entourait.

[650] BAKHTINE, « Introduction », *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 9–67.

[651] BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 49. Cf. aussi les remarques de V. DÉROCHE sur les fous à Byzance : « Enfin, contrairement à tout autre Byzantin, le fou n'a pas de place sociale bien définie : il est à la fois partout et nulle part, d'un coté impuissant et exposé aux outrages de tous, de l'autre exempté de toutes les obligations et contraintes liées à un rang social. On l'insulte et on le frappe, mais en même temps on le nourrit et on l'assiste, on le protège et on tolère dans une certaine mesure ses excentricités. », DÉROCHE, *Études sur Léontios*, p. 161.

δ.) Peur de la Mort, Jouissance de la Vie : Le grotesque dans le contexte

La période entre le IVe et le VIIe siècle est une période de transition. Elle est une période instable, pas fixe, une période en mouvement perpétuel. Une période d'évolution culturelle et de mutations incessantes. Une période de dialogues polyphoniques entre des esprits curieux qui se mélangent et qui s'entre-combattent. Ainsi, même le combat multidimensionnel de la nouvelle Église Orthodoxe, désormais institutionnalisée, concernant son identité, sa conservation et sa prédominance, parvient à créer les conditions nécessaires pour un dialogue interculturel entre les visions diverses du monde. Autant que de telles conditions perdurent alors, on remarque une « fermentation », à savoir une influence réciproque et simultanément une opposition des différentes cultures, c'est-à-dire des mentalités primaires, des visions du monde, différentes.

Pourtant, le paganisme, sous le visage, prédominant mais non exclusif, de l'Hellénisme en Orient, comme civilisation institutionnalisée qui avait une histoire ancestrale, résistera aux pressions intérieures (État)[652] et extérieures (Église)[653] pendant longtemps[654], vu qu'il n'est pas facile d'arracher des croyances qui datent des siècles du jour au lendemain. Par ailleurs, si cela pouvait se réaliser relativement facilement dans le cas des grandes villes[655] –où l'imposition étatique et ecclésiastique, avec l'accumulation simultanée de l'élite spirituelle chrétienne, est plus directe et pertinente– cela était pratiquement impossible dans le cas des campagnes de l'empire[656]. Même à Chalcédoine, à deux pas de Constantinople, on cherche à restaurer les Jeux Olympiques au milieu de Ve siècle[657] !

---

[652] Cf. FLUSIN, « Triomphe du christianisme et définition de l'orthodoxie », p. 51–54.
[653] Cf. CAMERON, *The Later Roman Empire*, p. 76–78.
[654] Cf. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*.
[655] Pourtant, même dans ce cas-là, la christianisation était un processus très lent. Ainsi, lorsque Porphyre arrive à Gaza en tant que nouvel évêque, les chrétiens de la ville sont au nombre de deux-cent quatre-vingt (y compris les femmes et les enfants), cf. *Vie de Porphyre* (*BHG* 1570), §19.10–14, p. 422.
[656] Cf. R. MACMULLEN, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400*, Atlanta, 2009, p. 101–104. Même à Ve et VIe siècle, une époque assez tardive, nous trouvons partout dans les campagnes de survivances païennes. Sur ce point, la *Vie de Nicolas de Sion* (*BHG* 1347, I. ŠEVČENKO – N. PATTERSON-ŠEVČENKO (éd.), *The Life of saint Nicholas of Sion*, Brookline, Massachusetts, 1984) et la Vie syriaque de *Syméon le Montagnard* (écrite par Jean d'Ephese et incluse dans ses *Vies de saints orientaux*, cf. E. W. BROOKS (éd.), « John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints », *PO*, vol. XVII, f. 1, 1923, p. 229–248) nous fournissent les

Toute cette évolution aboutira après la fin de l'Iconoclasme, qui est traditionnellement considéré comme la période de transition de l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Après l'Iconoclasme, une nouvelle époque commence pour la société byzantine en ce qui concerne la culture, la mentalité collective et les cadres généraux de la pensée : la polyphonie culturelle disparaît, l'irrationalisme, si j'ose dire, qui caractérise, dans un certain degré, la période de l'Antiquité tardive disparaît aussi, la Foi donne sa place définitivement au Dogme implacable et l'Église devient un facteur, presque exclusif dans certains cas, de domination dans l'inconscient collectif. La société byzantine devient par conséquent beaucoup plus conservatrice, pour ainsi dire, ou, mieux, assez typiquement médiévale. Les autorités ecclésiastiques se distinguent clairement du peuple et la culture officielle perd cette flexibilité et cette tolérance, qui caractérisent la société tardo-antique. Le fait que, selon Beck, après l'Iconoclasme on remarque une intensification de cette procédure qui commença avec le Code Théodosien, c'est-à-dire la pénétration du droit ecclésiastique dans la législation étatique[658]. Le fait que cette domination totale de l'idéologie ecclésiastique se passe parallèlement avec une limitation de l'érotisme dans la vie sociale ne nous étonne vraiment pas [659].

Cependant, il faut souligner qu'en même temps on remarque un éloignement progressif, d'un point de vue simultanément mental et culturel, entre le peuple et les élites (socio-économiques, politiques et intellectuelles). Comme on vient de le voir, juste à côté de la culture officielle, étatique et ecclésiastique, qui se caractérise par un ton *sérieux et exclusif*, nous pouvons observer l'épanouissement d'une contre-culture populaire, une culture parallèle, qui se

---

exemples les plus instructifs. Cf. J. O. ROSENQUIST, « Asia Minor on the Threshold of the Middle Ages: Hagiographical Glimpses from Lycia and Galatia », *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, L. RYDÉN (éd.), Stockholm – Uppsala, 1993, p. 153–156 ; F. R. TROMBLEY, « Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece », *The Harvard Theological Review*, 78/3-4 (1985), p. 332–335. Michael Whitby, pourtant, en lisant Jean d'Ephese conclue, assez paradoxalement, que, malgré tout, les païens ne constituaient pas au VIe siècle une vraie menace pour l'Empire, cf. M. WHITBY, « John of Ephesus and the Pagans : Pagan survivals in the sixth century », *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*, M. SALAMON (éd.), Krakowie, 1991, p. 111–131. Et je dis paradoxalement parce que même s'il avait raison, cela serait à moitié vrai seulement puisqu'il sous-estime le fait que malgré tous les moyens et les forces excessives que l'État byzantin appliqua pendant deux siècles et demi pour déraciner le paganisme, au milieu du VIe siècle nous nous trouvons dans une situation où nous ne pouvons pas parler de survivances simples du paganisme, mais de survivance pleine et nette, et cela malgré le terrorisme de l'État, dans des milieux précis. Dans tous les cas, il semble que les clercs de la campagne étaient assez lâches et nonchalants (la reproche à deux reprises dans la *Vie d'Hypatios* (*BHG* 760), §1.4, p. 74 (« οἱ κληρικοί, ὡς ἐπὶ χώρας, νωθρότεροι ὑπῆρχον »), et §2.10, p. 80.

[657] *Vie d'Hypatios* (*BHG* 760), §33, p. 214–218.

[658] H.-G. BECK, *Βυζαντινόν Ερωτικόν*, p. 161.

[659] H.-G. BECK, *Βυζαντινόν Ερωτικόν*, p. 183–185.

caractérise par un *renversement*, par un *retournement* de la culture officielle d'un ton joyeux et d'un caractère ambivalent[660]. Et le personnage de l'imaginaire populaire médiéval qui incarne le plus, précisément de par son caractère insoucieux et ambivalent[661], l'esprit de la critique c'est le personnage du fou[662].

Plus la culture populaire se radicalise, plus la culture officielle devient conservatrice. Une nouvelle raideur, jadis inconnue, couvre toutes ses manifestations. Un exemple est caractéristique : les fêtes populaires, qui sont souvent des réminiscences antiques du culte païen (notamment de Dionysos à l'Orient), qui n'ont jamais cessé de se dérouler pendant l'Antiquité tardive, prendront maintenant, au début du VIIe siècle, des dimensions inconcevables précédemment, elles deviennent le moyen d'expression le plus caractéristique de la culture populaire médiévale. Après la disparition graduelle du théâtre (mais certainement pas des spectacles et du mime) et la dégradation de la signifiance de l'hippodrome dans la vie quotidienne, après la diminution de la signification des bains publics dans la vie sociale, les *panègyreis*[663] (fêtes populaires locales, de caractère public, commémoratif (de la mémoire d'un saint[664]) et commercial, soumis à l'influence partielle de certaines fêtes païennes préexistantes[665]) et les carnavals (des réminiscences transformées du paganisme que les foules effectuaient à des dates fixes durant l'année[666]), deviennent l'occasion par excellence des rassemblements publics et des festins, dont le lien avec la religion est souvent assez discutable, sinon contestable[667]. D'ailleurs, nous ne devons pas oublier que pendant l'Antiquité tardive,

---

[660] Ph. KOUKOULES, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, t. VI, Athènes, 1955, σ. 155–158.

[661] « La folie et le fou deviennent personnages majeurs, dans leur ambigüité : menace et dérision, vertigineuse déraison du monde, et mince ridicule des hommes. », FOUCAULT, *Histoire de la folie*, p. 28.

[662] « La dénonciation de la folie devient la forme générale de la critique. », FOUCAULT, *Histoire de la folie*, p. 28. Cf. TONER, *Popular Culture in Ancient Rome*, p. 105.

[663] L'une de plus anciennes sources concernant la *panègyris* est la *Vie et miracles de sainte Thècle* (*BHG* 1717), Miracle 15 (p. 330–332), Miracle 29 (p.367–368), Miracle 33 (p. 376–380).

[664] MACMULLEN, *The Second Church*, p. 44 et p. 107–109.

[665] S. VRYONIS, « The Panēgyris of the Byzantine Saint », *The Byzantine Saint*, S. HACKEL (éd.), Birmingham, 1981, p. 196–228.

[666] *Martyre de Dasios* (*BHG* 491), III.2, H. MUSURILLO (éd.), *The acts of the Christian martyrs*, Oxford, 1972, p. 274–275; ASTERIOS D'AMASÉE, *Homélies*, 4, *PG* 40, col. 221 B. Cf. PATLAGEAN, « Byzance x^e^ – xie siècle », p. 622 ; MARAVAL, *Le Christianisme*, p. 44–45 ; TONER, *Popular Culture in Ancient Rome*, p. 93–96.

[667] De ce point de vue, l'aphorisme du redoutable Schenoudi est particulièrement explicite : « Aller vers les tombeaux des martyres, prier, lire à haute voix, chanter des psaumes, te purifier, recevoir l'offrande dans la crainte du Christ, c'est bon ; c'est le type de l'Église, c'est le canon de la maison de Dieu ; mais chanter (des chansons), boire, manger, rire et surtout forniquer et commettre des meurtres à cause de l'ivresse, des débauches, des querelles en toute folie, c'est une iniquité. », *Œuvres de Schenoudi*, texte copte et traduction française E.

même à une époque aussi avancée que le VIIe siècle, nous nous trouvons encore dans les limites de l'Empire Romain, et, donc, le souvenir de la tradition des Saturnales romaines, tout comme d'autres formes du rire populaire *légalisé* de Rome, était encore vivant[668].

Mais, plus le peuple festoyait, plus il riait, et plus les élites se plaignaient[669]. En effet, le fait que les fêtes (*panēgyreis* et carnavals) revêtaient une telle signification sociale démontre l'éveil et la radicalisation de la culture populaire[670]. Le fait que les autorités ecclésiastiques et les intellectuels les condamnent et les combattent si ardemment, démontre d'une part la grandeur et les limites de la culture officielle et d'autre part la séparation progressive entre la mentalité élitaire, et la mentalité populaire. Au XIIe siècle, la distance mentale, sentimentale et culturelle entre le peuple et les élites était si grande qu'un auteur si sensible et subtil par ailleurs que Nicètas Chôniatès, ne pouvait même pas dissimuler son dégoût et son incompréhension totale pour le peuple, sa façon de penser, son comportement, son mode de vie.

L'élément caractéristique des fêtes et des rites de la culture populaire est le *rabaissement* grotesque[671] des différents symboles et rituels religieux, étatiques et officiels, transposés sur le plan matériel et corporel[672]. Ce *rabaissement* grotesque saisit souvent la forme de la parodie et de la satire et son but est de ridiculiser et de provoquer le rire[673]. Nous nous souvenons, par exemple, de la parodie grotesque de la cérémonie de la réception des nouveaux étudiants à Athènes, que Grégoire de Nazianze décrit dans son éloge funèbre de Basile de Césarée[674].

AMÉLINEAU, vol. I, Paris, 1907, p. 199–200. Cf. Ph. KOUKOULES, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, t. III, Athènes, 1949, σ. 272; G. T. DENNIS, « Popular Religious Attitudes and Practices in Byzantium », *OCA*, 251 (1996), p. 250–252; MACMULLEN, *The Second Church*, p. 107–109.

[668] Cf. TONER, *Popular Culture in Ancient Rome*, p. 93–96 ; BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 85.

[669] Cf. PATLAGEAN, « Byzance x^e – xie siècle », p. 621–623. L. GARLAND, « Street-life in Constantinople : Women and the Carnivalesque », *Byzantine Women. Varieties of Experience (AD 800 – 1200)*, L. GARLAND (éd.), Londres, 2006, p. 171–173.

[670] « La fête marquait en quelque sorte une interruption provisoire de tout le système officiel, avec ses interdits et barrières hiérarchiques. Pour un bref temps, la vie sortait de son ornière habituelle, légalisée et consacrée, et pénétrait dans le domaine de la liberté utopique. Le caractère éphémère de cette liberté ne faisait qu'intensifier l'effet de fantastique et de radicalisme utopique des images nées dans ce climat particulier. », BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 97.

[671] BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, 29 et 83.

[672] FREUD, *Le mot d'esprit*, p. 388–389.

[673] Sur le « rabaissement du sublime », « de l'éminent » et ses rapports avec le comique voir les remarques particulièrement fécondes de Freud, dans FREUD, *Le mot d'esprit*, p. 351–356, surtout les 353 et 355.

[674] GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi* (orat. 43), F. BOULENGER (éd.), *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. Paris, 1908, § 16.

Photius nous informe qu'une parodie d'une cérémonie pareille (ici pour la fin de la scolarité des étudiants des écoles philosophiques d'Athènes), existait dans l'œuvre historique, perdue aujourd'hui, d'Olympiodorus de Thèbes, qui a vécu pendant le Ve siècle et qui semble complètement privé de tout sens d'humour[675].

D'ailleurs, ce *rabaissement* était l'élément typique par excellence de la satire politique que le peuple adressait aux empereurs à l'Hippodrome. Une satire a été conservée par exemple contre l'empereur Théodose :

Κωνσταντῖνος ἔκτισεν· Κῦρος ἀνανέωσεν
αὐτὸν ἐπὶ τόπον, Αὔγουστε.[676]

Il y en a encore une autre qui nous est parvenue contre l'empereur Phokas, beaucoup plus agressive cette fois-ci :

Πάλιν στὸν καῦκον ἔπιες,
πάλιν τὸν νοῦν ἀπώλεσας.[677]

Dans ce même genre de versification populaire proto-médiévale, il existe également une satire vitriolique anonyme qui visait l'empereur Maurice :

Εὕρηκε τὴν δαμαλίδα ἀπαλήν,
καὶ ὡς τὸ καινὸν ἀλεκτόριν ταύτῃ πεπήδηκεν
καὶ ἐποίησε παιδία ὡς τὰ ξυλοκούκουδα·
καὶ οὐδεὶς τολμᾶ λαλῆσαι, ἀλλ' ὅλους ἐφιμωσεν·
ἅγιέ μου, ἅγιε, φοβερὲ καὶ δυνατέ,

[675] PHOTIUS, *Bibliothèque*, cod. 80, R. HENRY (éd.), *Photius. Bibliothèque*, vol. I, Paris, 1959, p. 177.6 – 178.30.

[676] « Constantin a battit, Cyr a restauré ; / [Restitue-le] sur-le-champ, Auguste !», JEAN MALALAS, *Chronographie*, I. THURN (éd.), *Ioannis Malalae Chronographia*, Berlin – New York, 2000, p. 282.21–22.

[677] « T'as bu de nouveau dans la taverne, / t'as perdu de nouveau la tête !», THÉOPHANE LE CONFESSEUR, *Chronographie*, C. DE BOOR (éd.), *Theophanis Chronographia*, Leipzig, 1883, p. 296.26–27.

δὸς αὐτῷ κατὰ κρανίου, ἵνα μὴ ὑπεραίρηται:
κἀγώ σοι τὸν βοῦν τὸν μέγαν προσαγάγω εἰς εὐχήν.[678]

Procope, de son côté, « dédie » une satire impitoyable à l'impératrice Théodora et son impérial mari (en le ridiculisant à travers la ridiculisation de son épouse)[679]. Sans doute, Procope est un auteur savant, mais la façon dont il ridiculise l'impératrice, c'est-à-dire le *rabaissement* du haut, du sérieux sur le plan matériel et corporel, écrasant de cette manière le symbole le plus haut du pouvoir et de la culture officielle[680], renvoie directement aux mimes et aux autres rites populaires « de la rue », qui ridiculisaient exactement de la même façon les représentants du pouvoir politique ou ecclésiastique. Cette parodie, cette satire populaire qui se base sur le *renversement* du rang social et sur le *retournement* des symboles et des rituels de la culture officielle, vise toujours à la libération de la peur, symbolise la victoire contre la peur. On craint l'Empereur, on craint le Patriarche, on craint le soldat mais un Empereur, un Patriarche, un soldat, privés de leur statut social et ridiculisés ne font plus peur[681]. Il en est de même pour le reste des symboles de la culture officielle. De plus, dans un deuxième niveau, existentiel et métaphysique, on craint la mort, on dédaigne notre vie incertaine qui coule dans l'insécurité et l'instabilité, mais une mort ridiculisée et une vie tournée en parodie et fête ne font plus la peur, ne terrorisent plus l'existence et la conscience[682] ; le rire chasse la mort[683]. Or, le joyeux, insouciant rire populaire vise toujours à vaincre la peur[684] (et visant à la *libération* de la peur, il la reflète inévitablement).

De même, Syméon utilise dès le début la parodie et le rire pour briser le ton sérieux de la vie quotidienne. Il transforme la vie en carnaval. Ce qui était éphémère, la libération instantanée de la peur, imposée par la culture officielle, durant les fêtes et les carnavals, Syméon le transpose

[678] « Il a trouvé la vache douce, / et il lui a sauté dessus comme le jeune coq, / et il lui a fait maints enfants comme de grains, / et personne n'ose parler, mais il les a tous muselés ; / ô saint, ô mon saint terrible et puissant, / donne-lui [un coup] à la tête pour qu'il ne se vante pas / et moi je t'amènerai un grand bœuf [pour t'offrir] durant la prière !», THÉOPHANE LE CONFESSEUR, *Chronographie*, C. DE BOOR (éd.), *Theophanis Chronographia*, Leipzig, 1883, p. 283.19–23.
[679] PROCOPE, *Histoire Secrète*, § IX.1–29, H.B. DEWING (éd.), *Procopius. The Anecdota or Secret History*, Londres, 1935, p. 102–112.
[680] FREUD, *Le mot d'esprit*, p. 356–357.
[681] Cf. HALDON, « Humour and the everyday in Byzantium », p. 66–67.
[682] « la dérision de la folie prend la relève de la mort et de son sérieux », FOUCAULT, *Histoire de la folie*, p. 31.
[683] Cf. *ODB*, « Laughter ».
[684] BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 98–100.

sur un plan quotidien et constant. Cette *carnavalisation* de la vie, pour ainsi dire, entreprise par Syméon, vise précisément à vaincre la peur quotidienne. Afin d'achever son but, la *parodie* et le *jeu* vont devenir ses « armes » principales. Ainsi nous lisons dans le passage où Syméon entre pour la première fois dans la ville d'Émèse :

> « εὑρὼν ὁ ἀοίδιμος ἐπὶ τῆς κοπρίας τῆς ἔξω τῆς πόλεως κύνα νεκρόν, λύσας ὃ ἐφόρει ζωνάριον ἐκ σχοινίου καὶ δήσας τὸν πόδα αὐτοῦ ἔσυρεν αὐτὸν τρέχων καὶ εἰσερχόμενος διὰ τῆς πόρτης, ὅπου πλησίον ἐστὶν τὸ σχολίον τῶν παιδίων. ὡς τοῦτον οὖν ἐθεάσαντο οἱ παῖδες, ἤρξαντο κράζειν· „ἔ, ἀββᾶς μωρός“ καὶ ἔβαλον τρέχειν ὀπίσω αὐτοῦ καὶ κοσσίζειν αὐτόν. τῇ οὖν ἐπαύριον κυριακῆς οὔσης ἔλαβεν κάρυα καὶ εἰσῆλθεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς λειτουργίας καρυδίζων καὶ σβεννύων τὰς κανδήλας. ὡς οὖν τοῦτον ἐξενέγκαι κατέτρεχον, ἀνέρχεται εἰς τὸν ἄμβωνα καὶ ἐκεῖθεν ἐλίθαζεν τὰς γυναῖκας τοῖς καρυδίοις. πολλῷ οὖν κόπῳ ἐξενεγκάντων αὐτὸν ἐν τῷ ἐξέρχεσθαι ἔστρεψεν τὰ ταβλία τῶν πλακουνταρίων, οἳ καὶ ἔδωκαν αὐτῷ πληγὰς εἰς θάνατον. ὡς οὖν εἶδεν ἑαυτὸν συγκλασθέντα ἐκ τῶν πληγῶν, ἔλεγεν εἰς ἑαυτόν· „ταπεινὲ Συμεών, ὄντως οὕτως οὐ ζῇς εἰς τὰς χεῖρας τούτων μίαν ἑβδομάδα“. κατ' οἰκονομίαν οὖν τοῦ θεοῦ θεωρεῖ αὐτὸν εἷς φουσκάριος, καὶ οὐκ ᾔδει, ὅτι τὸν σαλὸν ποιεῖ, καὶ λέγει αὐτῷ (ἐδόκει γὰρ ὅτι νήφει)· „θέλεις, μάρι ἀββᾶ, ἀντὶ τοῦ γυρεύεις ἵνα ἵστασαι καὶ πωλεῖς τὰ θέρμια;“ καὶ εἶεν ἐκεῖνος· „ναί“. ὡς οὖν ἔστησεν αὐτὸν μίαν ἡμέραν, ἤρξατο πάντα ῥογεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τρώγειν καὶ αὐτὸς ἀπλήστως. ἦν γὰρ μὴ φαγὼν ὅλην τὴν ἑβδομάδα. λέγει οὖν ἡ γυνὴ τοῦ φουσκαρίου τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς· „πόθεν ἤγαγες ἡμῖν τὸν ἀββᾶν τοῦτον; ὄντως ἐὰν οὕτως τρώγει, οὐ χρεία ἵνα πωλήσωμεν τίποτε. κἂν μίαν γὰρ γάστραν, ἐξ ἧς ἔχω κανονίζουσα αὐτόν, ἔφαγεν θερμίων.“ οὐκ ἐγίνωσκον δὲ ὅτι ὅσα εἶχον καὶ τὰ λοιπὰ γαστρία τοῖς συναδελφοῖς καὶ τοῖς λοιποῖς ἦν ῥογεύσας, τουτέστιν τὰ φάβατα καὶ τὴν φακῆν καὶ τὰ τρωγάλια καὶ πάντα, ἀλλ' ἐνόμιζον ὅτι ἐπώλησεν αὐτά. ὡς οὖν ἤνοιξαν τὴν ἐμβολὴν καὶ οὐχ ηὗρον φολερόν, ἔτυψαν αὐτὸν καὶ ἀπέλυσαν, τίλαντες καὶ τὸν πώγωνα αὐτοῦ. ».[685]

[685] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 79.21–80.17. « Comme l'illustre Syméon avait trouvé sur le fumier placé au dehors de la ville un chien mort, il détacha la ceinture de corde qu'il portait et, y ayant lié le pied du chien, il le tirait en

Dans ce passage notons de prime abord l'intention de Syméon de parodier le passage évangélique, extrêmement connu d'ailleurs, où Jésus entre à Jérusalem assis sur un âne tandis que la foule rassemblée l'accueille tenant des rameaux[686]. La comparaison entre ces deux passages se montre édifiante, lorsqu'elle démontre que le but de Léontios est d'imiter, de manière *inverse* mais *analogue* (c'est pour ça qu'on parle de parodie[687]), l'entrée de Jésus à Jérusalem[688]. Dans le texte de Léontios, l'âne devient chien, l'applaudissement du peuple devient moquerie des enfants, les Pharisiens sont remplacés par les clercs. Mais dans ce même passage, à part cette parodie initiale du texte évangélique, nous dépistons que se déploie encore une autre parodie, également caractéristique, qui consiste en une répétition d'effet parodiant, un copiage burlesque de la liturgie sainte où les noix remplacent le corps et le sang divins de la communion sainte (parodie que, cette fois, nous pourrions même qualifier de sacrilège si on ne

---

courant et passa ainsi par la porte près de laquelle se trouvait l'école des enfants. Lorsque ceux-ci l'eurent vu, ils se mirent à crier : « Hé, un abbâs fou ! » et ils commencèrent de courir derrière lui et de lui donner des gifles. Le lendemain, qui était dimanche, il prit des noix et, étant entré à l'église au début de la liturgie, il jetait des noix et éteignait les cierges. Comme donc ils se précipitaient pour le chasser, il monte à l'ambon et de là bombardait les femmes avec ses noix. Lorsqu'à grand peine on l'eut chassé, tandis qu'il sortait il renversa les tables des pâtissiers, qui le frappèrent de coups jusqu'à le faire presque mourir. Quand il se vit brisé par ces coups, il se disait à lui-même : « Pauvre Syméon, vraiment, dans ces conditions entre les mains de ces gens-là, tu ne vivras pas une semaine ». Par une dispensation divine un marchand d'oxycrat le vit. Il ne savait pas que Syméon faisait le fou – il le croyait dans son bon sens – et il lui dit : « veux-tu, sire abbâ, au lieu de courir ça et là, que tu t'installes ici et vendes mes lupins ? » « Oui », dit Syméon. Lors donc qu'il l'eut installé une journée, Syméon se mit à tout distribuer aux gens et à manger lui-même insatiablement : de fait il n'avait pas mangé de toute la semaine. La femme du marchand d'oxycrat dit à son mari : « D'où donc nous as-tu amené cet abbâs ? En vérité, s'il dévore ainsi, pas besoin que nous cherchions à vendre quoi que ce soit. Depuis le moment où je l'observe, il a mangé environ une marmite de lupins. » Or ils ne savaient pas que tout ce qu'il y avait dans les autres marmites, Syméon l'avait distribué à ses frères de misère et les autres gens, fèves, lentilles, desserts, ils croyaient qu'il les avait vendus. Quand donc ils ouvrirent la caisse et n'y trouvèrent pas un centime, ils le frappèrent et, en lui donnant son congé, lui arrachèrent même les poils de la barbe. », A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 133–134.

[686] « εὑρὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὀνάριον ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό, καθώς ἐστιν γεγραμμένον,
Μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών·
ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται,
καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου.
ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ. ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ ὅτε τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. διὰ τοῦτο [καὶ] ὑπήντησεν αὐτῷ ὁ ὄχλος ὅτι ἤκουσαν τοῦτο αὐτὸν πεποιηκέναι τὸ σημεῖον. οἱ οὖν Φαρισαῖοι εἶπαν πρὸς ἑαυτούς, Θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν. », *Jn*. 12.14-19.

[687] Bergson donne une définition quelque peu différente : « Transpose-t-on en familier le solennel ? On a la parodie. Et l'effet de parodie, ainsi défini, se prolongera jusqu'à des cas où l'idée exprimée en termes familiers est de celles qui devraient, ne fut-ce que par habitude, adopter un autre ton. », BERGSON, *Le rire*, p. 94. Cf. HALDON, « Humour and the everyday in Byzantium », p. 56.

[688] Cf. KRUEGER, « Symeon in Emesa, Jesus in Jerusalem », *Symeon the Holy Fool*.

savait que Léontios était un auteur bien chrétien)[689]. Ici il faudrait éventuellement ajouter que dans la culture populaire grecque, depuis l'Antiquité[690] et jusqu'aujourd'hui[691], la noix est un symbole constant de la fécondité[692]. Ceci explique d'ailleurs pourquoi Léontios insiste sur le fait que Syméon jette des noix aux femmes précisément et non pas à la foule en général[693]. Nous devrons également noter dans ce même passage non seulement l'apparition de certains symboles et images mais aussi sa dimension *ambivalente*. Nous allons examiner ces symboles et images un par un parce que nous les retrouvons plusieurs fois dans le texte. C'est comme si Léontios voulait nous offrir dès le début toutes les clés afin de « déchiffrer » la signification de son œuvre.

Le premier symbole est le chien qui tout au long du récit désigne, comment on va le voir, la mort[694]. En revanche, sa caractéristique particulière ici est *qu'il est déjà mort*. Ainsi, à un niveau

---

[689] Il ne serait pas inutile ici de mettre le type de parodie entreprise par Léontios en rapport direct avec ce que Bergson écrit sur la répétition en tant qu'élément constitutif de la comédie, voir BERGSON, *Le rire*, p. 93. Certes, ici nous n'avons pas « des personnages nouveaux dans des conditions identiques », mais nous avons un personnage qui est censé imiter un certain modèle d'entrée dans des conditions *analogues*, qui, de plus, par un acte manqué, terrasse ce même modèle de son podium. Cf. GENETTE, « Morts de rire », p. 134.

[690] Nous trouvons, par exemple, dans la mythologie grecque, dans la légende de Carya, la noix, comme symbole de fécondité, et qui est en plus étroitement liée avec l'idée de la mort (le vieux mourant qui donne le jour au nouveau qui vient de naître) : Dion, roi d'une province grecque, la Laconie, a reçu la visite du dieu Dionysos. Heureux de cette visite, il lui présenta ses trois filles, Orphé, Lyco et Carya. Dionysos tomba amoureux de la plus jeune, Carya. Mais les sœurs de Carya dénoncent cet amour au roi Dion qui (à supprimer), furieux de la délation, les transforme en rochers. Ensuite, Carya fut prise d'une tristesse immense et mourut. Mais les autres dieux, émus par la douleur de Carya, la transformèrent en noyer. C'est ainsi que le peuple de Laconie lui rendit un culte sous le nom d'Artémis Caryatis et construisit un temple, dont les colonnes de noyer représentent Carya.

[691] Voir, par exemple, une *μαντινάδα* crétoise contemporaine : « Θε μου, και βρέξε κάστανα και χιόνισε καρύδια / και στις ποδιές των γυναικών ρίξε ψωλές κι αρχίδια! ».

[692] Par exemple, l'entrée « καταχύσματα » dans le lexique de la SUDA : « (878.) Καταχύσματα : ἔθος ἦν παρ' Ἀθηναίοις τῶν νεωνήτων δούλων τῶν πρώτως εἰσιόντων εἰς τὴν οἰκίαν, ἢ ἁπλῶς τῶν ἐφ' ὧν οἰωνίσασθαί τι ἀγαθὸν ἐβούλοντο, ***καὶ τοῦ νυμφίου παρὰ τὴν ἑστίαν τραγήματα κατέχεον εἰς σημεῖον εὐετηρίας***· ὡς καὶ Θεόπομπός φησιν ἐν Ἡδυχάρει· φέρε σὺ τὰ καταχύσματα ταχέως κατάχει τοῦ νυμφίου, καὶ τῆς κόρης. εὖ πάνυ λέγεις. ***σύγκειται δὲ τὰ καταχύσματα ἀπὸ φοινίκων, κολλύβων, τρωγαλίων καὶ ἰσχάδων καὶ καρύων***, ἅπερ ἥρπαζον οἱ σύνδουλοι. Ἀριστοφάνης Πλούτῳ· ἰοῦσ' εἴσω κομίσω τὰ καταχύσματα ὥσπερ νεωνήτοισιν ἄνδρασιν. », A. ADLER, *Suidae Lexikon*, Vol. III, Leipsig, 1883, p. 64. Cf. PLUTARQUE, « Dialogue sur l'amour », R. FLACELIÈRE (éd.), *Œuvres Morales*, t. X, Paris, 2003, p. 60.

[693] Cf. *Oneirocriticon* d'Achmet : « γυνὴ ἐὰν ἴδῃ ταῦτα πάντα [καρύα], εἰ μὲν οὐκ ἔχει ἄνδρα, τοιοῦτον λήψεται, εἰ δὲ ἔχει, φιλιάσει τοῦτον αἰσχρουργίας χάριν. », F. DREXL (éd.), *Achmes Oneirocriticon*, Leipsig, 1875, 109.10–12.

[694] D'ailleurs, le chien en tant que symbole de la mort était une tradition très ancienne et presque universelle (cf., par exemple, le cas du dieu égyptien Anubis, ou le Tiangou de la mythologie chinoise, ou les légendes anglaises de « Black dog » et de « Hellhound ») ; dans la littérature grecque on le trouve incessamment depuis Homère et jusqu'à Héliodore. Ce qui est plus intéressant est que dans l'*Oneirocriticon* d'Achmet le chien n'est pas seulement un signe inquiétant et de mauvaise augure, mais il peut carrément signifier, dans certain cas, une maladie mortelle

allégorique, le chien mort que Syméon porte avec lui en entrant dans la ville symbolise *la mort de la mort*, pour ainsi dire. Le deuxième symbole qui nous frappe est naturellement les enfants : les enfants qui se moquent du saint et du chien qu'il porte avec lui. À un niveau allégorique, donc, le *nouveau* se moque du cadavre de la mort. De ce jeu entre la mort ridiculisée, qui ne cause plus de peur, et les enfants insouciants qui se moquent de lui, découle la dimension *ambivalente* du passage, une ambivalence créée par le voisinage de la mort et de la renaissance. Notons donc, que l'entrée de Syméon à Émèse se caractérise par une volonté de briser dès le début, à un niveau symbolique, la peur primordiale de l'espèce humaine, qui est la mort. Et cette volonté de Syméon de lutter contre la peur est constante tout au long du récit.

Outre, il est très significatif que Léontios représente Syméon comme étant conscient de ce fait. Lorsqu'il dit au diacre Jean avant sa mort, que : « οἶδεν γὰρ ὁ κύριος, ὅτι πολλὴν μέριμναν καὶ φόβον ἔχω, ἕως οὗ ἀμεριμνήσω ἐξ αὐτῶν. »[695], il semble conscient qu'il faut vaincre la peur, et que les moyens les plus appropriés pour cela sont notamment le jeu[696] et l'aumône[697] (cette insistance sur la vertu de l'aumône est un élément typique de la culture populaire selon laquelle elle représente le partage), pour éviter d' « injurier », sentimentalement et psychologiquement, autrui.

Ce dernier nous conduit à une autre image signifiante qu'on remarque dans ce même passage qui est celle des coups et des injures (« οἳ καὶ ἔδωκαν αὐτῷ πληγὰς εἰς θάνατον ») ainsi que celle de la ridiculisation (« τίλαντες καὶ τὸν πώγωνα αὐτοῦ. », notons dans ce passage l'emphase donnée sur cet acte, souligné par ce « καὶ » qui suit le participe et qui n'est pas suivi par le participe) que Syméon, étant qualifié de fou, doit subir. Or, le choix volontaire de Syméon est d'aider les autres à être changé en tant que *la victime et non pas le bourreau*. Léontios nous représente Syméon comme étant parfaitement conscient du moyen que la culture officielle emploie, celui de la punition, autant matérielle-corporelle qu'imaginaire (l'enfer), ne corrige pas la situation mais le fait empirer. C'est pour cela qu'il décide de porter le masque du

---

ou la mort elle-même : « οἱ κύνες εἰς ἐχθροὺς κρίνονται. […] εἰ δὲ ἴδῃ, ὅτι ἔπιε κύνειον γάλα, εὑρήσει φόβον καὶ νόσον μακράν. », F. DREXL (éd.), *Achmes Oneirocriticon*, Leipsig, 1875, 225.13 et 20-21.

[695] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 101.11-12.

[696] « ἦν γὰρ ὁ σκοπὸς καὶ ἡ εὐχὴ τοῦ γέροντος ἵνα εὐλογηθῇ ὁ κάματος αὐτοῦ, ὅτι ἦν ἐλεήμων, ἀλλ' οὐκ ἤθελεν προφανῶς ποιῆσαι τίποτε ἀλλ' ὅλα διὰ παιγνιδίων. », FESTUGIÈRE – RYDÉN, 99.9-10.

[697] « διὸ παρακαλῶ σε, τέκνον καὶ ἀδελφὲ Ἰωάννη, πάσῃ σου δυνάμει, εἰ ἔνδεκτον καὶ ὑπὲρ δύναμιν ἀγάπησον τὸν πλησίον σου διὰ τῆς ἐλεημοσύνης. αὕτη γὰρ ἡ ἀρετὴ ὑπὲρ πάσας βοηθεῖ ἡμῖν τότε. », FESTUGIÈRE – RYDÉN, 101.13-16.

fou afin de changer/aider les autres, en tant que *caché*[698], discret et d'une manière *ludique* et non pas *correctrice*. Car le masque-même du fou que Syméon porte, dispose d'une valeur immense dans la culture populaire[699]. De prime abord, le fait qu'il parait fou aux yeux des autres le rend vulnérable à la violence.

Il est indéniable que très souvent dans le texte Syméon finit par être frappé et battu violemment[700]. On peut légitimement supposer que ce détail reflète non seulement une certaine attitude des byzantins vis-à-vis des fous, mais également la réminiscence d'une pratique des fêtes populaires. On a déjà mentionné le fait que le fou était une figure centrale de la fête populaire. Il était le roi de la fête, souvent un roi littéralement et non pas allégoriquement. Durant ces fêtes, on travestissait un fou ou un bouffon en roi juste pour le ridiculiser et le priver de son pouvoir, réaliste tout comme imaginaire. Ce roi-fou –ou ce fou-roi– « élu par l'ensemble du peuple, tourné en dérision par ce même peuple, injurié, battu lorsque son règne s'achève »[701] payait pour tout ce que le peuple avait dû subir durant son règne. Momentanément le peuple dominait son dominateur en battant ainsi la peur du pouvoir politique et de la culture officielle. Mais la signification de ce « rite » n'était pas si unidimensionnelle dans le système de pensée médiéval. Dans la figure de ce fou-roi se concentraient deux travestissements successifs, au sens *ambivalent* : d'abord le travestissement du fou en roi et puis le travestissement du roi battu, injurié en fou de nouveau. Et l'élément « structurel » le plus important de ce déguisement était précisément ces coups qu'on donnait en abondance au personnage du fou : « Les coups et injures sont l'équivalent parfait de ce déguisement, de ce changement d'habits, de cette métamorphose. Les injures mettent à nu l'autre visage de l'injurié, sa véritable face ; les injures le dépouillent de ses parures et de son masque : les injures et les coups détrônent le souverain. Les injures représentant la mort, la jeunesse passée devenue veilleuse, le corps vivant devenu cadavre. Les injures sont « le miroir de la comédie » placé devant la face de la vie qui s'éloigne, devant la face de celui qui doit subir la mort historique. Mais dans ce système, la mort est suivie

[698] L'élément intéressant est que Léontios *renverse* également la « typologie » du « saint caché » (cf. FLUSIN, « Le serviteur caché… », p. 59–71). Ainsi, disons que Syméon en tant que saint est « caché » (les habitants d'Émèse ne savent pas qu'il s'agit d'un saint) tandis qu'en même-temps il ne l'est pas (il vit dans la ville et parmi ses habitants et non pas au désert).
[699] BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 16.
[700] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 81.17-19, 82.4-5, 83.10, etc.
[701] BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 199.

de la résurrection, de l'an neuf, de la nouvelle jeunesse, du nouveau printemps. Les louanges font alors écho aux grossièretés. C'est pourquoi *grossièretés et louanges sont les deux aspects d'un même monde bicorporel.*[702]»

Nous avons pu dépister auparavant que l'entrée de Syméon à Émèse est également scellée par l'image des excréments (« ἐπὶ τῆς κοπρίας ») et du fait de manger abondement (« ἤρξατο πάντα ῥογεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τρώγειν καὶ αὐτὸς ἀπλήστως »). On a mentionné un peu plus haut qu'un élément caractéristique de la culture populaire était la transposition de l'officiel, du sérieux, de l'immuable sur les plans matériel et corporel. Le matériel et le corporel dans le système de pensée de la culture populaire sont, bien entendu, ciblés notamment sur le ventre. Le ventre « haut », l'estomac à proprement parler, lieu de la nourriture et de la boisson, et le ventre « bas », lieu des organes génitaux et de l'activité sexuelle mais également de derrière, lieu de défécation. Pourtant, dans la conscience collective de la culture populaire le « haut » et le « bas » sont renversés : le lieu « haut » est connecté avec l'acte de manger qui a un lien particulier avec la mort et les enfers[703], tandis que le lieu « bas », celui des organes génitaux, est lié à l'accouplement et à la renaissance, la rénovation. Notons une fois encore le caractère *ambivalent* de la culture populaire. Dans la *Vie de Syméon* nous allons trouver plusieurs répétitions des thèmes du manger, surtout le manger collectif[704], qui renvoie directement aux banquet des festins et des fêtes populaires et qui est un « événement social »[705], de défécation publique[706] et d'activité sexuelle. Le fait que tous les trois (manger, défécation, acte de contenu sexuel) sont publics, démontre la conception distincte de la place publique, la place de la vie

[702] BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 199.
[703] BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 300.
[704] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 85.20-21, 92.9-14, 92.15 – 93.15, 97.16 – 98.13. D'ailleurs il est caractéristique que dans le passage de l'entrée du saint dans la ville qu'on vient d'analyser, Syméon ne mange pas seul, mais, par contre il *partage* la nourriture (« ἤρξατο πάντα ῥογεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τρώγειν καὶ αὐτὸς ἀπλήστως »).
[705] « Dans le système des images de l'Antiquité, le manger était inséparable du labeur. Il était le couronnement du labeur et de la lutte. Le labeur triomphait dans le manger. La rencontre de l'homme avec le monde dans le travail, sa lutte avec lui s'achevaient par l'absorption de nourriture, c'est-à-dire d'une partie du monde à lui arrachée. Comme dernière étape victorieuse du labeur, le manger remplace souvent dans le système des images le processus du labeur dans son ensemble. Dans les systèmes d'images plus anciens, ne pouvait, de manière générale, exister de frontières nettes entre le manger et le labeur, car il s'agissait des deux faces d'un même phénomène : la lutte de l'homme avec le monde qui s'achevait par la victoire du premier. Il convient de souligner que le labeur et le manger étaient collectifs ; que toute la société y participait à titre égal. Ce manger collectif, couronnement d'un travail collectif, n'est pas un acte biologique et animal, mais un événement social. », BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 280.
[706] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 82.14-17.

sociale et, évidemment, des fêtes, et non pas de l'espace privé de l'individu. Certes, l'activité sexuelle dans le texte est « inactive », pour ainsi dire, c'est-à-dire inachevée, à cause de la capacité de l'*apatheia* acquise par Syméon, mais le fait que Léontios utilise les images populaires de l'activité sexuelle comme une atmosphère licencieuse générale[707], démontre qu'il veut consciemment exploiter ces images pour en parler à son public. Le passage le plus caractéristique de ce point de vue, me semble-t-il, est celui qui associe, de manière explicite, les deux actes primordiaux, ceux de l'accouplement et du manger :

> « Θέλων οὖν ὁ ὅσιος ἀναλῦσαι τὴν οἰκοδομὴν αὐτοῦ, ἵνα μὴ θριαμβεύσῃ αὐτόν, ἐν μιᾷ κοιμωμένης τῆς γυναικὸς αὐτοῦ μόνης κἀκείνου προβάλλοντος οἶνον ἐπέβη πρὸς αὐτὴν ὁ ἀββᾶς Συμεὼν καὶ ἐσχηματίσατο ἀποδύεσθαι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ. ἐκείνης οὖν βοησάσης εἰσῆλθεν ὁ ἀνὴρ αὐτῆς καὶ λέγει αὐτῷ ἐκείνη· „βάλε ἔξω τὸν τρισκατάρατον τοῦτον, ὅτι βιάσασθαί με ἠθέλησεν". καὶ πυγμαῖς τύπτων αὐτὸν ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἐκ τοῦ ἐργαστηρίου εἰς τὸ κρύος. ἦν γὰρ χειμὼν μέγας καὶ βροχή. καὶ ἔκτοτε οὐ μόνον ὅτι εἶχεν αὐτὸν ὁ κάπηλος παρ' ἑαυτὸν ἀλλὰ καὶ εἰ ἄλλου τινὸς ἤκουεν λέγοντος· „ὄντως τάχα ἑαυτὸν ποιεῖ ὁ ἀββᾶς οὕτως", εὐθέως ἔλεγεν αὐτῷ· „ὄντως δαιμονιάρις ἐστὶν καθαρός, καὶ γὰρ εἴτι ἐγὼ εἶδον οὐ πλανᾷ με ἄνθρωπος, ὅτι τὴν γυναῖκά μου ἠθέλησεν μοιχεῦσαι, εἰ ἐπέτυχεν, καὶ τὸ κρέα τρώγει ὡς μὴ ἔχων θεόν." ἔτρωγεν γὰρ πολλάκις ὁ δίκαιος καὶ κρέα μὴ γευόμενος ἄρτου ὅλην τὴν ἑβδομάδα. καὶ τὴν μὲν νηστείαν αὐτοῦ οὐδεὶς ἐνόει, τὸ δὲ κρέα ἔμπροσθεν πάντων ἤσθιεν πρὸς ἀπάτην αὐτῶν.»[708].

---

[707] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 82.13–83.18 ; 83.19–84.6 ; 84.7–84.19 ; 85.10–86.4 ; 88.28–89.18 ; 90.11–90.22 ; 91.17–92.8 ; 97.16–98.14.

[708] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 81.25–82.12. « Voulant donc détruire chez lui cette impression d'édification, pour qu'il ne le fît pas connaître, un jour que la femme du cabaretier était couchée seule et que le cabaretier était en train de débiter du vin, abbâs Syméon s'en fut vers elle et fit le geste d'ôter sa tunique. Aux cris de la femme, son mari entre et lui dit : « chasse ce trois fois maudit, il a voulu me violer. » Le cabaretier le frappant de ses poings, le chassa du cabaret dans le froid du dehors. On était en effet en plein hiver et il pleuvait. Désormais non seulement le cabaretier le tenait pour hors de sens, mais s'il entendait quelqu'un d'autre dire « peut-être bien qu'en réalité abbâs Syméon se donne à lui-même ce rôle de fou », aussitôt il lui disait : « il est absolument possédé du démon, et, pour autant que je sache, l'individu ne m'abuse pas, car il a voulu faire l'amour avec ma femme, si la chose avait réussi, et il mange de la viande comme s'il ne reconnaissait pas Dieu. » De fait, bien que, de toute semaine, le juste ne prît pas une bouchée de pain, il mangeait souvent même en public quelque viande : son jeûne, nul ne le connaissait, mais il mangeait de la viande devant tous pour les tromper. », A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 135–136.

Le fait que ce passage-là soit suivi immédiatement par une référence à la défécation publique et ensuite par un acte de dimension sexuelle de nouveau n'est, sans doute, pas dû au hasard. Ainsi nous remarquons que dans la pensée de Léontios ces trois actes sont (inconsciemment ?) connectés de manière indissociable. De plus, nous remarquons que dans la façon dont ces trois actes sont hiérarchisés nous pouvons dépister une certaine logique. D'abord Léontios mentionne l'acte sexuel[709], ensuite il mentionne le manger[710], puis il mentionne la défécation[711] et, finalement, il revient à un acte sexuel de nouveau[712]. Or, l'activité sexuelle est liée de manière étroite avec la conception de la renaissance, de la rénovation cosmique de la vie, le manger est lié avec la mort et les enfers (l'image de l'absorption et de la déglutition étant une image ambivalente très ancienne de la mort et de la destruction)[713], et la défécation est liée à la Terre dont la conception est par excellence ambivalente lorsqu'elle est le lieu qui accueille le vieux, le décédé, le mort, mais en même temps est celle qui donne le jour au nouveau, au rigoureux, au vivant. Ensuite, la défécation donne sa place de nouveau à un acte de contenu sexuel, la Terre qui accueille le mort et donne le jour au nouveau, à la renaissance elle-même de la Vie. De cette manière, avec une structure narrative cyclique (le commencement et la fin, disposant tous les deux d'une dimension sexuelle, coïncident, dans une conception cyclique, et la fin devient recommencement) Léontios souligne la conception cyclique et ambivalente du monde et de la vie, si caractéristique de la culture populaire.

On a pu dépister jusqu'ici dans le texte une grande variété des caractéristiques, des images et des symboles provenant de la fête et de la culture populaire : la parodie, le jeu, la théâtralité, le personnage de fou, les coups et les injures, le rabaissement sur le plan matériel et corporel, l'importance de la place publique, l'ambivalence des images et des symboles. Une autre caractéristique de la *Vie de Syméon* qui la rapproche directement à la culture de la fête populaire est de plus l'abolition de tous les rapports hiérarchiques, du rang social et de l'exclusivité de la

[709] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 81.25–82.4.
[710] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 82.4–82.12.
[711] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 82.13–82.17.
[712] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 82.18–83.18.
[713] D'ailleurs, il est caractéristique que souvent dans l'hagiographie byzantine les démons sortent du corps du possédé par sa bouche, sous la forme d'un serpent. La métaphore est claire : cette même bouche, grand ouverte, qui sert à faire *entrer* l'aliment, à engloutir la nourriture, à abimer aux enfers corporels la matière, peut encore servir à faire *sortir* du corps le démon, le Mal. *Par la bouche on abime à l'enfer, par la bouche on émerge de l'enfer, en réattribuant dans le cosmos le Mal.* Dans la culture populaire rien n'est unidimensionnel. Tout est ambivalent. Et le matériel et le corporel le sont par excellence.

culture officielle. En effet, les fêtes et les cérémonies officielles soulignaient jusqu'au niveau le plus extrême les distinctions hiérarchiques, elles consistaient pour ainsi dire en une apothéose de la hiérarchie, de la distinction et de la séparation, tandis que les fêtes populaires visaient l'abolition de toute distinction et l'union avec le Tout. La fête populaire, avec l'égalité de tous et les contacts libres[714], détruisait toutes les barrières qui séparaient les individus dans la vie normale.

Cette volonté pour une égalité totale et pour des contacts libres, cette volonté pour l'union et l'abolition de la séparation s'exprime de manière assez éloquente dans la *Vie de Syméon*. En effet, les représentants des couches sociales et de professions religieuses les plus différentes, défilent dans le texte. Pour Syméon, tous sont égaux, l'homme et la femme, les enfants et les vieillards, le maître et ses esclaves[715], les mimes[716] et les putains[717], les sorcières[718]les taverniers[719], les clercs[720] et les laïcs, les moines[721] et les cabaretiers[722], les fonctionnaires[723] et les travailleurs manuels[724], les ultra-riches[725] et les ultra-pauvres,[726] les hérétiques[727] et les orthodoxes, les chrétiens et les hébreux[728]. Sans doute, concernant les hérétiques et les hébreux, même si Syméon démontre la volonté explicite de les tourner vers le « chemin droit » du christianisme (orthodoxe), il ne refuse pas de les aider. En plus, s'ils se convertissent à la fin au

[714] « Par contraste avec l'exceptionnelle hiérarchisation du régime féodal, avec l'extrême morcellement en états et corporations dans la vie de tous les jours, ce contact libre et familier était très vivement ressenti et constituait une partie essentielle de la perception du monde carnavalesque. L'individu, semblait doté d'une seconde vie qui lui permettait d'entretenir des rapports nouveaux, proprement humains, avec ses semblables. L'aliénation disparaissait provisoirement. L'homme revenait à lui et se sentait être humain parmi des humains. L'authentique humanisme qui marquait les rapports n'était nullement alors le fruit de l'imagination ou de la pensée abstraite, il était effectivement réalisé et éprouvé dans ce contact vivant matériel et sensible. L'idéal utopique et le réel se fondaient provisoirement dans la perception carnavalesque du monde unique en son genre. », BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 18–19.
[715] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 95.13–96.11.
[716] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 84.7–19.
[717] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 88.28–89.18.
[718] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 96.22–97.6.
[719] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 80.5–13.
[720] Le nouvel ami de Syméon, Jean le diacre, figure de bout au bout dans la deuxième partie du texte. Un réminiscence peut-être de son ancien compagnon, Jean ?
[721] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 86.5–87.17.
[722] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 81.25–82.12.
[723] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 90.12–22.
[724] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 88.12–27.
[725] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 99.15–100.4.
[726] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 85.10–86.4.
[727] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 80.21 ; 88.6–7.
[728] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 88.14 ; 97.8.

christianisme (à l'orthodoxie plus précisément) cela est le résultat de l'aide miraculeuse de Syméon. De surcroît, comme on peut le remarquer dans les deux passages suivants, Syméon par principe prend la part « du faible et de l'opprimé », faisant tout ce qu'il peut pour améliorer leur condition :

> « Ἐκλάπη τις ἐν Ἐμέσῃ λογάριν νομίσματα πεντακόσια, καὶ ὡς ἐζήτει αὐτά, ἀπαντᾷ αὐτῷ ὁ ἀββᾶς Συμεών, καὶ θέλων μεταβάλαι ἑαυτὸν λέγει πρὸς αὐτόν·„δύνασαι ποιῆσαι τίποτε, ἔξηχε, ἵνα εὑρεθῶσιν τὰ ὁλοκότινά μου;“ λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος· „ἐὰν θέλεις, ναί“. λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος· „ποίησον, καὶ ἐὰν εὑρεθῶσιν, δίδω σοι δέκα“. λέγει αὐτῷ ὁ Σαλός· „εἴτι εἴπω σοι ποίησον, καὶ εἰς τὸ σκευρίν σου αὐτὰ εὑρίσκεις τῇ νυκτὶ ταύτῃ“. συνέθετο οὖν αὐτῷ μεθ' ὅρκων, ὅτι εἴτι εἴπῃ αὐτῷ ἀκούει αὐτοῦ, μόνον μὴ ἄκαιρον τίποτε εἴπῃ. λέγει αὐτῷ πάλιν· „ὕπαγε, τὰ ὁλοκότινά σου ὁ δοῦλός σου ὁ ἐπικέρνης ἐπῆρεν. ἀλλ' ἰδού, δός μοι λόγον, ὅτι οὐ δέρεις αὐτὸν οὔτε ἄλλον τοῦ οἴκου σου“. ἔδερεν γὰρ σφοδρῶς. ἐκεῖνας οὖν ἐνόμισεν, ὅτι χάριν τῶν ὁλοκοτίνων εἶπεν αὐτῷ, ἵνα μὴ δείρῃ τινά. ὁ δὲ ἀββᾶς Συμεὼν διὰ τὸ μηδέποτε δεῖραι αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ. ἔδωκεν οὖν αὐτῷ λόγον μεθ' ὅρκων φρικτῶν, ὅτι οὐ δέρει τινά. καὶ ἀπελθὼν ἐκράτησεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ καλοθελῶς καὶ ἔλαβεν παρ' αὐτοῦ τὸ ποσόν. ἔστιν οὖν ὅτε ἤρχετο δεῖραί τινα ἀπὸ τότε καὶ οὐκ ἠδύνατο, ἀλλ' εὐθέως ἐνάρκα ἡ χεὶρ αὐτοῦ. καὶ ἐπιγινώσκων ἔλεγεν· „ὄντως τοῦτο ἐκ τοῦ Σαλοῦ ἀπέχω“. καὶ ἀπῄει πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγεν· „λῦσον, Σαλέ, τὸν ὅρκον“. καὶ εὐθέως ἐκεῖνος ἐμωροποίει ὡς ἵνα μὴ οἶδεν τί ἔλεγεν αὐτῷ. ὅτε οὖν ἐπέμενεν σιαίνων αὐτόν, φαίνεται αὐτῷ κατὰ τοὺς ὕπνους καὶ λέγει αὐτῷ· „ὄντως ἐὰν λύσω τὸν ὅρκον, λύω καὶ τὸ λογάριν σου καὶ ὅλον σκορπίζω. οὐκ ἀσχημονεῖς; τί θέλεις δέρειν τοὺς συνδούλους σου τοὺς προάγοντάς σου ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι;“ ὡς οὖν ταῦτα εἶδεν, ἡσύχασεν ἀπ' αὐτοῦ.»[729],

[729] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 95.13–96.11. « Quelqu'un fut volé à Émèse d'une somme de cinq cents sous d'or. Comme il les cherchait, abbâs Syméon le rencontra, et l'individu, voulant trouver quelque réconfort, lui dit : « Peux-tu faire quelque chose, Fou, pour qu'on trouve mes sous ? » Syméon lui dit : « Si tu le veux, oui. » L'autre lui dit : « Fais-le, et si on les trouve, je t'en donne dix ». Le Fou lui dit : « Fais tout ce que je t'aurai dit, et tu les trouveras dans ta caisse cette nuit même. » L'autre lui promit par serment de lui obéir en tout ce qu'il lui aurait dit, sauf s'il lui enjoignait une chose indécente. Syméon lui dit alors : « Va, c'est ton esclave l'échanson qui a pris les sous. Mais attention, promets-moi que tu ne le fouetteras pas, ni lui ni quelque autre de ta maison. » De fait il

et dans le deuxième :

« Δέκα δημοτῶν ποτε πλυνόντων τὰ ἑαυτῶν ἱμάτια ἔξωθεν τῆς πόλεως παρελθὼν ὁ μακαρίτης λέγει αὐτοῖς· „δεῦτε, ἔξηχοι, καὶ ποιῶ ὑμῖν ἄριστον κομπόν“. οἱ οὖν πέντε ἐξ αὐτῶν εἶπον· „οἶδεν ὁ θεός, ἄγωμεν“. οἱ δὲ λοιποὶ ἐκώλυον αὐτοὺς λέγοντες· „ναί, ἐκ τοῦ σκότους ἡμῖν ἔχει ποιῆσαι ἄριστον. οὗτος ἀπὸ θυρῶν εἰς θύραν ἐπαιτεῖ, καὶ πόθεν ἔχει; ἀλλὰ μόνον ἐξαργῆσαι ἡμᾶς βούλεται.“ ἐπίστευσαν οὖν καὶ ἀπῆλθον οἱ πέντε. καὶ λέγει αὐτοῖς· „μείνατε ὧδε“. καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς ὡς ἓν σαγιττόβολον ἀπῆλθεν ἀπ’ αὐτῶν καὶ κρυπτῶς ηὔξατο. τότε λέγουσιν ἐκεῖνοι πρὸς ἑαυτούς· „ὄντως ἐνεπαίχθημεν. νομίω γὰρ χόρτον θέλει ἐνέγκαι ἡμῖν ὁ ἀββᾶς Συμεών, ἵαν γραστίσωμεν.“ καὶ ἰδοὺ ὡς ταῦτα ἔλεγον θεωροῦσιν αὐτὸν νεύοντα αὐτοῖς ἀπελθεῖν πρὸς αὐτόν. ἦν γάρ, ὡς προείρηται, εὐξάμενος καὶ ἐκ θεοῦ ἑτοιμάσας αὐτοῖς πάντα. Καταλαβόντες οὖν αὐτὸν εὗρον ὡς ἐπὶ κυρίου κείμενα ἔμπροσθεν αὐτοῦ σιλίγνια καὶ πλακιστὴν καὶ σφαιρία καὶ ὀψάρια καὶ οἶνον διάφορον καὶ ψαθύρια καὶ γλυκὺ καὶ ἁπλῶς πάντα ὅσα ἔχει ὁ βίος λιμβά. καὶ φαγόντων αὐτῶν λέγει· „λαμβάνετε, ταπεινοί, καὶ λόγῳ τῶν γυναικῶν ὑμῶν. καὶ ἐὰν μηκέτι γίνεσθε δημόται ἔξηχοι, ὄντως οὐ μὴ ὑστερήσουσιν τὰ σιλίγνια ταῦτα ἐκ τῶν οἴκων ὑμῶν, ἕως οὗ ἀποθάνω.“ λέγουσιν ἑαυτοῖς, ὅτε ἀπῆλθον· „δοκιμάσωμεν μίαν ἑβδομάδα, καὶ ἐὰν μὴ ἐκλείψουσιν, μηκέτι κατέλθωμεν μετὰ τῶν ἑταίρων ἡμῶν εἰς τὸ δημοτικόν“. ὡς οὖν εἶδον, ὅτι οὐκ ἐξέλειπον τὰ σιλίγνια καίτοι καθ’ ἡμέραν ἐξ αὐτῶν δαπανώντων αὐτῶν, οὐκέτι παρῆλθον διὰ κακοῦ πράγματος, ἀλλ’ οἱ τρεῖς ἐξ αὐτῶν καὶ ἐμόνασαν,

---

fouettait brutalement. L’autre pensa que c’était seulement à l’occasion de sous d’or que Syméon lui disait de ne fouetter personne. Abbâs Syméon en revanche le lui avait dit pour qu’il ne donnât jamais le fouet. L’homme donc lui promit avec des serments terribles qu’il ne fouetterait personne. Et, étant rentré, il prit l’esclave par la douceur et reçut de lui la somme. Quelquefois, après cela, il commençait de fouetter quelqu’un et ne le pouvait, mais aussitôt sa main s’engourdissait. Et reconnaissant la raison, il disait : « En vérité, j’ai cela du fait du Fou ». Et il allait chez Syméon et disait : « Délie le serment, Fou. » Mais aussitôt Syméon se mettait à jouer la folie, comme s’il ne savait ce que l’autre lui disait. Comme donc l’homme persistait à l’importuner, Syméon lui apparaît en songe et lui dit : « En vérité, si je délie le serment, je délierai aussi ton argent et je dissiperai toute la somme. N’as-tu pas honte ? Pourquoi veux-tu écorcher tes compagnons d’esclavage, qui auront préséance sur toi dans le siècle futur ? » Quand l’homme eut compris cela, il s’abstint désormais de la chose. », A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, p. 151.

κατανυγέντες ἐπὶ τῇ πολιτείᾳ τοῦ Σαλοῦ. πλὴν ὅτι τινὶ εἰπεῖν τίποτε ἄχρις οὗ ἔζη ἐν σαρκὶ ὁ Σαλὸς οὐκ ἠδυνήθησαν.»[730].

Dans le premier passage le saint prend de manière assez caractéristique le parti des esclaves fouettés et dans le deuxième celui des femmes trompées. Notons aussi dans le deuxième passage un détail sémiologique intéressant : ceux qui font la lessive au bord de la rivière sont les hommes et non pas les femmes, comme on pouvait l'attendre[731]. Mais ceci est peut-être dû à leur pauvreté[732].

À part ces symboles et images de la culture populaire que Léontios utilise, je crois, consciemment, afin de s'adresser à son public, nous pourrons éventuellement discerner d'autres éléments constitutifs de cette culture que l'auteur utilise inconsciemment. Parce que, bien

[730] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 97.16–98.13. « Un jour que dix habitués du cirque lavaient leurs vêtements hors de la ville, le bienheureux, étant passé par là, leur dit : « Venez ici, imbéciles, et je vous prépare un déjeuner somptueux. » Cinq d'entre eux dirent : « Dieu sait ce qu'il en est, allons-y. » Les autres cherchaient à les empêcher, disant : « Oui bien, c'est de l'autre monde qu'il va nous préparer un déjeuner. Cet homme-là mendie de porte en porte, et d'où a-t-il rien ? Il veut simplement nous empêcher de travailler. » Les cinq cependant crurent en lui et partirent. Il leur dit : « Restez ici. » Et les ayant laissés seuls il s'éloigna d'environ un jet de flèche et pria en secret. Ils se disaient alors les uns aux autres : « De vrai, il s'est joué de nous. Je crois qu'abbâs Syméon veut nous apporter de l'herbe, pour que nous broutions. » Or voici que, comme ils parlaient ainsi, ils le voient qui leur fait signe d'aller vers lui. Il avait prié, comme j'ai dit, et avec l'aide de Dieu leur avait préparé toutes choses. Étant donc arrivés chez lui, ils trouvèrent, j'en jure comme en présence du Seigneur, posés devant lui sur la table, des pains de froment, de la galette, des boulettes de viande, des poissons, du vin de choix, des crêpes, de la confiture, bref tout ce que la vie offre de savoureux. Tandis qu'ils mangeaient il leur dit : « Prenez aussi, petits, pour vos femmes. Et si vous cessez d'être toujours fourrés comme des imbéciles au cirque, en vérité ces pains de froment ne feront pas défaut dans vos maisons jusqu'à ce que je sois mort. » Ils se dirent entre eux, quand il fut parti : « Essayons une semaine, et si les pains de froment ne manquent pas, n'allons plus au cirque avec nos compagnons. » Quand donc ils eurent constaté que les pains de froment ne manquaient pas, bien que chaque jour ils en fissent consommation, ils ne s'engagèrent plus dans le mal, mais trois d'entre eux se firent même moines, pénétrés de componction de la conduite de Fou. Cependant, tant que le Fou vécut dans la chair, ils ne purent dire quoi que ce soit à personne. », A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, p. 153–154. Marc l'Athénien obtient également un repas majestueux pour son visiteur grâce à ses prières, cf. *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), §11, p.41*.

[731] Une explication possible de ce détail curieux a été suggérée par Mango (cf. MANGO, « A Byzantine Hagiographer at Work… », p. 31).

[732] Ici, je ne suis pas du tout sûr qu'il faut traduire le terme « δημότης » par « habitué du cirque », comme Festugière l'a fait. À mon sens, il faut comprendre le terme plutôt dans le sens du « citoyen pauvre », ou du « pauvre », tout court. Cela expliquerait d'ailleurs pourquoi Syméon tente les « δημόται » en leur offrant un repas somptueux et pourquoi ils font leur linge tout seuls. Dans le cas contraire, nous ne saisissons pas bien l'association entre leur habitude de fréquenter le cirque, le repas somptueux et le fait qu'ils lavent tout seuls leur linge. Enfin, en ce qui concerne l'expression « δημόται ἔξηχοι », où le terme « ἔξηχος » apparait pour une deuxième fois, et qui est visiblement une insulte, il fallait la comprendre plutôt dans le sens de « pauvre con » (pardonner-moi le « sarkozysme »)… c'est-à-dire, le sens de la phrase « καὶ ἐὰν μηκέτι γίνεσθε δημόται ἔξηχοι » n'est pas : « et si vous cessez d'être toujours fourrés comme des imbéciles au cirque », comme Festugière la traduit, mais : « et si vous ne comportez plus en pauvres cons ». Enfin, je n'arrive pas à comprendre pourquoi Festugière traduit la phrase « μηκέτι κατέλθωμεν μετὰ τῶν ἑταίρων ἡμῶν εἰς τὸ δημοτικόν » comme «n'allons plus au cirque avec nos compagnons », tandis qu'il est clair que le texte écrit « n'allons plus au lupanar avec nos putains ». Je note au passage que le miracle de la multiplication des pains de froment est encore une parodie d'un miracle évangélique.

entendu, c'est une chose de reconnaître consciemment une image ou un symbole « extérieur » à soi et de l'exploiter comme tel, et c'en est une autre d'employer des éléments d'un modèle inconscient dominant dont on fait soi-même partie et qu'on ne peut donc discerner explicitement. Et chaque auteur, en tant que porteur de la culture de son temps historique, quand il écrit, s'exprime toujours à deux niveaux qui se croisent, l'un conscient et l'autre inconscient. Or, dans le texte de Léontios on peut clairement remarquer le reflet d'un système de pensée, ou plutôt de ses modèles, qui rapprochent l'une de l'autre les deux cultures distinctes, l'officielle et la populaire, formant de cette manière la culture médiévale commune, et dont les éléments les plus caractéristiques sont *la peur cosmique* et *la peur métaphysique*.

Il parait logique que, si les conditions matérielles de la vie se caractérisent par une insécurité constante, le sujet historique vit sa vie en craignant la « réalité », matérielle et imaginaire, qui l'entoure[733]. Ainsi, dans la *Vie de Syméon* nous pouvons dépister plusieurs répétitions de tout *ce qui fait peur*. Cette peur peut se diviser en peur proprement cosmique et peur proprement métaphysique. La peur cosmique consiste en une peur de tout ce qui est infiniment grand et fort, notamment les masses montagneuses[734] et la mer, ou encore les éléments naturels, et de tout ce qui est « mystérieux » et incompréhensible, notamment les tremblements de terre, les calamités naturelles et les épidémies[735]. « *Un certain souvenir obscur des bouleversements cosmiques passés, une certaine peur indéfinissable des secousses cosmiques futures se dissimulent dans le fondement même de la pensée et de l'image humaine*. À la base, cette peur qui n'est nullement mystique au sens propre du terme (c'est la peur inspirée par les choses matérielles de grandes tailles et par la force matérielle invincible), est utilisée par tous les systèmes religieux dans le but d'opprimer l'homme, d'accabler sa conscience. Même les témoins les plus reculés de l'œuvre populaire reflètent la lutte contre la peur cosmique, contre le souvenir et le pressentiment des secousses cosmiques et de la mort violente. »[736].

[733] PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie byzantine… », p. 111.
[734] Cf. KAZHDAN – CONSTABLE, *People and Power*, p. 41–42.
[735] Pour l'impact de la famine et des épidémies sur la population, surtout rurale, voir D. STATHAKOPOULOS, « Death in the Countryside : Some Thoughts on the Effects of Famine and Epidemics », *An. Tard.* 20 (2012), p. 105–114. Pour les tremblements de terre, voir G. DAGRON, « Quand la terre tremble… », *TM* 8, 1981, p. 87–103.
[736] BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 333.

Cependant, dans ce texte, Léontios fait écho à cette peur, non pas pour la perpétuer, mais au contraire pour la vaincre. Il s'agit notamment de deux passages, qui en plus se placent dans le récit l'un après l'autre. Dans le premier, Léontios reflète la peur du tremblement de terre[737] tandis que dans le deuxième il reflète la peur des calamités (la peste notamment)[738]. Nous ne pouvons pas éviter de noter clairement que dans ces deux passages, Léontios n'utilise pas les « choses terrifiantes » (tremblement de terre, peste) pour causer la peur, mais au contraire pour consoler son public. Bien sûr, il est assez réaliste. Il ne représente pas son héros comme capable d'écarter la catastrophe. Son rôle primordial consiste à consoler tous ceux qui restent en ce qui concerne le « destin » de ceux qui sont partis de ce monde… Une fois encore nous voyons Syméon essayant de vaincre la peur et tenter de soulager la douleur de ceux qui l'entourent.

Par ailleurs, *la peur métaphysique* porte toutes les caractéristiques qui déterminent la mythologie médiévale, à savoir les démons et les représentants du Mal en général. Comment nous pouvons nous y attendre, nous trouvons partout des démons dans le texte. Ils peuvent circuler parmi les habitants d'Émèse sous la forme d'hommes, d'animaux ou encore d'esprits. L'important est que la « démonologie » de Léontios démontre quelques uns des traits marquants de toute typologie populaire et du *réalisme grotesque* qui se fonde sur elle. On retrouve, alors, le « serpent maudit »[739], image commune encore jusqu'à très récemment dans la mythologie populaire grecque, des possédés[740], des chiens[741] et, bien sûr, des Éthiopiens[742]. Ces deux derniers masques du Mal sont sans doute le plus puissants et le plus insistants. Les Éthiopiens (nom qui désigne de par son étymologie tous les hommes qui ont la peau noir), incarnent une image profonde du Mal et constituent un élément assez typique du *réalisme grotesque* qu'on retrouve tant en Occident qu'en Orient[743]. Mais dans l'hagiographie byzantine cette image dispose d'une tradition puissante et tout à fait particulière : on la retrouve constamment depuis l'époque de la *Vie d'Antoine*[744] et jusqu'à l'époque de la *Vie d'André le Fou*[745], désignant

[737] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 84.20-28.
[738] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 85.1-9.
[739] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 81.12-24.
[740] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 83.19–84.6 ; 96.12-21,
[741] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 91.5-11.
[742] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 87.18–89.11.
[743] BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire*, p. 386–389.
[744] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), § 6.1, p. 146.

habituellement le démon de la fornication. Pour Léontios, pourtant, elle symbolise partout la Mort[746]. Pareil pour l'auteur de la *Vie de Barlaam et Josaphat*[747]. L'insistance populaire sur cette image de l'« homme noir » (par définition jeune dans le cas du démon de la fornication[748]), qu'incarne les pouvoirs du Mal dans le cosmos, nous oblige à croire que, premièrement, l'homme byzantin se caractérisait par quelque sorte de phobie ou, au moins, d'une méfiance contre les noirs (fait qui reflète inévitablement leur statut dans la société byzantine[749]) et, deuxièmement, que cela était dû à sa peur de l'inconnu, comme c'est le cas de tous les « racismes » (malgré le fait que l'emploi du terme « racisme » pour la période antique ou médiévale est anachronique, je l'emploie pour manque d'un autre terme plus approprié)[750]. Néanmoins, et sans vouloir diminuer l'impression, cette peur irrationnelle, comme le passage suivant le prouve, se fondait précisément sur l'image archétypique, et beaucoup plus ancienne et profonde, très répandue dans tout le monde médiéval, de l'homme noir comme personnification de la Mort :

> « Ἠρρώστησέν ποτέ τις τῶν μεγιστάνων τῆς πόλεως. εἶχεν δὲ ἔθος ὁ ὅσιος ἀνέρχεσθαι καὶ παίζειν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. καὶ ὡς ἐβαρήθη εἰς θάνατον, ἐθεώρει ἑαυτὸν κατὰ τοὺς ὕπνους ταβλίζοντα μετά τινος Αἰθίοπος. ἦν δὲ οὗτος ὁ θάνατος. ἔφθασεν οὖν καὶ ἦλθεν, φησίν, καταρρῖψαι ὁ ἀσθενῶν, καὶ εἰ μὴ ἔβαλεν τρίεκτα, ἡττᾶτο. ἐφάνη οὖν αὐτῷ κατὰ τοὺς ὕπνους ὁ ἀββᾶς Συμεὼν καὶ εἶπεν· „τί ἔν, ἔξηχε; ὄντως ἄρτι νικᾷ σε οὗτος ὁ μαῦρος. ἀλλὰ δός μοι λόγον, ὅτι οὐκέτι μιαίνεις τὴν κοίτην τῆς γυναικός σου, καὶ ἐγὼ καταρρίπτω ἀντὶ σοῦ καὶ

[745] La *Vie d'André le Fou* (*BHG* 115z), L. RYDÉN (éd.), *The Life of St Andrew the Fool*, Uppsala, 1995, 297–340.
[746] *Vie de Jean de Chypre* (*BHG* 886), §20, p. 368–369.
[747] *Barlaam et Joasaph* (*BHG* 224), XXXVII (341), p. 568.
[748] Cf. *Vie de Mélanie* (*BHG* 1240), § 54, p. 234. Le fait que les noirs sont, consciemment ou inconsciemment, associés à la volupté et la sensualité est en soi très intéressant, cf. le chapitre « Le démon de la fornication », 2.b, p. 59–66. Nous trouvons la même image de volupté et de sensualité chez les Romains, cf. PÉTRONE, *Le Satyricon*, A. ERNOUT (éd.), Paris, 1923 (rééd. 2002), p. 33–34.
[749] A. KARPOZELOS, « Η θέση των μαύρων στη βυζαντινή κοινωνία », *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, C.-A. MALTEZOU (éd.), Athènes, 1993, p. 67–81. L'auteur n'est pas de la même opinion (c'est-à-dire qu'il y ait un certain « racisme » vis-à-vis des noirs à Byzance, qui reflétait leur statut social, voir p. 68) ; pourtant il se contredit un peu plus loin quand il est obligé d'admettre que les notions de « noir » et d'« Éthiopien » étaient toujours associées à des choses négatives et de mauvaises augures, voir p. 74–75, tandis que lui-même mentionne un cas de « racisme » flagrant, celui contre le moine Moise l'Éthiopien, voir p. 76. Cf. P. MAYERSON, « Anti-Black Sentiment in the Vitae Patrum », *Harvard Theological Review* 71 (1978), p. 304–311.
[750] D. BRAKKE, «Ethiopian Demons. The Monastic Self and the Diabolical Other », *Demons and the Making of the Monk*, p. 158.

οὐχ ἡττᾷ σε.“ ὀμόσας οὖν, φησὶν ὁ ταῦτα ἰδών, „καὶ λαβὼν ἐξ ἐμοῦ τὰ βόλια ἔρριψεν, καὶ ἔπεσαν τρίεκτα“. ἐξυπνισθέντος οὖν τοῦ ἀρρώστου ἀνῆλθεν εὐθὺς ὁ Σαλὸς καὶ λέγει αὐτῷ· „καλὰ τρίεκτα ἔβαλες, μάταιε. πίστευσον, ἐὰν παραβῇς τὸν ὅρκον σου, ὁ μαῦρος ἐκεῖνος πνίγει σε.“ καὶ ὑβρίσας αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς τοῦ οἴκου αὐτοῦ κατῆλθεν τρέχων. »[751].

On voit nettement, donc, que l'Ethiopien, l'homme noir (ou une figure vêtue en noir), grand par principe, est identifié dans l'imaginaire collectif médiéval à la Mort. D'ailleurs, on sait bien que jusqu'aujourd'hui nombre d'auteurs « jouent » avec cette image collective de la Mort (le film *Le Septième Sceau* d'Ingmar Bergman étant un exemple caractéristique[752]).

De même, l'image du chien et son lien avec la mort sont extrêmement intéressants. On pourrait tenter de supposer que pendant une époque, la rage était extrêmement répandue chez les chiens, l'image du chien *daimoniontos* n'était qu'une conséquence logique. Cependant, nous savons que l'image du chien depuis l'Antiquité était étroitement liée à la mort dans la conscience populaire. Dans le royaume des morts, par exemple, Hadès, le gardien était un chien, grand et terrifiant, à trois têtes, Cerbère. Ainsi, nous pouvons constater que dans l'imaginaire collectif de la culture populaire médiévale les qualités du « grand » et du « noir », tout comme leurs « incarnations » terrestres les plus terrifiants, c'est-à-dire les chiens et les Éthiopiens, sont associés à l'image de la Mort et ils expriment, par conséquent, une peur collective inconsciente.

---

[751] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 99.15–100.4. « Un jour un des grands de la ville tomba malade. Or le saint avait l'habitude d'aller dans sa maison et d'y faire le pitre. Alors qu'il était accablé par la maladie jusqu'à près d'en mourir, il se voit en songe jouant aux dés avec un Éthiopien : celui-ci était la mort. Le malade donc, comme il lui semblait en songe, en vint à son tour de jeter les dés, et s'il ne faisait pas le triple six, il serait vaincu. Abbâs Syméon lui apparut alors dans le songe et lui dit : « qu'y a-t-il imbécile ? En vérité dans un instant il va te battre, ce moricaud. Mais promets-moi que tu ne souilleras plus la couche de ta femme, et je jetterai les dés à ta place et le moricaud ne te vaincra pas. » « Je jurai donc », dit celui qui eut cette vision, « et, ayant pris de moi les dés, il les jeta, et il tomba un triple six. » Le malade à peine réveillé, le Fou arriva et lui dit : « Tu as jeté un beaux triple six, stupide ! Crois-moi, si tu transgresses ton serment, ce moricaud-là t'étouffera. » Puis, après l'avoir insulté, lui et tous les gens de sa maison, il partit en courant. », A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 155.

[752] D'ailleurs, la coïncidence est intéressante dans *Le Septième Sceau* : le chevalier joue avec la Mort une partie d'échecs tandis que le *megistan* de la *Vie de Syméon* joue avec la Mort une partie d'un autre jeu de table, typiquement oriental, *tavlion* (backgammon). De plus, la différence entre les perceptions (proche)-orientale et occidentale est frappante, puisque le *jeu d'échecs* est un jeu de stratégie tandis que le *tavlion* est un jeu de chance (je remarque, entre parenthèse, que le *shōgi* extrême-oriental est encore un jeu de stratégie), cf. S. EFTHYMIADIS, « A Game of Dice and a Game of Chess : a Byzantine vs a Scandinavian Allegory », *ΔΩΡΟΝ ΡΟΔΟΠΟΙΚΙΛΟΝ. Studies in Honor of Jan Olof Rosenqvist*, D. SEARBY – E. BALICKA-WITAKOWSKA – J. HELDT (éd.), Uppsala, 2012, p. 160–167.

On voit, donc, que Léontios à travers l'utilisation de la figure de Syméon et de sa conduite, veut exprimer précisément cette culture-là. En représentant une interruption au courant de la vie quotidienne, avec ses obligations, ses normes et ses limites, et avec sa peur, Syméon devient le représentant *individuel* de cette culture *collective*, joueuse et optimiste, ouverte et ambivalente, qui a créé la notion d'« interruption provisoire de tout le système officiel » et qui pourrait associer dans son système de pensée multidimensionnel des choses qui dans notre culture contemporaine unidimensionnelle seraient complètement incompatibles. Dans le système de pensée de la culture populaire médiévale, le cosmique, le divin et le profane pouvaient coexister facilement et sans peine car ils faisaient tous partie du monde et de la vie universelle de l'espèce humaine. Les images et les symboles de cette culture sont par conséquent également multidimensionnels et ambivalents lorsqu'ils ne se référent pas à l'homme en tant qu'individu mais à l'homme en tant qu'unité d'un ensemble beaucoup plus large, un ensemble universel. Syméon, représentant précisément le système de pensée de cette culture et libéré de tout devoir officiel et de toute restriction corporelle et spirituelle, libéré enfin de la peur, gagne *la liberté de sa volonté* et devient *volontairement* et *littéralement* un imitateur fidèle du Christ sur terre. C'est pour cela qu'il peut s'adresser de manière *directe* aux habitants d'Émèse. Les habitants de la ville d'Émèse, à leur tour, comprennent que Syméon n'était pas un fou, mais au contraire un représentant conscient de Dieu sur terre. Par conséquent, ils considèrent Syméon comme l'un d'entre eux tout en étant distingué par une différence significative : sa vie et ses actions exigent une manière différente de vivre, ils offrent un exemple moral alternatif et évoquent, finalement, la possibilité de vivre *en sainteté dans cette vie et parmi les autres hommes*[753]. La fin du texte est significative :

> « αἰσθόμενος γὰρ ὁ μέγας τὴν κοινὴν ὥραν, βουλόμενος μηδὲ μετὰ θάνατον τιμὴν ἀνθρωπείαν ἀπενέγκασθαι, τί ποιεῖ; εἰσελθὼν ὑποκάτω τοῦ ὄντος φορτίου τῶν κληματιδίων ἐν τῷ καλυβίῳ αὐτοῦ τῷ ἱερῷ, ἐκεῖσε καθεύδων τῷ κυρίῳ

[753] Cf. « In the *Life of Symeon,* Leontius implicitly locates the message of the gospel in the Christ's significance as a moral reformer, preparing the earthly city for the new Jerusalem. Leontius addresses the problem of living a holy life in an urban environment, an environment which was by its nature profane. This focus contrasts with the themes of many classic saints' lives. In many works composed between the fourth and the seventh centuries, the holy man lives outside the city, choosing to remain on the fringes of society. While it would be wrong to argue that these texts preclude the living of the holy life within the walls of the city, nevertheless, these texts surely problematize such an endeavor. », KRUEGER, « Symeon in Emesa, Jesus in Jerusalem », *Symeon the Holy Fool*.

παρέδωκεν τὸ πνεῦμα ἐν εἰρήνῃ. οἱ οὖν συνήθεις αὐτοῦ, ὡς οὐκ εἶδον αὐτὸν τὰς δύο ἡμέρας, λέγουσιν· „ἄγωμεν, ἴδωμεν μήπως ἀσθενεῖ ὁ Σαλός“. καὶ ἐλθόντων ηὗρον αὐτὸν ὑποκάτω κείμενον τοῦ φορτίου τῶν κληματιδίων νεκρόν. τότε λέγουσιν· „ἄρα κἂν ἄρτι πιστεύουσιν πάντες, ὅτι παρ' ἑαυτὸν ἦν οὗτος· ἰδοὺ καὶ αὐτὸς ὁ θάνατος αὐτοῦ κατάσκαλμος.“ καὶ βαστάσαντες αὐτὸν δύο τινὲς χωρὶς τοῦ πλῦναι αὐτὸν καὶ χωρὶς ψαλμῳδίας καὶ κηρίων καὶ θυμιάματος ἀπελθόντες ἔθαψαν αὐτὸν εἰς τὸ ξενοτάφιον. ὡς οὖν ἀπήρχοντο διὰ οἴκου τινὸς ἀπὸ Ἑβραίων ὑελοψοῦ, ὅνπερ αὐτὸς ἐποίησεν Χριστιανὸν ὡς ἀνωτέρω εἰρήκαμεν, οἱ τοῦτον βαστάζοντες καὶ ἐξερχόμενοι θάψαι αὐτόν, ἀκούει ὁ εἰρημένος ἀπὸ Ἑβραίων ψαλμῳδίας, οἷον μέλος οὐ δύναται ψᾶλαι χείλη ἀνθρώπων, καὶ πλῆθος, ὅσον οὐ δύναται συνάξαι πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης. ἐκπλαγεὶς οὖν ἐκεῖνος τὸν στίχον καὶ τὸ πλῆθος παρακύπτει καὶ θεωρεῖ τὸν ὅσιον προκομιζόμενον ὑπὸ τῶν δύο καὶ μόνον τῶν βασταζόντων τὸ τίμιον αὐτοῦ σῶμα. τότε εἶπεν ἐκεῖνος ὁ τοῦ μέλους τοῦ ἀοράτου ἀκούσας· „μακάριος εἶ, Σαλέ, ὅτι μὴ ἔχων ἀνθρώπους ψάλλοντάς σοι ἔχεις οὐρανίας δυνάμεις ἐν ὕμνοις τιμώσας σε“. καὶ εὐθέως κατελθὼν ἰδίαις χερσὶν αὐτὸν ἔθαψεν. καὶ τότε τὰ ἀκουσθέντα αὐτῷ ᾄσματα τῶν ἀσωμάτων πᾶσιν ἐξηγήσατο. ἤκουσεν οὖν τοῦτο καὶ ὁ κύρις Ἰωάννης ὁ διάκονος καὶ ἦλθεν δρομαίως μετὰ καὶ ἄλλων πολλῶν εἰς τὸν τόπον, ὅπου ἐτάφη, βουλόμενος ἀνελέσθαι τὸ τίμιον αὐτοῦ λείψανον ἐπὶ τὸ ἐντίμως αὐτὸ κηδεῦσαι. ὡς οὖν ἤνοιξαν τὸν τάφον, οὐχ εὗρον αὐτόν. μετέθηκεν γὰρ αὐτὸν δοξάσας ὁ κύριος. τότε ἅπαντες ὥσπερ ἐξ ὕπνου ἀνένηψαν καὶ ἐξηγοῦντο ἀλλήλοις ὅσα ἐποίησεν ἑνὶ ἑκάστῳ θαυμάσια καὶ ὅτι διὰ τὸν θεὸν προσεποιεῖτο τὸν σαλόν. »[754].

[754] FESTUGIÈRE – RYDÉN, 102. « Quand le vénérable eut eu conscience de l'heure où tous arrivent, ne voulant pas non plus qu'après sa mort il remportât de la gloire humaine, que fait-il ? S'étant introduit sous la charge de sarments dans sa sainte cahute, il s'y endormit et livra ainsi au Seigneur, dans la paix, son esprit. Comme ses familiers, au bout de deux jours, ne l'avaient vu, ils dirent : « Allons, voyons si par hasard le Fou est malade. » Etant donc allés, ils le trouvèrent gisant mort sous la charge de sarments. Alors ils dirent : « Assurément tous vont croire, à présent du moins, qu'il avait perdu la tête. Voyez, sa mort même est un enfouissement. » Sur ce, sans l'avoir lavé, deux d'entre eux le transportèrent, et, marchant sans psalmodie, cierges et encens, ils l'enterrèrent au cimetière des étrangers. Comme donc ceux qui le portaient et qui allaient l'enterrer passaient le long de la maison d'un certain verrier ex-Juif, celui que Syméon avait fait chrétien comme nous l'avons dit plus haut, le dit ex-Juif entend une psalmodie, une mélodie telle que des lèvres humaines ne peuvent la chanter, et d'une foule telle que tout l'ensemble des hommes n'eût pu la rassembler. Frappé de stupeur de la psalmodie et de la foule, cet individu jette un coup d'œil par la fenêtre et il voit le saint transporté par les deux hommes, et ces deux seulement, qui soulevaient son précieux cadavre. Alors celui qui avait entendu le chant invisible dit : « Bienheureux es-tu, Fou,

Nous remarquons, alors, que cette deuxième partie du texte s'accomplit comme il avait commencé, en achevant, pour ainsi dire, un cercle : même la mort de Syméon et la disparition de sa relique est une parodie des textes évangéliques[755]. Son « κενοτάφιον » seul pouvait même être une insulte blasphématrice dans un autre contexte. Néanmoins, ici la parodie est beaucoup plus subtile et sa perspective visiblement différente. C'est pour cela que Syméon –et l'auteur de ses exploits– échappent à l'accusation du sacrilège. Or, avec sa mort, Syméon ne vise plus les habitants d'Emèse (comme il l'avait fait en entrant dans la ville), mais lui-même. C'est-à-dire, que si la parodie effectuée dans ce texte forme toujours une sorte de triangle, le centre de gravité change chaque fois proportionnellement aux objectifs du héros. Pendant la première entrée de Syméon dans la ville d'Émèse se forme le triangle suivant : Jésus (en tant que modèle visé) – Syméon (en tant qu'entrepreneur de la parodie) – les habitants de la ville d'Emèse (en tant que cible visée) ; ici, le centre de gravité est les habitants de la ville d'Émèse, la parodie s'effectue pour eux, c'est à eux qu'elle s'adresse. Dans la scène de la mort de Syméon un triangle pareil se forme, sauf que les habitants de la ville ne sont plus au centre : Jésus (en tant que modèle visé) – les habitants de la ville d'Émèse (en tant qu'entrepreneurs involontaires de la parodie) – Syméon (en tant que cible visée) ; ici, le centre de gravité est Syméon lui-même, la parodie l'a comme cible lui-même. C'est pour cela que je parle d'un changement de perspective : bien évidement, il est assez différent d'effectuer une parodie *pour la grâce de quelqu'un* et assez différent d'effectuer une parodie *qui a comme seul but l'autodérision*.

D'ailleurs, les familiers de Syméon qui trouvent son corps peuvent bien saisir cette dimension de sa mort. Parce que, si je comprends bien le texte, ils aperçoivent sa mort comme un suicide. C'est pour cela qu'ils insistent sur le fait que même s'il y avait quelques-uns qui doutaient de la folie de Syméon, maintenant, ils seraient sûrs qu'il avait « perdu la tête ». Or, ici, une fois de plus, les lecteurs de ce texte, en pleine complicité avec le héros, connaissent

---

de ce que, alors que tu n'as nul accompagnement de psalmodie humaine, tu as les Puissances célestes qui t'honorent par leur hymnes. » Et aussitôt il descendit et alla l'enterrer de ses mains. Puis il raconta à tous les cantiques des anges qu'il avait entendus. Messire Jean le diacre eut donc vent de la chose, et il alla en hâte, avec beaucoup d'autres, au lieu où il avait été enterré, dans le dessein d'enlever sa précieuse dépouille pour lui accorder des funérailles honorables. Quand donc ils eurent ouvert la tombe, ils ne le trouvèrent plus. Le Seigneur en effet l'avait glorifié et fait passer ailleurs. Alors tous revinrent à eux-mêmes comme au sortir du sommeil, ils se racontaient l'un à l'autre tous les prodiges qu'il avait accomplis pour chacun d'eux, et qu'il avait fait le fou pour l'amour de Dieu. », A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, p. 158–159.

[755] Cf. *Mt.* 28 ; *Mc.* 16 ; *Lc.* 24 *; Jn.* 20.

quelque chose que les habitants d'Emèse ignorent : que Syméon a pressenti sa mort et qu'il la dissimula comme un accident ou comme un presque-suicide involontaire. Nous, en tant que lecteurs, nous sommes au courant que Syméon se cacha sous la charge de sarments de vignes *précisément parce qu'il sentit sa mort approcher*. Cependant, les habitants de la ville qui trouvent son corps, tout en ignorant ce « détail », croient que sa mort a été causée *précisément par la charge de sarments de vigne, qu'il est mort accidentellement ou volontairement par étouffement* (« κατάσκαλμος »[756]). Le fait que même avec sa mort Syméon n'a pas cherché des honneurs humains, cette humilité discrète qui le caractérise, augmente davantage l'estime et l'appréciation des habitants d'Emèse envers lui après la révélation de sa sainteté, qui, par ailleurs, s'effectue « naturellement », comme la levée d'une brume onirique.

En tous cas, après le remous que cette petite révélation (dictée par les chants des anges et la disparition miraculeuse de la dépouille du saint) a créé parmi les habitants de la ville, ils rentrent chez eux en petits groupes, discutant ardemment, le cœur plein d'espoir, sous le soleil couchant, à propos de la conduite du bienheureux Syméon. Nous avons même l'impression que tout ce que nous venons de lire n'était finalement que l'écho de ces discussions. La fin d'un rêve. Par ailleurs, l'auteur même se soucie de souligner cette sensation de rêve qui vient de se dissiper en achevant sa narration, insistant sur le fait que les habitants d'Emèse « revinrent tous à eux-mêmes comme au sortir du sommeil » (« τότε ἅπαντες ὥσπερ ἐξ ὕπνου ἀνένηψαν »).

Ainsi l'œuvre s'achève avec un message *optimiste* et une dimension *utopique* et *œcuménique*, parce qu'en terminant la lecture nous avons la sensation que dès le lendemain, la vie des habitants d'Émèse va décidément changer. Mais si l'homme peut changer dans une seule ville, il pourrait également changer partout ailleurs. Ainsi, la fin du texte, dans une dimension allégorique, revêt un sens double : la mort du Syméon donne le jour à une humanité renouvelée, ou plutôt nouvelle. Ce message optimiste (avec l'*ambigüité* typique entre l'ancien qui meurt et le nouveau qui naît, la mort et la renaissance, la fin et le début ; la mort même du saint, typiquement *ambivalente,* est d'ailleurs une mort paisible et miraculeuse qui ressemble au sommeil plutôt qu'à la mort, créant ainsi les conditions nécessaires afin de « sortir du sommeil » les habitants de la ville, de les réveiller et de les renouveler) et cette dimension

[756] Je ne suis pas sûr d'être d'accord avec la signification que Festugière donne au mot, c'est-à-dire « enfouissement », cf. ses remarques dans le « Commentaire », FESTUGIÈRE – RYDÉN, p. 221.

utopique et œcuménique de l'œuvre sont, enfin, la meilleure preuve que la *Vie de Syméon* provient de la culture populaire (la reflétant sans se confondre avec elle) et que le but de Léontios était précisément de s'adresser à un public laïc et même populaire. Un public qui n'était que la petite communauté, urbaine et profane, de Néapolis de Chypre vers la fin de la première moitié du VIIe siècle, au moment où ce texte a été rédigé. Ainsi Léontios devient le premier, peut-être, écrivain qui a voulu changer le cours de la vie de ses concitoyens et modifier leur quotidienneté à travers un œuvre littéraire. Or, la *Vie de Syméon le Fou* est probablement la première œuvre littéraire qui exprime *explicitement* la volonté de transformer la vie de ses tout premiers récepteurs.

Pour nous, pourtant, avec la connaissance à posteriori dont nous disposons aujourd'hui, c'est-à-dire en connaissant la popularité restreinte que ce texte eut pendant le Moyen Âge (en jugeant par le petit nombre des manuscrits qui le conservent), fait qui témoigne de l'échec de Léontios qui n'a pas pu finalement toucher son public, nous ne pouvons pas écarter une sensation amère et triste causée par les vains efforts littéraires et les espoirs et les aspirations si héroïques et si violement brisés d'un certain auteur et d'une certaine conscience humaine à l'aube des Âges sombres.

b.) La Pérégrination vers l'Est : temps, espace, société, frontières et délimitations

i.) L'étranger *dans* la société : La *Vie de l'Homme de Dieu* (*BHG* 51)

Il y a enfin, quand l'on a faim et soif, quelqu'un qui vous chasse.
Arthur Rimbaud, *Illuminations*

α.) La datation du texte

La *Vie de l'Homme de Dieu (saint Alexis)* (*BHG* 51)[757] était un texte très célèbre autant en Orient qu'en Occident, comme le prouve par ailleurs le grand nombre de manuscrits qui le conservent. On peut même retracer le fil de cette popularité jusqu'au dernier roman de Fédor Dostoïevski, *Les frères Karamazov*. Là, le starets Zosime s'interroge sur les destins et les douleurs de la maternité à travers une allusion à saint Alexis, « l'homme de Dieu »[758].

[757] Cf. *DECA*, « Alexis ».
[758] « « Eh ! Proféra le *starets*, cela c'est l'antique « Rachel pleurant ses enfants sans pouvoir être consolée, car ils ne sont plus ». Tel est le sort qui vous est assigné en ce monde, ô mères ! Ne te console pas, il ne faut pas te consoler, pleure, mais chaque fois que tu pleures, rappelle-toi que ton fils est un des anges de Dieu, que, de là-haut, il te regarde et te voit, qu'il se réjouit de tes larmes et les montre au Seigneur ; longtemps encore tes pleurs maternels couleront, mais enfin ils deviendront une joie paisible, tes larmes amères seront des larmes d'attendrissement et de purification, laquelle sauve du péché. Je prierai pour le repos de l'âme de ton fils ; comment s'appelait-il ?
– Alexei, mon Père.
– C'est un beau nom. Il avait pour saint patron Alexei, « l'homme de Dieu » ?

Les plus anciennes versions de ce texte sont d'une part la version syriaque primitive (*BHO* 36–42)[759], qui peut être datée de la deuxième moitié du Ve siècle, et d'autre part une version hellénophone, la « légende byzantine », qui est basée en partie sur cette version syriaque et ne peut donc pas être antérieure au VIe siècle. La différence entre la Vie ancienne syriaque et la Vie byzantine est que, dans cette dernière, le saint rentre à Rome comme quémandeur dans sa propre maison paternelle tandis que, dans la Vie syriaque, il meurt en Syrie (Édesse). Toutes les autres versions de la *Vie de l'Homme de Dieu* découlent de ces deux versions anciennes, y compris la deuxième Vie syriaque qu'on peut dater du IXe siècle. Par conséquent, le texte hellénophone a été rédigé entre le VIe et le IXe siècle, opinion soutenue par ailleurs par son dernier éditeur[760]. Pascal Boulhol date de sa part le texte au VIIIe siècle[761].

– Oui, mon Père, Alexei, « l'homme de Dieu ».
– Quel grand saint ! Je prierai pour lui, mère, je n'oublierai pas ton affliction dans mes prières. », F. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov*, tr. H. MONGAULT, Paris, 1994 (repris 2007), p. 92. Ici, on peut bien remarquer comment l'ingéniosité de Dostoïevski « joue » avec les *motifs* de la légende de saint Alexis : d'abord il présente son héros, le starets Zosime à songer à l'oracle de Rachel lorsqu'il entend la douleur de la mère qui se chagrine de la perte de son fils [on peut trouver l'oracle de Rachel dans le livre de *Jr* (31.15) ; il a été repris dans *Mt.* (2.18) pour expliquer le massacre des innocents]. Par la suite il demande à la mère le nom de son fils qui est « par hasard » Alexis, en l'honneur de « l'homme de Dieu », qui était lui-même à son tour un fils perdu pour sa mère. En plus, la lamentation inconsolable de la mère de saint Alexis devant son tombeau après la révélation divine de l'identité de ce dernier, lamentation qui rappelle fortement « Rachel qui pleure ses fils qui ne sont plus », a été apparemment utilisée comme modèle pour la formulation de la lamentation de la mère qu'on trouve dans ce passage de *Frères Karamazov*. On remarque ainsi que dans un passage bref le jeu intertextuel de l'auteur couvre simultanément deux couches (et cela malgré le fait que Dostoïevski tend à dissimuler ses lectures) : la couche vétérotestamentaire et néotestamentaire avec la référence à Rachel et la couche hagiographique avec la référence à saint Alexis tout en se centrant sur le motif de la mère pleurant ses enfants. D'ailleurs, cette référence à la légende de saint Alexis, l'Homme de Dieu, qui figure dans les toutes premiers pages du roman, nous servira en tant que clé afin de mieux comprendre le personnage du protagoniste principal ; or, il est évident qu'Aliocha (Alexeï) Karamazov est modelé selon l'exemple de saint Alexis, l'Homme de Dieu, dont il port également le nom !

[759] S. P. BROCK, « Syriac Hagiography », *Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, S. EFTHYMIADIS (éd.), Farnham, 2011, p. 266.

[760] F. M. ESTEVES PEREIRA, « Légende grecque de l'Homme de Dieu saint Alexis », *An. Boll.*, 19 (1900), p. 241–242 : « Les innombrables versions qui ont rendu populaire, en Occident comme en Orient, le nom et l'histoire de l'Homme de Dieu, S. Alexis, se ramènent toutes, en fin de compte, à deux ancêtres principaux : une Vie syriaque écrite à Édesse entre les années 450 et 475, et conservée dans des manuscrits dont l'exécution remonte au moins jusqu'à la première moitié du VIe siècle, et une rédaction grecque, la "légende byzantine", comme on l'a nommée, dérivée en partie de la Vie syriaque et de laquelle, à leur tour, dépendent directement ou indirectement toutes les autres versions du récit qui nous occupe. La vieille Vie syriaque a été publiée par Amiaud. Le texte grec, dans lequel l'histoire de S. Alexis a pris la forme légendaire désormais traditionnelle, est inédit. Il est antérieur au IXe siècle, puisqu'il a été utilisé non seulement dans le canon attribué à l'hymnographe Joseph, mais encore dans une seconde Vie syriaque, écrite au plus tard au IXe siècle.».

[761] BOULHOL, *Ἀναγνωρισμός, la scène de reconnaissance*, p. 117.

Cependant, je pense que nous pouvons remonter avec certitude davantage la deuxième limite. Le niveau linguistique, le style hagiographique, les techniques narratives, les préoccupations idéologiques et l'ambiance culturelle ne cadrent pas du tout avec ceux de la période post-iconoclaste. De plus, notre texte ne cadre pas non plus avec la typologie des Vies de saints de la période Iconoclaste[762]. Enfin, la notoriété de la légende de « l'Homme de Dieu » en Orient présuppose une traduction –ou une version– grecque du prototype syriaque, le plus tôt possible après l'apparition de ce texte en Orient, plutôt qu'une traduction faite trois ou quatre siècles plus tard. En tout état de cause, personnellement, je trouverais étrange que le texte, dans la forme dont nous disposons aujourd'hui, soit postérieur au VIIe siècle. Je le placerais même volontiers plutôt dans la première que dans la deuxième moitié du VIIe siècle, puisque l'Orient décrit dans le texte ne semble pas du tout affecté par les invasions arabes.

L'auteur de la « Note sur la date de la Légende Grecque de S. Alexis»[763], qui suit l'édition du texte et qui n'est pas signée (et par conséquent je pense qu'il faut l'attribuer à l'un des rédacteurs du volume), soutient l'opinion selon laquelle la version que Pereira édite est un remaniement du Xe siècle qu'il faut dater après 977 et l'arrivée à Rome de Serge, métropolite grec de Damas. L'auteur défend que Serge a été celui qui a introduit le culte de saint Alexis à Rome et que « jusqu'alors le nom et l'histoire d'Alexis étaient totalement ignorés de Latins ». L'élément décisif pour cette datation est, selon l'auteur, la référence dans le texte à l'église de Saint-Boniface, où l'on trouve établi depuis le Xe siècle le culte de saint Alexis. De plus, il ajoute que lorsqu'un hagiographe byzantin ou oriental en général, devait choisir une église romaine pour son récit, il choisissait généralement celle de Saint-Pierre.

Cependant, cette datation se heurte tout d'abord au fait que notre texte, la version que Pereira édite, a été utilisé pour la rédaction de la deuxième Vie syriaque et d'un canon attribué à l'hymnographe Joseph, datés tout deux du IXe siècle. Deuxièmement, la référence à l'église de Saint-Boniface –même si le choix de cette église pose certains problèmes– ne constitue pas un élément décisif pour une datation aussi tardive. Ce détail nous permet, dans le meilleur cas, d'affirmer que notre texte ne peut pas être antérieur au VIe siècle, date de fondation de l'église

[762] Cf. I. ŠEVČENKO, « Hagiography of the Iconoclast Period », *Iconoclasm*, A. BRYER – J. HERRIN (éd.), Birmingham, 1977, p. 113–131 ; M.-F. AUZÉPY, « L'analyse littéraire et l'historien : l'exemple des vies de saints iconoclastes », *BSl.*, 53 (1992), p. 57–67.
[763] « Note sur la date de la Légende Grecque de S. Alexis », *An. Boll.*, 19 (1900), p. 254–256.

de Saint-Boniface[764]. Pourtant, on n'a pas vraiment besoin de cet élément pour savoir qu'il est postérieur au VIe siècle ! De plus, même si l'on considère que c'est bien Serge qui a introduit le culte de saint Alexis à Rome, ce qui ne semble pas vraisemblable, le plus plausible est qu'il se soit appuyé et ait exploité la référence à cette église trouvée dans le texte, dans le but d'alléguer un lien entre un bâtiment déjà existant et saint Alexis.

Enfin, je n'arrive pas à comprendre pourquoi c'est un texte hellénophone qui est responsable, à un tel niveau, de la diffusion du culte de saint Alexis en Occident (et en plus, à une époque qui incontestablement ne met pas en avant sa connaissance de la langue grecque). Je pourrais comprendre cela dans le cas où les manuscrits qui nous livrent le texte hellénophones seraient peu nombreux (c'est-à-dire, dans les cas où les traductions latines seraient substituées au texte hellénophone), mais la réalité de la tradition directe, avec la pléthore des manuscrits qui nous livrent cette Vie en langue grecque, ne nous permet pas d'accepter cette hypothèse. En revanche, à cause du rôle que Rome joue dans la Vie hellénophone, et vu la profusion de latinismes de l'auteur, nous ne pouvons pas exclure totalement l'éventualité que le texte ait une provenance indirectement romaine. Au moins, nous pourrions proposer que le traducteur et remanieur initial de la Vie syriaque soit un moine dans un monastère syriaque qui connaissait le grec et le latin. Peut-être quelqu'un d'origine romaine, ou associé d'un moine d'origine romaine, qui connaissait assez bien le grec et le syriaque pour qu'il essaie d'entreprendre une traduction. Pourtant, la Vie hellénophone n'est pas une simple traduction, comme par exemple la *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* (*BHG* 5), mais l'œuvre d'un vrai auteur qui s'inspira librement du matériel de la légende syriaque de l'Homme de Dieu pour réaliser un de meilleurs textes littéraires de la littérature hellénophone médiévale.

Les manuscrits qui nous livrent la *Vie de l'Homme de Dieu (saint Alexis)* sont nombreux. Pereira en compte une trentaine exclusivement dans les Bibliothèques de Paris et de Vatican. Cependant, lui-même résigné de ne pouvoir pas préparer une édition critique, il a puisé son édition sur trois manuscrits. Parmi les plus anciens, peut-être le plus ancien, est un manuscrit qui se trouve à la Bibliothèque Nationale de France ; il s'agit du *Parisinus gr.*1538 (**P**, dans

[764] Cf. *DACL*, « Rome, XX, 9. Saint Alexis ».

l'édition Pereira), du Xe siècle, qu'on a déjà examiné pour la *Vie de Marie l'Égyptienne*[765]. La *Vie de l'Homme de Dieu* se lit aux folios 210-214^v[766]. Ensuite, on a le *Vaticanus gr.* 866 (**V**, dans l'édition Pereira), du XIIe siècle[767] ; il s'agit d'un ménologe et il se compose de 414 folios de dimensions 38 x 30 cm. La Vie est transcrite aux folios 251^v-254[768]. Ce manuscrit contient également la *Vie de Marie l'Égyptienne*, la *Vie de Pélagie la Pénitente*, la *Vie de Théodora d'Alexandrie*, la *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* (*BHG* 5) et la *Vie de Jean Calybites* (*BHG* 868) qui partage certains motif avec la *Vie de l'Homme de Dieu*. Enfin, Pereira utilisa encore un manuscrit, le *Baroccianus* 146 (**B**, à l'édition Pereira) de la bibliothèque Bodléienne à Oxford qui se compose de 408 folios de dimensions 29 x 19,5 cm[769]. Il date du XVe siècle et contient notre texte aux folios 403-406.

[765] HALKIN, Manuscrits grecs de Paris, p. 202–203. Cf. EHRHARD, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur, tom. III, p. 776–777. Cf. le chapitre sur les « Vies de saintes prostituées », p. 134.
[766] HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris*, p. 202–203.
[767] EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*, tom. I, p. 338–346.
[768] *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae*, Hagiographi Bollandiani – P. FRANCHI DE' CAVALIERI (éd.), *Sub. Hag.*, 7, Bruxelles, 1899, p. 83–94.
[769] VAN DE VORST – DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum*, p. 300.

β.) La lecture du texte

Il était une fois à Rome, pendant le règne d'Honorius et d'Arcadius, un homme d'origine aristocratique et de grande influence au sénat qui s'appelait Euphèmianos (Εὐφημιανός, « celui qui a une bonne réputation»). Si je note la signification de son nom, c'est parce qu'il me semble indicatif : c'est comme si la « bonne réputation » du père « couvrait » dès le début le prénom et les qualités de son fils, qui reste tout au long du récit anonyme ; comme si le fils restait dans l'ombre du père tout au long du récit. En tout cas, la fortune d'Euphèmianos était si grande qu'il disposait des vastes champs et il avait trois milles esclaves œuvrant pour lui, vêtus tous d'habits en soie et avec de ceintures dorées[770].

Cet Euphèmianos n'avait pas d'enfants car son épouse, Aglaïs, était stérile (nous remarquons encore une fois que, selon les sources de l'époque, si un couple a des difficultés de procréation c'est toujours un problème dû à la femme[771]). C'était un homme très pieux et il observait les commandements et le jeûne. Sa femme, elle aussi, était très pieuse. C'est pourquoi elle priait Dieu chaque jour: « « Souviens-toi de moi, Seigneur, ton indigne servante, et donne-moi du sperme d'homme pour qu'il devienne la consolation de mon âme et celui qui va prendre soin de moi pendant mes vieux jours. » (« Μνήσθητί μου, Κύριε, τῆς ἀναξίης δούλης σου, καὶ δώρησαί μοι σπέρμα ἀνδρός, ὅπως γίνεταί μοι εἰς γηροβόσκην καὶ εἰς παραμυθίαν τῆς ψυχῆς μου.»)[772].

On remarque ici que dans les données d'une société plus ou moins patriarcale et qui est largement basée sur la transmission –plutôt que sur la création– de la richesse, une femme stérile est présumée presque inutile (ἀνάξια), corps étranger dans l'ensemble social (bien

[770] Malgré l'inclinaison des hagiographes vers l'exagération le chiffre que l'auteur donne pour les esclaves est tout à fait crédible, cf. A. T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*, Washington, D. C., 1945, p. 39–41 et p. 45. Pour l'esclavage en général, voir C. VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe Médiévale. Tome II. Italie – Colonies italiennes du Levant latin – Empire byzantin*, Gent, 1977 ; Y. ROTMAN, *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale. VIe – XIe siècles*, Paris, 2004. Cf. M. KAPLAN, « The Producing Population », *A Social History of Byzantium*, J. HALDON (éd.), 2009, p. 145–146.

[771] Voir CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme* (*BHG* 647), p. 8.24–25 ; *Vie de Daniel le Stylite* (*BHG* 489), §2, p. 2 ; *Vie d'Hypatios* (*BHG* 760), §28.31–37, p. 192–194. Cf. F. P. VASSILIOU, *Ρόλοι και ταυτότητες του πατέρα στην Ελληνική Χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας*, Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου, Nicosie, 2012, p. 94.

[772] PEREIRA (éd.), *Légende grecque…*, p. 244.

entendu, la phrase « τῆς ἀναξίης δούλης σου » dissimule, derrière un stéréotype d'une humilité chrétienne souhaitée, un vrai sentiment). Du reste, l'auteur ne néglige pas d'ajouter les raisons psychologiques des prières de cette femme, surtout au cours de la deuxième partie de son exclamation. En outre, l'usage du mot « γηροβόσκην », « de prendre soin de ses vieux parents », est très intéressant (l'accent doit être mis plutôt sur le dernier « η », je présume, c'est-à-dire « γηροβοσκὴν »), mot qui renvoie à la tragédie d'Euripide et les poètes de la Comédie Nouvelle[773].

En tout cas, un jour, Dieu exauce ses prières, la femme conçoit et, finalement, accouche d'un fils. Après sa naissance, Euphèmianos et Aglaïs n'entretiennent plus de rapports sexuels ; ils décident (c'est-à-dire Euphèmianos décide et Aglaïs n'a qu'à consentir) de s'abstenir de sexe et de se donner à Dieu pour la grâce de leur fils[774]. Quand l'enfant arrive à l'âge de l'enseignement, ses parents le livrent à quelqu'un pour qu'il lui enseigne la « *προπαιδείαν* », c'est-à-dire la grammaire, la rhétorique et l'histoire ecclésiastique[775]. On voit ici que le programme des études élémentaires était toujours le même programme que celui de l'Antiquité classique, à l'exception de l'histoire ecclésiastique. Or, l'enseignement de l'histoire ecclésiastique a remplacé l'enseignement de la dialectique[776].

L'enfant ayant conquis très vite toute sagesse (« πάνσοφον γενόμενον »), son père décida de le marier. Euphèmianos, alors, choisit une fille d'origine noble et le mariage fut célébré à

---

[773] Je me demande en plus s'il s'agit d'un *hapax*. On trouve les mots « γηροβοσκῶ » et « γηροβοσκία » chez Euripide et les poètes comiques, mais à mon avis la forme « γηροβοσκὴν » doit être un *hapax*, cf. Bailly, « γηροβοσκῶ » et « γηροβοσκία ». On retrouve le verbe dans la *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677), p.62.7 ; là c'est Nikôn qui admoneste Jean (encore un homme qui a quitté sa famille et son épouse pour gagner la vie ascétique), en présentant le soin des vieux parents et la consolation de l'épouse comme des tentations qui peuvent écarter l'homme du chemin ascétique.

[774] PEREIRA (éd.), *Légende grecque…*, p. 246.20–25.

[775] «Ὅτε οὖν ἐγένετο τὸ νήπιον ἐν καιρῷ διδαχῆς, δέδωκαν αὐτὸν εἰς τὴν προπαιδείαν τῆς γραμματικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας καὶ τῆς ῥητορικῆς ἁψάμενον. », F. M. E. PEREIRA (éd.), *Légende grecque*, p. 244. Pareil, Hypatios est enseigné « παιδείαν καὶ νουθεσίαν Κυρίου », *Vie d'Hypatios* (*BHG* 760), § 1.2, p. 74. Il semble qu'à partir le Ve siècle, pour les enfants de l'aristocratie et des classes aisées, cette enseignement double, comprenant de la *paideia* classique et la lecture évangelique, a été devenu la règle.

[776] Le premier cercle de l'ἐγκύκλιος παιδεία comprenait l'enseignement de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique, tandis que le deuxième cercle comprenait celle de la géométrie, de l'arithmétique, de l'astronomie et de la théorie musicale, voir AUGUSTIN, *Confessions*, A.XIII.20 – XX.31, p. 17–27 et Δ.XVI.30, p. 87–88 (cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. T. 1 *Le monde grec*, Paris, 2000 (1e éd. 1948), p. 264–265). Pour l'éducation en général pendant l'Antiquité tardive voir BROWNING, « Education…», p. 855–883, et E. J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 2006. Cf. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 211–240 et P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971 (Bibliothèque Byzantine 6), p. 43–108.

l'église de Saint-Boniface. Après la cérémonie, la fête dura jusqu'à la nuit et à un moment, Euphèmianos dit à son fils : « Entre, fiston, vois ta femme et connais ton épouse.» (« Εἴσελθε, τέκνον, ἰδὲ τὴν νύμφην σου καὶ γνώρισον τὴν σύμβιόν σου»)[777]. Or, l'expression « γνώρισον τὴν σύμβιόν σου » n'est qu'une manière figurative de dire « fais l'amour avec elle ».

Cependant, les efforts d'Euphèmianos ne vont pas porter des fruits. Le jeune homme entre dans la chambre de sa nouvelle épouse, lui annonce qu'il ne voulait pas se marier et la quitte sur-le-champ en lui donnant ses insignes, sa bague d'or et sa ceinture militaire[778], en niant ainsi, à un niveau symbolique, son propre identité. Ensuite il va dans sa chambre, il prend un peu de son argent et il quitte la maison paternelle. Cette même nuit, il décide de quitter Rome (et de fuir l'ombre paternelle, ajoutons-nous ?). Il descend alors au Capitole où il trouve un bateau en partance pour l'Orient[779]. Après un long voyage, il débarque finalement à Laodicée de Syrie. En débarquant, il croise un ânier (« ὀνηλάτης ») avec lequel il marche jusqu'à Édesse[780].

Dès qu'il entra dans la cité, il vendit tout ce qu'il possédait et distribua l'argent aux pauvres. Lui, pour sa part, s'habilla avec de modestes vêtements et s'installa comme mendiant dans le narthex de l'église de la Vierge. Et il vivait avec « deux onces de pain et une once d'eau »[781] et les dimanches recevait la sainte communion. Il tenait le visage toujours caché entre ses bras et tout ce qu'il gagnait par la mendicité, il le donnait à l'hospice des vieillards sans ressources. Ce dernier acte dévoile toute la profondeur de remords que saint Alexis ressent vis-à-vis ses

---

[777] PEREIRA (éd.), *Légende grecque…*, p. 244–245.

[778] « καὶ ἐπάρας τὸ δακτυλίδιον <αὐτοῦ> τὸ χρυσοῦν καὶ τὴν ῥένδαν ἐνετύλιξεν εἰς πράνδεον καὶ πορφυροῦν πασμάνην », PEREIRA (éd.), *Légende grecque…*, p. 245.3–4.

[779] « κατελθὼν εἰς τὸ Καπετόλιον ηὗρεν σκάφος », PEREIRA (éd.), *Légende grecque…*, p. 244. Ce détail n'est pas si curieux qu'il semble dans une première vue. Certes, normalement, on ne « descend » pas à Capitole (puisqu'il s'agit d'une colline), mais le verbe depuis Platon et jusqu'aujourd'hui, peut signifier tout simplement « aller » (voir, par exemple, la phrase introductive dans la *République* de Platon et la phrase introductive dans le roman de Nikos Kazantzakis, *Alexis Zorbas*). En grecque moderne on dit par exemple « θα κατέβω στην Αθήνα » et qui signifie tout simplement « j'irais à Athènes » et non pas « je vais descendre à Athènes ». De l'autre côté il peut apparaît invraisemblable que quelqu'un prit un bateau du Capitole, mais ceci n'est vraiment pas étrange. En fait, on pouvait prendre effectivement un bateau du Capitole qui, utilisant les voies fluviales de Tibre, on nous amènerait à l'Ostie et à la mer Tyrrhénienne. Si je ne me trompe pas nous lisons pour un tel voyage de Capitole à l'Ostie à Suétone, mais je ne me rappelle plus le passage exact…

[780] Cf. *Vie de Macaire le Romain* (*BHG* 1004), p. 155. Voir encore la *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), p.40*, la *Vie de saint Onuphre* (*BHG* 1378), p. 529. Vu que dans tous les autres cas, lorsque ce *motif* apparaît, le compagnon de voyage et guide du saint est soit un ange, soit la vision d'un ange (de Rafael, par exemple, comme dans la *Vie de Macaire*) je me demande si l'ânier ici est une réminiscence du *motif* de l'ange déguisé et non pas un simple et humble ânier.

[781] « καὶ δύο οὐγκίας ἄρτου ἤσθιεν, καὶ οὐγκία ὕδατος ὁ πότος αὐτοῦ », PEREIRA (éd.), *Légende grecque…*, p. 246.

parents : puisqu'il ne peut pas « γηροβοσκεῖν » ses parents (c'est-à-dire pour la raison dont il a été conçu), il participe à l'entretien des vieillards sans ressources de la ville.

Entre-temps, à Rome, sa famille le cherche partout. Son père envoie ses trois milles esclaves le chercher dans tout l'Empire. Certains d'entre eux arrivent à un moment à Édesse, mais ils ne peuvent reconnaître le fils de leur maître puisqu'il est méconnaissable, déguisé comme ça « en clochard ». De plus, ils lui confèrent certains ordres (l'auteur ne précise pas lesquels) et il fut content que Dieu lui ait permis de recevoir des ordres de ses propres esclaves. Quant à sa mère, dès le lendemain de sa disparition, elle avait ouvert une sorte de cénotaphe et avait juré de ne pas quitter cet endroit jusqu'à ce qu'elle apprenne ce qui était arrivé à son fils unique[782].

Le jeune homme, après avoir vécu dix-sept ans dans le narthex de l'église de la Vierge satisfit Dieu et l'icône de la Vierge dit un jour au *προσμονάριος* du temple : « Amène l'homme de Dieu à l'intérieur, car il est digne du royaume des cieux ; sa prière est comme l'odeur des effluves, et le Saint-Esprit s'est mis sur lui comme le diadème d'un roi, et sa vie brille devant les anges comme le soleil luit dans le monde.» («Εἰσάγαγε τὸν ἄνθρωπον τοῦ Θεοῦ, ὅτι ἄξιος ἐστιν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν· ὡς ὀσμὴν εὐωδίας ἡ προσευχὴ αὐτοῦ, καὶ ὡς διάδημα βασιλέως οὕτως διαναπαύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτόν, καὶ ὡς ἥλιος ἐκλάμπων τῷ κόσμῳ, οὕτως διέλαμψεν ἡ πολιτεία αὐτοῦ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων.»)[783]. Ici, on a pour la première fois autant la reconnaissance de la sainteté de notre héros que l'appellation par son nom canonique (l'homme de Dieu). Bibliographie sur les icônes qui parlent

Le *prosmonarios*, alors, sort pour aller chercher le saint, ne le trouve pas et rentre dans l'église pour demander à la Vierge de lui révéler qui est cet homme de Dieu mystérieux. L'icône lui révèle alors que le saint est le mendiant installé pendant toutes ces années dans le narthex de l'église. Le *prosmonarios* sort de nouveau et après l'avoir pris par la main, conduit le saint homme dans l'église.

Le saint ressent que cette reconnaissance pouvait lui créer des problèmes et s'enfuit de nouveau. Il va alors à Laodicée et s'embarque pour Tarse de Cilicie. Mais des vents puissants entraînent le bateau qui, après un long voyage, arrive à Rome. Laissons de côté l'impossibilité

[782] PEREIRA (éd.), *Légende grecque...*, p. 246. De mon point de vue, le parallélisme littéral entre le saint et Jésus Christ à travers l'épithète *μονογενής* (enfant unique) (établissant ainsi un parallèle à un deuxième niveau entre Aglaïs à la Vierge) est très important.
[783] PEREIRA (éd.), *Légende grecque...*, p. 246–247.

miraculeuse (c'est impossible qu'un vaisseau soit entrainé tout au long de la Méditerranée), ce qui est important ici c'est que le saint rentre dans sa ville natale *malgré lui et contre sa volonté*. Quand il quitta la Ville Eternelle en tant que jeune homme, il crut qu'il la quittait définitivement. Son intention n'était point de rentrer dans sa ville natale, de revoir ses parents ou même son épouse. Son intention était de couper irréparablement tous les liens avec ses proches et la société, en restant quand même aux marges de la société. Au contraire, saint Macaire, comme nous allons le voir par la suite, même s'il commence par la même démarche que saint Alexis, se montre beaucoup plus radical dans sa résolution. En effet, Macaire ne se content pas d'être réduit en quémandeur vivant aux marges de la société, mais il décide d'errer sans cesse en dehors da la société et de la civilisation jusqu'au moment où Dieu l'envoie aux confins du monde où il s'isole.

En entrant dans la ville natale, le saint décide de ne pas vivre aux crochets des étrangers mais à ceux de son père. Assuré que les siens ne pouvaient pas le reconnaître après toutes ces années, le saint arrive au palais de son père, se prosterne devant lui et lui demande de lui permettre de vivre de sa charité, parmi ses esclaves[784]. Son père le conduit à l'intérieur et demande à ses esclaves d'éviter de lui faire de la peine et en plus, de le nourrir des restes de sa propre table. Quant à sa mère, elle attendait toujours, enfermée dans sa chambre. D'autre part, son épouse parlait souvent à sa belle-mère et elle lui disait qu'elle n'avait pas l'intention de partir de la maison de son mari, mais qu'elle l'attendrait, tout comme une tourterelle passe toute sa vie avec un seul et unique mâle[785].

Mais quand la nuit tomba, les esclaves commencèrent à se moquer du saint et à l'importuner. De plus, certains d'entre eux commencèrent à le tourmenter et à le blesser[786]. Pourtant, le saint savait que tout cela n'était en fin de compte que des tentations du Diable, et donc il supportait patiemment toutes ces épreuves sans se plaindre. Il vécut ainsi dix-sept ans dans sa maison

[784] Pareillement, saint Jean Calybite prend la même décision que l'Homme de Dieu, c'est-à-dire de vivre comme mendiant chez ses parents, *Vie de Jean Calybite* (*BHG* 868), § IA, col. 577.

[785] PEREIRA (éd.), *Légende grecque...*, p. 248. La comparaison de l'épouse avec un oiseau est très intéressante puisque nous savons que pendant toute l'Antiquité, il existait une liaison étymologique populaire qui reliait Pénélope à l'oiseau « πηνέλοψ » (sarcelle). On dirait que ce détail –de l'épouse fidèle qui attend patiemment son mari disparu et qui se compare à un oiseau– est un souvenir incontestable de l'Odyssée.

[786] Le parallélisme avec l'Odyssée se renforce puisque ce passage rappelle fortement le retour d'Ulysse dans son palais d'Ithaque, où il se trouve entouré par les prétendants de Pénélope qui se moquent de lui et le rossent parce qu'il est déguisé en mendiant et ne le reconnaissent pas.

paternelle comme dans un cachot, torturé par des geôliers inhumains. Quand il ressentit que le moment de sa mort était venu, il demanda à un esclave de lui apporter du papier, de l'encre et une plume. Il écrivit toute sa vie, les secrets que seuls ses parents connaissaient et les mots qu'il avait prononcés à son épouse pendant la première –et dernière– nuit de leur mariage, celle où il était parti[787].

Le dimanche suivant, après la sainte Liturgie, alors qu'étaient présents dans l'église le pape de Rome Marcianos[788] ainsi que les empereurs[789], une voix provenant de l'autel de l'église demanda qu'on aille chercher « l'homme de Dieu ». La peur envahit toutes les personnes présentes. Finalement, au bout de cinq jours, ils se réunirent tous de nouveau afin que la voix révèle le saint. La voix se fit entendre une nouvelle fois et révéla que la relique du saint se trouvait dans la maison d'Euphèmianos. À ce moment-là, les empereurs se tournèrent vers Euphèmianos et le blâmèrent, car une telle sainteté se trouvait chez lui et il n'avait pourtant rien révélé. Euphèmianos, plein de franche surprise, répondit qu'il n'était au courant de rien du tout. Il appela tout de suite un de ses domestiques et lui demanda s'il y avait, parmi ses camarades, quelqu'un à qui Dieu aurait accordé une telle grâce. Ce fut au tour du domestique, qui considérait ses « collègues » comme des « mesquins » (« ἐξοδιάριοι »)[790], de rester frappé de

[787] «Καὶ ἔγραψεν πάντα τὸν βίον αὐτοῦ καὶ τὰ μυστήρια, ἃ εἶχεν μεταξὺ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ ἃ ἐλάλησεν τῇ νυμφῃ ἐν τῷ γάμῳ, καὶ ὡς ἀπέδωκεν τὸ δακτυλίδιον αὐτοῦ τὸ χρυσοῦν καὶ τὴν ῥένδαν ἐντετυλιγμένην εἰς πράνδεον καὶ πορφυροῦν, καὶ πάντα τὸν βίον αὐτοῦ ἔγραψεν, ὅπως γνωρίσωσιν αὐτὸν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ υἱὸς αὐτῶν. », PEREIRA (éd.), *Légende grecque…*, p. 249.

[788] Il n'existe pas de pape de Rome sous le nom Marcianos. Le détail est clairement une invention.

[789] On remarque, une fois de plus, que la démonstration de la sainteté *doit* être publique et corroborée par les autorités et c'est ce qui explique la présence des plus hauts représentants des autorités, tant ecclésiastiques que laïques. Dans la *Vie d'Antoine* les empereurs ne font qu'écrire au saint, cf. *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §81, p. 340–344; pourtant, très vite, ils le visiteront en personne et ils lui demanderont de conseille, cf. *Vie de Daniel le Stylite* (*BHG* 489), § 44, p. 41 ; *Vie d'Épiphane* (*BHG* 596), § ΙΓ, col. 37–40, *Vie de Mélanie* (*BHG* 1240), §11–12, p. 146–152 ; *Vie d'Hypatios* (*BHG* 760), § 37, p. 226–228. Un exemple particulier de ce *motif* nous fourni la *Vie de Syméon le Stylite* (*BHG* 1678), dans THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, P. CANIVET – A. LEROY-MOLINGHEN (éd.), t. II, *SCh.* 257, Paris, 1979, XXVI.21, p. 202–204 ; là, la reine des Ismaélites, qui est stérile, vient se prosterner devant le saint homme (elle ne le réussit pas, parce que la présence de femmes est interdite à la proximité de l'« homme divin », mais elle l'essaie quand même), qui l'a aidé de concevoir (ce qui nous rappelle un peu la conception mystique d'Alexandre, avec l'« aide » du magicien Nectanebo dans le *Roman d'Alexandre*). Nous retrouvons le *motif* dans l'Hagiographie latine, cf. *Vie de Martin* (*BHL* 5610), § 20, p. 295–299.

[790] Le mot n'est pas répertorié dans aucun dictionnaire de la langue grecque (*LSJ*, Lampe, Bailly) et il n'apparait pas à *TLG* non plus. L'éditeur soutien qu'il provient du latin *exodiarius*, qui était un acteur dans des spectacles ludiques et bouffonesques.

surprise par la question[791]. Les empereurs décidèrent donc de visiter la maison d'Euphèmianos sur-le-champ afin de résoudre l'énigme.

Presque tous les habitants de la ville se dirigèrent alors vers la maison d'Euphèmianos suivant le cortège impérial. Une fois arrivés, le silence régna. La custodie s'arrêta, les lanternes s'allumèrent. La mère sortit par la porte et l'épouse les regarda tous depuis sa chambre. Euphèmianos, pour sa part, commença à interroger les esclaves un par un. Là, un esclave s'interrogea si « l'homme de Dieu » était ce pauvre mendiant qui vivait dans la maison durant toutes ces années. Par la suite, il raconta les habitudes et les malheurs de ce mendiant inhabituel, infligés par les autres esclaves. Alors, Euphèmianos se hâta vers lui, et comme le saint ne parlait point, il dévoila son visage et le vit s'illuminer comme celui d'un ange, tandis que dans ses mains se trouvait un parchemin qu'il ne pouvait pas arracher. Il retourna alors auprès des empereurs et il leur dit que l'homme qu'on cherchait avait été trouvé mais qu'il était mort. Il annonça, de plus, que le saint tenait dans ses mains un parchemin, mais qu'il ne pouvait pas le lui prendre. Les empereurs se levèrent aussitôt et, avec le pape Marcianos[792], Euphèmianos et tout le sénat, se dirigèrent vers le lit du saint. Les empereurs lui dirent alors : « bien que nous ne soyons que des empereurs pécheurs et toi le père de l'univers, accepte de nous donner le parchemin pour que nous lisions tout ce que tu as écrit »[793]. Après cela, le saint leur permit de prendre le parchemin et ils le donnèrent à Aetius, le *chartoularios* de la Grande Eglise (le texte ne nous dit pas laquelle) pour qu'il le lût en public.

Quand Euphèmianos eut écouté le contenu du parchemin, il déchira sa tunique, s'arracha les cheveux et courut vers la dépouille de son fils. Aglais, à ce moment-là, s'engouffra dans la chambre, comme une lionne, essayant de passer parmi les hommes présents, cria, pleura et embrassa son fils mort. Et l'épouse, vêtue de noir, pleurait et disait : « Seule j'étais, aujourd'hui

[791] «Καὶ τῇ πέμπτη ἑσπέρᾳ ἐσωρεύθησαν πάντες διὰ τοῦ ἀποκαλυφθῆναι αὐτοῖς τὸν τοιοῦτον ἅγιον, καὶ ἐγένετο φωνὴ λέγουσα ὅτι εἰς τὸν οἶκον Εὐφημιανοῦ ἐστι τὸ λείψανον. Καὶ στραφέντες πρὸς Εὐφημιανὸν εἶπον· Εἰς τὸν οἰκόν σου τοιαύτην χάριν ἔχεις, καὶ ἡμῖν οὐκ ἀπεκάλυψας; Ὁ δὲ Εὐφημιανὸς εἶπεν πρὸς τοὺς θειοτάτους βασιλεῖς· Ζῇ Κύριος ὁ Θεός μου, οὐ γινώσκω. Καὶ ταχέως προσκαλεσάμενος τὸν προσήκοντα τῶν παίδων αὐτοῦ εἶπεν πρὸς αὐτόν· Γινώσκεις τινὰ ἐκ τῶν συντρόφων σου, τοιαύτην χάριν ἔχοντα; Ἔφη <αὐτῷ> ὁ παῖς· Ζῇ Κύριος ὁ Θεός μου, οὐ γινώσκω· πάντες γὰρ ἐξοδιάριοί εισιν.», (PEREIRA (éd.), *Légende grecque*…, p. 249–250). Ce passage avec les négations successives et hiérarchisées (« οὐ γινώσκω ») me fait penser à la triple négation de Pierre qu'on croise dans les quatre *Évangiles*.

[792] Ici nous ne pouvons pas éviter de remarquer le rôle complètement secondaire du pape par rapport aux empereurs !

[793] « Κἂν ἁμαρτωλοὶ βασιλεῖς ἐσμεν, καὶ οὗτος πατὴρ τῆς οἰκουμένης, ἐπίδος ἡμῖν τὸ χαρτίον ἵνα ἴδωμεν τί ἐστι ἐν σοὶ καὶ τὰ εἰς τὸ χαρτίον γεγραμμένα. », PEREIRA (éd.), *Légende grecque*…, p. 251.

je suis devenue veuve »[794]. Après cette scène, pendant laquelle toutes les personnes présentes ont versé des larmes, les empereurs ordonnèrent de transporter le lit au milieu de la ville comme un hommage populaire. Toutes les personnes qui étaient malades et qui avaient la chance de voir la relique du saint étaient guéries instantanément. À sa suite, les empereurs, le pape, les parents du saint et son épouse l'accompagnèrent jusqu'à sa dernière demeure. Mais à cause de toute cette foule qui se bousculait dans la rue, le convoi funéraire n'arrivait pas à atteindre sa destination. Les empereurs, alors, ordonnèrent de jeter dans la rue de l'or et de l'argent, mais la foule ne s'occupa pas du tout de l'argent ; si grand était le désir pour cette relique sacrée. Finalement, ils déposèrent la dépouille dans l'église de Saint-Boniface où elle resta pendant sept jours. Ensuite, les empereurs construisirent une urne funéraire en or, ornée de pierreries et d'émeraudes. Du cercueil s'échappait un baume parfumé et tous ceux qui en prenaient pouvaient demander à Dieu tout ce qu'ils voulaient ; Dieu satisferait leurs demandes, il suffisait qu'ils fussent bons.

---

[794] Je cite tout ce passage, avec les trois thrènes successives, du père, de la mère et de l'épouse, car je le trouve magistralement écrit et bouleversant : «Καὶ ὅτε ἤκουσεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ τῆς ἀναγνώσεως τοῦ χαρτίου, ἀνέστη ταχέως ἐκ τοῦ δίφρου, καὶ διέρρηξεν τὸν χιτῶνα αὐτοῦ, καὶ ἔκοπτεν τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ τὰς πολιὰς διερρήγνυτο, καὶ ἔτρεχεν σπεύδων εἰς τὸ τίμιον λείψανον λέγων· Οἴμοι υἱέ μου, τί μοι οὕτως ἐποίησας καὶ ἔθλιψας τὴν ψυχήν μου; Καὶ στεναγμὸν ἀποστείλας· Τοσαῦτα ἔτη ἔρημος ἐγενόμην, προσδοκῶν που ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς σου ἢ τῆς ἀκοῆς σου τὸ τί ἐγένου. Οἴμοι τῷ ταπεινῶ καὶ πενιχρῷ, ὅτι τὸν μονογενῆ μου υἱὸν θεωρῶ ἐν κλίνῃ ὄντα νεκρὸν καὶ μὴ λαλοῦντα πρὸς μέ. Οἴμοι τῇ γηροβόσκῃ <μου>· τί λαλήσω ἢ πῶς πενθήσω οὐκ οἶδα. Ἡ δὲ μήτηρ αὐτοῦ ὥσπερ λέαινα ἀπὸ ζώγρου διαρρήξασα τὴν θυρίδα, διερρήξει τὰ ἱμάτια αὐτῆς καὶ λυσίκομος τὸν οὐρανὸν λοξὸς ἐπεβλέπετο, τοὺς ἀνθρώπους παρεκάλει, ἐπειδὴ πολυοχλία ἦν ἐν τῷ οἴκῳ, λέγουσα δέ· Δότε μοι, ἄνδρες, τόπον ὅπως τὸ ἔχω τοῦ ποθητοῦ μου υἱοῦ· δότε μοι, ἄνδρες, θεωρῆσαι καὶ σπεῦσαι πρὸς τὸ τέκνον μου· οἴμοι δότε μοι τὸν μονογενῆ μου υἱόν· οἴμοι δότε μοι τὸ ἀρνίον τῆς ψυχῆς, τὸ ὄρνεον τῆς νοσσίας μου, τὸν θήλακα τῶν μασθῶν μου. Καὶ τὸ στῆθος ἐβόα λέγουσα φωνῇ μεγάλῃ· Δεῦτε <πάντες> σὺν ἐμοὶ θρηνήσατε ὅτι ιζ' ἔτη ὢν ἐν τῇ οἰκίᾳ μου, καὶ οὐδεὶς ἐπέγνωσεν ὅτι ὁ μονογενής μου υἱὸς ἦν, ἀλλ' ἄρα πίσματα καὶ ὕβρεις καὶ ἐμπτύσματα λαμβάνων ἐκ τῶν δούλων αὐτοῦ. Οἴμοι, τέκνον μου ποθητὸν καὶ φῶς τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν, πῶς οὐκ ἐγνώρισά σε τοσαῦτα ἔτη ὢν ἐν τῇ οἰκίᾳ μου; Ἐτίθη <δὲ> τὰς χεῖρας <αὐτοῦ> εἰς τὸ πρόσωπον αὐτῆς καὶ δεινῶς ἀνεστέναζεν· καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς τῶν δακρύων ἀεννάως ἐπήγαζον, καὶ ἤπλωσεν τὰς χεῖρας αὐτῆς, ὡς ὄρνιον ἐκπετάζοντα τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ζητοῦσα τὸ φιλτότατον αὐτῆς τέκνον <λέγουσα>· Οἴμοι δότε μοι τῆς καρδίας μου τὸν πόνον, τὴν ἐλπίδα τῶν βραχιόνων μου. Καὶ καταφιλοῦσα τὸ τίμιον λείψανον ἐβόα λέγουσα· Οἴμοι, Κύριέ μου, τί μοι οὕτως ἐποίησας θεωρῶν με κατοδυρομένην εἰς τὸν οἶκον τὸν δουλικόν σου καὶ πατρικόν σου· καὶ οὐκ ἀπεκάλυψάς μοι σεαυτόν. Ἡ δὲ νύμφη δραμοῦσα ἐν μελάνοις ἐστολισμένη ἔκλαιεν λέγουσα· Οἴμοι, φιλέρημέ μου τρύγων, ἔρημος ἐγενόμην, σήμερον ἐφάνην χήρα· καὶ οὐκέτι ἔχω που θεωρεῖν, ἤ τινα ἐκδέξασθαι· καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν κλαύσομαι τὴν τετραυματισμένην μου καρδίαν. Ὁ δὲ λαὸς ὅλος ἔκθαμβος <γενόμενος> ἀεννάως τῶν δακρύων πηγάζειν οὐκ ἐπαύοντο. », PEREIRA (éd.), *Légende grecque…*, p. 251–252. Nous devons remarquer dans ce passage la langue très vernaculaire et le style du discours très agité, caractéristiques qui accentuent davantage l'efficacité du passage dans le plan émotionnel. De plus, on dirait que le vocabulaire que l'auteur attribue ici à Aglaïs présente une proximité sentimentale avec les lamentations de Sarah dans le drame du XVIIe siècle, *Le sacrifice d'Abraham* (*Ἡ Θυσία τοῦ Ἀβραὰμ*), qui est attribué traditionnellement à Vincenzo Kornaros. Cette proximité découle probablement de l'utilisation de la même source primaire, c'est-à-dire les livres d'Abraham dans l'*Ancien Testament*.

La *Vie de l'homme de Dieu* (*BHG* 51), qui reste anonyme pendant tout le récit, se dessine dès le début comme une tragédie familiale d'une ampleur inattendue. Dans ce but, l'auteur a utilisé les sources les plus appropriées qu'un auteur chrétien hellénophone pouvait utiliser : l'*Odyssée*, l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*. Ainsi, le saint allie-t-il lui-même dans sa personne des qualités de Jésus-Christ (même la durée de son ascèse rappelle l'âge du Christ) et d'Ulysse. Le caractère d'Euphèmianos, son père, est dessiné en prenant comme modèle Abraham, tandis que Sarah, Rachel et la Vierge Marie sont les modèles qui ont inspiré le caractère de sa mère, Aglaïs. Son épouse, enfin, est aussi clairement dessinée selon le modèle de Pénélope. Pourtant, le plus intéressant est que l'auteur n'utilise pas ces sources d'une manière « fidèle », « philologique » ; il ne travaille pas avec ses sources sous les yeux. Il semble, au contraire, qu'il met en valeur des éléments largement répandus au sein de son milieu. D'ailleurs, ni l'*Odyssée*, ni l'*Ancien* ni le *Nouveau Testament* n'étaient des sources dont la familiarité demandait un niveau d'instruction élevé. Pendant l'Antiquité tardive, chaque chrétien était familiarisé, plus ou moins, avec les textes saints, tandis que les aventures d'Ulysse étaient, depuis longtemps, absorbées par la grande majorité des hellénophones (n'oublions pas d'ailleurs que les épopées homériques étaient utilisés comme des manuels d'enseignement depuis l'Antiquité classique et jusqu'au XVe siècle). C'est pourquoi, bien que l'auteur crée volontairement les caractères et la structure de son récit avec certains modèles en tête, le résultat final ne peut en aucun cas être caractérisé de littérature savante.

Enfin, un autre point intéressant est qu'un élément structural décisif de cette Vie soit le *motif* de l'*ἀναγνωρισμός (anagnorismos)*[795], qui était un des éléments les plus caractéristiques des romans érotiques-idéaux hellénistiques et qui était également, comme nous l'avons vu dans l'examen de la *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), repris dans l'hagiographie tardo-antique. N'oublions pas non plus que la scène d'*ἀναγνωρισμός* la plus célèbre se trouve dans l'*Odyssée*, qui a été utilisée incontestablement, comme on l'a vu, comme un modèle de la *Vie de l'homme de Dieu*[796]. D'ailleurs, le *motif* de la désintégration de la famille des héros (une

[795] Pour le *motif* d'*ἀναγνωρισμός* je renvoie encore une fois à l'ouvrage utile, déjà plusieurs fois cité, de BOULHOL, *Ἀναγνωρισμός, la scène de reconnaissance*. Cf. aussi PAPACONSTANTINOU, « 'Je suis noire, mais belle' : Le double langage de la Vie de Théodora d'Alexandrie… », p. 79–80.
[796] BOULHOL, *Ἀναγνωρισμός, la scène de reconnaissance*, p. 187–197.

institution centripète de la société Byzantine, surtout dans la période qui nous occupe[797]) et sa reconstitution avant la fin du récit était aussi un *motif* caractéristique des romans érotiques-idéaux hellénistiques[798].

[797] PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale*, p. 113. Cf. KAZHDAN – CONSTABLE, *People and Power*, p. 32–33 et 70–71 et KAZHDAN, « Η Βυζαντινή οικογένεια… », p. 223–236, surtout la page 231.
[798] Cf. G. YATROMANOLAKIS, *Αχιλλέως Αλεξανδρέως Τατίου, Λευκίππη και Κλειτοφών. Εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια*, Athènes, 1990, p. 62–63.

ii.) L'étranger *en dehors* de la société : *La Vie de Macaire le Romain* (*BHG* 1004)

> *Quoi qu'il en soit vous vous êtes vu un certain jour* enlevé *de votre domicile non par la force de la tempête, du mistral des tornades, de la bourrasque, d'un orage* électrique *ou des autans, mais par cette espèce de force sans nom, et qui n'eut jamais que les petits visages, des indifférents qui la représentent et ne marchent que parce qu'ils sont pour ce faire commandés ou salariés, et qui ne vient, cette force, que de la décision unilatérale d'un certain nombre de larrons en foire qui représentent le gouvernement, la police, l'administration, et dans votre cas la carence de toute armée. – Être brutalement sorti de son pays, pour être transplanté dans un autre comme une plante en prévention de carie est affreux, et il est affreux d'être brutalement et sur un ordre tout à coup dépaysé. Plongeur qui perdrait l'axe d'un paysage et dans le paysage un lambeau de son corps, comme s'il voyait tout à coup son corps passer dans le paysage comme le rouleau d'un caléidoscope tournant. C'est une image, une métaphore de styliste mais qui traduit une monstrueuse et insultante réalité. C'est que nous ne sommes pas les maitres de nos corps.*
>
> **Antonin Artaud**, ***Lettre sur les déportations***

« Quand tu aimes il faut partir » écrivait Blaise Cendrars sur ses *Feuilles de route* (1924 – 1926/27). Et vraiment le voyage, chaque voyage est une rupture[799]. Une rupture qui vient agiter les eaux stagnantes d'une vie. Peu importe si le voyage est volontaire ou involontaire, s'il s'agit d'une fuite, d'un exil, d'un pèlerinage, d'une errance, comme celle d'un Henri d'Ofterdingen à la recherche d'un *blaue Blume*, ou d'un apprentissage, comme les *Wilhelm Meisters Lehrjahre* ; le voyage vient toujours altérer les conditions de vie et, dans certains cas, déraciner la vie. Et derrière les trois questions, à première vue innocentes, que Macaire pose à Maria vers la fin de

[799] Il va de soi que je ne parle pas ici de « tourisme » !

la *Vie de Macaire le Romain* (*BHG* 1004) (« Qui es-tu ? D'où viens-tu ? Pourquoi viens-tu ? »), se cache toujours la même violence, que le voyageur, en tant qu'étranger, doit subir[800] : la violence du dépaysement. Une violence qui n'est pas, peut-être, toujours la violence consciente et épouvantable de la déportation, dont la description de l'expérience horrifiante et mystique d'Antonin Artaud restera à jamais un témoignage insurmontable[801], mais elle reste tout de même de la violence. Et c'est cette violence précisément qui fait toujours du voyageur un étranger et un marginal. Un être humain entouré d'*Autres* ; et les Autres, à leur tour, deviennent progressivement des monstres, des Cynocéphales, des singes, des dragons et, finalement, l'Enfer lui-même. C'est pour cela, d'ailleurs, que les marginaux étaient toujours prêts au voyage (le cas de Marie l'Égyptienne étant un exemple édifiant)[802], ou, au moins, beaucoup plus que les autres. Car, les étrangers n'ont pas de pays et les marginaux sont toujours des étrangers partout.

C'est pour ces raisons peut-être que toutes les civilisations, depuis l'Antiquité et jusqu'à nos jours, ont aperçu et représenté le voyage en tant qu'une « petite mort » et la mort en tant que voyage[803]. À l'instar d'Orphée, Ulysse, Dionysos, Horus et Osiris, Tobie, le Juif Errant et Melmoth the Wanderer et même dans une certaine mesure Dante (en tant que personnage littéraire), Don Quichotte et Hamlet, le destin de ceux qui errent perpétuellement, de ceux qui descendent vers le monde des morts est la détresse et le désarroi de l'âme ; et, inversement, le résultat d'une errance continuelle est éventuellement la descente aux Enfers, une *νέκυια*, et aux ténèbres de l'âme humaine. Est-ce qu'il y a une autre, ou une plus forte d'un point de vue symbolique, raison pour que Dostoïevski commence la narration de l'*Idiot* dans un train? Tout le procédé du dernier roman européen chrétien n'est à la fin qu'un long chemin vers la folie et la mort. La folie et la mort, quasi-suicidaire, de toute une civilisation.

---

[800] Cf. MALAMUT, « Des voyages et de la littérature voyageuse à Byzance…», p. 207–208.

[801] A. ARTAUD, « Lettre sur les déportations », *Œuvres*, E. GROSSMAN (éd.), Paris, 2004, coll. « Quarto », p. 1068–1073.

[802] MARAVAL, « Pèlerins orientaux… », p. 286–287.

[803] Pour le voyage à Byzance et la perception byzantine du voyage en général voir KAZHDAN – CONSTABLE, *People and Power*, p. 36–58 ; MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins* ; MALAMUT, « Des voyages et de la littérature voyageuse à Byzance… », p. 189–213 ; E. KOUNDOURA-GALAKI, « Για τον κοινωνικό καταμερισμό των ταξιδιών των αγίων της πρώτης εικονομαχικής περιόδου (717-815) », *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο*, N. G. MOSCHONAS (éd.), Athènes, 1993, p. 497–509 ; EFTHYMIADIS, « Νοεροί και πραγματικοί ταξιδιώτες », p. 155–165. Pour le voyage médiéval occidental en général voir N. OHLER, *The Medieval Traveller*, Woodbridge, 2010 (titre d'original: *Reisen im Mittelalter*, Mannheim, 1986). Pour la perception de voyage au Moyen Âge voir C. DELUZ, « Partir c'est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale », *Voyage et voyageurs au Moyen Âge*, Paris, 1996, p. 291–303.

Certes, il y a toujours le notoire *πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω* d'Homer, mais même dans ce cas nous pouvons apercevoir clairement un écho épouvantable : ce vers homérique emblématique, qui stigmatisa tout au longue des siècles de littérateurs et de consciences humaines, est littéralement assiégé par les verses *ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη* et *πολλὰ δ' ὅ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν*[804]. Le voyage n'est pas un luxe, mais un mal inévitable, une infortune et un malheur.

« Je hais les voyages et les explorateurs » écrivait Claude Lévi-Strauss, il y a un demi-siècle, dans ses *Tristes tropiques*. Aphorisme paradoxal, certes, pour le frontispice d'un livre d'ethnographie, mais qui est pourtant sincère et vrai, ou au moins il l'était, pour la plupart des gens tout au long de l'histoire humaine. Il parait, donc, compréhensible que pour la mentalité tant de l'Antiquité classique que de l'Antiquité tardive (tout comme pour l'époque moderne par ailleurs, et cela bien qu'elle eût connu une nette amélioration des transports[805]), le voyage était chargé généralement d'une connotation négative[806]. Or, ceux qui voyagent le font *essentiellement* de façon involontaire ; ce sont les moins fortunés ou même ceux qui sont damnés ou ruinés, des gens qui n'ont pas d'autre choix. Et en ce qui concerne les gens qui

[804] «Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ / πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε· / πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω, / πολλὰ δ' ὅ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν, / ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἑταίρων.»

[805] Cf. par exemple, les remarques d'un autre « voyageur », fugitif, exilé et errant involontaire, le grand écrivain russe Alexandre Herzen : « Notre voyage de Königsberg à Berlin fut le plus dur de tout notre périple. Je ne sais pourquoi nous nous étions imaginé que le service des diligences prussiennes était très bien organisé. Quelle sottise ! Les transports en chaise de poste ne sont bons qu'en France, en Suisse et en Angleterre. Dans ce pays les voitures sont si bien fabriquées, les chevaux si élégants et les cochers si habiles, qu'on pourrait voyageur pour le plaisir. Sur les parcours les plus longs l'équipage vole comme le vent, que ce soit à la montée ou à la descente. Aujourd'hui, grâce au chemin de fer, cette question devient historique, mais à l'époque nous fîmes l'expérience des diligences allemandes et de leurs rosses : il n'y a pas pire au monde, hormis, peut-être les postillons allemands.», A. HERZEN, *Passé et méditations*, t. II, D. OLIVIER (tr. fr.), Lausanne, 1976, p. 288–289. Ce qui est le plus intéressant avec ce bref passage est qu'au moment de sa rédaction (au milieu du 19e siècle), et malgré un nombre restreint de voyageurs occidentaux qui balayaient l'Orient cherchant des émois et en nous laissant leur récits de voyage (comme Lamartine, Nerval, Gautier ou Byron), pour la plupart des gens le voyage est encore un ennui, comme le prouve la phrase « qu'on pourrait voyager pour le plaisir », qui sous-entend clairement que, normalement, on ne voyage pas pour le plaisir, mais parce qu'il le faut, parce que nous sommes obligés. En outre, Herzen a apparemment la clairvoyance de déduire qu'avec les chemins de fer et les nouveaux moyens de transport la perception du voyage éventuellement changera.

[806] Pour Jean Chrysostome (et il s'agit de la première fois que nous pourrions peut-être compatir avec cet esprit si étroit, si austère et si pusillanime par ailleurs) le voyage était associé plus ou moins à tous les malheurs et toutes les misères du monde, cf., par exemple, JEAN CHRYSOSTOME, « Πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα καὶ περὶ μετανοίας λόγος α΄ », *À Théodore*, J. DUMORTIER (éd.), *SCh.,* 117, Paris, 1966, §15, p. 168–170, et en ce qui concerne sa maxime « μυρίων ἐξοριῶν ἐμοὶ τὸ ὁδεύειν χαλεπώτερον », elle deviendra un *leitmotiv* classique de la littérature médiévale (cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, A.-M. MALINGREY (éd.), *SCh.,* 13bis, Paris, 1968, Lettre VI. c, p. 128).

décident *volontairement* de partir en voyage, ces sont des gens qui veulent expier une faute ou un péché, des pèlerins, des gens qui se caractérisent par un désir d'autopunition.

Cela est merveilleusement dépeint dans la littérature de l'époque impériale : le voyage est pour les héros du roman érotique-idéal, hellénophone ou latin, un désastre, ou le seuil du désastre, et il est toujours perçu, toujours, comme une punition et un malheur. Les héros de cette littérature partent dans une errance perpétuelle, involontaire, vers l'inconnu, obligés de se séparer des personnes aimées, tyrannisés par cette séparation et la malveillance du Sort, malmenés violemment par les malheurs. S'ils le pouvaient, ils ne voyageraient point. Et quand ils prennent eux-mêmes la décision de voyager, ils le font parce qu'ils n'ont pas d'autre choix, parce que leurs vies sont compromises, comme dans le cas de Knémon dans les *Éthiopiques* d'Héliodore ou les héros homonymes du *Roman de Leucippé et Clitophon* de Tatius.

Le fait que le voyage devienne ainsi un élément constitutif et dynamique de la structure narrative de cette littérature ne nous étonne point. Le voyage, c'est la misère. Et cette perception perdurera longtemps. Ce qui explique, par ailleurs, pourquoi le patron de voyageurs chrétiens, saint Christophe, sera souvent représenté dans l'iconographie orientale avec une tête de chien. Ne s'agit-il pas d'une claire réminiscence d'Anubis (toujours représenté avec une tête noir de chien ou de chacal)[807], dieu *ψυχοπομπός*, qui a été très populaire pendant l'époque romaine[808] et identifié avec Hermès, conduisant ainsi à la naissance de dieu Hermanubis ?

Voyager, alors, signifie s'hasarder au Sort, transgresser les frontières de la société *–de « sa » société–*,transgresser les frontières du temps et de l'espace, transgresser même, dans certains cas, les confins du monde et errer dans d'autres sphères, inconnues et dangereuses[809]. Certes, pour la plus grande partie de l'humanité, tout comme pour le héros d'une nouvelle extraordinaire de Georges Vizyinos, la mort était toujours –et elle ne cessera de l'être– l'unique et seul voyage, le plus important par ailleurs. Laissant de côté pour un moment la psychologie et la psychanalyse moderne, maints auteurs à travers les siècles désirèrent représenter, fabuleusement, la vie et la mort humaines comme un voyage. Depuis l'Antiquité et jusqu'à

[807] C'est pour cela, d'ailleurs, que le centre de son culte était à Cynopolis, une ville dans la Haute-Egypte.
[808] Voir APULÉE, *Les métamorphoses*, D. S. ROBERTSON (éd.), P. VALLETTE (tr.), Vol. I–III, Paris, 1940 – 1945 (rééd. 2002), t. III, XI.XI, p. 148. Voir également le commentaire de l'éditeur.
[809] Christiane Deluz va jusqu'à parler d'un « désir de transgression », cf. C. DELUZ, « Partir c'est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale », *Voyage et voyageurs au Moyen Âge*, Paris, 1996, p. 296–298.

l'aube de la modernité, quand Chateaubriand rédigeait ses *Mémoires*, l'allégorie est transparente. D'ailleurs, n'est-ce pas la narration de chaque voyage –ou, respectivement, de chaque vie– une *mémoire d'outre-tombe*, la réminiscence d'une autre vie dans un autre temps et dans un autre espace ?

Si, donc, le voyage est la misère et le malheur, la mort, psychique, émotionnelle et éventuellement physique, pourquoi ne cherchons-nous pas à nous enfuir ? Pourquoi ne cherchons-nous pas le Paradis ? Est-ce qu'il y a une solution alternative pour l'étranger – ou tous ceux qui se sentent comme des étrangers ? Certes, répondre au voyage par le voyage, à la misère par la misère, à la mort par la mort est typiquement humain ; il fallait méditer pourtant sérieusement sur l'état d'âme de celui qui prend la décision de s'enfuir : seul l'homme qui n'a rien à perdre part. En outre, le premier voyage de l'humanité n'était-il pas celui de l'exil du Paradis ?[810] Pourquoi, donc, ne pas entreprendre le voyage inverse, c'est-à-dire *vers* le Paradis cette fois-ci? Tel est le point de départ de la *Vie de Macaire* : un appel pour une fuite vers l'Utopie.

[810] M. B. CAMPBELL, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing (400 – 1600)*, Londres, 1988, p. 1.

α.) Datation du texte

A. Vassiliev, l'éditeur de la *Vie de Macaire*, publie deux versions différentes de ce texte peu ordinaire[811]. Je vais appeler dorénavant la première version, intitulée *Βίος καὶ πολιτεία καὶ διήγησις παράδοξος περὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μακαρίου τοῦ Ρωμαίου τοῦ εὑρεθέντος εἰς τὰ ἔσχατα τῆς ἀοικήτου*, *Vita A*, tandis que la deuxième, qui est légèrement plus longue, mais, en fin de compte, plus abrégée[812], *Vita B*. Personnellement, je suis convaincu que la *Vita A* a été rédigée vers la fin du IVe siècle ou au début du Ve siècle au plus tard. En outre, je crois que le texte dont nous disposons est une copie assez proche de l'original. Quand à la *Vita B*, il s'agit d'un remaniement postérieur (pourtant pas suffisamment différent pour s'agir d'une recension), qu'on ne saurait tout de même pas dater après l'époque iconoclaste.

A.) La datation de *Vita A*.

À mon sens, pour la datation avancée de la *Vita A* et de son antériorité par rapport à la *Vita B* concourent principalement les facteurs suivants :

1.) À mon sens, l'élément le plus décisif pour avancer que le texte date à une époque antérieure de l'Iconoclasme est celui de la langue. D'un point de vue langagier (vocabulaire, syntaxe, expressions) le texte appartient visiblement à une

[811] Il ne s'agit pas d'une édition critique, mais plutôt d'une transcription du texte de deux manuscrits, *Mosquensis 3* (XIIe siècle) and *Mosquensis 351* (XVe siècle). Vassiliev mentionne qu'il y a encore une version, différente, de la *Vie de Macaire*, préservée dans des manuscrits qu'il n'a pas pu consulter : Vaticanus 824, 1072, 1190 and Vat.-Pal. 269. L'éditeur croit que le seul sûr *terminus post quem* que le texte nous offre est la mort de l'empereur Julien (363), tandis que le seul sûr *terminus ante quem* est l'absence de toute mention aux invasions Arabes (634), cf. A. VASSILIEV (éd.), *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moscou, 1893, p. xxxviii. Il place, alors, la rédaction de cette Vie dans la première moitié du VIIe siècle au plus tard.

[812] Ce paradoxe a lieu parce que le remanieur de la *Vita B*, en même temps qu'il abrégea légèrement la *Vita A*, ajouta vers la fin du texte une scène qui n'existe pas dans la *Vita A* : l'insertion consiste en une tirade théologique, aux allures apocalyptiques, où Jésus se révèle en personne au saint dans sa grotte à la suite de sa réémergence qui suivit son enterrement.

époque antérieure au VIIIe siècle. De prime abord, la Vie est écrite dans un style qui est plus bas encore que ce que Ševčenko a appellé « style bas »[813]. La langue de la *Vie de Macaire* est, plus ou moins, vernaculaire et proche du langage quotidien des gens, et de ce point de vue encore plus bas que les exemples que Browning a défini comme un « low level Saint's Life »[814]comme la *Vie de Théodore de Sykéon* (*BHG* 1748) ou celle de *Nicolas de Sion* (*BHG* 1347), et qui se caractérisent par l'utilisation de la langue ecclésiastique et néotestamentaire. À ma connaissance, il n'existe pas des Vies de saints écrites dans un tel idiôme linguistique après le VIIIe – IXe siècle. L'auteur de ce texte utilise encore des expressions ou des périphrases (par exemple « τὸν Κύριον τὸν θεὸν ») qui sont assez antiques, et qui, par conséquent, se trouvent de manière régulière dans la Bible, surtout dans l'*Ancien Testament*, et dans la littérature du IIe et du IIIe siècle, mais qui sont plutôt rares dans des époques postérieures.

2.) L'empire Perse semble être pour l'auteur de la *Vita A* une réalité historique et non pas une mémoire philologique. Il est indéniable que l'onomastique byzantine, et plus précisément leurs dénominations ethnologiques, constitue un cauchemar pour l'historien, mais en ce qui concerne les deux grandes civilisations voisines de la frontière orientale de l'empire, les Perses et les Arabes, les auteurs byzantins font toujours une distinction claire : le terme « Perses » désigne toujours les Perses, alors que les Arabes sont identifiés, dès le début, comme de Sarrasins[815]. En outre, par la manière dont l'auteur utilise le livre de *Daniel*[816], et notamment le passage des trois enfants dans la fournaise, nous sentons une résonance distincte : pour l'auteur, c'est comme si l'histoire de ces trois enfants disposait d'une certaine actualité, c'est

[813] ŠEVČENKO, « Levels of Style in Byzantine Prose », p. 289–312.
[814] BROWNING, « The 'Low Level' Saint's Life...», p. 117–127.
[815] Voir entre autres *Vie de Paul de Thèbes (Vita grecque a)* (*BHG* 1466), § 12, p. 24 ; *Vie d'Épiphane* (*BHG* 596), *PG* 41, IA´, col. 36 ; *Vie de saint Sabas* (*BHG* 1608), p. 96, ligne 12, et p. 175, ligne 16. Cf. « Ὑπὸ δὲ τὸν αὐτὸν καιρὸν ἐκ τοῦ Αἰθρίβου λεγομένου Σαρακηνοὶ διεφαίνοντο (χώρα δὲ τοῦτο τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας) καὶ τὰ ἐκεῖσε χωρία προσπελάζοντα ληΐζεσθαι ἐπεχείρουν. », NIKEPHOROS PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE, *Short History*, § 18, C. MANGO (éd.), Washington D. C., 1990, p. 64–66. Il semble que les Arabes apparaissant sous le nom de Sarrasins, pour la première fois, au cours du IVe siècle, cf. AMMIEN MARCELLIN, *Histoires*, J. FONTAINE (éd.), t. III, Paris, 1996, XXII.XV.2, p. 133. À partir de ce moment, ils s'appellent en grec « Σαρακηνοὶ » tout au long du Moyen Âge.
[816] Voir *Dan.*, III.

comme si cette histoire des trois enfants qui ont confessé leur foi dans la fournaise d'un roi perse hostile n'est pas du tout une lecture morte, une simple référence biblique ; nous y sentons le sentiment vif du présent qui pèse lourdement sur l'auteur, qui se sent fortement attiré par leur histoire, puisqu'il vit apparemment des expériences analogues. C'est pour cela, d'ailleurs, que le voyage qu'il nous décrit commence et finit par un pèlerinage à leurs tombeaux à Ctésiphon.

3.) Dans la *Vita A*, tous les toponymes et les faits historiques sont mentionnés *par définition* correctement, tandis que dans la *Vita B* ils sont mentionnés *par définition* d'une manière erronée. Ainsi, Ctésiphon, la capitale de l'empire Sassanide devient dans la *Vita B* systématiquement *Cnesiphon*. En même temps, pour l'auteur de la *Vita A* l'empereur Julien est décédé durant la bataille aux alentours de Ctésiphon (au printemps de 363)[817], tandis que dans la *Vita B* la mort de l'empereur est attribuée à l'intervention de saint Mercure ! Pareillement, le remanieur de la *Vita B*, et contrairement à l'auteur de la *Vita A*, n'a jamais entendu de sa vie le nom de Καρχηδών (Carthage), qui se transforme dans son texte en Χαλχαδών. Ces détails indiquent que la *Vita A* est antérieure à la *Vita B* et qu'elle est plus proche d'une topographie historique que cette dernière. De plus, la mort de l'empereur Julien est pour l'auteur de la *Vita A* un fait historique, alors que pour le remanieur de la *Vita B* elle est déjà une légende aux allures mystiques.

4.) Pour Kazhdan, la *Vie de Macaire* a été rédigée probablement par un contemporain de Cosmas Indicopleustès[818]. Il y a, pourtant, un passage de Cosmas Indicopleustès qui semble présupposer la *Vie de Macaire* ; passage qui, d'ailleurs, reste incompréhensible de par son contexte si on ne le compare pas à la Vie : « Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ οἱ ἄνθρωποι ποθοῦντες τὰ πολλὰ μανθάνειν καὶ περιεργάζεσθαι, εἴπερ ἦν ὁ παράδεισος ἐν ταύτῃ τῇ γῇ, οὐκ ὤκνουν οἱ πολλοὶ φθάσαι μέχρι τῶν αὐτόθι. Εἰ γὰρ διὰ μέταξιν εἰς τὰ ἔσχατα τῆς γῆς τινες ἐμπορίας οἰκτρᾶς χάριν οὐκ ὀκνοῦσι διελθεῖν, πῶς ἂν περὶ τῆς θέας αὐτοῦ τοῦ παραδείσου ὤκνησαν πορεύεσθαι; »[819].

[817] Voir AMMIEN MARCELLIN, *Histoires*, J. FONTAINE (éd), t. IV, Paris, 1977, XXV.III, p. 174–180.
[818] KAZHDAN – CONSTABLE, *People and Power*, p. 43.
[819] COSMAS INDIKOPLEUSTÈS, *Topographie Chrétienne*, W. WOLSKA-CONUS (éd.), t. 1, *SCh.,* 141, Paris, 1968, II.45, p. 351–353; « Cependant, les hommes, dans leur désir d'apprendre beaucoup de choses et de

Du coup, ce passage, associé à l'existence hypothétique d'un ou de plusieurs textes de la même nature que la *Vie de Macaire*, pourrait être aisément expliqué. Cependant, l'unicité extravagante de notre texte (qui semble constituer, à ma connaissance de toute façon, le seul exemple de tout un genre hagiographique), me semble-t-il, fait de lui un candidat plus que probable pour être la source d'Indicopleustès. D'ailleurs, il est tout à fait possible qu'Indicopleustès, qui s'est lui-même intéressé aux Indes, aux créatures exotiques, au schéma de la terre, à la mappemonde, et bien sûr au jardin d'Éden et au Paradis et à leur géographie, comme en témoignent d'innombrables passages de sa *Topographie Chrétienne*, et qui prétend avoir lu pas mal de sources (même s'il n'a lu principalement que l'Écriture), a cherché des textes relatifs au sien et il a pu découvrir la *Vie de Macaire*.

5.) Le titre même de la Vie met notre texte en relation avec deux autres textes qu'on peut dater avec précision vers le milieu du IVe siècle. Il s'agit d'un texte plutôt curieux, rédigé en grec, intitulé *Ἔκθεσις λόγων περὶ Μακαρινῶν καὶ Ὁδοιπορία ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ Παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων*[820] (*Explication sur les Bienheureux et Itinéraire du Paradis d'Éden au pays des Romains*) et d'un texte rédigé en latin, intitulé *Expositio totius mundi et gentium*[821]. Comme Charis Messis l'a déjà remarqué, le nom même du saint « dévoile aussi une qualité culturelle (le Bienheureux romain)»[822]. De ce point de vue, nous ne pouvons pas éviter de remarquer le lien (non pas seulement aux niveaux lexical et culturel, mais également au niveau sémantique) entre la *Vie de Macaire le Romain*, qui habite aux portes du Paradis, et le texte intitulé *Explication sur les Bienheureux et Itinéraire du Paradis d'Éden au pays des Romains*. Or, ce dernier texte a été apparemment utilisé comme

---

rechercher curieusement si le paradis se trouve dans cette terre-ci, n'ont pas hésité à s'aventurer, en grand nombre, jusque-là. Si en effet, pour de la soie, certains n'hésitent pas à aller confins de la terre aux fins d'un misérable commerce, comment hésiteraient-ils à se mettre en route pour contempler le paradis ? », COSMAS INDIKOPLEUSTÈS, *Topographie Chrétienne*, W. WOLSKA-CONUS (éd.), t. 1, *SCh.,* 141, Paris, 1968, p. 350–352.

[820] *Ekthesis*, p. 350–355.

[821] *Expositio totius mundi et gentium*, J. ROUGÉ (éd.), *SCh.,* 124, Paris, 1960.

[822] C. MESSIS, « L'impureté corporelle suprême : la monstruosité à Byzance, ses perceptions et ses élaborations littéraires » (à paraitre). Dans la *Vie d'Abraham* aussi le protagoniste ne s'est fait appelé que deux fois par son propre nom, dans tous les autres cas il se désigne comme « bienheureux » (« μακάριος »), cf. *Vie d'Abraham* (*BHG* 5), *AASS*, Mart., t. II, p. 741–748. .

source par un auteur latin anonyme, qui dans sa description de l'empire Romain, de ses peuples et de ses voisins de pays limitrophes a inclu les *Camarini*[823], anagramme de *Μακαρινοὶ*, tout en leur dédiant une partie considérable de son *expositio*, parmi les peuples voisins. Jean Rougé, le dernier éditeur de l'*Expositio totius mundi et gentium* a daté ce texte vers la fin du règne de l'empereur Constance II (337–361) et plus précisément soit à l'extrême fin de l'an 359, soit au début de l'an 360[824]. Par conséquent, nous devons déduire que le texte grec (*Ἔκθεσις λόγων περὶ Μακαρινῶν καὶ Ὁδοιπορία ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ Παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων*) a été rédigé avant cette date et qu'il pouvait être aisément utilisé comme source pour la *Vie de Macaire*.

Les raisons qui nous obligent à rapprocher la *Vie de Macaire* de l'*Explication sur les Bienheureux*, à part celle du titre, sont : i) le concept du voyage de l'Éden à Rome et inversement de Rome à Éden, qui nous oblige à considérer que l'auteur de la *Vie de Macaire* a été directement inspiré par cet *Itinéraire* et a pensé faire effectuer le voyage inverse à ses protagonistes ; ii) les deux textes mentionnent plus ou moins les mêmes endroits et insistent, tous les deux, sur le passage d'Alexandre ; iii) les similitudes concernant la description de l' Éden entre le deux textes ne peuvent pas être dues au hasard, mais indiquent que les deux auteurs ont utilisé la description biblique[825], sauf que la *Vita A* a davantage utilisé l'*Itinéraire* ; iv) la description des *Bienheureux* dans le texte colle parfaitement avec la description de « l'église de Justes » de la *Vie de Macaire* et v) les deux textes marquent

---

[823] « Gentem aiunt esse Camarinorum in partibus orientis, [cuius terram Moyses et Eden nominando descripsit]; unde et fluuius maximus exire dicitur [et diuidi in quattuor flummina, quorum nomina sunt haec : Geon, Phison, Tigris et Euphrates.] Isti autem homines, [qui praedictam terram inhabitant], sunt ualde pii et boni, apud quos nulla malitia inuenitur, neque corporis neque animi. » *Expositio totius mundi et gentium*, J. ROUGÉ (éd.), *SCh.,* 124, Paris, 1960, IV.1-5, p. 142.

[824] J. ROUGÉ, « Introduction », *Expositio totius mundi et gentium*, *SCh.,* 124, Paris, 1960, p. 9–26.

[825] « Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν. καὶ ἐξανέτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὡραῖον εἰς ὅρασιν καὶ καλὸν εἰς βρῶσιν καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῷ παραδείσῳ καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ. ποταμὸς δὲ ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον· ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς. ὄνομα τῷ ἑνὶ Φισων· οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Ευιλατ, ἐκεῖ οὗ ἐστιν τὸ χρυσίον· τὸ δὲ χρυσίον τῆς γῆς ἐκείνης καλόν· καὶ ἐκεῖ ἐστιν ὁ ἄνθραξ καὶ ὁ λίθος ὁ πράσινος. καὶ ὄνομα τῷ ποταμῷ τῷ δευτέρῳ Γηων· οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Αἰθιοπίας. καὶ ὁ ποταμὸς ὁ τρίτος Τίγρις· οὗτος ὁ πορευόμενος κατέναντι Ἀσσυρίων. ὁ δὲ ποταμὸς ὁ τέταρτος, οὗτος Εὐφράτης. » *Gen.*, II.8–14.

l'itinéraire en comptant les jours (trois jours de marche, cent jours de marche etc., ce qui explique la persistance bizarre de l'auteur de la *Vie de Macaire* à noter chaque fois combien de jours de cheminement ont parcourus les trois moines).

6.) La *Vie de Macaire* est largement et visiblement influencée par l'apocryphe *Apocalypse de Paul* qui a été rédigé, très probablement, au milieu du IIIe siècle. De même pour le *Roman d'Alexandre*. Nous constatons, alors, que la plus grande partie des sources de l'auteur (*Itinéraire*, *Apocalypse de Paul*, *Roman d'Alexandre*, *Vie de Paul de Thèbes*), date du IIIe ou du IVe siècle le plus tard, nous forçant ainsi à déduire qu'il ne peut pas être très éloigné de cette époque-là.

7.) Au début du texte il y a un détail qui pourrait passer éventuellement inaperçu. L'auteur nous dit que ses protagonistes se sont retirés au monastère de « messire Asklépios » (« τοῦ κυροῦ Ἀσκληπίου »). À première vue, ce détail, il est vrai, semble négligeable. D'ailleurs, étant donné que la Vie, tout comme ses protagonistes, est visiblement imaginaire, penserons-nous jamais à effectuer un vrai travail historique sur cet établissement ? Cependant, le prénom Asklépios est plutôt rare parmi les chrétiens. Alors, après une brève recherche, nous constatons qu'il existait effectivement un abbé nommé Asklépios et que son monastère, ou sa laure, se trouvait précisément en Syrie. Ainsi, dans un passage de l'*Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr nous lisons : « Ταύτης ἐστὶ τῆς συμμορίας καὶ Ἀσκληπιὸς ὁ θαυμάσιος, δέκα μὲν σταδίους ἀφεστηκώς, τὴν αὐτὴν δὲ πολιτείαν ἐζηλωκώς. Καὶ τροφὴ γὰρ αὐτῷ ἡ αὐτὴ καὶ ἐσθὴς καὶ ἤθους μετριότης καὶ φιλοξενία καὶ φιλαδελφία, ἡμερότης τε καὶ πρᾳότης καὶ ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὁμιλία καὶ ἡ ἀκροτάτη πενία καὶ ἡ τῆς ἀρετῆς περιουσία καὶ τῆς φιλοσοφίας ὁ πλοῦτος καὶ τἆλλα πάντα ὅσα περὶ τῆς ἱερᾶς ἐκείνης διεξήλθομεν κεφαλῆς. Φασὶ δὲ αὐτόν, ἡνίκα τοῖς τὴν κώμην οἰκοῦσιν ἀδελφοῖς συγκατείλεκτο, τὸν ἀσκητικὸν καὶ κόσμιον ἀσπάσασθαι βίον καὶ μηδεμίαν ἐκ τῆς τῶν πολλῶν ἐπιμιξίας λώβην ἑλκῦσαι. Ἐν ἑκατέρῳ τοίνυν διαπρέψας βίῳ, τῷ τε πολιτικῷ καὶ ἀναχωρητικῷ, διπλῶν εἰκότως καὶ τῶν στεφάνων ἀξιωθήσεται. Πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι τὴν τούτου ἐζήλωσαν ἀρετήν, καὶ πλήρης οὐχ ἡ ἡμετέρα μόνη, ἀλλὰ καὶ αἱ γειτονεύουσαι πόλεις καὶ κῶμαι τῆς τοιᾶσδε φιλοσοφίας. Εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ θειότατος Ἰάκωβος ἐν οἰκίσκῳ τινὶ

καθειργμένος παρὰ κώμῃ Νιμουζᾶν καλουμένῃ, ὃς καὶ παρ' αὐτὸ ὢν τοῦ βίου τὸ τέρμα—ἐτῶν γάρ ἐστι πλειόνων ἢ ἐνενήκοντα—, μόνος καθεῖρκται, διά τινος βραχέος ὀρύγματος ἑλικοειδῶς ὀρωρυγμένου τὰς ἀποκρίσεις ποιούμενος μέν, οὐχ ὁρώμενος δὲ καὶ οὔτε πυρὶ χρώμενος οὔτε λυχνιαίου φωτὸς ἀπολαύων. Ἐμὲ δὲ δὶς τὴν θύραν διορύξας εἴσω γενέσθαι προσέταξε, ταύτῃ με τιμήσας καὶ ἣν ἔχει περὶ ἐμὲ στοργὴν ἐπιδείξας. Οἱ μὲν οὖν ἔτι περιόντες τῶν παρ' ἐμοῦ λόγων οὐ δέονται· δύνανται γάρ, ἢν ἐθελήσωσιν, αὐτόπται τῆς τούτων γενέσθαι φιλοσοφίας· τοῖς δ' ἐσομένοις καὶ τῆς τούτων οὐ μεταλαγχάνουσι θέας ἀρκεῖ καὶ ταῦτα εἰς ὠφέλειαν τῆς τούτων φιλοσοφίας τὸν χαρακτῆρα δεικνύντα. Ἐνταῦθα τοίνυν καὶ τὸν περὶ τούτων συμπεράνας λόγον καὶ τῆς εὐλογίας τὴν ἀντίδοσιν ἐπαγγείλας ἐφ' ἕτερον διήγημα μεταβήσομαι. »[826]. Le dernier éditeur du texte, Pierre Canivet, dans son étude du monachisme syrien situe l'établissement monastique d'Asklépios dans la plaine de la Cyrrhestique[827], c'est-à-dire dans la plaine qui se situe entre Antioche et Édesse, et plus précisément dans cette partie de la plaine qui se trouve sur la rive droite de l'Euphrate (ce qui concorde parfaitement avec le fait que l'auteur de la Vie mentionne clairement que le monastère est situé dans la Mésopotamie). En outre, nous savons que Théodoret a rédigé l'*Histoire Philothée* en 444. À cette époque-là

[826] THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, P. CANIVET – A. LEROY-MOLINGHEN (éd.), t. II, *SCh.,* 257, Paris, 1979, XXV, p. 154–156; « (1.) L'admirable Asklépios fait partie de ce groupe, dont il est éloigné de dix stades, mais il a embrassé le même genre de vie : de Polychronios, en effet, il a la nourriture, les vêtements, l'humilité, le sens de l'hospitalité, l'amour fraternel, la bonté et la douceur, l'intimité avec Dieu, l'extrême pauvreté, l'abondance de la vertu, la richesse de la philosophie et tout ce que nous avons dit encore de cette sainte figure. On raconte que, même du temps que les frères qui habitent dans le bourg le comptaient parmi eux, il mena une vie ascétique et réglée, sans avoir retiré de son contact avec le monde le moindre dommage. Aussi, pour avoir excellé dans chacune de ces vies, celle du monde et celle du désert, il méritera à bon droit d'être aussi couronné deux fois. (2.) Il y en a encore beaucoup d'autres qui ont imité sa vertu, et non seulement notre ville mais les autres cités et les bourgs des environs sont remplis d'une telle philosophie. Parmi eux, il est un encore, le très divin Jacques, qui est enfermé dans une maisonnette, au bourg qu'on appelle Nimouza : tout près, lui aussi, du terme de son existence – il a plus que quatre-vingt-dix ans –, il vit complètement reclus, donnant ses réponses par une étroite ouverture en chicane et sans se faire voir ; il ne sert jamais de feu ni n'utilise la lumière d'une lampe. Il m'a débouché sa porte deux fois et m'a fait entrer à l'intérieur pour m'honorer de la sorte et me montrer l'affection pour moi. Les gens qui vivent encore actuellement n'ont pas besoin de mes récits, car ils peuvent, s'ils le désirent voir de leurs propres yeux la philosophie de ces hommes. Mais pour ceux qui viendront plus tard et n'auront pas eu ce spectacle, il leur suffit de ces détails qui leur montrent les traits caractéristiques de leur philosophie. C'est pourquoi je m'en tiendrai là pour ce qui les concerne et, après leur avoir demandé de me bénir en retour, je passerai à un autre récit. », THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, P. CANIVET – A. LEROY-MOLINGHEN (éd.), t. II, *SCh.,* 257, Paris, 1979, XXV, p. 154–157.

[827] P. CANIVET, *Le monachisme syrien*, Paris, 1977, p. 202–204.

Jacques, le disciple d'Asklépios et son successeur, comme l'auteur nous en informe, a plus de quatre-vingt-dix ans. Par conséquent, Asklépios a du décéder, normalement, au début du Ve siècle, ce qui colle parfaitement, une fois de plus, avec notre datation et fait de cet Asklépios de Théodoret, d'un point de vue géographique et chronologique, un candidat possible d'Asklépios de la *Vie de Macaire*.

Je ne voudrais pas trop pousser ce fil, mais pendant les années 1973–1976 Canivet était un des responsables d'une expédition archéologique qui a révélé, pas très loin de l'endroit qui nous intéresse, l'ensemble ecclésiastique de Hūarte d'Apamène[828], à quelque 15 km au Nord d'Apamée-sur-Oronte. Les travaux archéologiques ont révélé deux basiliques antiques (accompagnées de baptistères), l'une appelée *Phôtios* et l'autre *Michaelion*, construites toutes les deux au IVe siècle et remaniées pendant le Ve siècle[829]. Les édifices étaient recouverts de mosaïques superbes et très originales, représentant surtout des motifs d'animaux, tandis qu'une mosaïque de *Michaelion* dépeint Adam aux jardins d'Éden en train de donner les noms aux animaux. Parmi d'autres animaux, nous notons sur les mosaïques la présence du lion, du griffon, du phénix et, ce qui est le plus important vu la rareté du motif dans les églises orientales, de la licorne[830]. Certes, cela pourrait être une simple coïncidence, mais à mon sens ces mosaïques sont liées d'une manière ou d'une autre à la *Vie de Macaire* ; j'irais même jusqu'à dire que ce sont elles qui ont inspiré la rédaction du texte. Dans tous les cas, il semble évident que dans les milieux syriens et mésopotamiens, dès la fin du IVe siècle et tout au long du Ve siècle, il y avait une vive préoccupation concernant l'Éden et le Paradis et que la *Vie de Macaire* s'inscrit précisément dans ce contexte-là.

---

[828] P. CANIVET – M.-T. CANIVET, « L'ensemble ecclésial de Hūarte d'Apamène », *Syria* 56, 1979, p. 65–98.

[829] Tandis que « dès la fin de VIIe siècle ou au début du VIIIe, les bâtiments auraient été abandonnés, alors que la population désertait le village après en avoir emporté tout ce qui était précieux. », P. CANIVET – M.-T. CANIVET, « L'ensemble ecclésial de Hūarte d'Apamène », *Syria* 56, 1979, p. 96.

[830] Nous trouvons la licorne dans le baptistère ancien de *Phôtios* qui a reçu sa mosaïque dans la fin du IVe siècle ou dans le premier quart du Ve siècle, voir P. CANIVET, « Hūarte et les mosaïques d'églises », *Les églises de Jordanie et leurs mosaïques*, N. DUVAL (éd.), Beyrouth, 2003, p. 189. Voir aussi P. CANIVET – M.-T. CANIVET, « La licorne dans les mosaïques de Hūarte d'Apamène (Syrie). IVe – Ve siècles », *Byz.* 49, 1979, p. 59–61.

8.) Outre cela, comme je vais suggérer un peu plus loin, le texte semble entretenir quelques rapports avec certains concepts de ce phénomène qu'on appelle la Gnose, ou les hétérodoxies dualistes de l'Antiquité tardive en général. Si cette hypothèse est correcte, dans ce cas, le texte est plus probablement écrit au cours de l'Antiquité tardive, quand l'influence des gnostiques et d'autres courants dualistes était plus répandue (ou au moins, moins souterraine), que lors une époque postérieure. J'ajouterai seulement, en guise de preuve, qu'à l'époque et à l'endroit qui nous intéressent, c'est-à-dire la Mésopotamie de Syrie de la fin du IVe siècle ou du début du Ve, nous disposons d'un témoignage solide qui vérifie l'existence de groupes gnostiques. Dans une lettre adressée au consul Nomus, Théodoret de Cyr mentionne que dans son diocèse il y a, parmi d'autres « hérétiques », également de groupes gnostiques, notamment de Marcionistes et de Valentiniens[831]. En outre, dans cette même lettre (datée vraisemblablement de 445) Théodoret mentionne qu'il a «amené à la vérité huit bourgs infestés par l'erreur de Marcion, ainsi que les régions avoisinantes »[832].

B.) La datation de *Vita B*.

Ayant placé l'écriture de la *Vita A* vers la fin du IVe siècle ou le début du Ve, il ne nous reste qu'à démontrer la primauté de cette version par rapport à la version B. Il est vrai que d'un point

[831] « Ἐγὼ δὲ οὔτε ἐρωτηθεὶς εἴτε συνάγω συνόδους, εἴτε μή, καὶ ἐπὶ τίσι συνάγω, καὶ τί τοῦτο λυμαίνεται ἢ τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, ἢ τοῖς κοινοῖς, τοῖς τὰ μέγιστα παρανομήσασι παραπλησίως τῶν ἄλλων εἴργομαι πόλεων· μᾶλλον δὲ τοῖς μὲν ἄλλοις ἅπασι πᾶσα πόλις ἀνέῳκται, οὐ μόνον τοῖς τὰ Ἀρείου καὶ Εὐνομίου φρονοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Μανιχαίοις, καὶ Μαρκιωνισταῖς, καὶ τοῖς τὰ Βαλεντίνου καὶ Μοντανοῦ νοσοῦσι, καὶ μέντοι καὶ Ἕλλησι καὶ Ἰουδαίοις· ἐγὼ δέ, τῶν εὐαγγελικῶν ὑπεραγωνιζόμενος δογμάτων, πάσης εἴργομαι πόλεως. Ἀλλ' ἐναντία φρονεῖν ἡμᾶς φασί τινες. » THÉODORET DE CYR, « Lettre 81 », *Correspondance*, Y. AZÉMA (éd.), *SCh.,* 98, t. 2, Paris, 1964, p. 192–194.

[832] « Καὶ ἵνα ταῦτα καταλίπω, κώμας ὀκτὼ τῆς Μαρκίωνος καὶ τὰς πέριξ κειμένας ἀσμένως πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐποδήγησα », THÉODORET DE CYR, « Lettre 81 », *Correspondance*, Y. AZÉMA, *SCh.,* 98, t. 2, Paris, 1964, p. 196.

de vue linguistique ou des références culturelles, nous ne pouvons pas tirer de conclusions fermes car le rédacteur de la *Vita B* a principalement copié le texte qu'il avait sous les yeux en l'abrégeant légèrement. Cependant, il a effectué quelques changements presque imperceptibles et à un moment, comme je l'ai déjà mentionné, il a prolongé le récit.

1.) Comme je l'ai remarqué plus haut, l'auteur de la *Vita B* a attribué la mort de l'empereur Julien à l'intervention de saint Mercure. Pourtant, il n'a pas inventé lui-même ce détail car en faisant ainsi il s'inscrit dans une tradition qui semble avoir, au moins en ce qui concerne la littérature hellénophone[833], ses racines dans la *Chronographie* de Jean Malalas[834]. Là, la veille de la mort de l'empereur, Basile de Césarée voit dans un songe que saint Mercure exterminera Julien. L'auteur du *Chronique Pascale*, qui écrit sous le règne de l'empereur Héraclius (610–641), reprit ce *thème* tout en effectuant quelques changements, surtout au niveau de la langue. Or, il semblerait que l'auteur de la *Vita B*, a précisément le *Chronique Pascale* sous les yeux[835]. Si cette hypothèse est valable, la *Vita B* est forcement postérieure de la *Vita A* et il faudrait la dater à la deuxième moitié du VIIe siècle au plus tôt.

2.) En outre, pour l'auteur de la *Vita A*, qui semble avoir une vraie connaissance de la géographie de la région, il est clair que Ctésiphon avoisine Babylone. C'est pour cette raison précisément qu'il ajoute que les tombeaux des trois enfants dans la fournaise Ananias, Azarias et Misaël, se trouvent là, à Ctésiphon, et non à Babylone, tandis que le rédacteur de la *Vita B* ne comprend pas l'association entre les trois enfants dans la fournaise et *Cnesiphon* (comme il ne comprend pas non plus l'association entre *Cnesiphon* et Julien) et par conséquent il efface toute référence à Babylon.

3.) Enfin, la *Vita A* est toujours cohérente d'un point de vue symbolique et allégorique, tandis que le remanieur de la *Vita B* ne comprend pas un nombre

[833] Cf. H. DELEHAYE, *Les Légendes Grecques des saints militaires*, Paris, 1909, p. 98–99.
[834] JEAN MALALAS, *Chronographie*, I. THURN (éd.), Berlin-New York, 2000, § 24-25, p. 256–257.
[835] Cf. *Chronicon paschale*, L. DINDORF (éd.), t. 1, *CSHB*, Bonn, 1832, p. 552 (Voir Appendice III, Texte 4). Jean Damascène avait lui-même reprit cet anecdote de saint Mercure au rôle d'ange exterminateur, dans son premier discours sur les images, et il l'a reconstruit d'une manière complètement différente de Malalas et la *Chronique Pascale*. Là, c'est la figure du saint, représentée dans une image de la Vierge, qu'exécute Julien, cf. JEAN DAMASCÈNE, « Orationes de imaginibus tres », *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, P.-B. KOTTER (éd.), t. 3, *Patristische Texte und Studien* 17, Berlin, 1975 (Voir Appendice III, Texte 5).

important de symboles, ce qui provoque une certaine incohérence dans son texte. Par exemple, dans la partie du texte que j'ai intitulée la partie « des Monstres et des Merveilles », l'auteur de la *Vita A* regroupe ensemble les dragons, les aspics et les basilics d'une part, et, d'autre part, les licornes, les centaures et les léopards, ce qui est parfaitement logique et cohérent d'un point de vue symbolique et allégorique (j'ai essayé de donner brièvement la signification symbolique de ces êtres dans les notes tout au long de la lecture du texte). Cependant, le remanieur de la *Vita B*, ne comprenant pas exactement la signification et les symbolismes du récit initial, mélange pêle-mêle les êtres, les uns aux autres, et les mentionne sans faire de distinction quant à leur valeur symbolique ; ainsi, cela ne lui pose pas de problème de mentionner ensemble les dragons, les aspics, les basilics, les licornes, *les ânes, les taureaux* et les léopards (tout en transformant les centaures en ânes et taureaux, ce qui est absurde), modifiant ainsi la leçon « ὀνοκεντάρους » de la *Vita A* en « ὄνους καὶ ταύρους ». Le problème n'est pas lié pas au fait qu'il ne comprend pas le mot « ὀνοκεντάρους », mais précisément au fait qu'il ne comprend pas sa valeur symbolique. Il me semble qu'il s'agît là d'une raison importante pour considérer que la *Vita B* est un remaniement postérieur de la *Vita A*.

Pour toutes ces raisons je placerai la rédaction de la *Vita A* vers la fin du IVe, ou au début du Ve siècle et je considérai la *Vita B* un remaniement postérieur, datant probablement de la deuxième moitié du VIIe siècle.

β.) La lecture du texte

La *Vie de Macaire le Romain* (*BHG* 1004) est généralement inconnue, ou, au moins, méconnue, par la majorité de byzantinistes[836]. Pourtant, ce texte exemplaire de l'imaginaire médiéval –oriental tout comme occidental[837]– mérite d'être examiné de près, puisqu'il est une vraie « mine », pour ainsi dire, des représentations imagées, caractéristiques de la mentalité et de la culture (chrétienne) de l'Antiquité tardive. Tout un monde, à la fois mental et sentimental, se déploie devant nous à travers ses pages. Son importance exceptionnelle ne réside pas seulement dans le fait qu'il est un *pastiche* élaboré et minutieux de *thèmes* et de *lieux communs* de l'imaginaire médiéval (sinon un des instigateurs de cet imaginaire) et donc un vrai inventaire de ceux-ci ; mais aussi dans le fait que son auteur essaie de christianiser, plus ou moins consciemment, comme Lennart Rydén l'a déjà suggéré[838], un matériel païen préexistant (trouvé dans auteurs classiques ou tardo-antiques, comme Hérodote[839], Ktésias[840], Flavius Philostrate[841], Lucien[842] et surtout les versions diverses du *Roman d'Alexandre*[843]), organisé autour du *motif* de

[836] Quelques rares références nous pouvons trouver aux études suivants, KAZHDAN – CONSTABLE, *People and Power*, p. 43 ; G. DAGRON, « Le merveilleux sous haute surveillance. Quelques exemples byzantins », *Démons et Merveilles au Moyen Âge*, Actes du IVe Colloque International, Université de Nice – Sophia Antipolis, 1990, p. 55–67 ; L. RYDÉN, «A Note on Travel as a Literary Motif in Byzantine Hagiography of the Early and Middle Period», *Acts XVIIIth International Congress of Byzantine Studies (Moscow 1991)*, *Selected Papers*, Vol. IV, I. ŠEVČENKO – G. G. LITAVRIN (éd.), Moscou, 1996, p. 202–208. En fin, récemment, Christina Angelidi a présenté le texte dans le cadre d'un colloque à Paris, *«La face cachée de la littérature Byzantine»* (organisation École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2008) et Charis Messis utilisa la Vie dans un article que n'a pas encore paru, cf. C. MESSIS, « L'impureté corporelle suprême : la monstruosité à Byzance, ses perceptions et ses élaborations littéraires » (à paraitre). Alison Goddard Elliott dans son beau livre examine, principalement, la version latine de la Vie, voir ELLIOTT, *Roads to Paradise*, p. 63–66, 110–116 et 122–125.

[837] F. BAR, *Les routes de l'autre monde*, Paris, 1946, p. 101–126.

[838] L. RYDÉN, «A Note on Travel as a Literary Motif in Byzantine Hagiography of the Early and Middle Period», *Acts XVIIIth International Congress of Byzantine Studies (Moscow 1991)*, *Selected Papers*, Vol. IV, I. ŠEVČENKO – G. G. LITAVRIN (éd), Moscou, 1996, p. 206.

[839] HÉRODOTE, *Histoires*, P.-E. LEGRAND (éd.), Paris, 1967, III.98–106, p. 144–149.

[840] PHOTIUS, *Bibliothèque*, cod. 72 (Κτησίας, *Ἰνδικά*) R. HENRY (éd.), t. 1, Paris, 1959.

[841] PHILOSTRATUS, *Apollonius of Tyana*, C. P. JONES (éd.), Vol. I-II, Londres, 2005.

[842] LUCIEN, « Ἀληθῶν διηγημάτων A & B», J. BOMPAIRE (éd.), *Lucien. Œuvres*, t. II, Paris, 1998, p. 39–134.

[843] Corinne Jouanno, dans un ouvrage récent sur le *Roman d'Alexandre*, date les diverses recensions hellénophones assez tardivement, notamment au VIIe et VIIIe siècle, voir C. JOUANNO, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, Paris, 2002. Elle date seulement la recension β au Ve siècle. À mon sens cette datation est un peu problématique, mais puisque la datation des recensions du *Roman d'Alexandre* ne fait pas partie de la problématique de cette thèse nous ne la discuterons pas. En tout cas, les recensions hellénophones du *Roman d'Alexandre* qui démontrent les similarités les plus impressionnantes avec la *Vie de Macaire*, sont les

voyage (celui-ci à son tour emprunté du roman érotique-idéal hellénistique, dont il s'agit d'un *motif* constitutif et structurel), tout en ajoutant des dimensions nouvelles (assez importantes pour qu'elles parviennent à perpétuer ce matériel sous une nouvelle forme), en nous offrant ainsi une carte détaillée du psychisme humain à une certaine époque et à un certain point dans le temps.

Le texte commence par la présentation de trois moines, Théophile, Serge et Hygieinos, qui se sont retirés au monastère de « messire Asklépios », situé à la Mésopotamie de Syrie. Un soir, après la prière, ils se sont isolés dans un coin tranquille et ils se sont mis à discuter. À ce moment-là, le narrateur (Théophile) ayant une sorte de révélation («εἰσῆλθεν οὖν ἐν τῷ νοί μου»), proposa à ses confrères de voyager jusqu'aux confins du monde, « là où le ciel se pose, car certains disent que le ciel se pose sur un pilier de fer ». Tout de suite, ses confrères lui répondirent qu'ils vont l'accompagner jusqu'à la fin et qu'ils seraient dorénavant inséparables. Donc, cette même nuit ils quittèrent le monastère, sans rien dire à l'abbé, et ils partirent d'abord, *naturellement* (et cela bien qu'il s'agissait d'un détour de leur destination)[844], pour Jérusalem (comme il est requis pour chaque voyage expiatoire dédié à Dieu)[845], qu'ils atteignirent après 18 jours de marche.

Une fois à Jérusalem, ils se mirent à effectuer un vrai pèlerinage. Alors, ils se sont prosternés devant la sainte Croix, ils visitèrent la grotte de la résurrection, le mont des Oliviers et en général ils demeurèrent à Jérusalem pendant vingt jours visitant tous les lieux sacrés et les monastères. Le dernier jour ils prièrent Dieu et ils le glorifièrent comme jamais auparavant et ils quittèrent la Ville Sainte comme s'il s'agissait de la dernière fois qu'ils la voyaient.

Ils marchèrent pendant 55 jours et ils arrivèrent à la plaine qui s'appelle « Asie », là où l'empereur Julien trouva la mort. De là, ils entrèrent à Ctésiphon, qui se trouvait juste à côté, et ils visitèrent les tombeaux des saints qui se trouvaient là et notamment les tombeaux des trois

---

recensions β and γ. Cependant, cela ne signifie pas grand chose, puisque l'auteur de la *Vie de Macaire* pouvait bien avoir lu (ou plus vraisemblablement écouté) l'une ou même les deux recensions, ou encore une troisième, aujourd'hui perdue. Conséquemment, quand je parle d'une influence du *Roman d'Alexandre* sur la *Vie de Macaire*, je me réfère plutôt à une exploitation générale du matériel de la légende d'Alexandre et non pas d'une imitation spécifique d'un texte précis (et cela malgré les quelques échos qu'on pourrait croire reconnaître dans la Vie). Cf. F. BAR, *Les routes de l'autre monde*, Paris, 1946, p. 116 et ELLIOTT, *Roads to Paradise*, p. 120–122.

[844] Cf. KAPLAN, « Les saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine », p. 250.

[845] Dans la *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677), le protagoniste fait un détour semblable afin d'effectuer un pèlerinage semblable avant d'entrer en Fou dans Émèse, cf. FESTUGIÈRE – RYDÉN, p. 78–79. Les « soldats » de Christ se préparent spirituellement à Jérusalem avant de se livrer à la « bataille ».

enfants dans la fournaise, Ananias, Azarias et Misaël, qui n'étaient pas enterrés à Babylone, mais à Ctésiphon (sous-entendant que seuls les ignorants croient le contraire[846]). Dès qu'ils furent bien reposés, ayant bien mangé et bien bu, ils quittèrent Ctésiphon et ils se mirent à traverser la Perse. Lorsqu'ils traversèrent le Tigre, ils arrivèrent aux landes de l'Inde après une marche de quatre mois. Ici, se termine la première partie du voyage, « la partie des Autres », qui traite des voisins réels des Byzantins, à savoir les Perses.

La traversée du Tigre signale le commencement de la deuxième partie, « la partie des Barbares », consacrée entièrement à l'Inde. Une fois en Inde, ils essayèrent d'occuper une tente, parce que les Indiens sont des nomades et ils n'habitaient pas dans des maisons mais dans des tentes. Malheureusement, les Indiens les chassèrent. Mais les moines rentrèrent pendant la nuit et trouvèrent une nouvelle tente, assez éloignée des autres, et qui semblait abandonnée. Donc, ils s'installèrent et se reposèrent durant les deux jours suivants. Pourtant, une fois encore, ils n'avaient pas de chance puisque, après ces deux jours, le couple qui apparemment habitait dans la tente rentra et, fortement effrayé, croyant que les moines étaient des espions, appela ses compatriotes, qui à leur tour firent arrêter les moines et les emprisonnèrent dans une tente qui servait apparemment de prison. Lorsque dix jours furent écoulés, les Indiens, croyant que les moines étaient sûrement morts, étant donné qu'ils ne leur avaient pas donné de quoi manger ou boire, ouvrirent la porte de la prison et ils trouvèrent les moines en train de prier fiévreusement. Les Indiens, donc, fort surpris, expulsèrent les moines tout en les frappant avec des bâtons de bois jusqu'aux alentours de la ville.

Malgré toutes ces adversités, les moines continuèrent leur pérégrination vers l'Est et, tout en étant obligés de traverser de mauvaises terres, ils passèrent 130 jours sans rien manger. Les mauvaises terres (qui n'offraient rien de comestible aux voyageurs) en tant que limite géographique marquent apparemment le bout de la deuxième partie et le commencement de la

[846] VASSILIEV (éd.), p. 137. Celle-là est, à mon sens, la seule référence directe au *Roman d'Alexandre*, et plus précisément à la recension β, qui mentionne que les tombeaux d'Ananias, Azarias et Misaël sont à Babylon. Cf. «Ἐθεάσατο δὲ καὶ τοὺς Περσῶν τάφους χρυσῷ πολλῷ κεκοσμημένους. εἶδε δὲ καὶ τὸν Ναβονασάρου τάφον τοῦ κεκλημένου Ναβουχοδονόσωρ Ἑλλαδικῇ φωνῇ καὶ τὰ ἀναθέματα τῶν Ἰουδαίων ἐκεῖ κείμενα καὶ τοὺς κρατῆρας τοὺς χρυσοῦς ὡς ἡρώων εἶναι τὴν θέαν.», *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, L. BERGSON (éd.), Stockholm, 1965, II.18.

troisième partie du voyage, celle « des Hybrides et des Humanoïdes »[847]. À partir de ce moment tout réalisme disparaît et il cède sa place à l'imagerie la plus vivide. Or, après le jeûne obligatoire de 130 jours les trois moines arrivèrent dans un pays où il y avait des arbres fruitiers inconnus, très beaux et qui donnaient des fruits qui avaient un goût superbe. Et ils mangèrent à leur gré et glorifièrent Dieu pour sa miséricorde. Par la suite, ils sont entrés dans le pays des Cynocéphales.

Les Cynocéphales étaient très justes et ils ne dérangèrent point les moines[848] ; justement, ils les regardaient avec la plus grande curiosité possible. Ils habitaient avec leurs femmes et leurs enfants paisiblement dans un environnement utopique : ils vivaient de la chasse, ils étaient tout nus et ils habitaient dans des résidences naturelles, dans des grottes ou sous des rochers[849]. Ils n'avaient pas de société organisée et ils ne connaissaient pas la guerre[850]. Après une marche qui dura 100 jours, ils arrivèrent au pays des Singes. Là, les moines ne virent que des singes ; il n'y avait aucun autre être vivant. Les Singes, dès qu'ils voyaient les moines, se terrifiaient et partaient dans tous les sens pour se cacher.

---

[847] «La censure chrétienne et l'idée que l'homme est créé à l'image de Dieu font cesser tous ces jeux d'analogies et d'hybridation ; mais du même coup, l'animal cesse d'être apprivoisé et bascule du côté du merveilleux démoniaque. Les bêtes ne sont pas seulement la forme symbolique de nos passions, mais le refuge et le véhicule ; elles prolifèrent dans l'espace à l'approche du Paradis ou de l'Enfer, dans le temps du début du monde (Adam, Noe) ou à sa fin (les bêtes des apocalypses). Quelques paradoxographes byzantins s'étonnent encore, en recopiant Pline, des mœurs de l'éléphant ou de la corneille, mais en fait tous les animaux sont rejetés du coté de la monstruosité.», G. DAGRON, « Le merveilleux sous haute surveillance. Quelques exemples byzantins », *Démons et Merveilles au Moyen Âge*, Actes du IVe Colloque International, Université de Nice – Sophia Antipolis, 1990, p. 63–64. Par conséquence, le plus on approche l'Enfer, les plus les habitants de ces terres perdent leur apparence humaine.

[848] Répétition du *topos* antique du « sauvage noble » repris par les auteurs médiévaux, cf. G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Londres, 1948, p. 129–153, J. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, Londres, 1975, p. 16–22. Voir également J. S. ROMM, *The edges of the earth in ancient thought*, Princeton, 1994, p. 77–81.

[849] Cf. «Τούτοις τοῖς κυνοκεφάλοις οὐκ εἴσιν οἰκίαι, ἀλλ' ἐν σπηλαίοις διαιτῶνται. Θηρεύουσι δὲ τὰ θηρία τοξεύοντες, ἀκοντίζοντες, καὶ διώκοντες καταλαμβάνουσι· ταχὺ γὰρ τρέχουσι. » PHOTIUS, *Bibliothèque*, cod. 72 (Κτησίας, *Ἰνδικά*), p. 142. Voir encore «εἴδομεν δὲ κυνοκεφάλους ἀνθρώπους, οἵτινες ὀφθαλμοὺς εἶχον ἐν τῷ στήθει καὶ τὸ στόμα, ἑτέρους δὲ ἄνδρας ἑξαχείρους καὶ ταυροπροσώπους καὶ τρωγλοδύτας καὶ ἱμαντόποδας, ἀγρίους ἀνθρώπους, ἄλλους δὲ δασεῖς ὡς αἶγας καὶ λεοντοπροσώπους καὶ θηρία παμποίκιλα καὶ διάφορα εἰς ὅρασιν.», *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, L. BERGSON (éd.), Stockholm, 1965, II.28.

[850] Dans la recension γ du *Roman d'Alexandre* c'est le contraire : « μετὰ οὖν ὁδὸν ἡμερῶν τριῶν κατελάβομεν χώραν κυνοκεφάλων. αὐτοὶ οὖν τὰ πάντα ἄνθρωποι ἦσαν, κεφαλὴ αὐτῶν πᾶσιν κυνὸς καὶ φωνὴ αὐτοῖς μέρος μέν τι ἀνθρώπινον, μέρος δὲ κυνός. οἵτινες παραταξάμενοι ἑτοίμως εἶχον πρὸς πόλεμον, ἀλλ' οὖν καὶ αὐτοὺς Ἀλέξανδρος τῷ πυρὶ ἐτροπώσατο. δι' ἡμερῶν δὲ ἐμπεριπατήσαντες δέκα μόλις τὴν τῶν κυνοκεφάλων διήλθομεν χώραν. », *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch II*, H ENGELMANN (éd.), *Beiträge zur klassischen Philologie* 12. Meisenheim am Glan, 1963, II.34.

Par la suite, ils arrivèrent devant une montagne très haute où le soleil ne brillait pas et où il n'y avait nullement de végétation. Cette montagne signale le commencement de la prochaine étape du voyage, celui « des Monstres et des Merveilles ». Une fois sur la montagne, ils ne croisaient que de reptiles : des serpents longs, des aspics, des basilics. Cependant, plus ils marchaient, plus ils rencontraient des animaux divers. Parmi ces animaux-là il y en avait quelques-uns qu'ils connaissaient déjà, comme des bubales et des léopards, mais d'autres qu'ils n'avaient jamais vus auparavant, comme les licornes[851] et les centaures[852]. Après quatre jours de marche, ils sont entrés dans le pays des dragons qu'ils ne pouvaient pas percevoir mais qu'ils entendaient hurler. Heureusement, grâce à Dieu, les dragons ne leur ont nullement nuit[853]. Finalement, ils sont descendus de la montagne et ils se sont retrouvés devant un désert sans fin visible et où ils ne pouvaient point apercevoir des traces de vie, animale ou végétale.

Soixante jours se sont écoulés et les moines étaient toujours bloqués aux pieds de la montagne. Ils ne savaient pas quoi faire et ils n'osaient pas traverser le désert. Ils passaient alors

---

[851] Cf. « Ὅτι εἰσὶν ὄνοι ἄγριοι ἐν τοῖς Ἰνδοῖς, ἴσοι ἵπποις καὶ μείζους· λευκοὶ δέ εἰσι τὸ σῶμα, τὴν κεφαλὴν πορφυροῖ, ὀφθαλμοὺς ἔχουσι κυανέους. Κέρας δὲ ἔχει ἐν τῷ μετώπῳ ἑνὸς πήχεος τὸ μέγεθος· καὶ ἔστι τὸ μὲν κάτω τοῦ κέρατος, ὅσον ἐπὶ δύο παλαιστὰς πρὸς τὸ μέτωπον, πάνυ λευκόν· τὸ δὲ ἐπάνω, ὀξύ ἐστι τοῦ κέρατος, τοῦτο δὲ φοινικοῦν ἐστιν ἐρυθρὸν πάνυ· τὸ δὲ ἄλλο, τὸ ἐν τῷ μέσῳ, μέλαν.» PHOTIUS, *Bibliothèque*, cod. 72 (Κτησίας, *Ἰνδικά*), p. 143. Pour une vision chrétienne de licorne voir Indicopleustès, COSMAS INDIKOPLEUSTÈS, *Topographie Chrétienne*, W. WOLSKA-CONUS (éd.), XI.7, t. 3, *SCh* 197, Paris, 1973, p. 327–329 (Voir Appendice III, Texte 1). Pour la licorne en général voir M.-T. et P. CANIVET, « La licorne dans les mosaïques de Hūarte d'Apamène (Syrie). IVe – Ve siècles », *Byzantion* 49, Bruxelles, 1979, p. 57–87.

[852] Les Centaures depuis l'Antiquité symbolisent souvent les pouvoirs obscurs, les démons du monde inferieur. D'ailleurs, la licorne symbolise la mort dans des traditions antiques (cf. *Ps.* XXI.22) et tardo-antiques (pour la littérature hermétique, par exemple, ou pour l'auteur de *Barlaam et Joasaph* (*BHG* 224), XII (111–113), p. 186–190 (Voir Appendice III, Texte 2)), ce qui explique sa présence dans cette partie du texte.

[853] Les dragons avec leurs compagnons, les aspics et les basilics, symbolisent toujours le Satan et ses compagnons, *DACL*, entrée « dragon ». Cf. *Ap.* XX.2, et *Barlaam et Joasaph* (*BHG* 224), XXXVII (341), p. 568. Dans la *Vie d'Abraham* nous lisons : «καὶ πάλιν μεθ' ἡμέρας ὀλίγας ψάλλων τὸ μεσονύκτιον, ορᾶ τὸ ψιάθιον αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἑστώς ἔψαλλεν, καιόμενον σφοδρῶς, καὶ πατήσας τὴν φλόγα εἶπεν· *Ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσας καὶ καταπατήσας λέοντα καὶ δράκοντα*, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ βοηθοῦντος μοι.», *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* (*BHG* 5), p. 744 §20. Ce qui est intéressant ici, c'est le fait que le lion dans la *Vie de Macaire*, suivant clairement la tradition de la *Vie de Paul de Thèbes*, est chargé positivement, tandis que dans la *Vie d'Abraham* le lion se groupe avec les aspics, les basilics et les dragons qui sont toujours chargés négativement. Abraham, d'ailleurs, dans le texte cite les vers 13-14 de Psaume 90 (voir *Ps.* XC.13-14). Apparemment, la *Vie d'Abraham* suit la tradition vétérotestamentaire où le lion est, d'habitude, chargé négativement et symbolise la mort (d'où, je suppose, la symbolisation de la résurrection chez les chrétiens), cf. *Ps.* XXI.22. Cette tradition resta quelque peu minoritaire dans la littérature chrétienne, laquelle inclut, normalement, les lions dans le groupe des animaux chargés positivement (et cela malgré le fait qu'un nombre considérable de chrétiens trouva la mort par des lions). D'ailleurs, dans l'*Apocalypse* le Seigneur lui-même est symbolisé par le lion, (voir *Ap.* 5.5). L'auteur de *Barlaam et Joasaph* (le passage précédemment cité) et Cyrille de Scythopolis suivent aussi, partiellement, la tradition vétérotestamentaire, comme l'auteur de la *Vie d'Abraham* citant les mêmes vers que ce dernier, cf. *Vie de saint Sabas* (*BHG* 1608), p. 96, lignes 1-11.

leurs journées à prier Dieu. Un jour, donc, un cerf énorme apparut devant eux[854]. Le cerf brama et il leur fit signe de le suivre. En poursuivant le cerf ils traversèrent le désert et ils arrivèrent sur une plaine où d'innombrables hardes d'éléphants broutaient. Là, le cerf les abandonna et les moines marchèrent parmi les éléphants, tout en essayant de cheminer droit, ce qui n'était pas du tout facile parmi ces bêtes énormes, tandis que les éléphants eux-mêmes ne semblaient pas leur prêter la moindre attention. Ils avaient cheminé soixante-dix jours, plus ou moins, lorsqu'ils arrivèrent sur une plaine qui était pleine d'arbres qui portaient des fruits indescriptibles. À cet endroit-là, il n'y avait jamais de la lumière et toute chose était couverte d'un brouillard épais[855]. Comme ils ne voyaient rien, ils s'arrêtèrent sur le champ ; ils se lamentèrent et se mirent à pleurer amèrement car une fois de plus ils se retrouvaient bloqués.

Ils ont passé sept jours à pleurer lorsqu'une colombe blanche, symbole divin du saint Esprit, apparut et les moines la suivirent. Ils ne marchèrent pas longtemps lorsqu'ils virent un arc énorme se lever devant eux. L'arc portait l'inscription suivante :

> «Ταύτην τὴν ἀψίδα ἤγειρεν Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδόνων βασιλεὺς καταδιώκων ἀπὸ Καρχηδόνος ὡς θηρίον τὸν Πέρσην ἕως ἐνταῦθα[856]· ταῦτα εἰσιν τὰ σκοτεινὰ ἃ διῆλθεν. ὁ θέλων ἐνδότερον εἰσελθεῖν πάντα ἀριστερὰ περιπατείτω, πάντα γὰρ τὰ ὕδατα τοῦ κόσμου ἐκ τοῦ ἀριστεροῦ μέρους ἐκπορεύονται. ὁ διερχόμενος τῇ φωνῇ τῶν ὑδάτων ἀκολουθείτω καὶ ἐξελεύσεται εἰς φῶς, τὰ δὲ δεξιὰ μέρη ὄρη εἰσὶ πάντα καὶ κρημνοὶ καὶ λίμνη παμμεγέθης ὄφεων μεμεστωμένη.»[857] (« Cet arc a été construit par Alexandre, le roi des Macédoniens, alors qu'il pourchassait le Perse de Carthage jusqu'ici comme une bête. Ceux-ci sont les [lieux] obscurs qu'il traversa. Celui qui veut avancer davantage, il faut toujours marcher au côté

[854] Le cerf est une des images archaïques de la rénovation cyclique, voir M. ELIADE, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 230. C'est pour cette raison précisément que dans le christianisme il a été associé au baptême, ce qui explique d'ailleurs sa représentation systématique aux baptistères, voir H.-C. PUECH, « Le Cerf et le Serpent », *Cahiers archéologiques* 4, 1949, p. 17–60. Cf. *DACL*, entrée « cerf ». Dans un certain sens, je dirai que le cerf ici rempli les mêmes fonctions symboliques que Beatrice à la *Divina Commedia* de Dante.

[855] Cf. «Καὶ πάλιν ὁδεύσαντες ἤλθομεν διὰ δύο ἡμερῶν εἰς τόπους ὅπου ὁ ἥλιος οὐ λάμπει. ἐκεῖ οὖν ἐστιν ἡ καλουμένη μακάρων χώρα.», *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, L. BERGSON (éd.), Stockholm, 1965, II.38.

[856] Cf. « « Βασιλεὺς Δαρεῖος βασιλεῖ Ἰνδῶν Πώρῳ χαίρειν· ... ἐπὶ τῇ γενομένῃ καταστροφῇ τοῦ οἴκου μου ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις καὶ νῦν δηλῶ σοι, ἐπειδὴ ἐπιβάς μοι Μακεδὼν ***θηρὸς ἀγρίου τύχην ἔχων*** οὐ βούλεται τὴν μητέρα μου καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα ἀποδοῦναί μοι.» », *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, L. BERGSON (ed.), Stockholm, 1965, II.19.

[857] VASSILIEV (éd.), p. 142.

gauche, parce que toutes les eaux du monde ont leur source au côté gauche. Que celui qui passe suive la voix des eaux et il arrivera à la lumière. Le côté droit n'est que de montagnes abruptes et de lacs énormes pleins de serpents. »)[858].

Ici, aux pieds de l'Arc d'Alexandre, se termine, de manière assez symbolique, la quatrième partie et commence la cinquième. De plus, l'Arc d'Alexandre fonctionne ici comme les Colonnes d'Hercule dans la pensée antique : il marque la fin du monde connu et le début de l'inconnu[859]. Or, cette cinquième partie n'est rien de moins que « l'Enfer ». Alors, tout comme Dante, quelque sept cents ans plus tard, nos moines intrépides seront obligés de l'endurer…

Après avoir lu l'inscription sur l'arc d'Alexandre, les voyageurs, soulagés et revigorés un peu, glorifièrent Dieu et ils commencèrent, suivant les instructions de l'inscription, à cheminer par le côté gauche de l'arc. Après une marche de quarante jours une puanteur insupportable et inimaginable se mit à torturer leurs narines si bien qu'ils souhaitaient mourir sur place[860]. Donc, tandis qu'ils marchaient assiégés par la puanteur, ils entendirent un vacarme épouvantable comme si des centaines de chevaux hennissaient. En marchant un peu plus loin, ils virent, à distance, un fossé plein de serpents. Et parmi les serpents on voyait des membres humains et on entendait des hurlements humains. Et à ce moment-là une voix troua les cieux et dit : « οὗτος

---

[858] Cf. « κἀκεῖ διαναπαυσάμενοι ἀντιστρέφονται, καὶ περῶσι διὰ τῆς ἀψῖδος· καὶ προϋπαντῶσιν τῷ Ἀλεξάνδρῳ ἀνθρωποειδῆ ὄρνεα λέγοντα· « ὃς τὴν δεξιὰν ἀνθυποστρέψειεν ὁδόν, θαυμάσια ὄψεται. » ὃ καὶ ἐποίησε Ἀλέξανδρος. καὶ δι' ὅλης τῆς ἡμέρας διοδεύσας ἕν τινι κατέλαβεν λίμνῃ. ἐκεῖ δὲ τοῦ φοσσάτου ἄπλικτον ποιήσας διανεπαύσατο, τὸ δὲ ὕδωρ μέλιτος ἀνθόμοιον ἦν· ἐν δὲ τοῖς ἄκροις τῇ λίμνῃ εἰσβὰς Ἀλέξανδρος διὰ τὸ διαυγὲς τοῦ ὕδατος, ἰχθὺς δὲ τοῦτον θεασάμενος ὥρμησεν κατ' αὐτοῦ· τοῦτον δὲ θεασάμενος ὁ Ἀλέξανδρος εὐθέως τῆς λίμνης ἀπεπήδησεν. », *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch II*, H ENGELMANN (éd.), *Beiträge zur klassischen Philologie* 12. Meisenheim am Glan, 1963, II.41. Voir encore PHILOSTRATE, *Apollonius of Tyana*, C. P. JONES (éd.), t. 1, Londres, 2005, II.42-43, p. 226–228 (voir Appendice III, texte 3).

[859] Cf. «ἔωθεν οὖν ἀναστὰς τὴν ὁδοιπορίαν ἐποιεῖτο. διελθὼν δὲ τὴν τῶν ἀγρίων ἀνθρώπων ἐκείνων χώραν δι' ἡμερῶν πέντε εἰς ἑτέραν κατελάβομεν γῆν, ἔνθα στῆλαι εἱστήκεισαν δύο χρυσαῖ, ἡ μία μὲν ἀνδρός, ἡ δὲ ἑτέρα γυναικός· ἃς περιτυχὼν Ἀλέξανδρος ἔφη· "Ἡρακλέως στῆλαι αὗται καὶ Σεμιράμεως." ἐν ἐκεῖσε οὖν διελθόντες ὀλίγον τι καὶ τὰ Σεμιράμεως εὕροσαν βασίλεια, ἀοίκοτα δέ. εἰσῄει οὖν Ἀλέξανδρος εἰς αὐτὰ μετὰ τοῦ Μακεδονικοῦ στρατοῦ καὶ μόνου, Πέρσαι δὲ καὶ Αἰγύπτιοι πέριξ διανεπαύσαντο ἡμέρας τρεῖς.», *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch II*, H ENGELMANN (éd.), *Beiträge zur klassischen Philologie* 12. Meisenheim am Glan, 1963, II.34.

[860] Un de traits caractéristiques de l'Enfer est la puanteur, cf. *Apocalypse de Paul*, p. 61. Pareillement, dans la *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (*BHL* 1436) : « Chacun d'eux jetait leur masse sur les sergents de Dieu, sur la mer ; mais toutes tombaient à l'eau. Alors les mauvais hommes retournèrent à leurs forges et les allumèrent. L'île apparut ainsi comme un énorme brasier, tout rougeoyant, et tout n'était que feu ; la mer était devenue bouillante comme lorsque l'eau est placée dans un chaudron au-dessus du feu ; ainsi pendant tout le jour il y eut de grands hurlements jusqu'à ce qu'ils furent hors de la portée de l'île. Mais même éloignés, encore sous le vent, ils entendirent les hurlements des habitants de l'île, et une grande puanteur se faisait sentir à leurs narines », J.-P. BAYARD (tr. fr.), Paris, 1988, p. 57 (Voir Appendice V, Texte 1).

ἐστιν ὁ λάκκος τῆς κρίσεως καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ἀρνησάμενοι τὸν Κύριον »[861] (« celui-ci est le fossé du Jugement et ceux-ci sont ceux qui ont nié Dieu »). Dès qu'ils entendirent ces paroles, les moines se précipitèrent pour s'éloigner du fossé du Jugement et quelques jours après ils arrivèrent dans un lieu où dominaient deux montagnes très hautes. Dans les montagnes un homme, haut de sept mètres environ, était enchainé par huit grosses chaines ; quatre étaient fixées à l'une des montagnes et le reste à l'autre. Partout autour de l'homme brulait un feu inextinguible et sa voix sonnait à trente milles[862].

Lorsque le « titan » les vit, il se mit à pleurer et à se lamenter. Les poils de tout son corps étaient brûlés, ce qui le rendait complètement glabre, comme s'il s'était rasé. Les moines, effrayés, couvrirent leur visage avec leurs paumes et ils se précipitèrent pour s'éloigner. Mais la peur ne les quittait pas, d'autant plus que même cinq jours après ils continuaient à entendre ses hurlements. Par la suite, ils arrivèrent dans un lieu abrupt et au-dessous béait un cloaque immense. Au bord du cloaque une femme grande, debout, avec des cheveux lâchés[863], pleurait et un dragon était enroulé tout autour de son corps et si elle osait parler, il la frappait sur la bouche avec sa tête[864]. Alors, une voix s'est levée du cloaque et c'était comme si de milliers de

---

[861] VASSILIEV (éd.), p. 143.

[862] Cette figure étrange, qui rappelle d'une certaine manière Prométhée (à cause de ses dimensions titanesques et l'élément du feu), pourrait être Judas, ou, plutôt, un mélange surprenant de Prométhée et Judas, qui tous les deux, par ailleurs, ont trahi Dieu. Cf. *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (*BHL* 1436) : « Quand ils eurent navigué en direction du midi durant sept jours, il leur apparut la forme d'un homme qui aurait été assis sur une pierre et qui aurait eu un voile devant lui à la mesure d'un sac pendant entre deux fourches ferrées ; de telle manière qu'il était assailli par les flots furieux, agités fortement par le vent. […] Quand ils se furent suffisamment approchés, ils s'arrêtèrent ; c'était une roche qui ressemblait à un mont, et ils y trouvèrent un homme assis sur une pierre balayée par les flots qui l'assaillaient de toutes parts et le frappaient jusque sur la nuque. Quand elles s'en allaient, la pierre apparaissait toute nue à l'endroit où ce chétif siégeait. Le drap qui pendait devant lui lui recouvrait tout le visage. Alors le Saint homme lui demanda qui il était et pour quel motif il avait été envoyé là et pourquoi il était dans une telle pénitence. Il répondit : 'Je suis le très malheureux Judas, le très mauvais marchand'. », J.-P. BAYARD (tr. fr.), Paris, 1988, p. 57–58 (Voir Appendice V, Texte 2). Ici, je serais vraiment tenté d'interpréter cette figure titanesque sous le prisme de tout ce que Vernant remarque autour du *colossos*, voir J.-P. VERNANT, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos », Exposé fait au Colloque *Le Signe et les systèmes de signes*, organisé par le Centre de recherches de psychologie comparative, Royaumont, 12-15 Avril 1962 (repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1996, p. 325–338).

[863] Les cheveux lâchés sont le signe par excellence des prostituées, voir *DACL*, entrée « chevelure », et Ph. KOUKOULES, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, t. II.B, Athènes, 1948, σ. 125–127.

[864] Cf. « Καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας, καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων, Δεῦρο, δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνης τῆς μεγάλης τῆς καθημένης ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν, μεθ' ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς. καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι. καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα. καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον, καὶ κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς

voix hurlaient ; et la voix disait : «ἐλέησον ἡμᾶς, Κύριε, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ἐλέησον ἡμᾶς »[865] (« Aie pitié de nous, Seigneur, fils du Suprême, pitié de nous »)[866]. Et les moines monologuaient épouvantés : «Κύριε, πλήρωσον ἡμῶν τὴν ζωὴν ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν ξένα καὶ παράδοξα μυστήρια καὶ κρίσεις μεγάλας ἐπὶ τῆς γῆς.»[867] (« Seigneur, amène notre vie à terme à cet endroit-ci, parce que nos yeux ont vu des mystères étranges et singulières et de grands jugements sur terre »).

Ils traversèrent ce lieu en pleurant et arrivèrent dans un endroit où il y avait un arbre très haut, qui rappelait un peu un figuier. Cet arbre, avec sa riche et archaïque polyvalence sémantique[868], est apparemment une nouvelle frontière. De ce point-ci les moines abandonnent l'Enfer et ils entrent dans la sixième partie du monde (et de leur voyage), celle du « Domaine des serviteurs de Dieu », où les serviteurs de Dieu sont hiérarchiquement positionnés. D'abord, sur l'arbre, se trouvent des centaines d'oiseux blancs, des serviteurs anciens, d'antan, avant la chute (si on croit la *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* qui est apparemment l'équivalent occidental de la *Vie de Macaire le Romain*), et ils parlaient avec une voix humaine et ils disaient : «ἄνες[869] ἡμῖν, Κύριε, ἄνες ἡμῖν ὡς ἐλεήμων θεὸς ὅτι ἡμεῖς ἡμάρτομεν παρὰ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐνώπιόν σου»[870] (« Absous-nous, Seigneur, absous-nous, puisque tu es un dieu miséricordieux, parce que nous avons péché envers toi plus que le reste de la création »)[871].

πορνείας αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον, Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς. καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ. Καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα. », *Ap.* 17.1-7.

[865] VASSILIEV (éd.), p. 144.

[866] Cf. *Apocalypse de Paul*, p. 57. Ici, le « cloaque » est une « rivière bouillonnante » et les voix qui hurlent sont celles de ceux qui « ἐν πορνείαις καὶ μοιχείαις ἀμετανόητοι ζήσαντες ».

[867] VASSILIEV (éd.), p. 144.

[868] Cf. M. ELIADE, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 61–65.

[869] L'auteur de l'*Apocalypse de Paul* utilise le même mot exactement, voir *Apocalypse de Paul*, p. 63. Normalement le mot utilisé dans des contextes pareils c'est le mot « ἄφεσις », provenant du verbe « ἀφίημι » ; pourtant l'auteur de l'*Apocalypse de Paul* utilise, à la place d'« ἄφεσις », « ἄνεσις », mot qui n'est même pas répertorié chez Lampe et les autres dictionnaires, et l'auteur de la *Vie de Macaire* répète, pour ainsi dire, cet inhabituel choix de mot, utilisant « ἀνίημι » au lieu d'« ἀφίημι ».

[870] VASSILIEV (éd.), p. 145.

[871] Cf. « Au-dessus de cette source s'étendait un arbre merveilleux, dont la ramure fort grande était couverte de tant de blancs oiseaux que plus qu'une feuille n'était visible. Quand l'homme de Dieu vit cela, il commença à penser en lui-même : « Par quelle cause une telle multitude d'oiseaux peut-elle être rassemblée en ce lieu ? » Mais comme il ne parvenait pas à savoir, l'homme de Dieu éprouva un si grand ennui qu'il pria Dieu en pleurant, et il dit : « Seigneur Dieu, toi qui connais toutes choses et sais l'inconnaissable, tu vois l'angoisse de mon cœur. Pour ce, je te prie par ta grande miséricorde de me révéler, à moi indigne pécheur, ce secret que je vois présentement devant mes yeux, et cela malgré ma pauvre dignité. » Aussitôt que ces choses furent dites, un des oiseaux vola de l'arbre et vint se poser sur le haut de la proue où le Maître était assis. Il commença à étendre ses ailes, puis les

Dès que les moines virent ces choses incroyables et inexplicables, ils prièrent Dieu afin qu'Il leur révèle leur signification. Tout de suite, la terre devant leurs pieds s'effondra et une voix épouvantable se leva disant : «οὐκ ἔστιν ὑμῖν δοτὸν ταῦτα μαθεῖν τὰ μυστήρια, ἀλλὰ πορεύεσθε τὴν ὁδὸν ὑμῶν» (« ce n'est pas à vous de comprendre les mystères, mais continuez votre chemin »). Les moines, donc, terrifiés, se précipitèrent pour s'éloigner et peu après ils arrivèrent dans un lieu que quatre saints hommes géants gardaient. Devant eux, ils tenaient leurs rapières décorées et rayonnantes. Et à leurs pieds gisaient des dragons et des vipères massacrés. Les saints hommes portaient sur leurs têtes des couronnes d'or[872] décorées de perles et de pierres précieuses. Lorsque les moines virent les saints hommes, ils se prosternèrent jusqu'au sol et ils dirent :

> «ἐλεήσατε ἡμᾶς, ἄνδρες οὐράνιοι, ὅπως μὴ ἁψάτωσαν ἡμᾶς ταῦτα τὰ ξίφη καὶ τὸ πῦρ τῶν ἄλλων θηρίων. καὶ ἀπεκρίθησαν λέγοντες ἡμῖν· ἀναστάντες πορεύθητε ὁδὸν ὑμῶν ἐν εἰρήνῃ ἣν ὁ Κύριος ἐφανέρωσεν ὑμῖν βαδίζειν ἐν αὐτῇ μηδὲν φοβούμενοι, οὐκ ἔχουσι γὰρ ἐξουσίαν εἰς ὑμᾶς διότι ἡμεῖς αὐτοὺς φυλάττομεν ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν ἔρχηται ὁ θεὸς ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ.»[873]
> (« Ayez pitié de nous, ô hommes célestes, pour que ne nous touchent pas ces rapières et le feu des autres bêtes. Et ils répondirent en nous disant : « Soulevez-vous et marcher en paix sur votre chemin que le Seigneur vous révéla et avancez [sur le chemin] en ne craignant rien, car elles [c.-à-d. les bêtes] n'ont pas de pouvoir sur nous ; parce que nous les gardons jusqu'à ce jour où Dieu viendra en ce monde. » »).

---

battit doucement en signe de joie ; enfin, il regarda tranquillement le vénérable abbé. Alors le Saint comprit que Dieu avait accueilli sa prière et il dit à l'oiseau : « Si tu es un messager du Seigneur, dis-moi ce que sont les blancs oiseaux et pourquoi vous êtes assemblés ici. » Voici maintenant ce qui fut répondu : « Nous sommes les serviteurs de l'ancien ennemi, du Félon ; mais lorsque le Superbe se révolta, nous ne péchâmes pas avec lui, bien que nous ayons consenti à continuer de le servir. Par là nous ne fûmes pas foudroyés comme ceux qui avaient partagé son orgueil. Et parce que notre Roi est juste dans son jugement il nous a envoyé dans cette île. Nous ne souffrons nulle peine, mais nous ne pouvons plus voir la présence rayonnante de Dieu parce qu'il a changé ses serviteurs. » *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (*BHL* 1436), J.-P. BAYARD (tr. fr.), Paris, 1988, p. 35–36 (Voir Appendice V, Texte 3). Il y a un arbre pareil *dans* la « Ville de Dieu » qu'on trouve dans l'*Apocalypse de Paul*. Là, sous l'arbre sont réunis et pleurent amèrement les hommes « vaniteux » (« κενόδοξοι »). Quand Paul demande pourquoi ils ne se trouvent pas en *dehors* des murs de la « Cité de Dieu » l'Ange-guide lui répond qu'ils se trouvent *dans* la « Cité de Dieu » à cause de la bienveillance de Dieu, voir *Apocalypse de Paul*, p. 53.

[872] Cf. *Apocalypse de Paul*, p. 49.

[873] VASSILIEV (éd.), p. 146.

Alors, ils prirent la route de nouveau et pendant quarante jours ils ne mangèrent rien, ne vivant que d'eau. Un jour, ils entendirent plusieurs voix chanter et ils respirèrent l'odeur de l'encens précieux. Cependant, à cause des chants et de l'odeur de l'encens ils s'endormirent et peu après ils se sont réveillés avec un goût de miel et de cire sur leurs lèvres. Ils ouvrirent, donc, les yeux et ils virent un temple formidable édifié entièrement en cristal[874] ; au centre du temple il y avait un autel d'où jaillissait un liquide inhabituel, qui ressemblait tellement au lait qu'au début ils crurent que c'était vraiment du lait[875]. Autour de l'autel, en cercle, se tenaient débout des hommes majestueux et formidables qui chantaient des hymnes avec des voix angéliques. Les moines, donc, restèrent, pétrifiés par ces prodiges jusqu'au moment où un homme, très beau[876], qui se tenait le plus proche à la source de ce liquide marcha vers eux et il leur dit : « celle-là est la source de l'immortalité que Dieu dans sa miséricorde a désigné pour que les Justes l'utilisent ». Alors, les moines glorifièrent Dieu et les Justes et ils continuèrent leur chemin. Pour trois jours ils n'avaient pas besoin de nourriture car ils étaient encore sous l'influence de l'encens et du miel, qu'ils pouvaient sentir encore sur leurs lèvres[877]. Et après ces trois jours ils arrivèrent devant la rivière la plus grande du monde[878].

---

[874] Cf. « Quand les vêpres furent terminées, Saint Brendan, commença à considérer comment cette église était édifiée. Elle était carrée et il y avait sept cierges ardents parfaitement ordonnés. Trois se trouvaient sur l'autel qui était au milieu de l'église et quatre devant les deux autres autels. Ces autels étaient de cristal et toute la vaisselle était de cristal. De cristal étaient également les patènes, les calices, les burettes et tout ce qui appartenait à l'autel, ainsi que les vingt-quatre sièges rangés le long des murs. » *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (*BHL* 1436), J.-P. BAYARD (tr. fr.), Paris, 1988, p. 41 (Voir Appendice V, Texte 4). Notons que la Familie Alibei (Confrérie Albey) porte les mêmes caractéristiques que l' « Église de Justes » de la *Vie de Macaire*. Cf. *Apocalypse de Paul*, p. 54–55.

[875] L'« Église de Justes » de la *Vie de Macaire* correspond, d'une certaine manière, aux Brahmanes ou «γυμνοσοφισταὶ» du *Roman d'Alexandre*. En outre, on trouve ce même étrange liquide, blanc comme le lait, cf. «Ταῦτα ἀναγνοὺς Ἀλέξανδρος εἰρηνικῶς πρὸς αὐτοὺς ἐπορεύετο. καὶ ἐθεώρησεν ὕλας πολλὰς καὶ δένδρα πολλὰ καὶ ὑπέρκαλα μετὰ καρπῶν παντοδαπῶν, ποταμὸν δὲ περικυκλοῦντα ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην, οὗ ἦν τὸ ὕδωρ διαφανές, λευκὸν ὡσεὶ γάλα, <καὶ> φοίνικας πολυπληθεῖς καρπῶν γέμοντας, τὸ δὲ τῆς ἀμπέλου κλῆμα ἔχον βότρυας χιλίους καλοὺς λίαν εἰς ἐπιθυμίαν. καὶ εἶδεν αὐτοὺς Ἀλέξανδρος γυμνοπεριβόλους ὑπὸ καλύβας καὶ σπήλαια κατοικοῦντας. ἔξω δὲ μακρὰν ἀπὸ διαστήματος αὐτῶν πολλοῦ εἶδε τὰς γυναῖκας καὶ τὰ παιδία αὐτῶν ὡς ποίμνια νεμόμενα.», *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, L. BERGSON (ed.), Stockholm, 1965, III.5.

[876] Dans l'*Apocalypse de Paul* celui « qui se tient le plus proche à l'autel et dont le visage s'illuminait comme le Soleil » est David, voir *Apocalypse de Paul*, p. 55.

[877] Cf. « Καὶ ποταμόν φησιν ἐκ πέτρας ῥέοντα μέλι. » PHOTIUS, *Bibliothèque*, cod. 72 (Κτησίας, *Ἰνδικά*), p. 138 ; et «καὶ ποταμοὶ τέσσαρες ἐκύκλουν αὐτήν, ῥέοντες μέλι καὶ γάλα καὶ ἔλαιον καὶ οἶνον.», *Apocalypse de Paul*, p. 52 ; et See also *Ekthesis*, p. 350 ; et « καὶ ὕδωρ ἐξήρχετο ἀπὸ τῆς ῥίζης τοῦ δένδρου γλυκὺ ὑπὲρ μέλι καὶ ἐπίομεν πρὸς τὸν κόρον ἡμῶν καὶ πάλιν τὸ ὕδωρ ἐδίδυσκεν εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ », *Vie de Zosime* (*BHG* 1889), p. 169.

[878] Cf. « ὁ δὲ ποταμός ἐστιν οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν. καὶ λέγει μοι· οὗτος ὁ ποταμός ὠκεανός ἐστιν.», *Apocalypse de Paul*, p. 50.

Et comme c'était la sixième heure de la journée, c'est-à-dire quatorze heures l'après-midi, que le soleil brûlait et qu'il faisait une chaleur insupportable, ils s'installèrent au bord de la rivière pour se reposer un peu et boire de l'eau. Sur l'autre bord de la rivière une lumière aveuglante[879] brillait d'une lueur double et elle semblait venir des quatre coins du monde. Et le coin de l'Ouest avait la couleur verte, et le coin de l'Est la couleur du gland, et le coin du Nord avait la couleur de l'or et du feu, et le coin du Midi avait la couleur blanche comme de la neige. Les vents ne soufflaient pas de la même manière que sur le reste de la terre et ils n'avaient pas la même odeur. Et voilà, les astres aux cieux brillaient plus et le soleil était sept fois plus chaud et plus radieux[880] et les arbres, fruitiers ou pas, étaient nombreux et grands et beaux et denses[881] et les montagnes étaient plus hautes et plus imposantes et la terre avait une couleur unique entre le rouge du feu et le blanc du lait. Et les oiseaux dans les cieux volaient par espèces et aucune ne ressemblait à l'autre. Et les moines s'émerveillaient et glorifiaient Dieu.

Cependant, comme ils étaient bloqués et qu'ils ne pouvaient plus continuer, ils restèrent cent jours au bord de la rivière sans avoir de quoi mettre dans la bouche à part de l'eau. Alors, un jour une foule innombrable d'hommes, de femmes et d'enfants fit son apparition. Les plus grands avaient soixante-dix centimètres de taille tandis que la plupart des autres étaient beaucoup plus petits[882]. Lorsque les moines virent ces hommes étranges, ils prirent peur car ils crurent qu'ils allaient les manger vivants. Serge, donc, proposa terrifié de lâcher leurs cheveux (!) et de courir très vite parmi les « indigènes » ; « soit ils nous laissent passer, soit ils nous mangent vivants », ajouta-t-il. Les « indigènes », tout en voyant ce spectacle curieux, s'écartaient du chemin en tremblant de peur et en saisissant leurs enfants par la main pour les sauver[883].

---

[879] Cf. « καὶ ἦν ἐκεῖ φῶς μέγα.», *Apocalypse de Paul*, p. 50.

[880] Cf. «Ὅτι ἀλέα πολλὴ καὶ ὅτι ὁ ἥλιος δεκαπλασίων τὸ μέγεθος ἢ ἐν ταῖς ἄλλαις χώραις αὐτὸς ἑαυτοῦ φαίνεται, καὶ πολλοὶ ἐνταῦθα τῷ πνίγει φθείρονται.» PHOTIUS, *Bibliothèque*, cod. 72 (Κτησίας, *Ἰνδικά*), p. 134.

[881] Cf. *Apocalypse de Paul*, C. TISCHENDORF (éd.), *Apocalypses Apocryphae*, Leipsig, 1866, p. 50–51.

[882] Cf. «Ὅτι μέσῃ τῇ Ἰνδικῇ ἄνθρωποί εἰσι μέλανες (καλοῦνται Πυγμαῖοι) ὁμόγλωσσοι τοῖς ἄλλοις Ἰνδοῖς. Μικροὶ δέ εἰσι λίαν· οἱ μακρότατοι αὐτῶν πηχέων δύο, οἱ δὲ πλεῖστοι, ἑνὸς ἡμίσεος πήχεος. Κόμην δὲ ἔχουσι μακροτάτην μέχρις ἐπὶ τὰ γόνατα καὶ ἔτι κατώτερον, καὶ πώγωνα μέγιστον πάντων ἀνθρώπων.» PHOTIUS, *Bibliothèque*, cod. 72 (Κτησίας, *Ἰνδικά*), p. 137.

[883] L'ironie de cette scène est apparente, étant donné que les rôles des protagonistes sont inversés : ici, les moines assument le rôle des « sauvages » tandis que le « petit-peuple » assume le rôle des « civilisés ». De l'autre côté, il apparait que même les « sauvages » du « Domaine de serviteurs de Dieu », sont visiblement plus « civilisés » que les « civilisés » du monde humain.

Ainsi, les moines, étant obligés de traverser la rivière, plongèrent dans les eaux et passèrent sur l'autre bord. Là, ils trouvèrent une plante blanche et ils la mangèrent et son goût rappelait celui du miel et de la cire. Dès qu'ils la mangèrent, leur apparence changea, la fatigue les quitta et ils se sentirent reposés et robustes. Ici, de l'autre côté de l'immense rivière commence la septième et dernière partie du voyage : c'est la partie où domine la figure du saint ermite Macaire et c'est précisément pour cette raison que je l'ai intitulée « La partie du Saint Homme et gardien des Portes », parce que Macaire demeure précisément en dehors de la double muraille, l'une de fer et l'autre de cuivre, qui encercle le Paradis et qui s'étale jusqu'aux cieux.

Alors, une fois à l'autre côté de la rivière ils se mirent à cheminer. Dix-huit jours ils cheminèrent à l'aveuglette et finalement ils trouvèrent un sentier étroit, vers la fin duquel il y avait une caverne qui semblait être habitée par quelqu'un. En outre, la caverne était décorée presque comme un temple sacré et ils ne tardèrent pas à comprendre que celle-là était la demeure d'un saint homme. Ils prirent, donc, la décision d'attendre là jusqu'à ce que la nuit tombe. Peu après, l'odeur de l'encens se fit sentir et les moines s'endormirent. Lorsqu'ils se réveillèrent, les moines sortirent de la caverne et en regardant vers l'Est ils virent un être étrange qui brillait comme si son corps était de la lumière et qui ne portait nullement de vêtements mais il était couvert exclusivement de ses cheveux et de sa barbe, et tous ces poils blancs lui couvraient son corps comme s'il s'agissait d'un vêtement tout blanc [884]. L'ermite les vit et marcha vers eux et en faisant ainsi une odeur d'encens se fit sentir. Dès qu'il arriva à une distance où les autres pouvaient entendre sa voix, il leur demanda de confesser s'ils venaient de la part de Dieu ou du Diable.

[884] Les similitudes entre la description physique de Macaire et celle de l'ermite Paul à la *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (*BHL* 1436) sont, une fois de plus, étonnantes : « Quand Saint Brendan se fut approché de l'entrée de l'une de ces cavernes, de l'autre, il sortit un vieillard qui accueillit Saint Brendan en lui disant : ' Quelle bonne et heureuse chose lorsque les frères peuvent tous se réunir.' Quand il fut ainsi dit, il demanda à Saint Brendan d'appeler tous les frères qui étaient restés près de la nef. Quand cela fut fait, cet homme de Dieu embrassa tous les frères, en les nommant par leurs propres noms. Devant cette chose entendue, les moines s'émerveillèrent non pas tant par l'esprit de divination que par l'aspect de l'ermite : car il n'était couvert que de ses cheveux et de sa barbe, et tous ces poils tombaient jusqu'à ses pieds, lui faisant un vêtement tout blanc, parce qu'il était fort âgé. », J.-P. BAYARD (tr. fr.), Paris, 1988, p. 61–62 (Voir Appendice V, Texte 5). Cf. également la description de saint Onuphre par l'anachorète Paphnutios dans la *Vie de saint Onuphre* (*BHG* 1378), p. 527. Marc l'Athénien, lui aussi couvert totalement des poils, ressemble tellement à une bête sauvage que l'abbâ Sérapion a peur de lui ; la seule chose qui le distingue d'une bête c'est la parole, cf. *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), § 9, p.41*. Je suppose qu'il serait légitime de déduire que le modèle de tous ces ermites, plus ou moins extravagants, orientaux tout comme occidentaux, n'était autre que Paul de Thèbes.

Les moines répondirent qu'ils étaient chrétiens et qu'ils croyaient en Dieu et le saint ermite, qui s'appelait Macaire, alla vers eux et en levant les mains vers le ciel il glorifia Dieu et les bénit. Il ne pouvait pas parler sans trier ses cheveux et sa barbe de son visage et ses poils étaient si blancs que les moines semblaient noirs par rapport à lui. Quand il tria ses poils ils virent son visage et à cause de l'âge avancé ils ne pouvaient pas percevoir ses yeux qui étaient cachés dans leurs cavités. Et les ongles de ses mains et de ses pieds comptaient plus que soixante centimètres et les poils de sa moustache couvraient sa bouche et s'unifiaient aux poils de sa barbe et de ses cheveux, tandis que sa voix semblait venir de grandes profondeurs, et sa peau était si ravagée qu'elle ressemblait à celle de la tortue. Et Macaire leur demanda d'où ils venaient et pour quelle raison et les moines lui expliquèrent le but de leur voyage. Alors, Macaire leur répondit qu'ils ne pouvaient plus avancer, puisque, comme une voix céleste l'informa naguère lui-même, « ici vous vous trouvez aux portes du Paradis et personne ne peut continuer »[885] . Or, la voix dit :

> « μὴ θελήσῃς πειράζειν τὸν σε κτίσαντα, οὐ δυνήσῃ γὰρ ἔτι διελθεῖν τὸν τόπον τοῦτον. Κἀγὼ εἶπον· ἵνα τὶ, Κύριε μου; καὶ λέγει μοι· ὡς ἀπὸ μιλίων εἴκοσι τῶν ὧδε ἔστιν τὸ τεῖχος σιδηροῦν καὶ ἕτερον χαλκοῦν καὶ ἔσωθεν τούτων ἔστιν ὁ παράδεισος ὅπου ἦν ποτε Ἀδὰμ καὶ ἡ Εὔα, καὶ ἄνωθεν τοῦ παραδείσου κατὰ ἀνατολὰς ὁ οὐρανὸς ἀναπέπαυται. ἔξωθεν δὲ τοῦ παραδείσου ἔταξεν ὁ θεὸς τὰ χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάττειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς. εἰσὶ δὲ τῇ ἰδέᾳ τὰ χερουβὶμ ἀπὸ μὲν τῶν ποδῶν ἕως τοῦ ὀμφαλοῦ ἄνθρωποι καὶ τὸ στῆθος λέοντος καὶ ἡ κεφαλὴ σχῆμα ἄλλο καὶ αἱ χεῖρες κρυστάλλιναι ξίφη πύρινα κατέχοντες ἐν ταῖς αὐτῶν χερσὶν καὶ φυλάττοντες τὰ χείλη τοῦ μηδένα τολμῆσαι ἐσώτερον παρακύψαι διὰ τὰς δυνάμεις τὰς ἐκεῖ μενούσας, ὅλαι γὰρ αἱ δυνάμεις αἱ φοβεραὶ καὶ οἱ ἄγγελοι οἱ ἰσχυροὶ οἱ ἔξωθεν

[885] Par contre, dans l'*Apocalypse de Paul*, Paul obtint de l'Ange la permission d'entrer dans le Paradis, voir *Apocalypse de Paul*, p. 64. Marc l'Athénien, lui aussi, a eu une révélation lui permettant de connaître le Paradis, cf. *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), §8, p.41*. Dans le *Roman d'Alexandre*, pourtant, le héros notoire n'a pas pu non plus avancer davantage et entrer dans le pays des Bienheureux, voir : «εἴδοσαν δὲ δύο ὄρνεα πετόμενα καὶ μόνον ἔχοντα ὄψεις ἀνθρωπίνους, Ἑλληνικῇ δὲ διαλέκτῳ ἐκραύγαζον· "τί χώραν πατεῖς, Ἀλέξανδρε, τὴν θεοῦ μόνον; ἀνάστρεφε, δείλαιε, Μακάρων νήσους πατεῖν οὐ δυνήσῃ· ἀνάστρεψον οὖν, ἄνθρωπε, καὶ τὴν δεδομένην σοι γῆν πάτει, καὶ μὴ κόπους παρέχε σεαυτῷ." σύντρομος δὲ γενόμενος κάλλιστα ὑπήκουσε τῆς φωνῆς τῆς ὑπὸ τῶν ὄρνεων αὐτῷ δεδομένης.», *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch II*, H ENGELMANN (éd.), *Beiträge zur klassischen Philologie* 12. Meisenheim am Glan, 1963, II.40.

τοῦ οὐρανοῦ ἐκεὶ κατοικοῦσιν καὶ αἱ ζῶναι τοῦ οὐρανοῦ ἵστανται ἐκεὶ ὅπου ὁ οὐρανὸς ἀναπέπαυται. »[886] (« Que tu ne désires pas de tenter ton Créateur, parce que tu ne pourras point avancer davantage. Et moi je dis : « pourquoi, mon Seigneur ? » Et il me répondit : « d'ici vingt milles, il y a la muraille de fer et par la suite la muraille de cuivre et après, [encerclé par ces deux murailles] le Paradis, où Adam et Ève habitaient les jours d'antan. Et par-dessous le Paradis, vers l'Est, s'étale le Ciel. En dehors du Paradis Dieu plaça les Chérubins et ils brandissent l'Épée tourbillonnante de Feu, gardant le chemin vers le Bois de Vie. Et les Chérubins des pieds jusqu'à l'ombilic ressemblent aux hommes ; et de l'ombilic jusqu'au torse au lion et leur tête a encore une autre forme [indescriptible] ; et leurs mains sont de cristal et elles tiennent des épées de feu ; et ils gardent les bords de cet endroit où personne n'ose entrer à cause des Forces qui habitent là. Parce qu'ils habitent là, toutes les Forces terribles et les Anges les extérieurs du ciel, les puissants ; et les strates du ciel se tiennent là, là où le ciel s'étale. »).

Les moines, donc, glorifièrent Dieu et saint Macaire et ils le remercièrent gracieusement de leur avoir révélé tout cela. Entre temps, la nuit était bien tombée et saint Macaire était en train de leur proposer de se reposer lorsqu'il ajouta : « juste, attendez un tout petit peu, car mes enfants arrivent et j'ai peur que s'ils vous trouvent ici, étrangers que vous êtes, ils ne vous attaquent ». Les moines, bien entendu, crurent que le saint homme parlait des êtres humains et ils étaient fort surpris ; lorsqu'ils se mirent, alors, à le regarder perplexes ils virent deux lions énormes arriver vers eux. Les lions, lors de leur arrivée, rugirent majestueusement et se prosternèrent devant le saint homme[887]. Les moines pour leur part, terrifiés, se sont cachés derrière un rocher et faisaient semblant d'être morts. Pourtant, Macaire mit ses paumes dans leur crinière et il leur dit : « Mes enfants, il y en a quelques-uns qui sont venus de la race

[886] VASSILIEV (éd.), p. 152–153.

[887] Cf. AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, R. MARACHE (éd.), t. II, Paris, 1978, V.XIV, p. 22–25, *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 176–180, *Vie et Miracles de sainte Thècle* (*BHG* 1717), §19, p. 244–246, *Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042), *PG*, 87[3], 3725, A μ'. Nous retrouvons une version christianisée de l'historiette qu'on lit dans les *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle dans le *Pré Spirituel* de Jean Moschos ; là, l'abbâ Gérasime enlève une épine de la patte d'un lion et celui-ci devient son compagnon (ch. 107, PG 87[3], 2965–2970). La même anecdote dans la *Vie de saint Sabas* (*BHG* 1608), cf. *Vie de saint Sabas*, p. 138–139. Pour le lion en général (même si l'ouvrage se réfère principalement à l'hagiographie latine), voir ELLIOTT, *Roads to Paradise*, p. 144–167. Voir aussi le chapitre sur les « Vies de saintes prostituées », p. 163 (et note 326).

humaine ; soyez bons, donc, avec eux et ne les endommagez nullement puisqu'ils sont des serviteurs de Dieu ». Cela fut dit, Macaire les appela et les moines se sont approchés en hésitant. Les deux bêtes énormes, donc, coururent vers eux et l'un se mit à lécher leurs pieds tandis que l'autre fit une révérence comme un être humain. Les moines s'émerveillaient fortement et glorifiaient Dieu et, finalement, posant leurs paumes à leur tour sur les têtes des animaux, les bénirent. Lorsqu'ils chantèrent les vêpres, ils se mirent à se reposer et discuter et ils demandèrent au saint homme de leur raconter son histoire. Et Macaire parla ainsi :

« Moi, mes frères, je suis originaire de Rome et je suis le fils unique d'un certain sénateur Jean. Dès que j'ai atteint, donc, l'âge de me marier, mes parents ont décidé, contre mon gré, de m'unir avec une jeune fille[888]. Donc, le soir de nos noces, quand le moment où nous serrions obligés de nous retirer afin de consommer notre mariage s'approchait, moi, tandis que tout le monde dansait et buvait et s'amusait, j'ai fait croire que je devais aller aux toilettes[889]. Dès que je fus libéré des yeux indiscrets, je me suis précipité vers ma chambre où j'ai changé d'habits, et je me suis refugié chez une veuve que je connaissais, hélas, très bien. Je suis resté caché chez elle pendant les sept jours suivants et la bonne femme m'amenait des nouvelles de ma famille, leur misère et leur affliction pour ma disparition étrange[890]. Dès que sept jours furent écoulés, j'ai quitté la chambre de la veuve et je suis parti pour toujours[891]. Et Dieu, qui dans son infinie miséricorde n'oublie personne, m'a envoyé l'archange Raphaël[892], déguisé en vieux randonneur, pour m'assister dans mon voyage[893]. Et pendant trois ans nous étions inséparables.

---

[888] Cf. ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, A.VII.3-5, p. 13. Voir également la *Vie de l'Homme de Dieu* (*BHG* 51), p. 244–245 et la *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* (*BHG* 5), §2, p. 742. Cf. ROUSSELLE, *Porneia*, p. 118–119.

[889] Cf. *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677), 59.1–2.

[890] Ici, nous ne pouvons pas éviter de remarquer les analogies impressionnantes avec la Vie d'un autre saint romain, Alexis, voir *Vie de l'Homme de Dieu* (*BHG* 51).

[891] Tout comme l'ermite Macaire, l'ermite Paul qui est son équivalent dans la *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (*BHL* 1436) s'enfuit à l'insu des siens : « Tu y enfouiras ton frère, et ne dis à quiconque ce que je t'ai dis. Demain, tu iras au rivage, tu y trouveras une nef qui te mènera au lieu où tu attendras le jour de la mort. », J.-P. BAYARD (tr. fr.), Paris, 1988, p. 63 (Voir Appendice V, Texte 6). La différence entre la « version orientale » et la « version occidentale » qui nous frappe tout de suite est sans doute le « réalisme des motifs » de la version orientale, tandis que dans la « version occidentale » prédomine l'élément miraculeux, étant donné que ce n'est pas l'ermite Paul qui prend lui-même cette décision mais c'est précisément l'esprit de saint Patrice qui lui dicte de s'enfuir. À la fin, le résultat est le même puisque l'incitation de saint Patrice n'est qu'une façon mythologique de décrire l'intention personnelle de l'ermite Paul, mais la différence sémantique reste importante tout de même.

[892] Cf. « καὶ ἐπορεύθη ζητῆσαι ἄνθρωπον καὶ εὗρεν τὸν Ραφαηλ, ὃς ἦν ἄγγελος, καὶ οὐκ ᾔδει· καὶ εἶπεν αὐτῷ Εἰ δύναμαι πορευθῆναι μετὰ σοῦ ἐν Ῥάγοις τῆς Μηδίας, καὶ εἰ ἔμπειρος εἶ τῶν τόπων; καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος Πορεύσομαι μετὰ σοῦ καὶ τῆς ὁδοῦ ἐμπειρῶ καὶ παρὰ Γαβαηλ τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν ηὐλίσθην. καὶ εἶπεν αὐτῷ

Après trois ans d'errance incessante nous sommes arrivés dans un endroit qui semblait approprié pour nous reposer. Nous nous sommes, donc, installés, et nous nous sommes couchés pour dormir un peu. Pourtant, dès que je me suis réveillé, mon compagnon avait disparu. Alors, moi, profondément attristé, je me suis mis à pleurer. À ce moment-là j'ai eu une vision et, voilà mon compagnon disant les paroles suivantes : « moi je suis l'archange Raphaël mon ami, qui t'a amené jusqu'ici déguisé en vieillard, selon la volonté divine. Ne t'attristes pas et n'aies pas peur, mon ami, mais loue Dieu chaque jour qui t'a permis de voir toutes ces merveilles et de passer intact parmi toutes les ténèbres et de voir les peines des pécheurs et de visiter les lieux des justes et de voir cette même source de l'immortalité et d'arriver finalement ici, à la lumière de la vie. » Et lorsque l'archange a dit tout cela, la vision s'est effacée.

Moi, donc, j'ai continué mon errance et un jour je vis devant moi une onagre qui broutait[894]. Je lui ai donc dit : « toi qui as Dieu pour créateur, montre-moi un endroit où peut habiter un homme ». Tout de suite, la bête se mit à me conduire. Cela faisait deux jours que l'onagre me conduisait lorsqu'un cerf énorme est apparu[895]. L'onagre, dès qu'il a vu le cerf, a tourné le dos et il est parti. Le cerf me conduisit pendant trois jours lorsque nous vîmes devant nous un dragon rampant. Et le dragon se leva et il se tint debout sur sa queue et se mit à parler d'une voix humaine et a dit les paroles suivantes : « Bienvenu, serviteur de Dieu Macaire ! Cela fait douze ans qu'elle t'attend cette montagne. J'ai préparé pour toi une demeure, comme l'archange Raphaël me l'a demandé. Il y a dix jours que je suis arrivé ici afin que je prépare tout et que tout soit prêt pour ta venue. Et voilà ce soir que je t'ai vu assis sur un nuage de lumière et une voix me disait : « Va donc accueillir le serviteur de Dieu Macaire ! » Viens que je te montre ta

---

Τωβιας Ὑπόμεινόν με, καὶ ἐρῶ τῷ πατρί μου. καὶ εἶπεν αὐτῷ Πορεύου καὶ μὴ χρονίσῃς. καὶ εἰσελθὼν εἶπεν τῷ πατρί Ἰδοὺ εὕρηκα ὃς συμπορεύσεταί μοι. ὁ δὲ εἶπεν Φώνησον αὐτὸν πρός με, ἵνα ἐπιγνῶ ποίας φυλῆς ἐστιν καὶ εἰ πιστὸς τοῦ πορευθῆναι μετὰ σοῦ. », *Tob.*, V.4-9.

[893] Cf. la *Vie de saint Onuphre* (*BHG* 1378), p. 529. L'homme de Dieu a aussi un compagnon de voyage (certes, beaucoup moins prestigieux puisqu'il est un « ὀνηλάτης » et non pas un archange) avec lequel il marche jusqu'à Édesse, cf. La *Vie de l'Homme de Dieu* (*BHG* 51), p. 245.12. Dans la *Vie de Marc l'Athénien* c'est une vision qui conduit le narrateur, l'abbâ Sérapion, cf. la *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), p.40*.

[894] Cf. *Actes Apocryphes de Thomas* dans *Acta Apostolorum Apocrypha*, M. BONNET (éd.), Hildesheim-New York, 1972, § 70, p. 186–187. L'onagre symbolise toujours la Mort et c'est pour cela qu'il figure dans les épigrammes funéraires et sur les sarcophages, cf. *DACL*, entrée « onagre ».

[895] Cf. M. ELIADE, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 230, H.-C. PUECH, « Le Cerf et le Serpent », *Cahiers archéologiques* 4, 1949, p. 17–60 et *DACL,* entrée « cerf ». Comme je l'ai déjà mentionné, le cerf est le symbole de la renaissance (voir note 29). Alors le sens ici est que Macaire meurt et renaître. Or, pour entrer dans le domaine de Dieu il faut d'abord mourir afin de renaitre par la suite renouvelé en Dieu.

demeure ». Cela fut dit, le dragon se mit à marcher comme un jeune homme et il m'a amené jusqu'à la porte de la caverne et il a disparu[896].

Dans la caverne j'ai trouvé une lionne morte et à ses côtés ses deux petits qui pleuraient car ils ne trouvaient pas de lait pour têtter. Donc, j'ai pris les deux petits lions et je les ai élevés comme s'ils étaient mes propres enfants et j'ai fait un tombeau pour leur mère. Je n'avais pas fini de creuser la tombe quand un corbeau arriva et il m'amena un demi-pain, qu'il a laissé à mes pieds et puis il partit. À ce moment-là, j'ai compris que Dieu ne m'avait pas abandonné ; et véritablement, jusqu'à aujourd'hui c'est de cette manière que je me procure mon pain quotidien[897].

Douze ans se sont écoulés et un jour à la septième heure du matin je suis sorti de la caverne comme tous les jours et Satan se mit à me tenter ; car dès que je suis sorti de la caverne j'ai trouvé une robe féminine jetée par terre. Et moi, le pauvre, j'étais perturbé dans ma pensée parce que je n'arrivais pas à comprendre comment cela était arrivé. Le jour suivant, en sortant de ma caverne, j'ai découvert de nouveau un habit féminin, je l'ai ramassé et je l'ai amené, perplexe, dans la caverne et je l'ai mis à côté de la robe ; et j'étais si perturbé que j'ai oublié de faire mon signe de croix. Le troisième jour, à l'aube, dès que je me suis levé je suis sorti de la caverne et au moment où j'étais prêt à me signer j'ai eu la vision d'une femme et j'ai oublié de nouveau de faire mon signe de croix.

---

[896] Dans la *Vie de Paul de Thèbes* de Jérôme, le protagoniste, Antoine, rencontre lui aussi dans son errance dans le désert des êtres-symboles de mauvais augure, comme ici Macaire, et il leur commande, tout à fait comme Macaire, de le conduire, cf. *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), VII.4 – VIII.6, p. 159–163. Antoine croise un centaure et un satyre et Macaire un onagre et un dragon. La différence est que dans la *Vie de Macaire* nous avons une alternance des êtres-symboles de mauvais augure avec d'êtres bénins, comme le cerf.

[897] Dans la *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (*BHL* 1436) c'est une loutre qui procure la nourriture à l'ermite : « Le premier jour que j'entrai dans ce lieu, une loutre m'apporta à l'heure de midi, un poisson à manger, avec un petit fagot d'herbe sèche pour y faire de feu ; elle me présenta le tout entre ses deux pattes de devant, en marchant debout sur se pattes de derrière. Quand cette bête eut mis devant moi le poisson et les herbes, elle repartit d'où elle était venue ; je pris un caillou et le frappais pour obtenir du feu et allumant les herbes je préparais ma nourriture. De cette manière, pendant 30 ans ce serviteur m'apporta cette même nourriture : tous les 3 jours il me donnait un poisson et nulle chose ne me manquait. », J.-P. BAYARD (tr. fr.), Paris, 1988, p. 63 (Voir Appendice V, texte 7). Encore une fois les passages respectives de ces deux Vies sont formulés selon le modèle de la *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), X.2–3, p. 167. Marc l'Athénien reçoit aussi miraculeusement (pourtant sans l'intervention d'un animal) son repas quotidien, qui consiste (comme dans le cas de l'ermite Paul de la *Navigatio*), en un poisson grillé ; quand l'abbâ Sérapion le visite la ration double, cf. *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), §12, p. 41*. Le *motif* est identique dans les quatre récits. En outre, dans deux récits (*Vie de Paul*, *Vie de Macaire*) les protagonistes reçoivent du pain, tandis que dans les deux autres ils reçoivent du poisson grillé (*Navigatio*, *Vie de Marc*).

Et voilà, la femme se tenait pour de vrai sur un rocher et elle portait des robes magnifiques et elle était décorée de bijoux d'or et de perles et de pierres précieuses ; et elle était belle, très belle, et elle pleurait amèrement et se lamentait et moi, moi j'étais profondément touché et mes yeux se sont couverts tout d'un coup de larmes. C'est ainsi, en larmoyant que je l'ai approchée. Et je lui ai dis : « Ma dame, qui es-tu, d'où viens-tu et pourquoi ? » Elle, à son tour, m'a répondu qu'elle s'appelait Marie et qu'elle était la fille d'un sénateur romain et que ses parents l'avaient obligé à se marier contre son gré et elle, tout comme moi, avait quitté sa maison, son mari futur, les invités et ses parents le soir de noces. Elle ajouta qu'elle avait erré pendant longtemps et qu'elle n'était arrivée qu'au bout d'un certain temps ici. Et moi, l'imbécile, je l'ai crue et je l'ai prise doucement par la main et je l'ai amenée dans ma caverne et je lui ai donné à manger de mon demi-pain. Mais elle n'arrêtait pas de sangloter et moi j'étais fortement perturbé et j'oubliais, une fois de plus, de faire mon signe de croix. Lorsque la nuit tomba, j'ai essayé de chanter les vêpres, mais je n'arrivais pas car mon âme était embrouillée et j'ai laissé tomber et sans faire mon signe de croix je me suis allongé pour dormir. Dès que le sommeil m'a pris, un sommeil perturbé et troublé, elle est venue à coté de moi et elle s'est couchée auprès de moi. Elle se mit, alors, à ouvrir ma robe et lorsqu'elle m'a dénudé elle a commencé à me caresser partout, sur tout mon corps. Et moi, le pauvre, qui n'ai jamais connu de femme, j'ai perdu la tête et je l'ai désirée. Et lorsque je me suis tourné enflammé pour l'embrasser elle a disparu ! Et me voilà, le minable, par terre, à demi-nu et sans rien pouvoir comprendre[898].

Mais à ce moment-là je me suis aperçu qu'il s'agissait d'une tromperie du diable et j'ai pleuré de larmes amères. Même les lions ont aperçu ma honte et mon péché et ils ne m'ont pas approché durant dix jours. Et moi, le pauvre, voyant les lions, mes enfants, de loin je les ai priés pour qu'ils m'aident à creuser un fossé tout en larmoyant ; et ils sont venus et avec leurs ongles

[898] « Παρά τις αφηγηματικές διαφορές τους, τα δύο κείμενα συναντώνται σε ένα βασικό σημείο – την ολέθρια λειτουργία των αισθήσεων. Και οι δύο μοναχοί βλέπουν ***το σωματοποιημένο πειρασμό***, ακούν τη φωνή του και συνομιλούν μαζί του. Η σωματική επικοινωνία στο επεισόδιο του Μακαρίου φθάνει, μάλιστα, στο σημείο ο δαίμονας και το θύμα του να μοιράζονται κοινή τροφή. Κινήσεις, πράξεις και αισθήσεις οδηγούν στο χάδι στο γυμνό σώμα και αναπόδραστα σχεδόν στο πάθος για την ολοκλήρωση της ερωτικής επιθυμίας. Όραση, ακοή, γεύση και αφή αποτελούν, λοιπόν, μιαν αλυσίδα και η σειρά αυτή δεν είναι τυχαία. Ο Ιωάννης Σιναΐτης μας διδάσκει ότι ένα ωραίο πρόσωπο, το άγγιγμα του χεριού, η ευχάριστη μυρωδιά, η γλυκιά φωνή προετοιμάζουν την εισβολή των λογισμών στην καρδιά. Και στα ανώνυμα σχόλια που ακολουθούν το Περί Αγνείας κεφάλαιο της *Κλίμακας* η ίδια σκέψη διατυπώνεται με πιο λιτό και διδακτικό τρόπο: η ερωτική πράξη γεννάται από την αφή, που ερεθίζεται από τις συγγενείς αισθήσεις της γεύσης και της όσφρησης. Πρώτος κρίκος της αλυσίδας, όμως, είναι η όραση, δια της οποίας το κακό εισβάλλει στην ψυχή.», ANGELIDI, «Αισθήσεις, σεξουαλικότητα και οπτασίες», p. 224.

ils ont creusé un grand fossé et je suis tombé dedans et je les ai priés de m'enterrer vivant. Les lions, en sanglotant des larmes humaines, m'ont enterré et je suis resté enterré dans le fossé pendant trois ans et je ne pouvais pas mourir ; et je priais Dieu pour mourir et je ne mourais pas. Lorsque trois ans se sont écoulés, un hiver affreux est arrivé. Et Dieu, dans sa miséricorde infinie, fit que la pluie perça la voûte de la caverne et les gouttes tombaient sur cet endroit où se trouvait mon visage. Et le sol s'est éloigné et j'ai vu le soleil pour la première fois depuis ces trois ans et j'ai glorifié Dieu qui dans sa magnanimité m'ait purifié de mon péché horrible et Il m'a pardonné et j'ai pleuré»[899].

Les trois moines, lorsqu'ils entendirent le récit du saint homme se levèrent et glorifièrent Dieu. En même temps, les lions rentrèrent du désert et saint Macaire les bénit et dit aux moines de faire pareil. Par la suite, les moines demandèrent la bénédiction de Macaire et quand cela fut fait ils quittèrent ces lieux et la compagnie du saint homme. Macaire, pourtant, leur donna les lions afin de les guider hors du désert en toute sureté. Les lions guidèrent les moines jusqu'à l'arc d'Alexandre et là, en inclinant leurs têtes, les quittèrent. Par là, sans problèmes particuliers les trois moines-pèlerins arrivèrent à Ctésiphon où ils croisèrent certains chrétiens et ils racontèrent tout concernant leur pérégrination et le saint ermite aux portes du Paradis. Dès qu'ils se prosternèrent devant les tombeaux des trois enfants dans la fournaise Ananias, Azarias et Misaël, une fois encore, ils traversèrent le désert et ils arrivèrent à Jérusalem où ils séjournèrent quelques jours en se reposant et en se prosternant devant les lieux sacrés. Enfin, les trois moines rentrèrent au monastère de messire Asklépios et ils expliquèrent et racontèrent tout à leurs confrères et au saint hégoumène.

[899] Ce passage, nous rappelle, dans un sens, un incident de la légende de Milarépa, un des grands saints du bouddhisme tibétain. Milarépa, tout comme Macaire, après avoir commis un péché capital, décida de s'enterrer vivant. Après trois ans, pendant lesquels il ne pouvait pas mourir, et cela bien qu'il le désirât ardemment, il sortit de la terre en homme nouveau. Le sens de la légende est transparent dans les deux cas : Milarépa et Macaire, afin de conquérir la sainteté, sont obligés d'éprouver une expérience mystique de la mort et de renaître purifiés. Je ne sais aucunement si les deux légendes sont influencées ou même dépendantes l'une de l'autre ou si les similitudes sont dues à une sous-couche mystique, commune à toutes les religions. De l'autre côté, il semble que Buddha et le bouddhisme étaient connu à Byzance et vice versa (cf. *Miracles de saint Artemios* (*BHG* 173–173c), Miracle 32, p.172 où même le roman hagiographique de *Barlaam et Joasaph*)

γ.) Structure du texte – une tentative d'interprétation

Pourtant, en fin de compte, la *Vie de Macaire le Romain*, tout comme la *Navigatio sancti Brendani abbatis*, est de prime abord –et surtout– une allégorie[900]obscure, élaborée, pleine de symbolismes et de significations cachées, loin d'être un simple, pieux conte, utile à l'âme, qui permet au lecteur –ou l'auditeur– de « voyager » mentalement avec ses héros dans des lieux éloignés, réels ou imaginaires. L'auteur a pris les *topoi* de la littérature païenne, et notamment ceux de la légende d'Alexandre, et il a fait de tout ce matériel hétérogène une allégorie chrétienne cohérente, disposant de dimensions messianiques et apocalyptiques[901]. Ceci est également reflété dans la structure du texte. Or, si j'ose dire, c'était précisément la structure du texte qui m'incita en premier lieu à considérer le texte comme étant allégorique. Essayons, donc, de voir de près la structure du texte avant de procéder à une première tentative d'interprétation.

Pour un hellène ordinaire de l'Antiquité le monde était plutôt organisé sur un modèle, disons, en cercles homocentriques : d'abord il y aurait Delphes, l'*omphalos* du monde[902], qui se trouvait au milieu de la Grèce, puis il y aurait la Grèce qui se trouvait au milieu du bassin méditerranéen, puis la Méditerranée qui se trouvait au milieu de l'*oikoumène* (le monde habité ou habitable, le latin *orbis terrarum*), et puis l'*oikoumène* qui se trouvait au milieu de la terre. Bien sûr, il y aurait aussi les *antipodes*, mais ceux-ci ne seraient en fin de compte qu'un monde à l'envers[903].

---

[900] Voir aussi les remarques particulièrement fécondes de Todorov sur l'allégorie, cf. T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970, p. 67–79. Inutile de souligner qu'avant l'époque moderne la notion même du « fantastique » est inconcevable. L'allégorie, pourtant, est autre chose et elle dispose d'une histoire heureuse dans la littérature mondiale.

[901] Les rapports avec l'apocryphe *Apocalypse de Paul* et les –potentiels– rapports avec la copte-gnostique *Apocalypse de Paul* (apocryphe qui ne doit pas être confondue avec l'autre *Apocalypse de Paul*) sont, je crois, significatifs (pour la gnostique *Apocalypse de Paul*, voir « Apocalypse de Paul » dans *Écrits Gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, sous la direction de J.-P. MAHÉ – P.-H. POIRIER, Paris, 2007, coll. « Pléiade », p. 707–723).

[902] Pour le symbolisme d'*omphalos* et du « Centre », voir M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, 1969, p. 24–30.

[903] J. S. ROMM, *The edges of the earth in ancient thought*, Princeton, 1994, p. 128–132.

Cependant, pour un homme chrétien de l'Antiquité Tardive ou du Moyen Âge le monde était plutôt organisé sur un modèle de *climax*. Jérusalem, la Ville sainte, était le *centre* du monde, l'*omphalos gès*[904], et puis, le reste de la création d'un Démiurge omnipotent était organisé sur une base, disons, linéaire, où aux ascensions suivaient des descentes, et vice versa, harmonieusement. La nouvelle perception du monde en tant qu'imitation du Temple de Salomon à Jérusalem, qui devient assez commode, et dans un certain sens populaire, après l'œuvre d'Indicopleustès[905], ne changea pas vraiment le modèle du *climax*, puisque plus on marchait vers le fond du monde (monde-temple), c'est-à-dire vers l'Est, plus on approchaient les territoires sacrés ou sanctifiés par l'intimité avec Dieu.

C'est précisément cette perception linéaire du monde organisé en tant que *climax* que nous rencontrons aussi chez l'auteur de la *Vie de Macaire*, puisque plus on marche vers l'Est, plus on s'approche de Dieu. Inversement, plus on s'éloigne de l'Est, plus on s'éloigne de Dieu. Conséquemment, l'auteur du texte se montre soucieux de faire aussi une *Kulturkritik*, même si elle n'est qu'implicite ou pas forcement consciente ; or, dans le texte et dans la mappemonde imaginaire qu'il recrée, le lieu le plus éloigné de Dieu (c'est-à-dire le plus occidental), c'est précisément la ville natale de son héros : Rome. À première vue, l'Empire Romain Oriental est aussi très éloigné de Dieu. Il ne faudrait pas pourtant oublier que pour un chrétien l'*omphalos* du monde était Jérusalem, imprégnée de la présence divine, et, donc, pour un chrétien oriental, l'Empire, malgré tous ses défauts, bénéficiait inévitablement du voisinage et de la proximité de la divinité et du centre du monde. D'ailleurs, l'Empire était l'*oikoumène*, la terre habitée, chrétienne par excellence[906]. Ainsi, nous avons le Centre du monde, Jérusalem, et à côté d'elle l'Empire, l'*oikoumène* chrétienne ; à l'extrémité orientale de l'Empire se trouve le Paradis et à opposé, c'est-à-dire à l'extrémité occidentale, dans un mouvement qui rappelle un peu les *antipodes* antiques, Rome. La signification politique de ce schéma idéologique est apparente[907].

---

[904] Cf. N. LENSKI, « Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine », *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, L. ELLIS – F. L. KIDNER (éd.), Aldershot, 2004, p. 113–124.

[905] P. ODORICO, « L'uomo nuovo di Cosma Indicopleuste et di Giovanni Malalas », *BSl.* 56 (1995), p. 305–315.

[906] Cf. S. PATOURA-SPANOU, *Χριστιανισμός και Παγκοσμιότητα στο Πρώιμο Βυζάντιο*, Athènes, 2008, p. 76–88.

[907] Ici les remarques de Claude Nicolet dans son beau livre sont de la toute première importance : « Car le globe est moins l'insigne de la domination concrète d'un espace repérable sur la surface de la terre que d'une souveraineté d'autant plus reconnu qu'elle est générale et « cosmique » encore plus que géographique. Aucun

Pourtant, il est vrai que l'auteur du texte ne se préoccupe pas véritablement de la partie occidentale du monde ; pour lui, elle est une *terra incognita* dont le seul trait, qui mérite d'être mentionné, est le fait qu'elle donna naissance à saint Macaire.

Cette perception chrétienne du monde, linéaire et quelque peu géométrique, se reflète parfaitement dans la structure du texte. Comme nous l'avons vu pendant la lecture du texte, la *Vie de Macaire* est divisée en 7 + 1 parties (la huitième partie étant sous-entendue, mais présente tout de même dans le récit), division qui correspond parfaitement à la division du monde en 7 + 1 parties (la huitième partie étant le Paradis) que l'auteur propose ou présuppose. Chaque partie du texte correspond à chaque partie du voyage des trois moines, qui correspond à son tour à chaque partie du monde. Chaque partie du monde est séparée de l'autre par un repère géographique important, et pour cela facilement reconnaissable (un désert, une montagne, une rivière, un grand arbre etc.) et chargé, d'un point de vue symbolique, d'une polyvalence sémantique ; au niveau narratif les parties du texte sont pareillement divisées par de phrases symboliques[908], qui soulignent l'accomplissement d'une étape du voyage et le commencement d'une nouvelle et qui fonctionnent au niveau lexical comme les repères géographiques au niveau sémantique. De plus, ces phrases symboliques, stéréotypées et intermédiaires coïncident absolument avec les repères géographiques. Outre la division extérieure du texte et du monde, il y a une sous-division intérieure en 4 + 3 + 1 parties, le point nodal étant l'Arc d'Alexandre, qui sépare, comme on l'a déjà vu, la partie de la Création de la partie du Créateur. En effet, à partir de l'Arc d'Alexandre les trois moines entrent visiblement dans un monde qui ne se caractérise pas par le concept de la « vie créée », un monde qui n'est plus « créé » mais « coexistant », pour ainsi dire, avec le Créateur.

---

empire, aucun monarque « universel » n'a pu raisonnablement, dans l'Antiquité, vouloir dominer l'ensemble de la sphère terrestre : ses trois quarts restaient, dans la cosmogonie ancienne, au sens propre inconnaissables, hors de portée de toute entreprise humaine. Une domination universelle ne peut prétendre – au mieux – qu'à la seule oikoumène. Mais en revanche, une domination peut prétendre s'inscrire dans l'ordre du destin cosmique, soit qu'elle ait la protection ou la promesse des dieux, soit qu'à son tour elle accède à la divinité ; elle devient alors un élément, ou le garant, de l'ordre du monde. Et c'est alors ce que symbolise visuellement l' « élévation » du globe. », C. NICOLET, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris, 1996 (1er éd. 1988), p. 56–57.

[908] Par exemple « καὶ ἐδοξάσαμεν τὸν θεὸν τὸν πανταχοῦ σώζοντα ἡμᾶς καὶ ἐχάρημεν καὶ ἠρξάμεθα ὁδεύειν », VASSILIEV (éd.), p. 142, «Κύριε, πλήρωσον ἡμῶν τὴν ζωὴν ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν ξένα καὶ παράδοξα μυστήρια καὶ κρίσεις μεγάλας ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ὡς διήλθομεν τὸν τόπον ἐκεῖνον κλαίοντες καὶ θρηνοῦντες λοιπὸν ἐφθάσαμεν εἰς τόπον τινά καὶ ἦν ἐκεῖ δένδρον πάνυ παμμεγέθες […]»,VASSILIEV (éd.), p. 144–145.

Ainsi, nous avons le schéma suivant :

Le domaine de la Création

1.) « La partie des Autres »
2.) « La partie de Barbares »
3.) « La partie des Hybrides et des Humanoïdes »
4.) « La partie des Monstres et de Merveilles » (Purgatoire ?)

L'Arc d'Alexandre

Le domaine du Créateur

5.) « L'Enfer »
6.) « Le Domaine des Serviteurs de Dieu »
7.) « Le Domaine du saint Homme et gardien de Portes

La double muraille en fer et en cuivre

8.) « Eden » (Paradis)

Le voyage commence pratiquement à Jérusalem, ou plus exactement dès que les moines quittent Jérusalem, puisque jusqu'à là c'est un pèlerinage commun, qui comporte tous les traits caractéristiques de la littérature du pèlerinage[909]. D'ailleurs, on a vu qu'afin d'effectuer ce pèlerinage les trois moines étaient obligés de faire un détour considérable de leur chemin. La première partie du voyage s'achève, donc, avec leur arrivée à Ctésiphon au cœur du pays des Perses. Cette partie je l'ai intitulée « La partie des Autres » puisqu'il traite des voisins actuels de l'Empire Romain. Ici, la narration et les descriptions sont réalistes et l'auteur fait preuve d'une vraie connaissance de la capitale sassanide et de ses habitants. Les Perses sont décrits d'une manière plutôt neutre, même si on pourrait ressentir une hostilité cachée à fond, hostilité qui provient surtout du fait qu'ils ne sont pas encore chrétiens. De toute manière, ce qui est important est que les Perses ne sont dans aucun cas « démonisés ».

Se suit la deuxième partie, « la partie de Barbares », consacrée entièrement à l'Inde. Pourtant, l'Inde n'est plus le pays exotique de l'Antiquité et les terres entre la Perse et l'Inde ne sont plus, apparemment, assez importantes pour qu'elles soient décrits en détail. Alors, avec une brève phrase (« ἤλθαμεν εἰς τὰ μέρη τῆς Ἰνδίας διὰ μηνῶν τεσσάρων ») l'auteur va balayer tout ce qu'il y a entre les Perses et les Indiens. L'Inde est beaucoup plus proche que jadis et, donc, beaucoup plus réaliste. Néanmoins, la connaissance réelle de l'auteur concernant les Indiens et leurs mœurs ou leur façon de vivre n'a guère progressé par rapport à l'Antiquité. Nous constatons, donc, le mélange de caractéristiques réalistes et fictives qui définissait autrefois les « barbares » de la littérature grecque et latine[910]. C'est précisément pour cela que j'ai appelé cette partie « La partie des Barbares ». Les Indiens, donc, se situent dans une situation intermédiaire : ils sont civilisés, puisqu'ils ont des villes (le grand signe de la civilisation pour le monde gréco-romain), ils ont des lois, ils ont même de la police et des prisons, mais de l'autre coté les villes ne sont pas constituées de maisons mais de tentes, ils sont des nomades, ils ne connaissent rien de l'agriculture et l'élevage et ils vivent par la chasse[911]. (Notons-nous, en

[909] MALAMUT, « Des voyages et de la littérature voyageuse à Byzance… », p. 198–203.
[910] Cf. F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 2001 (1980[1e]). Voir encore M. B. CAMPBELL, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing (400 – 1600)*, Londres, 1988, p. 47–52; J. S. ROMM, *The edges of the earth in ancient thought*, Princeton, 1994, p. 45–81.
[911] «[…] si tratta della fondamentale distinzione tra spazio dei barbari et spazio greco-romano, individuati perlopiù il primo come spazio di nomadi, impegnati in un'economia di caccia e di raccolta negativamente giudicata, il secondo come spazio della cultura e della civiltà, della fertilità.», C. MOLÈ, « Le tensioni dell'Utopia.

passant, que plus on marche vers l'Est plus les parties du récit s'allongent. De cette façon l'auteur souligne l'importance qu'il accorde à chaque partie ; ainsi la description de l'Inde est deux fois plus longue de celle de la Perse et donc l'importance de l'Inde est la double de celle de la Perse, la description accordée à la prochaine partie sera la double de celle accordée à l'Inde etc., jusqu'à la partie où domine la figure du saint ermite et qui est la plus étendue du récit).

Les mauvaises terres qui se trouvent entre l'Inde et la prochaine étape du voyage, c'est-à-dire la terre « des Hybrides et des Humanoïdes », est clairement le repère géographique qui sépare ces deux parties du monde. Les moines auront besoin de cent trente jours pour traverser cette désolation, durant lesquelles ils ne mangeront rien. Une fois là, les moines verront les Cynocéphales et les Singes. Le *motif* des Cynocéphales, surtout, est un grand classique de la littérature de voyage de l'Antiquité. L'auteur suit toutes les normes de ce *topos* antique, mais il y ajoute quelques nouvelles dimensions aussi. Comme on l'a vu, les Cynocéphales étaient très justes et ils ne dérangèrent point les moines ; justement, ils les regardaient avec la plus grande perplexité possible. Ils habitaient avec leurs femmes et leurs enfants paisiblement dans un environnement et dans des conditions qu'on pourrait qualifier d'utopiques : ils vivaient de la chasse, ils étaient tout nus et ils habitaient dans des résidences naturelles, dans des grottes ou sous de rochers. Ils n'avaient pas de société organisée, de villes, de police, de percepteurs des impôts, ils ne connaissaient pas la guerre, et nous pouvons présumer qu'ils étaient Justes et Honnêtes *par nature* et non *par éducation*[912]. Par la suite viennent les Singes, qui sont encore moins évolués que les Cynocéphales, mais qui sont un élément indispensable de cette partie du monde puisque leur présence nous permet de comprendre que les Cynocéphales ne sont pas une simple curiosité littéraire, mais que la terre est effectivement habitée par des Hybrides et des Humanoïdes à moitié sauvages. D'ailleurs, le trait caractéristique de cette partie est que ses habitants s'empressent de s'écarter de la vue de moines dès qu'ils les aperçoivent. Il s'agit de l'empressement du fauve – ou de l'homme « sauvage » – à s'enfuir face aux hommes

L'organizzazione dello spazio in alcuni testi Tardoantichi », *Le transformazioni della cultura nella Tarda Antiquità*, Roma, 1985, p. 696.

[912] Cf. J.-P. VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *Revue de l'histoire des religions* 157, 1960 p. 21–54 (repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 17–23) et ANGELIDI, « L'itinéraire vers le pays des bienheureux et ses transformations dans le *Roman d'Alexandre* », p. 73.

« civilisés » qui sont considérés comme dangereux[913], et c'est précisément ce « comportement » que l'auteur commente ici à travers la mise en scène de Cynocéphales et des autres Humanoïdes.

Dès que les moines arrivent sur la très haute montagne, symbole antique, polyvalent et universel, dont maintes religions en font usage, nous comprenons que nous sommes devant un nouveau repère géographique important. Cette montagne signale le commencement de la prochaine étape du voyage, celui « des Monstres et des Merveilles ». Cette partie s'inscrit visiblement dans la tradition des « Merveilles de l'Orient »[914] et il s'agit du seul exemple, à ma connaissance, de ce qu'on pourrait éventuellement appeler « Purgatoire », dans la littérature chrétienne orientale. Or, le Purgatoire est sans doute une invention purement et proprement occidentale-catholique[915]. Cependant, en lisant la *Vie de Macaire* nous constatons que la description de cette partie du monde se caractérise par quelques traits que nous croiserons postérieurement au Purgatoire occidental. Ainsi, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander si ces similitudes sont dues à une influence directe de ce texte sur l'Occident ou, plutôt, au fait que les occidentaux et l'auteur de la *Vie de Macaire* reposent sur les mêmes sources, comme, par exemple, l'*Apocalypse de Paul*.

Dans cette partie les trois moines-voyageurs frôlent la Mort. En fait, cette partie n'est qu'un *rite de passage et d'initiation* ; à travers l'alternance des êtres signalant la mort (dragons, licornes etc.) et des êtres signalant la vie, la résurrection et la divinité (le cerf, la colombe blanche etc.), ils passent par un rituel de mort et de résurrection symboliques, afin de renaître purifiés et préparés pour entrer dans le *Domaine de Dieu*. Or, l'homme charnel, ce vieil Adam, n'est pas autorisé à entrer dans un territoire sanctifié par la présence de Dieu, par la proximité immédiate avec Dieu ; il est obligé d'abord de passer par un rituel qui le purifiera et lui permettra d'approcher, en homme spirituel, le divin. Le fait que les trois protagonistes traversent, à l'intérieur de cette partie, le *Désert de la Mort* guidés par un Cerf énorme et le *Pays des Ténèbres* (métaphore antique de Hadès) guidés par une Colombe blanche, me semble

[913] Il va de soi que tout cela se réfère à l'imaginaire du narrateur et à son point de vue.
[914] M. B. CAMPBELL, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing (400 – 1600)*, Londres, 1988. p. 47–86 ; J. S. ROMM, *The edges of the earth in ancient thought*, Princeton, 1994, p. 82–120.
[915] Pour le Purgatoire je renvoie à l'ouvrage classique de Le Goff, voir J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, coll. « Bibliothèque des Histoires », repris dans J. LE GOFF, *Un autre Moyen Âge*, Paris, 1999, coll. « Quarto », p. 771–1232.

justifier davantage notre interprétation. En outre, ce double passage du *rite de passage d'initiation* (double dans le sens qu'ils expérimentent deux fois l'expérience symbolique de la Mort, comme elle est symbolisée par le *Désert de la Mort* et le *Pays des Ténèbres*), démontre à quel point il est important. L'homme, afin de se rapprocher de Dieu, doit mourir deux fois et deux fois ressusciter ; or, si Jésus Christ a été obligé d'être crucifié afin de ressusciter, les fidèles et les croyants en Jésus Christ doivent également mourir et ressusciter deux fois, s'ils veulent atteindre la perfection que le Seigneur atteignit. Je me demande, donc, si, à un niveau sémantique, la suite du récit n'est finalement qu'un voyage purement spirituel et non pas physique, c'est-à-dire si le reste du récit ne concerne pas un voyage effectué *physiquement* mais *spirituellement*, comme Paul a été transporté par l'Ange dans l'*Apocalypse de Paul*[916].

Dans tous les cas, il est évident qu'aux pieds de l'Arc d'Alexandre se termine la première phase du voyage des trois moines et commence la deuxième. Or, l'Arc d'Alexandre qui sépare la quatrième de la cinquième partie du monde fonctionne apparemment comme un bord symbolique entre le monde de la Création et le monde du Créateur. Et je dis symbolique, parce qu'Alexandre est pour l'imagination médiévale ce qu'Hercule est pour l'imagination antique : un être qui transcende les bornes entre l'humain et le divin. Donc, l'Arc d'Alexandre fonctionne ici comme les Colonnes d'Hercule dans la pensée antique : il marque la fin du monde connu et le commencement de l'inconnu[917], la fin du monde de la Création et le commencement du monde du Créateur.

Après avoir lu l'inscription sur l'Arc d'Alexandre les voyageurs commencèrent, suivant les instructions de l'inscription, à cheminer par le côté gauche de l'arc et, conséquemment, ils entrèrent en Enfer, première étape du monde divin. Déjà on remarque que les perspectives sont inversées. Ce qui est bon dans le monde de la Création devient mauvais dans le monde du Créateur. Dans le monde humain le côté droit est le bon côté, dans le monde divin le côté gauche est le bon côté. Ce jeu de perspectives inversées, comme un jeu de miroirs, se

[916] Il va de soi que de mots comme « effectuer » ou « physiquement » ne sont pas utilisés ici au sens littéral. Francis Bar remarqua, lui aussi, que la plupart de ces voyageurs de ce genre littéraire tardo-antique et médiéval ne sont pas tant de voyageurs que de contemplatifs, voir F. BAR, *Les routes de l'autre monde*, Paris, 1946, p. 102.
[917] Cf. par exemple LUCIEN, « Ἀληθῶν διηγημάτων Α », J. BOMPAIRE (éd.), *Lucien. Œuvres*, t. II, Paris, 1998, § 5–7, p. 58–61.

continuera tout au long du récit (notamment aussi longtemps que les trois moines se trouvent dans le monde divin). L'Enfer dispose de touts les traits caractéristiques que la littérature judéo-chrétienne lui a léguée à travers les siècles : la puanteur insupportable, le feu inextinguible, le vacarme épouvantable, le fossé des serpents, la Prostituée, les dragons (le Satan), les cloaques où des gens sont submergés. En fin, l'Enfer est *le lieu de larmes et de gémissements* et les trois moines le traversent en pleurant et en gémissant. L'Enfer est très vivement décrit et détient toute sa force symbolique « primitive » : les supplices des condamnés, qui occupent une grande place dans la narration, les diverses figures « maudites », la Prostituée et le Traitre « titanesque », archétypal de Dieu, qui sont malmenés avec violence, les membres humains démantelés, écartelés, dispersés dans les fossés de serpents ; nous trouvons dans le texte tous le traits constituants du grand cauchemar infernal de l'humanité.

Ils traversent donc l'Enfer en pleurant et arrivent dans un endroit où il y a un arbre très haut, qui rappelle un peu un figuier. Cet arbre, avec sa polyvalence sémantique[918] riche et archaïque, est apparemment une nouvelle frontière, même s'il n'est pas cette fois-ci un repère géographique, mais plutôt physique. L'arbre de la Vie, l'arbre de la Sagesse, l'arbre de la Connaissance, l'arbre était presque dans toutes les religions un symbole puissant et lié, d'une manière ou d'une autre, à la vie et à la sagesse. Le figuier en plus symbolisait dans plusieurs civilisations (égyptienne, grecque etc.) la volonté de survie, puisqu'il peut survivre dans des conditions défavorables, et il ne faut pas oublier que dans la *Genèse* Adam et Eve, après la chute, se revêtissent des feuilles de figuier. Sur l'arbre, se trouvaient des centaines d'oiseux blancs (à en croire l'*Apocalypse de Paul* et la *Navigatio*, où l'image est plus développée, les oiseaux étaient d'anciens serviteurs de Dieu, avant la chute, qui ont suivi Satan dans sa révolte, mais qui n'ont pas partagé son sort parce que Dieu leur a pardonné après leur repentir). Cette image imposante, alors, est la frontière entre l'Enfer et le « Domaine des serviteurs de Dieu », la sixième partie du monde[919].

Cette partie est dominée par la description de Chérubins et de l'Église de Justes. Les Chérubins gardent, à proprement parler, la vraie entrée vers le « domaine des serviteurs de Dieu » et ils protègent tous ceux à qui Dieu a accordé sa faveur. La description des Chérubins

[918] Cf. M. ELIADE, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 61–65.
[919] Le fait que les oiseaux se trouvent exactement sur la frontière entre l'Enfer et le « domaine de serviteurs de Dieu » renforce l'explication que donne la *Navigatio*.

est en pleine concordance avec la description des Chérubins dans l'*Apocalypse de Paul* ; l'élément qui domine et les caractérise est l'or : vêtements en or, diadèmes en or etc. Les Justes, de l'autre côté, combinent des caractéristiques de «γυμνοσοφισταὶ» du *Roman d'Alexandre* et des Justes de l'*Apocalypse de Paul*. Cependant, ce qui est intéressant est que dans la *Vie de Macaire*, contrairement à l'*Apocalypse de Paul*, les Justes ne se trouvent pas dans le Paradis, mais dans un lieu qui est très proche du Paradis et où les gens bons et justes se trouvent. L'équivalent dans l'*Apocalypse de Paul* est apparemment la « Cité de Dieu ». Les Justes de la Vie sont divinement beaux et leurs visages s'illuminent. De plus, ils bénéficient de la grâce divine qui leur a permis d'utiliser l'« Eau de la Vie ». Après cette errance dans le *pays des bienheureux*, comme on pourrait qualifier cette partie, et durant laquelle leur âme et leur esprit se calma après toutes les épreuves du voyage et tous les horreurs de l'Enfer, les moines sont préparés, physiquement, spirituellement et mentalement pour rencontrer le plus grand des serviteurs de Dieu, celui à qui a été accordée la grâce inconcevable de garder les Portes de Paradis. Leur entrée pourtant dans la septième partie du monde est également marquée par un incident inattendu.

La sixième partie du monde se termine devant une rivière énorme, qui est, à en croire nos autres sources (*Genèse*, *Explication sur les Bienheureux et Itinéraire du Paradis d'Éden au pays des Romains*, *Apocalypse de Paul*) la rivière « océanique » qui entoure le Paradis et le dernier repère géographique important du texte. Une fois arrivés devant la rivière, les moines sont bloqués, et ils croient que leur voyage est brusquement terminé. Alors, Dieu leur a donné un petit coup de pousse : Il envoya les « petit peuple » pour les inciter. Bien entendu, le « petit peuple » ne veut pas et ne peut pas déranger les moines ou les mettre en danger, puisqu'ils sont également des serviteurs de Dieu (vu qu'ils habitent dans le « domaine des serviteurs de Dieu ») ; cependant, leur apparition est plus que suffisante pour forcer les moines à se jeter dans la rivière et passer de l'autre côté. Le « petit peuple », dont le seul équivalent dans la littérature hellénophone, du moins à ma connaissance, pourrait être les « Πυγμαῖοι » de Ktésias, est visiblement la petite touche originale de l'auteur de la *Vie de Macaire* (étant donné que la présentation des « Πυγμαῖοι » de Ktésias est assez différente de celle du « petit peuple » de la *Vie de Macaire*). On ne croise nulle part ailleurs ce mystérieux « petit peuple » dans la littérature apocalyptique et on peut attribuer aisément leur incorporation dans les diverses

versions postérieures de la « Cité de Dieu », du « domaine des serviteurs de Dieu » etc., à l'auteur de la *Vie de Macaire*.

Une fois de l'autre côté de la rivière immense, « océanique », les trois moines arrivent, presque, à la fin du monde et au bout de leur voyage. Cette partie est dominée par la sainte figure de l'ermite Macaire, et c'est pour cela précisément que je l'ai intitulée « Domaine du saint Homme et gardien des Portes ». L'ermite Macaire a perdu ses caractéristiques humaines durant les années interminables de son ascèse à un tel point qu'il ressemble, tout comme saint Marc l'Athénien ou saint Onuphre (ou même l'ermite Paul de la *Navigatio*), à une bête sauvage. Il habite dans un coin du monde qui se trouve à proximité immédiate, aux alentours pour ainsi dire, du Paradis. La terre qu'il habite partage certaines caractéristiques communes avec le Paradis, mais il ne s'agit clairement pas du Paradis. En effet, saint Macaire lui-même informe ses visiteurs que Dieu lui a révélé dès son arrivée que la terre qu'il a atteinte était sa destination finale, puisqu'il ne pouvait plus avancer. Un peu plus loin se trouvait la double muraille qui encerclait le Paradis et il n'était pas permis aux vivants d'entrer. Alors, on comprend que pour l'auteur de ce texte le concept de Paradis retient sa dualité archaïque : il s'agît du Paradis terrien (le Jardin d'Éden) et en même temps il s'agît du Paradis métaphysique (la vie heureuse, post mortem, des Justes). De plus, nous avons une description indirecte du Paradis grâce à la voix céleste qui révéla tant de choses au saint ermite. Par conséquent, le Paradis, même s'il est humainement impossible à atteindre et décrire, grâce à l'intervention divine, devient tout de même accessible et prend place organiquement dans la structure du récit comme la huitième partie du monde. Celle-là est par ailleurs la fonctionnalité du saint ermite, prescrit par Dieu lui-même, dans le système cosmique : il peut informer, grâce à son épiphanie, les gens pieux qui voudraient avancer afin d'atteindre le Paradis que ceci est impossible et il les empêche de continuer leur chemin. C'est pour cela, je crois, que nous avons le droit de considérer saint Macaire comme une sorte de gardien des Portes du Paradis.

La partie du « domaine du saint Homme et gardien des Portes » couvre presque la moitié du récit et sa description est plus longue que celle des autres six parties. De plus, dans sa quasi-totalité, et tout comme la *Vie de Marie l'Égyptienne* à proprement parler (c'est-à-dire son autobiographie qu'elle raconte à la première personne à abbâ Zosime), cette partie de la Vie consiste en termes narratologiques en un « récit enchâssé » narré à la première personne. En

effet, après la description des lieux, de la personne et de l'apparence du saint ermite, des conditions de sa vie et de son ascèse, ce qui suit est une narration à la première personne de l'histoire de Macaire, de ses origines, la raison pour laquelle il est parti de sa ville natale, la manière dont il est arrivé aux confins du monde, les incidents les plus marquants de son errance et de son ascèse etc. Du reste, ce qui est extrêmement intéressant est le fait que la Vie ne se termine pas avec la mort et l'enterrement du saint ermite, comme c'est le cas dans tous les autres récits de ce genre (la *Vie de Paul de Thèbes*, la *Vie de Marie l'Egyptienne*, la *Vie de saint Onuphre*, la *Vie de saint Marc l'Athénien* etc.), et avec la majorité écrasante des récits hagiographiques, mais avec le départ des trois moines-voyageurs et leur retour, une fois encore à travers Jérusalem, à leur monastère où ils racontent tout à leur abbé et à leurs confrères. Cela signifie que le récit même, de par son contenu et son refus de traiter la mort de Macaire, *exclut explicitement toute possibilité de retrouver la relique de saint Macaire ou de commémorer sa personne et, par conséquent, exclut toute possibilité d'établir un culte de saint Macaire en un lieu précis*. En tant que lecteurs nous restons dans l'ignorance totale concernant la mort de l'ermite et, tout en considérant sa fonction de « gardien des Portes du Paradis », nous pouvons même nous demander s'il est effectivement décédé ou s'il a continué à perpétuer éternellement sa tâche divine.

De plus, le « récit enchâssé » où Macaire raconte sa vie et son voyage est un miroir où se reflètent la vie et surtout le voyage des trois moines. Les expériences des moines et surtout celles de la Mort et de la Ressuscitation symbolique, ont leur reflet dans les expériences de Macaire lui-même. Or, au le plan méta-narratologique le voyage des moines n'est que la répétition du voyage de Macaire[920]. Cependant, il s'agit d'une répétition révélatrice puisqu'elle est involontaire : quand les moines entreprenaient leur voyage ils ne savaient pas, n'avaient pas de moyen de savoir que quelqu'un d'autre avait effectué le même voyage qu'eux auparavant. Ceci contraste radicalement avec les autres Vies quelque peu similaires (la *Vie de Paul de Thèbes*, la *Vie de Marie l'Egyptienne*, la *Vie de saint Onuphre*, la *Vie de saint Marc l'Athénien* etc.) où les protagonistes initiaux s'informent de la présence d'un ascète plus avancé qu'eux par l'intermédiaire divin et partent à sa recherche, les moines de la *Vie de Macaire* ne sont pas

[920] Le voyage de Marie-Satan est aussi une répétition de plus du voyage de Macaire, mais cette-fois ci il s'agît surtout d'un jeu de miroirs avec des perspectives inversées.

prévenus à l'avance qu'ils vont rencontrer un saint homme ; par conséquent, le modèle ascétique qui les transformera aussitôt en deutéragonistes reste pour les moines de la *Vie de Macaire* inconnu[921]. Leur seul but est d'atteindre les confins du monde ou/et de mourir lors de l'effort. En outre, Macaire ne prend pas la place d'un autre ermite (comme il arrive souvent dans les récits de ce genre) qui se serait installé aux alentours du Paradis avant lui. Du récit il résulte que Macaire était le premier à arriver là, *le premier et le dernier à rester là* (puisque les moins repartirent).

Ainsi, à travers un jeu de miroirs, la *Vie de Macaire* devient la seule Vie de saint pour laquelle *le modèle hagiographique se trouve dans le récit même*. En effet, le modèle pour les trois moines est établi par le texte même : c'est précisément Macaire qu'ils imitent. Cependant, ils l'imitent sans le connaître, puisque leur voyage vers le Paradis reflète, pas à pas, son propre voyage jusque-là, mais sans qu'ils sachent que quelqu'un a déjà entrepris le même voyage qu'eux ou qu'il a vécu les mêmes expériences de la Mort et de la Résurrection qu'eux. La seule différence entre les deux voyages est que dans le cas de Macaire les êtres divers qu'il rencontre sur son chemin sont différents de ceux que les moines rencontrent. Cependant, les êtres gardent, sur le plan symbolique, la même fonction et la même valeur. Par exemple, dans le cas de Macaire il n'y a pas une licorne, mais un onagre. L'animal est différent, mais la fonction symbolique reste la même[922]. Pourtant, même si les moines imitent, sans le savoir, le modèle de Macaire, Macaire, quant à lui, n'imite personne ; il monte, en parcourant toutes les parties du monde, au sommet de l'échelon cosmique *et il reste là*, tandis que ses seuls imitateurs redescendent l'échelon afin de rentrer dans la société des mortels.

Ce genre de division en 7 + 1 parties, dont nous venons de constater l'empreinte dans la *Vie de Macaire*, dispose clairement d'une valeur symbolique apparente. En fait, la séquence mathématique de 7 + 1 parties se réfère directement à l'un de plus anciens concepts du Christianisme, l'*Ogdoade* (l'octuple). Malheureusement, je ne puis pas ici essayer d'expliquer, même brièvement, la signification de l'*Ogdoade* dans la pensée gnostique[923], et dans d'autres

[921] Certes, la fonction de la révélation divine garde son importance dans tous ces récits, mais le contenu de la révélation est foncièrement différent. Encore une fois, seule la *Navigatio* présente exactement les mêmes analogies que la *Vie de Macaire*.
[922] Cependant, le cerf reste le même dans les deux cas ; cela, révèle l'importance du symbolisme.
[923] Clément d'Alexandrie et Épiphane de Salamine dans leurs réfutations des « hérétiques » nous parlent de l'importance de l'*Ogdoade* dans la pensée gnostique, Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, L.

traditions mystiques et ésotériques de l'Antiquité tardive[924], ni son rapport avec la *Vie de Macaire*[925]. Ici, je vais me limiter au fait que la séquence mathématique 7 + 1 est pour la tradition dite « orthodoxe », comme pour d'autres courants de pensée et de théologie antique, une séquence divine, où la *monade* de l'*Ogdoade* est réservée à Dieu. C'est pour cela que la *monade* est séparée et distincte *dans* l'*Ogdoade* ; elle fait partie intrinsèquement, *consubstantielle,* de l'*Ogdoade*, pourtant elle reste *essentiellement* différente de l'*Hebdomade*. Sept c'est le numéro de la Création ; huit c'est le numéro du Créateur. En outre, l'*Ogdoade* dispose d'un aspect double, temporel et spatial : l'*Ogdoade* est le Paradis (dans ses deux aspects, terrien et métaphysique) *et* le Jugement Dernier[926]. D'ailleurs, la sous-division interne en 4 + 3 + 1 parties est une autre divine séquence mathématique que nous rencontrons pratiquement dans toutes les traditions mystiques de l'Antiquité païenne, depuis Pythagore et Platon jusqu'à Plotin. Le fait que nous rencontrons la même structure de 7 + 1 parties et la même structure interne de 4 + 3 + 1 dans la *Navigatio sancti Brendani abbatis*, est, il me semble, plus que significatif. La différence principale entre la *Vie de Macaire* et la *Navigatio* est que dans la Vie le reflet de l'*Ogdoade* au niveau structurel est spatial tandis que dans la *Navigatio* il est temporel.

Au prisme de tout ce que nous venons de dire et présenter, je crois que les grandes lignes de cette allégorie qu'est la *Vie de Macaire* doivent être maintenant évidents pour tous : sur les pas d'Orphée, d'Ulysse, de Hercule ou même de Dionysos, les trois moines entreprennent un voyage dans l'autre monde, ou plus précisément de l'autre côté de la Mort. Afin de gagner la

---

FRÜCHTEL – O. STÄHLIN – U. TREU (éd.), *Clemens Alexandrinus*, vol. II, Berlin, 1960, IV.25.129 (Voir Appendice IV, Texte 1) ; ÉPIPHANE*, Panarion,* K. HOLL (éd.), *Epiphanius Bände 1-3: Ancoratus und Panarion*, vol. I, Leipzig, 1915, p. 392–394 (Voir Appendice IV, Texte 2) (je rappelle que le fragment cité par Épiphane est supposé être un vrai fragment gnostique). Cette importance du concept de l'*Ogdoade* est confirmée par la bibliothèque gnostique, conservée en copte (les originaux grecs sont perdus) de Nag Hammadi, *Écrits Gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, sous la direction de J.-P. MAHÉ – P.-H. POIRIER, Paris, 2007, coll. « Pléiade ». Là, nous trouvons maints ouvrages dédiés à l'*Ogdoade* et maintes références dans des ouvrages divers.

[924] Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, M. BORRET (éd.), *SCh.,* 147, t. III, Paris, 1969, VI.22, p. 232–234 (Voir Appendice IV, Texte 3).

[925] J'ai l'intention d'essayer d'interpréter en une autre occasion la *Vie de Macaire le Romain* en tant qu'allégorie gnostique, puisque je suis convaincu que le lien existe et que nous pourrions la lire précisément sous un prisme gnostique. Dans ce cas-là cette Vie peu ordinaire acquerrait une autre dimension affichant des aspirations prosélytiques évidentes.

[926] Cf. PHOTIUS, *Amphilochia*, B. LAOURDAS – L.G. WESTERINK (éd.), *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, t. 1, Leipzig, 1983, § 130 (Voir Appendice IV, Texte 4).

vie éternelle, quelqu'un doit mourir et renaître. Il s'agit là d'un des concepts les plus anciens et fondamentaux de toutes les religions et il est représenté rituellement dans de maints rites à travers le monde. Dans le Christianisme ce concept est normalement représenté par le baptême. À travers le baptême le vieil homme, le charnel Adam, descend dans les eaux et meurt pour qu'il puisse renaître, en émergeant des eaux ; en un être renouvelé, l'Adam spirituel. Ce concept réaffirme chaque fois son importance dans le domaine mondain à travers la répétition d'un modèle divin et sacré précis et initiatique : toute personne qui désire renaître doit passer par ce rituel et toute œuvre littéraire désirant représenter ce rituel doit respecter et évoquer ses normes, ses étapes, ses symboles. Peu importe combien différentes sont les expériences mystiques de chrétiens à travers les siècles, elles doivent toutes se référer à un mythe initiatique et passer par un rite précis pour être valables.

Dans leur désir de réaffirmer plus concrètement, plus énergiquement leur foi, plusieurs chrétiens du Ve et VIe siècles ont essayé de revivre plusieurs fois le passage initiatique que le baptême symbolise. Nous avons vu dans un chapitre précédent que le pire cauchemar, l'angoisse la plus existentielle et profonde du chrétien du Ve et VIe siècles était de ne plus pouvoir prouver *publiquement* qu'il était digne de sa foi[927]. Comme les récits hagiographiques en témoignent, la réponse à cette angoisse existentielle a pris plusieurs fois la forme d'un nouveau « baptême », d'un nouveau rite de passage, durant lequel le chrétien réaffirmait *à travers la répétition du modèle sacré et sous une forme différente et symbolique*[928] les éléments constitutifs principaux du rite initial et sacré[929] : l'essentiel était d'expérimenter, encore et encore, comme mû par une pulsion morbide, la mort afin de réaffirmer sa renaissance dans le Christ. Les saints stylites, saint Théodore de Sykéon qui s'enferma dans une cage pour passer l'hiver sur la montagne, le « patriarche » de saints ascètes Antoine qui passa vingt ans dans un tombeau, les exemples sont innombrables et nous avons suffisamment parlé des raisons psychologiques derrière ces actions dans un chapitre précédent[930]. La même procédure est clairement décrite dans la *Vie de Macaire*.

[927] Cf. le chapitre sur les « Vies de saintes adultères », 4.b.δ, p. 231–240.
[928] Cf. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, 1969, p. 48–52.
[929] Le besoin psychologique de revivre à plusieurs reprises la même expérience initiatique est assez parlant en soi.
[930] Cf. le chapitre sur les « Vies de saintes prostituées », 3.a.iv, p. 193–201.

Macaire, suivant toutes les étapes *conventionnelles* de la prise de conscience d'un bon chrétien digne de ce nom (il quitte sa famille et sa fortune, il se dédie à Dieu et à la prière etc.) et en inventant de nouvelles étapes *non conventionnelles* (il est peut-être le premier qui fait de l'errance perpétuelle une forme d'ascèse[931]), arrive à un degré de « maturité » spirituelle qui lui permet de vivre les expériences les plus profondes : la Mort et la Résurrection. Toute son errance visait précisément à le familiariser avec les grands mystères de la divinité ; en passant progressivement d'un *rite de passage initiatique* à l'autre, il se prépare lentement et longtemps pour la vraie épreuve : la vraie mise en mort et la vraie résurrection. Bien entendu, des expressions comme « vraie mise en mort » et « vraie résurrection » n'ont qu'une valeur relative pour un texte comme celui de la *Vie de Macaire*. Néanmoins, tout en lisant la narration des aventures de Macaire de sa propre bouche, nous ne pouvons pas éviter de sentir la mystification que son auteur ambitionne, apparemment, d'atteindre. Au moment précis où le saint s'enterre et reste comme mort dans la terre pendant trois ans, nous savons que le héros vient de passer par un *rite de passage initiatique* analogue à ceux qu'il a passé tout au long de son voyage ; il s'agit juste du dernier rite de passage, de l'épreuve finale, la plus difficile, la plus périlleuse et la plus radicale[932]. Une épreuve qui simule à un tel point la vraie expérience, qu'elle ne peut plus être considérée comme une simple étape encore dans une longue, interminable ascension. De manière analogue avec les saints stylites (qu'ils doivent d'abord s'abimer dans la terre avant qu'ils soient élevés vers les cieux), il descend d'abord dans les profondeurs de la terre et dans

[931] Macaire n'est, certes, pas le premier chrétien à choisir la *xéniteia* comme forme d'ascèse, cf. A. GUILLAUMONT, « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien », *Annuaire de l'EPHE* 76 (1968–1969), Paris, p. 31–58 ; D. CANER, *Wandering, Begging monks: Spiritual authority and the promotion of monasticism in late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 2002, p. 24–30. Il est pourtant, et sans doute, le premier, sinon le seul, à choisir l'errance perpétuelle, qui l'amène éventuellement en dehors du monde des mortels, comme sa propre forme d'ascèse. Après le Concile de Chalcédoine (451) la *xéniteia* et le vagabondage ont été progressivement interdits et les anachorètes gyrovagues persécutés. Désormais, le nouvel idéal du solitaire sera la *stabilitas loci*, cf. E. HERMAN, « La *stabilitas loci* nel Monachismo Bizantino », *OCP* 21 (1955), p. 115–142. On pourrait éventuellement entrevoir ici une raison de plus pour une datation haute de la *Vie de saint Macaire*, puisque le vagabondage en tant que forme d'ascèse après le VIe siècle sera petit à petit abandonné et les quelques moines gyrovagues persécutés par les autorités laïques et ecclésiastiques. Certes, les moines continuent à voyager, mais moins qu'auparavant et sans errer à l'aveuglette, sans destination précise, cf. EFTHYMIADIS, « Νοεροί και πραγματικοί ταξιδιώτες », p. 155–165. Même à une epoque si avancée que le XIIIe et le XIVe siècles nous croisons d'exemples de saints voyageurs, cf. D. M. NICOL, « *Instabilitas loci* : the Wanderlust of late Byzantine Monks », *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, W. J. SHEILS (éd.), Oxford, 1985, p. 193–202.

[932] NILSSON, « Desire and God Have Always Been Around…», p. 248–249.

les ténèbres de l'Enfer avant de gagner les cieux et le Paradis. Tout comme le Sauveur Lui-même, il arrive finalement à vaincre la Mort et à gagner la Résurrection.

Ainsi, Macaire, qui rechercha tout au long de son errance l'animalité paradisiaque perdue, l'Utopie d'antan à son présent, revint, enfin, à la condition humaine adamique, à la condition de l'homme avant la Chute. Macaire, en plein désarroi émotionnel, désorienté, quitta sa maison, son épouse, ses parents, sa ville natale à la recherche d'un « centre » qui pourrait donner un sens à un monde morcelé et à une vie incohérente. En paraphrasant les paroles d'Eliade, « le chemin était ardu, semé de périls, parce qu'il était, en fait, un rite de passage du profane au sacré ; de l'éphémère et de l'illusoire à la réalité et à l'éternité ; de la mort à la vie, de l'homme à la divinité. L'accès au « centre » équivalait à une consécration, à une initiation ; à une existence, hier profane et illusoire, succédait maintenant une nouvelle existence, réelle, durable et efficace. »[933] En abattant « le vieil Adam », l'homme charnel, en mourant et en renaissant, il se purifie et il devient un nouvel Adam, spirituel, et, conséquemment, il acquiert tous les privilèges censés couronner ses efforts : il entre dans une condition paradisiaque[934], il est récompensé en vivant à la perpétuité aux alentours de Paradis – ce même Paradis d'où le vieil Adam fut expulsé à cause de sa faiblesse –, il gagne l'animalité insoucieuse, il domine les fauves et les éléments naturels, il domine le temps, il domine même la Mort, échappant ainsi au sort commun du reste des hommes mortels, il devient quasiment un Dieu ou, dirait-on, un *demi-dieu*[935], semblable aux demi-dieux de la mythologie antique ou aux héros tout puissants de la littérature de Moyen Âge, d'un Roland, d'un Beowulf, d'un Siegfried, d'un Digénis Akrites. D'époques différentes, de sociétés différentes, de valeurs différentes, d'héros différents – remplissant tous pourtant les mêmes fonctions, répondant aux mêmes besoins, aux mêmes questions. Tous de vaillants guerriers, chacun à sa façon, dans la lutte éternelle de l'homme contre son ennemi immémorial, la Mort.

[933] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, 1969, p. 31.
[934] Cf. PSEUDO-MACAIRE, *De patientia et discretione*, *PG* 34, col. 868.
[935] Cf. KAPLAN, « Les normes de la sainteté… », p. 17–21 / p. 55–60.

c.) *Η αλητεία του αίματος* (« Le vagabondage du sang »)[936]

Все счастливые семьи похожи друг на друга, каждая
несчастливая семья несчастлива по-своему.
Л. Н. Толстой, *Анна Каренина*

(« *Toutes les familles heureuses se ressemblent, mais chaque famille malheureuse l'est à sa façon.* »
L. N. Tolstoï, *Anna Karénine*)

À première vue, on pourrait se demander pourquoi nous avons regroupé ces textes, apparemment différents, ensemble. Néanmoins, et malgré les différences, ces textes présentent certaines affinités et similitudes qui nous obligent à les considérer comme un ensemble assez cohérent. À part les affinités théoriques et théologiques, que je ne voulais pas traiter ici, l'affinité la plus importante est décidément l'attitude des héros de ces textes vis-à-vis de l'institution de la famille et du pouvoir paternel. Certes, il y a d'autres affinités (par exemple, l'errance et la fuite, la « subversion » de la *stabilitas loci*), mais l'analogie prédominante, au moins au niveau sociologique, c'est la négation, pour ainsi dire, et la « déconstruction » de la famille.

Dans le monde méditerranéen de l'Antiquité et de l'Antiquité tardive la famille, étant la sphère du privé par excellence où l'individu se préparait pour son entrée dans la sphère du public[937]. De ce point de vue, au sein de la famille se croisaient intrinsèquement le social et l'individuel, le public et le privé ; elle constituait une des institutions prédominantes, essentielles, centripètes de la vie de ces sociétés-là. En outre, la perception et les conceptions grecques, romains et juives (les trois grandes traditions qui influencèrent le plus la vie du chrétien de l'Antiquité tardive) de la famille, n'étaient ni opposées ni forcement contradictoires. Certes, il y avait des différences mais pas au point de nous permettre de parler de perceptions

[936] Le vers est du poète grec Yannis Stigkas.
[937] Pour la famille en général dans la société tardo-antique, voir P. GARNSEY – C. HUMFRESS, *The Evolution of the Late Antique World*, Cambridge, 2001, p. 178–190.

ou de réalités radicalement opposées[938]. La grande importance de la famille dans le monde helléno-romain devient apparente quand que le grand historien français Fustel de Coulanges, au milieu de XIXe siècle, sentit le besoin de lui dédier un tiers de son ouvrage classique sur la *Cité antique*, la considérant comme l'un des éléments le plus fondamentaux de la vie antique[939].

Le trait caractéristique prédominant de la famille antique –et tardo-antique– méditerranéenne était la *patria potestas*, le pouvoir paternel[940]. Le père disposait d'une autorité absolue sur les membres de sa famille et il savait l'exercer conséquemment. Certes, il ne faut pas imaginer que la *patria potestas* signifiait un despotisme terrorisant ou un manque d'amour de la part du père ; il s'agissait surtout du pouvoir de prise de décisions, l'affection ou l'amour n'ayant, plus ou moins, rien à voir. Les sources tardo-antiques, œuvres historiques, romans, comédies, passions, vies de saints, actes apocryphes mettent en relief la complexité du rôle paternel d'une part au sein de la famille et d'autre part de son importance comme représentant de celle-là sur le plan social et politique. Il n'a jamais été question de manque d'amour paternel dans la littérature de l'époque (à quelques rares exceptions près et surtout dans les cas de passions de saintes où les pères païens sont démonisés pour de raisons évidentes). Au contraire, les pères se montrent soucieux de leurs enfants, comme, par exemple, le père d'Augustin qui (malgré l'effort de son fils pour le « déconstruire » dans ses *Confessions*) émerge comme un père qui s'intéressait énormément à son fils, à son éducation et à sa réussite sociale[941]. Certes, il avait la malchance (ou le bonheur) d'avoir comme fils un homme qui rejetterait toutes les conventions de sa société et deviendrait un de plus grands philosophes de tous les temps, mais cela ne relève pas de notre sujet[942]. Cependant, et malgré tout cela, la figure paternelle qui émerge des textes est plus ou

[938] Fotis Vassiliou dans sa thèse récemment soutenue examine les entrecroisements des perceptions grecques, romaines et juives sur la famille et leurs similitudes actuelles, tout en donnant une bibliographie abondante, cf. F. P. VASSILIOU, *Ρόλοι και ταυτότητες του πατέρα στην Ελληνική Χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας*, Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου, Nicosie, 2012, p. 15–21.
[939] F. DE COULANGES, *La cité antique*, Paris, 2009.
[940] Cf. F. P. VASSILIOU, *Ρόλοι και ταυτότητες του πατέρα στην Ελληνική Χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας*, Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου, Nicosie, 2012, p. 21–24 (et bibliographie).
[941] AUGUSTIN, *Confessions*, B.III.5, p. 32–33.
[942] Mais même dans ce cas-là nous pourrions nous demander si Augustin n'a pas finalement réalisé, par une autre voie, les rêves, les attentes et les ambitions de son père. Or, Augustin se plaint dans ses *Confessions* de ce que son père lui ait offert une éducation supérieure (et cela malgré ses propres moyens) parce qu'il était un vain homme du monde qui ne craignait pas Dieu. Le fils alors rejette le père parce qu'il n'était pas proche de Dieu. Nous pouvons aisément supposer que le père rejetterait lui aussi de son côté la tournure qu'Augustin à donné à sa carrière et à son éducation. Mais, en fin de compte, Augustin a fini par exploiter son éducation et devenir, inconsciemment,

moins une figure despotique ; mieux, c'est le *rôle* qui est despotique, entrainant forcement la figure avec lui. En effet, *durus pater* est un personnage caricatural très souvent croisé dans les comédies romaines de l'époque impériale[943]. Nous pouvons aisément imaginer la scission entre, d'une part, les *obligations* du père, qui ne sont pas tout à fait privées et individuelles, et, de l'autre, son amour vis-à-vis de ses enfants, mais cela n'entre pas dans le sujet de cette thèse non plus.

Naturellement, concernant un enjeu aussi important que le mariage, qui assurait la continuation de la famille et la transmission de la propriété à la génération suivante, les parents et surtout le père avait le premier –et souvent le dernier– mot. Fotis Vassiliou, entre autres, soutient que les enfants, normalement, en tant que futurs époux, devaient, au moins d'un point de vue légal, consentir au mariage[944], mais la littérature de l'époque démontre, de manière assez claire, que personne ne demande leur avis, personne ne prend en considération leur propre volonté ou leurs sentiments…

Ainsi, dans le *Roman de Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatius, écrit vers la fin du IIe siècle, nous trouvons le passage suivant, assez indicatif en soi :

> « Ἄρτι δὲ λέγοντος αὐτοῦ, Χαρικλῆς εἰστρέχει –τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα τῷ μειρακίῳ– τεθορυβημένος, « Οἴχομαί σοι, λέγων, Κλεινία. » Καὶ συνεστέναξεν

---

exactement ce que son père désirait de lui : un auteur illustre et un homme politique influent, même si c'était dans un sens différent de ce que son père désira.

[943] R. P. SALLER, « The Social Dynamics of Consent to Marriage and Sexual Relations : The Evidence of Roman Comedy », *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, A. E. LAIOU (éd.), Washington D.C., 1993, p. 83–104.

[944] « Οι γονείς και δη ο πατέρας αποφάσιζαν τον γάμο. Εκείνος αποφάσιζε πότε και ποιον ή ποια θα παντρευόταν το τέκνο του και εκείνος θα διαπραγματευόταν με την άλλη οικογένεια τα ζητήματα της προίκας και της περιουσίας, ενώ μπορούσε να λύσει τον αρραβώνα, αν το επιθυμούσε. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι το τέκνο δεν είχε λόγο, ούτε ότι δεν συνάπτονταν και γάμοι όπου ο γαμπρός και η νύφη τον είχαν αποφασίσει, αφού είχαν προηγουμένως γνωριστεί. Θεωρητικά τουλάχιστον ο υποψήφιος γαμπρός, όπως και η υποψήφια νύφη, έπρεπε να συναινούν. », F. P. VASSILIOU, *Ρόλοι και ταυτότητες του πατέρα στην Ελληνική Χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας*, Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου, Nicosie, 2012, p. 17. Cependant, par la suite, l'auteur lui-même soutient le contraire : «Εξίσου αδύναμοι παρουσιάζονται και οι άνδρες απέναντι στην πατρική βούληση να συνάψουν γάμο. Το φύλο εδώ δεν παίζει κανένα ρόλο – αρσενικό ή θηλυκό, το τέκνο όφειλε να υπακούει τον πατέρα και να εκπληρώνει το θέλημά του. Η επιθυμία του νέου είναι ένας παράγοντας που δεν λαμβάνεται καθόλου υπόψη. Ή, πιο σωστά, είναι μια διάσταση που δεν υπήρχε στον ορίζοντα, που εμφανίζεται κυριολεκτικά από το πουθενά και απειλεί την εύρυθμη οικογενειακή ζωή και εν τέλει την τάξη του κόσμου. », F. P. VASSILIOU, *ibid.*, p. 127. Richard Saller pour sa part souligne, lui aussi, que les enfants devaient, au moins en théorie, consentir au mariage, R. P. SALLER, « The Social Dynamics of Consent to Marriage and Sexual Relations : The Evidence of Roman Comedy », *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, A. E. LAIOU (éd.), Washington D.C., 1993, p. 83.

ὁ Κλεινίας, ὥσπερ ἐκ τῆς ἐκείνου ψυχῆς κρεμάμενος· καὶ τῇ φωνῇ τρέμων, «Ἀποκτενεῖς, εἶπε, σιωπῶν· τί σε λυπεῖ; τίνι δεῖ μάχεσθαι;» καὶ ὁ Χαρικλῆς, «Γάμον, εἶπεν, ὁ πατήρ μοι προξενεῖ, καὶ γάμον ἀμόρφου κόρης, ἵνα διπλῷ συνοικῶ τῷ κακῷ. πονηρὸν μὲν γὰρ γυνή, κἂν εὔμορφος ᾖ· ἐὰν δὲ καὶ ἀμορφίαν δυστυχῇ, τὸ κακὸν διπλοῦν. Ἀλλὰ πρὸς τὸν πλοῦτον ὁ πατὴρ ἀποβλέπων σπουδάζει τὸ κῆδος. ἐκδίδομαι ὁ δυστυχὴς τοῖς ἐκείνης χρήμασιν, ἵνα γήμω πωλούμενος.» »[945]

Le passage est sans aucun doute très intéressant. D'abord, il sert à nous convaincre que la négation du mariage, ou au moins la protestation contre celui-ci, par le jeunes gens de l'aristocratie gréco-romaine n'était point une attitude spécialement ou spécifiquement chrétienne. Deuxièmement, nous pouvons facilement constater que le mariage est réglé par le père dans tous ses détails et personne ne prend en considération l'avis ou la volonté du jeune Chariclès. De même, dans le roman de Chariton, *Chairéas et Callirhoé*, écrit très probablement dans le deuxième moitié du Ier siècle, l'héroïne ne connait même pas l'identité de son époux jusqu'au moment du mariage[946]. Certes, elle a de la chance d'avoir comme allié l'Éros et, donc, son marié sera finalement son bien aimé (soulageant ainsi énormément son cœur surexcité), mais nous pouvons supposer légitimement que toutes les filles de l'époque n'étaient pas aussi chanceuses que Callirhoé. Ainsi, nous voyons que le sexe de l'enfant ne joue aucun rôle non plus; peu importe s'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille, celui qui prendra la décision c'est le père et cela pour le bien de la famille (selon sa propre perception et ses propres convictions, bien entendu)[947].

---

[945] ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, A.VII.3–5, p. 12–13. « Comme il venait de parler, Chariclès –c'était le nom du garçon–, entre en courant, profondément troublé, disant : « Je suis perdu pour toi, Clinias». Clinias se mit à gémir avec lui, comme suspendu à son âme ; et, la voix tremblante, il dit : « Tu vas me tuer en te taisant ; qu'est-ce qui t'afflige ? Qui faut-il combattre ? » Et Chariclès répondit : « Un mariage que mon père négocie pour moi, et un mariage avec une fille laide, afin que j'habite avec un double malheur : c'est déjà une méchante chose qu'une femme même si elle est belle ; mais si elle a de plus l'infortune d'être laide, la malheur est double. Et c'est les yeux fixés sur sa fortune que mon père presse l'affaire. Je suis livré, malheureux, aux biens de cette fille, de telle sorte que l'on me vend en me mariant. » », ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, A.VII.3–5, p. 12–13.

[946] « οὐ γὰρ ᾔδει τίνι γαμεῖται », CHARITON, *Le roman de Chairéas et Callirhoé*, G. MOLINIÉ (éd.), Paris, 1979, A.I.14, p. 52.

[947] Même Tibère, le futur empereur et successeur d'Auguste qui n'est pas non plus un adolescent mais un homme adulte, est obligé par son père adoptif de divorcer de sa première femme et d'épouser la femme du choix d'Auguste (et qui est, comme par hasard sa propre fille). Dans les *Vies des douze Césars* de Suétone nous

Nous notons également, dans les deux exemples, la grande importance qui est attribuée au mariage en tant que pacte entre deux familles pour la consolidation et la transmission de la propriété. Le consentement ou les sentiments des deux futurs époux ne sont considérés en aucun moment de la procédure de préparation du mariage ou du mariage lui-même. Le mariage est arrangé par les deux pères, tandis que les deux futurs époux ne participent point à cet arrangement. La signification qui est attribuée à la consolidation et l'augmentation de la propriété familiale par le mariage dérange énormément le jeune Chariclès qui considère que son père « le vend ». Enfin, il est important de noter que Chariclès raconte tout cela à Clinias, son amant, avec lequel il entretien une relation romantique. Son homosexualité et l'aversion que Chariclès ressent envers le sexe féminin ne revêtent aucune importance devant ses obligations et ses devoirs en tant que fils unique de sa famille. Chariclès ne doit pas seulement tolérer, mais aussi assumer le *rôle* de fils tout comme son père est obligé d'assumer le *rôle* du père. Pourrait-on alors déduire que le père de Chariclès était un père cruel qui n'aimait pas son fils ou qui ne se préoccupait pas de son bonheur ? Le texte même nous donne la réponse.

Un peu plus loin Chariclès, très agité et bouleversé par ce mariage arrangé, par l'obligation de mettre une fin à sa relation avec Clinias, par son aversion pour le sexe féminin et par le manque de considération (comme il le croit) de la part son père, aura un accident terrible pendant qu'il chevauchait tout seul dans la forêt et il mourra. Durant le cortège funèbre son père éclate à un thrène déchirant :

> « ἐξῆρχε δὲ τοῦ θρήνου ὁ πατὴρ πολυτάρακτον βοῶν· « Οἶος ἀπ' ἐμοῦ προελθών, οἶος ἐπανέρχῃ μοι, τέκνον· ὦ πονηρῶν ἱππασμάτων. οὐδὲ κοινῷ μοι θανάτῳ τέθνηκας· οὐδὲ εὐσχήμων φαίνῃ νεκρός. τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις τῶν ἀποθανόντων κἂν ἴχνος τῶν γνωρισμάτων διασώζεται· κἂν τὸ ἄνθος τις τῶν προσώπων ἀπολέσῃ, τηρεῖ τὸ εἴδωλον καὶ παρηγορεῖ τὸ λυπούμενον καθεύδοντα μιμούμενος· τὴν μὲν γὰρ ψυχὴν ἐξεῖλεν ὁ θάνατος, ἐν δὲ τῷ σώματι τηρεῖ τὸν ἄνθρωπον. σοῦ δὲ ὁμοῦ καὶ ταῦτα διέφθειρεν ἡ τύχη, καί μοι τέθνηκας θάνατον διπλοῦν, ψυχῇ καὶ σώματι. οὕτως σου τέθνηκε καὶ τῆς εἰκόνος ἡ σκιά· ἡ μὲν γὰρ ψυχή σου πέφευγεν, οὐχ εὑρίσκω δέ σε οὐδὲ ἐν τῷ σώματι. πότε μοι, τέκνον,

---

discernons clairement la rancune de Tibère contre ce divorce et ce remariage forcés, cf. SUÉTONE, *Vies des douze Césars*, H. AILLOUD (éd.), t. II, Paris, 1932, VII, p. 8–9.

γαμεῖς; πότε σου θύσω τοὺς γάμους, ἱππεῦ καὶ νυμφίε; νυμφίε μὲν ἀτελές, ἱππεῦ δὲ δυστυχές. τάφος μέν σοι, τέκνον, ὁ θάλαμος, γάμος δὲ ὁ θάνατος, θρῆνος δὲ ὁ ὑμέναιος, ὁ δὲ κωκυτὸς οὗτος τῶν γάμων ᾠδαί. ἄλλο σοι, τέκνον, προσεδόκων πῦρ ἀνάψαι· ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἔσβεσεν ἡ φθονερὰ τύχη μετὰ σοῦ· ἀνάπτει δέ σοι δᾷδας κακῶν. ὦ πονηρᾶς ταύτης δᾳδουχίας· ἡ νυμφική σοι δᾳδουχία ταφὴ γίνεται. » »[948]

Ce thrène nous permet de comprendre que le père de Chariclès adore son fils. Loin d'être un père inconsidéré ou cruel, il se soucie de son fils et il veut son bien-être. Il sait aussi que son fils n'est pas satisfait par le projet du mariage, mais il sait en même temps que le mariage est une obligation. Indépendamment de sa propre opinion (il considère apparemment que le mariage est un bonheur), le père de Chariclès peut reconnaître que la perspective du mariage n'était pas si attirante pour son fils. Pourtant, tout comme lui, il devait obéir à certaines normes. Le père assume le *rôle* du père et agit selon les engagements sociaux que ce rôle impose, en attendant de son fils la même attitude. Tatius souligne davantage ce fait en ne nous donnant pas le nom du père qui reste, tout au long du récit, anonyme ; ce qui est important est sa qualité en tant que père, ce qui importe est le *rôle universel* en non pas l'*aspect individuel*. Naturellement, il n'est point question d'amour ou d'affection. Ce que le père de Chariclès demandait de son fils, c'était qu'il accomplisse ses devoirs comme il a accompli les siens indépendamment de sa volonté ou de ses désirs. Enfin, ce bref passage reste étonnamment complexe : les remords du père, sa douleur inconsolable pour la perte de son fils et sa mort tragique, l'ironie tragique qu'il soit mort au moment où se tenaient les préparatifs de son mariage, l'âge même du Chariclès et son

[948] ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991, A.XIII.2–6, p. 22–23. « C'est son père qui commença à entonner le thrène, en criant avec une grand agitation : « Comme tu étais en partant de chez moi et comme tu me reviens, mon enfant ! Maudites courses à cheval ! Ce n'est même pas d'une mort commune que tu es mort ; et mort, tu n'as même plus belle apparence. Chez les autres mourants, se conserve fidèlement au moins une trace reconnaissable de leurs traits ; et même si quelqu'un perd la beauté du visage, il en garde l'image et console celui qui pleure en imitant un dormeur : si la mort a détruit l'âme, dans le corps elle garde l'homme. Mais, en même temps que toi, la Fortune a même détruit cela, et à mes yeux, tu es mort d'une double mort, dans ton âme et dans ton corps. Quand, dis-moi, mon enfant te marieras-tu ? Quand donc fixer tes noces, cavalier et futur marié ? Futur marié imparfait, cavalier infortuné ! Tu auras un tombeau, mon enfant, comme chambre nuptiale ; comme mariage, tu auras la mort et un thrène comme hyménée ; ces lamentations comme chants de noces. C'est un autre feu, mon enfant, que je m'attendais à allumer pour toi ; mais la cruelle Fortune l'a éteint avec toi ; elle a allumé pour toi des torches de malheur. Quel funeste cortège de torches que celui-là ! Les torches du cortège nuptial deviennent pour toi celles des funérailles. » ».

beau visage déformé à cause de l'incident, confèrent au cortège un air misérable, faisant de ce père une figure proprement tragique.

Ce thrène nous rappelle inévitablement un autre thrène : celui d'Euphèmianos, père de « l'Homme de Dieu », qui, lui aussi, essaya de marier son fils contre son gré, lorsqu'il apprend que l'Homme de Dieu, qui repose, mort, dans sa demeure, n'est que son propre fils :

> « Καὶ ὅτε ἤκουσεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ τῆς ἀναγνώσεως τοῦ χαρτίου, ἀνέστη ταχέως ἐκ τοῦ δίφρου, καὶ διέρρηξεν τὸν χιτῶνα αὐτοῦ, καὶ ἔκοπτεν τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ τὰς πολιὰς διερρήγνυτο, καὶ ἔτρεχεν σπεύδων εἰς τὸ τίμιον λείψανον λέγων· Οἴμοι υἱέ μου, τί μοι οὕτως ἐποίησας καὶ ἔθλιψας τὴν ψυχήν μου; Καὶ στεναγμὸν ἀποστείλας· Τοσαῦτα ἔτη ἔρημος ἐγενόμην, προσδοκῶν που ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς σου ἢ τῆς ἀκοῆς σου τὸ τί ἐγένου. Οἴμοι τῷ ταπεινῶ καὶ πενιχρῷ, ὅτι τὸν μονογενῆ μου υἱὸν θεωρῶ ἐν κλίνῃ ὄντα νεκρὸν καὶ μὴ λαλοῦντα πρὸς μέ. Οἴμοι τῇ γηροβόσκῃ <μου>· τί λαλήσω ἢ πῶς πενθήσω οὐκ οἶδα.»[949]

Les similitudes entre les deux textes sont parlantes. Les thrènes sont dans les deux cas fondés sur les remords que ces deux exemples de pères de la littérature tardo-antique ressentent ; le fait qu'ils se considèrent coupables envers leurs fils, la sensation qu'avec les mariages arrangés et imposés ont précipité la mort et la disparition (équivalente de la mort) de leurs enfants ; de plus, la répétition à chaque fois des éléments structuraux du récit, qui ne font que souligner les remords ressentis (le cheval et le mariage dans le cas du père de Chariclès, la disparition et la silence, le manque de discours, de voix dans le cas d'Euphèmianos) nous oblige à placer ces textes et les attitudes qu'ils présentent dans un seul et même cadre.

Mais les similitudes ne se limitent pas aux personnages des pères. Les fils aussi, Chariclès et Alexis, présentent une constitution psychique proche. Tous les deux ressentent que leur père se soucie peu d'eux, qu'ils ignorent leurs désirs et leurs volontés ; tous les deux ressentent qu'ils vivent à l'ombre de leur père, tous les deux perçoivent le mariage futur comme un malheur. Ils vont, alors, essayer de fuir ce mariage, de briser les chaines de la nécessité. De même, Macaire le Romain, tout comme Chariclès et Alexis fuira d'un mariage arrangé par son père, qui, lui aussi, tout comme le père d'Alexis, est un membre de la noblesse romaine. En outre, Abraham,

[949] *Vie de l'Homme de Dieu* (*BHG* 51), p. 251.

dans la Vie qui partage avec sa nièce, et Jean, le frère spirituel de Syméon le Fou, eux aussi fuiront d'un mariage (ce dernier consommé). Nous retrouvons le *motif* de la fuite d'un mariage indésirable également dans l'hagiographie latine, comme le prouve le cas de Malchus, originaire de Nisibe et « rejeton de ses parents et leur héritier unique »[950]. Malchus n'a d'autre choix que de fuir sa maison et ses parents[951]. Les cas de ces fils littéraires nous démontrent clairement tant la tension entre pères et fils pendant l'Antiquité tardive que la « communauté » d'expériences entre fils chrétiens et fils païens.

Cependant, il existe aussi de différences incontestables entre la conduite des fils païens et des fils chrétiens. En fait, les réactions de ces derniers ne sont point violentes. Chariclès se révolte contre son père ouvertement et cette révolte entrainera au bout du compte, d'un certain point de vue, sa fin. En contrepied, les fils chrétiens ne défient pas leur père ouvertement, ne protestent pas vigoureusement contre le mariage prévu, ils ne semblent même pas se révolter. Or, ils se révoltent mais d'une manière passive, pour ainsi dire. Ils nient la famille, mais ils ne le font pas ouvertement. Dans un premier temps, ils acceptent passivement tous les projets du mariage, sans oser prononcer un mot, mais ils s'enfuient juste après le mariage et avant qu'il ne soit consommé (à l'exception de Jean dans la *Vie de Syméon le Fou*). Ainsi, ils essaient d'assurer la réalisation de la volonté paternelle. Ils essaient de ne point contrecarrer leurs pères jusqu'au dernier moment. Ils évitent de se révolter ouvertement contre le pouvoir paternel ; et pourtant, ils finissent par le défier. Leur décision de fuir *après* le mariage est significative. De cette manière ils parviennent (ou du moins ils le croient) à trouver un compromis entre leur propre volonté et celle de leur père. Contrairement à Chariclès, les fils chrétiens décident de jouer leur *rôle* filial jusqu'au dernier moment, de se soumettre au pouvoir paternel en tant que bon chrétiens et de nier la famille et tous les liens de parenté mieux encore en tant que chrétiens ! Cette ambivalence du christianisme vis-à-vis de la famille, qui commande d'une part la soumission aux parents et au pouvoir paternel et qui, de l'autre part, exhorte les jeunes gens à abandonner leur famille afin de suivre le Seigneur, conduisit à une attitude paradoxale des chrétiens envers leurs pères, qui combinaient la passivité et la révolte. À la fin, cette ambivalence ne créa pas seulement une scission psychique profonde chez les chrétiens, mais

[950] « Qui cum me quasi stirpem generis sui, et haeredam familiae ad nuptias cogerent, monachum potius esse uelle respondi », *Vie de Malchus* (*BHL* 5190), §3.1, p. 188.
[951] *Vie de Malchus* (*BHL* 5190), §3.2–5, p. 188–190.

elle aboutit aussi à des innombrables « mariages blancs », comme la littérature de l'époque en témoigne.

Cependant, il est certain que ces « mariages blancs » ne consolent point les pères. Or, nous pouvons aisément déduire la déception et l'amertume de ces pères qui ont essayé de marier leur fils afin de perpétuer leur lignée et transmettre leur fortune. Notons ici que, dans tous ces cas les pères disposent d'une fortune considérable et qu'ils font explicitement partie, dans la plupart de cas, de la noblesse de l'empire : Abraham et Jean (tout comme Syméon), sont des fils des aristocrates syriens (Antiochiens ou Édesseens), tandis qu'Alexis et Macaire sont des fils des sénateurs Romains. Les obligations, donc, qu'ils doivent ressentir envers leurs familles sont encore plus pertinentes. Pourtant, et c'est précisément ici le problème, à partir du IIe siècle et jusqu'au moitié du Ve siècle, une négation de la famille se marque au sein de l'aristocratie de l'empire[952]. Une négation qui s'exprime, comme on l'a vu dans un chapitre précédent[953], surtout à travers la négation du mariage et la contestation du pouvoir paternel.

Il semble, alors, que la période de l'Antiquité tardive, et surtout le IVe siècle, était une période d'une révolte généralisée, pour ainsi dire, contre le pouvoir paternel. Révolte qui aboutit pourtant à long terme, paradoxalement, à un renforcement de ce même pouvoir paternel qu'elle contestait. Or, la plupart de saints rejetèrent consciemment leur père mortel pour la grâce d'un autre Père, plus puissant, omnipotent, divin. Ce paradoxe conduit à la naissance d'une nouvelle conception idéologique autour du père et de son rôle social et à une justification *a posteriori* de son pouvoir. Nous constatons que quand ce problème sera résolu après le VIIe – VIIIe siècles, le résultat au plan social sera une société visiblement et clairement plus patriarcale et autoritaire que celle de l'Antiquité tardive[954].

Il semble que derrière cette révolte (qui conduira en même temps la grande majorité des saints de cette période à suivre le chemin ascétique) se cache une « perte originaire », responsable également de l'attitude nettement antisociale, dont plusieurs saints font preuve, et que nous avons nous-mêmes remarquée plusieurs fois au cours de cette étude. Or, comme le remarque le grand pédopsychiatre-psychanalyste anglais Donald Winnicott, « à la base de la tendance antisociale se trouve une bonne expérience primitive qui a été perdue. Ce qui la

[952] Cf. GIARDINA, « The Family in the Late Roman World », p. 407.
[953] Voir le chapitre sur les « Vies de saintes prostituées », 3.a.iv, p. 193–207.
[954] Cf. le chapitre sur les « Vies de saintes prostituées », 3.a.iv, p. 195–200.

caractérise essentiellement, *c'est que l'enfant est devenu capable de percevoir que la cause du malheur réside dans une faillite de l'environnement.* »[955] De ce point de vue il est caractéristique que la décision de la plupart de saints de devenir ascètes, solitaires ou moines suit une « perte originaire » ou un trauma psychique du même ordre, comme nous allons le voir par la suite.

Ainsi, Antoine, le « patriarche » des anachorètes, décide de s'enfermer dans un tombeau (première étape de sa « carrière » ascétique)[956], après la mort de ses parents[957]. De plus, Athanase d'Alexandrie décrivant la relation d'Antoine enfant avec ses parents comme une relation exclusive[958] souligne davantage la répercussion de la mort de ses parents sur le psychisme du jeune Antoine, qui se trouve en plein milieu de son adolescence[959]. De même pour le jeune Paul de Thèbes : Paul, à la mort de ses parents, a seize ans[960]. En outre, le mari de sa sœur le dénonce aux autorités romaines qui persécutaient à l'époque les chrétiens pour s'approprier de la fortune que les parents de Paul ont léguée à ce dernier[961]. La fuite de Paul dans les montagnes est présentée par Jérôme comme une fuite pour sa vie[962]. Marc l'Athénien, lui aussi, quitte l'école philosophique d'Athènes où il étudiait[963] après la mort de ses parents, et il se refugie dans une montagne dans les profondeurs de l'Afrique où il reste pendant quatre-vingt-quinze ans, sans rencontrer une âme dorénavant, sans manger de la nourriture humaine, sans boire du breuvage humain, sans prononcer une seule parole ![964]

Dans la première *Vie d'Épiphane*, qui est un véritable *Bildungsroman*, nous avons le même *motif*, mais un peu plus accentué : le héros perd son père à l'âge de dix ans[965]. Alors, sa mère donne l'enfant, « avec une joie excessive »[966], à un certain Tryphon, qui était un

---

955 D. W. WINNICOTT, « La tendance antisociale », *Agressivité, culpabilité et réparation*, Paris, 2004, p. 95.
956 *Vie d'Antoine*, (*BHG* 140), §8.1, p. 156.
957 *Vie d'Antoine*, (*BHG* 140), §2.1, p.132.
958 «Καὶ παιδίον μὲν ὢν ἐτρέφετο παρὰ τοῖς γονεῦσι, πλέον αὐτῶν καὶ τοῦ οἴκου μηδὲν ἕτερον γινώσκων.», *Vie d'Antoine*, (*BHG* 140), §1.2, p.130.
959 Antoine a, probablement, moins de dix-huit ans à la mort de ses parents, *Vie d'Antoine*, (*BHG* 140), §2.1, p.132.
960 *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), §4.1, p. 150.
961 *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), §4.2, p. 150–152.
962 *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), §5.1, p. 152.
963 *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), § 8, p.41*.
964 *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), § 7, p.41*.
965 *Vie d'Épiphane* (*BHG* 596), § A, col. 24.
966 «Ἡ δὲ μήτηρ Ἐπιφανίου ἀκούσασα παρὰ τοῦ νομικοῦ ταῦτα, ἐχάρη πολὺ, καὶ λαβοῦσα Ἐπιφάνιον, παρέδωκεν αὐτὸν παραχρῆμα εἰς υἱόν. », *Vie d'Épiphane* (*BHG* 596), § Δ, col. 29.

νομοδιδάσκαλος, pour qu'il l'élève lui-même. Après les morts successives de sa fiancée (la fille de Tryphon), de son père adoptif et de sa mère biologique, Épiphane embrasse le christianisme et devient moine à l'âge de seize ans[967]. Encore plus impressionnant est le cas de Syméon Stylite le jeune : il perd son père à l'âge de cinq ans, suite au grand tremblement de terre qui dévasta Antioche[968]. L'enfant erre tout seul parmi les débris de maisons, les ruines et les cadavres pendant quelques heures, avant qu'une voisine ne le reconnaisse et ne l'emporte avec elle sur une montagne avoisinante de l'Antioche[969]. Sept jours s'écoulèrent avant que Marthe[970], sa mère, ne le trouve, pendant lesquels le petit Syméon ne mangea ni ne but rien[971]. Peu de jours après, Syméon quitta sa mère et il erra sur les montagnes, « poursuivant un homme (une vision) vêtu de blanc », et, finalement, il se refugia dans un petit monastère isolé dans le cœur des montagnes où il se revêtit de l'habit monastique[972]. Il n'avait que six ans.

Hypatios, pour sa part, décide de devenir moine après avoir abandonné sa maison paternelle à la suite d'une bagarre avec son père qui termina mal, ce dernier battant violement le jeune Hypatios (il avait dix-huit ans)[973]. Hypatios ne se réconciliera avec son père qu'après la mort de sa mère[974]. Alexis, l'Homme de Dieu[975], Macaire[976], Abraham[977], Malchus[978], opteront tous pour la vie solitaire après avoir quitté leur maison paternelle, effarés devant la perspective d'un mariage indésirable. Nous pouvons aisément supposer quel genre de trauma psychique créait chez ces adolescents un mariage imposé, tout comme chez le jeune Chariclès du *Roman de Leucippé et Clitophon* ; mariage imposé qui provoquait une rupture au sein de leurs familles

967 *Vie d'Épiphane* (*BHG* 596), § E - H, col. 29–34.
968 *Vie de Syméon Stylite le Jeune* (*BHG* 1689), § 7.1-5, p. 8.
969 *Vie de Syméon Stylite le Jeune* (*BHG* 1689), §7.11–14, p. 8
970 Entre parenthèses, Marthe, elle aussi, est victime d'un mariage forcé. Elle ne se marie pas que lorsqu'elle se rappelle du commandement « honore ton père et ta mère » et qu'elle songe que c'est inapproprié de trop contrarier ses propre parents : « Ἐπιτάσεως τοίνυν γενομένης αὐτῇ παρὰ τῶν αὐτῆς γονέων, ἐν νῷ λαβοῦσα τὴν ἐντολὴν Κυρίου τὴν λέγουσαν· «Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα,» καὶ ὡς οὐχ ἁρμόδιόν ἐστι καὶ εὐπρεπὲς ἐπὶ πολὺ τοῖς οἰκείοις ἀντιτείνειν γονεῦσιν », *Vie de Syméon Stylite le Jeune* (*BHG* 1689), §1.12–15, p. 3.
971 *Vie de Syméon Stylite le Jeune* (*BHG* 1689), §7.14–22, p. 8.
972 *Vie de Syméon Stylite le Jeune* (*BHG* 1689), §10–13, p. 10–12.
973 *Vie d'Hypatios*, (*BHG* 760), §1.7, p. 74–76 et §2.3, p. 76.
974 *Vie d'Hypatios*, (*BHG* 760), §7, p. 94–96.
975 *Vie de l'Homme de Dieu* (*BHG* 51), p. 244–245.
976 *Vie de Macaire* (*BHG* 1004), p. 154–155.
977 *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* (*BHG* 5), §2, p. 742.
978 *Vie de Malchus* (*BHL* 5190), §3, p. 188–190.

perspectives et donnait probablement la fausse et injuste impression que leurs parents essayaient de se débarrasser d'eux.

Les saints mentionnés plus haut n'étaient pas les seuls à sentir que leurs parents essayaient de se débarrasser d'eux. Derrière une sainteté idéalisée se cachent souvent des histoires personnelles très douloureuses. Et malgré les louanges des hagiographes pour le choix ascétique de leurs héros, ces derniers éprouvent des traumas psychiques profonds. Le cas de Daniel le Stylite est explicite : indépendamment des motivations derrière les actions de ses parents, nous pouvons aisément imaginer la répercussion qu'aurait dans la psyché d'un enfant de cinq ans leur décision de l'enfermer dans un monastère : à ses yeux enfantins leur décision s'assimilait dangereusement à l'abandon[979]. Or, un enfant de cinq ans qui témoigne de la volonté de ses parents à le « confier » à des étrangers ne peut que percevoir ce comportement comme un manque d'amour parental. Certes, l'higoumène du monastère refuse d'accueillir un gamin de cinq ans et les parents sont obligés de rentrer chez eux avec lui. Mais ses problèmes ne s'arrêtent pas là. À la fin, Daniel, qui ne peut plus supporter d'écouter sa mère lui dire qu'il est voué à Dieu et qu'il n'a pas de place parmi eux, abandonne secrètement sa maison paternelle sans rien dire à personne à l'âge de douze ans et il se refugie dans un monastère proche du village, demandant avec ardeur à l'higoumène de l'accepter dans sa communauté[980]. De même, saint Martin décide très tôt de se dédier à Dieu. Sulpice Sévère ne nous mentionne pas les motivations derrière le désir de son héros de quitter la maison paternelle à l'âge de douze ans et de gagner le désert[981]. Cependant, contrairement aux parents de Daniel, ceux de Martin ne veulent pas qu'il poursuive le chemin ascétique mais ils veulent, au contraire, qu'il poursuive une carrière militaire. Alors, son père, militaire lui-même, enrôle de force le jeune Martin pour servir à l'armée à l'âge de quinze ans. Il le livre à l'armée enchainé [982]! À la première occasion Martin quitte l'armée et rentre chez lui pour convertir ses parents. Sa mère devient chrétienne, son père refuse. Dorénavant, il serait comme mort pour Martin. On n'entend plus parler de lui tout au long du reste du récit. Daniel et Martin deviendront tous les deux de figures politiques éminentes qui chercheront à influencer des empereurs et des puissants de ce monde, tout en

[979] *Vie de Daniel le Stylite* (*BHG* 489), § 3, p. 3–4.
[980] *Vie de Daniel le Stylite* (*BHG* 489), § 4, p. 4–5.
[981] *Vie de Martin* (*BHL* 5190), §2.4, p. 254.
[982] *Vie de Martin* (*BHL* 5190), §2.5, p. 254–256.

restant au dessus de toute autorité mondaine : en effet, ce sont les empereurs qui chercheront les saints hommes afin de les consulter, ce sont les empereurs qui viendront se prosterner devant Daniel [983], ce sont eux réduits à impuissance, que Martin humiliera ![984] Et, malgré leur apparence humble, nous avons la sensation qu'ils savourent particulièrement, tous les deux, le pouvoir qu'ils exercent sur les puissants de ce monde…

Enfin, Théodore de Sykéon et Syméon le Fou, tous les deux élevés dans de familles monoparentales, sans jamais connaître leur père, quitteront leur maison à la première occasion : déjà à l'âge de douze ans Théodore décide de passer ses nuits loin de la maison maternelle dans un *martyrion* voisin[985], tandis qu'à l'âge de quatorze ans il quitte définitivement sa maison[986]. Syméon pour sa part a moins de vingt ans quand il quitte sa mère, l'abandonnant sur la route du retour après un pèlerinage aux Lieux saints dès qu'il trouve un compagnon et complice[987]. Le premier, fils, petit-fils et neveu de putains[988], choisira comme patron saint Georges et fera preuve d'un machisme affiché tout au long de sa vie, tandis que le deuxième, fils unique d'une mère ultra-protectrice[989], fera preuve d'une homosexualité voilée et affrontera le monde caché derrière une folie simulée. L'un, Syméon, rejettera et confrontera résolument toutes les autorités, laïques et ecclésiastiques, tout au long de sa vie, tandis que l'autre, Théodore entretiendra une relation ambivalente et parfois tendue avec les autorités. Or, ce dernier méprisait fortement les autorités, mais en même temps, attiré d'un irrésistible attrait pour le pouvoir, il s'entremêlait étroitement avec eux[990]. Dans un sens il est un peu comme saint Martin : son désir le plus intime n'est en fait que ce soit lui qui contrôle le pouvoir ultime, le pouvoir de contrôler même les empereurs.

Il est inutile d'insister et de prolonger l'énumération de cas particuliers. Mon propos est, je crois, évident. Révolte contre le pouvoir paternel, négation de la famille et du mariage, une claire tendance antisociale et souvent un comportement antiautoritaire affiché ou au moins aune

---

[983] *Vie de Daniel le Stylite* (*BHG* 489), §38, p. 35, §44, p. 41, §48, p. 46, §54, p. 53, §57, p. 55.
[984] *Vie de Martin (BHL* 5610), § 4, p. 260–262 et §20, p. 294–298.
[985] *Vie de Théodore de Sykéon* (*BHG* 1748), § 9, p. 8.
[986] *Vie de Théodore de Sykéon* (*BHG* 1748), § 15, p. 13.
[987] Étant donné que Jean, le compagnon de Syméon, a vingt-deux ans et que Syméon est beaucoup plus jeune que lui, ce dernier a forcement moins de vingt ans, voir *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677), 58.14.
[988] *Vie de Théodore de Sykéon* (*BHG* 1748), § 3, p. 3.
[989] *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677), 64.12–18.
[990] DÉROCHE, « La forme de l'informe… », p. 381–384.

attitude ambigüe face au pouvoir, ce sont là les traits caractéristiques de la majorité écrasante des saints –et des saintes– de l'Antiquité tardive exhibés dans leurs Vies. Quelques-uns de ces saints iront très loin. L'Homme de Dieu, décide de rester aux marges de la société, aux marges même de son propre *οἶκος*, en tant que quémandeur. Décision absurde, inconcevable selon toutes les normes de la société classique. Macaire, de son côté, ira encore plus loin et quittera, littéralement, la société des hommes pour aller vivre aux confins du monde avec comme seule compagnie Dieu et les bêtes (enfreignant ainsi les préceptes de la condition humaine selon Aristote) ; il finira même par sortir de l'ordre de la nature et du cosmos : quand les trois moines-voyageurs le trouvent, Macaire n'est plus un homme, sans pour autant être ni une bête ni un Dieu[991]. Syméon essaiera de vaincre la peur quotidienne d'une humanité apeurée et vindicative en simulant la folie, en brisant toutes les normes de la culture officielle et en introduisant de doses généreuses de rire dans une quotidienneté misérable ; lui, le paria par excellence, crypto-homosexuel et fou. Mais Hypatios, Épiphane, Abraham, Martin ou Malchus, de l'autre coté, afficheront un comportement clairement plus conventionnel et ils deviendront des moines. La tendance antisociale est toujours là, visible derrière leurs actions, mais moins accentuée à cause d'un certain conformisme dans leur comportement.

Vu, alors, que la volonté d'embrasser la vie solitaire fait son apparition, le plus souvent, pendant la puberté (c'est, comme nous l'avons vu, le cas par excellence dans la plupart des Vies de saints), nous pourrions nous demander légitimement si l'essor du monachisme n'a pas joué un certain rôle contre ces tendances antisociales[992]. Ou, même, s'il n'a pas été développé et promu précisément pour lutter contre ces tendances antisociales, donnant ainsi une issue aux impasses d'une société chrétienne naissante. Je me demande, plus précisément, si les cénobies, les laures, les Skètès, les monastères n'ont pas joué, à un certain degré, le rôle d'une institution sociale et religieuse qui avait assumé la responsabilité d'accueillir et de redresser les adolescents antisociaux à travers la méditation, le travail et le labeur manuel et spirituel et une vie au carrefour du collectif et de l'individuel. Les jeunes, alors, qui auraient des problèmes familiaux et sociaux, faisant preuve de tendances antisociales claires, disposeraient de la

[991] Certes, pour Aristote, ou n'importe quel homme de l'Antiquité classique, Macaire appartiendrait, de par sa condition, au règne animal plutôt qu'à l'espèce humaine.
[992] D. W. WINNICOTT, « La tendance antisociale », *Agressivité, culpabilité et réparation*, Paris, 2004 (pour l'édition de poche), p. 79–98.

possibilité d'embrasser le monachisme et d'entrer dans un cadre de vie qui, n'étant *stricto sensu* ni solitaire ni collectif, leur permettrait de mener une vie tolérable en dehors d'une société hostile et dans une communauté strictement définie. Alors, de cette manière, on éviterait de cas ultra-problématiques comme ceux d'Alexis, de Macaire ou de Syméon, qui sont visiblement des « faillites du système ». Cette institutionnalisation permettrait, donc, d'une part à la société de continuer sa vie sans que ces tendances antisociales exprimées en son sein puissent la désorganiser entièrement et d'autre part aux adolescents antisociaux de se redresser et vivre une vie plus ou moins supportable et acceptable par un entourage partageant les mêmes inquiétudes, les mêmes particularités, les mêmes problèmes et les mêmes impasses qu'eux. De cette manière, les jeunes qui choisiraient la sécurité relative de la vie organisée du monastère, éviteraient la marginalisation et la stigmatisation flagrantes que de gens comme Alexis, Syméon ou Macaire ont dû subir. Vu l'échec total des démarches analogues des sociétés modernes et de leurs institutions, on peut douter sincèrement de la réussite de cet effort, mais, quand même, nous pouvons légitimement, je crois, le considérer précisément comme cela : un effort.

d.) Des fous, des gueux et des vagabonds

Zwangvolle Plage! Müh' ohne Zweck!
Richard Wagner, *Siegfried*

(*Travail forcé ! Peine perdu !*
Richard Wagner, *Siegfried*)

En traitant des affinités de ces textes dans le chapitre précédent j'ai laissé de côte une similitude pourtant flagrante. Cependant, loin de l'avoir oubliée, je voulais la traiter à part puisqu'elle me semble d'une importance capitale. En même temps, il s'agit d'une des raisons principales qui rend ces textes si précieux d'un point de vue historique. Bien entendu, je me réfère à l'attitude des héros –et conséquemment des auteurs– de ces textes vis-à-vis du travail et du labeur manuel et physique[993].

En effet, les trois héros, à savoir Alexis, l'Homme de Dieu, Macaire le Romain et Syméon le Fou, démontrent un mépris apparent pour le travail et le labeur manuel. Certes, le fait que tous les trois sont des descendants de familles aristocratiques est, en soi, significatif. De plus, cette appartenance à la noblesse de l'Empire les rend héritiers, d'un point de vue mental et culturel, d'une certaine –hostile– attitude envers le travail et le labeur manuel. Or, la société grecque classique[994], tout comme la société romaine par ailleurs, contemplait les laboureurs (voire les esclaves, par excellence) et les travailleurs (voire les marchandes surtout) d'une méfiance affichée et d'un mépris profond[995]. Dans une meilleure condition se trouvaient les travailleurs spécialisés (surtout ceux qui exerçaient les arts libéraux)[996], les bergers et, de prime abord, les

[993] Dans mon raisonnement je suis la distinction fondamentale de Hannah Arendt entre « travail » (work) et « labeur » (labor), voir ARENDT, *The Human Condition*.
[994] L'attitude à l'égard du travail manuel dans le période archaïque, au moins d'après les épopées homériques et hésiodiques, était assez différente de celle qu'on constate dans les postérieures. Cf. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity*, p. 2–8.
[995] GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity*, p. 9–58; J.-P. VERNANT, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *Journal de Psychologie*, 1955, p. 1–29 (repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1996, p. 274–294) ; ARENDT, *The Human Condition*, p. 12–17, p. 47–48 (et note 39) et p. 79–93.
[996] Cf. ARENDT, *The Human Condition*, p. 91–93.

agriculteurs[997]. Mais, tout de même, l'homme classique, contrairement à l'homme moderne, ne faisait jamais de distinction entre « l'opération productrice et le produit », et donc entre le travailleur et le résultat de son travail ou ses outils, perception qui aurait de conséquences psychologiques importantes[998]. En outre, l'attitude négative de l'homme classique envers le travail et le labeur physique et manuel, ce mépris profond, dépendait énormément du rapport que le travail exécuté entretenait avec les nécessités de la vie et la libération de ses nécessités[999].

Cependant, le christianisme, héritier encore du judaïsme sur ce point[1000], apporta un changement radical à la perception du travail dans le monde gréco-romain. Dorénavant, le travail n'était plus une honte, une occupation des esclaves, des gens serviles et des vulgaires, mais l'oisiveté l'était. Le Seigneur lui-même, fils divin d'un Dieu Démiurge et fils adoptif d'un charpentier (et charpentier lui-même[1001]), bénit le travail[1002] et il passa les trois dernières années décisives de sa vie terrestre parmi les pauvres en leur apportant le message évangélique[1003] ; il préféra s'associer aux gens du peuple, il choisit comme des disciples –et apôtres de son message– d'humbles pécheurs, il partagea avec eux leur vie simple et laborieuse et il menaça d'interdiction d'entrée au Paradis les riches et les oisifs[1004]. Certes, cela ne veut pas dire que les riches ont commencé tout d'un coup à travailler par crainte de Dieu, mais, au moins, dans le nouveau système de valeurs, le centre de gravité a été visiblement déplacé et le travail a été revêtu, de nouveau après des longs siècles de dédain, d'une *aura* positive.

Paul, aussi, l'apôtre de nations, vivait du travail de ses mains et il en était fier[1005]. D'ailleurs, c'est précisément à Paul qu'on doit la phrase, devenue proverbiale, « εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι,

---

997 Cf. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity*, p. 27–29 et p. 32–33.
998 J.-P. VERNANT, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *La Pensée* 66 (1966), p. 80–84 (repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1996, p. 295–301).
999 ARENDT, *The Human Condition*, p. 37.
1000 Les Juifs, contrairement aux Grecs et aux Romains, faisaient preuve d'une assez claire appréciation pour le travail, lequel, d'ailleurs, disposait d'une solide explication théologique et d'une justification biblique, cf. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity*, p. 59–84. Pourtant, à partir de l'époque hellénistique, quand les Juifs se sont melangés beaucoup plus avec les *Gentils* et ils se sont mis en contact avec la *paideia* grecque, ils ont arrêté de se conduire selon les strictes préceptes de l'enseignement rabbinique et, surtout les classes aisées bourgeoises, ont commencé à mépriser fortement le travail et le labeur manuel, GEOGHEGAN, ibid., p. 79 et p. 85–89.
1001 *Mc.*, 6.3.
1002 *Jn.*, 5.17.
1003 *Mt.*, 11.6 ; *Lc.*, 7.23.
1004 *Mt.*, 19.16–24; *Mc.*, 10.17–25; *Lc.*, 6.24–25; *Lc.*, 18.18–25.
1005 « καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν », *I Cor.*, 4.12.

μηδὲ ἐσθιέτω »[1006], tandis que des diverses variantes du verbe « ἐργάζομαι » sont utilisées maintes fois tout au long du texte de ses épitres. Ces dernières révèlent en plus que chaque fois que Paul s'installait dans une ville pour prêcher la parole de Dieu, il gagnait son pain par son travail, en peinant « jour et nuit », afin d'éviter d'être un fardeau supplémentaire pour son auditoire, essentiellement pauvre[1007].

L'essor du monachisme a considérablement renforcé cette perception positive du travail en faisant de lui un élément constitutif de la vie et de l'idéologie monastique et ascétique[1008]. Le moine, dans le cadre de la vie organisée des monastères (obligé par les règles mêmes de cette vie), et l'ascète, désirant une autarcie idéale dans son isoloir désertique, s'étaient trouvés alors forcés de travailler et de vivre –souvent même de survivre– du travail de leurs mains[1009], tandis qu'un nombre considérable d'entre eux considéra le labeur manuel et physique, en tant que tel, comme un bon moyen pour lutter contre les démons et les tentations diaboliques, et surtout celui de l'*acédie*[1010]. D'ailleurs, vu que les fondations monastiques de l'Antiquité tardive n'étaient pas spécialement riches[1011], le travail au sein du monachisme se revêtait souvent d'une importance cruciale pour le survivre de monastères. En outre, dans plusieurs cas, comme certains Vies de saints en témoignent, le surplus du travail monastique était destiné, au moins d'un point de vue théorique, aux aumônes et à l'hospitalité. Ainsi le travail se revêtu d'une importance précédemment inconnue non pas seulement d'un point de vue économique mais surtout idéologique[1012].

[1006] *II Thess.,* 3.10.

[1007] *I Thess.*, 2.9; *II Thess.*, 3.8; *I Cor.*, 4.11–12. Cf. *Act.*, 18.2–3.

[1008] Pour la conception du travail et du labeur manuel dans l'idéologie monastique en général voir *DACL*, entrée « Travail manuel » ; H. DE WARREN, « Le travail manuel chez les moines à travers les âges », *La Vie Spirituelle* 52 (1937), p. 80–123 ; GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity*, p. 162–181 ; A. GUILLAUMONT, « Le travail manuel dans le monachisme ancien : contestation et valorisation », *Aux origines du monachisme chrétien*, Paris, 1979, p. 117–126 ; C. A. METTEER, « Mary needs Martha : The Purposes of Manual Labor in Early Egyptian Monasticism », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 43/2 (1999), p. 163–207. Cf. MARAVAL, *Le Christianisme*, p. 257–258.

[1009] Cf. C. A. METTEER, « Mary needs Martha : The Purposes of Manual Labor in Early Egyptian Monasticism », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 43/2 (1999), p. 165 et 171–172.

[1010] Cf. *Traité Pratique*, §15, p. 536 ; §57, p. 634 ; §73, p. 660 ; §98, p.706. Voir encore D. CANER, *Wandering, Begging monks: Spiritual authority and the promotion of monasticism in late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 2002, p. 38–41.

[1011] KAPLAN, « L'Église byzantine des VIe – XIe siècles », p. 161–162. Cf. *Vie de Porphyre* (*BHG* 1570), §9.5, p. 402.

[1012] Cf. WIPSZYCKA, « Le monachisme égyptien et les villes », p. 35.

Antoine, en premier une fois de plus, a donné le ton. Il commença à labourer tout jeune, depuis le début de son ascèse. Avant même de quitter définitivement son village et alors qu'il se préparait pour la vie ascétique future, il « εἰργάζετο γοῦν ταῖς χερσίν, ἀκούσας· «Ὁ δὲ ἀργὸς μηδὲ ἐσθιέτω.» Καὶ τὸ μὲν εἰς τὸν ἄρτον, τὸ δὲ τοῖς δεομένοις ἀνήλισκεν. »[1013]. En effet, le travail manuel accompagnera Antoine tout au long de sa vie. Plus tard encore, quand il serait un anachorète accompli, isolé dans la montagne intérieure, dans une scène inoubliable, Antoine dominerait un démon qui le dérangeait pendant qu'il labourait : le démon espiègle, comme un petit coquin, commence à tirer la corde dont Antoine se servait pour tresser les corbeilles qu'il donnait à ses visiteurs[1014].

Hypatios, pour sa part, dès qu'il a fui sa maison paternelle s'est fait employer, pour gagner sa vie, par le propriétaire d'un domaine en tant que berger. À cet point-là l'auteur, au lieu de considérer cette occupation comme humiliante, il la considère comme un titre d'honneur. De même, Théodoret de Cyr complimente Syméon Stylite l'Ancien, qui, tout comme Hypatios, était un berger avant d'embrasser la vie ascétique ; les deux auteurs, qui trouvent l'occasion de faire les louanges de l'élevage, comparent leurs héros respectivement à Jacob, à Joseph, à Moïse et à David et ils voient dans ce genre d'occupation une sorte de vocation : comme les personnages bibliques susdits et comme le Seigneur lui-même, Hypatios et Syméon Stylite devinrent des bergers d'hommes[1015]. Quand Hypatios progressa sur la voie monastique, il travailla consciencieusement, considérant le travail comme une partie indispensable de la vie monastique[1016]. Ainsi, quand Hypatios en vint à diriger en tant qu'higoumène son propre monastère, il fit du travail un élément constitutif de la vie collective de sa petite communauté (comptant quelques cinquante moines), destiné à procurer le pain quotidien aux moines et en

[1013] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §3.6, p. 139.

[1014] « Εἶτα μετ' ὀλίγας ἡμέρας, ὡς εἰργάζετο (ἔμελε γὰρ αὐτῷ καὶ κοπιᾶν), ἐπιστάς τις τῇ θύρᾳ, εἶλκε τὴν σειρὰν τοῦ ἔργου. Σπυρίδας γὰρ ἔρραπτε καὶ ταύτας τοῖς εἰσερχομένοις ἀντὶ τῶν κομιζομένων αὐτῷ ἐδίδου. Ἀναστὰς δέ, εἶδε θηρίον, ἀνθρώπῳ μὲν ἐοικὸς ἕως τῶν μηρῶν, τὰ δὲ σκέλη καὶ τοὺς πόδας ὁμοίους ἔχον ὄνῳ. Καὶ ὁ μὲν Ἀντώνιος μόνον ἑαυτὸν ἐσφράγισε καὶ εἶπεν· Χριστοῦ δοῦλός εἰμι· εἰ ἀπεστάλης κατ' ἐμοῦ, ἰδοὺ πάρειμι. Τὸ δὲ θηρίον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ δαίμοσιν οὕτως ἔφυγεν, ὡς ὑπὸ τῆς ὀξύτητος πεσεῖν καὶ ἀποθανεῖν. Ὁ δὲ τοῦ θηρίου θάνατος πτῶμα τῶν δαιμόνων ἦν. Πάντα γὰρ ἐσπούδαζον ποιεῖν, ἵνα καταγάγωσιν αὐτὸν ἐκ τῆς ἐρήμου καὶ οὐκ ἴσχυσαν. », *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §53, p. 276–278.

[1015] *Vie de Syméon le Stylite* (*BHG* 1678), dans THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, P. CANIVET – A. LEROY-MOLINGHEN (éd.), t. II, *SCh.,* 257, Paris, 1979, XXVI.2, p. 160 ; *Vie d'Hypatios*, (*BHG* 760), §2.5–7, p. 78.

[1016] *Vie d'Hypatios*, (*BHG* 760), §8.11, p. 100.

même temps à fournir en aumônes les restes aux *impotentes*[1017]. D'autres moines, bien qu'ils ne fussent pas attachés à un établissement précis, entreprenaient de vivre, comme Paul, du travail de leurs mains : ainsi, Porphyre s'adonna au métier du cordonnier, « lavant des peaux apprêtées et les cousant », et Marc, son « biographe », à celui du calligraphe[1018].

Pachôme, le fondateur le la mode de vie cénobitique, s'initie à la vie solitaire par un certain Palamon. Les deux avançaient dans leur ascèse et passaient leur temps avec la prière et le travail. Leur travail consistait en filer la laine et en tisser de sacs et s'accomplissait pour la grâce et la faveur de pauvres[1019]. Quand Pachôme fonde son propre monastère à Tabennesi, c'est lui-même, avec ses propres mains, qui édifie les bâtiments, d'abord avec l'aide de Palamon et après sa mort avec l'aide de Jean[1020]. Quand ses trois premiers disciples arrivent, Pachôme, au debout, continue à labourer seul jusqu'au moment où il rédige les règles qui allait conduire leurs vies, et qui comprenaient, entre autres, la division du travail[1021]. Quand les moines de Tabennesi se multiplient de manière inconcevable, Pachôme prépare de règlementations spécifiques pour chaque moine séparément selon les inclinaisons de chacun ; ainsi, il y aura de moines qui se chargeront du travail manuel visant à la nourriture et l'alimentation de moines, tandis que d'autres qui se chargeront de services utiles et qui s'occuperont de la satisfaction de nécessités de toute la communauté[1022].

Dans l'*Histoire Lausiaque* nous croisons à plusieurs reprises d'exemples de moines qui exercent plusieurs types de travail et qui travaillent aux champs, faisant de ce type d'activité une partie intégrante de leur ascèse. Ainsi, au monastère de Nitrie tous les moines et même les visiteurs (le texte dit « étrangers ») travaillaient : chaque visiteur pouvait se loger au *ξενοδοχεῖον* du monastère jusqu'à trois ans, mais après une semaine de repos, il devait travailler comme les moines soit au jardin, soit à la boulangerie, soit à la cuisine. L'auteur ajoute qu'à cet endroit-là on cultivait et on vendait également du vin, tandis qu'on pouvait croiser aussi de médecins, puisque « tous travaillaient de leurs propres mains afin qu'ils soient

[1017] *Vie d'Hypatios*, (*BHG* 760), §18.1, p. 130.
[1018] *Vie de Porphyre* (*BHG* 1570), §5.3, p. 394 et 9.7–12, p. 402.
[1019] *Vie de Pachôme (Vita Altera)* (*BHG* 1400), §8, p. 174.
[1020] *Vie de Pachôme (Vita Altera)* (*BHG* 1400), §13, p. 178 et §15, p. 181.
[1021] *Vie de Pachôme (Vita Altera)* (*BHG* 1400), §22, p. 189–191.
[1022] *Vie de Pachôme (Vita Altera)* (*BHG* 1400), §24, p. 192.

indépendants »[1023]. Ceci devint une règle générale : progressivement le travail a été organisé de telle manière au sein des monastères qu'il n'était plus seulement un moyen d'atteindre une autarcie nécessaire dans des conditions de vie défavorables, mais aussi un modèle économique applicable dans tout le réseau monastique de la société tardo-antique[1024]. Par conséquent, tous les moines devaient travailler ; chacun selon ses propres spécificités. Ainsi, un certain Apollonios, qui était avant d'embrasser la vie solitaire un *πραγματευτῆς*, comme il ne connaissait point d'autre métier et pas non plus l'écriture (pour trouver une occupation au *scriptorium*), trouva une manière originale d'effectuer son ascèse : il achetait de ses propres moyens de médicaments et de biens à Alexandrie et par la suite il tournait dans tous les monastères de la région pour les distribuer aux frères qui étaient malades et qui en avaient besoin[1025].

Cependant, l'Homme de Dieu, Syméon le Fou et Macaire n'ont songé à aucun moment de leur vie ascétique à travailler ou même à considérer le travail et le labeur manuel comme une partie essentielle de leur ascèse. En plus, ils ont démontré un mépris profond envers le travail puisque Alexis, par exemple, a préféré être un mendiant chez son père que gagner son pain du travail de ses propres mains et Syméon, la seule fois où il a vraiment entrepris de travailler, ridiculisa à un tel point le concept même de travail, tout en se montrant un vrai cauchemar pour

[1023] *Histoire Lausiaque*, §7.4–5, p. 38–40.

[1024] Michel Kaplan dans un article inédit soutien l'opinion que le travail est une préoccupation secondaire du moine. Il affirme qu'« en dehors des prières et de la liturgie, le temps des moines est occupé au travail et il ne s'agit pas de travail intellectuel », mais il ajoute tout de suite que «c'est clairement l'exception ». Il réunit en plus soigneusement une pléthore de témoignages qui démontrent que, pour une grande partie, les monastères vivaient des aumônes et des donations, ce qui est indubitablement vrai. Cf. M. KAPLAN, « Aumônes, artisanat, domaines fonciers : les monastères byzantins et la logique économique (V^e – Xe siècle) » (à paraître). Pourtant, je ne vois pas la raison pour considérer que, puisque l'économie monastique se reposait essentiellement à l'aumône et aux donations, les moines n'y travaillaient pas. Comme nous avons essayé de démontrer il y a une littérature hagiographique tardo-antique abondante qui témoigne incontestablement sur le travail manuel en tant que choix stratégique des moines autant à gagner les vivres nécessaires pour la survie que pour lutter contre les tentations démoniaques, la paresse et l'*acédie*. En plus, comme la *Vie d'Hypatios* et la *Vie de Pachôme* en témoignent, le travail manuel n'est pas seulement une forme d'ascèse, ou, tout au moins, un choix ascétique stratégique de moines tardo-antiques, mais aussi une façon de gagner les moyens *à faire des aumônes*, puisqu'il semble que l'aumône était une « procédure » réciproque : les monastères bénéficiaient des aumônes et de donations, mais ils en étaient les originaires aussi. Le monachisme tardo-antique a beaucoup investi surtout idéologiquement, mais aussi socialement et économiquement, sur le travail et il serait peut-être risqué, à mon sens, de sous-estimer sa signification.

[1025] *Histoire Lausiaque*, §13, p. 56–58.

ses employeurs, qu'il n'allait jamais répéter cette expérience…[1026] En niant par leur fuite leur statut aristocratique, ces hommes seraient obligés d'une manière ou d'une autre d'entrer, comme tant d'autres de leurs contemporains, dans le monde du travail et du labeur manuel. Et pourtant, au contraire, ils décident de tout faire pour éviter précisément de travailler. Ils ont décidé de se couper du reste de la société, mais, en même temps ils ne prennent pas la décision d'entrer dans le cadre du monachisme qui offrait un mode de vie « microsocial » et organisé. Ils préfèrent même mener une vie extrême de paria, en dehors de toute organisation laïque ou ecclésiastique, afin d'éviter tout lien social que le travail entrainerait. En niant simultanément la famille, la société et la microsociété monastique, ils se posent de manière automatique en dehors de toute conception de la vie antique ou tardo-antique.

Enfin, il semble que la conclusion évidente serait analogue à celle du chapitre précédent : le monastère en tant qu'institution regroupe des gens ayant de problèmes familiaux et sociaux qui autrement vagabonderaient futilement, organise le travail, fonde une microsociété sur de bases économiques, offre l'occasion aux gens de rester à l'écart de la société, mais à l'abri d'une vie microsociale organisée[1027]. On peut admirer un saint fou, un saint vagabond, un saint mendiant en tant qu'une excentricité extravagante ou un cas isolé d'une exemplarité unique, mais, en effet, on ne peut ni les imiter, *on ne veut même pas les imiter,* ni fonder un culte pour eux. Macaire le Romain, Syméon le Fou, l'Homme de Dieu n'exhortent pas les hommes à les imiter ou à fonder un culte à leur honneur ; ils ne nous ont même pas laissé une relique autour de laquelle on fonderait un culte, des célébrations et de commémorations annuelles. Ils sont des exemples légendaires qu'on peut admirer, mais qu'il n'y a pas lieu d'imiter. Les exemples de la sainteté qui nous inspirent, un Antoine, un Pacôme, un Hypatios, restent des archétypes enracinés dans la société et la communauté des hommes ; on préfère l'assurance qu'un monastère nous offre, on préfère l'organisation du travail et du labeur humain qui en résulte, la sécurité que la conscience d'appartenir dans une structure communautaire qui fonctionne sur une base économique solide peut nous offrir.

[1026] *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677), 80.7–16. Cf. L. RYDÉN « Gaza, Emesa and Constantinople : Late Ancient Cities in the Light of Hagiography », *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, L. RYDÉN (éd.), Stockholm – Uppsala, 1993, p. 138–139.

[1027] Cf. KAPLAN, « The Producing Population », p. 143, A.-M. TALBOT, « A monastic world », *A Social History of Byzantium*, J. HALDON (éd.), 2009, p. 257–278.

Même après leur mort, lors de leurs vies posthumes dans la communauté paradisiaque –imaginaire– des saints, un Macaire ou un Syméon ou un Alexis resteraient de parias : des exemples flagrants, des exemples *à éviter* d'une tendance profondément antisociale, à l'écart de la communauté des autres.

5.) La « Vie de saint populaire » : son auteur, son héros, son public

My name is Ozymandias, King of Kings,
Look on my Works, ye Mighty, and despair!
Nothing beside remains. Round the decay
Of that colossal Wreck, boundless and bare
The lone and level sands stretch far away.
Percy Bysshe Shelley, *Ozymandias*

a.) La Vie de saint en tant que genre littéraire

Il n'est peut-être pas si banal de constater que l'hagiographie relève de la littérature – et pas de l'histoire, par exemple. Les Vies de saints ne relatent pas de faits historiques, et, même les textes qui le font, à un tel ou tel degré, ne sont guère préoccupés de l'« historicité » de leur récit. Du moins, ils ne sont guère préoccupés de l'« historicité » ou de la « véracité » de leur récit dans le sens où nous entendons ces termes. Or, l'homme tardo-antique ne s'intéressait point à l'historicité au sens moderne du terme, ce qui est bien évident. En outre, il n'était pas non plus intéressé par l'Histoire elle-même. L'Histoire, que ce soit dans sa dimension grecque ou dans sa dimension juive (qui étaient les deux premiers peuples méditerranéens à concevoir le concept d'histoire, mais dont leurs visions étaient radicalement opposées) était étrangère aux chrétiens. Pour les chrétiens la venue du Messie coupait verticalement le Temps et les générations qui suivirent Paul vivaient dans « un temps suspendu », dans un temps messianique, dans l'attente de la dissolution finale de l'Histoire et de la Fin de tout ce qui avait commencé par la Chute. Toutefois, après l'institutionnalisation du christianisme et la « profanation », si j'ose dire, du message évangélique, les penseurs chrétiens de l'Antiquité tardive étaient obligés

de recommencer à penser l'Histoire. Eusèbe de Césarée, par exemple, était plus que conscient de cette nécessité. Le résultat de leurs réflexions était une « Histoire du Salut », linéaire, téléologique et divinement prédéfinie. Dans ce contexte, l'activité des hommes en tant que telle n'avait guère de sens. Ainsi, la biographie, en tant que genre littéraire, dans son état antique, était complètement privée de sens. Le nouveau genre littéraire qui la remplaça, l'hagiographie, était un genre essentiellement chrétien dans sa conception et dans sa réalisation.

Cependant, le fait que l'hagiographie soit de la littérature pure et simple ne devrait pas décourager l'historien. Or, nous pouvons trouver dans ces textes des informations précieuses, surtout sur la vie quotidienne et la mentalité de l'homme tardo-antique mais aussi sur la société tardo-antique elle-même. De plus, comme nous l'avons vu dans l'introduction, la littérature, comme tout art en général et en tant que produit d'une société donnée, est le reflet de celle-ci : de la même façon que l'on pourrait connaître l'histoire sociale française et la mentalité des français du 19e siècle à travers les romans de Dumas, de Balzac, de Flaubert, de Stendal ou de Zola, le lecteur d'aujourd'hui peut mettre en valeur l'hagiographie tardo-antique pour les mêmes raisons. Michel Kaplan remarque avec justesse que « l'hagiographie reflète alors l'image que la société a d'elle-même ; elle nous aide donc à la dessiner. Les récits hagiographiques nous permettent de pénétrer profondément dans la société byzantine et sont pour nous un observatoire unique. »[1028]

Cependant, la définition de l'hagiographie comme genre littéraire nous oblige à nous préoccuper, même brièvement, d'une question épineuse : celle de la classification de l'hagiographie dans le système des genres littéraires, tel qu'il a été établi pendant la production littéraire ininterrompue depuis les œuvres d'Homère[1029]. L'hagiographie relève-t-elle finalement d'un seul genre littéraire ou de plusieurs ? Je suggère de considérer l'Hagiographie comme un *sous-genre* du *genre* « Épique » (narration), qui se distingue en *catégories* prenant à leur tour plusieurs *formes*.

Le premier qui a essayé, à l'époque moderne, de classer les genres littéraires de manière rationaliste et systématique était G. W. F. Hegel. Hegel dans ses cours d'Esthétique divisa la littérature et classifia les différents genres littéraires selon la forme d'expression et non pas la

[1028] KAPLAN, « Hagiographie et histoire de la société… », p. 30.
[1029] Cette discussion a déjà été réalisée, de manière exemplaire, par VAN UYTFANGHE, «L'Hagiographie: Un 'genre' chrétien ou antique tardif ? », p. 135–188.

forme de textes[1030]. En effet, il fût le premier à arriver à la conclusion que pour une classification par genres c'est précisément la forme d'expression de chaque texte qui compte et non pas la forme ou la morphologie textuelle. Et d'un point de vue psychologique, anthropologique, littéraire et historique il n'y a que trois formes d'expression principales : la narration, le dialogue et l'expression lyrique de soi. L'expression lyrique de soi est responsable du genre qu'on appelle, tout comme Hegel l'appelait, « Poésie (lyrique) ». Le dialogue est responsable du genre qu'on appelle communément « Drame » et que Hegel appelait « Poésie Dramatique ». Enfin, la narration est bien évidement responsable du genre qu'on appelle communément aujourd'hui « Narration » et que Hegel appelait « Poésie Épique ». Par pure respect pour Hegel je maintien le terme « Épique » pour définir le genre narratif, mais il ne faut jamais oublier que j'emploie le terme précisément, et exclusivement, dans sa dimension narrative.

Le premier à avoir utilisé le terme *épique* dans le domaine de l'Hagiographie était Delehaye[1031]. Pourtant, il utilise ce terme dans un sens général et vague, c'est-à-dire pour décrire cette dimension épique (voire héroïque) qu'il pensait pouvoir dépister dans certaines Passions des martyrs. Je suppose que, dans un sens, Delehaye était lui aussi un enfant de son siècle et alors influencé, éventuellement inconsciemment, par cette tendance générale de son époque, exprimée aussi par la plume des écrivains comme Lew Wallace (*Ben Hur*, 1880) ou Henryk Sienkiewicz (*Quo Vadis?*, 1895) à considérer l'histoire des premiers chrétiens dans l'Empire Romain sous la même perspective « épique ». Il en découle logiquement que Delehaye n'utilisait point le terme au sens strict pour décrire un genre littéraire[1032]. Il en résultat alors un désordre total quant à la définition des caractéristiques primaires qui constituent un genre

[1030] HEGEL, *Cours d'Esthétique*, p. 204–540.

[1031] H. DELEHAYE, « Les passions épiques », *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, *Sub. Hag.*, 13A, Bruxelles, 1921, p. 236–315.

[1032] De plus, Delehaye utilise de manière non systématique le terme « genre » lui-même, ce qui crée davantage de confusions. Pour la définition des genres littéraires et la signification exacte du terme *épique* dans la théorie littéraire contemporaine, outre les séminaires de Hegel, je renvoie aux ouvrages suivants : R. WELLEK – A. WARREN, «Les genres littéraires», *La théorie littéraire*, Paris, 1971, p. 318–333 ; J.-M. SCHAEFFER, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?*, Paris, 1989 ; G. VELOUDIS, « Λογοτεχνικά γένη και είδη », *Γραμματολογία. Θεωρία Λογοτεχνίας*, Athènes, 2001, p. 83–104. Cf. aussi H. VAN GORP – D. DELABASTITA – L. D'HULST – R. GHESQUIERE – R. GRUTMAN – G. LEGROS, *Dictionnaire des Termes Littéraires*, Paris, 2005, l'article « Genre ».

littéraire. J'insiste sur le fait que la dénomination *genre Épique* que j'emploie pour désigner le genre narratif n'a rien à avoir avec l'*épique* Delehaye.

En ce sens, alors, l'Hagiographie serait un *sous-genre* du *genre* « Épique » (narration)[1033], qui se distingue en trois *catégories* principales: les Discours rhétoriques, les Hymnes et la Prose hagiographique[1034] (Actes, Passions de martyrs, Vies de Saints, Recueils de miracles, Histoires édifiantes). Nous laissons à part, délibérément, les Discours rhétoriques qui obéissent à des exigences particulières, principalement généalogiques-morphologiques, qui sont liées au parcours historique de la rhétorique. Nous considérons qu'elles font partie de la littérature narrative, ce qui explique leur adhésion au *sous-genre* de l'Hagiographie et non pas leur différenciation à un autre *sous-genre* distinctif. Mais la discussion sur les Discours rhétoriques est longue et difficile, et elle dépasse les limites de la présente étude. Quant aux deux autres grandes *catégories* de l'hagiographie, les Hymnes et la Prose hagiographique, je pense qu'on ne peut pas nier sérieusement qu'elles appartiennent à la littérature narrative. La différence entre les deux est principalement formelle : les Hymnes sont versifiés tandis que la Prose non. Le fait que les Hymnes soient versifiés ne justifie pas leur adhésion à une *catégorie* distincte, parce que cela ne change pas le fait indéniable qu'il s'agit de la poésie *narrative* et non pas *lyrique*. De la même manière que personne ne penserait à considérer l'*Iliade*, l'*Odyssée*, l'*Énéide* ou même le *Roman de la Rose* comme de la poésie lyrique, malgré leur forme versifiée, personne ne peut compter les Hymnes de Romanos le Mélode ou d'Éphraïm parmi la poésie lyrique, et cela malgré le lyrisme indéniable que leurs œuvres peuvent atteindre par moments.

Naturellement, dans le cadre de chaque *forme* littéraire il y a plusieurs *sous-divisions*. De ce point de vue, les « Vies Patriarcales »[1035], par exemple, ou les « Vies de femmes déguisées en moines »[1036] ou les « Vies de saintes »[1037], ou les « Vies de saintes prostituées » que nous avons examinées au cours de cette étude, constituent toutes de *sous-divisions* de la *forme* littéraire de Vies de saints, une des *formes* de la *catégorie* de la Prose hagiographique, qui constitue elle-

[1033] NILSSON, « Desire and God Have Always Been Around…», p. 236 et 256–259.
[1034] Personnellement, je préfère le terme « Prose hagiographique » au terme « Discours hagiographique » que Van Uytfanghe adopte, cf. VAN UYTFANGHE, «L'Hagiographie: Un 'genre' chrétien ou antique tardif ? », p. 148.
[1035] S. EFTHYMIADIS, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon*, Aldeshort, 1998, p. 3–6.
[1036] PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine… », p. 597–623.
[1037] S. CONSTANTINOU, « Subgenre and Gender in Saints' Lives », *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, P. ODORICO – P. AGAPITOS (éd.), Paris, 2004 (*DB* 4), p. 411–423.

même une des *catégories* de l'Hagiographie, qui est un *sous-genre* du *genre* Épique (Narration). Ainsi les Vies de saints sont une *forme* épique (narrative), tout comme le roman. Et comme le roman peut se diviser en plusieurs *sous-divisions* (*bildungsroman*, roman épistolaire, policier, *sci-fi* etc.) de la même manière les Vies de saints le peuvent aussi. Les composantes principales de la Prose hagiographique en général, et de Vies de saints en particulier, ont été suggérées par Van Uytfanghe dans son article déjà cité et il est inutile d'y revenir[1038].

Après ces remarques préliminaires nécessaires, j'aimerais proposer que les Vies de saints que nous avons examinées au cours de cette étude soient regardées comme un ensemble solide, constituant une *sous-division* à part que j'appellerais « Vies de saints populaires » faute d'une meilleure dénomination. J'avoue qu'initialement j'ai été tenté d'appeler cette *sous-division* comme « Vies de saints négatifs » (en prenant en considération le fait que, comme je l'écrivais dans le deuxième chapitre, les auteurs ne proposent pas leurs héros comme modèles à suivre et que les héros arrivent à la sainteté précisément non pas par une dévotion extrême, comme le font les héros de l'hagiographie normative, tel un Antoine ou un Pacôme, mais d'une manière négative, c'est-à-dire en transgressant les tabous de leur société)[1039]. Pourtant, cette dénomination m'est apparue un peu extravagante. J'emploie alors la dénomination « Vies de saints populaires » où l'adjectif peut se référer simultanément aux Vies et aux saints. Bien que cette dénomination pose plusieurs problèmes, je crois qu'elle répond à une grande partie des questions que ces Vies soulèvent. Il va de soi que d'autres Vies, que je n'ai pas pu examiner au cours de cette étude (ou que je ne connais même pas) pouvaient être incluses aussi dans cette *sous-division* générique. Tout ce qui va suivre sera alors une tentative, fondée sur tout ce qui a précédé, de faire ressortir les caractéristiques principales et élémentaires de cette *sous-division* hagiographique et de ses particularités narratologiques et littéraires les plus cruciales.

Les « Vies de saints populaires » étaient alors, normalement, des produits des milieux monastiques de l'Antiquité tardive (même si parfois elles pouvaient être écrites pas des membres du clergé officiel, comme, par exemple, dans le cas de Léontios de Néapolis). Dans la microsociété monastique où des gens issus de toutes les classes sociales s'entremêlaient et

[1038] Cf. VAN UYTFANGHE, «L'Hagiographie: Un 'genre' chrétien ou antique tardif ? », p. 148–149.
[1039] Cf. le chapitre « Démons, tabous et marginaux », 2.g, p. 127–131.

s'entre-influençaient[1040], il semble que « la voix du peuple » ait trouvé son chemin vers l'expression littéraire au même titre que la voix et les perceptions des classes aisées et privilégiées. Ceci explique pourquoi ce genre de littérature était globalement embrassé par le peuple. Il parlait à leur monde sentimental, émotionnel, psychologique et même matériel. Dans les héros de « Vies de saints populaires » l'homme lambda pouvait voir son reflet, tout comme il pouvait trouver un patron et un protecteur qui complût à se pencher sur ses problèmes. Cela ne signifie point pour autant que les classes aisées ne s'intéressaient pas aux « Vies de saints populaires »[1041]. Au contraire, s'y intéressaient elles aussi tout comme les gens du commun, mais la perspective de cet intérêt était différente : là où le peuple s'identifiait, l'aristocratie avait une inclination par intérêt sociologique, pour ainsi dire, ou tout simplement littéraire, religieux ou spirituel[1042].

Les « Vies de saints populaires » alors en tant que forme littéraire narrative *par excellence* de l'Antiquité tardive, au moins pour l'homme quotidien, donnaient une issue aux impasses et aux angoisses de cet homme quotidien. De cette manière les Vies remplissaient les mêmes fonctions que la littérature populaire de toute époque et de tout peuple. Un point de comparaison inattendu peut être effectué ici avec, par exemple, la bande dessinée japonaise, le *manga*. Le *manga*, véritable produit populaire de la sensibilité japonaise, fonctionne dans la culture et dans la réalité sociopolitique du Japon comme une sorte d'encyclopédie de comportements, d'issues et de solutions. Le *manga* touche une grande variété de thèmes, allant de la vengeance à l'âge adulte et à l'éducation sentimentale – et même parfois sexuelle. Ainsi, le *manga* devient un avatar où chacun peut trouver, d'une manière anodine et socialement acceptable, des solutions dans ses propres préoccupations et ses propres dilemmes. De la même manière, les « Vies de saints populaires » donnaient à l'homme quotidien tardo-antique des solutions à ses problèmes, des conseils pratiques face à des problèmes concrets. Ils servaient comme une sorte d'encyclopédie où les gens pouvaient trouver maintes solutions pratiques et réponses à leurs problèmes de tous les jours. Comment traiter les marginaux, comment traiter les prostituées, les fous et les mendiants ? Que faire dans le cas de l'adultère ? Faut-il pardonner

[1040] VAN UYTFANGHE, « L'Hagiographie antique tardive… », p. 212.
[1041] On pouvait ici peut-être accepter avec une certaine réticence les remarques de Peter Brown, cf. BROWN, *The World of Late Antiquity*, p. 174.
[1042] Cf. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 48.

nos semblables ou faut-il plutôt les condamner ? À qui devons-nous nous adresser quand notre enfant est possédé d'un démon ? Qui sont les spécialistes des démons et des exorcismes ? Quelle est la meilleure méthode pour un exorcisme réussi[1043] ? Quand et que faut-il manger et que faut-il éviter de manger ? Les rapports sexuels sont condamnables et si non y a-t-il des périodes ou il faut s'abstenir des rapports ? Les « Vies de saints populaires » répondaient à toutes les questions, des plus intimes aux plus banales… Et quel endroit sinon le monastère était le plus idéal pour qu'on se procure, pour le bon prix, d'une Vie de saint bien utile ?[1044]

Les « Vies de saints populaires » promouvaient souvent les héros quotidiens, provenant de couches sociales basses et qui se situaient souvent aux marges de la société. Mais même quand les héros provenaient de la haute aristocratie, comme par exemple dans le cas d'Alexis, l'Homme de Dieu, ou Macaire le Romain ou encore Syméon le Fou, très tôt, dès leur adolescence, ils prenaient la décision de briser tout lien avec leur condition socio-économique et de devenir non pas des gens communs, mais des gens méprisables, situés aux profondeurs de l'échelle sociale. Ainsi Alexis, l'Homme de Dieu, rentre à la maison de son père en quémandeur, Syméon décide de rentrer dans la société mais de demeurer en marge de celle-ci, simulant la folie, et Macaire le Romain décide de quitter complètement la société humaine et d'errer tout seul aux confins du monde, vivant comme une bête auprès des portes de Paradis. Ici, nous voyons en action le désir global des pauvres gens de voir enfin les gens aisés destitués, prêts à goûter un peu de leur misère infinie. Nous retrouvons le même motif dans maints œuvres artistiques, littéraires et même cinématographiques. En plus, même lorsqu'ils acquièrent la richesse tant recherchée, comme Pélagie la Pénitente ou Thaïs, ils obtiennent la sympathie du public par le biais du renoncement à cette richesse. Ici la comparaison avec *Harry Potter* est édifiante : dans cette pièce remarquable de la littérature populaire contemporaine tous les héros *sympathiques* de la série de romans proviennent de *backgrounds* insignifiants. Certes, certains ont des origines nobles, mais la vie injuste les a voués à une pauvreté totale… On dirait qu'il s'agit tout simplement du *topos* littéraire chrétien de renoncement à la richesse et à la fortune,

[1043] Dans un des cas, nous trouvons même le père de l'enfant possédé guidé lui-même par le saint « novice » pour qu'il accomplisse l'exorcisme ; c'est-à-dire qu'il connaît la bonne méthode pour un exorcisme réussi, mais il ne dispose pas du pouvoir spirituel pour l'effectuer lui-même, cf. *Vie de Théodore de Sykéon* (*BHG* 1748), §18, p. 15.

[1044] Pour les échanges entre séculiers et moines cf. WIPSZYCKA, « Le monachisme égyptien et les villes », p. 37–38.

mais c'est plus compliqué que cela. Contrairement à ce qui se passe dans l'hagiographie normative où les héros, même après la distribution de leurs biens, retiennent une *noblesse d'esprit*, noblesse en un sens héréditaire et naturel, dans les « Vies de saints populaires » les héros n'ont rien de noble : ils sont des putains, de fous et de vagabonds.

b.) La « Vie de saint populaire » et son auteur

Parmi les questions que quelqu'un peut aborder lorsqu'il se tourne vers les « Vies de saints populaires », la question de la paternité de ces textes est sans nul doute la plus épineuse. Or, à l'exception de la *Vie de Syméon le Fou* aucune Vie de cette étude ne peut être attribuée à un auteur précis. Dans la plupart des cas, elles semblent être tirées des profondeurs d'une conscience collective, populaire, tandis que dans le cas de la *Vie Syméon le Fou* il semble qu'elle soit rédigée par une conscience s'adressant visiblement un public populaire et profane bien qu'elle ne soit pas confondue avec lui[1045]. En tout état de cause, l'auteur est là forcement – caché peut-être derrière un anonymat commode, mais omniprésent. Il semble ne pas sentir la nécessité de soussigner son œuvre, d'immortaliser son nom (l'humilité monastique par ailleurs l'empêche), mais nous pouvons tout de même sentir sa présence. Néanmoins, cet anonymat est, dans un sens, une sorte d'« identité » inversée qui recèle un ensemble d'informations indirectes et supplémentaires qui nous aident à mieux comprendre ces textes.

Tout d'abord, nous savons que ces Vies sont issues d'un milieu monastique et que leurs auteurs étaient vraisemblablement des moines. Ceci est assez sûr et il n'y a pas de vraie raison d'en discuter ou d'insister. Nous pouvons en plus définir spatialement avec une certitude ce milieu : pour Thaïs et Théodora d'Alexandrie ce milieu est visiblement égyptien, pour Pélagie la Pénitente, Marie la Pénitente et Macaire le Romain ce milieu est évidement syrien. L'auteur d'Alexis, l'Homme de Dieu (un autre saint originaire de la Ville éternelle) semble également

[1045] Cf. le chapitre sur la *Vie de Syméon le Fou*, 4.a.δ, p. 279–305 ; DÈROCHE, Études sur Léontios, p. 270–271.

provenir d'un milieu syrien et cela malgré les latinismes que la Vie présente[1046]. La légende de Syméon le Fou aussi semble avoir une origine syrienne. Pour Marie l'Égyptienne la chose est plus compliquée. Certains considèrent, et avec de bonnes raisons, que cette Vie provient d'un milieu palestinien[1047] ou syro-palestinien et, en plus, monophysite[1048]. Pourtant, je suis convaincu que le noyau populaire de cette Vie, remontant à une version orale préexistante, est d'une provenance visiblement égyptienne. Selon moi, il n'y a aucun doute que l'histoire de la fameuse prostituée repentante circulait depuis longtemps parmi les moines d'Égypte, bien avant qu'elle ne soit écrite. Il est vrai que la version écrite dont nous disposons aujourd'hui porte l'empreinte du monachisme palestinien, mais à mon sens le récit présente une telle « localité » égyptienne qu'il me paraitrait vraiment étrange que cette Vie ait été conçue et composé initialement ailleurs qu'Égypte.

Ces remarques nous conduisent à une constatation inattendue et pourtant évidente : la grande majorité des « Vies de saints populaires », ou au moins la partie la plus célèbre, provient de la périphérie de l'Empire et surtout de ce triangle géographique (Égypte – Palestine – Syrie) qui semble séparé idéologiquement du centre constantinopolitain et qui sera, après la conquête arabe, séparé aussi politiquement. Personnellement, je ne connais pas l'existence d'une « Vie de saint populaire », dans le sens que je donne ici au terme, provenant de Constantinople ou des provinces limitrophes, d'Asie Mineure ou de la Grèce. Il semble alors que les « Vies de saints populaires » (de saints avec une forte propension pour la transgression de toute sorte), ont fleuri dans un espace géographique précis à cause des antagonismes politiques et comme réponse au monopole idéologique de la culture officielle émanant de la capitale. La perte graduelle des provinces d'Égypte, de Palestine et de Syrie au cours du VIIe siècle ne signifia pas seulement une perte importante du pouvoir économique et politique de l'Empire, mais aussi une perte culturelle irréversible. Les « Vies de saints populaires », produit du multiculturalisme et du pluralisme de l'Égypte, de la Palestine et de la Syrie, s'éteignirent dès que ces provinces et leurs peuples furent perdus définitivement pour l'Empire. Désormais, la production hagiographique sera beaucoup plus pauvre, beaucoup plus restreinte et beaucoup plus « normalisée », la culture officielle exerçant un contrôle étouffant sur elle. Or, la littérature de l'Empire, une fois le

[1046] Cf. le chapitre sur la *Vie de l'Homme de Dieu*, p. 310.
[1047] FLUSIN, « Palestinian Hagiography… », p. 212.
[1048] STEVENSON, « The Holy Sinner: The Life of Mary of Egypt », p. 25–26 et 33.

dialogue interculturel perdu, ainsi que la riposte idéologique et mentale, a perdu aussi une grande partie de sa vivacité et de sa capacité à se renouveler.

Toutefois, et malgré toutes les déviations possibles (comportementales, idéologiques, culturelles, littéraires), les « Vies de saints populaires » demeurent, comme l'ensemble de l'hagiographie par ailleurs, des produits spirituels de l'idéologie dominante et en tant que telles elles reflètent cette idéologie et essayent de la consolider et de la perpétuer, en assurant leur influence sur les masses affectées. Or, après la rébellion suit la pénitence – l'ascèse extrême et laborieuse que les héros des « Vies de saints populaires » s'imposent à eux-mêmes après la transgression initiale en témoigne. Le choix de la part des auteurs des héros « négatifs » qui ne sont pas faits pour devenir des modèles et des guides pour les hommes, des antihéros presque, aboutissait dans la même fin. Une réflexion sur le choix stratégique des auteurs des ces œuvres révèle inévitablement quelque chose sur ces auteurs : ils embrassent volontairement l'idéologie dominante, mais ils se sentent mal à l'aise face à son application officielle. Ce ne sont pas seulement leurs héros qui affichent de forts sentiments antiautoritaires : eux aussi font preuve de cette hostilité affichée vers les autorités cléricales, et surtout lorsqu'elles sont associées aux centres de pouvoir constantinopolitains. Ils sont chrétiens, certes, mais chrétiens d'une toute autre trempe que ceux de la capitale !

c.) La « Vie de saint populaire » et son héros

Le héros indéniable de toute Vie de saint est bien évidemment un saint. Le phénomène de l'apparition des saints, autant que le développement de leur culte et de la littérature qui s'est développée autour de ce culte, peut-être était bien « un phénomène sauvage et spontané »[1049], mais avec une détermination : ce phénomène s'enracinait dans la *psycho-dynamique* de la

[1049] KAPLAN, « Les normes de la sainteté », p. 16. Il est vrai qu'ici Michel Kaplan parle ici surtout de la «reconnaissance de la sainteté» et non pas directement du phénomène de l'apparition des saints et du développement de leur culte. Pourtant, j'ai l'impression que tout ce que la société que nous examinons reconnaît comme sainteté était relié à la création du phénomène même.

société qui l'a créé. Le fait que tous les citoyens de l'Empire, quelle que soit leur religion ou leur statut social, se caractérisaient par des complexes et angoisses similaires, et cherchaient des solutions semblables aux mêmes problèmes, est significatif parce qu'elle démontre que les nouvelles angoisses n'étaient pas propres d'une classe ou d'une certaine caste religieuse, mais elles touchaient à l'ensemble de la société. Ainsi, pendant la deuxième moitié du IIIe siècle[1050], juste à côté de l'apparition des premiers saints chrétiens –sous la forme principale du martyr– et des premiers signes de culte, nous notons aussi la transformation de la philosophie païenne en théologie et l'apparition des « saints hommes » du paganisme[1051]. En même temps, on a aussi l'apparition des rabbis sages du judaïsme[1052]. Cette apparition simultanée, bien sûr, ne peut pas être un hasard. Mais tandis que la théologie païenne, sous le masque de la philosophie, correspondait aux nécessités psychologiques de cercles de plus en plus peu nombreux[1053], étant donné que l'accès à la *paideia* classique devenait de plus en plus inaccessible pour la majeure partie de la population, le christianisme offrait des solutions similaires aux mêmes problèmes psychologiques à une partie beaucoup plus large de la population[1054]. Le saint triomphait partout : il était le nouveau héros, le nouveau modèle de vie, le nouveau consolateur. La définition de la sainteté chrétienne par identification avec les humbles est, de ce point de vue, assez instructive[1055]. La diffusion et l'adoption du christianisme par une large partie de la population expliquent la domination finale du modèle chrétien.

Ceci dit, les héros de l'hagiographie chrétienne et les modèles qu'ils proposent ne sont guère homogènes. Ainsi, les héros hagiographiques dans le courant normatif et didactique de l'hagiographie étaient tous des personnages publics qui exerçaient publiquement leurs pouvoirs (surnaturels ou tout à fait séculiers) et aidaient leurs frères de toutes les manières possibles. Là, les héros hagiographiques étaient de grands guides d'hommes qui pouvaient organiser et diriger de manière magistrale des communautés, monastiques ou laïques (Pacôme, Hypatios, Théodore de Sykéon, Mélanie la Jeune, Martin). Même lorsqu'ils étaient des anachorètes, après la conquête de la perfection ils retrouvaient leur chemin vers les communautés des hommes et la

[1050] Cf. VAN UYTFANGHE, « L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints… », p. 158–159.
[1051] FOWDEN, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », p. 33–38.
[1052] KIRSCHNER, « The Vocation of Holiness in Late Antiquity », p. 114–119.
[1053] KIRSCHNER, « The Vocation of Holiness in Late Antiquity », p. 104–109.
[1054] Cf. FOWDEN, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », p. 48–54.
[1055] Cf. KIRSCHNER, « The Vocation of Holiness in Late Antiquity », p. 109.

société (Antoine, Daniel le Stylite). Là, les héros hagiographiques qui étaient des moines et qui n'avaient pas d'office, trouvaient finalement souvent leur chemin vers l'Église officielle et ils étaient honorés d'un trône épiscopal, qu'ils acceptaient contre leur gré (Porphyre, Epiphane, Théodore).

En revanche, les héros des « Vies de saints populaires » étaient tous des héros qui se sont cachés du monde ; ils n'étaient point des figures publiques et lorsqu'ils quittaient la société humaine c'était pour de bon. Dès leur fuite, tous ces saints et saintes brisaient tout lien avec la société des hommes pour vivre en dehors de la compagnie de ceux-ci : Marie l'Égyptienne se refugia dans un désert où n'y habitait nul être vivant, ni homme ni bête ; Théodora, après son travestissement se sépara de la société pour gagner la vie monastique et après son expulsion du monastère, habita toute seule dans une région sauvage, ayant pour seule compagnie les bêtes et un enfant illégitime ; Pélagie la Pénitente et Thaïs s'enfermèrent dans des cellules d'où elles ne sortirent que mortes ; Macaire ira carrément aux confins du monde hanté par la perspective d'un mariage indésirable. D'autres, comme Syméon, l'Homme de Dieu et Marie la Pénitente se cachèrent dans les bas-fonds de la société, parmi les putains, les fous et les mendiants. Ils n'exerçaient aucune autorité, ils n'avaient rien à voir avec le pouvoir laïque ou ecclésiastique, ils n'entretenaient pas de rapports avec leurs confrères et personne ne connaissait leur existence. S'il n'y avait pas eu d'accident miraculeux qui les avait mis en contact avec un représentant du genre humain (ou dans le cas de Macaire avec trois et dans les cas de l'Homme de Dieu avec aucun), leur existence passerait inaperçue de tous. Personne ne les tenait pour de « saints hommes », personne n'avait de l'estime pour eux, personne ne les vénérait.

Ceci est également souligné par leur anonymat. Or, dans un sens, tout comme les auteurs de « Vies de saints populaires » sont anonymes, les héros le sont aussi. Ceci peut apparaitre paradoxal puisqu'ils semblent disposer d'un prénom, mais s'agît-il véritablement d'un nom ? En effet, tous les saints et les saintes de cette étude sont soit carrément anonymes, comme l'Homme de Dieu (dont le nom n'est mentionné nulle part dans la Vie) soit ils se cachent derrière des noms extrêmement répandus (Marie, Théodora, etc.), ce qui est un autre type d'anonymat. Une catégorie à part est celle de Macaire qui porte un prénom qui n'est même pas un prénom à proprement parler : Μακάριος (« bienheureux ») est un adjectif qui accompagne la majorité écrasante de saints. Saint Brendan, saint Abraham ou saint Marc l'Athénien par

exemple sont appelés maintes fois « bienheureux » dans leurs Vies, pour ne citer que quelques exemples où l'adjectif se substitua presque entièrement le vrai nom du saint (tous les trois susdits saints ne sont mentionnés par leurs noms que deux ou trois fois dans leurs Vies, partout ailleurs ils s'appellent tout simplement « le bienheureux »). Ainsi, ces saints se balancent entre la typologie que l'anonymat offre (considérant que Marie, par exemple, est aussi une forme d'anonymat puisqu'il y a des millions de Maries dans le monde chrétien) et l'exceptionnalité de leurs actions qui est justement révélée grâce à une intervention divine : parmi les millions de Maries, nulle autre ne pouvait faire ce que Marie (l'Égyptienne) a fait et si Dieu n'avait pas envoyé Zosime à sa recherche personne n'aurait appris quoi que ce soit sur elle. Parmi les centaines de saints « bienheureux », nul autre ne pouvait faire ce que Macaire a fait et si Dieu n'avais pas incité les trois moines à voyager jusqu'aux confins du monde, nul n'aurait jamais rien appris sur « le gardien des Portes de Paradis ». Parmi les millions d'hommes de Dieu, nul autre ne pouvait faire ce que l'Homme de Dieu par excellence a fait, et s'il n'y avait pas eu une intervention divine directe, personne, même pas son père, ne se serait jamais informé sa conduite et sa sainteté.

Cette dernière remarque nous conduit à une autre : ces Vies se balancent entre l'*ethos* antique d'exceptionnalité et l'*ethos* chrétien d'humilité. Or, paradoxalement, plus le héros hagiographique est humble, plus il devient exceptionnel. Ceci est peut-être valable pour la plupart des héros hagiographiques, mais les héros de « Vies de saints populaires » poussent ce paradoxe à l'extrême. En effet, les héros de « Vies de saints populaires » sont plus *humbles* que leurs camarades les plus illustres et, en même temps, plus *exceptionnels* qu'eux ! Syméon le Fou, par exemple, et l'Homme de Dieu étaient deux des plus humbles *ascètes* de tous les temps et leur conduite était perçue par leurs contemporains précisément à travers ce prisme. Pourtant, en même temps, ils étaient deux des ascètes les plus exceptionnels qui aient jamais existé ; leur conduite avait quelque chose de *singulièrement exceptionnel* et pour leurs contemporains il était évident que les hommes qui pourraient éventuellement les imiter étaient rares. Ceci devient encore plus paradoxal lorsqu'on pense que si on ne peut pas imiter un modèle, ce modèle n'est pas un modèle du tout !

Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que les héros des « Vies de saints populaires » ne disposaient ni de culte (à l'exception de l'Homme de Dieu qui avait un culte tardif aussi bien en

Orient qu'en Occident) ni d'une relique. Ces textes ne semblaient pas avoir comme but de commémorer les héros qu'ils proposaient pour saints. Ainsi, ils ne nous offrent pas des vrais indices sur la vénération de leurs héros. Certes, les Vies que nous avons examinées pouvaient être divisées en deux catégories : celles où le saint est vénéré *post mortem* et celles où le saint ne l'est pas. Ainsi, l'Homme de Dieu, Pélagie et Théodora présentent la même typologie : le premier est vénéré par tout le peuple, les empereurs et un pape fictif dans une Grande Église anonyme ; Pélagie la Pénitente, pour sa part, est plus modeste et elle est vénérée par le peuple de Jérusalem à la nouvelle de sa mort et à la révélation de sa nature androgyne ; il en va de même pour Théodora d'Alexandrie, bien que dans son cas, le public qui s'informe de sa vraie identité est beaucoup plus restreint et se limite à son époux, l'higoumène et les quelques moines de son monastère. Pourtant, même dans leurs cas, il n'y a pas d'indice sérieux ou de renseignement sur leur relique ! De ce point de vue, il est remarquable que dans tous les autres cas de « Vies de saints populaires » que nous venons d'examiner, et qui forment le deuxième groupe, la relique du héros disparaît. La relique de Syméon le Fou disparaît miraculeusement et personne ne sait où se trouve la relique de Marie l'Égyptienne, de Marie la Pénitente ou, encore pire, de Macaire le Romain, pour lequel nous avons de bonnes raisons, vu sa fonction en tant que « gardien des Portes du Paradis », de nous demander si une relique avait même existé.

Ceci, c'est-à-dire ce manque de culte, de relique et même des fonctions commémoratives (de leurs Vies) a, à mon sens, sûrement quelque chose à voir avec le fait que les héros des « Vies de saints populaires » sont tous de personnages visiblement fictifs. Personne ne nous contredirait sérieusement si nous avancions l'opinion que Macaire le Romain, l'Homme de Dieu ou Marie l'Égyptienne n'ont jamais existé. Tous les héros et les héroïnes des « Vies de saints populaires » sont si visiblement fictifs que personne ne penserait à les prendre pour quelque chose d'autre que ce qu'ils sont : des personnages littéraires. Cela inclut également Syméon le Fou. Il serait complètement absurde de considérer et de traiter, comme Mango ou Rydén l'ont fait par exemple par le passé[1056], Syméon le Fou de Léontios comme un personnage historique, de la même manière qu'il serait complètement absurde de considérer que la reine Margot de Dumas en tant qu'héroïne littéraire représente une analogie quelconque avec le personnage historique

[1056] Cf. MANGO, « A Byzantine Hagiographer… », p. 25–41 ; L. RYDÉN, « Time in the Lives of the Fools », *ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für Peter Schreiner zu Seinem 60. Geburtstag*, *Byzantinisches Archiv* 19, Leipzig, 2000, p. 315–318.

de Marguerite de Valois. La reine Margot en tant que personnage littéraire est aussi fictive que Syméon le Fou, et cela bien qu'ils soient tous les deux modelés –probablement– sur des personnages historiques réels.

d.) La « Vie de saint populaire » et son public

Une « Vie de saint populaire » n'existerait point s'il n'y avait pas une liaison quelconque avec un public populaire. Quel était donc ce public et quelles étaient précisément les liaisons de cette littérature avec ce public ? Comme je notais dans un chapitre précédent[1057], il semblerait que cette littérature, d'origine monastique, soit sortie des murs du monastère et soit entrée, d'une manière ou d'une autre, dans les villes et les bourgs, dans la vie privée des individus séculiers, dans la vie quotidienne de la famille chrétienne tardo-antique. Ceci était son public populaire. Mais pourrait-on préciser davantage ce public ?

A.H.M. Jones affirmait qu'au début du IVe siècle, le christianisme était surtout répandu parmi les classes moyennes et basses des villes, tandis que l'aristocratie et les populations rurales n'étaient pas vraiment touchées par le message évangélique[1058]. La situation a changé au cours du IVe siècle, mais la grande masse de chrétiens continuait de provenir des classes moyennes et basses urbaines. T. Hägg de sa part, montra, il y a trente ans, que c'étaient ces classes urbaines précisément, la *petite bourgeoise* par excellence, qui constituaient les principaux récepteurs du roman érotique-idéal hellénistique[1059]. Vu qu'au niveau idéologique, littéraire et narratologique la nouvelle hagiographie chrétienne, et surtout les Vies de saints, ont substitué les fonctions du roman érotique-idéal hellénistique, la conjecture qui s'impose alors est que le public que les

[1057] Cf. le chapitre « Démons, tabous et marginaux », 2.g, p. 127–131.
[1058] A.H.M. JONES, « The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity », *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, p. 17–37. Cf. BROWN, *The World of Late Antiquity*, p. 62 ; MARAVAL, *Le Christianisme*, p. 180.
[1059] HÄGG, *Novel*, p. 81–108. Cf. NILSSON, « Desire and God Have Always Been Around…», p. 235.

« Vies de saints populaires » visaient était précisément la *petite bourgeoisie* tardo-antique ainsi que, peut-être, la classe ouvrière.

Ceci devient si apparent par le décor de ces textes : Or, le décor et la mise en scène des « Vies de saints populaires » sont *toujours* et *exclusivement* urbains. L'action et la narration prennent toujours place dans les grandes métropoles orientales de l'Empire (Alexandrie, Jérusalem, Antioche, Édesse, Émèse), ainsi qu'à Rome. Le village, la vie villageoise, les problèmes et les angoisses des populations rurales sont totalement absents des « Vies de saints populaires » ; le village est un monde à part qui n'intéresse guère les auteurs de ces textes (et, donc, supposons, leur public). Et lorsqu'on veut juxtaposer un lieu à la ville, celui-ci est toujours le désert et le « οὐ τόπος». Pourtant, il ne s'agît plus du désert concret de la littérature monastique égyptienne, mais d'un désert « mythique », un lieu d'« évasion », quelque peu « irréel », quelque peu « exotique » et, certes, imaginaire[1060]. Et ceci, ce caractère visiblement urbain, est encore un élément que les « Vies de saints populaires » ont en commun avec les romans gréco-romains où l'action (à l'exception notable de *Daphnis et Chloé* de Longus) prend toujours place dans les grandes villes méditerranéens : Syracuse, Milet, Tyr, Rhodes, Éphèse, Athènes, Alexandrie Antioche, Byzance, Tarente.

Cette conjecture est certes discutable, mais tout de même valable. D'ailleurs, les textes mêmes défendent une telle hypothèse, puisque nous pouvons trouver partout dans ces textes des traces de l'idéologie, de l'imaginaire, des mentalités et des désirs de ces couches populaires précisément : le désir de quitter la ville (lieu du travail, d'angoisse, des soucis et de tentations), les héros qui s'enfuissent de la ville, les héros qui, même s'ils proviennent des extrémités sociales, ne se confondent pas sentimentalement et mentalement avec elles (puisqu'ils proviennent souvent de l'aristocratie, bien qu'ils s'empressent de s'abimer dans les bas-fonds de la société), les héros populaires prêts à se pencher sur les problèmes des gens du commun, le *modus vivendi* urbain et le cadre urbain populaire (opposés à la radicale distinction avec le désert, lieu de rejet de la ville et de tout ce qu'elle représente), et, certes, la suprématie

[1060] D'ailleurs, comme Brown le remarque, le désert vrai (« *the true desert* »), c'est-à-dire un lieu où dominent des conditions de vie extraordinaires était une réalité indéniable seulement en Égypte (cf. BROWN, « The Rise and Function…», p. 111). La représentation du désert dans la *Vie de Théodora d'Alexandrie* ou dans la *Vie de Marie l'Égyptienne* est sans doute caractéristique.

spirituelle de l'homme et de la femme du commun, qui, malgré leur condition sociale peu enviable réussi à s'imposer socialement grâce à son rayonnement spirituel.

Du reste, on se demande quelles étaient précisément les liaisons de cette littérature avec ce public-là, avec la masse de la petite bourgeoisie qui constituait le public privilégié, semble-t-il, de ces textes. En outre, quels sont les indices spécifiques dont nous disposons et qui nous obligent de proposer que les « Vies de saints populaires » s'adressaient principalement à un tel public[1061] ? Le premier indice et le plus important est la place et la représentation du peuple et des couches populaires dans les « Vies de saints populaires ». Quand dans ces textes d'autres personnages que les héros font leur apparition, ils proviennent toujours des couches sociales populaires et ils ont quelque chose à avoir avec le monde du travail. Même dans la *Vie de Marie l'Égyptienne*, qui est une des ascètes les plus « asociaux», pour ainsi dire, quand il y a des gens qui font leur apparition dans le texte, ceux-ci sont des travailleurs issus de milieux populaires : des matelots et des boulangers. Dans la *Vie de Marie, la nièce d'Abraham,* le personnage tiers qui apparaît est l'obscur personnage de l'aubergiste et patron de Marie tant qu'elle travaille comme prostituée dans son auberge. L'Homme de Dieu passe toute sa vie comme mendiant et, lorsqu'il retourne dans sa maison paternelle, il loge avec les esclaves dans la demeure des esclaves. En général, il évite la compagnie des hommes et même lorsqu'il est obligé de se mettre en rapport avec eux, les hommes avec lesquels il entretient de rapports sont des matelots, un ânier et le pauvre *prosmonarios* de l'église de la Vierge d'Édesse. Enfin, Syméon passe la plupart du temps à Émèse parmi les boutiquiers, les aubergistes, les taverniers et les cabaretiers. Certes, il entretient aussi des rapports avec certains des *megistanes* de la ville mais de sa Vie ce n'est pas cela que nous retenons. L'élément populaire dans la *Vie de Syméon le Fou* est prédominant et cela bien qu'elle ne soit pas écrite par un auteur quelconque, anonyme et issu du peuple.

Cependant, bien que les comparses de ces récits soient issus des milieux populaires et représentent ces milieux précisément, les héros de ces récits, obéissant à une typologie commune à toute la littérature populaire, des contes jusqu'aux chants, sont issus, dans la plupart de cas, de la plus haute aristocratie. Théodora d'Alexandrie, Macaire le Romain, l'Homme de

[1061] Ici je voudrais éviter de toute façon un malentendu : le fait qu'une œuvre littéraire, cinématographique, musicale ou autre s'adresse principalement au peuple ne signifie point qu'il n'intéresse guère de représentants d'autres classes sociales et économiques.

Dieu, Syméon le Fou et peut-être Marie l'Égyptienne, sont des descendants de familles illustres. Les seules exceptions frappantes sont Pélagie la Pénitente et Thaïs, mais toutes les deux parviennent à dépasser le « handicap » de leur origine humble par l'acquisition de richesses immenses grâce à leur « travail ». Pourtant, pour qu'ils deviennent acceptés du peuple et pour qu'ils gagnent la sympathie de leur public populaire, ces saints doivent renier leur statut social et économique. C'est seulement à travers la négation de leur situation, leur destitution et leur appauvrissement qu'ils deviennent de vrai héros populaires. Ce *motif* est pareillement très répandu dans la littérature populaire de toutes les époques, du roman érotique-idéal hellénistique jusqu'à *Harry Potter* (voir par exemple les personnages de la famille Weasley et même le parrain de Harry Potter, Sirius Black). En outre, ce *motif* est souvent dédoublé par le *motif* contraire, c'est-à-dire le retour du héros de la pauvreté la plus totale à la prospérité. Cette prospérité, selon les idéaux de chaque époque, peut être entièrement matérielle, comme, par exemple dans le cas de Monte-Cristo, ou entièrement spirituelle, comme dans le cas de saints de « Vies de saints populaires ». Or, tous les héros et les héroïnes de cette étude nient spectaculairement leur statut, leur fortune et même des richesses difficilement acquises, pour conquérir, comme l'higoumène Nikôn dit à Jean et Syméon dans la Vie de ce dernier[1062], une opulence et une richesse de toute autre sorte, non pas matérielles, mais entièrement spirituelles.

Les « Vies de saints populaires » sont également propices à représenter les mentalités, les désirs et les idéaux du peuple. Il serait inutile d'énumérer tous les exemples et pour cette raison j'aimerais insister seulement sur deux exemples qui me semblent pourtant fondamentaux : le refus du travail en tant que valeur et l'hostilité envers les représentants de l'autorité, séculière ou ecclésiastique. Comme nous avons eu la chance d'en discuter dans un chapitre précédent, tous ces saints nient catégoriquement le travail[1063]. Bien que le travail soit considéré comme un des fondements de l'ascèse dans le monde monastique, tous les héros des « Vies de saints populaires » dédaignent et méprisent profondément le travail. Dans maintes Vies de saints, mais aussi dans des œuvres théoriques, comme celles d'Évagre le Pontique[1064], le travail constituait une partie et une pratique indispensable de l'ascèse réussie et ainsi, dans le monde monastique le travail se transforma progressivement en valeur en soi. Pourtant, comme je viens de le dire,

[1062] Cf. le chapitre sur la *Vie de Syméon le Fou*, p. 254.
[1063] Voir le chapitre « Des fous, des gueux et des vagabonds », 4.d, p. 400–402.
[1064] Cf. *Traité Pratique*, §15, p. 536 ; §57, p. 634 ; §73, p. 660 ; §98, p.706.

les héros des « Vies de saints populaires » évitent le travail à tout prix. Exception notable, celle de Théodora d'Alexandrie, mais plutôt, j'imagine, à cause de la gravité de son péché, qu'elle se sent obligé d'expier par le biais du labeur physique extrême et qu'elle conçoit, de manière masochiste, comme une sorte de punition bienvenue.

Je ne veux par revenir sur l'évaluation de cette attitude négative vis-à-vis du travail. Je renvoie directement au chapitre où j'en traite[1065]. Pourtant, ici je voudrais souligner une évidence : jamais dans le monde antique et tardo-antique le travail n'était pour le peuple une valeur en soi, mais une nécessité impérative. On travaillait, on peinait, on labourait parce que c'était inévitable, parce qu'il fallait vivre (et beaucoup trop souvent dans des conditions périlleuses), mais on ne considérait pas le travail comme quelque chose de bon, de bien et d'important. La peine et le labeur qui étaient associés au travail n'étaient point, comme il est attendu, pour le peuple une valeur. Un héros populaire, alors, qui tenait le travail pour une valeur se moquerait indubitablement de son public ! Or, le public de ces Vies n'avait aucune envie de se faire rappeler ses peines de tous les jours lorsqu'il venait à la rencontre de ses héros préférés, ces saints extravagants, mais, au contraire, il désirait oublier les troubles quotidiens (souvent liés au travail lui-même) et rechercher la consolation dans la réalité sacrée extraordinaire que les « Vies de saints populaires » présentaient. Avec ce rejet du travail est aussi lié le désir de fuir la ville que ces textes expriment. Or, la ville dans la conscience populaire est le lieu par excellence du travail, du labeur, des soucis, des angoisses et de tentations. Ce désir d'« évasion », d'« échappée » de la ville ne serait autrement pas compréhensible s'il ne se referait pas aux envies les plus profondes, et dans un sens inconscients, de ces couches socio-économiques qui labouraient quotidiennement dans la ville.

Le deuxième exemple caractéristique tiré de la mentalité populaire était l'hostilité envers le pouvoir et les autorités, ou, plutôt, ce mélange typiquement ambivalent de peur, d'envie et d'hostilité. Il faut avouer qu'on ne rencontre pas dans tous les « Vies de saints populaires » cette attitude ambivalente, mais on la rencontre assez souvent pour qu'on puisse l'évoquer. Ainsi, Théodora d'Alexandrie brave les soldats de l'éparque et l'éparque lui-même, Marie l'Égyptienne, Syméon, Alexis et Macaire bravent la *patria potestas*, Syméon brave et se moque de toutes les autorités, même les ecclésiastiques (et cela ne lui pose même pas de problème de

[1065] Voir le chapitre « Des fous, des gueux et des vagabonds », 4.d, p. 395–402.

profaner le sacrement de communion), tandis qu'Alexis brave la Vierge elle-même ! Nous avons eu l'occasion de discuter dans un chapitre précédent de ce comportement ouvertement antiautoritaire de saints tardo-antiques, ses origines et ses répercussions psychologiques. Ici je voudrais juste remarquer que cette attitude des héros des « Vies de saints populaires » mettait en évidence les dispositions les plus intimes du peuple vis-à-vis de ses autorités : il enviait leur situation, leur richesse, leur vie aisée et en même temps craignait ses pouvoirs, sacrés et profanes. Ce mélange de peur et d'envie créait une ambivalence et une hostilité qui ont trouvé finalement leur chemin vers l'expression littéraire.

Un autre point qui est traditionnellement lié à la littérature populaire est celui du style et du niveau linguistique des textes. Le style et le niveau linguistique de « Vies de saints populaires » est « bas »[1066], assez naturel et très proche du langage vernaculaire. Ces textes donc expriment assez clairement la volonté de leurs auteurs de parler à un public plus large et populaire. Certes, cela ne signifie pas que les « Vies de saints populaires » proviennent forcement d'un milieu social populaire. Il est indubitable que les textes qui proviennent des couches populaires ne puissent être écrits dans aucun autre style linguistique que « Bas ». En revanche, rien n'empêcherait des représentants des autres couches sociales de choisir volontairement un niveau linguistique « Moyen », ou encore « Bas », pour acquérir une voie d'accès aux masses populaires. Cela, du moins, théoriquement. Parce que, pour une personne d'un certain niveau culturel, il est assez difficile d'oublier sa formation en prenant la plume. Personne ne peut abolir complètement sa culture devant la feuille blanche. Alors, dans ce cas on peut toujours détecter, quand l'auteur laisse, la plupart du temps inconsciemment, des traces de sa culture dans son récit, son érudition cachée. Mais les « Vies de saints populaires » que nous avons examiné au cours de cette étude (à l'exception notable de la *Vie de Syméon le Fou*) ne nous laissent pas de place pour mettre sérieusement en question leur provenance populaire : le niveau linguistique des « Vies de saints populaires » est très simple et il ne cache pas d'éléments trahissant une *paideia* plus élevée pour nous permette de supposer autre chose.

[1066] Ševčenko parle de styles « Haut », « Moyen » et « Bas ». Il dessine les caractéristiques principales de chacun, sans oublier de remarquer qu'il s'agit en fait d'une division statique qui méconnaît les nombreuses différenciations dans le domaine de chaque style différent. Deux constatations de Ševčenko sont d'une importance grave : a.) que le style se différencie par rapport au public, et b.) que le style se différencie par rapport aux circonstances, voir ŠEVČENKO, « Levels of Style in Byzantine Prose », p. 291–295.

Enfin, un dernier point caractéristique des « Vies de saints populaires » et qui pouvait avoir quelque chose à voir avec le public populaire de ces textes est la place prééminente du miracle dans ces Vies. La discussion autour du miracle est dangereuse, mais il faut tout de même d'insister sur quelques points décisifs. « Le miracle et l'attitude face à ce phénomène ont connu à Byzance des différences considérables selon les périodes »[1067]. Tout d'abord, le miracle, comme «idée d'une nature autonome », était étranger à la pensée hébraïque[1068]. D'autre part, dans le *Nouveau Testament*, il y avait autant une modification de la perception du miracle comme phénomène, qu'un effort pour le déterminer. Pour Jésus, «la foi est elle-même un préalable au miracle qui, ainsi, n'est pas quelque chose de mécanique (encore qu'il y ait des traits magiques dans certains récits néotestamentaires), mais qui est indissolublement lié à la prédisposition subjective du miraculé (à comparer au rôle de la confiance du patient dans la médecine moderne)»[1069]. Mais très vite, l'enthousiasme pour le miracle semble s'être éteint au cours du deuxième siècle et il s'entourait, comme phénomène, de circonspection. Le miracle, comme problème, autant théorique que pratique, fit son apparition de nouveau vers la fin du IIIe siècle et correspondait aux données nouvelles que cette « époque d'anxiété » a créées et que nous avons évoqué plusieurs fois au cours de cette étude. « Le triomphe final du christianisme laissait cependant un vide dans la conscience des masses populaires dévouées à leurs dieux, à leur σωτῆρες et θεῖοι ἄνδρες. La compensation nécessaire est venue du culte des martyrs et des saints qui, en dépit de ses origines spécifiquement chrétiennes, a reçu une impulsion très forte, dès le IVe siècle, à la faveur de cette fonction compensatoire. Débarrassée, du moins théoriquement, de la concurrence et de la confusion avec des pratiques païennes, la thaumaturgie chrétienne fait sa réapparition sur les tombeaux de martyrs et se cristallise plus tard à nouveau autour de personnes vivantes, plus particulièrement les anachorètes et les cénobites »[1070].

À partir de ce moment-là, le miracle, comme élément inséparable des récits hagiographiques, connut un essor impressionnant pendant toute l'Antiquité tardive. Pourtant, il est plus qu'évident à chaque lecteur de l'hagiographie tardo-antique, et il s'agit d'une remarque

[1067] Cf. EFTHYMIADIS, « Le miracle et les saints durant et après le second iconoclasme », p. 170.
[1068] Cf. VAN UYTFANGHE, « La controverse biblique et patristique autour du miracle… », p. 206.
[1069] VAN UYTFANGHE, « La controverse biblique et patristique autour du miracle… », p. 207.
[1070] VAN UYTFANGHE, « La controverse biblique et patristique autour du miracle… », p. 210–211.

empirique, que le miracle n'est pas toujours nécessaire au saint byzantin[1071]. Comment expliquer alors, le fait que la reconnaissance de la sainteté de certains saints se fonde sur la réalisation de miracles tandis que pour d'autres il s'agit d'une capacité auxiliaire ? Comment expliquer surtout la présence ubiquitaire du miracle dans certains Vies de saints et son absence totale dans d'autres ?

Le miracle et le miraculeux jouent dans les « Vies de saints populaires » un rôle fondamental. En fait, la sainteté de nos héros se fonde surtout sur la réalisation incessante des miracles. En outre, le saint est entouré d'une *aura* surnaturelle et cette *aura* est suivie d'une ambiance tout à fait miraculeuse. En revanche, le miracle dans les Vies de saints normatives joue un rôle supplémentaire, et parfois il est même entièrement absent. Là, la sainteté des saints est liée surtout à la fondation de monastères (Hypatios, Pachôme, Nicolas de Sion, Mélanie la Jeune etc.) ou d'églises (Porphyre)[1072] et par conséquent à la diffusion du christianisme et à la bataille contre ses ennemis, païens ou hérétiques. Un cas remarquable est celui de Daniel le Stylite : pour son hagiographe, il est plus qu'apparent que la réalisation des miracles, comme preuve de sa sainteté, est complètement auxiliaire, sinon inutile[1073].

En revanche, dans les « Vies de saints populaires », la sainteté est liée surtout à la réalisation des miracles. À chacune des apparitions de Marie l'Égyptienne dans le récit, et même lorsqu'elle est morte, un miracle se produit : sa conversion et son repentir, ses repas, sa survie dans le désert, sa marche sur les eaux, l'écriture ineffaçable et les lions qui aident à son enterrement ne sont que les exemples les plus illustres. De même avec Théodora d'Alexandrie : où qu'elle aille, quoi qu'elle fasse, un miracle se produit (le meurtre du crocodile et le remplissage des cruches d'eau étant les plus caractéristiques). Le miraculeux dans la *Vie de Pélagie la Pénitente* et dans la *Vie de Marie, la nièce d'Abraham* est surtout « visuel » : il consiste surtout en des visions et en des songes. Alexis, l'Homme de Dieu, de l'autre côté est si modeste qu'il oblige la divinité elle-même à révéler publiquement sa sainteté aux hommes à travers une image de la Vierge qui parle au début et, par la suite, après sa mort, par le biais

[1071] KAPLAN, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », p. 167–196.
[1072] « L'essentiel de la sainteté de Porphyre, c'est la lutte contre le paganisme et la progression du christianisme dans la cité palestinienne, qui lui fait à plusieurs reprises frôler le martyre.», KAPLAN, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », p. 169.
[1073] KAPLAN, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », p. 179–181.

d'une voix divine qui révèle à tout le monde la vérité autour de l'Homme de Dieu. Toute la conduite de Syméon à Émèse touche au miraculeux et dispose de quelque chose de la fabuleuse ingéniosité des contes : des petits démons qui empoisonnent l'eau sont réprimés, des repas somptueux apparaissent de nulle part, des anathèmes se réalisent et des maladies se guérissent, le héros apparaît simultanément dans deux endroits différents, la dépouille du saint disparaît, le miraculeux dans la *Vie de Syméon* est partout. Mais le sommet de la littérature miraculeuse tardo-antique est la *Vie de Macaire le Romain*. Là les trois moines voyageurs expérimentent le miraculeux dans son état pur : des bêtes et des êtres fabuleuses (comme les licornes, les onagres et les cynocéphales), des errances spatiotemporelles en Enfer, le « Purgatoire » et l'« Église des Justes », et, enfin la rencontre avec le plus grand prodige de la Création toute entière, saint Macaire, le « gardien des Portes de Paradis », lui-même !

Si nous voulions catégoriser plus avant ces miracles, on dirait que la plupart des miracles réalisés par ces saints, et notamment par Marie l'Égyptienne, Pélagie la Pénitente et Alexis sont des miracles *réflexifs*, selon la distinction de Bernard Flusin[1074]. Les miracles de Théodora d'Alexandrie ou de Syméon en revanche sont à la fois *réflexifs* et *transitifs*. De toute façon, il est évident que tant pour les auteurs des « Vies de saints populaires » que pour le public pour lequel ils écrivent, la réalisation des miracles et l'*aura* surnaturelle qui les entoure, sont les traits caractéristiques principaux d'un saint. Ces textes semblent nous dire qu'un saint est saint précisément parce qu'il est capable de réaliser des miracles, ou parce qu'il est entouré d'une *aura* surnaturelle permettant les interventions de l'élément divin sur une base quasi-permanente. En même temps, le public de ces Vies semble précisément exiger du héros cette capacité. S'il ne fait pas de miracles, s'il n'est pas enveloppé de cette *aura* mystique, il n'est même pas digne d'être un saint. Le fait que le miracle ne joue pas un rôle primordial, mais qu'il est, s'il en est, en revanche tout à fait secondaire, dans des Vies normatives, qui ont des buts visiblement politiques ou économiques (ou les deux à la fois) et qui se référent à des personnages qui peuvent être considérés comme étant historiques, tandis qu'au contraire pour les saints fictifs il s'agit d'une capacité consubstantielle, ne peut pas relever du hasard.

Une sorte de conclusion « sociologique » découle de ces remarques : il semble que le miracle était indissociablement attaché aux croyances et aux pratiques des couches populaires,

[1074] Cf. FLUSIN, « Miracle et hiérarchie », p. 305.

qui le considérait comme la preuve suprême de la sainteté d'une personne. Dans un sens, il semble même que le miraculeux était plus important que le saint lui-même. Pourtant cette croyance n'était pas inconditionnelle. Pendant une époque où les conditions de vie, et leurs conséquences sur la psychologie du peuple, ont fait de la *thaumaturgie* un élément substantiel de la quotidienneté, cette *thaumaturgie* était jugée à son efficacité. Mais, dans les « Vies de saints populaires », et à l'exception de la *Vie de Syméon le Fou*, le miraculeux et la *thaumaturgie* concerne les saints et les saintes *eux-mêmes* et non pas un public quelconque. C'est comme si ces héros étaient complètement indifférents aux attentes du peuple. Comment juger alors une *thaumaturgie* qui a pour seul destinataire son propre auteur ? Je crois que nous pouvons légitimement avancer ici la proposition que dans les « Vies de saints populaires » le miraculeux ne vise que lui-même, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un miraculeux sans retentissement concret et pratique. Or, ce miraculeux pour le miraculeux n'est à la fin que la forme ultime du miraculeux ! Un miraculeux qui n'a même pas besoin de se justifier… Quand on croise, alors, dans des « Vies de saints populaires » une insistance de la part des hagiographes sur les miracles réalisés par leur héros *et pour les héros* ou sur l'*aura* surnaturelle qui les enveloppe, on pourrait supposer légitimement que ces textes, en tant que créations littéraires, émanaient d'une conscience qui était nourrie jusqu'à son fond du miraculeux et qui, en plus, visaient précisément un public, plus ou moins, populaire.

e.) Pourquoi écrit-on une « Vie de saint populaire »?

J'avoue que le titre de ce sous-chapitre est quelque peu provocateur. En fait, en le lisant on peut supposer que je vais avancer sinon des propositions au moins des hypothèses sur la question épineuse « pourquoi écrit-on une Vie de saint populaire ». Pourtant, j'admets dès maintenant que je n'ai aucune réponse à cette question ! À première vue, ces textes ne semblent pas viser un but quelconque. Par la suite, je vais procéder à un raisonnement négatif essayant de cette manière de faire ressortir quand même quelques-uns des buts d'écriture de ces textes.

Comme on l'a déjà vu, les héros des « Vies de saints populaires » sont visiblement fictifs et ils ne disposent pas d'un culte. Les textes eux-mêmes ne semblent pas viser de buts précis non plus : ils ne semblent pas répondre aux besoins liturgiques[1075], ils ne semblent pas servir à des fins de vénération ou commémoraison, ils ne semblent pas être écrits pour servir comme des lectures institutionnelles, ils ne proposent pas un culte, ils ne promeuvent pas le pèlerinage (puisque la relique du saint n'existe point), ils ne disposent pas des buts économiques, ils n'incitent pas les gens à visiter tel ou tel monastère, ne font pas de la propagande[1076], ils n'ont rien à avoir avec le système monastique ou ecclésiastique de leur temps. En plus, les « Vies de saints populaires » ne disposent point de buts ou des ambitions politiques. La seule fois où nous croisons un épisode très vaguement « politique » c'est dans la *Vie de Marie l'Égyptienne* où la sainte demande à son interlocuteur comment vont la Chrétienté, les Empereurs et l'Église, mais cet épisode peut être attribué plutôt à une imitation de la *Vie de Paul de Thèbes*[1077]. Pourquoi alors écrit-on une « Vie de saint populaire » ? Comme je disais tout à l'heure, à première vue ces textes ne semblent servir à rien ! Cependant, on a pris du temps pour les écrire, les copier, les transmettre. En plus, la plupart de ces Vies étaient des textes extrêmement célèbres et répandus pendant le Moyen Âge comme la pléthore de manuscrits qui les conservent en témoigne. Enfin, malgré leur origine orientale, grecque ou syriaque, ces textes ont même conquis finalement l'Occident. Dans la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine nous retrouvons réunis la plupart des héros de « Vies de saints populaires » que nous avons examiné au cours de cette étude : Marie l'Égyptienne, Théodora d'Alexandrie, Alexis, l'Homme de Dieu, Thaïs et Pélagie la Pénitente. Cette dernière est en plus représentée trois fois, puisque des éléments de sa légende sont partagés entre trois saintes : sainte Marguerite, sainte Pélagie, et sainte Marguerite, appelée Pelage.

Alors, c'est comme si ces textes, les « Vies de saints populaires », nous invitaient à les considérer comme de la littérature au sens moderne du terme. En effet, en lisant ces Vies nous avons l'impression qu'elles sont les premiers textes littéraires où la *valeur d'utilisation* est secondaire par rapport à la *valeur esthétique*. Comme nous avons eu l'occasion d'en discuter

[1075] Cf. EFTHYMIADIS, « New Developments in Hagiography », p. 167–168.
[1076] PRATSCH, « Hagiographical Literature between Fact and Fiction », p. 65.
[1077] *Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042), PG 87[3], col. 3708, C ιδ'. Cf. le chapitre sur les « Vies de saintes prostituées », p. 156.

longuement lors d'un chapitre précédent[1078], jusqu'à la Renaissance l'œuvre d'art ne disposait pas d'une *valeur esthétique* indépendante, mais plutôt d'une *valeur d'utilisation*. Sa valeur esthétique n'était que *supplémentaire*. Pourtant, les « Vies de saints populaires » semblent être les premiers textes à être considérés plutôt comme de la littérature, pure et simple, et non pas comme quelque chose d'autre. En effet, nous n'avons pas de problème à envisager qu'à l'origine littéraire des œuvres comme *Decamerone*, *The Canterbury Tales*, *Gargantua et Pantagruel*, et même l'*Utopia* de More se trouvent des textes comme la *Vie de Syméon le Fou*, la *Vie de Marie l'Égyptienne* ou la *Vie de Macaire le Romain*.

Cette proposition, bien qu'elle soit tout à fait insuffisante, a au moins l'avantage d'expliquer la notoriété de ces textes et le grand nombre de manuscrits qui les conservent bien que ces saints et ces saintes ne disposaient pas un culte. Or, comme je remarquais dans l'introduction, il semblerait que cette littérature, d'origine monastique, soit libérée de son cadre monastique et soit répandue et diffusée dans les villes parmi les gens du commun, influençant leur vie quotidienne. Ceci n'est point valable pour l'hagiographie normative où la valeur religieuse et spirituelle de ces textes est la principale préoccupation de leurs auteurs et de leur public. Pour me restreindre à un exemple notoire, je rappelle que nous avons la chance de disposer de la réaction que la lecture d'une Vie de saint provoqua chez un lecteur charismatique de l'Antiquité tardive : Augustin était profondément touché, affecté et alarmé par la lecture de la *Vie d'Antoine*, qu'il considérait ultérieurement comme le moment décisif de sa conversion définitive[1079]. Ce qui mobilisa l'intellect et l'univers émotionnel d'Augustin dans la *Vie d'Antoine* n'était pourtant point une valeur esthétique ou littéraire quelconque, mais son immense valeur religieuse et spirituelle. Pourtant, nous avons du mal à envisager Augustin pareillement touché, d'un point de vue philosophico-religieux, par la lecture d'un texte comme la *Vie de Macaire le Romain*. Au mieux, nous pourrions l'imaginer terminer la lecture en souriant en cachette dans la pénombre du crépuscule carthaginois…

J'ai déjà avancé une autre proposition dans un chapitre précédent[1080] que je pense valable pour une grande partie de « Vies de saints populaires » : que l'écriture d'une Vie de saint pouvait être considérée comme une forme d'ascèse, laborieuse et difficile. Notamment dans des

[1078] Voir Introduction, p. 31–35.
[1079] AUGUSTIN, *Confessions*, H.VI.14–XII.30, p. 187–201.
[1080] Voir le chapitre sur les « Vies de saintes adultères », 4.b.δ, p. 239–248.

cas de « Vies de saints populaires » où d'une part les héros sont fictifs et ils ne disposent pas de culte et de l'autre les textes font preuve d'une forte propension à la transgression de tabous (sexuels, comportementales, idéologiques), il semble assez vraisemblable que ces textes soient rédigés initialement dans le cadre de l'ascèse d'un moine. Selon la proposition que j'ai avancée dans le chapitre concerné, le moine, en s'obligeant au cours de l'écriture de la Vie d'un personnage fictif à imaginer une situation taboue, se soumettait délibérément à la tentation et par la suite expiait à travers la rédaction du texte qui devenait ainsi une forme d'ascèse. Il se pouvait également que le moine attribuât à un tiers personnage imaginaire l'histoire de sa propre tentation démoniaque et de sa propre lutte contre elle. Mais, dans tous le cas, l'auteur de la Vie et le héros de la Vie suivaient tous les deux des parcours parallèles : l'auteur se soumettait à la tentation lorsque son héros le faisait aussi, et il se purifiait avec lui lorsque celui-ci se purifiait. Nous pourrions même envisager qu'après l'achèvement de la Vie, elle servait pour base d'un *rituel* qui touchait toute la communauté : le moine, en racontant l'histoire de sa tentation et de son repentir devant ses frères, s'humiliait délibérément[1081] et la communauté expiait le tabou *rituellement*, collectivement et solennellement. Si cette proposition devait être acceptée, alors, il faudrait considérer qu'initialement les « Vies de saints populaires » ont fait leur apparition dans les milieux monastiques précisément comme des *exercices ascétiques*.

Certes, nous ne pouvons pas confirmer cette hypothèse de manière définitive, mais il y a tout de même des indices qui nous encouragent à la prendre sérieusement en considération. Dans ce sens, nous avons évoqué le significatif chapitre 55 de la *Vie d'Antoine*[1082] et un passage important des *Conférences* de Jean Cassien[1083]. Brakke de son côté mentionne que dans la version copte de l'*Histoire Lausiaque*, dans le chapitre concernant Évagre le Pontique, nous sommes informés qu'Évagre organisait tous les samedis des groupes de discussion où les moines étaient incités à raconter leurs tentations devant leurs frères comme moyen pour lutter contre celles-ci[1084]. En plus, dans la version grecque de l'*Histoire Lausiaque* Palladius mentionne qu'Évagre s'adonnait à la calligraphie, à l'écriture et à la copie de textes comme une

[1081] Cf. KRUEGER, *Writing and Holiness*, p. 102–104.
[1082] *Vie d'Antoine* (*BHG* 140), §55, p. 284–286. Cf. le chapitre sur les « Vies de saintes adultères », 4.b.δ, p. 235 et 238.
[1083] Conférence XII, §7.3, JEAN CASSIEN, *Conférences*, *SCh.* 54 bis, Paris, 2009 [réimpression de la 1e édition de 1958 avec additions et corrections], p. 252. Cf. le chapitre sur les « Vies de saintes adultères », 4.b.δ, p. 235.
[1084] BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk*, p. 51.

forme d'ascèse[1085]. Ce n'est pas beaucoup, mais c'est déjà quelque chose. En tout état de cause, si on acceptait qu'initialement les « Vies de saints populaires » étaient apparues dans les milieux monastiques comme des *exercices ascétiques* (et qu'elles ne servaient donc pas d'autre propos institutionnel, politique ou économique), cela signifierait que le détachement de ces textes de leur *valeur d'utilisation* et leur perception littéraire autonome furent au cours des siècles envisageables. Or, si dès le début les « Vies de saints populaires » ne servaient pas de buts institutionnels, cela faciliterait ultérieurement leur perception littéraire autonome. En effet, si on écrivait ces « Vies de saints populaires » dans le seul but de son ascèse, dès que ce but cessait d'exister ou dès que l'auteur-moine réalisait son but par l'accomplissement de son ascèse, alors le texte laissé derrière lui ne servait plus que comme une réminiscence de son ascèse. Et quand par la suite cette réminiscence avait disparue, la seule chose qui restait était le texte dans son état littéraire pur.

[1085] *Histoire Lausiaque*, §38, p. 200.

6.) Conclusion

> « *It was the best of times, it was the worst of times, it was the age of wisdom, it was the age of foolishness, it was the epoch of belief, it was the epoch of incredulity, it was the season of Light, it was the season of Darkness, it was the spring of hope, it was the winter of despair, we had everything before us, we had nothing before us, we were all going direct to Heaven, we were all going direct the other way – in short, the period was so far like the present period, that some of its noisiest authorities insisted on its being received, for good or for evil, in the superlative degree of comparison only.* »
>
> **Charles Dickens, *A Tale of Two Cities***

Il y a un tableau de Hans Holbein le jeune (*Der tote Christus im Grabe*, 1521/1522) qui dépeint le cadavre de Jésus gisant dans le tombeau. Le corps chétif immobile, les paumes émaciées, noircies de la perte du sang, la bouche mi-ouverte, les yeux toujours ouverts, les bulbes inversées à contempler le vide. Jamais auparavant l'humanité n'avait osé regarder droit dans les yeux et dépeindre avec un tel réalisme et avec une telle finalité irrévocable la mort de son Dieu. Holbein ne s'intéresse guère à se focaliser sur le message joyeux de la résurrection, qui constitua la force centripète de la foi chrétienne dès son début, la victoire de l'Homme-Dieu sur la Mort. En revanche, il s'intéresse à dépeindre et à focaliser sur la Mort elle-même, la fin définitive et irrévocable de Dieu. Derrière l'immobilité mortuaire et glaciale du tableau de Holbein on peut aisément discerner une sorte de *χαρμολύπη*, de « tristesse joyeuse » : l'attitude allègre et en même temps désespérée de l'homme moderne face à la Mort de Dieu. Personne ne peut rester impassible à la vue d'un cadavre, qu'il s'agisse d'un homme ou d'un Dieu. Dans le deuxième cas pourtant, et malgré l'apparente componction dont l'artiste revêt son sujet, le cri sauvage de joie sous-jacent de l'homme devant la carcasse de son rival éternel vaincu, Dieu, ne peut guère se dissimuler. Dostoïevski, presque trois siècles plus tard, a correctement discerné autant cette dimension du tableau que sa signification inquiétante. Pour cette raison justement il se senti obligé de mettre dans la bouche du plus chrétien de ces héros (et indubitablement le

dernier héros chrétien de la littérature européenne), le prince Mychkine, les paroles suivantes : « ce tableau est capable de te faire perdre la foi ».

Un siècle après la création du tableau de Holbein, René Descartes, *« nel mezzo del cammin di sua vita »*, formula déjà dès sa première œuvre, le *Discours de la méthode* (1637), une de principes le plus fondamentaux de la réflexion philosophique moderne : « je pense, donc je suis », qu'il traduisit en latin quelques ans après. C'est ainsi que le notoire *Cogito, ergo sum* naitra. La vraie signification de « je pense, donc je suis » se révélera dans sa dernière – inachevée et post mortem– œuvre, le *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, où il reformule sa pensée initiale de la manière suivante : « Je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la même chose : je pense, donc je suis ». L'identification, pour la première fois, de la réflexion au doute, fût, sans doute, le début de la fin du vieil homme. À partir de ce moment-là, commence un long chemin, qui à l'aide de la culture bourgeoise florissante, rendra le doute la force centripète de la constitution mentale de l'homme moderne égoïste. La philosophie cartésienne –cette « école de la méfiance » comme Nietzsche l'appela autrefois– en mettant le doute dans les fondements du rationalisme contemporain, ouvre ainsi, même contre son gré, une voie sans retour vers la relativisation absolue de tout, y compris de la réalité et de la vérité. À partir du moment où l'on commence à considérer que le processus de pensée s'identifie au doute, on ne peut que finir par douter de l'existence objective de la réalité et de la vérité (chose que les philosophes jusqu'à Descartes n'ont jamais mis en doute).

En revanche, la pensée de l'Antiquité tardive, contrairement à la pensée moderne telle qu'elle commença avec Descartes, était immunisée par rapport au doute, comme il était attendu d'une période où la Verbe et la Vérité furent révélés aux hommes. Cette Vérité était bien évidemment le Christianisme, mais même au sein du Christianisme la Vérité ne semblait ni homogène ni uniforme. Alors, puisque plusieurs personnes revendiquaient la possession de la Vérité avec zèle et fanatisme, tous ces fanatismes souvent devenaient conflictuels. C'est ce fanatisme précisément qui nous frappe en lisant la littérature tardo-antique. Le fanatisme de celui qui possède la Vérité absolue. Le mot qui est le plus souvent employé dans la littérature tardo-antique est la *μανία*. La manie des idoles, la manie des femmes, la manie des garçons, la manie de l'argent, la manie tout court. L'opinion de l'autre, son mode de vie, son *weltanschauung* devenaient quelque chose d'assimilable à la folie et au délire, et donc quelque chose d'hostile et

de dangereux. L'institutionnalisation du Christianisme, certes, a contribué énormément à la montée de l'intolérance et du fanatisme, mais ce n'était pas la seule raison. Or, l'Antiquité tardive était une époque qui exigeait des solutions claires et radicales. Le fanatisme alors de tous les nouveaux chrétiens de cette période, n'était pas seulement ou simplement le fanatisme du prosélyte, mais aussi le fanatisme qui suit la conviction de l'appartenance à un nouveau monde. Il est impressionnant que ce fanatisme puisse être détecté dans l'ensemble de la littérature chrétienne tardo-antique : dans l'œuvre des prédicateurs misanthropes comme Chrysostome, des esprits politiques brillants comme Eusèbe de Césarée, des théologiens illuminés comme Origène et Athanase d'Alexandrie, des grands philosophes comme Évagre le Pontique et Augustin, des *headhunters* impitoyables comme Épiphane de Salamine, et même des martyres comme Perpétue et des ascètes comme Antoine ; la seule chose qui unit tous ces gens et tous ces esprits, si visiblement différents par ailleurs, c'est le fanatisme.

Dans cet océan de fanatisme qu'était la littérature tardo-antique, les « Vies de saints populaires » représentaient un îlot d'« ouverture » et de « tolérance », terme que j'emploie avec circonspection faute d'un meilleur. Les « Vies de saints populaires » sont les seuls exemples survivants d'une époque tumultueuse et agitée qui sont prêts à se pencher sur l'homme lui-même, sur ses problèmes et sur ses angoisses. Pour quelques-uns des lecteurs tardo-antiques des « Vies de saints populaires », surtout ceux issus des milieux aisés et profitant d'une *paideia* supérieure, ces textes peut-être ne furent que de la littérature légère et divertissante, d'*escape literature* selon l'expression réussi d'Agatha Christie (elle parlait de la littérature populaire de son époque, les *detective stories*, mais je crois que nous pourrions utiliser sa belle expression tout de même). Mais pour les auteurs de ces récits et pour le peuple lui-même, cette littérature était quelque chose de plus profond, de plus essentiel, de plus vital. La production littéraire des « Vies de saints populaires » correspondait, dans la mesure où elle provient de la conscience des auteurs qui étaient issus eux-mêmes du peuple, à ses propres angoisses et nécessités psychologiques. C'est pourquoi cette littérature se caractérise par un sentiment original, le sentiment vivant des gens vivants. On peut partout discerner l'allure du vivant, les spasmes et les convulsions de la conscience humaine. Les « Vies de saints populaires » sont pleines de vie et de dramatisation, inconnues ailleurs dans le domaine de la littérature tardo-antique chrétienne (à l'exception sans doute des Hymnes de Romanos). Les héros et les héroïnes de ces histoires

sont des hommes quotidiens qui n'ont rien de commun avec leurs rivaux hautains et ultra-parfaits de l'hagiographie normative ; ils sont des hommes et des femmes qui aiment, qui tombent amoureux, qui trompent, qui échouent, qui souffrent, qui pleurent, qui regrettent, qui luttent, qui rêvent, qui voyagent, qui se bagarrent, mais en même temps des êtres humains qui savent savourer les simples plaisirs de la vie, qui estiment l'amitié et de temps à autre la bonne compagnie, qui connaissent des moments de tranquillité, de sérénité intérieure et parfois, pourquoi pas, de joie.

Les « Vies de saints populaires » sont peut-être la littérature la plus caractéristique de toute une époque et, dans un sens, la plus intime aussi. Ici, les espérances et les impasses de toute une société sont mises en relief pas des hommes qui étaient assez sensibles pour s'inquiéter des plus faibles et des plus vulnérables de leurs frères. Et tant qu'il y a le Mal, Satan et ses démons pour attaquer avec acharnement leurs frères, il y aura des êtres humains pour y résister et pour lutter et pour prévaloir. La foi en Dieu était une réalité salutaire qui pouvait sauver même les prostituées, les fous, les vagabonds et les quémandeurs de la voracité des « puissances de ce monde ». Et c'était là précisément le message essentiellement optimiste de cette littérature, qui, malgré toutes les adversités auxquelles vouait ses héros, entreprenait finalement de les sauver par la foi.

*

* *

Notre époque « incroyante » et « infidèle », bourgeoise et capitaliste, qui témoigna de la « mort de Dieu » est aussi loin de l'expérience religieuse que possible. La foi, en tant qu'expérience mystique vécue, telle qu'Abraham, ou Paul –ou même Augustin et Mohamed– l'ont éprouvé, n'existe plus dans un monde dépourvu de mystère, démystifié et minutieusement désacralisé. C'est la Bourse qu'assassina Dieu et c'est la Science qui lui érigea un tombeau. Et Dieu, en tant qu'entité autonome, indépendante et omniprésente, se retira non seulement du monde mais aussi –et surtout– de la conscience humaine. Même les personnes qui se disent croyants sont si loin de Dieu que les agnostiques du Moyen Âge ne pourraient pas le croire possible. Et la « Mort de Dieu » entraina aussi la « Mort de l'Homme ». Or, le Capitalisme fondé sur l'avarice et la petitesse de l'âme bourgeoise est une réalité meurtrière sans précédent.

Les trois plus grands philosophes du XIXe siècle, Marx, Nietzsche et Freud, discernèrent très tôt cette « mort de Dieu » et ce qui en résultait, la « Mort de l'Homme », et ils essayèrent de donner une réponse aux problèmes psychiques, idéologiques, sociaux et politiques qui en découlaient. Le premier répondit au problème en fondant une nouvelle religion, profane et séculière, le communisme, le deuxième en essayant d'élever l'individu au dessus de sa condition humaine créant ainsi un surhomme qui suplanterait progressivement Dieu lui-même et qui remplirait le vide que sa mort laissait, et le dernier en essayant de réconcilier l'individu avec son propre ego, espérant secrètement que cette réconciliation créerait progressivement une société capable de surpasser cette « perte originaire » que le trauma capitaliste introduit dans la société de son époque. Le temps démontrera quelle réponse parmi ces trois se sera viable. Cependant, vu que les deux dernières réponses, celle de Nietzsche et de Freud visent principalement l'individu, je soupçonne que la réponse marxienne, capable d'influencer et de mobiliser les masses, facteur décisif d'une époque dépourvue des hommes, se sera plus tenace.

J'imagine alors une époque, après deux – trois siècles, quand le Communisme serait enfin triomphant et institutionnalisé, je songe aux Chrysostomes et aux Nazianzènes de cette époque-là, que diraient-ils de notre époque, et je sais quel besoin désespéré éprouveront les orateurs, les philosophes, les écrivains et surtout les peuples de ces époques lointaines de Vies nouvelles de saints nouveaux. Et je crains notre époque pour tout ce sang qu'elle doit verser afin de procurer la première matière pour ces martyrologes !

APPENDICES

Appendice I
Marie et Paul

Comparaison 1

« Ἔλεγεν οὖν ὁ Ζωσιμᾶς, ἐξ αὐτῶν εἰπεῖν τῶν πατρικῶν ἀγκαλῶν ἐν τῷ μοναστηρίῳ τούτῳ δεδόσθαι, καὶ μέχρι τρίτου καὶ πεντηκοστοῦ ἔτους ἐν αὐτῷ τὸν δρόμον τὸν ἀσκητικὸν ἠνυκέναι. Μετὰ δὲ ταῦτα παρενωχλήθη, ὡς ἔφασκεν, ὑπό τινων λογισμῶν, ὡς ἄρα τελειούμενος ἐν ἅπασι, τῆς ἑτέρου διδασκαλίας οὐδαμῶς προσδεόμενος· ταῦτα γάρ, ὡς ἔλεγεν, καθ' ἑαυτὸν ἐλογίζετο. Ἆράγε ἔστιν ἐν τῇ γῇ μοναχός, ὁ δυνάμενος ξένον τι παραδοῦναί μοι, ἢ ὠφελῆσαί με ἰσχύων, ὅπερ οὐκ οἶδα, οὐδὲ πέπραχα, εἶδος ἀσκήσεως; ἆρα εὑρίσκεται τῶν ἐν ἐρήμῳ φιλοσοφούντων ἀνὴρ ὃς κατὰ πρᾶξιν ἢ θεωρίαν πρωτεύει μου; Ταῦτα δὲ λογιζομένου τοῦ γέροντος, ἐφίσταταί τις αὐτῷ καί φησι πρὸς αὐτόν· Ὦ Ζωσιμᾶ, καλῶς μὲν καὶ ὡς ἦν δυνατὸν ἀνθρώπῳ ἠγώνισαι, καλῶς δὲ καὶ τὸν ἀσκητικὸν δρόμον διήνυσας· πλὴν οὐδεὶς τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἔχων τὸ τέλειον, ἀλλὰ μείζων ἐστὶν ὁ ἀγὼν ὁ προκείμενος τοῦ παρῳχηκότος ἤδη, κἂν ὑμεῖς οὐ γινώσκετε. Ἵνα γνῷς καὶ αὐτὸς οὖν, πόσαι εἰσὶ καὶ ἄλλαι πρὸς σωτηρίαν ὁδοί, ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς συγγενείας σου, καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, καθάπερ Ἀβραὰμ ἐκεῖνος ὁ ἐν πατριάρχαις αἰδέσιμος, καὶ δεῦρο εἰς τόδε τὸ μοναστήριον, τὸ πλησίον Ἰορδάνου τοῦ ποταμοῦ διακείμενον. » (*Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042), *PG* 87[3], col. 3700, C γ').

« et nonagenarius in alia solitudine Antonius moraretur, ut ipse adserere solebat, haec in mentem eius cogitatio incidit, nullum ultra se monachorum in eremo consedisse. Atque illi per noctem quiescenti reuelatum est, esse alium interius

multo se meliorem, ad quem uisendum properare deberet. » (*Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 156–158).

Comparaison 2

« Ὡς δὲ ἐπέγνω τὸν Ζωσιμᾶν ἐρχόμενον μήκοθεν, ἤρξατο φεύγειν καὶ τρέχειν ἐπὶ τὸ τῆς ἐρήμου ἐνδότερον· ὁ δὲ Ζωσιμᾶς, ὥσπερ τοῦ γήρους ἐπιλαθόμενος, ἔτι δὲ καὶ τὸν κόπον τῆς ὁδοῦ μὴ λογισάμενος, συνέτεινεν ἑαυτὸν καταλαβεῖν τὸ φεῦγον αὐτὸν ἐπειγόμενος Οὗτος μὲν ἐδίωκε, τὸ δὲ ἐδιώκετο· ἦν δ' ὁ τοῦ Ζωσιμᾶ δρόμος ὀξύτερος, καὶ κατ' ὀλίγον ἐγένετο τοῦ φεύγοντος πλησιώτερος. Ὡς δὲ ἤγγισεν ἤδη, ὥστε καὶ φωνὴν λοιπὸν ἐξακούεσθαι, ἤρξατο κράζειν ὁ Ζωσιμᾶς, καὶ τοιαύτας φωνὰς ἀφιέναι σὺν δάκρυσιν· Τί με φεύγεις γέροντα καὶ ἁμαρτωλόν; δοῦλε τοῦ ὄντος Θεοῦ, μεῖνόν με, ὅστις ἂν εἶ, τὸν Θεὸν δι' ὃν ταύτην τὴν ἔρημον ᾤκησας· μεῖνόν με τὸν ἀσθενῆ καὶ ἀνάξιον, τὴν ἐλπίδα ἣν ἔχεις πρὸς τὴν τούτου σου τοῦ καμάτου ἀντίδοσιν· στῆθι καὶ μετάδος εὐχῆς καὶ εὐλογίας τῷ γέροντι, τὸν Θεὸν μὴ βδελυττόμενόν ποτέ τινα. [...] καὶ προσέθηκε τοῖς δάκρυσι δάκρυα καὶ ταῖς οἰμωγαῖς οἰμωγάς, ὡς πλησίον αὐτοῦ λοιπὸν τοὺς ὀδυρμοὺς ἐξακούεσθαι. Τότε ἐκεῖνον τὸ φεῦγον σῶμα φωνὴν τοιαύτην ἀφίησιν· Ἀββᾶ Ζωσιμᾶ, συγχώρησόν μοι διὰ τὸν Κύριον, οὐ δύναμαι ἐπιστραφῆναι καὶ ὀφθῆναί σοι οὕτως εἰς πρόσωπον· γυνὴ γάρ εἰμι. καὶ γυμνή, καθάπερ ὁρᾷς, καὶ τὴν αἰσχύνην τοῦ σώματός μου ἀπερικάλυπτον ἔχουσα. Ἀλλ' εἴπερ θέλεις πάντως ἁμαρτωλῷ γυναίῳ χαρίσασθαι μίαν εὐχήν, ῥίψον μοι τὸ ῥάκος ὃ περιβέβλησαι, ὅπως ἐν αὐτῷ συγκαλύψω τὴν γυναικείαν ἀσθένειαν, καὶ στρέφωμαι πρὸς σέ, καὶ τὰς εὐχάς σου κομίζωμαι. ». (*Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042), *PG* 87[3], col. 3705, B ια' – col. 3705, C ιβ').

« Tandem per caecae noctis horrorem procul lumen intuitus, dum auidius properat, offensum pede lapidem in strepitum concitauit. Post cuius sonitum beatus Paulus ostium, quod patebat, recludens, sera obfirmauit. Tunc uero Antonius pro foribus conruens, usque ad sextam et eo amplius horam, aditum

precabatur, dicens : « qui sim, unde, cur uenerim, nosti. Scio me non mereri conspectum tuum ; tamen nisi uidero, non recedam. Qui bestias suscipis, hominem cur repellis ? Quaesiui, et inueni, pulso ut aperiatur ; quod si non impetro, hic, hic moriar ante postes tuos : certe sepelies uel cadauer. » Talia perstabat memorans fixusque manebat. Atque huic responsum paucis ita reddidit heros : « Nemo sic petit ut minetur, nemo cum lacrimis calumniam facit, et miraris si non recipiam, cum motirurus adueneris ? » Sic adridens patefecit ingressum. », (*Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 164).

Comparaison 3

« Τίνος χάριν πρὸς ἐμὲ τὴν ἁμαρτωλὸν ἐλήλυθας, ἄνθρωπε; τίνος χάριν γυμνὸν πάσης ἀρετῆς ἰδεῖν ἠθέλησας γύναιον; Πλὴν ἐπείπερ σε πάντως ἡ χάρις τοῦ ἁγίου καθωδήγησε Πνεύματος, ὅπως τινὰ διακονίαν ἐκτελέσῃς τῷ χρόνῳ μου πρόσφορον [εἰπέ μοι], πῶς τὸ Χριστιανικὸν φῦλον πολιτεύεται σήμερον; πῶς οἱ βασιλεῖς; πῶς τὰ τῆς Ἐκκλησίας ποιμένεται; » (*Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042), *PG* 87[3], col. 3708, C ιδ').

« En quem tanto labore quaesisti, putribus senectute membris operit inculta canities. En uides hominem, puluerem mox futurum. Verum quia caritas omnia sistinet, narra mihi, quaeso, ut sese habeat hominum genus, an in antiquis urbibus noua tecta consurgant, quo mundus regatur imperio, an supersint aliqui qui daemonum errore rapiantur. » (*Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 166).

Comparaison 4

« Ἐν δὲ τῷ ψάλλειν καὶ ὁρᾷν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀκαταπαύστῳ ὄμματι, ὁρᾷ ἐκ δεξιοῦ κλίτους, ἐν ᾧ ἑστὼς τὴν ἕκτην προσηύχετο, ἀποσκίασμα φανὲν ὡς ἀνθρωπίνου σώματος. Καὶ τὰ πρῶτα μὲν ἐταράττετο, φάσμα δαιμονικὸν ὑποπτεύων ὁρᾷν, καὶ γέγονε σύντρομος· τῷ δὲ σημείῳ τοῦ σταυροῦ

σφραγισάμενος [καὶ τὸν φόβον ἀποσεισάμενος] (ἤδη γὰρ τέλος εἶχεν ἡ εὐχὴ αὐτοῦ), ἐπιστρέψας τὸ ὄμμα, ὁρᾷ τινα κατὰ ἀλήθειαν πρὸς μεσημβρίαν βαδίζοντα· γυμνὸν δὲ ἦν τὸ ὁρώμενον, μέλαν τῷ σώματι, ὡς ἐξ ἡλιακῆς φλογὸς μέλαν γενόμενον, καὶ τρίχας ἔχοντα ἐν τῇ κεφαλῇ [λευκὰς] ὡσεὶ ἔριον, ὀλίγας δὲ καὶ αὐτάς, ὡς μὴ πλέον τοῦ τραχήλου τοῦ σώματος καταφέρεσθαι. » (*Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042), *PG* 87[3], col. 3705, A ι').

« « En quem tanto labore quaesisti, putribus senectute membris operit inculta canities. En uides hominem, puluerem mox futurum. » » (*Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 167).

Comparaison 5

« Ὁ δὲ Ζωσιμᾶς πρὸς αὐτὴν ἔφησεν· Πόσα δὲ ἔτη εἰσίν, ὦ κυρία μου, ἐξ ὅτε εἰς ταύτην αὐλίζῃ τὴν ἔρημον; Ἀπεκρίθη ἡ γυνή· Τεσσαράκοντα ἑπτὰ ἔτη, ὡς εἰκάζω, εἰσίν, ἐξ ὅτε τῆς ἁγίας πόλεως ἐξελήλυθα. Εἶπεν δὲ Ζωσιμᾶς· Καὶ τί δὲ εὗρες ἢ ἔσχηκας τροφήν, ὦ κυρία μου; Ἔφη δὲ ἡ γυνή· Δύο μὲν ἥμισυ ἄρτους τὸν Ἰορδάνην ἐπέρασα φέρουσα, οἵτινες κατ' ὀλίγον ξηρανθέντες ἀπελιθώθησαν, καὶ μικρὸν ἐπὶ χρόνους ἐσθίουσα διετέλεσα. » (*Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042), *PG* 87[3], col. 3716, C κζ').

« Inter has sermocinationes suspiciunt alitem coruum in ramo arboris consedisse, qui inde leuiter subuolans, integrum panem ante mirantium ora deposuit. Post cuius abscessum : « Eia, inquit Paulus, Dominus nobis prandium misit, uere pius, uere misericors. Sexaginta iam anni sunt quod dimidii semper panis fragmen accipio ; uerum ad aduentum tuum, militibus suis Christus duplicauit annonam. » (*Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), p. 166).

Appendice II
Syméon le Fou

Texte 1, Epictète, *Manuel*

« δοκεῖς, ὅτι ταῦτα ποιῶν ὡσαύτως δύνασαι ἐσθίειν, ὡσαύτως πίνειν, ὁμοίως ὀρέγεσθαι, ὁμοίως δυσαρεστεῖν; ἀγρυπνῆσαι δεῖ, πονῆσαι, ἀπὸ τῶν οἰκείων ἀπελθεῖν, ὑπὸ παιδαρίου καταφρονηθῆναι, ὑπὸ τῶν ἀπαντώντων καταγελασθῆναι, ἐν παντὶ ἧττον ἔχειν, ἐν τιμῇ, ἐν ἀρχῇ, ἐν δίκῃ, ἐν πραγματίῳ παντί. ταῦτα ἐπίσκεψαι. εἰ θέλεις ἀντικαταλλάξασθαι τούτων ἀπάθειαν, ἐλευθερίαν, ἀταραξίαν· εἰ δὲ μή, μὴ προσάγαγε. μὴ ὡς τὰ παιδία νῦν φιλόσοφος, ὕστερον δὲ τελώνης, εἶτα ῥήτωρ, εἶτα ἐπίτροπος Καίσαρος. ταῦτα οὐ συμφωνεῖ. ἕνα σε δεῖ ἄνθρωπον ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν εἶναι· ἢ τὸ ἡγεμονικόν σε δεῖ ἐξεργάζεσθαι τὸ σαυτοῦ ἢ τὸ ἐκτὸς ἢ περὶ τὰ ἔσω φιλοτεχνεῖν ἢ περὶ τὰ ἔξω· τοῦτ' ἔστιν ἢ φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν ἢ ἰδιώτου.» (EPICTÈTE, *Manuel*, §29.6–7, H. SCHENKL (éd.), Leipzig, 1916).

Texte 2, Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique*

« Λέξω δὲ καὶ ἕτερον, ὃ μικροῦ με διέλαθε, καίτοι τὰ πρεσβεῖα κατὰ πάντων ἔχον. Εἰσὶ μὲν ἐλάχιστοι, εἰσὶ δ' οὖν ὅμως, οἳ ἐπὰν διὰ τῆς ἀρετῆς τοῦ ἀπαθεῖς εἶναι τύχωσιν, εἰς κόσμον ἐπανίασιν ἐν μέσοις τοῖς θορύβοις· καὶ παραφόρους σφᾶς ἀπαγγέλλοντες, οὕτω τὴν κενοδοξίαν καταπατοῦσιν, ὃν τελευταῖον χιτῶνα κατὰ Πλάτωνα τὸν σοφὸν ἡ ψυχὴ πέφυκεν ἀποτίθεσθαι, οὕτω τὸ ἀπαθῶς ἐσθίειν φιλοσοφοῦσι, κἂν παρὰ καπήλοις ἢ παλιγκαπήλοις δεήσοι, οὐ τόπον, οὐ πρόσωπον, οὐδέ τι τῶν πάντων ἐγκαλυπτόμενοι· καὶ βαλανείοις δὲ συχνοῖς ὁμιλοῦσι, τὰ πολλὰ γυναιξὶ συναλιζόμενοι καὶ συλλουόμενοι, οὕτω τῶν παθῶν

περιγενόμενοι ὡς καὶ τῆς φύσεως τυραννῆσαι, καὶ μηδὲ τῇ ὄψει, μηδὲ τῇ ἁφῇ, μηδὲ μὴν αὐτῇ τῇ περιπλοκῇ τοῦ θήλεος πρὸς τὴν ἰδίαν ἀποκριθῆναι φύσιν· μετὰ ἀνδρῶν δὲ ἄνδρας εἶναι, μετὰ γυναικῶν τ' αὖ γυναῖκας, ἑκατέρας τε μετέχειν ἐθέλειν φύσεως καὶ μὴ μιᾶς εἶναι. Συνελόντι τοίνυν εἰπεῖν, ἐν τούτῳ τῷ παναρίστῳ καὶ θεοφόρῳ βίῳ ἡ ἀρετὴ τῇ φύσει ἀντινομοθετεῖ οἰκείους πηξαμένη νόμους, ὥστε μηδενὸς αὐτῶν τῶν ἀναγκαίων μεταδιδόναι ὅσα γε κορεσθῆναι· πεινῆν δὲ αὐτοῖς καὶ διψῆν ὁ σφῶν ἐγκελεύεται νόμος, περιστέλλειν τε τὸ σῶμα τοσοῦτο μόνον ὅσον ἡ ἀνάγκη βιάζεται. Οὕτως τε αὐτοῖς ἡ δίαιτα ἀκριβέσιν ἀντιταλαντεύεται ζυγοῖς ὡς ἐκ διαμέτρου χωροῦσιν αὐτοῖς τὴν ῥοπὴν ἀνεπαίσθητον εἶναι, καὶ ταῦτά γε πολὺ διεστῶσαν. Τοσοῦτον γὰρ αὐτοῖς τὰ ἐναντία κέκραται, τῆς θείας τὰ ἄμικτα συναγούσης καὶ αὖ πάλιν διαιρούσης χάριτος, ὥστε ζωὴν ἐν αὐτοῖς καὶ νέκρωσιν συνοικεῖν, τἀναντία καὶ τῇ φύσει καὶ τοῖς πράγμασιν. Ἔνθα μὲν γὰρ πάθος, νεκροὺς εἶναι δεῖ καὶ τῶν τάφων εἴσω· ἔνθα δὲ πρὸς θεὸν ἱκετεία, ῥωμαλέους τὸ σῶμα, σφριγῶντας τὴν ἀκμήν, κἂν ἔξωροι τὴν ἡλικίαν ὦσι. Καὶ οὕτως αὐτοῖς ἑκάτερος συμπλέκεται βίος, ὥστε ἀμέλει καὶ τὴν σάρκα τέλεον ἀποθέμενοι ζῶσιν ἀεὶ καὶ τοῖς ζῶσι συναλίζονται, σώμασί τε ἄκη προσφέροντες καὶ τὰς τῶν ἱκετευόντων φωνὰς τῷ θεῷ προσάγοντες, τά τε ἄλλα ὁμοίως τῇ προτέρᾳ βιοτῇ διεκτελοῦντες, ὅσα μὴ τῶν ἀναγκαίων δεῖσθαι ἢ τόπῳ περιορίζεσθαι, πάντων δὲ ἀκούειν καὶ πᾶσι συγγίνεσθαι. Εἰσὶ δὲ γονάτων αὐτοῖς συχναὶ καὶ ἀδιάκοποι κλίσεις ἐπαναστάσεις τε σύντονοι, μόνης τῆς ἐφέσεως ἀναζωπυρούσης αὐτοῖς τὴν ἡλικίαν καὶ τὴν ἑκούσιον ἀσθένειαν· ἄσαρκοί τινες ἀθληταί, ἀναίματοι παλαισταί, οἵ γε πανδαισίαν τε καὶ τρυφὴν τὴν νηστείαν ἔχοντες, καὶ τράπεζαν διακορῆ τὸ μηδενὸς ὡς οἷόν τε ἀπογεύεσθαι. Ὁπόταν ξένος παρ' αὐτοὺς ἀφίκηται κἂν ἐξ ἑωθινοῦ, οὕτω πάλιν ταῖς φιλοφροσύναις καὶ τῇ φιλοτησίᾳ δεξιοῦνται, ἕτερον εἶδος νηστείας ἐπινοήσαντες τὸ αὖ μὴ βουλόμενοι ἐσθίειν, ὡς ἔκπληξιν τὸ πρᾶγμα καθεστάναι, πόσων εἰς τροφὴν αὐτάρκη δεόμενοι οὕτω κομιδῇ βραχέσιν ἀρκοῦνται· ἐχθροὶ τῶν ἰδίων βουλήσεων καὶ τῆς φύσεως, ἔκδοτοι τοῖς τῶν πέλας θελήμασιν, ἵνα διὰ πάντων αὐτοῖς τὸ ἡδὺ τῆς σαρκὸς ἐξωσθείη, καὶ ψυχὴ διακυβερνῷη τὰ κάλλιστα καὶ θεὸν ἀρέσκοντα νουνεχῶς ἐκλεγομένη τε καὶ

περισώζουσα· μακάριοι τῆς ἐνταῦθα διαίτης, μακαριώτεροι τῆς ἐντεῦθεν μεταστάσεως, ἐς ἣν διὰ παντὸς χαίνουσι τὸν ποθούμενον αὐτοῖς ἰδεῖν ἐπειγόμενοι. » (ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire Ecclésiastique*, J. BIDEZ – L. PARMENTIER (éd.), *The Ecclesiastical History of Evagrius*, Londres, 1898, p. 31–32).

Texte 3, Basile de Césarée, *Regulæ Fusius Tractatæ*

« Καὶ τὸ παρὰ τοῖς πολλοῖς δὲ παρορώμενον οὐ μετρίας φυλακῆς τοῖς ἀσκουμένοις ἄξιον. Τὸ γὰρ γέλωτι ἀκρατεῖ καὶ ἀσχέτῳ κατέχεσθαι, ἀκρασίας σημεῖον, καὶ τοῦ μὴ κατεσταλμένα ἔχειν τὰ κινήματα, καὶ τοῦ μὴ ἀκριβεῖ λόγῳ τῆς ψυχῆς τὸ χαῦνον καταπιέζεσθαι. Ἄχρι μὲν γὰρ μειδιάματος φαιδροῦ τὴν διάχυσιν τῆς ψυχῆς ὑποφαίνειν οὐκ ἀπρεπὲς, ὅσον δεῖξαι μόνον τὸ γεγραμμένον· *Καρδίας εὐφραινομένης, πρόσωπον θάλλει*· ἐγκαγχάζειν δὲ τῇ φωνῇ, καὶ ἀναβράζεσθαι ἀπροαιρέτως τὸ σῶμα, οὐ τοῦ κατεσταλμένου τὴν ψυχὴν, οὐδὲ τοῦ δοκίμου, οὐδὲ τοῦ περικρατῶς ἔχοντος ἑαυτοῦ. Τοῦτο εἶδος τοῦ γέλωτος καὶ ὁ Ἐκκλησιαστὴς παραιτούμενος, ὡς περιτρέπον μάλιστα τὸ σταθερὸν τῆς ψυχῆς, φησί· *Τῷ γέλωτι εἶπα περιφοράν*· καί· *Ὡς φωνὴ τῶν ἀκανθῶν ὑπὸ τὸν λέβητα, οὕτως ὁ γέλως τῶν ἀφρόνων.* Καὶ ὁ Κύριος τὰ μὲν ἀναγκαῖα πάθη τῆς σαρκὸς ὑπομείνας φαίνεται, καὶ ὅσα ἀρετῆς μαρτυρίαν φέρει· οἷον κόπον, καὶ τὸν ἐπὶ τοῖς θλιβομένοις ἔλεον· γέλωτι δὲ μηδαμοῦ χρησάμενος, ὅσον ἐκ τῆς τῶν Εὐαγγελίων ἱστορίας, ἀλλὰ καὶ ταλανίζων τοὺς κατεχομένους ὑπ' αὐτοῦ. Μὴ παρακρουέσθω δὲ ἡμᾶς ἡ ὁμωνυμία τοῦ γέλωτος. Σύνηθες γὰρ τῇ Γραφῇ πολλάκις τὴν χαρὰν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν φαιδρὰν ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς διάθεσιν γέλωτα ὀνομάζειν, ὡς ἡ Σάῤῥα φησί· *Γέλωτά μοι ἐποίησεν ὁ Θεός*· καὶ τὸ, *Μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε*· καὶ τὸ ἐν τῷ Ἰὼβ δὲ κείμενον· *Ἀληθινὸν δὲ στόμα ἐμπλήσει γέλωτος.* Ταῦτα γὰρ πάντα ἀντὶ ἱλαρότητος ἐπὶ τῆς κατὰ ψυχὴν ἀγαλλιάσεως εἴληπται τὰ ὀνόματα. Ὥστε ὁ παντὸς πάθους ἀνώτερος, καὶ μηδένα ἐξ ἡδονῆς ἐρεθισμὸν πάσχων, ἢ καὶ προϊέμενος, ἀλλ' ἐγκρατῶς καὶ ἀνενδότως

πρὸς πᾶσαν ἀπόλαυσιν βλαβερὰν διακείμενος, ὁ τέλειός ἐστιν ἐγκρατής· ὁ δὲ τοιοῦτος δηλονότι καὶ πάσης ἀπήλλακται ἁμαρτίας. Ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτῶν τῶν συγκεχωρημένων καὶ ἀναγκαίων πρὸς τὸ ζῆν ἀφεκτέον, ὅταν ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν ἡ ἀποχὴ οἰκονομῆται. Ὡς ὁ Ἀπόστολος· *Εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου,* φησὶν, *οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα.* Καὶ ἔχων ἐξουσίαν ἐκ τοῦ Εὐαγγελίου ζῆν, οὐκ ἐχρήσατο τῇ ἐξουσίᾳ, ἵνα μὴ ἐγκοπήν τινα δῷ τῷ Εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ. Ἔστιν οὖν ἡ ἐγκράτεια ἁμαρτίας ἀναίρεσις, παθῶν ἀπαλλοτρίωσις, σώματος νέκρωσις μέχρι καὶ αὐτῶν τῶν φυσικῶν παθημάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν, ζωῆς πνευματικῆς ἀρχὴ, τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν πρόξενος, ἐν ἑαυτῇ τὸ κέντρον τῆς ἡδονῆς ἀφανίζουσα. Ἡδονὴ γάρ ἐστι τὸ μέγα τοῦ κακοῦ δέλεαρ, δι' ἣν εὐέμπτωτοι μάλιστα πρὸς ἁμαρτίαν ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι· ὑφ' ἧς πᾶσα ψυχὴ ὡς ὑπ' ἀγκίστρου πρὸς τὸν θάνατον ἕλκεται. Ὡς ὅ γε μὴ ἐκθηλυνόμενος, μηδὲ κατακαμπτόμενος ὑπ' αὐτῆς, διὰ τῆς ἐγκρατείας πᾶσαν φυγὴν ἁμαρτημάτων κατώρθωσεν. Εἰ δὲ τὰ μὲν πλεῖστα ἔφυγεν, ὑφ' ἑνὸς δὲ κρατεῖται, οὐκ ἐγκρατὴς ὁ τοιοῦτος· ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ' ἑνὸς πάθους σωματικοῦ ἐνοχλούμενος οὐχ ὑγιής· καὶ ὑφ' ἑνὸς καὶ τοῦ τυχόντος κυριευόμενος οὐκ ἐλεύθερος. Αἱ μὲν οὖν λοιπαὶ ἀρεταὶ, ἐν τῷ κρυπτῷ κατορθούμεναι, ὀλιγάκις διαφαίνονται τοῖς ἀνθρώποις· ἡ δὲ ἐγκράτεια ἀπ' αὐτῆς τῆς συντυχίας γνώριμον ποιεῖ τὸν ἔχοντα. Ὡς γὰρ τὸν ἀθλητὴν ἡ πολυσαρκία καὶ ἡ εὔχροια χαρακτηρίζει, οὕτω τὸν Χριστιανὸν τὸ κατεσκληκὸς τοῦ σώματος, καὶ ἡ ἐκ τῆς ἐγκρατείας ἐπανθοῦσα ὠχρία δείκνυσιν, ὅτι ἀθλητὴς ὄντως ἐστὶ τῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ· ἐν τῇ ἀσθενείᾳ τοῦ σώματος καταπαλαίων ἑαυτοῦ τὸν ἐχθρὸν, καὶ τὸ δυνατὸν ἐν τοῖς τῆς εὐσεβείας ἄθλοις ἐπιδεικνύμενος, κατὰ τὸ εἰρημένον, ὅτι *Ὅταν ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.* Ὅσον τὸ κέρδος, ὀφθῆναι μόνον τὸν ἐγκρατῆ, μόλις καὶ κατὰ μικρὸν τῶν ἀναγκαίων ἁπτόμενον, καὶ ὡς λειτουργίαν ἐπαχθῆ ὑποτελοῦντα τῇ φύσει, καὶ δυσχεραίνοντα μὲν τῷ καιρῷ τῆς περὶ ταῦτα διατριβῆς, ταχὺ δὲ τῆς τραπέζης ἀποπηδῶντα πρὸς τὴν τῶν ἔργων σπουδήν. Οἶμαι γὰρ ἂν καὶ τοῦ ἀκολάστου περὶ γαστέρα μηδένα λόγον τοσοῦτον τῆς ψυχῆς καθάψασθαι, καὶ πρὸς μεταβολὴν ἐναγαγεῖν, ὅσον καὶ μόνην τὴν συντυχίαν τοῦ ἐγκρατοῦς. Καὶ τοῦτό ἐστιν, ὡς ἔοικε, τὸ εἰς δόξαν Θεοῦ ἐσθίειν καὶ πίνειν· ὥστε καὶ ἐπὶ τῆς τραπέζης λάμπειν τὰ καλὰ ἡμῶν ἔργα

πρὸς τὸ δοξασθῆναι τὸν Πατέρα ἡμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. » (BASILE DE CÉSARÉE, *Regulæ Fusius Tractatæ*, *PG* 31, col. 961–965).

Texte 4, Grégoire de Nazianze, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni*

« Ἐπειδὰν οὖν τις ἐπιστῇ τῶν νέων καὶ ἐν χερσὶ γένηται τῶν ἑλόντων, γίνεται δὲ ἢ βιασθεὶς ἢ ἑκών, νόμος οὗτός ἐστιν αὐτοῖς Ἀττικὸς καὶ παιδιὰ σπουδῇ σύμμικτος. Πρῶτον μὲν ξεναγεῖται παρά τινι τῶν προειληφότων ἢ φίλων ἢ συγγενῶν ἢ τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς πατρίδος ἢ τῶν ὅσοι περιττοὶ τὰ σοφιστικὰ καὶ προσαγωγοὶ τῶν λημμάτων, κἀντεῦθεν μάλιστα διὰ τιμῆς ἐκείνοις· ἐπεὶ καὶ τοῦτο μισθός ἐστιν αὐτοῖς τῶν σπουδαστῶν τυγχάνειν. Ἔπειτα ἐρεσχελεῖται παρὰ τοῦ βουλομένου παντός· βούλεται δὲ αὐτοῖς, οἶμαι, τοῦτο τῶν νεηλύδων συστέλλειν τὸ φρόνημα καὶ ὑπὸ χεῖρα σφῶν ἀπ' ἀρχῆς ἄγειν· ἐρεσχελεῖται δέ, παρὰ μὲν τῶν θρασύτερον, παρὰ δὲ τῶν λογικώτερον, ὅπως ἂν ἀγροικίας ἢ ἀστειότητος ἔχῃ. Καὶ τὸ πρᾶγμα, τοῖς μὲν ἀγνοοῦσι λίαν φοβερὸν καὶ ἀνήμερον, τοῖς δὲ προειδόσι καὶ μάλα ἡδὺ καὶ φιλάνθρωπον· πλείων γάρ ἐστιν ἡ ἔνδειξις ἢ τὸ ἔργον τῶν ἀπειλουμένων. Ἔπειτα πομπεύει διὰ τῆς ἀγορᾶς ἐπὶ τὸ λουτρὸν προαγόμενος. Ἡ πομπὴ δέ· διατάξαντες ἑαυτοὺς στοιχηδὸν κατὰ συζυγίαν ἐκ διαστήματος, οἱ τελοῦντες τῷ νέῳ τὴν πρόοδον ἐπὶ τὸ λουτρὸν προπέμπουσιν. Ἐπειδὰν δὲ πλησιάσωσι, βοῇ τε πολλῇ καὶ ἐξάλμασι χρώμενοι καθάπερ ἐνθουσιῶντες· κελεύει δὲ ἡ βοὴ μὴ προβαίνειν, ἀλλ' ἵστασθαι, ὡς τοῦ λουτροῦ σφᾶς οὐ παραδεχομένου· καὶ ἅμα τῶν θυρῶν ἀρασσομένων, πατάγῳ τὸν νέον φοβήσαντες, εἶτα τὴν εἴσοδον συγχωρήσαντες, οὕτως ἤδη τὴν ἐλευθερίαν διδόασιν, ὁμότιμον ἐκ τοῦ λουτροῦ καὶ ὡς αὐτῶν ἕνα δεχόμενοι· καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτοῖς τῆς τελετῆς τὸ τερπνότατον, ἡ ταχίστη τῶν λυπούντων ἀπαλλαγὴ καὶ κατάλυσις. Τότε τοίνυν ἐγὼ τὸν ἐμὸν καὶ μέγαν Βασίλειον, οὐκ αὐτὸς δι' αἰδοῦς ἦγον μόνον, τό τε τοῦ ἤθους στάσιμον καθορῶν καὶ τὸ ἐν λόγοις καίριον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους ἔπειθον ὁμοίως ἔχειν, ὅσοι τῶν νέων ἀγνοοῦντες τὸν ἄνδρα ἐτύγχανον· τοῖς γὰρ πολλοῖς εὐθὺς αἰδέσιμος ἦν, ἀκοῇ προκατειλημμένος. Ἐξ οὗ

τί γίνεται; μόνος σχεδὸν τῶν ἐπιδημούντων, τὸν κοινὸν διέφυγε νόμον, κρείττονος ἢ κατὰ νέηλυν ἀξιωθεὶς τῆς τιμῆς. » (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi* (orat. 43), F. BOULENGER (éd.), *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. Paris, 1908, §16).

Texte 5, Photius, *Bibliothèque*

« Ὅτι ὁ ἱστορικὸς περὶ τοῦ οἰκείου διαλαμβάνων διάπλου πολλὰ παθεῖν καὶ δυστυχῆσαί φησι. Λέγει δὲ καὶ εἰς τὰς Ἀθήνας κατᾶραι, καὶ τῇ αὐτοῦ σπουδῇ καὶ ἐπιμελείᾳ εἰς τὸν σοφιστικὸν θρόνον ἀναχθῆναι Λεόντιον οὔπω ἐθέλοντα. Λέγει δὲ καὶ περὶ τοῦ τρίβωνος, ὡς οὐκ ἐξῆν κατὰ τὰς Ἀθήνας περιβαλέσθαι αὐτόν τινα, καὶ μάλιστα ξένον, ᾧ μὴ τῶν σοφιστῶν ἡ γνώμη ἐπέτρεπε καὶ αἱ κατὰ τοὺς σοφιστικοὺς νόμους τελεταὶ ἐβεβαίουν τὸ ἀξίωμα. Ἦν δὲ τὰ τελούμενα τοιαῦτα· πρῶτον μὲν κατήγοντο ἐπὶ τὸ δημόσιον βαλανεῖον ὅσοι νεήλυδες, ἄν τε μικροὶ ἄν τε μεγάλοι. Ἐξ ὧν καὶ οἱ πρὸς τὸν τρίβωνα ἐπιτήδειοι, ἡλικίας ἤδη καιροῦ γεγονότες, οὓς εἰς μέσον ἔβαλλον οἱ κατάγοντες σχολαστικοί. Εἶτα τῶν μὲν ἔμπροσθεν τρεχόντων καὶ κωλυόντων, τῶν δὲ ὠθούντων καὶ ἐπεχόντων, πάντων δὲ τῶν κωλυόντων ταῦτα βοώντων· «Στᾶ, στᾶ, οὐ λούει», κατακρατεῖν δῆθεν τοῦ ἀγῶνος ἐδόκουν οἱ ἀντωθοῦντες εἰς τιμὴν τοῦ καταγομένου σχολαστικοῦ· ὅστις μετὰ πολλὴν ὥραν, στάσεως πολλῆς ἐπὶ τοῖς προαχθεῖσιν ἐθίμοις ῥήμασι προγενομένης, εἰσάγεται εἰς τὸν θερμὸν οἶκον καὶ ἀπολούεται, εἶτα ἐνδυσάμενος ἐδέχετο τὴν τοῦ τρίβωνος ἐξουσίαν, καὶ αὐτόθεν μετὰ τοῦ τρίβωνος ἐκ τοῦ βαλανείου ἐντίμῳ καὶ περιδόξῳ δορυφορούμενος πομπῇ ἀπῄει, δαπάνας ἐπιγνοὺς φανερὰς εἰς τοὺς τῶν διατριβῶν προστάτας τοὺς λεγομένους Ἀκρωμίτας. » (PHOTIUS, *Bibliothèque*, R. HENRY (éd.), vol. I, Paris, 1959, cod. 80, p. 177.6 – 178.30).

Appendice III
Macaire le Romain

Texte 1, COSMAS INDIKOPLEUSTÈS, *Topographie Chrétienne*

« Τοῦτο τὸ ζῷον καλεῖται μονόκερως. Οὐκ ἐθεασάμην δὲ αὐτό· στήλας δὲ αὐτοῦ χαλκᾶς ἀνατιθεμένας ἐν τῇ Αἰθιοπίᾳ ἐν οἴκῳ τετραπύργῳ βασιλικῷ τέσσαρας ἑώρακα, διὸ καὶ οὕτως κατέγραψα. Φασὶ δὲ περὶ αὐτοῦ ὅτι φοβερόν ἐστι καὶ ἀκαταμάχητον ἐν τῷ κέρατι ἔχον τὴν ὅλην ἰσχύν· καὶ ἡνίκα δόξῃ παρὰ πολλῶν διώκεσθαι καὶ καταληφθῇ, εἰς κρημνὸν ἐφάλλεται καὶ ῥίπτει ἑαυτὸν ἐκ τοῦ ὕψους, καὶ κατερχόμενον ἀντιστρέφεται, καὶ τὸ κέρας δέχεται τὴν ὅλην ὁρμήν, καὶ ἀβλαβὲς διαμένει. Τοιαῦτα δὲ καὶ ἡ θεία Γραφὴ διηγεῖται περὶ αὐτοῦ λέγουσα· «Σῶσόν με ἐκ στόματος λεόντων, καὶ ἀπὸ κεράτων μονοκερώτων τὴν ταπείνωσίν μου», καὶ πάλιν· «Καὶ ὁ ἠγαπημένος ὡς υἱὸς μονοκερώτων»· καὶ πάλιν ἐν ταῖς εὐλογίαις τοῦ Βαλαάμ, αἷς εὐλόγησε τὸν Ἰσραήλ, φησὶν ἐκ δευτέρου· «Οὕτως ὁ Θεὸς ὡδήγησεν αὐτὸν ἐξ Αἰγύπτου, ὡς δόξαν μονοκέρωτος», αὐτῷ διὰ πάντων ἰσχὺν καὶ πεποίθησιν καὶ δόξαν μαρτυροῦσα τῷ ζῴῳ. » (COSMAS INDIKOPLEUSTÈS, *Topographie Chrétienne*, W. WOLSKA-CONUS (éd.), *SCh.,* 197, t. 3, Paris, 1973, XI.7, p. 327–329)

Texte 2, *Barlaam et Joasaph* (*BHG* 224)

« Τοὺς μὲν οὖν τοιούτῳ δουλεύοντας ἀπηνεῖ καὶ πονηρῷ δεσπότῃ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φιλανθρώπου φρενοβλαβῶς ἑαυτοὺς μακρύναντας, εἰς τὰ παρόντα δὲ κεχηνότας πράγματα καὶ τούτοις προστετηκότας, μηδόλως τῶν μελλόντων λαμβάνοντας ἔννοιαν, καὶ εἰς μὲν τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις ἀδιαλείπτως ἐπειγομένους, τὰς δὲ ψυχὰς ἐῶντας λιμῷ κατατήκεσθαι καὶ μυρίοις ταλαιπωρεῖσθαι κακοῖς, ὁμοίους εἶναι δοκῶ ἀνδρὶ φεύγοντι ἀπὸ προσώπου μαινομένου μονοκέρωτος, ὅς, μὴ φέρων τὸν ἦχον τῆς αὐτοῦ βοῆς καὶ τὸν

φοβερὸν αὐτοῦ μυκηθμόν, ἀλλ' ἰσχυρῶς ἀποδιδράσκων τοῦ μὴ γενέσθαι τούτου κατάβρωμα, ἐν τῷ τρέχειν αὐτὸν ὀξέως μεγάλῳ τινὶ περιπέπτωκε βόθρῳ· ἐν δὲ τῷ ἐμπίπτειν αὐτῷ, τὰς χεῖρας ἐκτείνας, καὶ φυτοῦ τινος δραξάμενος, κραταιῶς τοῦτο κατέσχε, καὶ ἐπὶ βάσεώς τινος τοὺς πόδας στηρίξας, ἔδοξεν ἐν εἰρήνῃ λοιπὸν εἶναι καὶ ἀσφαλείᾳ. βλέψας δὲ ὁρᾷ δύο μῦας, λευκὸν μὲν τὸν ἕνα, μέλανα δὲ τὸν ἕτερον, διεσθίοντας ἀπαύστως τὴν ῥίζαν τοῦ φυτοῦ, οὗ ἦν ἐξηρτημένος, καὶ ὅσον οὔπω ἐγγίζοντας ταύτην ἐκτεμεῖν. κατανοήσας δὲ τὸν πυθμένα τοῦ βόθρου, δράκοντα εἶδε φοβερὸν τῇ θέᾳ, πῦρ πνέοντα καὶ δριμύτατα βλοσυροῦντα, τὸ στόμα τε δεινῶς περιχάσκοντα καὶ καταπιεῖν αὐτὸν ἐπειγόμενον. ἀτενίσας δὲ αὖθις τῇ βάσει ἐκείνῃ, ἐφ' ᾗ τοὺς πόδας εἶχεν ἐρηρεισμένους, τέσσαρας εἶδε κεφαλὰς ἀσπίδων τοῦ τοίχου προβεβληκυίας, ἐφ' οὗ ἐπεστήρικτο. ἀναβλέψας δὲ τοὺς ὀφθαλμούς, ὁρᾷ ἐκ τῶν κλάδων τοῦ φυτοῦ ἐκείνου μικρὸν ἀποστάζον μέλι. ἐάσας οὖν διασκέψασθαι περὶ τῶν περιεχουσῶν αὐτῷ συμφορῶν, ὅπως ἔξωθεν μὲν ὁ μονόκερως δεινῶς ἐκμανεὶς ζητεῖ τοῦτον καταφαγεῖν, κάτωθεν δὲ ὁ πικρὸς δράκων κέχηνε καταπιεῖν, τὸ δὲ φυτὸν ὃ περιεδέδρακτο ὅσον οὔπω ἐκκόπτεσθαι ἔμελλε, τους τε πόδας ἐπ' ὀλισθηρᾷ καὶ ἀπίστῳ βάσει ἐπεστήρικτο· τῶν τοσούτων οὖν καὶ τοιούτων φρικτῶν θεαμάτων ἀλογίστως ἐπιλαθόμενος, ὅλῳ νοῖ μέλιτος ἐκείνου τοῦ μικροῦ γέγονε τῆς ἡδύτητος ἐκκρεμής. Αὕτη ἡ ὁμοίωσις τῶν τῇ ἀπάτῃ τοῦ παρόντος προστετηκότων βίου, ἧσπερ τὴν σαφήνειαν αὐτίκα λέξω σοι. ὁ μὲν μονόκερως τύπος ἂν εἴη τοῦ θανάτου, τοῦ διώκοντος ἀεὶ καὶ καταλαβεῖν ἐπειγομένου τὸ Ἀδαμιαῖον γένος· ὁ δὲ βόθρος ὁ κόσμος ἐστὶ πλήρης ὑπάρχων παντοίων κακῶν καὶ θανατηφόρων παγίδων· τὸ φυτὸν δὲ τὸ ὑπὸ τῶν δύο μυῶν ἀπαύστως συγκοπτόμενον, ὃ περιεδέδρακτο, ὁ δίαυλος ὑπάρχει τῆς ἑκάστου ζωῆς, ὁ δαπανώμενος καὶ ἀναλισκόμενος διὰ τῶν ὡρῶν τοῦ ἡμερονυκτίου καὶ τῇ ἐκτομῇ κατὰ μικρὸν προσεγγίζων· αἱ δὲ τέσσαρες ἀσπίδες τὴν ἐπὶ τεσσάρων σφαλερῶν καὶ ἀστάτων στοιχείων σύστασιν τοῦ ἀνθρωπείου σώματος αἰνίττονται, ὧν ἀτακτούντων καὶ ταραττομένων ἡ τοῦ σώματος καταλύεται σύστασις· πρὸς τούτοις καὶ ὁ πυρώδης ἐκεῖνος καὶ ἀπηνὴς δράκων τὴν φοβερὰν εἰκονίζει τοῦ ᾅδου γαστέρα, τὴν μαιμάσσουσαν ὑποδέξασθαι τοὺς τὰ παρόντα τερπνὰ τῶν

μελλόντων ἀγαθῶν προκρίνοντας. ὁ δὲ τοῦ μέλιτος σταλαγμὸς τὴν γλυκύτητα ἐμφαίνει τῶν τοῦ κόσμου ἡδέων, δι' ἧς ἐκεῖνος ἀπατῶν τοὺς ἑαυτοῦ φίλους οὐκ ἐᾷ τῆς σφῶν προνοήσασθαι σωτηρίας. » (*Barlaam et Joasaph* (*BHG* 224), §XII, p. 186–190).

Texte 3, PHILOSTRATUS, *Apollonius de Tyane*

« Ἐξελάσαντες δὲ τῶν Ταξίλων καὶ δύο ἡμερῶν ὁδὸν διελθόντες ἀφίκοντο ἐς τὸ πεδίον, ἐν ᾧ λέγεται πρὸς Ἀλέξανδρον ἀγωνίσασθαι Πῶρος, καὶ πύλας ἐν αὐτῷ ἰδεῖν φασι ξυγκλειούσας οὐδέν, ἀλλὰ τροπαίων ἕνεκα ᾠκοδομημένας. ἀνακεῖσθαι γὰρ ἐπ' αὐτῶν τὸν Ἀλέξανδρον ἐφεστηκότα τετραρρύμοις ἅρμασιν, οἷος ἐπὶ τοῖς Δαρείου σατράπαις ἐν Ἰσσοῖς ἕστηκε. διαλείπουσαι δ' οὐ πολὺ ἀλλήλων δύο ἐξῳκοδομῆσθαι λέγονται πύλαι, καὶ φέρειν ἡ μὲν Πῶρον, ἡ δὲ Ἀλέξανδρον, ξυμβεβηκότε, οἶμαι, μετὰ τὴν μάχην, ὁ μὲν γὰρ ἀσπαζομένῳ ἔοικεν, ὁ δὲ προσκυνοῦντι. Ποταμὸν δὲ Ὑδραώτην ὑπερβάντες καὶ πλείω ἔθνη ἀμείψαντες ἐγένοντο πρὸς τῷ Ὑφάσιδι, στάδια δὲ ἀπέχοντες τούτου τριάκοντα βωμοῖς τε ἐνέτυχον, οἷς ἐπεγέγραπτο ΠΑΤΡΙ ΑΜΜΩΝΙ ΚΑΙ ΗΡΑΚΛΕΙ ΑΔΕΛΦΩΙ ΚΑΙ ΑΘΗΝΑΙ ΠΡΟΝΟΙΑΙ ΚΑΙ ΔΙΙ ΟΛΥΜΠΙΩΙ ΚΑΙ ΣΑΜΟΘΡΑΙΞΙ ΚΑΒΕΙΡΟΙΣ ΚΑΙ ΙΝΔΩΙ ΗΛΙΩΙ ΚΑΙ ΔΕΛΦΩΙ ΑΠΟΛΛΩΝΙ, φασὶ δὲ καὶ στήλην ἀνακεῖσθαι χαλκῆν, ᾗ ἐπιγεγράφθαι ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΕΝΤΑΥΘΑ ΕΣΤΗ. τοὺς μὲν δὴ βωμοὺς Ἀλεξάνδρου ἡγώμεθα τὸ τῆς ἑαυτοῦ ἀρχῆς τέρμα τιμῶντος, τὴν δὲ στήλην τοὺς μετὰ τὸν Ὕφασιν Ἰνδοὺς ἀναθεῖναι δοκῶ μοι λαμπρυνομένους ἐπὶ τῷ Ἀλέξανδρον μὴ προελθεῖν πρόσω. » (PHILOSTRATUS, *Apollonius of Tyana*, C. P. JONES (éd.), t. 1, Londres, 2005, II.42-43, p. 226–228).

Texte 4, *Chronicon paschale*

« (552.) Ἐν αὐτῇ δὲ τῇ νυκτὶ εἶδεν ἐν ὁράματι ὁ ὁσιώτατος Βασίλειος ἐπίσκοπος Καισαρείας τοὺς οὐρανοὺς ἀνεῳγμένους καὶ τὸν σωτῆρα Χριστὸν ἐπὶ θρόνου καθήμενον καὶ εἰπόντα κραυγῇ, Μερκούριε, ἀπελθὼν φόνευσον

Ἰουλιανὸν τὸν βασιλέα τὸν κατὰ τῶν χριστιανῶν. ὁ δὲ ἅγιος Μερκούριος, ἑστὼς ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου, φορῶν θώρακα σιδηροῦν, ἀκούσας τὴν κέλευσιν ἀφανὴς ἐγένετο. καὶ πάλιν ηὑρέθη ἑστὼς ἔμπροσθεν τοῦ θρόνου τοῦ κυρίου, καὶ ἔκραξεν, Ἰουλιανὸς ὁ βασιλεὺς σφαγεὶς ἀπέθανεν, ὡς ἐκέλευσας, κύριε. καὶ θροηθεὶς ἐκ τῆς κραυγῆς ὁ ἐπίσκοπος Βασίλειος διυπνίσθη τεταραγμένος. ἐτίμα δὲ αὐτὸν ὁ βασιλεὺς Ἰουλιανός, ὡς ἐλλόγιμον καὶ ὡς συμπράκτορα αὐτοῦ, καὶ ἔγραφεν αὐτῷ συνεχῶς. καὶ κατελθὼν ὁ ἐπίσκοπος Βασίλειος εἰς τὴν ἐκκλησίαν διὰ τὰ ἑωθινά, καλέσας πάντα τὸν κλῆρον εἶπεν αὐτοῖς τὸ τοῦ ὁράματος μυστήριον καὶ ὅτι ἐσφάγη Ἰουλιανὸς ὁ βασιλεὺς καὶ τελευτᾷ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ· καὶ πάντες παρεκάλουν αὐτὸν σιγᾶν καὶ μὴ λέγειν τι τοιοῦτον. » (*Chronicon paschale*, L. DINDORF (éd.), t. 1, *CSHB*, Bonn, 1832, p. 552).

Texte 5, JEAN DAMASCÈNE, « De imaginibus oratio I »

« Ὅτι δὲ οὐ καινὸν ἐφεύρημα τὸ τῶν εἰκόνων, ἀλλὰ ἀρχαῖον καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ ἐκκρίτοις πατράσιν ἐγνωσμένον τε καὶ εἰθισμένον, ἄκουε· Γέγραπται ἐν τῷ βίῳ Βασιλείου τοῦ μάκαρος τῷ δι' Ἑλλαδίου, τοῦ αὐτοῦ μαθητοῦ καὶ διαδόχου τῆς αὐτοῦ ἱεραρχίας, ὡς παρειστήκει ὁ ὅσιος τῇ τῆς δεσποίνης εἰκόνι, ἐν ᾗ καὶ ὁ χαρακτὴρ ἐγέγραπτο Μερκουρίου τοῦ ἀοιδίμου μάρτυρος· παρειστήκει δὲ ἐξαιτῶν τὴν Ἰουλιανοῦ τοῦ ἀθεωτάτου καὶ ἀποστάτου τυράννου ἀναίρεσιν. Ἐξ ἧς εἰκόνος ἐμυήθη ταύτης τὴν ἀποκάλυψιν· ἑώρα γὰρ πρὸς μὲν βραχὺ ἀφανῆ τὸν μάρτυρα, μετ' οὐ πολὺ δὲ τὸ δόρυ ἠμαγμένον κατέχοντα. » (JEAN DAMASCÈNE, « De imaginibus oratio I », *PG* 94, col. 1277 / *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, P.-B. KOTTER (éd.), t. 3, (*Patristische Texte und Studien* 17), Berlin, 1975).

Appendice IV
Ogdoade

Texte 1, Clemens, *Stromata*

«εἴτ' οὖν ὁ χρόνος εἴη ὁ διὰ τῶν ἑπτὰ περιόδων τῶν ἀριθμουμένων εἰς τὴν ἀκροτάτην ἀνάπαυσιν ἀποκαθιστὰς εἴτε ἑπτὰ οὐρανοί, οὕς τινες ἀριθμοῦσι κατ' ἐπανάβασιν, εἴτε καὶ ἡ ἀπλανὴς χώρα ἡ πλησιάζουσα τῷ νοητῷ κόσμῳ ὀγδοὰς λέγοιτο, πλὴν ἐξαναδῦναι γενέσεώς τε καὶ ἁμαρτίας χρῆναι λέγει τὸν γνωστικόν. ἐπὶ γοῦν ταῖς ἑπτὰ ἡμέραις τὰ ἱερεῖα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν θύεται, ἔτι γὰρ τροπῆς εὐλάβεια καὶ τῆς ἑβδόμης ἅπτεται περιφορᾶς.» (CLEMENS, *Stromata*, L. FRÜCHTEL - O. STÄHLIN - U. TREU (éd.), *Clemens Alexandrinus*, vol. II, Berlin, 1960, IV.25.129).

Texte 2, Épiphane, *Panarion*

« 6. *Τετελειωμένης οὖν τῆς κατὰ Πατέρα Ἀληθείας τριακάδος, ἣν οἱ ἐπίγειοι μὴ ἐπιστάμενοι ἀριθμοῦσι καὶ ὁπόταν ἔλθωσιν ἐπ' αὐτήν, μηκέτι ἀριθμὸν εὑρίσκοντες ἀνακυκλοῦσι, πάλιν ἀριθμοῦντες αὐτήν – ἔστι δὲ Βυθὸς Σιγὴ Πατὴρ Ἀλήθεια Ἄνθρωπος Ἐκκλησία Λόγος Ζωὴ Παράκλητος Πατρικὸς Μητρικὸς Ἀείνους Θελητὸς Ἐκκλησιαστικὸς Πίστις Ἐλπὶς Ἀγάπη Σύνεσις Μακαρία Σοφία Βύθιος Ἀγήρατος Αὐτοφυὴς Μονογενὴς Ἀκίνητος Μῖξις Ἕνωσις Σύγκρασις Ἑνότης Ἡδονή –, τότε ὁ τὰ πάντα περιέχων συνέσει τῇ ἀνυπερβλήτῳ δογματίσας τε κληθῆναι ἑτέραν Ὀγδοάδα ἀντὶ τῆς προούσης αὐθεντικῆς Ὀγδοάδος, ἥτις ἐν τῷ ἀριθμῷ τῆς Τριακάδος μείνῃ (οὐ γὰρ ἦν Μεγέθους φρόνημα εἰς ἀριθμὸν πίπτειν), ἀντέστησεν ἀντὶ τῶν ἀρρένων τοὺς ἄρρενας· Μόνον Τρίτον Πέμπτον Ἕβδομον καὶ τὰς θηλείας· Δυάδα Τετράδα Ἑξάδα Ὀγδοάδα. αὕτη οὖν ἡ Ὀγδοάς [ἐστιν], ἡ*

*ἀντικληθεῖσα ἀντὶ τῆς προούσης Ὀγδοάδος (Βυθοῦ Πατρὸς Ἀνθρώπου Λόγου καὶ Σιγῆς Ἀληθείας Ἐκκλησίας Ζωῆς), ἡνώθη τοῖς φωσὶ καὶ ἐγένετο Τριακὰς ἀπηρτισμένη. καὶ <ἦν> ἡ προοῦσα Ὀγδοὰς ἀναπαυομένη. ὁ δὲ Βυθὸς ἐξῆλθεν Μεγέθους στηρίγματι ἑνωθῆναι τῇ Τριακάδι· συνῄει γὰρ τῇ Ἀληθείᾳ καὶ ὁ Πατὴρ τῆς Ἀληθείας συνήρχετο τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ ὁ Μητρικὸς εἶχε τὴν Ζωὴν καὶ ὁ Παράκλητος τὴν Ἑνάδα καὶ ἡ Ἑνὰς ἡνοῦτο τῷ Πατρὶ τῆς Ἀληθείας καὶ ὁ Πατὴρ τῆς Ἀληθείας ἦν μετὰ τῆς Σιγῆς, ὁ Λόγος δὲ ὁ πνευματικὸς ἐκοινώνει * πνευματικῇ μίξει καὶ ἀφθάρτῳ συγκράσει, ποιοῦντος τὸ τέλος τοῦ Αὐτοπάτορος ἀδιχοτόμητον τὴν ἑαυτοῦ ἀνάπαυσιν.»* (ÉPIPHANE*, Panarion,* K. HOLL (éd.), *Epiphanius Bände 1-3: Ancoratus und Panarion*, vol. I, Leipzig, 1915, p. 392–394 (le fragment cite par Épiphane est suppose d'être un vrai fragment gnostique).

Texte 3, Origène, *Contra Celsum*

«Ἑξῆς δὲ τούτοις βουλόμενος ὁ Κέλσος πολυμάθειαν ἑαυτοῦ ἐπιδείξασθαι ἐν τῷ καθ' ἡμῶν λόγῳ ἐκτίθεταί τινα καὶ περσικὰ μυστήρια ἐν οἷς φησιν· *Αἰνίττεται ταῦτα καὶ ὁ Περσῶν λόγος, καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελετή, <ἣ> παρ' αὐτοῖς ἐστιν. Ἔστι γάρ τι ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων, τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὖ νενεμημένης, καὶ τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου. Τοιόνδε τὸ σύμβολον· κλῖμαξ ἑπτάπυλος, ἐπὶ δ' αὐτῇ πύλη ὀγδόη. Ἡ πρώτη τῶν πυλῶν μολίβδου, ἡ δευτέρα κασσιτέρου, ἡ τρίτη χαλκοῦ, ἡ τετάρτη σιδήρου, ἡ πέμπτη κεραστοῦ νομίσματος, ἡ ἕκτη ἀργύρου, χρυσοῦ δὲ ἡ ἑβδόμη. Τὴν πρώτην τίθενται Κρόνου, τῷ μολίβδῳ τεκμηριούμενοι τὴν βραδυτῆτα τοῦ ἀστέρος, τὴν δευτέραν Ἀφροδίτης, παραβάλλοντες αὐτῇ τὸ φαιδρόν τε καὶ μαλακὸν τοῦ κασσιτέρου, τὴν τρίτην τοῦ Διός, τὴν χαλκοβατῆ καὶ στερράν, τὴν τετάρτην Ἑρμοῦ, τλήμονα γὰρ ἔργων ἁπάντων καὶ χρηματιστὴν καὶ πολύκμητον εἶναι τόν τε σίδηρον καὶ τὸν Ἑρμῆν, τὴν πέμπτην Ἄρεος, τὴν ἐκ τοῦ κράματος ἀνώμαλόν τε καὶ ποικίλην, ἕκτην Σελήνης τὴν ἀργυρᾶν, ἑβδόμην Ἡλίου τὴν χρυσῆν, μιμούμενοι τὰς χρόας*

αὐτῶν.» (ORIGÈNE, *Contre Celse*, M. BORRET (éd.), *SCh.,* 147, t. III, Paris, 1969, VI.22, p. 232–234).

Texte 4, Photius, *Amphilochia*

«ἐν ἓξ ἡμέραις ὁ θεὸς τὸν παρόντα καὶ ὁρώμενον τοῦτον κόσμον ἐδημιούργησεν, τῇ δὲ ἑβδόμῃ κατέπαυσεν μὲν ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ πέρας ἔθηκεν τῷ φιλοτεχνήματι· συναριθμεῖται δὲ καὶ αὕτη ταῖς πρὸ αὐτῆς, ὥσπερ καὶ πᾶσα ἀρχὴ χρόνου τινὸς καὶ πέρας ἐν τῇ συναριθμήσει τῶν μεταξὺ συμπαραλαμβάνεται, καὶ ὁ παρὼν αἰὼν τῆς ἑβδομάδος συνεχῶς ἀνακυκλουμένης ἀπαρτίζεται. ἡ δὲ ὀγδοὰς τὸν μέλλοντα αἰῶνα δηλοῖ καὶ τὴν ἐκ τοῦ παρόντος εἰς ἄλλην τινὰ θειοτέραν λῆξιν καὶ κατάστασιν, ἥτις καὶ ὀγδοὰς καλεῖται καὶ πρώτη καὶ μία· ὀγδοὰς μὲν ὡς ἄλλο τι διάστημα παρὰ τὸν συμπληρούμενον χρόνον πρὸ τῆς ἑβδομάδος ὑπάρχουσα, πρώτη δὲ ὡς ἀρχὴ οὖσα λήξεως ἑτέρας καὶ πολιτείας θειοτέρας καὶ ἀμείνονος, μία δὲ ὡς οὐκ ἔχουσα μετ' αὐτὴν ἑτέραν χρονικὴν περίοδον, ἀλλ' αὐτὴ ἀτελευτήτως ὑπάρχουσα καὶ διαμένουσα.», (PHOTIUS, *Amphilochia*, B. LAOURDAS – L.G. WESTERINK (éd.), *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, t. 1, Leipzig, 1983, § 130).

Appendice V

Navigatio Sancti Brendani Abbatis (*BHL* 1436)

Textus: Vita sanctissimi confessoris Christi Brendani
(Transcription du manuscrit d'Alençon à la bibliothèque municipale d'Alençon, Codex 14, f° 1 r à 11 v., XIème siècle). Édition digitale: Guy Vincent
http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost10/Brendanus/bre_navi.html

1

«Alii jactabant post famulos Christi massa in mare alter super alterum jactabat suam massam semper revertentes in illorum officinas et incenderunt eas et simul apparuit quasi tota arderet illa insula sicut unus clibanus et mare estuabat sicut cacabus plenus carnibus plenus estuans quando ministratur ab igne et audiebant , par totum diem ingentem ululatum ab illa insula et etiam quando non poterant illam videre et ad aures eorum attingebat ad huc ululatus habitantium in illa atque ad nares ingens fetor. »

2

« Igitur Sanctus Brendanus cum navigasset contra meridiem apparuit illis in mare quadam formula quasi hominis sedentis supra petram et velum ante illum a longe quasi mensura unius sagi pendens inter duas furcellas ferreas et sic agitabatur fluctibus sicut navicula solet quando periclitatur a turbine. Alii ex fratribus dicebant quod avis esset alii navim putabant. Vir Dei cum audisset eos inter eos conferentes talia ait: «Sinite contendere; dirigite cursum navis usque ad locum illum». Cum vero vir Dei illuc appropinquasset restiterunt inde in circuitu quasi coagulati. Et invenerunt hominem sedentem supra petram hispidum ac deformem et undae ex omni parte quando defluebant ad illum percutiebant.eum usque ad

verticem et quando nudebant apparabat illa petra nuda in qua sedebat infelix ille. Pannus quoque qui ante illum pendebat aliquando percutiebat eum per oculos et frontem. Beatus Brendanus cepit interrogare illum quis esset aut pro qua culpa missus esset ibi seu quid habuisset talem penitentiam sustinere. Cui ait: «Ego sum infelicissimus Judas atque negociator pessimus; non pro meo merito habeo istum locum sed pro misericortia ineffabili Jhesu Christi. »

3

« Erat autem super illum arbor mirae latitudinis in girum non nimiae altitudinis cooperta avibus candidissimis. In tantum cooperverunt illam ut folia et rami eius vix viderentur. Ergo cum vidisset vir Dei cepit intra se cogitare et tractare quidnam esset aut quae causa fuisset quod tante multitudo avium potuisset esse in una collectione. Ad hoc in tantum sibi erat taedium ut effunderet lacrimas provolutis genibus atque deprecasset Deum dicens: «Deus cognitor incognitorum et revelator absconditorum omnium tu scis angustiam cordis mei. Deprecor tuam majestatem ut mihi peccatori digneris per tuam magnam misericordiam revelare tuum secretum quod modo prae oculis meis est. Non dignitatis aut meriti presumo sed clementiae tuae». Cum haec dixisset intra se atque resedisset ecce una ex illis avibus volabat de arbore et sonabant alae eius quasi tintinnabulum contra navim ubi vir Dei sedebat. Quae sedit in summitate prorae et cepit extendere alas quasi signum laetitiae et placido vultu aspicere sanctum patrem. Statim agnovit vir Dei quia Deus recordatus esset deprecationem Cordis eius. Et ait ad avem: «Si nuntius Dei es narra mihi unde sunt aves istae aut pro qua re illarum est collectio hic?» Quae statim ait: «Nos sumus de illa magna ruina antiqui hostis. Namque mox ut simul creati sumus peccando illius omnino non contradiximus labente illo cum suis satellibus contigit et nostra ruina. Deus autem noster justus et verax per suum magum judicium misit nos in istum mundum ubi penas non sustinemus nisi quod presentiam Dei videre non possumus. Sicque misericorder alienavit nos a consortio aliorum qui fuerunt superbi. »

4

« Dum autem perfinissent debitum vespertinale, cepit Sanctus Brendanus considerare quomodo illa ecclesia erat aedificata. Erat enim quadrata quam longitudinis tam latitudinis et habebat septies tria luminaria tria vero ante altare quod erat in medio, et bina ente alia altaria. Erant autem altaria de cristallo quadrata facta et eorum vascula similiter ex cristallo, id est patenae et calices et urceoli et cetera vasa quae pertinebant ad cultum divinum et sedilia XXIIII per circuitum ecclesiae. »

5

« Sanctus vero Brendanus cum appropinquasset ad hostium speluncae unius de altera egressus est senex foras obviam sibi dicens: «Ecce quam bonum et quam jocundum habitare fratres in unum». Cum haec dixisset precepit Sancto Brendano ut omnes fratres suos jussisset venire de navi. Osculantibus autem se invicem ac residentibus propriis nominibus singulos appellabat. At ubi audierunt fratres (admirati) sunt valde non solum de sua prophetia verum etiam de suo habitu.Erat autem coopertus totus capillis suis et barba et ceteris pilis usque ad pedes et erant candidi sicut nix prae nimia senectute. Tantum facies et oculi videbantur illius. Nihil aliud erat sibi indutum exceptis pilis qui egrediebantur de suo corpore. »

6

« « Hic facies sepulchrum fratris nostris et nulli dicas quid ego dixi tibi. Cras autem proficiscere ad litus maris et invenies navim ibi in quam intrabis quae te ducet ad locum ubi expectabis diem mortis tuae » »

7

« Ego vero mansi hic. Circa horam nonam luter portavit mihi prandium de mari id est piscem unum in ore suo et fasciculum de sarmentis ad focum faciendum inter suos anteriores pedes ambulans super duobus posterioribus. Cum autem posuisset ante me piscem et crementa reversus est unde venerat . Ego vero accepto ferro silicem percussi fecique ignem de sarmentis et paravi mihi cibos de illo pisce. Ita per XXX° annos semper tertia die idem minister easdem escas (id est) unum piscem attulit ad tres dies. Tertiam partem piscis manducavi omni die et nihil erat sitis gratia. »

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES

1 / Textes Bibliques

- *Act.* : *Actes des Apôtres*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 320–408.
- *Ap.* : *Apocalypse*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 632–680.
- *Dan.* : *Daniel*, A. RAHLFS (éd.), Vol. I-II, Stuttgart, 1935, t. II, p. 870–936.
- *Gen.* : *Genèse*, A. RAHLFS (éd.), Vol. I-II, Stuttgart, 1935, t. I, p. 1–86.
- *Jc.* : *Épître de Jacques*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 588–597.
- *Jn.* : *Évangile selon Jean*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 247–319.
- *Jr.* : *Jérémie*, A. RAHLFS (éd.), Vol. I-II, Stuttgart, 1935, t. II, p. 656–748.
- *Lc.* : *Évangile selon Luc*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 150–246.
- *Mc.* : *Évangile selon Marc*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 88–149.
- *Mt.* : *Évangile selon Matthieu*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 1–87.
- *I Cor.* : PAUL, *1er Épître aux Corinthiens*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 441–472.
- *II Cor.* : PAUL, *2e Épître aux Corinthiens*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 472–492.

- *Éph.* : PAUL, *Épître aux Éphésiens*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 503–514.
- *Rom.* : PAUL, *Épître aux Romains*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 409–440.
- *I Thess.* : PAUL, *1er Épître aux Thessaloniciens*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 531–538.
- *II Thess.* : PAUL, *2e Épître aux Thessaloniciens*, NESTLE – ALAND (éd.), 27e éd., Massachusetts, 2007, p. 538–542.
- *Ps.* : Psaumes, A. RAHLFS (éd.), Vol. I-II, Stuttgart, 1935, t. II, p. 1–163.
- *II Sam.* : *2e Livre de Samuel*, A. RAHLFS (éd.), Vol. I-II, Stuttgart, 1935, t. I, p. 565–622.
- *Tob.* : *Tobit*, A. RAHLFS (éd.), Vol. I-II, Stuttgart, 1935, t. 1002–1039.

2 / Sources Chrétiennes

- *Acta Pauli et Theclæ*, R. A. LIPSIUS (éd.), Leipzig, 1891, p. 235–272.
- *Actes Apocryphes de Thomas*, M. BONNET (éd.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Hildesheim-New York, 1972, p. 99–291.
- AMMONAS, « Épitre I » dans « Ammonas, successeur de saint Antoine, Textes Grecs et Syriaques », F. NAU (éd. et trad.), *PO.*, vol. XI, f. 4 (1916), p. 433–434.
- *Apocalypse de Paul*, C. TISCHENDORF (éd.), *Apocalypses Apocryphae*, Leipsig, 1866, p. 34–69.
- *Apocalypse de Paul* (copte), *Écrits Gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, J.-P. MAHÉ – P.-H. POIRIER (éd.), Paris, 2007, coll. « Pléiade », p. 707–723.
- ASTERIOS D'AMASÉE, *Homélies*, 4, *PG* 40, col. 221 B.
- AUGUSTIN, *Confessions* : SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, P. DE LABRIOLLE (éd.), Vol. I-II, Paris, 1998 (1er éd. 1925).

- BASILE D'ANCYRE, *De Vera Virginitatis Integritate, PG*, 30, col. 669–809, (l'œuvre de Basile d'Ancyre étant inclus à tort par Migne dans les œuvres de Basile de Césarée).
- BASILE DE CÉSARÉE, *Ascetica*, *PG* 31, col. 620–692.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Regulæ Fusius Tractatæ*, *PG* 31, col. 889–1052.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Constitutiones asceticæ*, *PG* 31, col. 1321–1428.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, VI. 9.74, L. FRÜCHTEL – O. STÄHLIN – U. TREU (éd.), *Clemens Alexandrinus*, Vol. I-II, Berlin, 1970.
- COSMAS INDIKOPLEUSTÈS, *Topographie Chrétienne*, W. WOLSKA-CONUS (éd.), Vol. I-III, *SCh.,* 141, 159 et 197, Paris, 1968–1973.
- *Chronicon paschale*, L. DINDORF (éd.), t. 1, *CSHB*, Bonn, 1832.
- *Ekthesis*, *Ἔκθεσις λόγων περὶ Μακαρινῶν καὶ Ὁδοιπορία ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ Παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων*, J. ROUGÉ (éd.), *SCh.,* 124, Paris, 1960, p. 350–355 (voir encore A. KLOTZ (éd.), *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. LXV, Frankfurt a. M. 1910, p. 607–616).
- ÉPIPHANE*, Panarion,* K. HOLL (éd.), *Epiphanius Bände 1-3: Ancoratus und Panarion*, t. I, Leipzig, 1915.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, F.WINKELMANN – L. PIETRI – M.-J. RONDEAU (éd.), *SCh.*, 559, Paris, 2013.
- *Le Gnostique* : ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique*, A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT (éd.), *SCh.,* 356, Paris, 1989.
- *Traité Pratique* : ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique ou Le moine*, A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT (éd.), Vol. I-II, *SCh.*, 170 et 171, Paris, 1971.
- *Sur les pensées* : ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, P. GÉHIN – A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT (éd.), *SCh.*, 438, Paris, 1998.
- ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire Ecclésiastique*, J. BIDEZ – L. PARMENTIER (éd.), *The Ecclesiastical History of Evagrius*, Londres, 1898.

- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi* (orat. 43), F. BOULENGER (éd.), *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. Paris, 1908.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *De mortuis non esse dolendum*, G. HEIL (éd.), *Gregorii Nysseni opera*, vol. 9.1., Leiden – Brill, 1967.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la Virginité*, M. AUBINEAU (éd.), *SCh.*, 119, Paris, 1966.
- JEAN CASSIEN, *Conférences*, *SCh.,* 42bis – 54bis, E. PICHERY (éd.), Paris, 2008–2009 [réimpression de la 1e édition de 1955–1958 avec additions et corrections].
- JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, J. – C. GUY (éd.), *SCh.,* 109, Paris, 1965.
- JEAN CHRYSOSTOME, « Πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα καὶ περὶ μετανοίας λόγος α΄ », J. DUMORTIER (éd.), *À Théodore*, *SCh.,* 117, Paris, 1966, p. 80–218.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, A.-M. MALINGREY (éd.), *SCh.,* 13bis, Paris, 1968.
- JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, B. GRILLET (éd.), *SCh.*, 125, Paris, 1966.
- *Barlaam et Joasaph* (*BHG* 224) : [JEAN DAMASCÈNE], *Barlaam and Joasaph,* H. MATTINGLY – G.R. WOODWARD (éd.), Londres – New York, 1983.
- JEAN DAMASCÈNE, *De imaginibus oratio I, PG* 94, col. 1232–1284 / JEAN DAMASCÈNE, « Orationes de imaginibus tres », *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, P.-B. KOTTER (éd.), t. 3, *Patristische Texte und Studien* 17, Berlin, 1975, p. 65–200.
- JEAN DAMASCÈNE, *De imaginibus oratio III*, *PG* 94, col. 1317–1420 / JEAN DAMASCÈNE, « Orationes de imaginibus tres », *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, P.-B. KOTTER (éd.), t. 3, *Patristische Texte und Studien* 17, Berlin, 1975, p. 65–200.
- JEAN MALALAS, *Chronographie*, I. THURN (éd.), *Ioannis Malalae Chronographia*, Berlin – New York, 2000.

- JEAN MOSCHOS, *Pré Spirituel*, *PG* 87[3] , col. 2852–3112.
- *Histoire Lausiaque* : PALLADE, *Histoire Lausiaque*, G. J. M. BARTELINK (éd.), *Palladio. La storia Lausiaca*, Milano, 1974.
- *Martyre de Dasios* (*BHG* 491), H. MUSURILLO (éd.), *The acts of the Christian martyrs*, Oxford, 1972, p. 274–275.
- MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, H. MUSURILLO (éd.), *SCh.*, 95, Paris, 1963.
- *Miracles de saint Artemios* (*BHG* 173–173c), V. S. CRISAFULLI – J. W. NESBITT (éd.), *The Miracles of St. Artemios*, Leiden – New York – Köln, 1997.
- *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (*BHL* 1436), C. SELMER (éd.), *Navigatio Sancti Brendani Abbatis : From Early Latin Manuscripts*, Notre Dame (Indiana), 1959 (éd. électronique : G. VINCENT (éd.), http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost10/Brendanus/bre_navi.html). Traduction française J.-P. BAYARD, *La légende de saint Brandan*, Paris, 1988.
- NICÉPHORE, *Histoire Brève*, C. MANGO (éd.), NIKEPHOROS PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE, *Short History*, Washington D.C., 1990.
- *Oneirocriticon d'Achmet*, F. DREXL (éd.), *Achmes Oneirocriticon*, Leipsig, 1875.
- ORIGÈNE, *Contre Celse*, M. BORRET (éd.), SCh., 132, 136, 147, 150 et 227, t. I-V, Paris, 1967–1976.
- *Passion de sainte Barbara* (*BHG* 213–214), J. VITEAU (éd.), *Passion des saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia*, Paris, 1897.
- *Passion de Perpétue* (*BHG* 1482), J.A. ROBINSON (éd.), *The passion of S. Perpetua*, Cambridge, 1891 (rééd. 1967).
- PHOTIUS, *Amphilochia*, B. LAOURDAS – L.G. WESTERINK (éd.), *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, t. 1, Leipzig, 1983.
- PHOTIUS, *Bibliothèque*, R. HENRY (éd.), *Photius. Bibliothèque*, Vol. I-VIII, Paris, 1959–1977.
- PROCOPE, *Histoire Secrète*, H.B. DEWING (éd.), *Procopius. The Anecdota or Secret History*, Londres, 1935.

- *Protoévangile de Jacques*, C. TISCHENDORF (éd.), *Evangelia Apocrypha*, Leipzig, 1853 {rééd. Athènes, 1959}, p. 1–49.
- PSEUDO-MACAIRE, *De patientia et discretione*, *PG* 34, col. 865–889.
- SCHENOUDI, *Œuvres de Schenoudi*, texte copte et traduction française E. AMÉLINEAU, vol. I, Paris, 1907.
- SUDA, A. ADLER (éd.), *Suidae Lexikon*, Vol. III, Leipzig, 1883.
- SYNÉSIOS DE CYRÈNE, « Traité sur les songes », *Opuscules*, J. LAMOUREUX – N. AUJOULAT (éd.), Paris, 2004, p. 268–311.
- THÉODORET DE CYR, *Correspondance*, Y. AZÉMA (éd.), *SCh.,* 98, t. 2, Paris, 1964.
- THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, P. CANIVET – A. LEROY-MOLINGHEN (éd.), Vol. I-II, *SCh.,* 234 et 257, Paris, 1977–1979.
- THÉOPHANE LE CONFESSEUR, *Chronographie*, C. DE BOOR (éd.), *Theophanis Chronographia*, Leipzig, 1883.
- *Vie d'Abraham et de sa nièce Marie* (*BHG* 5), *AASS*, Mar., t. II, p. 741–748.
- *Vie de l'Homme de Dieu (saint Alexis)* (*BHG* 51), F. M. ESTEVES PEREIRA (éd.), *An. Boll.*, 19 (1900), p. 243–253.
- *Vie d'André le Fou* (*BHG* 115z), L. RYDÉN (éd.), *The Life of St Andrew the Fool*, Vol. I-II, (Studia Byzantina Upsaliensia 4), Uppsala, 1995.
- *Vie d'Antoine*, (*BHG* 140), ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, J.M. BARTELINK (éd.), *SCh.,* 400, Paris, 2004.
- *Vie de Blaise d'Amorion* (*BHG* 278), *AASS*, Nov., t. IV, p. 657–669.
- *Vie et Miracles de Côme et Damien* (*BHG* 373b), E. RUPPRECHT (éd.), *Cosmae et Damian sanctorum medicorum vitam et miracula e codice Londiniensi*, Berlin, 1935.
- *Vie de Daniel le Stylite* (*BHG* 489), H. DELEHAYE (éd.), *Les Saints Stylites*, *Sub. Hag.*, 14, Bruxelles, 1923, p. 1–94.
- *Vie de Daniel le Stylite* (*Vita tertia, BHG* 490), H. DELEHAYE (éd.), *Les Saints Stylites*, *Sub. Hag.*, 14, Bruxelles, 1923, p. 104–147.
- *Vie d'Épiphane* (*BHG* 596), *PG* 41, p. 24–73.

- *Vie d'Euthyme* (*BHG* 647), E. SCHWARTZ (éd.), *Kyrillos von Scythopolis*, Texte und Untersuchungen 49, Leipzig, 1939, p. 5–85.
- *Vie d'Hypatios*, (*BHG* 760), [CALLINICOS], *Vie d'Hypatios*, G. J. M. BARTELINK (éd.), *SCh.*, 177, Paris, 1971.
- *Vie de Jean Calybites* (*BHG* 868), *PG* 114[1], col. 577 - ?
- *Vie de Jean de Chypre* (*BHG* 886), A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN (éd.), *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974.
- *Vie de Macaire le Romain* (*BHG* 1004)**,** A. VASSILIEV (éd.), *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moscou, 1893, p. 135–164.
- *Vie de Malchus* (*BHL* 5190), P. LECLERC – E.M. MORALES – A. DE VOGÜÉ (éd.), *Jérôme, Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, *SCh.,* 508, Paris, 2007, p. 184–211.
- *Vie de Marc l'Athénien* (*BHG* 1039), *AASS,* Mar., t. III, p.40*–43*.
- *Vie de Marie l'Égyptienne* (*BHG* 1042), *PG* 87, col. 3697–3726.
- *Vie de Martin* (*BHL* 5610), SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, J. FONTAINE (éd.), Vol. I-III, *SCh.*, 133–135, Paris, 1967 (rééd. 2004).
- *Vie de Matrone* (*BHG* 1221), *AASS*, Nov., t. III, p. 790–813.
- *Vie de Mélanie la Jeune* (*BHG* 1240), D. GORCE (éd.), *Vie de Sainte Mélanie*, *SCh.,* 90, Paris, 1962.
- *Vie de Nicolas de Sion* (*BHG* 1347), I. et N. ŠEVČENKO (éd.), *The Life of Saint Nicolas of Sion*, Brookline (Massachusetts), 1984.
- *Vie de saint Onuphre* (*BHG* 1378), *AASS,* Iun., t. II, p. 527–533.
- *Vie de Pachôme (Vita Altera)* (*BHG* 1400), F. HALKIN (éd.), *Sancti Pachomii Vitæ Gracæ*, *Sub. Hag.* 19, Bruxelles, 1932, p. 166–271.
- *Vie de Paul de Thèbes (Vita grecque a)* (*BHG* 1466), J. BIDEZ (éd.), *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, Gand – Bruxelles, 1900, p. 2–32.
- *Vie de Paul de Thèbes (Vita grecque b)* (*BHG* 1467), J. BIDEZ (éd.), *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, Gand – Bruxelles, 1900, p. 3–33.

- *Vie de Paul de Thèbes* (*BHL* 6596), P. LECLERC – E.M. MORALES – A. DE VOGÜÉ (éd.), *Jérôme, Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, *SCh.,* 508, Paris, 2007, p. 142–182.
- *Vie de Pélagie la Penitente* (*BHG* 1478), B. FLUSIN, « Les textes grecs », *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, P. PETITMENGIN (éd.), (Études Augustiniennes 84), t. I, Paris, 1981, p. 39–131.
- *Vie de Porphyre,* (*BHG* 1570), A. LAMPADARIDI (éd.)*, La Vie de Porphyre de Gaza par Marc le Diacre. Édition critique, traduction, commentaire*, Thèse soutenue à Paris le 11/06/2011 (sous publication).
- *Vie de saint Sabas* (*BHG* 1608), E. SCHWARTZ (éd.), *Kyrillos von Scythopolis*, Texte und Untersuchungen 49, Leipzig, 1939, p. 85–200.
- *Vie de Syméon le Montagnard*, E. W. BROOKS (éd.), « John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints », *PO*, vol. XVII, f. 1, 1923, p. 229–248.
- *Vie de Syméon le Fou* (*BHG* 1677), A.-J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN (éd.), *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974.
- *Vie de Syméon le Stylite* (*BHG* 1678), THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, P. CANIVET – A. LEROY-MOLINGHEN (éd.), t. II, *SCh.,* 257, Paris, 1979, §26, p. 158–214.
- *Vie de Syméon Stylite le Jeune* (*BHG* 1689), P. VAN DEN VEN (éd.), *Sub. Hag.*, 32, Bruxelles, 1962, p. 1–224.
- *Vie de Thaïs* (*BHG* 1695), F. NAU, « Histoire de Thaïs. Publication des textes grecs inédits et de divers autres textes et versions », *Annales du Musée Guimet*, XXX (1903), p. 51–113.
- *Vie et Miracles de sainte Thècle* (*BHG* 1717–1718), G. DAGRON (éd.), *Sub. Hag.* 62, Bruxelles, 1978.
- *Vie de Théodora d'Alexandrie* (*BHG* 1727), K. WESSELY (éd.), *Die Vita S. Theodorae*, *Fünfzehnter Jahresbericht des K.K. Staatsgymnasium, in Hernals*, Vienne, 1889, p. 25–44.

- *Vie de Théodore de Sykéon* (*BHG* 1748), A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), *Vie de Théodore de Sykéon*, *Sub. Hag.* 48, Bruxelles, 1970.
- *Vie de Zosime* (*BHG* 1889), A. VASSILIEV (éd.), *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moscou, 1893, p. 166–179.

3 / Sources Païennes

- AMMIEN MARCELLIN, *Histoire*, J. FONTAINE (éd.), Vol. I-V, Paris, 1968–1984.
- APULÉE, *Les métamorphoses*, D. S. ROBERTSON (éd.), P. VALLETTE (tr.), Vol. I–III, Paris, 1940–1945 (rééd. 2002).
- ARISTOTE, *Περὶ ζῴων μορίων*, P. LOUIS (éd.), *Les parties des animaux*, Paris, 1956.
- ARTEMIDOROS, *Oneirokritikon*, R. PACK (éd.), *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, Leipzig, 1963.
- AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, R. MARACHE (éd.), t. II, Paris, 1978.
- CHARITON, *Le Roman de Chaireas et Callirhoé*, G. MOLINIÉ (éd.), Paris, 1979.
- *Corpus Hippocratique*, É. LITTRÉ (éd.), *Œuvres Complètes d'Hippocrate*, Vol. IX, Paris, 1861.
- EPICTÈTE, *Manuel*, H. SCHENKL (éd.), Leipzig, 1916.
- EURIPIDE*, Bacchantes*, H. GRÉGOIRE (éd.), Paris, 1973.
- *Expositio totius mundi et gentium*, J. ROUGÉ (éd.), *SCh.,* 124, Paris, 1960.
- HÉLIODORE, *Les Éthiopiques*, R. M. RATTENBURY – T. W. LUMB (éd.), Paris, 1935 (2e éd. 1960).
- HÉRODOTE, *Histoires*, P.-E. LEGRAND (éd.), Vol. I-IX, Paris, 1932–1954.
- GALIEN, *De locis affectis*, C.G. KÜHN (éd.), *Claudii Galeni opera omnia*, Vol. VIII, Leipzig, 1824 (repr. Hildesheim, 1965).

- MARC AURÈLE, *Pensées à moi-même*, A.S.L. FARQUHARSON (éd.), *Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, Vol. I-II, Oxford, 1944.
- LONGUS, *Pastorales*, J.-R. VIEILLEFOND (éd.), Paris, 2010.
- LUCIEN, « Ἀληθῶν διηγημάτων A & B», J. BOMPAIRE (éd.), *Lucien. Œuvres*, t. II, Paris, 1998, p. 39–134.
- PÉTRONE, *Le Satyricon*, A. ERNOUT (éd.), Paris, 1923 (rééd. 2002).
- PHILOSTRATUS, *Apollonius of Tyana*, C. P. JONES (éd.), Vol. I-II, Londres, 2005.
- PLATON, *Le Banquet*, *Œuvres Complètes*, t. IV.2, P. VICAIRE – J. LABORDERIE (éd.), Paris, 2008 (4e éd.).
- PLATON, *Phèdre*, *Œuvres Complètes*, t. IV.3, C. MORESCHINI – P. VICAIRE (éd.), Paris, 2002 (4e éd.).
- PLOTIN, « De l'impassibilité des choses incorporelles », *Ennéade* III, 6, E. BRÉHIER (éd.), Paris, 1995, p. 94–122.
- PLOTIN, « Des deux matières », *Ennéade* II, 4, E. BRÉHIER (éd.), Paris, 1993, p. 56–71.
- PLOTIN, « Qu'est-ce que l'animal ? Qu'est-ce que l'homme », *Ennéade* I, 1, E. BRÉHIER (éd.), Paris, 1997, p. 38–48.
- PLUTARQUE, « Conduites méritoires de femmes », J. BOULOGNE (éd.), *Œuvres Morales*, t. IV, Paris, 2002, p. 41–87.
- PLUTARQUE, « Le démon de Socrate », J. HANI (éd.), *Œuvres Morales*, t. VIII, Paris, 2003 (1e éd. 1980), p. 39–129.
- PLUTARQUE, « Dialogue sur l'amour », R. FLACELIÈRE (éd.), *Œuvres Morales*, t. X, Paris, 2003 (1e éd. 1980), p. 1–107.
- *Le Roman d'Alexandre, Recension β*, L. BERGSON (éd.), *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, Stockholm, 1965.
- *Le Roman d'Alexandre, Recension γ*, H ENGELMANN (éd.), *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch II*, *Beiträge zur klassischen Philologie* 12. Meisenheim am Glan, 1963.
- SUÉTONE, *Vies des douze Césars*, H. AILLOUD (éd.), t. II, Paris, 1932.

- ACHILLES TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. GARNAUD (éd.), Paris, 1991.
- THUCYDIDE, *Histoire*, J. DE ROMILLY (éd.), Vol. I-VII, Paris, 1953–1972.
- XÉNOPHON, *Mémorables*, M. BANDINI – L.-A. DORION (éd.), Paris, 2011.
- XÉNOPHON D'ÉPHÈSE, *Les Éphésiaques*, G. DALMEYDA (éd.), Paris, 2003.

II. TRAVAUX

- AGAMBEN, *De la très haute pauvreté* : G. AGAMBEN, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, J. GAYRAUD (tr. fr.), Paris, 2013.
- AGAMBEN, *Stanze* : G. AGAMBEN, *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*, Y. HERSANT (tr. fr), Paris, 1998.
- AGAMBEN, *Le temps qui reste* : G. AGAMBEN, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épitre aux Romains*, J. REVEL (tr. fr.), Paris, 2004.
- AINALIS – BINGGELI – DÉROCHE – EFTHYMIADIS, « Greek Hagiography in Late Antiquity…» : S. EFTHYMIADIS – V. DÉROCHE – A. BINGGELI – Z. AINALIS, « Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth – Seventh Centuries) », *Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, S. EFTHYMIADIS (éd.), Farnham, 2011, p. 35–94.
- I. ANAGNOSTAKIS – T. PAPAMASTORAKIS, « Ἐκμανὴς νέος Βάκχος: The drunkenness of Noah in medieval art », *Το Βυζάντιο ώριμο για αλλαγές*, C. ANGELIDI (éd.), Athènes, 2004, p. 210–256.
- M. ANDREEV, «Divorce et adultère dans le droit romain classique », *Revue Historique de Droit français et étranger* 35 (1957), p. 1–32.

- ANGELIDI, «Αισθήσεις, σεξουαλικότητα και οπτασίες» : C. ANGELIDI, «Αισθήσεις, σεξουαλικότητα και οπτασίες», *Ανοχή και καταστολή στους Μέσους Χρόνους*, Athènes, 2002, p. 221–229.
- C. ANGELIDI (éd.), *Το Βυζάντιο ώριμο για αλλαγές*, Athènes, 2004.
- ANGELIDI, « Η παρουσία των Σαλών στη Βυζαντινή κοινωνία » : C. ANGELIDI, « Η παρουσία των Σαλών στη Βυζαντινή κοινωνία », *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, C.-A. MALTEZOU (éd.), Athènes, 1993, p. 85–102.
- ANGELIDI, « L'itinéraire vers le pays des bienheureux et ses transformations dans le *Roman d'Alexandre* » : C. ANGELIDI, « L'itinéraire vers le pays des bienheureux et ses transformations dans le *Roman d'Alexandre* », *Cultural and Commercial Exchanges between the Orient and the Greek World*, Athènes, 1991, p. 73–78.
- ANGELIDI, « Les Vies des saints ne sont pas seulement des Vies saintes » : C. ANGELIDI, « Les Vies des saints ne sont pas seulement des Vies saintes », *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, P. ODORICO – P. AGAPITOS (éd.), *DB* 4, Paris, 2004, p. 73–86.
- ANGELIDI, « Virginité ascétique… » : C. ANGELIDI, « Virginité ascetique : choix, contraints et imaginaire (4e – 7e siècles), *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto Medioevo*, *SSM*, 2006, p. 675–695
- J. ANSON, « The female transvestite in early monasticism. The origin and development of a motif », *Viator. Medieval and and Renaissance Studies*, 5 (1974), p. 1–35.
- ARENDT, *The Human Condition* : H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago – Londres, 1998 (1e éd. 1958).
- P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, (Histoire 102), Paris, 2010.
- S. ASHBROOK-HARVEY, « Women in Early Byzantine Hagiography : Reversing the Story », *That Gentle Strength : Historical Perspectives on Women in Christianity*, L. COON (éd.), Charlottesville – Londres, 1990, p. 36–59.

- S. ASHBROOK HARVEY, « Women and words : texts by and about women », *Early Christian Literature*, F. YOUNG – L. AYRES – A. LOUTH (éd.), Cambridge, 2004, p. 382–390.
- P.-L. ASSOUN, *Freud et Nietzsche*, Paris, 1980.
- P. AUBENQUE, « Les philosophies hellénistiques : Stoïcisme, Épicurisme, Scepticisme », *Histoire de la Philosophie*, F. CHÂTELET (éd.), t. I, Paris, 1999, p. 190–227.
- P. AUBENQUE, « Plotin et le Néoplatonisme », *Histoire de la Philosophie*, F. CHÂTELET (éd.), t. I, Paris, 1999 (pour l'éd. de poche) (1e éd. 1972), p. 228–246.
- S. AUFRÈRE, « L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens », *Études Coptes V*, M. RASSART-DEBERG (éd.), Paris, 1988, p. 63–92.
- M.-F. AUZÉPY, « L'analyse littéraire et l'historien : l'exemple des vies de saints iconoclastes », *BSl.*, 53, Prague, 1992, p. 57–67 (repris dans M.-F. AUZÉPY, *L'histoire des iconoclastes*, (Bilans de Recherche 2), Paris, 2007, p. 329–340).
- G. BACHELARD, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, 1943.
- A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, 1997.
- BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire* : M. BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais, et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, 1970.
- BAKHTINE, « Récit épique et roman » : M. BAKHTINE, « Récit épique et roman », *Esthétique et théorie du roman*, Paris, 1978, p. 439–473.
- F. BAR, *Les routes de l'autre monde*, Paris, 1946.
- BATAILLE, *L'Érotisme* : G. BATAILLE, *L'Érotisme*, Paris, 1957.
- BATAILLE, *Les larmes d'Éros* : G. BATAILLE, *Les larmes d'Éros*, Paris, 1961 (pour l'éd. de poche 1971).
- BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e – 7e siècle), t. I* : J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e – 7e siècle), t. I, Le droit impérial*, *TM, Monogr.* 5, Paris, 1990.

- BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e – 7e siècle), t. II* : J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e – 7e siècle), t. II, Les pratiques sociales*, *TM, Monogr.* 6, Paris, 1992.
- BECK, *Βυζαντινόν Ερωτικόν* : H.-G. BECK, *Βυζαντινόν Ερωτικόν* (traduction en grec moderne de l'ouvrage *Byzantinisches Erotikon*, München, 1986).
- H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959.
- BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée » : W. BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », *Écrits français*, Paris, 1991, p. 177–220.
- BENJAMIN, « Le Narrateur » : W. BENJAMIN, « Le Narrateur », *Écrits français*, Paris, 1991, p. 264–298.
- J. BENTHAM, *The Rationale of Reward*, Londres, 1830.
- BERGSON, *Le rire* : H. BERGSON, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, 1900 (2007 pour l'éd. de poche).
- A. BINGGELI – S. EFTHYMIADIS – V. DÉROCHE – Z. AINALIS, « Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth – Seventh Centuries) », *Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, S. EFTHYMIADIS (éd.), Farnham, 2011, p. 35–94.
- M. BLOCH, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien*, *Cahiers des Annales*, n° 3, 1949 (repris dans M. BLOCH, « Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien », *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, « Quarto », Paris, 2006, p. 843–985).
- G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Londres, 1948.
- U. BÖKER, « Taboo and Transgression : A Socio-historical and Socio-cultural Perspective », *Taboo and Transgression*, p. 27–32.
- J.-B. BONNARD, *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*, (Histoire ancienne et médiévale76), Paris, 2004.

- BOULHOL, *Ἀναγνωρισμός, la scène de reconnaissance* : P. BOULHOL, *Ἀναγνωρισμός, la scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*, Aix-en-Provence, 1996.
- BOULHOL, « Hagiographie antique et démonologie… » : P. BOULHOL, « Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques Passions grecques (*BHG* 962z, 964 et 1165-66) », *An. Boll.* 112 (1994), p. 255–302.
- L. BOUYER, *La vie de saint Antoine : Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, (Spiritualité orientale 22), Bégrolles-en-Mauges, 1977.
- BOWERSOCK, *Fiction as History* : G. W. BOWERSOCK, *Fiction as History. Nero to Julian*, (Sather classical lectures 58), Berkeley – Los Angeles – Londres, 1994.
- BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity* : G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, (Jerome lectures 18), Ann Arbor, 1990.
- BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome* : G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, (The Wiles lectures given at the Queen's university, Belfast, 1993), Cambridge, 1995.
- G. W. BOWERSOCK – P. BROWN – O. GRABAR (éd.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge (Massachusetts) – Londres, 1999.
- BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk* : D. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Massachusetts, 2006.
- J. BREGMAN, *Synesius of Cyrene: Philosopher – Bishop*, (The transformation of the classical heritage 2), Berkeley and Los Angeles, 1982.
- S. P. BROCK, « Syriac Hagiography », *Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, S. EFTHYMIADIS (éd.), Farnham, 2011, p. 259–283.
- BROWN, *Body and Society* : P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity,* (Lectures on the history of religions 13) Columbia University Press – New York, 2008 (2e éd.).

- BROWN, « The Rise and Function of the Holy Man...» : P. BROWN, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *JRS* 61 (1971), p. 80–101 (repris dans P. BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, New York, 1982, p. 103–152).
- BROWN, *The World of Late Antiquity :* P. BROWN, *The World of Late Antiquity. AD 150–750*, Londres, 1989.
- BROWNING, « Education…» : R. BROWNING, « Education in the Roman Empire », *The Cambridge Ancient History*, t. XIV (*Late Antiquity. Empire and Successors A.D. 425 – 600*), A. CAMERON – B. WARD-PERKINS – M. WHITBY (éd.), Cambridge, 2000, p. 855–883.
- BROWNING, « The "Low Level" Saint's Life... »: R. BROWNING, « The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World», *The Byzantine Saint*, S. HACKEL (éd.), Birmingham, 1981, p. 117–127.
- A. BRYER – J. HERRIN (éd.), *Iconoclasm*, Birmingham, 1977.
- J. BURCKHARDT, *Judgements on History and Historians*, Londres – New York, 2007.
- V. BURRUS, *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*, Philadelphia, 2004.
- R. CAILLOIS, *Approches de l'imaginaire*, Paris, 1974.
- CAILLOIS, *L'homme et le sacré* : R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950 (pour l'éd. de poche 1988).
- M. B. CAMPBELL, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing (400 – 1600)*, Londres, 1988.
- A. CAMERON – B. WARD-PERKINS – M. WHITBY (éd.), *The Cambridge Ancient History* (*Late Antiquity. Empire and Successors A.D. 425 – 600*), t. XIV Cambridge, 2000.
- A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, (Sather classical lectures 55), Berkeley, 1991.
- CAMERON, *The Later Roman Empire* : A. CAMERON, *The Later Roman Empire. AD 284 – 430*, (Fontana history of the ancient world) Londres, 1993.

- A. CAMERON, « Virginity as Metaphor : Women and the Rhetoric of Early Christianity », *History as Text : The writing of Ancient History*, A. CAMERON (éd.), Londres, 1989, p. 184–205.
- D. CANER, *Wandering, Begging monks: Spiritual authority and the promotion of monasticism in late Antiquity*, (The transformation of the classical heritage 33), Berkeley – Los Angeles – Londres, 2002.
- P. CANIVET, *Le monachisme syrien*, (Théologie historique 42), Paris, 1977.
- P. CANIVET, « Hūarte et les mosaïques d'églises », *Les églises de Jordanie et leurs mosaïques*, N. DUVAL (éd.), (Bibliothèque archéologique et historique 168) Beyrouth, 2003, p. 189–198.
- P. CANIVET – M.-T. CANIVET, « L'ensemble ecclésial de Hūarte d'Apamène », *Syria* 56, 1979, p. 65–98.
- P. CANIVET – M.-T. CANIVET, « La licorne dans les mosaïques de Hūarte d'Apamène (Syrie). IVe – Ve siècles », *Byz.* 49, 1979, p. 57–87.
- CANTARELLA, « Adulterio, Omicidio legittimo e causa d'onore in Diritto Romano » : E. CANTARELLA, « Adulterio, Omicidio legittimo e causa d'onore in Diritto Romano », *Studi in onore di G. Scherillo*, vol. I, Milan, 1972, p. 243–274.
- A. CARSON, *Eros the Bittersweet*, Princeton, 1986.
- B. CASEAU – J.-C. CHEYNET – V. DÉROCHE (éd.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, *TM, Monogr.* 23, Paris, 2006.
- B. CASEAU, « Rire des dieux », *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, E. CROUZET-PAVAN – J. VERGER (éd.), (Cultures et civilisations médiévales), Paris, 2007, p. 117–141.
- C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, 1975.
- « Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Barberinianae de Urbe », *An. Boll.*, 19, Bruxelles, 1900, p. 81–118.

- *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae*, éd. Hagiographi Bollandiani et P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Sub. Hag.*, 7, Bruxelles, 1899.
- M. H. CAVINESS, « A son's gaze on Noah: case or cause of viriliphobia?», *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto Medioevo*, *SSM*, 2006, p. 981–1024.
- F. CHÂTELET (éd.), *Histoire de la Philosophie*, t. I-II, Paris, 1972–1973 (1999 pour l'éd. de poche).
- G. CLOKE, *This Female Man of God : Women and Spiritual Power in the Patristic Age. AD 350 – 450*, Londres and New York, 1995.
- CONSTANTINOU, *Female corporeal performances* : S. CONSTANTINOU, *Female corporeal performances. Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*, (Studia Byzantina Upsaliensia 9), Uppsala, 2005.
- S. CONSTANTINOU, « Subgenre and Gender in Saints' Lives », *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, P. ODORICO – P. AGAPITOS (éd.), *DB* 4, Paris, 2004, p. 411–423.
- L. COON, *Sacred Fictions : Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, (The Middle Ages series), Philadelphia, 1997.
- C. CORSI, « La cristianizzazione del viaggio : Fonti letterarie ed archeologiche sui luoghi di sosta tra tarda antiquità et alto medioevo », *RAC*, vol. 81, p. 157–193.
- F. DE COULANGES, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome,* Paris, 1864 (Paris, 2009 pour l'éd. de poche).
- P. COX MILLER, *Dreams in Late Antiquity*, Princeton, 1994.
- L. CRACCO-RUGGINI, « Leggenda e realtà degli Etiopi nella cultura tardo-imperiale », *IVe Congresso internazionale si Studi etiopici (Roma, 10-15 aprile 1972)*, Rome, 1974, p. 141–193.
- G. CREMASCOLI, « Astinenza dal sesso e perfezione christiana », *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto Medioevo*, *SSM*, 2006, p. 649–669.

- G. DAGRON, « L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », *Annales ÉSC* 45 (1990), p. 929–939.
- G. DAGRON, « Le merveilleux sous haute surveillance. Quelques exemples byzantins », *Démons et Merveilles au Moyen Âge*, Actes du IVe Colloque International, Université de Nice – Sophia Antipolis, 1990, p. 55–67.
- G. DAGRON, « Quand la terre tremble… », *TM* 8, 1981, p. 87–103.
- J. DANIÉLOU, « Démon : II. Dans la littérature ecclesiastique jusqu'à Origène », *DS,* t. III, p. 152–189.
- C. DAUPHIN, « Bordels et filles de joie : la prostitution en Palestine byzantine », *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, *BS* 16, Paris, 1998, p. 177–194.
- D. S. DAVIS, « Crossed texts, crossed sex. Intertextuality and gender in early Christian legends of holy women disguised as men », *JECS*, 10 (2002), p. 1–36.
- H. DE WARREN, « Le travail manuel chez les moines à travers les âges », *La Vie Spirituelle* 52 (1937), p. 80–123.
- DELCOURT, « Le complexe de Diane… » : M. DELCOURT, « Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, 153 (1958), p. 1–33.
- H. DELEHAYE – C. VAN DE VORST, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germaniae, Belgii, Angliae*, *Sub. Hag.*, 13, Bruxelles, 1913.
- H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, *Sub. Hag.* 18, Bruxelles, 1927 (3e éd.).
- H. DELEHAYE, *Les Légendes Grecques des saints militaires*, Paris, 1909.
- H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, *Sub. Hag.*, 13A, Bruxelles, 1921.
- H. DELEHAYE, « Les Recueils antiques de miracles de saints », *An. Boll.* 43, Bruxelles, 1925.
- DELIERNEUX, « Virilité physique et sainteté féminine… » : N. DELIERNEUX, « Virilité physique et sainteté féminine dans l'Hagiographie orientale du IVe au VIIe siècle », *Byz.*, 67 (1997), p. 179–243.

- DELIERNEUX, « Anne-Euphémianos » : N. DELIERNEUX, « Anne-Euphémianos, L'épouse devenue eunuque : Continuité et évolution d'un modèle hagiographique », *Byz.*, 72 (2002), p. 105–140.
- F. DELMAS, « Remarques sur la Vie de sainte Marie l'Égyptienne », *ÉO*, 4 (1900–1901), p. 35–42.
- F. DELMAS, « Encore sainte Marie l'Égyptienne, *ÉO*, 5 (1901–1902), p. 15–17.
- C. DELUZ, « Partir c'est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale », *Voyage et voyageurs au Moyen Âge*, (Histoire ancienne et médiévale 39), Paris, 1996, p. 291–303.
- G. T. DENNIS, « Popular Religious Attitudes and Practices in Byzantium », *OCA*, 251 (1996), p. 245–263.
- DÉROCHE, « Écriture, lecture et monachisme… » : V. DÉROCHE, « Écriture, lecture et monachisme à la haute époque byzantine », *Lire et écrire à Byzance*, *TM, Monogr.* 19, B. MONDRAIN (éd.), Paris, 2006, p. 111–123.
- DÉROCHE, *Études sur Léontios* : V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, (Studia Byzantina Upsaliensia 3) Uppsala 1995.
- DÉROCHE, « La forme de l'informe… » : V. DÉROCHE, « La forme de l'informe : La Vie de Théodore de Sykéôn et la Vie de Syméon Stylite le jeune », *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, P. ODORICO – P. AGAPITOS (éd.), *DB* 4, Paris, 2004 p. 367–385.
- DÉROCHE, « Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles ? » : V. DÉROCHE, « Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles ? L'exemple des miracles de saint Artémios », *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, C. JOLIVET-LÉVY – M. KAPLAN – J.-P. SODINI (éd.), *BS* 11, Paris, 1993, p. 95–116.
- V. DÉROCHE – S. EFTHYMIADIS – A. BINGGELI – Z. AINALIS, « Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth – Seventh Centuries) », *Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, S. EFTHYMIADIS (éd.), Farnham, 2011, p. 35–94.

- M. DETIENNE, « Entre bêtes et dieux », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6 (1972), p. 231–246.
- *Dictionnaire du littéraire*, P. ARON – D. SAINT-JACQUES – A. VIALA (éd.), Paris, 2002.
- *Dictionnaire des Termes Littéraires*, H. VAN GORP – D. DELABASTITA – L. D'HULST – R. GHESQUIERE – R. GRUTMAN – G. LEGROS (éd.), Paris, 2005.
- DODDS, *The Greeks and the Irrational* : E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, (Sather classical lectures 25), Berkeley-Los Angeles-Londres, 1951.
- DODDS, *Pagan and Christian* : E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, (The Wiles lectures given at the Queen's university, Belfast, 1963), Cambridge, 1965.
- F. DOLTO, *Sexualité féminine. La libido génitale et son destin féminin*, Paris, 1996.
- M. DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, 2001 (*Purity and danger*, Londres, 1967).
- C.G. DUBOIS, *L'imaginaire de la Renaissance*, (Écriture 23), Paris, 1985.
- EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur* : A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, t. I–III, (Texte und Untersuchungen 52), Leipzig, 1937–1939.
- S. EFTHYMIADIS (éd.), *Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, (Ashgate research companion), Farnham, 2011.
- S. EFTHYMIADIS, « A Game of Dice and a Game of Chess : a Byzantine vs a Scandinavian Allegory », *ΔΩΡΟΝ ΡΟΔΟΠΟΙΚΙΛΟΝ. Studies in Honor of Jan Olof Rosenqvist*, D. SEARBY – E. BALICKA-WITAKOWSKA – J. HELDT (éd.), (Studia Byzantina Upsaliensia 12), Uppsala, 2012, p. 160–167.
- S. EFTHYMIADIS – V. DÉROCHE – A. BINGGELI – Z. AINALIS, « Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth – Seventh Centuries) », *Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, S. EFTHYMIADIS (éd.), Farnham, 2011, p. 35–94.

- S. EFTHYMIADIS, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon*, (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 4), Aldeshort, 1998.
- EFTHYMIADIS, « Le miracle et les saints durant et après le second iconoclasme » : S. EFTHYMIADIS, « Le miracle et les saints durant et après le second iconoclasme », *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, M. KAPLAN (éd.), *BS* 23, Paris, 2006, p. 153–182.
- EFTHYMIADIS, « New Developments in Hagiography » : S. EFTHYMIADIS, « New Developments in Hagiography : The Rediscovery of Byzantine Hagiography », *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies. London 21–26 August 2006*, Aldershot, 2006, p. 157–171.
- EFTHYMIADIS, « Νοεροί και πραγματικοί ταξιδιώτες » : S. EFTHYMIADIS, « Νοεροί και πραγματικοί ταξιδιώτες στο Βυζάντιο του 8ου, 9ου και 10ου αιώνα », *Βυζαντινά* 20 (1999), p. 155–165.
- ELLIOTT, *Roads to Paradise* : A. G. ELLIOTT, *Roads to Paradise. Reading the Lives of Early Saints*, Hanover – Londres, 1987.
- M. ELIADE, *Images et symboles*, Paris, 1952.
- M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, 1969.
- A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie* : *les premières étapes du cursus clérical*, (Théologie historique 40), Paris, 1977.
- J. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, (Aspects of Greek and Roman life) Londres, 1975.
- FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne* : A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome ; fascicule cent quatre vingt quatorze), Paris, 1959.
- FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* : A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient. I. Culture ou Sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris, 1961.
- FESTUGIÈRE, « Lieux communs littéraires… » : A. J. FESTUGIÈRE, « Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive », *Wiener*

Studien, LXXIII, 1960, p. 123–152 (repris dans A. J. FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellénistique*, p. 271–301).

- FESTUGIÈRE, *La sainteté* : A.-J. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, (Mythes et religions 9), Paris, 1949.
- FLUSIN, « La culture écrite » : B. FLUSIN, « La culture écrite », *Le monde Byzantin I. L'Empire romain d'Orient (330-641)*, C. MORRISON (éd.), Paris, 2004, p. 255–276.
- FLUSIN, « Démons et Sarrasins… » : B. FLUSIN, « Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata stériktika d'Anastase le Sinaïte », *TM* 11, 1991, p. 381–409.
- FLUSIN, « L'Hagiographie palestinienne… » : B. FLUSIN, « L'Hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine », *ΛΕΙΜΩΝ*, J. O. ROSENQVIST (éd.), (Studia Byzantina Upsaliensia 6), Uppsala, 1996, p. 25–41.
- FLUSIN, « Miracle et hiérarchie » : B. FLUSIN, « Miracle et hiérarchie », *Hagiographie. Cultures et Sociétés, IVe – XIIe siècles*, (Études Augustiniennes 87), Paris, 1981, p. 299–317.
- FLUSIN, *Miracle et Histoire* : B. FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, (Études Augustiniennes 96), Paris, 1983.
- FLUSIN, « Les textes Grecs… » : B. FLUSIN, « Les textes Grecs. Introduction », *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, P. PETITMENGIN (éd.), t. I, Paris, 1981, p. 41–76.
- FLUSIN, « Palestinian Hagiography… » : B. FLUSIN, « Palestinian Hagiography (Fourth – Eighth Centuries) », *Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, S. EFTHYMIADIS (éd.), Farnham, 2011, p. 199–226.
- FLUSIN, « Triomphe du christianisme et définition de l'orthodoxie » : B. FLUSIN, « Triomphe du christianisme et définition de l'orthodoxie », *Le monde Byzantin I. L'Empire romain d'Orient (330-641)*, C. MORRISON (éd.), Paris, 2004, p. p. 49–75.
- FLUSIN, « Le serviteur caché… » : B. FLUSIN, « Le serviteur caché ou le Saint sans existence », *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, P. ODORICO – P. AGAPITOS (éd.), *DB* 4, Paris, 2004, p. 59–71.

- FLUSIN, « Les structures de l'Église impériale » : B. FLUSIN, « Les structures de l'Église impériale », *Le monde Byzantin I. L'Empire romain d'Orient (330-641)*, C. MORRISON (éd.), Paris, 2004, p. 111–141.
- FLUSIN, « La vie religieuse » : B. FLUSIN, « La vie religieuse. Les chrétiens dans le monde – le monachisme », *Le monde Byzantin I. L'Empire romain d'Orient (330-641)*, C. MORRISON (éd.), Paris, 2004, p. 221–254.
- FOUCAULT, *Histoire de la folie* : M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1972 (réimpr. 2007).
- FOUCAULT, *HS I. La volonté de savoir* : M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, 1976 (réimpr. 2007).
- FOUCAULT, *HS II. L'usage des plaisirs* : M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, 1984 (réimpr. 2007).
- FOUCAULT, *HS III. Le souci de soi* : M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, 1984 (réimpr. 2008).
- FOUCAULT, *Surveiller et Punir* : M. FOUCAULT, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Paris, 1975.
- FOWDEN, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society » : G. FOWDEN, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *JHS*, 102 (1982), p. 33–59.
- S. FREUD – J. BREUER, *Études sur l'hystérie*, A. BREMAN (tr. fr.), Paris, 1956.
- FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* : S. FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, C. HEIM (tr. fr.), Paris, 1986.
- S. FREUD, « Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens », *Gesammelte Werke*, VIII, Londres, 1943, p. 231. (« Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques », J. LAPLANCHE (tr.), *Psychanalyse à l'Université*, *4*, no 14, p. 189–196 ; repris dans S. FREUD, *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, 1984, p. 135–143).
- FREUD, *Le malaise dans la culture* : S. FREUD, *Le malaise dans la culture*, R. COTET –R. LAINÉ – J. STUTE-CADIOT (tr. fr.), Paris, 1995.

- FREUD, *Le mot d'esprit* : S. FREUD, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, D. MESSIER (tr. fr), Paris, 1988 (1992 pour l'éd. de poche).
- S. FREUD, *Sur le rêve*, C. HEIM (tr. fr.), Paris, 1988 (1990 pour l'éd. de poche).
- FREUD, *Totem et tabou* : S. FREUD, *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, M. WEBER (tr. fr.), Paris, 1993.
- H. Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven – Londres, 1995.
- L. GARLAND, « Street-life in Constantinople : Women and the Carnivalesque », *Byzantine Women. Varieties of Experience (AD 800 – 1200)*, L. GARLAND (éd.), (Publications 8), Londres, 2006, p. 163–176.
- P. GARNSEY – C. HUMFRESS, *The Evolution of the Late Antique World*, Cambridge, 2001.
- B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, Londres, 1961.
- G. GENETTE, *Figures III*, Paris, 1972.
- GENETTE, « Morts de rire » : G. GENETTE, « Morts de rire », *Figures V*, Paris, 2002, p. 134–225.
- GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity* : A. T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*, Washington, D. C., 1945.
- GIARDINA, « The Family in the Late Roman World » : A. GIARDINA, « The Family in the Late Roman World », *The Cambridge Ancient History*, t. XIV (*Late Antiquity. Empire and Successors A.D. 425 – 600*), A. CAMERON – B. WARD-PERKINS – M. WHITBY (éd.), Cambridge, 2000, p. 392–415.
- R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1972.
- J. GROSDIDIER DE MATONS, « La femme dans l'Empire Byzantin », dans *Histoire mondiale de la femme*, III, Paris 1967, p. 11–44.
- J. GROSDIDIER DE MATONS, « Les thèmes d'édification dans la vie d'André Salos », *TM* 4, 1970, p. 277–328.

- A. GRÜN, *Aux prises avec le Mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, (Spiritualité orientale 49), Bégrolles-en-Mauges, 1990.
- A. GUILLAUMONT, « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien », *Annuaire de l'EPHE* 76 (1968–1969), Paris, p. 31–58.
- A. GUILLAUMONT, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, (Spiritualité orientale 66), Bégrolles-en-Mauges, 1996.
- A. GUILLAUMONT, « La folie simulée, une forme d'anachorèse », *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, 1996, p. 125–130.
- A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, (Spiritualité orientale 30), Bégrolles-en-Mauges, 1979.
- A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*, (Textes et traditions 8), Paris, 2004.
- A. GUILLAUMONT, « Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte », *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Paris, 1996, p. 95–104.
- A. GUILLAUMONT, « Le travail manuel dans le monachisme ancien : contestation et valorisation », *Aux origines du monachisme chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, 1979, p. 117–126.
- A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT, « Démon : III. Dans la plus ancienne littérature monastique », *DS,* t. III, p. 189–212.
- A. GUILLOU, *La civilisation byzantine*, (Collection Les Grandes civilisations 14), Paris, 1974.
- A. GUILLOU, «Οι επίμεμπτοι της λαϊκής συνειδήσεως», *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, C.-A. MALTEZOU (éd.), Athènes, 1993, p. 49–66.
- S. HACKEL (éd.), *The Byzantine Saint*, Birmingham, 1981.
- HÄGG, *Novel* : T. HÄGG, *The Novel in Antiquity*, Oxford, 1983.
- HÄGG, « The Life of saint Antony between Biography and Hagiography » : T. HÄGG, « The Life of saint Antony between Biography and Hagiography », *Byzantine Hagiography. Vol. I: Periods and Places*, S. EFTHYMIADIS (éd.), Farnham, 2011, p. 17–34.

- HÄGG, « Pornography » : T. HÄGG, « Pornography », *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, G.W. BOWERSOCK – P. BROWN – O. GRABAR (éd.), Cambridge (Massachusetts) – Londres, 1999, p. 648.
- HALDON, « Humour and the everyday in Byzantium » : J. HALDON, « Humour and the everyday in Byzantium », *Humour, History and Politics in Late Antique and Early Middle Ages*, G. HALSALL (éd.), Cambridge, 2002, p. 48–71.
- J. HALDON (éd.), *A social history of Byzantium*, Oxford, 2009.
- HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris* : F. HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique*, *Sub. Hag.*, 44, Bruxelles, 1968.
- S.J.W. HARMLESS, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York, 2004.
- F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980 (2001 pour l'édition de poche).
- HEGEL, *Cours d'Esthétique* : G. W. F. HEGEL, *Cours d'Esthétique*, J.-P. LEFEBVRE – V. VON SCHENCK (tr. fr.), t. III, Paris, 1997.
- HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin* : G. W. F. HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin (précédé de L'esprit du judaïsme)*, O. DEPRÉ (tr. fr.), Paris, 2003.
- L. HEILER, « Against Censorship : Literature, Transgression and Taboo from a Diachronic Perspective », *Taboo and Transgression*, p. 50–71.
- W. W. HEIST, « Hagiography, chiefly, celtic, and recent developments in folklore », *Hagiographie. Cultures et Sociétés, IVe – XIIe siècles*, (Études Augustiniennes 87), Paris, 1981.
- E. HERMAN, « La *stabilitas loci* nel Monachismo Bizantino », *OCP* 21 (1955), p. 115–142.
- J. HERRIN, «Toleration and repression within Byzantine family: gender problems», *Ανοχή και καταστολή στους Μέσους Χρόνους*, Athènes, 2002, p. 173–188.
- A. HERZEN, *Passé et méditations*, t. II, D. OLIVIER (tr. fr.), Lausanne, 1976.

- S. HORLACHER, « Taboo, Transgression and Literature : An Introduction », *Taboo and Transgression*, p. 3–21.
- *Taboo and Transgression* : S. HORLACHER – S. GLOMB – L. HEILER (éd.), *Taboo and Transgression in British Literature from the Renaissance to the Present*, New York, 2010.
- S. A. IVANOV, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, (Oxford studies in Byzantium), Oxford, 2006.
- S. A. IVANOV, « A saint in a Whore-house », *BSl.* 56 (1995), p. 439–445.
- C. JOLIVET-LÉVY – M. KAPLAN – J.-P. SODINI (éd.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, *BS* 11, Paris, 1993.
- A.H.M. JONES, « The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity », *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, p. 17–37.
- C. JOUANNO, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, Paris, 2002.
- C. G. JUNG, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, 1964.
- E. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, Princeton, 1957 (tr. fr. *Les deux corps du roi*, J.-P. GENET – N. GENET, dans *Œuvres*, (« Quarto »), Paris, 2000, p. 643–1222).
- M. KAPLAN, « Aumônes, artisanat, domaines fonciers : les monastères byzantins et la logique économique (V^{e} – Xe siècle) » (à paraître).
- M. KAPLAN, *Byzance. Villes et campagnes*, (Les médiévistes français 7), Paris, 2006.
- KAPLAN, « L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite » : M. KAPLAN, « L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite », *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, M. KAPLAN (éd.), *BS* 18, Paris, 2001, p. 199–217.
- KAPLAN, « L'Église byzantine des VIe – XIe siècles » : M. KAPLAN, « L'Église byzantine des VIe – XIe siècles : terres et paysans », *Church and People in Byzantium, Society for the Promotion of Byzantine Studies, 20th Spring Symposium of Byzantine*

Studies, Manchester 1986, R. MORRIS (éd.), Birmingham, 1990, p. 109–123 (repris dans M. KAPLAN, *Byzance, Villes et Campagnes*, (Les médiévistes français 7), Paris, 2006, p. 157–167).

- KAPLAN, « Hagiographie et histoire de la société… » : M. KAPLAN, « Hagiographie et histoire de la société », *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, P. ODORICO – P. AGAPITOS (éd.), Paris, 2004, p. 25–47 (repris dans M. KAPLAN, *Byzance, Villes et Campagnes*, (Les médiévistes français 7), Paris, 2006, p. 252–267).
- KAPLAN, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? » : M. KAPLAN, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », *Miracle et Karāma*, D. AIGLE (éd.), Turnhout, 2000 (Hagiographies médiévales comparées 2), p. 167–196 (repris dans M. KAPLAN, *Pouvoirs, Église et Sainteté. Essais sur la société byzantine*, (Les Classiques de la Sorbonne 3), Paris, 2011, p. 97–126).
- KAPLAN, « Les moines et le clergé séculier à Byzance » : M. KAPLAN, « Les moines et le clergé séculier à Byzance (V^e^ – XIIe siècles)», *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, J.-L. LEMAÎTRE – M. DMITRIEV – P. GONNEAU (éd.), Genève, 1996, p. 293–311 (repris dans M. KAPLAN, *Byzance, Villes et Campagnes*, Les médiévistes français 7, Paris, 2006, p. 240–251 / M. KAPLAN, *Pouvoirs, Église et Sainteté. Essais sur la société byzantine*, (Les Classiques de la Sorbonne 3), Paris, 2011, p. 149–166).
- M. KAPLAN (éd.), *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, *BS* 23, Paris, 2006.
- KAPLAN, « Les normes de la sainteté… » : M. KAPLAN, « Les normes de la sainteté à Byzance (VIe - XIe siècle) », *Mentalités*, 4 (1990), p. 15–33 (repris dans M. KAPLAN, *Pouvoirs, Église et Sainteté. Essais sur la société byzantine*, (Les Classiques de la Sorbonne 3), Paris, 2011, p. 53–73).
- M. KAPLAN, *Pouvoirs, Église et Sainteté. Essais sur la société byzantine*, (Les Classiques de la Sorbonne 3), Paris, 2011.

- KAPLAN, « The Producing Population » : M. KAPLAN, « The Producing Population », *A Social History of Byzantium*, J. HALDON (éd.), 2009, p. 143–167.
- KAPLAN, « Quelques remarques sur les routes à grande circulation » : M. KAPLAN, « Quelques remarques sur les routes à grande circulation dans l'empire byzantin du VIe au XIe siècle », *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle*, Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l'Université de Liège (5-7 mai 1994), A. DIERKENS – J.-M. SANSTERRE (éd.), (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 278), Liège, 1999, p. 83–100.
- M. KAPLAN (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, *BS* 18, Paris, 2001.
- KAPLAN, « Les saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine » : M. KAPLAN, *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge*, B. CASEAU – J.-C. CHEYNET – V. DÉROCHE (éd.), Paris, 2006 *TM, Monogr.* 23, p. 249–262 (repris dans M. KAPLAN, *Pouvoirs, Église et Sainteté. Essais sur la société byzantine*, (Les Classiques de la Sorbonne 3), Paris, 2011, p. 413–431).
- A. KARPOZELOS, « Η θέση των μαύρων στη βυζαντινή κοινωνία », *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, C.-A. MALTEZOU (éd.), Athènes, 1993, p. 67–81.
- KAZHDAN – CONSTABLE, *People and Power* : A.P. KAZHDAN – G. CONSTABLE, *People and Power in Byzantium*, Washington D.C., 1982.
- KAZHDAN, « Byzantine Hagiography and Sex… » : A.P. KAZHDAN, « Byzantine Hagiographie and Sex in the Fifth to Twelfth centuries », *DOP*, 44 (1990), p. 131–143.
- KAZHDAN, « Hagiographical Notes (9 – 12) » : A.P. KAZHDAN, « Hagiographical Notes (9 – 12) », *Byzantinische Zeitschrift* 78 (1985), p. 49–55, (repris dans *Authors and Texts in Byzantium*, *VR*, Londres, 1993, V).
- KAZHDAN, « Η Βυζαντινή οικογένεια… » : A.P. KAZHDAN, « Η Βυζαντινή οικογένεια και τα προβλήματα της », *Βυζαντινά* 14 (1988), p. 223–236.

- KAZHDAN, « Ο τέλειος μοναχός ή ο τέλειος πολεμιστής » : A.P. KAZHDAN, « Ο τέλειος μοναχός ή ο τέλειος πολεμιστής; Ο συγκερασμός των κοινωνικών ιδανικών στο Βυζάντιο », *Δωδώνη* 15/1 (1986), p. 203–218.
- L. KEIMER, « L'horreur des Égyptiens pour les démons du désert », *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 26 (1944), p. 135–147.
- KIRSCHNER, « The Vocation of Holiness in Late Antiquity » : R. KIRSCHNER, «The Vocation of Holiness in Late Antiquity», *Vigiliæ Christianæ*, 38/2 (1984), p. 105–124.
- M. KLEIN – J. RIVIERE, *L'amour et la haine* Paris, 2001, (*Love, Hate and Reparation*, Londres, 1937).
- E. KOUNDOURA-GALAKI, « Για τον κοινωνικό καταμερισμό των ταξιδιών των αγίων της πρώτης εικονομαχικής περιόδου (717-815) », *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο*, N. G. MOSCHONAS (éd.), Athènes, 1993, p. 497–509.
- Ph. KOUKOULES, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, Vol. I-VI, Athènes, 1948–1955.
- M. KOULI, «Life of St. Mary of Egypt», *Holy Women of Byzantium: Ten Saint's Lives in English Translation*, éd. A.-M. TALBOT, Washington D.C., 1996, p. 65–69.
- D. KRUEGER, « Literary Composition and Monastic Practice in Early Byzantium : On Genre and Discipline », *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, M. KAPLAN (éd.), *BS* 23, Paris, 2006, p. 43–47.
- KRUEGER, *Symeon the Holy Fool* : D. KRUEGER, S*ymeon the Holy Fool. Leontius' Life and the Late Antique City*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1996 (édition électronique http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft6k4007sx&brand=ucpress).
- KRUEGER, *Writing and Holiness* : D. KRUEGER, *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, (Divinations), Philadelphia, 2004.
- A. M. KUZNETSOVA, « Demons versus saints in the Early Eastern Orthodox Monastic Literature », *SCRINIUM. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, 2 (2006), p. 136–143.

- LALANNE, *Une éducation grecque* : S. LALANNE, *Une éducation grecque. Rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, (Textes à l'appui. Série Histoire classique), Paris, 2006.
- A. E. LAIOU (éd.), *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, Washington D.C., 1993.
- A. E. LAIOU, « Le désir, l'amour et la folie : les rapports sexuels vus par les Byzantins », *Mariage, Amour et parenté à Byzance aux XIe – XIIIe siècles*, *TM, Monogr.*, 7, Paris, 1992, p. 67–89.
- A. E. LAIOU, « Family structure and the transmission of property », *A social history of Byzantium*, J. HALDON (éd.), Oxford, 2009, p. 51–75.
- A. E. LAIOU, *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, *VR*, Londres, 1992.
- A. E. LAIOU, « The Role of Women in Byzantine Society », *JÖB*, 32/1 (1982), p. 233–260 (repris dans *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, *VR*, Londres, 1992, I).
- S. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. II, Cambridge, 1900.
- E. LANGTON, *La démonologie. Étude de la doctrine juive et chrétienne, son origine et son développement*, (Bibliothèque scientifique), Paris, 1951.
- J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, coll. « Bibliothèque des Histoires », (repris dans J. LE GOFF, *Un autre Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 771–1232).
- J. LE GOFF, « Rire au Moyen Âge », *Cahiers du Centre de Recherches historiques* 3 (1989), p. 1–14 (repris dans J. LE GOFF, *Un Autre Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 1343–1356).
- J. LE GOFF, « Le rire dans les règles monastiques du Haut Moyen Âge », *Mélanges Pierre Riché. Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société*, Nanterre, 1990, p. 93–103 (repris dans J. LE GOFF, *Un Autre Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 1357–1368).
- J. LE GOFF, *Un Autre Moyen Âge*, (« Quarto »), Paris, 1999.

- P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, (Bibliothèque Byzantine 6), Paris, 1971.
- N. LENSKI, « Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine », *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, L. ELLIS – F. L. KIDNER (éd.), Aldershot, 2004, p. 113–124.
- S. LEONTSINI, *Die Prostitution im frühen Byzanz*, Vienne, 1989.
- C. LEPELLEY, « La diabolisation du paganisme et ses conséquences psychologiques : les angoisses de Publicola, correspondant de saint Augustin », *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, L. MARY – M. SOT (éd.), Paris, 2002, p. 81–96.
- J. LEVINSON, « An-Other Woman: Joseph and Potiphar's Wife. Staging the Body Politic », *JQR*, New Series, Vol. 87, No. 3/4 (Jan. - Apr., 1997), p. 269–301.
- A. B. LORD, *The Singer of Tales*, (Harvard studies in comparative literature 24), Cambridge, 2000.
- K. LÖWITH**,** *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, 1949.
- G. LUKÁCS, *La théorie du roman*, Paris, 1989.
- S. LYONNET, « Démon : I. Le démon dans l'Écriture », *DS,* t. III, p. 142–152.
- T. A. J. McGINN, *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*, Oxford, 1998.
- MACMULLEN, *The Second Church* : R. MACMULLEN, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400*, (Writings from the Greco-Roman world supplement series 1), Atlanta, 2009.
- MALAMUT, « Des voyages et de la littérature voyageuse à Byzance…» : É. MALAMUT, « Des voyages et de la littérature voyageuse à Byzance : un autre espace, une autre société (IVe – XIIe siècles) », *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle*, Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l'Université de Liège (5-7 mai 1994), éd. A. DIERKENS

– J.-M. SANSTERRE, (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 278), Liège, 1999, p. 189–213.

- MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins* : É. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, (CNRS histoire. Histoire médiévale), Paris, 1993.
- E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr*, (The Catholic University of America. Studies in Christian antiquity 12), Washington D.C., 1950.
- C.-A. MALTEZOU (éd.), *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, (Όψεις της Βυζαντινής Κοινωνίας), Athènes, 1993.
- MANGO, « A Byzantine Hagiographer at Work… » : C. MANGO, « A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis. », *Byzanz und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, I. HUTTER (éd.), (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse ; 432), Vienne, 1984, p. 25–41.
- C. MANGO (Introduction), « Life of Saint Matrona of Perge », *Holy Women of Byzantium: Ten Saint's Lives in English Translation*, A.-M. TALBOT (éd.), Washington D.C., 1996, p. 13–17.
- P. MARAVAL – S. C. MIMOUNI, *Le Christianisme. Des origines à Constantin*, (Nouvelle Clio), Paris, 2006.
- MARAVAL, *Le Christianisme* : P. MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe,* (Nouvelle Clio), Paris, 2005 (1e éd. 1997).
- MARAVAL, « Pèlerins orientaux… » : P. MARAVAL, « Pèlerins orientaux dans l'orient byzantin », *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle*, Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l'Université de Liège (5-7 mai 1994), A. DIERKENS – J.-M. SANSTERRE (éd.), (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 278), Liège, 1999, p. 273–287.

- P. MARCINIAK, « The Byzantine sense of humor », *Humor in der arabischen Kultur / Humor in Arabic Culture*, G. TAMER (éd.), Berlin – New York, 2009, p. 127–135.
- P. MARCINIAK, « Laughing Against All the Odds. Some Observations on Humor, Laughter and Religion in Byzantium », *Humor and Religion. Challenges and Ambiguities*, H. GEYBELS – W. VAN HERCK (éd.), Londres – New York, 2011, p. 141–155.
- H. MARCUSE, *Éros et civilisation*, Paris, 1963.
- H.-I. MARROU, *Décadence romaine ou Antiquité tardive*, Paris, 1977.
- H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. t. 1 *Le monde grec*, série « Points-Histoire », Paris, 2000 (1e éd. 1948).
- L. MARY – M. SOT (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, (Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen âge), Paris, 2002.
- MAUSS, « Les techniques du corps » : M. MAUSS, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. 365–386.
- P. MAYERSON, « Anti-Black Sentiment in the Vitae Patrum », *Harvard Theological Review* 71 (1978), p. 304–311.
- C. MAYEUR-JAOUEN, « Crocodiles et saints du Nil : du talisman au miracle », *Revue de l'histoire des religions*, 217, p. 733–760.
- C. MESSIS, « L'impureté corporelle suprême : la monstruosité à Byzance, ses perceptions et ses élaborations littéraires » (sous presse).
- C. A. METTEER, « Mary needs Martha : The Purposes of Manual Labor in Early Egyptian Monasticism », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 43/2 (1999), p. 163–207.
- C. MOLÈ, « Le tensioni dell'Utopia. L'organizzazione dello spazio in alcuni testi Tardoantichi », *Le transformazioni della cultura nella Tarda Antiquità*, Roma, 1985, p. 691–736.
- A. MOMIGLIANO, « Christianity and the Decline of Roman Empire », *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, p. 1–16.

- A. MOMIGLIANO (éd.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, (Oxford-Warburg Studies), Oxford, 1963.
- B. MONDRAIN (éd.), *Lire et écrire à Byzance*, *TM, Monogr.* 19, Paris, 2006.
- C. MORRISON (éd.), *Le monde Byzantin I. L'Empire romain d'Orient (330-641)*, (Nouvelle Clio), Paris, 2004.
- F. NAU, « Le texte grec original de la Vie de s. Paul de Thèbes », *An. Boll.* 20 (1901), p. 121–157.
- D. M. NICOL, « *Instabilitas loci* : the Wanderlust of late Byzantine Monks », *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, W. J. SHEILS (éd.), Oxford, 1985, p. 193–202.
- C. NICOLET, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, (Les Nouvelles études historiques), Paris, 1996 (1er éd. 1988).
- F. NIETZSCHE, « La vision dionysiaque du monde », J.-L. BACKÈS (tr. fr.), *Œuvres philosophiques complètes*, t. I**, Paris, 1975, p. 49–70.
- NILSSON, « Desire and God Have Always Been Around…» : I. NILSSON, « Desire and God Have Always Been Around, in Life and Romance Alike », *Plotting with Eros: Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading*, I. NILSSON (éd.), Copenhague, 2009, p. 235–258.
- NILSSON, *Erotic Pathos, Rhetorical Pleasure* : I. NILSSON, *Erotic Pathos, Rhetorical Pleasure. Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites' Hysmine & Hysmimias*, (Studia Byzantina Upsaliensia 7), Uppsala, 2001.
- I. NILSSON (éd.), *Plotting with Eros: Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading*, Copenhague, 2009.
- NILSSON, « The Same Story, but Another » : I. NILSSON, « The Same Story, but Another. A Reappraisal of Literary Imitation in Byzantium », *Imitatio – Aemulatio – Variatio*, E. SCHIFFER – A. RHOBY (éd.), (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 21), Vienne, 2010, p. 195–208.
- « Note sur la date de la Légende Grecque de S. Alexis », *An. Boll.*, 19 (1900), p. 254–256.

- ODORICO, « *Displaying* la Littérature Byzantine » : P. ODORICO, « *Displaying* la Littérature Byzantine », *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies. London 21–26 August 2006*, Aldershot, 2006, p. 213–231.
- P. ODORICO – P. AGAPITOS (éd.), *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, *DB* 4, Paris, 2004.
- P. ODORICO, « L'uomo nuovo di Cosma Indicopleuste et di Giovanni Malalas », *BSl.* 56 (1995), p. 305–315.
- N. OHLER, *The Medieval Traveller*, Woodbridge, 2010 (traduction anglaise de *Reisen im Mittelalter*, Mannheim, 1986).
- ONG, *Orality and Literacy* : W. ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London – New York, 1982.
- OSTROGORSKY, *Histoire* : G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1996 (3e éd.).
- A. PAPACONSTANTINOU, « 'Je suis noire, mais belle' : Le double langage de la Vie de Théodora d'Alexandrie, alias abbâ Théodore », *Lalies*, 24 (2004), p. 63–86.
- M. PARRY, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. New York – Oxford, 1987.
- PASINI, *Inventario agiografico* : C. PASINI, *Inventario agiografico dei manoscritti greci dell'Ambrosiana*, *Sub. Hag.*, 84, Bruxelles, 2003.
- PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie byzantine… » : E. PATLAGEAN, « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales ÉSC* 1, 1968, p. 106–126 (repris dans *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, *VR*, Londres, 1981, V).
- PATLAGEAN, « Byzance xe – xie siècle » : E. PATLAGEAN, « Byzance xe – xie siècle », P. VEYNE (éd.), *Histoire de la Vie Privée. Vol. 1, De l'Empire romain à l'an mil*, Paris, 1985 (1999 pour l'éd. de poche), p. 549–627.
- PATLAGEAN, « Familles chrétiennes d'Asie Mineur et histoire démographique du 4e siècle » : E. PATLAGEAN, « Familles chrétiennes d'Asie Mineur et histoire démographique du 4e siècle », *Transformations et conflits au IVe siècle ap. J.C.*,

Bonn, 1978, p. 169–186 (repris dans *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, *VR*, Londres, 1981, IX).

- PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine… » : E. PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *SSM*, 1976, p. 597–623 (repris dans *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, *VR*, Londres, 1981, XI).
- PATLAGEAN, « Sur la limitation de la fécondité… » : E. PATLAGEAN, « Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine », *Annales ÉSC* 6, 1969, p. 1353–1369 (repris dans *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, *VR*, Londres, 1981, VIII).
- PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale…* : E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (4e–7e siècles)*, (Civilisations et Sociétés 48), Paris – La Haye, 1977.
- E. PATLAGEAN, « Pleurer à Byzance », *La souffrance au Moyen Age (France, XIIe-XVe s.)*, *Les cahiers de Varsovie*, *Centre d'études françaises de l'Université de Varsovie*, 1988.
- S. PATOURA-SPANOU, *Χριστιανισμός και Παγκοσμιότητα στο Πρώιμο Βυζάντιο*, (Μονογραφίες - Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών – Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών 10), Athènes, 2008.
- PAVLOVSKIS, « The Life of St. Pelagia the Harlot... » : Z. PAVLOVSKIS, « The Life of St. Pelagia the Harlot; Hagiographic Adaptation of Pagan Romance », *Classical Folia*, 30/2 (1976), p. 138–149.
- G. PENTOGALOS, « Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο: Λεπροί – Ανίατοι – Ανάπηροι », *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, C.-A. MALTEZOU (éd.), Athènes, 1993, p. 155–169.
- J. PÉPIN, « La philosophie patristique », *Histoire de la Philosophie*, F. CHÂTELET (éd.), t. II, Paris, 1999 (1e éd. 1972), p. 61–80.

- P. PETITMENGIN, « Introduction », *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, P. PETITMENGIN (éd.), t. I, (Études augustiniennes 84), Paris, 1981, p. 13–18.
- PITSAKIS, « Η θέση των ομοφυλόφιλων στη Βυζαντινή κοινωνία » : C : PITSAKIS, « Η θέση των ομοφυλόφιλων στη Βυζαντινή κοινωνία » *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, C.-A. MALTEZOU (éd.), Athènes, 1993, p. 171–269.
- E. POPPE – B. ROSS (éd.), *The Legend of Mary of Egypt in Medieval Insular Hagiography*, Dublin- Portland, 1996.
- PRATSCH, « Hagiographical Literature between Fact and Fiction » : T. PRATSCH, « Exploring the Jungle: Hagiographical Literature between Fact and Fiction », *Fifty Years of Prosopography. The Later Roman Empire, Byzantium and Beyond*, A. CAMERON (éd.), (Proceedings of the British Academy 118), Oxford, 2003, p. 59–72.
- V. PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, 1970.
- H.-C. PUECH, *En quête de la Gnose. Sur l'Évangile de Thomas*, t. II, Paris, 1978.
- H.-C. PUECH, « Le Cerf et le Serpent », *Cahiers archéologiques* 4, 1949, p. 17–60.
- RAPP, « Figures of Female Sanctity… » : C. RAPP, « Figures of Female Sanctity : Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience », *DOP* 50 (1996), p. 313–332.
- C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, (The transformation of the classical heritage 37), Berkeley – Los Angeles – Londres, 2005.
- J. S. ROMM, *The edges of the earth in ancient thought*, Princeton, 1994.
- J. O. ROSENQVIST, « Asia Minor on the Threshold of the Middle Ages: Hagiographical Glimpses from Lycia and Galatia », *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, L. RYDÉN (éd.), Stockholm – Uppsala, 1993, p. 145–156.
- Y. ROTMAN, *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale. VIe – XIe siècles*, (Histoire 66), Paris, 2004.

- ROUSSELLE, *Porneia* : A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (IIe – IVe siècles de l'ère chrétienne)*, (Les Chemins de l'histoire 1), Paris, 1983.
- S. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, 1947 (reed. 1982).
- L. RYDÉN (éd.), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, (Transactions 4), Stockholm – Uppsala, 1993.
- L. RYDÉN « Gaza, Emesa and Constantinople : Late Ancient Cities in the Light of Hagiography », *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, L. RYDÉN (éd.), Stockholm – Uppsala, 1993, p. 133–144.
- L. RYDÉN, « Introduzione », *I santi folli di Bisanzio*, P. CESARETTI (éd.), Milano, 1990, p. 5–32.
- L. RYDÉN, « Literariness in Byzantine Saint's Lives », *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, P. ODORICO – P. AGAPITOS (éd.), *DB* 4, p. 49–58.
- L. RYDÉN, « The Holy Fool», *The Byzantine Saint*, S. HACKEL (éd.), Birmingham, 1981, p. 106–113.
- L. RYDÉN, «A Note on Travel as a Literary Motif in Byzantine Hagiography of the Early and Middle Period», *Acts XVIIIth International Congress of Byzantine Studies (Moscow 1991)*, *Selected Papers*, Vol. IV, I. ŠEVČENKO – G. G. LITAVRIN (éd.), Moscou, 1996, p. 202–208.
- L. RYDÉN, « Time in the Lives of the Fools », *ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für Peter Schreiner zu Seinem 60. Geburtstag*, (Byzantinisches Archiv 19), Leipzig, 2000, p. 311–323.
- M. SÁGHY, « La notion de 'lieu saint' dans les premières vies de saints », *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge*, B. CASEAU – J.-C. CHEYNET – V. DÉROCHE (éd.), *TM, Monogr.* 23, Paris, 2006, p. 429–442.
- J. E. SALISBURY, *Church Fathers and Independent Virgins*, Londres, 1991.

- R. P. SALLER, « The Social Dynamics of Consent to Marriage and Sexual Relations : The Evidence of Roman Comedy », *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, A. E. LAIOU (éd.), Washington D.C., 1993, p. 83–104.
- J.-P. SARTRE, *L'imaginaire*, Paris, 1940.
- K. SCHADE, « The Female Body in Late Antiquity: Between Virtue, Taboo and Eroticism », T. FÖGEN – M. M. LEE (éd.), *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin – New York, 2009.
- J.-M. SCHAEFFER, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?*, Paris, 1989.
- I. ŠEVČENKO, « Hagiography of the Iconoclast Period », *Iconoclasm*, A. BRYER – J. HERRIN (éd.), Birmingham, 1977, p. 113–131.
- ŠEVČENKO, « Levels of Style in Byzantine Prose » : I. ŠEVČENKO, « Levels of Style in Byzantine Prose », *JÖB*, 31/1 (1981), p. 289–312.
- D. STATHAKOPOULOS, « Death in the Countryside : Some Thoughts on the Effects of Famine and Epidemics », *An. Tard.* 20 (2012), p. 105–114.
- STEVENSON, « The Holy Sinner: The Life of Mary of Egypt » : J. STEVENSON, « The Holy Sinner: The Life of Mary of Egypt », *The Legend of Mary of Egypt in Medieval Insular Hagiography*, E. POPPE – B. ROSS (éd.), (Medieval studies), Dublin–Portland, 1996, p. 19–50.
- M. STIRNER, *L'unique et sa propriété*, P. GALLISAIRE – A. SAUGE (tr. fr.), Lausanne, 1972.
- A. M. TALBOT, « Mealtime in monasteries: The culture of the Byzantine refectory », *Eat, Drink and Be Merry. Food and Wine in Byzantium*, L. BRUBAKER – K. LINARDOU (éd.), (Publications 13), Londres, 2007, p. 109–125.
- A.-M. TALBOT, « A monastic world », *A Social History of Byzantium*, J. HALDON (éd.), 2009, p. 257–278.
- A.-M. TALBOT (éd.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saint's Lives in English Translation*, (Byzantine saints' lives in translation 1), Washington D.C., 1996.

- B. S. THORNTON, *Eros : The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Boulder (Colorado), 1997.
- T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970.
- S. TOUGHER, « Having Fun in Byzantium », *A Companion to Byzantium*, L. JAMES (éd.), p. 135–145.
- TONER, *Popular Culture in Ancient Rome* : J. TONER, *Popular Culture in Ancient Rome*, Cambridge, 2009.
- F. R. TROMBLEY, « Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece », *The Harvard Theological Review*, 78/3-4 (1985), p. 327–352.
- A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 2011 (réimpression de l'édition de 1909).
- VAN UYTFANGHE, « La controverse biblique et patristique autour du miracle… » : M. VAN UYTFANGHE, « La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin », dans *Hagiographie. Cultures et Sociétés, IVe – XIIe siècles*, Paris, 1981, p. 205–231.
- VAN UYTFANGHE, « L'Hagiographie: Un 'genre' chrétien ou antique tardif ?» : M. VAN UYTFANGHE, « L'Hagiographie: Un 'genre' chrétien ou antique tardif ?», *An. Boll.*, 111 (1993), p. 135–188.
- VAN UYTFANGHE, « L'Hagiographie antique tardive… » : M. VAN UYTFANGHE, « L'Hagiographie antique tardive : Une littérature populaire ? », *Ant. Tard.*, 9 (2001), p. 201–218.
- VAN UYTFANGHE, « L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints… » : M. VAN UYTFANGHE, « L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert. », *Cassiodorus*, 2 (1996), p. 143–196.
- F. P. VASSILIOU, *Ρόλοι και ταυτότητες του πατέρα στην Ελληνική Χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας*, Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου, Nicosie, 2012.
- I. VEITH, *Histoire de l'hystérie*, (Psychologie contemporaine 1), Paris, 1973.

- G. VELOUDIS, *Γραμματολογία. Θεωρία Λογοτεχνίας*, Athènes, 2001 (3e éd.).
- VENTURINI, « Legislazione tardoantica romana dopo Constantino in materia di *stuprum*, *adulterium* e *divortium* » : C. VENTURINI, « Legislazione tardoantica romana dopo Constantino in materia di *stuprum*, *adulterium* e *divortium* », *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto Medioevo*, *SSM*, 2006, p. 177–214.
- C. VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe Médiévale. Tome II. Italie – Colonies italiennes du Levant latin – Empire byzantin*, (Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres - Université de Gand 119e), Gand, 1977.
- J.-P. VERNANT, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *La Pensée* 66 (1966), p. 80–84 (repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1996, p. 295–301).
- J.-P. VERNANT, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos », Exposé fait au Colloque *Le Signe et les systèmes de signes*, organisé par le Centre de recherches de psychologie comparative, Royaumont, 12-15 Avril 1962 (repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1996 (pour l'éd. de poche), p. 325–338).
- J.-P. VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *Revue de l'histoire des religions* 157, 1960 p. 21–54 (repris dans J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1996 (pour l'éd. de poche), p. 17–47).
- J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1996 (pour l'éd. de poche).
- J.-P. VERNANT, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *Journal de Psychologie*, 1955, p. 1–29 (repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1996 (pour l'éd. de poche), p. 274–294).
- J.-P. VERNANT, « Un, deux, trois : Éros », *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, 1989, p. 153–171.
- P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1991 (pour l'éd. de poche) (2005 pour la 3e réimpr.).

- P. VIDAL-NAQUET, « Une civilisation de la parole politique », *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1991 (pour l'éd. de poche) (2005 pour la 3e réimpr.), p. 21–35.
- P. VIDAL-NAQUET, « Le mythe platonicien du Politique, les ambigüités de l'âge d'or et de l'histoire », *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, J. KRISTEVA (éd.), Paris, 1975, p. 374–391, (repris dans *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1991 (pour l'éd. de poche) (2005 pour la 3e réimpr.), p. 361–380).
- E. VOLTERRA, *Instituzioni di diritto privato romano*, Rome, 1961.
- S. VRYONIS, « The Panēgyris of the Byzantine Saint », *The Byzantine Saint*, S. HACKEL (éd.), Birmingham, 1981, p. 196–228.
- E. M. WALSH, « The Ascetic Mother of Egypt », *GOTR*, 34/1 (1989), p. 59–69.
- E. J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, (The transformation of the classical heritage 41), Berkeley – Los Angeles – Londres, 2006.
- R. WELLEK – A. WARREN, *La théorie littéraire*, Paris, 1971.
- M. WHITBY, « John of Ephesus and the Pagans : Pagan survivals in the sixth century », *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*, M. SALAMON (éd.), (Byzantina et Slavica Cracoviensia 1), Krakowie, 1991, p. 111–131.
- A. WILMART, « Les rédactions latines de la Vie d'Abraham ermite », *Revue Bénédictine* 50 (1938), p. 222–245.
- D. W. WINNICOTT, « La tendance antisociale », *Agressivité, culpabilité et réparation*, M. MICHELIN – L. ROSAZ (tr. fr.), Paris, 2004, p. 79–98.
- WIPSZYCKA, « Le monachisme égyptien et les villes » : E. WIPSZYCKA, « Le monachisme égyptien et les villes », *TM* 12, 1994, p. 1–44.
- J.-J. WUNENBURGER, *L'imaginaire*, Paris, 2003
- G. YATROMANOLAKIS, *Αχιλλέως Αλεξανδρέως Τατίου, Λευκίππη και Κλειτοφών. Εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια*, Athènes, 1990.

Résumé

Cette étude traite des représentations littéraires du « démon de la fornication » et des notions avoisinantes du tabou et de la transgression dans la société tardo-antique de l'Orient chrétien à travers la lecture des Vies de saints. Elle focalise sur les « Vies de saintes prostituées » et celles « de saintes adultères », qui concrétisent les perceptions de l'homme tardo-antique autour de la question de la transgression des tabous sexuels. Mais à côté de la représentation littéraire de la transgression réelle (d'ordre principalement sexuelle) de normes sociales, nous serons étonnés de trouver d'autres formes de transgression, tantôt imaginaire tantôt réelle. Pour cette raison nous avons examiné d'autres cas « marginaux » de saints, dont les Vies nous fournissent des indices précieux sur toute la gamme de normes sociales et de prescriptions taboues de la société tardo-antique : la fuite du mariage, le refus du travail, l'homosexualité, la contestation du pouvoir (paternel et politique), la mendicité, le vagabondage, la folie et le rire n'étant que les plus importants. Pourtant, la seule énumération de ces sujets pose un autre problème éminemment plus important que la représentation littéraire, celui de la place des marginaux dans cette société. Quelle était la place, alors, de tous ceux qui étaient considérés comme des « rejetés » sociaux dans la société de l'Antiquité tardive, quelle était la place des prostituées, des adultères, des homosexuels, des fous, des clochards, des chômeurs, des vagabonds et quelles étaient les attitudes vis-à-vis d'eux et quelles répercussions sociales et psychologiques affrontaient-ils ? En essayant de répondre, nous avons essayé de mettre en avant l'hypothèse de l'existence d'une catégorie particulière de Vies de saints qui traiterait toutes ces questions taboues : les « Vies de saints populaires » dont les principales caractéristiques nous avons essayé d'établir et d'interpréter dans une synthèse historique qui conclue cette étude.

Abstract

This study treats the literary representations of the “demon of fornication” and the adjacent notions of taboo and transgression in the late-antique society of Christian East through a close reading of the Lives of Saints. It focuses on the “Lives of Holy Harlots” and those of “Holy Adulteresses”, which materialize the late-antique man’s perceptions about the question of the transgression of the sexual taboos. But just along with the literary representations of social norms’ real transgression, mostly sexual, we can also find other forms of transgression, either real or imaginary. For this reason we have examined other cases of “border-line” saints, whose Lives provide us with precious indications about the whole range of social norms and the taboo limitations of the late-antique society: the denial of marriage and work, the homosexuality, the contesting of the paternal and political power, the begging, the wandering, the madness and the laughter, only being the most important. However, the simple enumeration of such subjects evokes the question of the position of the outcasts in this society. Which was the place of all those who were considered as social “rejections” in the late-antique society, which was the place of prostitutes, of adulteresses, of homosexuals, of foolish people, of the wandering or begging workless people, and which were the attitudes towards them or the social and psychological repercussions that they were obliged to confront? Upon trying to answer to these questions, we’ve stumbled upon the existence of a distinct category of Lives of Saints which treats all those taboo subjects: the “Lives of popular Saints” (or the “Popular Lives of Saints”), whose main characteristics we have tried to establish and to interpret in an historical synthesis that concludes this study.

Sommaire

Remerciements **17**
Abréviations **19**
Préface **21**

1.) Introduction générale – Considérations et principes méthodologiques **25**
2.) De l'Éros et d'autres démons **41**
3.) Les représentations de la transgression réelle **133**
4.) Les représentations de la transgression imaginaire **249**
5.) La « Vie de saint populaire » : son auteur, son héros, son public **403**
6.) Conclusion **431**

Appendices **437**
Bibliographie **459**
Résumé **503**
Abstract **504**