



HAL
open science

La construction d'un modèle de sainteté dans la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie

Guillaume Bady

► **To cite this version:**

Guillaume Bady. La construction d'un modèle de sainteté dans la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie. Premières Rencontres antonines, association "Médiévales" de Saint-Antoine; MYTHEMÉ, Apr 1994, Saint-Antoine l'Abbaye, France. pp.63-93. hal-01308932

HAL Id: hal-01308932

<https://hal.science/hal-01308932>

Submitted on 9 May 2016

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.

Saint Antoine entre mythe et légende

Textes réunis et présentés par Philippe Walter

Monique ALEXANDRE
Pierre BRUNEL
Gilbert DURAND
Olivier MUNNICH
Chaoying SUN
Gaston TUAILLON
Philippe WALTER

ELLUG
UNIVERSITÉ STENDHAL
GRENOBLE
1996

un mythe «primordial» commun à la haute Antiquité chinoise et au proto-christianisme, soit à une «harmonie préétablie» entre les archétypes instrumentés dans les légendes occidentales et chinoises. On peut, nous semble-t-il, écarter, avec toute l'ethnologie contemporaine, les hypothèses diffusionnistes. Restent les deux solutions : la «pérennaliste» et «l'archétypique», celle qui a recours à une «tradition unique» à l'aube de l'apparition des hominiens sur terre et celle qui fait appel, au contraire, aux capacités archétypiques d'*homo sapiens*: *semper et ubique*, et notamment chez les chrétiens du VII^e siècle en Égypte et chez les Chinois des Tang du même siècle.

Toutefois, l'on ne peut réellement choisir : ces deux hypothèses sont peu vérifiables. Seule peut-être l'hypothèse «archétypique» trouve quelques confirmations dans la psycho-physiologie, l'anatomie, l'ethnologie d'*homo sapiens* et de son comportement cérébral.

Il est cependant plus scientifique de s'interdire d'interpréter de si étranges (et nombreuses) coïncidences, et de se résoudre à une part de «mystère», constatant seulement qu'en bien des choses et partout «les hommes ont toujours rêvé aussi bien !»

*La construction d'un modèle de sainteté
dans la Vie d'Antoine
par Athanase d'Alexandrie*

MONIQUE ALEXANDRE

Le solitaire du désert a voulu cacher sa vie, cacher sa mort. Et ses charismes de direction spirituelle, de discernement des esprits, d'expulsion des démons, de guérison, de pouvoirs sur l'eau, sur les animaux, de prévisions et de visions, ont éclaté comme malgré lui. Il est pourtant devenu au Moyen Âge ce thaumaturge puissant et spécifique, dont tout ici, à Saint-Antoine-l'Abbaye, nous dit la vénération, dont la légende s'est emparée. La flamboyante production littéraire et iconographique suscitée par la *Vie d'Antoine* d'Athanase donne à la figure de l'ermite valeur de mythe fécond : de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine aux *Tentations de saint Antoine* de Flaubert, de Matthias Grünewald à Salvador Dali, les réceptions du texte initial opèrent métamorphoses et anamorphoses. Michel de Certeau définissait naguère l'acte de lecture «transgressif, ironique, poétique», comme un braconnage : «Les lecteurs sont des voyageurs, ils circulent sur les terres d'autrui, nomades braconnant à travers les champs qu'ils n'ont pas écrits, ravissant les biens d'Égypte pour en jouir». ¹ Plusieurs articles dans ce volume suivent ces parcours inventifs. Mais pour en percevoir la créativité, peut-

1. *L'invention du quotidien*, 1 : *Arts de faire*, Paris, 10/18, 1980, p. 292, cf. p. 289.

être faut-il au préalable tenter un retour au texte premier, si possible sans appropriation, cerner cette image qu'a voulu donner à ses lecteurs l'évêque d'Alexandrie.

Le héros et son biographe

Lorsque Athanase rédige cette *Vie d'Antoine*², vers 357 sans doute, ce dernier est mort depuis peu, comblé de jours au mont Qol-zoum. La réputation de cet homme perdu dans le désert, «assis sur la montagne»³, s'est répandue, nous dit Athanase, jusqu'en Espagne et en Gaule, jusqu'à Rome et en Afrique (93, 5), au gré des voyages, des exils de ces temps troublés. Athanase lui-même, persécuté pour sa foi nicéenne, a résidé en un premier exil à Trèves (335-337), une seconde fois à Rome et en d'autres lieux d'Occident (339-346). Bien que la vie solitaire ait été pratiquée avant Antoine, comme le montrent le récit même d'Athanase⁴ et peut-être la *Vie de Paul de Thèbes*⁵, premier ermite selon Jérôme, l'éclat de sa réputation en fait un héros privilégié, en ce temps de paix de l'Église, où, après les grandes persécutions, malgré les conflits théologiques, le phénomène érémitique, puis cénobitique, se diffuse dans l'enthousiasme avec une rapidité prodigieuse.

Athanase n'a pas été continûment le témoin de cette vie, pris par les combats de la foi, à Alexandrie et hors d'Égypte. Mais il écrit, dit-il, «ce que je sais moi-même, car je l'ai vu souvent, et ce que j'ai pu apprendre de celui qui fut longtemps son compagnon et

2. Introduction, texte critique, traduction, notes, par G.J.M. Bartelink, Paris, Cerf, (Sources chrétiennes, 400), 1994. Des versions copte, arabe, éthiopienne, syriaque, arménienne, géorgienne, témoignent de l'extraordinaire diffusion du texte en Orient. Très vite, deux versions latines en furent données, l'une par un anonyme dans le troisième quart du IV^e siècle (voir *Vita di Antonio*, éd. G.J.M. Bartelink, P. Citati, S. Lilla, Rome, Mondadori (Vite dei santi I), 1974, l'autre par Evagre d'Antioche vers 370 (*Patrologie grecque*, 26, 837-976).

3. *V. Ant.* 59, 2, 6 ; 60, 1 ; 66, 1 ; 84, 2 ; 93, 5. L'expression décrit Élie en 4 Rois 1, 9. Les références à la *Vie d'Antoine* seront données dans le texte.

4. Voir 93, 3-4 où Antoine est décrit imitant le «zèle» des solitaires d'alentour. Mais «il n'y avait pas encore en Égypte de si nombreux ermitages et le moine ne savait absolument rien du grand désert» (3, 2).

5. *Patrologie latine* 23, 17-28 ; Saint Jérôme, *Vivre au désert. Vies de Paul, Malchus, Hilarion, 375-390*, trad. fr. J. Miniac. Grenoble, J. Millon, 1992. Voir A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, tome 1, Paris, Cerf, p. 150-184.

qui versait de l'eau sur ses mains. En tout j'ai veillé à la vérité» (Pr. 5). Au moment même où il rédige cette histoire, il est en plein désert égyptien, après sa fuite d'Alexandrie (356-362), partageant la vie des *monachoi* qui lui offrent refuge dans ses errances. Témoin véridique, Athanase peut aussi réfléchir sur la force et sur les périls de cet idéal ascétique. Certes, cette force peut aider puissamment le pouvoir épiscopal défenseur de la foi dans la persécution arianisante, comme face au schisme des Méliitiens rigoristes, opposés à l'hégémonie alexandrine, face aux survivances du paganisme, lettré ou rural. Mais les pouvoirs charismatiques du saint homme vénéré par la foule peuvent aussi être source de tensions et désordres. Athanase cherche donc à donner ici une norme, un modèle équilibré. Dans son *Éloge d'Athanase*, prononcé à Constantinople vers 380, Grégoire de Nazianze parlera de «la vie du divin Antoine écrite par Athanase comme une règle de la vie monastique présentée sous forme de récit», la qualifiant d'«ouvrage historique», de «livre instructif et agréable pour la postérité»⁶. Athanase parle, lui, de modèle à admirer, à imiter : «Pour moi aussi, le seul fait de me souvenir d'Antoine est d'un grand profit. Or je sais que vous aussi, après en avoir entendu parler, non seulement vous admirerez cet homme, mais vous voudrez également rivaliser avec son dessein. Pour des solitaires en effet la vie d'Antoine suffit comme modèle d'ascèse» (Pr. 3). Ce motif de l'imitation court d'ailleurs à travers le texte : Antoine a rivalisé avec les «zélés», les ascètes des environs de son village (3, 3 ; 4, 3). Il s'est aussi «souvenu des actions des saints pour que l'âme se règle sur leur zèle au ressouvenir des commandements» (55, 3). Il a en particulier fixé son regard sur Élie s'exclamant : «le Seigneur est vivant devant lequel je me tiens» aujourd'hui (3 Rois 17, 1), «apprenant de la conduite du grand Élie, comme dans un miroir, la vie qu'il doit mener sans cesse»⁷. A son tour, de son vivant, il a été modèle pour ses disciples par sa seule

6. Or. 21, 5, éd. J. Mossay, G. Lafontaine, Paris, Cerf, (Sources chrétiennes, 270), 1980, p. 118-119.

7. 7, 12. L'image de la vie comme miroir révélant le modèle à imiter se trouve dans les biographies antiques (voir Plutarque, *Vie de Périclès*, 1-2). Pour le paradigme d'Élie voir Éliane Poirot, *Élie, archétype du moine dans la littérature patristique*, thèse de Strasbourg, 1994.

vue, par sa propre expérience exposée aux solitaires (40, 6). Et au-delà de la mort, le livre d'Athanase fait vivre pour toujours le maître d'ascèse selon son cœur.

Il s'adresse avant tout, la préface et l'épilogue le montrent, aux *monachoi* qui veulent égaler les moines d'Égypte, voire les dépasser par l'ascèse pour parvenir à la vertu (Pr. 1). Plus précisément, il peut s'agir de moines d'Occident, puisqu'ils pourront encore «interroger ceux qui viennent d'ici par mer» et que le livre a été écrit en hâte «vers la fin de la saison de navigation» (Pr. 4-5). Mais au-delà du public monastique en général, d'autres destinataires sont mentionnés : «Si besoin est, lisez ce livre aussi aux païens afin qu'ils reconnaissent du moins ceci : non seulement Notre Seigneur Jésus-Christ est Dieu, fils de Dieu, mais encore ceux qui le servent pieusement, les chrétiens, ne se contentent pas de démontrer que les démons qu'ils tiennent eux, les païens, pour des dieux, ne sont pas des dieux, mais ils les foulent aux pieds et les chassent comme trompeurs et corrupteurs des hommes, dans le Christ...» (94, 2). Sûrement la *Vie d'Antoine* s'adresse encore à tout lecteur capable d'admiration, d'imitation, «reconnaisant qu'il est possible d'accomplir parfaitement les commandements» (93, 6). Ainsi dans les *Confessions*, Ponticianus, après des anecdotes sur Antoine, raconte à Augustin, encore hésitant à Milan, la conversion à la vie monastique de deux «*agentes in rebus*», tombés naguère, au cours d'une promenade dans les faubourgs de Trêves, sur une cabane de «serviteurs de Dieu», où ils lurent un manuscrit de la *Vie d'Antoine*⁸ ; un peu plus tard, Augustin au jardin, après le *Tolle lege*, se souvient de la vocation d'Antoine, à la lecture de l'Évangile.⁹

«Il est possible d'accomplir parfaitement les commandements». Ce qu'Athanase veut faire entendre à ses destinataires, c'est l'appel du Christ à la perfection, à travers une réponse humaine parfaite. On est encore bien loin des procédures de reconnaissance officielle de la sainteté.¹⁰ Concepts et vocabulaire demeurent mouvants.

8. *Confessions* VIII, 14-15.

9. *Ibid.*, VIII, 29.

10. Voir A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome-Paris, École française de Rome (BEFAR, 241), 1981, réédition 1988.

Mais les chrétiens vénèrent depuis longtemps les saints de l'Ancien Testament, les martyrs ; ils commencent à vénérer les ascètes, comme bientôt les évêques combattants de la foi. Dès son vivant, le saint homme est célèbre. Il attire les foules par l'éclat de ses vertus et de sa foi, par les pouvoirs qu'il obtient ainsi du Christ.¹¹ Athanase qui réserve dans la *Vie d'Antoine* le terme de saint (*hagios*) aux anges, aux saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, aux martyrs¹², désigne son héros de plusieurs termes significatifs : il est le parfait «serviteur du Christ»¹³, l'«ami de Dieu»¹⁴, l'«homme de Dieu».¹⁵ Tout ici dit l'appartenance totale : «Il disait à tous de ne rien préférer de ce qui est dans le monde à l'amour du Christ» (14, 6). Mais tout dit aussi la proximité de l'ascète avec Dieu, fondant ses pouvoirs de médiateur. Là où le philosophe par la voie longue de la connaissance et de la contemplation croit devenir «homme divin»¹⁶, l'«homme de Dieu», par la voie courte de la foi seule, peut guérir, au nom du Christ, des possédés. Les trois dialogues avec des philosophes dans la *Vie d'Antoine* ont leur conclusion en

11. Aux études de mythologie chrétienne comme celles de P. Saintyves, *Les Saints successeurs des Dieux*, Paris, 1907, se sont ajoutées, depuis H. Delehay, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles (Subsidia hagiographica, 17), 1927, de nombreux travaux historiques, ainsi récemment : *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e-XII^e siècle* (Colloque de Nanterre-Paris, 1979), Paris, Etudes augustiniennes, 1981 ; P. Brown, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (trad. fr. A. Rousselle), Paris, Seuil, 1982, «Le saint homme : son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive», p. 59-106, «Ville, village et saint homme : le cas de la Syrie», p. 107-118 ; *idem*, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (trad. fr. A. Rousselle), Paris, Cerf, 1984 ; *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Colloque de l'École française de Rome, 1988, Rome 1991.

12. ἅγιος, pour les anges : *V. Ant.*, 35, 4, 7 ; 43, 2 ; pour les saints de l'Ancien Testament : 27, 1 ; du Nouveau Testament : 2, 4 ; pour les martyrs : 46, 1 ; 90, 2 ; sans spécification : 55, 3 ; 89, 4 ; 90, 5 ; 91, 5. Antoine, lui, est qualifié de bienheureux (μακάριος) : Titre : Préface 2 ; 66, 2 ; 92, 3.

13. *V. Ant.*, 52, 3 ; 53, 2 (expression paulinienne, voir Romains, 1, 1 ; Galates, 1, 10 ; Philippiens, 1, 1).

14. Θεοφιλής : 4, 4 ; 93, 3 cf. 85, 5 ; ἀγαπάμενος ὑπὸ θεοῦ, aimé par Dieu (voir Isaïe 41, 8 : «Abraham, mon ami» ; 2 Chroniques 20, 7 : «la race d'Abraham que tu aimeras éternellement» ; Jacques 2, 23 : «Abraham a été appelé ami de Dieu» ; de même pour Moïse, Exode 33, 11 : «Et le Seigneur parla face à face avec Moïse, comme on peut parler à un ami»).

15. *V. Ant.* 70, 2 ; 71, 1 ; 93, 1. L'expression est employée pour Moïse : Deutéronome, 31, 1 ; Samuel : 1 Rois 9, 6 ; Élie : 3 Rois, 17, 24.

16. Voir L. Bieler, *Theios anēr. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Vienne, Öffels, 1935 ; rpr. Darmstadt, 1967.

cette scène démonstrative, illustrant la victoire du saint sur le sage (72-80), une rivalité sensible jusque dans l'éloge final : «Ni écrits, ni sagesse profane, ni art, ne firent connaître Antoine, mais la seule piété» (93, 4).

Inscrit dans le récit d'une vie, l'idéal de perfection évangélique se rapproche du lecteur. La forme profane de la biographie¹⁷, lorsqu'Athanase se met à l'œuvre, a déjà été christianisée : dès le milieu du III^e siècle, Pontius, diacre de Carthage, écrivit une Vie de l'évêque Cyprien, mort martyr en 258, un éloge encore proche d'une Passion.¹⁸ Entre les deux modèles, schématiquement distingués, de Vies disposées chronologiquement à la façon de Plutarque, thématiquement plutôt à la façon de Suétone, le parti d'Athanase est généralement chronologique. Il a sans doute en mémoire, plus que les Vies de grands hommes d'un Plutarque, les Vies de philosophes récentes, comme celles de Plotin ou de Pythagore par Porphyre, celles d'«hommes divins» comme Apollonios de Tyane dont Philostrate avait célébré les vertus et les prodiges.¹⁹ La comparaison victorieuse entre saint et philosophe dans la *Vie d'Antoine*, la présence de motifs de sagesse, le laisse penser. Mais les tentatives pour retrouver dans l'œuvre d'Athanase une structure empruntée précisément aux biographies païennes, d'ailleurs multiformes, n'ont pas été suivies de succès, tant s'impose sa spécificité.²⁰

Deux aspects importants à cet égard vont faire, entre autres, le succès littéraire et spirituel de la *Vie d'Antoine*, aux origines de l'hagiographie.

L'œuvre d'Athanase recherche un équilibre entre narrativité et discursivité de façon frappante, assez exceptionnelle dans le genre biographique. Très tôt, on garda en mémoire les «paroles salu-

17. Voir A. Momigliano, *Les Origines de la biographie en Grèce ancienne* (trad. fr. E. Oudot), Strasbourg, Circé, 1991.

18. Voir *Vita di Cipriano...*, éd. A.A.R. Bastiaensen, Vérone, Mondadori (Vite dei santi III), 1981 et l'étude d'E. Mühlberg «Les débuts de la biographie chrétienne», *Revue de théologie et de philosophie*, 122, 1990, p. 517-529.

19. Voir par exemple Porphyre, *Vie de Plotin*, Paris, Vrin, 1982-1992 (L. Brisson et alii) et R. Goulet «Les vies des philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique», F. Bovon éd., *Les Actes apocryphes des apôtres : christianisme et monde païen*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 161-208.

20. *Vie d'Antoine*, Introduction, p. 62-67.

taires» des Pères du désert, d'Antoine en particulier. Ainsi, dès la fin du IV^e siècle, Évagre dans le *Traité pratique* rapporte un dit, un apophtegme d'Antoine : «L'un des sages d'alors vint trouver le juste Antoine et lui dit : "Comment peux-tu tenir, ô Père, privé que tu es de la consolation des livres ?" Il répondit : "Mon livre, ô philosophe, c'est la nature des êtres et il est là quand je veux lire les Paroles de Dieu"». ²¹ D'autre part circulaient des *Lettres* d'Antoine diffusant son message ascétique en exposés continus.²² Athanase a voulu au centre de la *Vie* situer ce grand discours du solitaire sur le but de l'ascèse et la lutte avec les démons qui donne le sens de sa vie, un sens exemplaire (16-43). D'autres temps discursifs jalonnent la narration, par exemple l'abrégé de conseils donnés aux moines de la montagne extérieure (55), les trois discours aux païens progressant jusqu'aux miracles de guérison d'Antoine (72-80) et enfin, au sommet, les deux discours d'adieu à l'heure de la mort (89 et 91). Il y a là tout un trésor de paroles didactiques, mis en valeur par Athanase, avec de remarquables éclats sentencieux, comme le «chaque jour je commence», avec ses variations (7, 11 ; 16, 3 ; 91, 2). La force de ces apophtegmes vient de leur poids d'expérience et la narration investit le discours : ainsi à la fin du grand discours ascétique, Antoine se prend en exemple pour chasser du cœur des moines la peur des démons, en une série de brefs récits de luttes victorieuses (39-41).

D'autre part Athanase a su admirablement inscrire le motif du progrès (7, 11 ; 23, 1 ; 28, 6 ; 54, 7 ; 66, 6) dans le temps et l'espace d'une vie. Les repères chronologiques sont donnés de façon concertée. Après la vocation acceptée vers la vingtième année (2, 1), ce sont les années d'apprentissage auprès des solitaires d'alentour (3-4) et les premières luttes contre le diable et ses tentations de volupté (5-6). Plus tard, dans les tombeaux, il faut encore résister aux coups démoniaques, aux assauts de bêtes diaboliques (8s.). Mais le Christ apparaît à Antoine pour le reconforter : «Il allait

21. A. et C. Guillaumont, *Traité pratique ou le moine*, ch. 92, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 171), Paris, 1971, p. 694.

22. Voir saint Antoine, *Lettres*, Introduction Dom A. Louf, trad. fr. Moines du Mont des Cats, Bellefontaine (Spiritualité orientale, 19), 1976, et l'étude de S. Rubenson, *The Letters of saint Antony, Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund, 1990.

alors sur ses trente-cinq ans» (10, 4). Puis c'est la réclusion de vingt ans dans le fortin (14, 1). Forcé de sortir par ceux qui l'assiègent déjà, il devient, à l'âge de cinquante-cinq ans, père des solitaires. Et ses pouvoirs commencent à se manifester. Il pourrait alors achever sa vie dans le martyre,⁽⁴⁶⁾ vers la soixantaine. Mais son vœu n'est pas exaucé et les quarante-cinq dernières années sont celles du saint homme dont les pouvoirs s'affirment avec la perfection grandissante jusqu'à la mort paisible vers cent cinq ans (89, 3). Athanase a ainsi marqué le long chemin de la vertu (3, 4; 7, 4; 20, 1). Les marques topographiques et la construction de l'espace sont aussi remarquables. Presque aucun nom n'est donné, ce qui renforce la valeur symbolique des lieux. Antoine s'exerce d'abord devant sa maison, puis aux environs du village²³ : proche encore, c'est la première des marginalisations successives. Ensuite, «il gagne les tombeaux qui se trouvaient à distance du village» (8, 1), sans rompre tout à fait avec les villageois (8, 2-4). Mais il est déjà ici le solitaire affrontant les assauts démoniaques. L'apparition du Seigneur après sa victoire le pousse aussitôt plus loin, à franchir le fleuve, vers le désert, vers la «montagne», lieu privilégié de la rencontre avec Dieu, mais aussi du corps à corps avec le diable²⁴ : c'est en un «fort désert et avec le temps rempli de reptiles» (12, 4) qu'il demeure reclus vingt ans. Ses familiers continuent à venir mais ne peuvent plus que l'entendre, jusqu'à ce qu'ils le forcent à sortir, «comme du fond d'un sanctuaire où il aurait été initié aux mystères et inspiré du souffle divin» (14, 2). Alors il constitue pour les *monachoi* un pôle d'attraction : «Dans les montagnes aussi des ermitages (*monastèria*) s'élevèrent et le désert devint une cité de moines qui avaient quitté leurs biens et s'étaient inscrits dans la citoyenneté céleste.»²⁵ La descente à Alexandrie (46), lieu de la persécution et du martyre es-

23. *V. Ant.*, 3-4. Dans la notice d'Antoine, le synaxaire alexandrin donne le nom de Qeman, sur la rive occidentale du Nil.

24. *V. Ant.*, 11-12. Sur le thème du désert voir A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine, (Spiritualité orientale, 30), 1979, «La conception du désert chez les moines d'Égypte», p. 67-88.

25. *V. Ant.*, 14, 7, cf. 44; 89, 4. L'image a donné son titre à l'ouvrage de D.J. Chitty, *Et le désert devint une cité. Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien* (trad. fr.), Bellefontaine, (Spiritualité orientale, 31), 1980. Le monastère de la «montagne extérieure» semble à situer à Pispir (voir Palladios, *Histoire lausiaque*, 21, 1; éd. G.J.M. Bartelink, *La storia lausiaca*, Vérone, Mondadori, 1975).

péré en vain, provoque au retour une intensification de l'ascèse et la manifestation des pouvoirs (47, 1). Se marque alors une nouvelle rupture : importuné par la foule, craignant de céder à la vaine gloire, Antoine, poussé par une voix divine, comme en une seconde vocation, s'enfonce encore vers «la montagne intérieure»²⁶ pour y vivre comme en un Paradis recouvert, caché et «assis sur la montagne», tel Élie²⁷, au plus près du ciel s'ouvrant en des visions (59; 65-66). C'est le lieu solitaire de l'ascète, où il revient «comme en sa propre maison» (71, 3), «comme le poisson retourne vers la mer».²⁸ C'est le lieu où Antoine veut mourir, être enseveli, caché à jamais (90-91). Mais ce parcours d'éloignement progressif vers les confins et vers l'intériorité n'exclut pas le rapport à l'extériorité. L'étrangeté d'Antoine fonde en effet sa force de recours. Il y a donc dans la dernière partie de la *Vie* un réseau d'allées et venues, d'Antoine vers l'extérieur, du monde vers Antoine : ce sont les visites d'Antoine aux moines de la «montagne extérieure», groupés à Pispir²⁹; c'est la descente encore une fois vers Alexandrie, lieu de l'hérésie, du paganisme, en un voyage de mission (69-70); en sens inverse, ce sont les visiteurs qui accourent vers Antoine à la montagne intérieure, ou extérieure – lieu de «filtrage» –, les frères³⁰, les chrétiens malades ou anxieux (56; 57; 58; 64; 67; 84), voire les hérétiques ariens (69) ou les philosophes païens.³¹ Les Empereurs

26. *V. Ant.*, 49. C'est le mont Qolzoum, près de la Mer rouge. Le monastère Saint-Antoine y est encore habité; voir *Le Monde copte* n° 21-22, 1993, «Le monachisme égyptien» p. 174-179. Pour l'équivalence désert-montagne et l'élaboration du symbolisme biblique de la montagne, lieu de rencontre avec Dieu dans l'opposition montagne extérieure / montagne intérieure voir M. Alexandre, «A propos du récit de la mort d'Antoine...», *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III-XIII siècle*, Colloque Paris 1981, Paris, 1984, (p. 263-282), ici p. 273.

27. *V. Ant.* 59, 2, 6; 60, 1; 66, 1; 84, 2; 93, 5; cf. 4 Rois 1, 9.

28. *V. Ant.*, 85, 2-4; cf. *Apophtegmes* (série alphabétique), Antoine 9.

29. *V. Ant.*, 54; 61; 63; 72; 73 et surtout 89-90 la dernière visite; voir aussi Palladios, *Histoire lausiaque* 21, 2: «Il venait à ce monastère [de Pispir] à des intervalles de dix, vingt ou cinq jours, selon que Dieu le lui inspirait pour le bien de ceux qui s'y trouvaient de passage». *V. Ant.* 15, 1 le montre aussi franchissant le canal d'Arsinoë, entre le Nil et le lac Moeris pour aller visiter les frères. Et les *Apophtegmes* (série alphabétique) Antoine 34, le montrent en visite à la montagne de Nitrie, conseillant Amoun pour l'établissement des Kellia.

30. *V. Ant.*, 51; 55; 59. Nombreux *Apophtegmes* sur ce thème (Antoine 12, 17, 18, 19, 20, 21, 26, 27, 29, etc.).

31. *V. Ant.*, 72-80; voir Évagre, *Traité pratique*, op. cit., 92.

eux-mêmes le joignent par lettres en un sommet paradoxal.³² A travers la force de cette ligne continue, mais aussi de ce réseau tissé entre monde et solitude, nous est donnée à lire cette vie en tension entre royaume des cieux et médiation humaine.

Un modèle d'ascèse

Dans toute la première partie de la *Vie*, Athanase fait dominer l'effort du solitaire tendu vers le royaume des cieux. A la sortie du fortin, tandis que persiste l'ascèse, les charismes vont s'affirmer progressivement. C'est dire le caractère fondamental de la notion d'*askēsis* : le mot est employé trente-neuf fois, *askein* six fois, *askētēs* six fois aussi, avec des termes propres à la langue des chrétiens, comme *synaskētēs* ou *askētērion*. Clément d'Alexandrie et Origène avaient repris cette notion philosophique, lui donnant un sens technique christianisé³³, de plus grande extension et de signification plus religieuse que l'ascèse des platoniciens, cyniques et stoïciens privilégiant par ailleurs les exercices spirituels.

Dans la *Vie d'Antoine*, il est plusieurs fois affirmé qu'Antoine avait appris l'ascèse des Écritures. «Les Écritures suffisent à notre instruction mais il est bon de nous encourager mutuellement dans la foi et de nous oindre par des paroles»³⁴ disait Antoine et encore : «Le Seigneur révèle à tous les commandements comme un flambeau, pour que ceux qui entendent parler d'eux reconnaissent qu'il est possible d'accomplir les commandements avec perfection et rivalisent sur le chemin de la vertu» (93, 6). Ces passages renvoient essentiellement à la double scène initiale de vocation. Après la mort de ses parents, Antoine marche vers l'église en songeant à la communauté apostolique décrite en *Actes* 4, 35-37 ; il y entend à l'Évangile l'appel du Christ au riche : «Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres et viens, suis-moi et tu auras un trésor dans les cieux» (Matthieu, 19, 21). Dieu parle à Antoine dans

32. *V. Ant.* 81 ; voir *Apophtegmes*, Antoine 31.

33. Voir par exemple «Ascèse», *Dictionnaire de spiritualité* I, Beauchesne, 1937, col. 936-1010.

34. *V. Ant.* 16, 1 (début du discours ascétique) ; voir 46, 6.

l'Écriture, comme il peut parler à tout chrétien et Antoine lui répond, humainement, partiellement : il donne ses terres aux villageois, vend ses biens meubles et distribue le montant aux pauvres, gardant une petite réserve pour sa sœur (2, 2-5). Mais une seconde fois, Dieu parle dans l'Évangile : «Ne vous mettez pas en peine du lendemain» (Matthieu, 6, 34). Antoine distribue alors ce qu'il avait gardé pour sa sœur, confie celle-ci à des vierges et quitte maison (3, 1), puis village. Tout est dit ici d'emblée, en action, déjà présent dans l'Écriture : l'appel au renoncement, à la suite du Christ, en quête du trésor céleste. Bien, famille, solidarités villageoises sont abandonnées. A cette exigence radicale, Antoine répondra tout au long de sa vie : «Il disait à tous de ne rien préférer de ce qui est dans le monde à l'amour du Christ» (14, 6). Ce renoncement, il le poussera plus tard jusqu'au désir du témoignage dans la mort, sans être exaucé. Mais revenu d'Alexandrie dans son ermitage «chaque jour il était martyr par le témoignage de sa conscience et combattait dans les luttes de la foi».³⁵

Après les premiers renoncements, la réponse d'Antoine à l'appel divin est vécue dans l'obéissance du disciple aux aînés, qu'il s'agisse du vieillard auprès duquel «il rivalise dans le bien», ou des «zélés» auprès desquels il fait son miel (3-4). Athanase souligne dès le départ les rapports de transmission, de soumission, essentiels dans la vie ascétique. Dans ce cadre éducatif, la réponse propre d'Antoine est dans la tension de tout l'être – intelligence, cœur et corps : «Au début, il demeura là, il stabilisa son intelligence pour ne pas retourner vers les biens de ses parents... pour avoir tout son désir (*pothos*) et tout son zèle (*spoudē*) tendus vers l'effort (*tonos*) de l'ascèse» (3, 5). C'est un choix obstinément maintenu face à l'Adversaire : «Le Diable ennemi du bien et jaloux ne supporta pas de voir un tel propos (*prothēsis*)

35. *V. Ant.*, 46-47. Le motif du martyr par la conscience (voir 2 Corinthiens 1, 12) est déjà présent chez les Alexandrins, voir par exemple Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 4, 4, 15 ; Origène, *Hom. Num.* 10, 2 et les études de M. Viller, «Le martyr et l'ascèse», *Revue d'ascétique et de mystique*, 6, 1925, p. 105-142 ; H. Delchaye, *Sanctus, op. cit.*, «Du martyr au confesseur», p. 109-121 ; E. Malone, «The monk and the martyr», *Antonius Magnus Eremita, Studia Anselmiana* 38, 1956, p. 201-228.

dans un jeune homme. Il tenta de lui faire abandonner l'ascèse en lui suggérant le souci de ses biens, le souci de sa sœur, ses relations de famille, l'amour de l'argent, le désir de la gloire, le plaisir varié de la nourriture, les autres agréments de la vie, enfin l'âpreté de la vertu et les grands labeurs qu'elle demande... Bref, il éveilla dans son esprit une tempête de pensées (*logismoi*), voulant le séparer de son option droite (*orthè proairésis*)...» (5, 1-3) avant de l'attaquer plus directement par des tentations sexuelles. Dans ces combats, intérieurs, puis extérieurs, il s'agit de maintenir le cap de la volonté, évoquée ici en termes stoïciens de *prothésis*, de *proairésis*.³⁶

Par le seul récit (7-13), puis par le récit dans le discours (39-41), Athanase montre comment, de lutte en lutte, de victoire en victoire, les «pensées» sont tenues en respect, l'Adversaire perd de son audace, la vertu devient habitude. Certes, la lutte ne cesse jamais. Sur la montagne intérieure, les troupes de démons, les bêtes du désert, l'onocentaure même, sévissent encore (52-53). Antoine se voit affronter après la mort les terribles douaniers des airs.³⁷ Mais c'est dans la première partie que figurent les attaques majeures contre le solitaire, comme dépassées en chemin.

Aux combats de l'effort humain, Athanase unit constamment la grâce divine. Il appuie ce grand thème de la coopération du Seigneur sur des citations scripturaires : «Ce n'est pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi»³⁸ ; «Le Seigneur a condamné le péché dans la chair...»³⁹ ; «Quiconque choisit le bien, Dieu collabore avec lui pour le bien».⁴⁰ Mais surtout il l'incarne admirablement dans le chapitre 10. La nuit durant, les fauves démoniaques

36. Voir par exemple pour *προαίρεσις*, Epictète, *Entretiens* I, I, 23 ; pour *πρόθεσις*, *Entr.* II, XXIII, 36.

37. *V. Ant.*, 65. Voir par exemple Athanase, *De incarnatione*, 25, 5, éd. Ch. Kannengiesser, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 199), 1973, p. 356-358. Sur ce thème, voir J. Daniélou «Les démons de l'air dans la *Vie d'Antoine*», *Antonius Magnus Eremita, Studia Anselmiana*, 38, 1956, p. 136-147 ; G.J.M. Bartelink, «Telônai (Zöllner) als Dämonenbezeichnung», *Sacris Erudiri* 27, 1984, p. 12-13.

38. 1 Corinthiens 15, 10 en *V. Ant.* 5, 7.

39. *V. Ant.*, 7, 1 : «Tel fut le premier combat remporté par Antoine contre le diable. Mais ce fut plutôt, dans Antoine, le succès du Sauveur, "qui a condamné le péché dans la chair, pour que la justice de la loi fût accomplie en nous, qui marchons, non selon la chair, mais selon l'esprit"» (Romains 8, 3-4).

40. Romains, 8, 28 en *V. Ant.* 19, 1.

se sont déchaînés contre Antoine. Mais le toit s'ouvre, la lumière descend : «Antoine ressentit du secours et respirant plus à l'aise et soulagé de ses peines, demandait à la vision qui lui était apparue : "Où étais-tu ? Pourquoi ne t'es-tu pas manifesté dès le début pour faire cesser mes douleurs ?" Alors une voix parvint jusqu'à lui : "J'étais là, Antoine, mais j'attendais. Puisque tu as tenu bon et n'as pas subi de défaite, je serai toujours ton aide et je te rendrai célèbre en tout lieu"».⁴¹

Dans cette «attention à soi»⁴² qu'est l'ascèse, deux forces soutiendront le solitaire, spirituelle et matérielle. La rumination des Écritures mémorisées⁴³, la prière perpétuelle⁴⁴, et particulièrement la psalmodie⁴⁵, rappent le temps de l'ascète de la présence divine. Le travail, pour la subsistance et l'aumône⁴⁶, lui aussi continu, est mystérieusement salutaire pour le corps et l'esprit. Le premier apophtegme d'Antoine montre la conjonction de ces deux forces : «Le saint abbé Antoine, assis un jour au désert, se trouva pris d'acédie⁴⁷ et dans une grande obscurité de pensées. Il dit à Dieu : "Seigneur, je veux être sauvé, mais mes pensées ne me laissent pas. Que ferai-je dans mon oppression ? Comment serai-je sauvé ?" Peu après, s'étant levé pour sortir, Antoine voit quelqu'un comme lui, assis et travaillant, puis se levant de son travail et priant, assis de nouveau et tressant la corde, puis se relevant pour la prière. C'était un ange du Seigneur envoyé pour le diriger et le rassurer. Et il entendit l'ange dire : "Fais ainsi et tu es sauvé". Ayant entendu

41. *V. Ant.* 10, 1-4. Matthias Grünewald empruntera la scène à la *Légende dorée*, avec l'apparition lumineuse du Christ dans le ciel au-dessus des assauts démoniaques, et le texte inscrit sur une feuille à droite : «*Ubi era, ihesu bone, ubi eras, quare non affuisti ut sanares vulnera mea ?*»

42. *V. Ant.* 3, 1, 2 ; 91, 3. L'expression est scripturaire : voir par exemple Deutéronome 4, 9.

43. Voir *V. Ant.* 3, 7 : «Il était si attentif à la lecture qu'il ne laissait rien tomber à terre des paroles des Écritures mais les retenait toutes et que la mémoire lui tenait lieu de livres» et le conseil de 55, 3 : «apprendre par cœur les préceptes des Écritures».

44. *V. Ant.*, 3, 6 citant 1 Thessaloniens 5, 17 ; 4, 4 ; 5, 3.

45. Voir 9, 3 ; 13, 7 ; 39, 3, 6 ; 44, 2 ; 55, 3 (avant et après le sommeil).

46. Voir 3, 6 ; 44, 2 ; 53, 1 ; 82, 4.

47. Voir Evagre, *Traité pratique* 12, *op. cit.*, p. 520 et suiv. : parmi les huit «pensées» contre lesquelles doit lutter le solitaire, l'*acédie* appelée aussi «démon de midi» est une sorte de dépression subite ou chronique qui accable le moine, en particulier en milieu de journée ; voir G. Bunge, *Acédia. La doctrine spirituelle d'Evagre le Pontique sur l'acédie* (trad. fr.), Bellefontaine (Spiritualité orientale, 52), 1991.

cela, Antoine eut beaucoup de joie et de courage. Et faisant ainsi il fut sauvé». ⁴⁸

Avec la prière et le travail, les techniques du corps apparaissent d'emblée dans le récit, par touches dispersées, puis en un premier tableau d'ensemble après le premier combat remporté par Antoine contre le diable : «Il résout donc de s'accoutumer à de plus rudes austérités. Il veillait au point de passer souvent la nuit tout entière sans sommeil. Et comme c'était très souvent qu'il le faisait, il suscitait l'admiration. Il mangeait une seule fois par jour, après le coucher du soleil, mais il lui arrivait aussi de rester deux jours, souvent même quatre sans prendre de nourriture. Sa nourriture, c'était du pain et du sel ; sa boisson de l'eau pure. La viande et le vin, il est même superflu d'en parler, puisque chez les autres hommes, pleins de zèle également, on ne trouvait rien de tel. Pour le sommeil, il se contentait d'une natte et même la plupart du temps couchait sur la terre nue. Il refusait toute onction d'huile». ⁴⁹ Plus loin, lorsque le martyr lui ayant été refusé, il s'adonnera plus rigoureusement encore à l'ascèse, il sera question de son vêtement, vêtement d'usage, de pauvreté, mais aussi de tradition scripturaire – tunique de poils de chèvre, manteau de peau de mouton, la *mélôte*. ⁵⁰ Sera aussi précisée l'ab-

48. *Apophtegmes* (série alphabétique), Antoine 1.

49. *V. Ant.* 7, 6-7. Pour l'absence d'onctions, pratique pénitentielle voir Daniel 10, 3. 50. *V. Ant.* 47, 2 : «Il portait un vêtement, à l'intérieur en poil, au-dessus en peau (ἐνδύμα... ἔνδον μὲν τρίχινον, ἐπάνω δὲ δερμάτινον)». Il ne s'agit pas, comme Bartelink le pense ici, d'un vêtement réversible («un vêtement dont la face interne était en poils et la face externe en peau») mais de deux éléments vestimentaires (voir la vieille traduction latine : «*vestimentum autem ipsius saccum autem intrinsecus, extrinsecus autem pellinum*») et le commentaire de Bartelink lui-même en ce lieu, *Vita di Antonio*, p. 234 : «*rispattivamente la tunica di pelo di capra, tunica de cilicio, e la melota di pelle di pecora*»). Antoine léguera à Athanase l'une de ses mélôtes et le manteau sur lequel il couchait, donné neuf, aujourd'hui usé ; à Sérapion, l'autre mélôte ; aux deux moines le servant, le vêtement de poils (*V. Ant.* 91, 8-9 : τὸ τρίχινον ἐνδύμα ; version latine ancienne : *tunica de cilicio* cf. 92, 3). 1) Le vêtement de poils grossier évoque le «sac» de deuil et de pénitence des Écritures (voir par exemple Genèse 37, 34 ; Jonas 3, 5 ; Luc 10, 13), comme le vêtement en poils de chameau de Jean-Baptiste (Matthieu 3, 4 ; Marc 1, 6). Les chèvres de Cilicie en fournissant souvent la matière première, le vêtement prend le nom de κλιτικόν en grec, *alicium* en latin (déjà chez Cic. *Verr.* 1, 95). La μηλοτή, peau de mouton ou de chèvre, apparaît dès la fin du IV^e siècle av. J.-C. (Philémon ap. Pollux 10, 176). Le terme, selon les renseignements fournis par B. Meyer de l'Institut de papyrologie de Paris-Sorbonne, est présent dans les *papyri* (P. Tebtunis I, 38, l. 22, 113 av. J.-C. ; SB VI, 9537, l. 19, n^o s. av. J.-C. : plainte contre le vol, entre autres, d'une mélôte, utilisée

sence de bains. ⁵¹ Jusque dans sa vieillesse, Antoine persévéra en ces pratiques sévères, Athanase le souligne (93, 1) ; mais il semble avec l'âge avoir accepté «quelque maigre réconfort», dattes ⁵², olives, légumes secs, huile (51, 1) procurés par les Sarrasins et par les frères. De façon encore informelle, s'esquisse ici une règle de vie, jusque dans les nécessaires mitigations.

À côté des techniques du corps, figurent d'emblée les techniques de l'âme. Leur évocation par Athanase montre combien l'ascétisme chrétien dépend ici des exercices spirituels antiques qu'il transpose. ⁵³ C'est la méditation lors des premières attaques démoniaques : «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»

comme manteau, d'une valeur de 105 drachmes ; P. Mich. VI, 421, l. 24 sous Claudé). Les textes monastiques allèguent les souvenirs scripturaires (Basile, *Grandes Règles* XXII ; Cassien, *Institutions cénobitiques* I, VII) : la mélôte d'Élie transmise à Élisée (3 Rois 19, 13, 19 ; 4 Rois 2, 8, 13-14), l'évocation des saints de l'Ancien Testament en Heb. 11, 37 («Ils sont allés ça et là sous des peaux de moutons et des toisons de chèvres»). La mélôte est portée par des solitaires (Palladius, *Hist. Laus.* 22, 11 : Paul le simple, disciple d'Antoine ; *ibid.*, 39, 4 : Pior ; *ibid.*, 71, 3). Elle sera élément du costume monastique masculin en Égypte (*Enquête sur les moines d'Égypte* X, 9), en particulier dans les monastères pacômien (cf. Pall. *Hist. Laus.* 32, 3 ; 33, 1 ; *Règle* 81, 91, 99). Évagre (*Traité pratique*, Prol. 6, *op. cit.*, p. 489-491) en dégage le symbolisme : «Ils ont la mélôte, parce qu'ils portent en tout temps dans leur corps la mort de Jésus, qu'ils musellent toutes les passions irrationnelles du corps... qu'ils aiment la pauvreté» ; Cassien le suit, pour ce vêtement de peau morte qu'il appelle aussi *πήρα*, «besace», parce que tel est aussi son usage (*Inst. cénob.* I, V), mais il ne juge pas opportun de retenir ce détail exotique en Occident (*ibid.*, X). Les textes liant mélôte et thaumaturgie sont peu nombreux, voir 4 Rois 2, 14 : Élisée prit la mélôte, frappa les eaux qui se divisèrent ; Pall. *Hist. Laus.* 22, 11 : Paul le simple frappe de sa mélôte le dos du possédé qu'il tente d'exorciser ; Théodoret, *Hist. Philothée* XXVI, 12 : «Tous essayaient de toucher [Syméon stylite] et de récolter quelque bénédiction au contact de ses fameux vêtements de peau». Il semble donc imprudent, du moins à ce stade de l'histoire du monachisme, de majorer, à partir de ces passages, le rôle d'un vêtement tel que la mélôte.

51. *V. Ant.* 47, 2. L'ajlousiva, privation des bains d'hygiène et de bien-être coutumiers dans le monde gréco-romain, est justifiée pour des raisons d'austérité et de pudeur. Des «records» seront recherchés par les ascètes : voir par exemple Pall. *Hist. Laus.* 55, 2 (Mélanie l'ancienne) ; *Vie de Mélanie* (la jeune) 40.

52. *V. Ant.*, 50, 4. Antoine, par la suite, fera pousser là du blé pour son pain, et quelques légumes verts (*ibid.*, 50, 5-7).

53. Voir P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1987 (2^e éd.).

(5, 5-6). Contre les *logismoi*, pensées de tentation, les pensées spirituelles. C'est la préméditation de la mort, au lever et au coucher : «Si chaque jour nous vivons de la sorte, nous ne pécherons pas, nous ne désirerons rien, nous n'aurons de ressentiments contre personne et nous n'amasserons pas de trésors sur terre» (19, 2-5). C'est même l'appel à l'examen de conscience de type pythagoricien – tenir compte de ses actions du jour et de la nuit –, appuyé par le conseil d'écrire les actions et mouvements de l'âme, «afin que rougissant d'écrire autant que d'être vus, nous n'ayons au cœur aucune pensée mauvaise» (55, 9-12). La pratique rappelle les notes personnelles d'un Marc-Aurèle dans *À soi-même*.⁵⁴

«S'attacher en premier lieu au Seigneur» (91, 5) : c'est ainsi qu'Antoine résumera ses conseils à l'heure de la mort, en son ultime discours d'adieu. Tendue vers le Royaume des cieux, le *monachos* cherche à vivre dans la présence de Dieu : «[Antoine] se souvenait aussi de la parole du prophète Élie : "Le Seigneur est vivant devant lequel je me tiens" aujourd'hui. Il faisait remarquer qu'en disant "aujourd'hui", Élie ne mesurait pas le temps passé, mais comme s'il débutait constamment, s'efforçait chaque jour de se montrer à Dieu tel qu'il faut paraître devant Dieu : pur de cœur et prêt à obéir à sa volonté et à nulle autre» (7, 12).

L'ascète doit se libérer et le but de ses «exercices», cela est répété dans la *Vie d'Antoine* en termes pauliniens, c'est de «réduire en servitude le corps» (55) poussant aux voluptés. Cette expérience fondamentale, Athanase l'exprime parfois en termes de dualisme platonicien : «Sur le point de manger ou de dormir ou à propos des autres exigences du corps, il avait honte en pensant à la partie spirituelle de l'âme. Souvent sur le point de manger avec de nombreux autres moines, au souvenir de la nourriture spirituelle, il s'excusait et s'éloignait d'eux, trouvant honteux que d'autres le voient manger... Il faut donner, disait-il, tous ses loisirs à l'âme plutôt qu'au corps et réserver un peu de temps au corps par nécessité. En règle générale, il faut consacrer ses loisirs à l'âme et chercher ce qui

54. Voir P. Hadot, *La citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992.

55. *V. Ant.*, 7, 4 ; 45, 6 ; 55, 13. La citation de 1 Corinthiens 9, 27 : «Je meurtris (ὑπομάζω) mon corps et le réduis en esclavage» est transformée en : «J'opprime (ὑποπέζω)...» que donnent certains manuscrits néo-testamentaires.

lui est profitable, afin qu'elle ne soit pas tirée vers le bas par les voluptés du corps mais que le corps soit plutôt par elle réduit en servitude».⁵⁶ Cette maîtrise de l'âme sur le corps peut être décrite dans le langage de l'*ataraxia*⁵⁷, l'imperturbabilité stoïcienne, mais les expressions chrétiennes «pureté du cœur», «pureté de l'âme»⁵⁸ sont plus essentielles. C'est que l'accomplissement de l'ascèse est retour à l'état naturel et premier de l'homme, anticipation de l'état de résurrection. Ce thème que les *Lettres* d'Antoine développent avec des accents origénistes⁵⁹, est présent dans le discours ascétique de la *Vie* : «La vertu n'a besoin que de notre vouloir puisqu'elle est en nous et prend naissance de nous. Quand l'âme maintient sa faculté intellectuelle dans son état naturel, la vertu prend naissance. Elle la maintient dans son état naturel quand elle demeure comme elle a été faite. Or elle a été faite très belle et très droite... Conservons notre âme pour le Seigneur, afin qu'il reconnaisse son œuvre, l'âme telle qu'il l'a faite» (20, 5-9). À ce retour aux origines, le corps même participe et les portraits d'Antoine, au sortir du fortin (14), dans la montagne intérieure, et en ses cent cinq ans (93, 1-2), esquissent les contours d'un corps éclairé par l'âme, corps ascétique, corps de résurrection.⁶⁰

Les notes réalistes ne manquent pas à cette mise en action de l'idéal ascétique. On les verra par exemple dans les nombreuses mises en garde contre l'*akedia*⁶¹, cet état dépressif qui saisit le moine, la nausée de la vie solitaire, la négligence⁶², comme dans les nombreuses exhortations à durer, à persévérer.⁶³

Et «l'attention à soi», prioritaire dans tout le premier temps de la *Vie*, n'exclut pas le souci des autres. De façon dispersée, cela apparaît dès le début du récit. Ainsi parmi les vertus des solitaires

56. *V. Ant.* 45, 2-6. On a souvent rapproché ce passage de Porphyre, *Vie de Plotin* 1-2 : «Plotin semblait avoir honte d'être dans un corps...»

57. *V. Ant.* 36, 3 ; 43, 3 ; voir par exemple Epictète, *Entretiens* II, II.

58. Pureté du cœur : *V. Ant.* 7, 12 (cf. Matthieu 5, 8) ; de l'âme : 14, 3 ; 34, 2 ; 60, 11 ; de la conscience : 39, 1 ; 66, 8 (cf. 1 Timothée 3, 9 ; 2 Timothée 1, 3).

59. Saint Antoine, *Lettres*, *op. cit.*, Introduction p. 26-27.

60. Voir *Lettres* d'Antoine I, 4, *op. cit.*, p. 48, 23-28.

61. *V. Ant.* 36, 2 (ἀκηδία) ; 17, 4 ; 19, 1 ; 87, 4 (ἀκηδιᾶν).

62. ἀμελεῖν : 18, 1 ; 19, 2 ; 87, 4 ; 89, 4 ; ἀμέλεια : 36, 2 ; 44, 1 ; ὀλιγαρεῖν : 18, 1 ; 87, 4 ; 89, 4.

63. Voir ἐπιμένειν : 18, 2 ; 55, 7, et le thème de la veille ascétique : 91, 2.

imités par Antoine, figurent déjà la grâce, l'amour des hommes, la charité (4, 1). Antoine lui-même travaille pour acheter du pain ; «le reste il le dépensait pour ceux qui étaient dans le besoin»⁶⁴, lorsqu'il commence à s'exercer à l'ascèse aux abords du village. Ne sera-t-il pas dit de lui plus tard dans le récit que, loin d'être sauvage, il était gracieux et civilisé (*charieis kai politikos*)⁶⁵ ? Mais le souci des autres n'est pas ici l'aspect dominant. Avec ses aspects parfois pesants, il prédominera dans le temps des charismes.

Des charismes contrôlés

C'est au sortir des longues années de formation et de combats que se manifestent les charismes d'Antoine, selon une gradation narrative significative. Victorieux des «pensées» mauvaises, des assauts diaboliques, Antoine a désormais accès à des pouvoirs privilégiés, fonction de recours.⁶⁶

Athanase mentionne d'abord ses charismes de direction spirituelle. Antoine attire à la vie solitaire ; il dirige les *monachoi* groupés autour de lui en semi-anachorétisme à Pispir, puis il poursuit ce travail de loin à partir du mont Qolzoum. Le vocabulaire de l'enseignement se répand dans le texte. Plus loin Athanase écrira : «Il donnait l'impression de s'attrister parce qu'il n'était pas devenu martyr, mais le Seigneur le gardait pour notre bien et celui des autres, afin d'en faire, dans l'ascèse qu'il avait lui-même apprise des Écritures, le maître (*didaskalos*) d'un grand nombre».⁶⁷ De même le vocabulaire technique de la direction⁶⁸ apparaît et surtout l'image du père s'adressant à ses enfants à partir d'une expérience authentique (15, 3 ; 16, 2 ; 50, 4 ; 54, 6 ; 56, 7 ; 91, 6). La direction d'Antoine est d'abord monastique et ses discours majeurs s'adressent aux

64. *V. Ant.*, 3, 6 ; voir 17, 7 : amour des pauvres, hospitalité ; 30, 1 : amour des pauvres, aumônes.

65. *V. Ant.*, 73, 4 ; voir 67, 4, 6 : «La joie de son âme rendait son visage souriant (λαρός)». Même notation à l'heure de la mort : 92, 1.

66. La magistrale analyse de P. Brown de la fonction de recours du «saint homme» (cf. art. cités *supra* n. 11), à dominante sociologique, n'épuise pas la richesse spirituelle qu'Athanase a voulu ordonner.

67. *V. Ant.* 46-6. Vocabulaire didactique : 16, 1 ; 69, 3 ; 88, 3 ; 90, 6...

68. καθηρέομαι : 15, 3 ; voir 54, 8 pour sa sœur, «vieillesse dans la virginité, dirigeant, elle aussi, d'autres vierges».

solitaires.⁶⁹ De façon particulière Athanase souligne la grâce de discernement des esprits⁷⁰, obtenue à force de prières, permettant de distinguer pensées bonnes et mauvaises, visions angéliques et diaboliques, pour lutter sûrement contre ces dernières. C'est ce savoir qu'Antoine tente de transmettre à ceux qu'angoisse l'incertitude intérieure (22, 3 ; 38, 5 ; 44, 1). Mais ce don de paternité spirituelle dépasse le seul groupe des solitaires. Précisément à propos du discernement des esprits, Athanase évoque les nombreux visiteurs venus vers Antoine, parfois de l'étranger, rentrant chez eux comme oints par lui pour le combat contre le diable et ses démons, comme conduits par un père, hommes et femmes que sa mort rendra orphelins (88, 2-3).

En même temps que ce don de paternité spirituelle, considéré comme primordial, Athanase évoque le don de guérison au nom du Christ en une présentation discrète et vite intériorisée. Le passage dit à la fois ce que recherchaient les visiteurs du saint homme et la vision que veut en donner Athanase à titre d'exemple : «Le Seigneur guérit par son intermédiaire beaucoup de ceux qui étaient présents et souffraient dans leur corps et il en purifia d'autres des démons. Il donnait à Antoine une grâce dans ses paroles de sorte qu'il consolait beaucoup d'affligés et en réconciliaient d'autres qui se disputaient» (14, 5-6). Achevant le récit de sa vie, Athanase dira : «Vraiment il avait été donné par Dieu pour médecin à l'Égypte» (87, 3), en insistant sur la cure des âmes. Comment s'opère la répartition des miracles de guérison ? selon quelle typologie sont-ils ici conservés en mémoire ? Durant le temps de Pispir, on trouve un seul récit de miracle individuel, celui de la fille de l'officier Martinien, délivré du démon qui la tourmentait (48, 1-3). Le nom du dignitaire, ici comme plus loin, est mentionné. Mais dans le même chapitre Athanase montre les malades dormant hors de l'ermitage, «purifiés lorsqu'ils croyaient et priaient sincèrement», leur foi se joignant à celle d'Antoine (48, 3-4). La pratique de l'incubation est

69. *V. Ant.*, 16-43 ; voir 44 : à Pispir ; 89 : à la montagne extérieure ; 55, 91 : à la montagne intérieure.

70. *V. Ant.*, 22, 3 ; 38, 5 ; 44, 1 ; 88, 1. La notion est paulinienne : voir 1 Corinthiens 12, 10, cité en tous ces passages ; voir G. Therrien, *Le Discernement dans les écrits pauliniens*, Paris, Gabalda, 1973.

ici présentée avec des accents spirituels bien marqués. Mais c'est dans la dernière partie de la vie qu'apparaissent nombreux les miracles de guérison, plusieurs fois en séquences. Il s'agit parfois de guérisons de maladies : Fronton, fonctionnaire du palais, mangeant sa langue avec ses dents, menacé de cécité (57) ; une jeune fille de Busiris, conduite par ses parents, à la vue atteinte, dont les larmes et autres sécrétions se transforment en vers (58) ; la vierge Polycratia de Laodicée souffrant terriblement de l'estomac et du côté à la suite d'une ascèse trop poussée, dont la guérison est demandée par le comte Archélaos (61). Et Antoine, selon Athanase, accompagne son accueil des malades de tout un enseignement sur la maladie à supporter patiemment, sur le miracle qu'on peut obtenir ou non, sur les actions de grâce nécessaires (56). Mais Antoine guérit surtout des possédés, diagnostiqués par lui (63), présentés par les leurs.⁷¹ Si ces exorcismes de par le Christ sont efficaces, c'est que « les démons redoutent Antoine » (72, 5). Ce pouvoir, si précieux pour ceux qui ont recours à lui, il l'a acquis dans les luttes pénibles menées par lui dans la solitude absolue des étapes précédentes. Ce fruit de sa victoire, il peut désormais en faire bénéficier ceux qui accourent vers lui.

Il est un troisième don qu'Athanase présente aussi d'emblée, on l'a vu, celui d'arbitre, de médiateur : « Il en réconciliait d'autres qui se disputaient » (14, 6). Antoine est ainsi appelé à aplanir non seulement des affaires privées, mais même des affaires judiciaires ou administratives : « Même les juges lui demandaient tous de descendre de la montagne, puisqu'il ne leur était pas possible de s'y rendre à cause des gens qui accompagnaient les accusés. Ils lui demandaient toutefois de venir pour qu'ils puissent au moins le voir mais lui y répugnait et refusait de se rendre auprès d'eux. Ils persistaient cependant. Bien mieux ils envoyaient les prévenus gardés par des soldats afin que ceux-ci du moins lui fournissent une excuse pour descendre. Subissant la contrainte à les voir se lamenter, il allait à la montagne extérieure ».⁷² L'anecdote suivante évoque l'appel du

71. *V. Ant.*, 64 ; 71 : la petite fille d'Alexandrie ; 70, 2 et 80, 2-4 : exorcismes devant les philosophes.

72. *V. Ant.*, 84, 3-5. La fonction judiciaire de Syméon stylite sera bien soulignée dans la notice que lui consacre Théodoret de Cyr, *Histoire Philothée* XXVI, 26.

stratêlatos, du *dux*, à venir le trouver pour les gens dans le besoin (85, 1-2).

Dès le temps de Pispir, on voit aussi reconnue à Antoine la maîtrise sur la nature, et d'abord sur les animaux. Franchissant le canal d'Arsinoé, il n'a besoin que d'une prière pour échapper aux crocodiles (15, 1). Mais c'est à la montagne intérieure que s'affirme ce pouvoir. Antoine y est, tel Adam au Paradis, obéi des bêtes sauvages du désert : « En venant boire, elles endommageaient souvent ses semis et ses cultures. Il captura tout doucement une de ces bêtes et dit à toutes : "Pourquoi me faites-vous tort, puisque moi je ne vous fais aucun tort ? Allez-vous en et, au nom du Seigneur, n'approchez plus d'ici". Dès lors, comme par crainte de la défense, elles ne s'approchèrent plus de l'endroit » (50, 8-9). Antoine aura aussi maîtrise sur l'eau : comme Moïse au désert, il peut, en priant le Seigneur, faire jaillir une source pour ses compagnons assoiffés (54, 1-5).

Les plus hauts dons sont ceux de voyance.⁷³ La première vision clôt en quelque sorte le temps des combats. Au terme d'une nuit de lutte, Antoine voit le toit du tombeau où il demeure s'ouvrir et un rayon de lumière descendre sur lui. Tout s'est apaisé, la peine a disparu. Et à la question d'Antoine : « Où étais-tu ? » répond une voix : « J'étais là Antoine mais j'attendais pour te voir combattre » (10, 1-4). Fort des promesses de constant secours et de renom, le solitaire peut s'enfoncer dans le désert. Visions, prévisions, au-delà des limites humaines, caractérisent le séjour dans la montagne intérieure. Dans le discours ascétique il en avait donné l'origine : « Si nous tenons cependant aussi à prévoir, soyons purs d'esprit. Car je crois, moi, qu'une âme entièrement purifiée et qui est conforme à sa nature peut, devenue voyante (*dioratike*), voir plus et plus loin que les démons, car elle a le Seigneur pour lui donner une révélation ».⁷⁴ La première manifestation est modeste : le Seigneur montre à Antoine de loin deux moines mourant de soif dans le désert. L'un d'eux sera ranimé à temps par les envoyés d'Antoine

73. Voir A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, op. cit., « Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétien », p. 136-146.

74. *V. Ant.*, 34, 2 et voir 60, 11. La sixième béatitude : « Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu » (Matthieu 5, 8) inspire ces passages.

(59). Aussitôt après, nous est conté comment le solitaire vit l'âme d'Amoun s'élever vers les cieux accueillie par les Anges, bien que le désert de Nitrie soit à treize jours de marche de la montagne intérieure (60). Le même don se manifeste encore lorsqu'Antoine annonce à l'avance les visiteurs et les motifs de leurs visites (62). Mais plus haut que ces visions, actes de voyance inspirée, se situent les visions en extase⁷⁵, les révélations sur l'au-delà données à Antoine «instruit par Dieu».⁷⁶ «Si ce qui précède était admirable, ceci semble encore, écrit Athanase, plus admirable» (65, 1). Au temps de la prière, ravi en esprit, Antoine se voit mort, montant dans les airs et franchissant, avec l'aide des anges, les douanes diaboliques.⁷⁷ Après une discussion avec des visiteurs au sujet de l'état de l'âme et de l'endroit où elle séjournera plus tard, dans la nuit, appelé par une voix à sortir, regarder puis comprendre, il voit le géant infernal qui essaie de faire tomber les âmes ailées lors de leur passage (*parodos*) tandis que s'élèvent ceux qui ne se sont pas laissés persuader par lui (66, 1-8). Ce sont des visions de remémoration, incitant plus fort à la lutte ascétique, ici et maintenant (66, 6) ; ce sont aussi des visions à transmettre aux solitaires pour leur apprendre que «le fruit de l'ascèse est bon et que les visions sont souvent la consolation des efforts».⁷⁸

Pour des lecteurs modernes, il semble étrange qu'Athanase ait situé en dernier lieu la vision qu'eut en extase Antoine des attaques ariennes de 356-357 à Alexandrie et de la victoire de l'orthodoxie (82) comme la prédiction qu'il fit de la mort du persécuteur arien Balacios, le *dux* d'Égypte, frappé par la colère divine (86). Mais à regarder de plus près cette fin de la *Vie d'Antoine*, nous voyons surgir des charismes essentiels aux yeux d'Athanase, ceux de la parole et de l'action : le solitaire détourne des schis-

75. Le vocabulaire devient celui de la vision (ὄπτασία : 66, 8 ; 82, 3 et voir 10, 2 ; 35, 4, 6, 7 ; 43, 2), de la contemplation (θεωρία : 82, 3, 4, 6, 11 ; 84, 2), du ravissement (ἀρπαγέντα τῇ διαβολῇ : 65, 2), de l'extase (ἔκστασις : 82, 4).

76. *V. Ant.*, 66, 2. L'adjectif est paulinien (1 Thessaloniens 4, 9). Voir Y. de Andia, «Antoine le grand, théodidaktos», *Le Monde copte*, n° 21-22, *Le monachisme égyptien*, 1993, p. 25-33.

77. *V. Ant.*, 65, 2-9. Ainsi Antoine dépasse le ravissement de Paul au troisième ciel (2 Corinthiens 12, 2-4).

78. *V. Ant.*, 66, 8. Seul ce souci parénétiq ue amène Antoine à sortir d'une réserve bien marquée : «Ce n'est pas volontiers qu'il parlait lui-même de ces choses».

matiques méliitiens⁷⁹, lutte contre l'hérésie arienne à Alexandrie même (68-69), appelle les païens à la conversion, en trois discours successifs (72-80). Dans son exil aux déserts d'Égypte, Athanase, combattant de la foi, revoit la vie d'Antoine comme centrée sur la foi et la piété, au service de l'orthodoxie militante. Les visions ultimes ont ce sens.

C'est que la *Vie d'Antoine* est aussi, du prologue à l'épilogue, un texte pastoral : une version authentifiée et orientée en est présentée aux moines habitant en terre étrangère, et au-delà d'eux aux moines d'Égypte et d'ailleurs, comme aux fidèles. De part en part, ce récit de grande diffusion exprime la volonté du pouvoir ecclésiastique de contrôler, de circonscrire le pouvoir charismatique et sa reconnaissance populaire. Le consentement d'Antoine lui-même à ces limites marquées donne une force particulière à ce dessein. Y concourut-il réellement, comme l'affirme son biographe ? La question ne peut guère avoir de réponse. Mais cette visée de l'œuvre, occultée par ses relectures, apparaît fondamentale.

Ainsi Athanase, en un point important de son récit, après avoir présenté la série des miracles, les visions accordées à Antoine dans la montagne intérieure, souligne explicitement sa soumission ecclésiale : «Qu'il avait le caractère patient et l'âme humble ! Avec toutes ces qualités, il révérait extrêmement la hiérarchie de l'Église et voulait que tout clerc eût la préséance sur lui. Il ne craignait pas d'incliner la tête devant les évêques et les prêtres. Si un diacre venait le trouver pour son édification, il lui disait ce qui concernait son édification, mais en ce qui concerne la prière, il lui cédait le pas, sans rougir d'apprendre à son tour de lui».⁸⁰ Plus loin, Athanase montre Antoine en mission d'Église : «Un jour, les Ariens prétendirent mensongèrement qu'il

79. *V. Ant.*, 68, 1 ; voir 89, 4 ; 91, 4. Pour les méliitiens, Antoine met surtout en garde contre la communion avec eux ; pour les manichéens et autres hérétiques, il «les exhorte à se convertir à la piété» (68, 1).

80. *V. Ant.*, 67, 1-2. L'ordre même de l'assemblée dans les règlements ecclésiastiques du temps dit bien cette volonté de subordination. Les *Constitutions apostoliques* qui reflètent l'état de la liturgie à Antioche au IV^e siècle décrivent ainsi la communion : «Ensuite l'évêque communiera, puis les presbytres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs, les chantres, les ascètes, et parmi les femmes, les diaconesses, les vierges, les veuves, ensuite les enfants et tout le peuple». (VIII, 13, 14)

pensait comme eux. Il s'en indigna et s'étonna quand il l'apprit. Puis à la requête des évêques et de tous les frères, il descendit de la montagne, vint à Alexandrie et condamna publiquement les Ariens, disant que leur hérésie était la dernière et l'avant-coureuse de l'Antéchrist. Il enseignait le peuple» (69, 2). Suit le résumé d'une prédication nicéenne. Pour livrer les combats de la foi, le pouvoir épiscopal doit pouvoir compter sur l'appui monastique, éventuellement par une parole homilétique. Dans la soumission une subtile réciprocité se dessine d'ailleurs. Vers la fin de son récit, Athanase, à propos de la demande d'ensevelissement secret de la part du solitaire, rappelle ses constantes requêtes s'opposant à la momification des corps des saints martyrs et à leur vénération et il ajoute : «A ce sujet il demandait même souvent aux évêques de donner des avis au peuple» (90, 3). L'insistance monastique est ici présentée comme stimulant l'insistance épiscopale, sur un point qu'Athanase lui-même jugeait essentiel : nous le savons par les *Lettres festales* annonçant Pâques en 369 et 370.⁸¹

Un geste symbolique à l'heure de la mort d'Antoine⁸² met en scène ce rapport essentiel du pouvoir charismatique au pouvoir épiscopal. Sur le modèle d'Élie qui, au moment de son enlèvement sur le char de feu, laisse glisser sa peau de mouton (*mélôte*) vers son disciple Élisée (4 Rois, 2, 13-14), Antoine dispose de ses vêtements en des legs de pauvreté à forte valeur symbolique. Il s'adresse ainsi aux deux solitaires qui depuis quinze ans le servent en sa vieillesse : «A l'évêque Athanase, donnez l'une de mes mélôtes et le manteau sur lequel je me couchais : il me l'a donné tout neuf et moi, je l'ai usé. A l'évêque Sérapion, donnez l'autre mélôte. Quant à vous, gardez le vêtement de poils de chèvre» (91, 8-9). Ce testament ascétique dessine en son ordre de succession et de «valeur» des legs, la hiérarchie où l'évêque Athanase entend inscrire les *monachoi*⁸³ ; il

affirme aussi peut-être sa propre force d'héritier spirituel, légitime et privilégié.

La volonté de circonscrire les pouvoirs de «l'homme de Dieu» se lit encore dans la présentation narrative ou discursive de son action et surtout de sa thaumaturgie. Dans le désert ou à Alexandrie, les gens veulent voir, toucher le corps d'Antoine, ce lieu de puissance : «Tous les gens de la ville accouraient pour voir Antoine. Les païens et même leurs prétendus prêtres venaient à la maison du Seigneur et disaient : "Nous demandons à voir l'homme de Dieu". Tous en effet l'appelaient ainsi. Car là aussi le Seigneur par son intermédiaire purifia beaucoup de gens de démons et guérit ceux qui avaient l'esprit dérangé. De nombreux païens demandaient de pouvoir seulement toucher le vieillard, croyant que cela leur serait utile. Il y eut certainement autant de gens qui devinrent chrétiens en ces quelques jours qu'on en verrait le devenir en un an » (70, 1-3). Mais Athanase marque toujours la distance maintenue par Antoine. Cela apparaît en particulier dans trois récits de miracles. Un officier, Martinien, importune Antoine pour sa fille que tourmente un démon : «Il resta longtemps à frapper à sa porte, lui demandant de sortir et de prier Dieu pour l'enfant. Antoine ne consentit pas à lui ouvrir, mais se penchant d'en-haut lui dit : "Homme, pourquoi cries-tu après moi ? Moi aussi, je ne suis qu'un homme comme toi. Mais si tu crois au Christ que je sers, va, prie Dieu de toute ta foi et cela se fera." Aussitôt celui-ci crut, invoqua le Christ et partit : sa fille était purifiée du démon. Le Seigneur qui a dit : "Demandez et il vous sera donné" (Matthieu, 7, 7 ; Luc, 11, 9) fit par lui bien d'autres œuvres. La plupart des malades se contentaient de dormir hors de son ermitage, puisqu'il ne leur ouvrait pas la porte. Lorsqu'ils croyaient et priaient sincèrement, ils étaient purifiés» (48, 2-3). C'est après cela qu'Antoine, importuné par la foule, décide de s'en aller et, poussé par une voix angélique, s'enfonce dans le désert, vers la montagne intérieure. Mais les demandes de miracles reprennent bientôt, malgré l'éloignement. Une mise à distance analogue apparaît plus loin pour Fronton, ce haut fonctionnaire qui implore sa guérison. Comme il s'entête, après qu'Antoine ait prié pour lui, à demeurer à la

81. Ed. L.Th. Lefort, *CSCO*, 151, 1955, p. 42 et suiv., 45et suiv. Sur ces relations, de façon générale, voir G.J.M. Bartelink «Les rapports entre le monachisme égyptien et l'épiscopat d'Alexandrie (jusqu'en 450)», *Alexandrina. Mélanges offerts à C. Mondésert*, Paris, Cerf, 1987, p. 365-379.

82. Voir M. Alexandre, «A propos du récit de la mort d'Antoine...», *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III^e-XIII^e s., op. cit.*, p. 263-282.

83. Voir B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, Etudes augustiniennes, 1983, p. 189-190.

montagne intérieure, celui-ci le force à partir : « Tu ne pourras pas être guéri si tu restes ici. Va-t-en et arrivé en Égypte, tu verras le signe s'accomplir en toi ». Celui-ci crut et s'en alla. A peine avait-il vu l'Égypte que le mal avait pris fin : l'homme devint en bonne santé selon la parole que le Sauveur avait fait connaître à Antoine pendant sa prière » (57, 2-3). Aussitôt après, le récit de la guérison de la jeune fille de Busiris présente des traits semblables. Antoine ne permet pas à ses parents et à elle-même de pénétrer jusqu'à lui, comme le lui demandent les moines qu'ils ont accompagnés aux abords de la montagne. « Allez, dit-il à ces derniers, et si elle n'est pas déjà morte, vous la trouverez guérie. Une si belle action ne m'appartient pas. Inutile donc de venir vers un homme misérable comme moi. Guérir appartient au Sauveur qui fait miséricorde en tout lieu à ceux qui l'invoquent. C'est donc sa prière à elle que le Seigneur a exaucée et c'est à moi que, dans son amour pour les hommes, il a révélé qu'il la guérirait là-bas ». En fait le miracle eut lieu : étant sortis, ils trouvèrent les parents dans la joie et l'enfant dès lors en bonne santé » (58, 4-5).

L'insistance sur ces comportements de mise à distance physique dans la prière traduit une vision théologique du miracle⁸⁴ constamment affirmée dans la biographie. Le saint est seulement médiateur. L'expression *di'autou* « par lui », est maintes fois répétée (14, 5 ; 49, 1 ; 70, 2 ; 83, 1 ; 84, 1). C'est Dieu, le Christ sauveur qui guérit, chasse les démons, accorde les visions. Antoine apprend donc à ceux qui viennent l'implorer, confiants en ses pouvoirs, à prier eux-mêmes (48, 3 ; 58, 3) et à « rendre grâces, non à Antoine, mais à Dieu seul » (56, 2). Il y a là comme un travail de rectification pédagogique prêté au solitaire : « Antoine ne guérissait donc pas en donnant des ordres, mais en priant et en prononçant le nom du Christ de sorte qu'il était manifeste pour tous que ce n'était pas lui qui agissait, mais le Seigneur qui, par l'intermédiaire d'Antoine, témoignait son amour des hommes et guérissait les malades » (84, 1). Et par la fuite, par le travail spirituel, Antoine tente d'échapper à l'orgueil (38, 1, 4 ; 56, 1), à la vaine gloire (55, 3), à garder le « cœur

84. Voir B. Flusin, *op. cit.*, ch. III, « Le miracle », p. 155-182.

sobre », sans griserie (59, 4). Le thaumaturge ne doit pas s'approprier ses pouvoirs. C'est là, selon Athanase, son vrai miracle (59, 4 ; 69, 2), le vrai motif d'admiration paradoxale.

L'action d'Antoine thaumaturge souligne cette conception théologique du *thauma* attribué au seul Sauveur, cet effacement du médiateur, nécessaire aux yeux d'Athanase. Ni geste de contact physique, ni paroles en son nom propre, mais des prières, les siennes (56, 1 ; 57, 3 ; 59, 3 ; 61, 1 ; 64, 2 ; 71, 1 ; 84, 1) et/ou celles de l'impétrant (48, 3 ; 56, 1 ; 58, 5), l'invocation du nom du Christ (50, 9 ; 52, 3 ; 53, 2 ; 63, 3 ; 71, 1 ; 78, 4 ; 80, 3 ; 84, 1) et le signe de croix victorieux (53, 2 ; 78, 4 ; 80, 4). Au sommet des merveilles, les visions sont accordées, par grâce pure, à un Antoine « assis sur la montagne » (66, 1 ; 82).

L'on trouve de plus dans les discours prêtés ici au saint une sorte de relativisation des charismes par rapport à la prière et à l'ascèse, par rapport à la foi. Parlant des prédictions démoniaques et des prédictions en général, Antoine ajoute : « Pourquoi aspirer à connaître ces choses, même s'il s'agit d'une connaissance vraie ? Car cela ne mène pas à la vertu et n'est en aucun cas l'indice d'une bonne conduite. Nul d'entre nous en effet n'est jugé pour n'avoir pas su quelque chose et nul n'est déclaré bienheureux pour l'avoir apprise et l'avoir sue, mais chacun est jugé sur ceci : a-t-il conservé la foi et gardé fidèlement les commandements ? Il ne faut donc pas faire grand cas de ces choses ni pratiquer l'ascèse et peiner pour savoir le futur, mais pour plaire à Dieu parfaitement, ni réclamer cela comme récompense de l'ascèse, mais pour que le Seigneur nous aide à vaincre le Diable » (33, 5 - 34, 2). La même note s'affirme de façon plus générale dans ce discours ascétique : « Il ne faut pas se glorifier de chasser les démons ni s'enorgueillir de faire des guérisons. Il ne faut pas admirer uniquement celui qui chasse les démons et mépriser celui qui ne les chasse pas. Mais il faut examiner l'ascèse de chacun, puis l'imiter et la reproduire ou la corriger. Faire des miracles n'est pas notre œuvre mais celle du Sauveur » (38, 1-2).

Dans cette même ligne, ce qu'Athanase et peut-être Antoine lui-même refusent le plus fermement, c'est la vénération du corps saint encore puissant après la mort, la survie de charismes. La vénération des martyrs et de leurs restes est aussi ancienne que leurs

passions et les récits qu'on en fit. Au IV^e siècle, cette vénération se manifeste vigoureusement, en Orient comme en Occident, en de grands *martyria* ou des oratoires privés. On vient chercher près du corps de ceux qui ont accédé dès maintenant au Paradis par leur sainteté, intercession, protection, pour les vivants, pour les morts promis à la résurrection. Cette vénération s'étend bientôt à celle des ascètes et des évêques. En Égypte, la momification pieuse des corps des martyrs, la chasse aux reliques de «ceux qui honorent des os de cadavres», comme dit l'abbé Shénouté dans une de ses catéchèses⁸⁵, sont bien attestées dans ce temps d'après les persécutions. Dans la *Vie d'Antoine*, réflexions, discours du solitaire, récit de son ensevelissement, s'élèvent contre ces pratiques, contre ces croyances. Sachant sa mort prochaine, Antoine quitte les moines de la montagne extérieure, auxquels il est venu faire ses adieux, parce qu'il n'entend pas voir sa dépouille captée par eux. «Les corps des "zélés" lorsqu'ils meurent, et surtout ceux des saints martyrs, les Égyptiens aiment à leur rendre les honneurs funèbres et les entourer de linges. Ils ne les cachent pas sous terre, mais ils les mettent sur des lits et les gardent chez eux à la maison, croyant honorer en cela les défunts» (90, 2-6 ; cf. 91, 1) Athanase rappelle alors comment Antoine pressa souvent les évêques d'instruire sur ce point les laïcs, les femmes surtout, pour les détourner de cet usage illégitime et impie que contredisaient les sépultures des patriarches, des prophètes, de Jésus même (90, 2-6). A l'heure de la mort encore, Antoine, sur la montagne intérieure, adressant à ses deux disciples ses dernières paroles, reprend ce motif à titre personnel : «Si vous vous souciez et vous souvenez de moi comme d'un père, ne laissez personne emporter mon corps en Égypte pour le déposer dans une maison... Ensevelissez mon corps vous-même, cachez-le sous la terre et observez ce que je vous dis : que personne ne connaisse l'endroit, sinon vous seuls. Car moi, à la résurrection des morts, je le recevrai du Seigneur, incorruptible» (92, 6-8). Puis c'est le récit : «Selon les instructions qu'il leur avait données, ils lui rendirent les honneurs funèbres, l'enveloppèrent de

linges et cachèrent son corps sous la terre. Personne jusqu'ici ne sait où il est caché, sinon eux deux seuls». ⁸⁶ La *Vie d'Hilarion*, écrite par Jérôme vers 390, évoquera encore cette sépulture cachée. Hilarion, le disciple palestinien d'Antoine, venu en pèlerinage au mont Qolzoum à l'anniversaire de la mort du bienheureux, pour le célébrer par une vigile, demande à Isaac et Pélusianos qui gardent les lieux «de lui faire voir le lieu de sa sépulture. Comme ils l'emmenèrent seul, on ignore s'ils le lui montrèrent ou non, car ils expliquaient que, conformément à l'ordre d'Antoine, ce lieu était tenu secret, pour empêcher Pergamios, un homme très riche de la contrée, d'emporter le corps du saint dans son domaine et d'édifier un *martyrion*». ⁸⁷ Deux *Lettres festales* d'Athanase en 369 et 370 nous montrent l'une des raisons qu'avait l'évêque d'Alexandrie de s'élever contre ce culte des saints. Il y dénonce violemment les pratiques des schismatiques mélitien, si attachés à la cause des martyrs et des «purs» : «Volant les dépouilles dans les cimetières des catholiques, ils se mettent à les placer sur des couchettes et des tréteaux, pour que quiconque le désire les contemple». La pratique de la momification est ici dénoncée au nom de la pratique de l'inhumation, jugée plus conforme à la tradition scripturaire. Les guérisons de possédés allégués en ces sanctuaires schismatiques ne sauraient justifier ces déviations. ⁸⁸ Ces textes directement pastoraux montrent bien la défiance que l'évêque éprouve envers des comportements incontrôlés. Dans la *Vie d'Antoine*, sa position est déjà nette : pas de culte des reliques ; seule doit demeurer la mémoire d'Antoine à travers le livre appelé à diffuser le modèle de cet homme caché, et pourtant «dûment révélé à tous comme un flambeau pour que ceux qui en entendent parler reconnaissent qu'il est possible d'accomplir parfaitement les commandements et s'animent à suivre le chemin de la vertu» (93, 6). Mais on sait comment, du mont Qolzoum à Alexandrie, d'Alexandrie à Constantinople⁸⁹,

86. *V. Ant.*, 92, 2. L'image de Moïse, ici pour son lieu de sépulture inconnu (Deutéronome 34, 6), comme ailleurs dans la *Vie d'Antoine*, modèle celle du solitaire. Sur l'idéal mis ainsi en valeur voir M. Alexandre, *art. cit.*, p. 268-270.

87. *Vie d'Hilarion* 20, 12 et 21, 9.

88. Ed. L.Th. Lefort, *CSCO* 20, 1955, p. 42-45 ; 45-47.

89. Sur l'invention des reliques en 561 voir Victor de Tunnuna, *Chronique, Patrologie latine* 68, 961.

85. Voir L.Th. Lefort, «La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IV^e siècle», *Nouvelle Cléo*, 6, 1954 (*Mélanges Goossens*), p. 227.

de Constantinople au Viennois et en d'autres lieux d'Europe, la dépouille d'Antoine fut loin de connaître le repos espéré et prescrit, comment l'on vint de toutes parts, chercher dans les restes saints la survie des pouvoirs thaumaturgiques.⁹⁰

Par cette construction d'un modèle de sainteté contrôlée, Athanase a-t-il atteint sa visée ? Tout en présentant les charismes d'Antoine, il a insisté davantage sur sa *politēia*, son mode de vie ascétique pour l'amour du Christ, il a souligné pédagogiquement son insertion ecclésiale au service de l'orthodoxie, son refus d'un culte après la mort. Sans effacer complètement l'héroïcité du saint, il a surtout voulu mettre en lumière la simple fidélité à l'engagement baptismal, puis monastique et le fruit ici-bas : l'absence de peur d'une âme délivrée du mal, le fruit dans l'au-delà : le trésor céleste. Le texte est d'autant plus enseignement (*paideuma*) qu'il est délectation (*hédysma*)⁹¹ : la mise en scène dramatique des luttes contre le Diable, la représentation concrète du progrès, la constante symbolisation, l'élaboration littéraire complexe de la narration et des discours, donnent à cette première vie monastique un attrait éclatant. Les récits de Ponticianus dans les *Confessions* d'Augustin, le rappel de la *Vie d'Antoine* lors de la conversion d'Augustin lui-même⁹², montrent ce que fut la biographie athanasienne, un puissant appel à cette forme neuve de perfection, celle du solitaire pour Dieu. Dans la littérature chrétienne, la fortune du texte et de ses versions, son influence précoce et durable sur l'hagiographie, disent aussi son impact.

Pendant le modèle n'a pu qu'échapper à son auteur. Pour Athanase, l'admiration devant ce parfait serviteur du Christ devait susciter l'imitation. Mais l'héroïcité de l'ascèse, la grandeur des vic-

90. *Acta Sanctorum* (Janvier) II, p. 148 et suiv. ; J. Morawski, *La Légende de saint Antoine*, Poznan, 1939.

91. Voir Grégoire de Nazianze, *Or.* 21, 5 (éd. J. Mossay, G. Lafontaine), Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 270), 1980, p. 118-119. Dans la *Vie de Mélanie* 23, au chapitre des lectures, après les Écritures et les homélies, Geroncius ajoute : « Puis, une fois rassasiée, comme par manière de gâteau (πλακοῦντα), elle parcourait les vies des Pères », éd. D. Gorce, Paris, Cerf (Sources chrétiennes 90), 1962, p. 174-175.

92. Voir *supra* n. 8 et 9.

toires, des miracles, devait bientôt susciter culte et vénération d'abord pour le corps caché, ensuite pour les reliques découvertes. On voit l'émergence de ce culte déjà dans le récit de pèlerinage au mont Qolzoum qu'offre la *Vie d'Hilarion* par Jérôme, vers 390. Et Antoine sera bientôt pour les hommes, en particulier en Occident, un « intercesseur dans leur faiblesse »⁹³, incarnation toujours vivante d'une sainteté par délégation, d'une victoire par procuration.

Saint imitable, saint plus encore admirable⁹⁴ et secourable, Antoine échappe aussi à son biographe par la force archétypale qu'il lui a conférée. Peintres et écrivains pourront élaborer leurs constructions poétiques à partir du récit de cette expérience extrême, de ces plongées dans l'angoisse humaine fondamentale, de ces libérations victorieuses du mal, toujours au péril du découragement.

93. Définition du rôle des martyrs par Ambroise, *De viduis* IX, 55.

94. Voir A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, op. cit., p. 161-172.