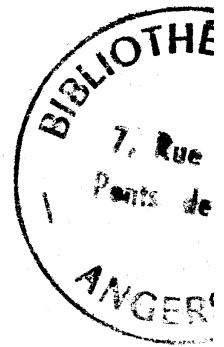


ERREURS DE SPIRITUALITÉ ET TROUBLES PSYCHIQUES

A PROPOS D'UN PASSAGE
DE LA VIE DE S. THÉODOSE
PAR THÉODORE DE PÉTRA (530)



La *Vie de saint Théodose* contient un exemple, sans doute unique dans la littérature grecque du ve et du vie siècle, d'un monastère doté d'un quartier spécialement aménagé pour recevoir des moines atteints de troubles psychiques. Son étude peut apporter encore quelque lumière sur l'histoire du monachisme oriental, et, plus largement, sur les rapports de la spiritualité et de la vie psychologique ¹.

1. Il m'est agréable de remercier le D^r André ADNÈS, médecin-chef de l'Hôpital psychiatrique du Mans, de m'avoir donné l'occasion de présenter ce texte dont j'essaie de dégager la portée historique et le contenu spirituel. — « Le R. P. Baudouin de Gaiffier, Bollandiste, a eu la bienveillance de me signaler l'intérêt présenté pour la thèse que je prépare sur *L'Occident médiéval et les malades mentaux* par l'ouvrage du R. P. A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient. I. Culture ou Sainteté*, Paris, 1961, où notamment le texte qui fait l'objet de la présente étude est en partie donné (pp. 80-81). J'ai été heureux d'attirer l'attention du R. P. Pierre Canivet sur la portée de ce texte et sur ce fait que j'estime très important du point de vue de l'histoire de la médecine *qui l'ignore* : c'est la première mention (entre 530 et 547, par Théodore, évêque de Pétra) d'un groupement (réalisé par saint Théodose le Cénobiarque, vers 465, dans son monastère situé, selon Cyrille de Scythopolis, à six bornes de distance de la Ville Sainte — 9 km environ — dans la vallée du Cédron, sur le lieu appelé aujourd'hui Deir Dôsi) de malades mentaux, isolés à l'intérieur de constructions appropriées en vue de leur traitement — avec les précisions et les restrictions médicales que le praticien doit faire. Ces éléments psychiatriques ont été retenus par le P. Canivet dans son étude et ils seront repris dans le préambule de ma thèse. » (Note du D^r A. ADNÈS). — Sur l'ensemble du monachisme palestinien, on se reportera à la bibliographie que donne H.-G. BECK, dans *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich, 1959, pp. 124, n. 2 et 203-205.

RECHERCHES DE SCIENCE REL.

L. — 6

Deux disciples de Théodose se sont chargés d'écrire la vie de leur maître. Cyrille de Scythopolis a rédigé, vers 556, une brève notice où ne figure pas le passage qui nous occupe, mais dont les données chronologiques sont précieuses, avec celles des biographies annexes, pour situer en son temps l'histoire de Théodose². L'autre vie est due à Théodore qui devint évêque de Pétra à la suite d'un synode de Jérusalem, en 536, après avoir reçu une formation rhétorique à Gaza et mené la vie monastique dans la cénobie de Théodose³. Cette vie se présente sous forme d'un panégyrique prononcé en 530, probablement pour le premier anniversaire de la mort de saint Théodose⁴; elle a servi de canevas à la biographie que Syméon Métaphraste a composée dans la seconde moitié du x^e siècle⁵.

Théodose avait vu le jour dans une famille chrétienne, à Mogarissos, en Cappadoce⁶; petit chantre à l'église de Komane, il apprit les principes de la vie chrétienne et les Saintes Écritures quand lui vint l'idée d'aller voir à Jérusalem les lieux

2. E. SCHWARTZ, *Kyrrillos von Scythopolis (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XLIX, 2)*, Leipzig, 1939; la *Vie de Théodose* se trouve pp. 235-241 (citée : CYRILLE, avec page et ligne de Schwartz). E. STEIN, dans *Analecta Bollandiana*, t. LXII, 1944, pp. 169-186, fait la correction des dates arrêtées par E. Schwartz en les retardant généralement d'un an, conformément à la chronologie de F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Munster, 1899. Sur Cyrille de Scythopolis, on peut consulter H. LECLERCQ, s.v. *Sabas*, dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie (D.A.C.L.)*, t. XV, 1 (1950), c. 201-202.

3. Cf. W. ENSSLIN, s.v. *Theodoros (178)*, dans PAULY-WISSOWA, V, A (1934), c. 1915.

4. H. USENER, *Der Heilige Theodosios, Schriften des Theodoros und Kyrrillos (Wissenschaftliche Einzelarbeiten)*, Leipzig, 1890; la *Vie de Théodose* par Théodore de Pétra se trouve pp. 3-101 (citée : THÉODORE, avec la page et la ligne de Usener); la *Vie* par Cyrille occupe les pp. 105-113. Sur la langue et le style du panégyrique de saint Théodose par Théodore, voir K. KRUMBACHER, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosios* (in *Sitzungsberichte der phil.-philolog. und Histor. Classe der Kgl. bayerisch. Akademie der Wiss. zu München*, 1892), Munich, 1893, pp. 220-379 (surtout pp. 264 ss); sur la date, cf. K. KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*², 1897, p. 186.

5. Dans *P.G.*, 114, c. 469-553; cf. *Acta Sanctorum*, Jan., I, 685 ss.

6. Ces données biographiques sont empruntées simultanément aux *Vitae* de Cyrille et de Théodore (pp. 236, 3-237, 20 Schwartz et pp. 6, 8-13, 21 Usener); on pourra consulter W. ENSSLIN, s.v. *Theodosios* (69), dans *P.-W.*, V, A (1934), c. 1950-1951 et A.-E. MADER, dans *Lexikon für Theologie und Kirche (L. Th. K.)*, t. X, 1938, s.v. *Theodosios*, c. 56-57. Sur le rôle de Théodore et de Sabas dans les affaires ecclésiastiques du vi^e siècle, voir G. BARDY, dans *Histoire de l'Église* de A. FLICHE et V. MARTIN, t. IV, 1937, pp. 308-320.

où vécut le Sauveur et d'y mener la vie érémitique⁷. C'était sous l'empereur Marcien (450-457), au temps du Concile de Chalcédoine (451). La route normale lui fait traverser Antioche d'où il va voir Syméon le Stylite qui lui parle, le bénit et lui adresse une prophétie⁸. C'est l'occasion pour Théodore de Pétra d'énumérer toutes les œuvres charitables auxquelles se livrent les moines et qui illustreront la vie de son héros. Arrivé à Jérusalem sous le pontificat de Juvénal (421-458) il se soumet à la direction de Longin, également originaire de Cappadoce, qui occupait une cellule à la Tour de David et suivait la règle des *spoudaei* de l'Anastasis⁹ : là, il apprend l'obéissance et le discernement. Théodose aurait voulu se joindre aux moines du désert, mais Longin l'en dissuada, parce qu'ils étaient partisans d'Eutychès et de Dioscore¹⁰, et préféra le présenter à Hikélia, une pieuse femme qui avait fondé une église dédiée à la Vierge Mère, au Palaion Kathisma, sur la route de Jérusalem à Bethléem¹¹. A la mort d'Hikélia, il en devint l'économe, puis, à la mort de l'higoumène, les

7. THÉODORE, p. 7, 14-20 Usener; saint Sabas était également originaire de Cappadoce (CYRILLE, *Vie de saint Sabas*, p. 86, 28 Schwartz).

8. Sur les pèlerinages à Syméon le Stylite et l'organisation des visites, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (citée : *Antioche*), Paris, 1959, pp. 351-353. On notera que Théodose ne s'attarde pas davantage en Syrie où le monachisme revêt une allure très originale (*ibid.*, pp. 291 ss) et recrute ses membres parmi les autochtones ou les gens de l'Est (Mésopotamie, Perse), plus rarement d'Asie Mineure (dans l'*Histoire religieuse* de THÉODORE DE CYR, Zénon est le seul moine qui soit originaire du Pont, in *P.G.*; 82, 1396); comme l'avaient fait tant d'autres, arméniens, grecs, occidentaux, c'est en Palestine que Théodose vient s'installer, attiré par la Ville Sainte, mais pour y trouver aussi un milieu spirituel plus tempéré (cf. CASSIEN, *Inst.*, Préface, 10).

9. Cf. CYRILLE, p. 236, 12 Schwartz et THÉODORE, p. 13, 10-15 Usener. Sur l'Anastasis et la Tour de David, cf. E.-M. ABEL, s.v. *Jérusalem*, dans *D.A.C.L.*, t. VII, 1927, c. 2334-2338 et S. VAILHÉ, *Répertoire alphabétique des monastères de Palestine*, dans *Revue de l'Orient Chrétien*, t. IV, 1899, pp. 512 ss. Sur les *spoudaei*, voir S. PÉTRIDÈS, *Le monastère des Spoudaei à Jérusalem et les Spoudaei de Constantinople*, dans *Échos d'Orient*, t. IV, 1900-1901, pp. 225-231, surtout pp. 226-227.

10. Sur les répercussions des décrets du concile de Chalcédoine dans le monde monastique, voir H. BACHT, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in Chalkedon*, dans A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg, 1951-1954, t. II, pp. 193-314.

11. Autour de l'église d'Hikélia et sous sa direction, vivait un groupe de *spoudaei* (CYRILLE, p. 236, 25-28 Schwartz; cf. THÉODORE, p. 18, 21 ss Usener). Sur cette fondation, voir S. VAILHÉ, *o.c.*, pp. 523-524; Kathisma, aujourd'hui sur l'emplacement de Bir el-Kadismu, à 5 km à gauche de la route de Jérusalem à Bethléem (cf. C. KOPP, s.v. *Kathisma*, dans *L. Th. K.*, t. VI, 1961, c. 67).

spoudaei le choisirent pour les diriger; mais, redoutant cette charge, il s'enfuit et gagna le désert où il se mit sous la conduite des anachorètes Marinos et Lucas, avant d'aller vivre enfin tout seul dans la montagne¹². Mais, entre 460 et 470, il dut se résoudre à fonder un monastère à l'est de la route de Jérusalem à Bethléem, à Deir Dôsi, près de la lauré de saint Sabas, dans le désert de Juda¹³. En 493, il devint archimandrite des cénobites de Palestine, tandis que saint Sabas groupait les kelliotes dans sa lauré. Il mourut en 529, à cent cinq ans¹⁴.

La fondation de saint Théodose fut très importante, puisqu'elle réunit de son temps jusqu'à quatre cents moines. Saint Théodose, qui avait des dons d'administrateur, dota son monastère des installations nécessaires avec des ateliers qui permettaient à la communauté de se suffire à elle-même. Il aménagea des refuges pour les gens de passage, moines ou laïcs, avec la possibilité de soigner les malades¹⁵. Le monastère comprenait lui-même trois communautés avec chacune une église, selon la langue que les moines parlaient¹⁶.

12. CYRILLE, p. 237, 1-5 Schwartz. Ces deux anachorètes étaient installés à Métopa qui « semble représenté par le petit village d'Oum-Touba, à gauche de la route de Jérusalem à Bethléem » (S. VAILHÉ, *o.c.*, t. V, 1900, p. 36).

13. « Il est difficile de préciser la date de la fondation... entre les années 460 et 470 » (S. VAILHÉ, *o.c.*, t. V, p. 287). Ce monastère « est situé au midi de Jérusalem, dans le désert de Juda, à peu de distance de Saint-Sabas, mais plus près de la Ville Sainte, sur un sommet qui domine la vallée du Cédron, Bethléem, le Jourdain et la Mer Morte » (*ibid.*, p. 289). Voir l'emplacement de Deir Dôsi dans P. LEMAIRE et D. BALDI, *Atlas Biblique, Histoire et Géographie de la Bible*, Louvain [1960], carte XIII; pour situer les monastères palestiniens, on ne possède pas de cartes analogues à celles qu'a dressées pour les monastères syriens G. TCHALENKO, dans *Villages antiques de la Syrie du Nord, Le Massif du Bélus à l'époque romaine*, Paris, t. I et II (1953); t. III (1958).

14. Cf. A. E. MADER, s.v. *Theodosios*, dans *L. Th. K.*, t. X, 1938, c. 56.

15. THÉODORE, pp. 34, 10-35, 25 Usener; cf. V. CORBO, *L'Ambiente materiale della vita dei monachi di Palestina nel Periodo bizantino*, dans *Il monachismo orientale (Orientalia Christiana Analecta, t. 153, 1958)*, pp. 235-257, surtout pp. 252-253. En organisant tous ces services charitables, saint Théodose était encore dans la tradition monastique et il rivalisait avec saint Sabas; cf. CYRILLE, *Vie de saint Sabas*, pp. 116, 5-117, 10 Schwartz.

16. THÉODORE, pp. 44, 15-46, 4 : communauté grecque, arménienne et bésséenne, de même qu'il y avait des grecs et des arméniens dans la lauré de saint Sabas. Dans ces régions où les fidèles étaient de langues et de cultures différentes (cf. la liturgie à Jérusalem d'après le *Journal d'Éthérie*, 47, Coll. « Sources Chrétiennes », n° 21, pp. 262-263), ce genre de monastère polyglotte ne doit pas étonner plus qu'en Syrie le monastère bilingue de Publius à Zeugma (THÉODORET, *Hist. rel.*, P.G., 82, 1363 D⁸); cf. P. PEETERS, *Orient et Byzance, Le*

Or, parmi toutes ces institutions, il en est une précisément qui était destinée à une catégorie de moines qui souffraient de troubles psychiques¹⁷. Voici ce que rapporte à ce sujet Théodore de Pétra¹⁸ :

Tréfonds oriental de l'Hagiographie byzantine, Bruxelles, 1950, pp. 61-62, et O. HENDRIKS, *Les premiers monastères internationaux syriens*, dans *L'Orient Syrien*, t. III, 1958, pp. 164-184.

17. « Le monastère contenait trois églises et une chapelle pour les pénitents... » (S. VAILHÉ, *o.c.*, t. V, p. 287). D'après le texte de Théodore de Pétra, il y a quatre églises et non trois églises et une chapelle (p. 45, 4 Usener). Le terme de « pénitents » préjuge de la nature du « mal » dont souffraient les moines, comme nous le verrons plus loin.

18. Soit THÉODORE DE PÉTRA, éd. Usener, p. 41, 13 ὁ δὲ τῶν φθασάντων — p. 44, 14 ἐξομολόγησιν; nous ajoutons et traduisons deux courts passages qui viennent à la suite de ce texte et qui sont relatifs à l'église des moines en question, p. 45, 13 ἑτέραν δὲ — 18 γεγόνασιν, et p. 45, 25 ἅπαντες — p. 46, 4 μυστηρίων. Nous justifierons ultérieurement la seule correction que nous avons apportée au texte établi par Usener; cf. ci-dessous, p. 170, n. 21; p. 188, n. 84; p. 204, n. 129. — Les chiffres en gras entre crochets indiquent les pages de Usener, les autres chiffres indiquent les lignes.

THÉODORE DE PÉTRA : *VIE DE SAINT THÉODOSE*

(Éd. Usener, pp. 41-46.)

[41] Ὁ δὲ τῶν φθασάντων οὐκ ἔλαττον δείκνυται, δεῖγμα δὲ μείζονος φιλοθείας καὶ τῆς εἰς Χριστὸν [15] ἀγάπης, οὐδαμῶς παροπτέον. Ὅσοι γὰρ ἐν ὅρεσι καὶ σπηλαίοις τὴν κατὰ Χριστὸν μὴ κατὰ Χριστὸν ἀγωνισάμενοι πολιτείαν καὶ θερμότητι ἀπαιδευτῶ μετελθόντες τὴν ἀσκήσιν τῷ τῆς ἐπάρσεως ξίφει περιεπάρησαν, τῇ ἑαυτῶν δυνάμει τοὺς τῆς ἀσκήσεως [20] ἐπιγράψαντες πόνους καὶ ἀμνημονήσαντες τοῦ κυρίου εἰπόντος ὅτι "Χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν", καὶ διὰ τοῦτο, παραδοθέντες τῷ Σατανᾶ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς διὰ τὴν τοῦ πνεύματος αὐτῶν σωτηρίαν ἢ ὀπωσοῦν τοῖς ὑπὲρ ἔννοιαν [25] τοῦ θεοῦ κρίμασιν ὑποπεσόντες, τὸν νοῦν ἔσχον μὴ κατὰ φύσιν ἐπιστατοῦντα τοῖς λογισμοῖς, τοὺτους [42] ὡς ἀγαθὸς πατὴρ ἀσμένως ὑπεδέχετο, τοὺς οἰκτιρμούς τοῦ θεοῦ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἀνθρώπου φύσει μιμούμενος, οἷα τῆς ἐντολῆς τοιοῦτον εἶναι παρεγγύωσης τὸν Χριστοῦ μαθητὴν: "γίνεσθε" [5] φησὶν "οἰκτιρμονες, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος οἰκτίρων ἐστίν". Τούτοις οὖν ἡσυχίας κατέστησεν τόπον, ὡς ἐν μοναστηρίῳ μοναστήριον ἕτερον εἶναι τὸ τούτων ἡσυχαστήριον τῷ τε πλήθει τῶν συνειλεγμένων καὶ τῇ πνευματικῇ [10] λειτουργίᾳ καὶ πάσῃ τῇ λοιπῇ χορηγίᾳ μετὰ τῆς προσηκούσης διακονίας. Τούτοις ἔχαιρε μᾶλλον ἢ πᾶσι τοῖς ἄλλοις, ἅτε περὶ αὐτοὺς φιλοστόργω συμπαθεῖα πυρούμενος. Οὓς πολλάκις νήφοντας καταλαμβάνων λόγοις παρακαλῶν ἤλειφεν πρὸς [15] ὑπομονήν, νομίμως αὐτοὺς ἀθλεῖν προτρεπόμενος: Θαρσεῖτε, λέγων, τέκνα, καὶ μηδαμῶς ἐκλύεσθε τῇ προσκαίρῳ ταύτῃ κακοπαθείᾳ, τοῦ κυρίου μετὰ ἀγάπης παιδεύοντος καὶ μαστιγοῦντος πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται. Χρηστότητός οἶδα τὴν ἐπαγομένην [20] ταύτην ἐπίσκεψιν τῶν ἡμελημένων ἡμῖν κατὰ τὸν βίον γινομένην πρὸς ἐπανόρθωσιν. Δεῖ τοὺς διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάσαντας ἐν ἀτιμίᾳ γενέσθαι τῆς ἐνταῦθα κακώσεως. Κρεῖττον παιδευθέντας μικρὰ ἀπαλλαγῆναι τοῦδε [25] τοῦ βίου ἢ τοῖς φοβεροῖς ἐκείνοις καὶ ἀπεράντοις

P. 41 15-16 ὅρεσι καὶ σπηλαίοις = cf. *Hébr.*, 11, 38.

21-22 χωρὶς — οὐδέν = *Jean*, 15, 5.

22-24 παραδοθέντες — πνεύματος = cf. *1 Cor.*, 5, 5.

P. 42 4-6 γίνεσθε — ἐστίν = *Luc*, 6, 36.

12 φιλοστόργω = cf. *Rom.*, 12, 10.

15 νομίμως — ἀθλεῖν = cf. *2 Tim.*, 2, 5.

16-19 ἐκλύεσθε — παραδέχεται = cf. *Hébr.*, 12, 3-6.

21 ἐπανόρθωσιν = cf. *2 Tim.*, 3, 16.

21-23 τοὺς — κακώσεως = cf. *Rom.*, 1, 24-26.

TRADUCTION

[41] Il est une preuve de plus grand amour de Dieu et de sa charité pour le Christ qui ne le cède en rien à ce qui précède et qu'il ne faut pas passer sous silence. [15] Nombre d'hommes, en effet, dans les montagnes et les cavernes, n'avaient pas mené selon le Christ le combat de la vie chrétienne et, pour avoir poursuivi l'ascèse avec une ardeur mal informée, avaient été transpercés du glaive de l'exaltation ; [20] ils avaient rapporté à leur propre force les travaux ascétiques et oublié que le Seigneur disait : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire. » Pour cette raison, livrés à Satan pour la perte de leur chair à cause de leur salut spirituel, ou bien tombés de quelque manière sous les coups des jugements de Dieu [25] qui passent l'entendement, ils avaient l'esprit qui ne présidait pas comme il faut à leurs pensées. [42] Comme un bon père, il les accueillait avec joie, imitant à la mesure de l'homme les sentiments de compassion de Dieu, parce que le commandement encourage le disciple du Christ à être ainsi : [5] « Soyez compatissants, dit-il, comme votre Père du ciel est compatissant. » Il installa donc pour eux un lieu de quiétude, de sorte que leur hésichastère était dans le monastère comme un second monastère pour la foule de ceux qu'on avait recueillis, avec [10] le culte spirituel et tout ce qui leur fallait, accompagné du service convenable. Il se plaisait avec eux plus qu'avec tous les autres, parce qu'il brûlait pour eux d'une affectueuse sympathie. Souvent, lorsqu'il les avait trouvés en possession de leurs moyens, en les encourageant de ses paroles, il les formait à [15] la patience et les exhortait à combattre selon les règles : « Courage, mes enfants, leur disait-il, ne vous laissez pas abattre par cette misère passagère, car le Seigneur corrige avec amour et châtie celui qu'il adopte pour son enfant. Je crois que [20] cette visite est un effet de sa bonté pour vous redresser pendant cette vie de vos négligences. Ceux qui ont méprisé Dieu en transgressant la loi doivent être méprisés pour leur ingratitude ici-bas. Mieux vaut quitter [25] la vie d'ici-bas après avoir été un peu châtiés que [43] de faire des réserves pour ces redoutables tribunaux qui n'en finiront pas, parce que nous n'aurons rien souffert, ce qui est plus pénible que le fait de souffrir, d'autant qu'ici-

[43] ταμειεσθαι κριτηρίους μηδὲν ἐνθάδε παθόντας, ὁ τοῦ παθεῖν ἐστὶν χαλεπώτερον, ὅσον ἐνταῦθα μὲν ὀδύνη πρόσκαιρος, ἐκεῖ δὲ διαϊωνίζουσα βάσανος· τὸ γὰρ χωρὶς πειρασμῶν τὸν παρόντα καταλῦσαι [5] βίον μὴ καθαρθέντας τῆς τῶν ἀμαρτημάτων ἰλύος διὰ τῶν ἐνταῦθα ἐπαγομένων θλίψεων τῆς ὄντως ἐγκαταλείψεως ἐστὶ γνώρισμα καὶ νόθων, οὐχ υἱῶν σύμβολον. Θαυμαστὸν οὐδὲν εἰ δαίμων κυριεύει τοῦ πλάσματος· λαβὼν γὰρ ἔχει τὴν ἐξουσίαν [10] παρὰ τοῦ κτίσαντος. Εἰ τῆς ἀλόγου φύσεως οὐδὲν ἐστὶν ἐξουσιάζειν ἄνευ θεοῦ προστάγματος, τὸν κατ' εἰκόνα θεοῦ γενόμενον ἄνθρωπον παιδεύσει ποτὲ χωρὶς τῆς τοῦ κρείττονος εὐδοκίας; Δειξώμεν, τέκνα, τῶ ταῦτα ἡμῖν ἐπιφέροντι διὰ τὴν [15] ἡμῶν σωτηρίαν τὴν ὑπὲρ αὐτῶν εὐχαριστίαν προσενέγκωμεν τῶ παθόντι τὴν ἐπιστροφήν ἡμῶν τῆς ὑπομονῆς τὸν καρπὸν· γενώμεθα δόκιμοι διὰ τῆς θλίψεως τὴν μὴ κατασχύνουσαν ἑαυτοὺς ἐλπίδα κατεργαζόμενοι. Ἀραβῶν ἔστω τῆς προσδοκωμένης [20] ἀνέσεως ἢ τῆς παρούσης ζωῆς ταλαιπωρία. Ὁ παθεῖν πάντως ἀνάγκη τοὺς τῶ σαρκίῳ τούτῳ συνδεδεμένους, τοῦτο γενέσθω τῆς προαιρέσεως ἴδιον, κατὰ θεὸν τὰ προσπίπτοντα καταδεχομένους, [44] καὶ πάντοτε χαίροντες, ἐν παντὶ εὐχαριστοῦντες, ἀδιαλείπτως τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες. Τοιαῦτα λέγων ὁ τοῖς ἀσθενοῦσιν συνασθενῶν πάντας ἐψυχαγῶγει τῇ παρακλήσει· [5] πολλοὺς δὲ τῆς κατεχούσης ἀρρωστίας ἀπήλλαξε διὰ τῆς αὐτῶν ὑπομονῆς κομισαμένους τὴν ἴασιν· ἑτέρους δὲ προθύμως καρτερεῖν πρὸς τὰ δεινὰ ἐπαιδαγώγησεν· ἠγεῖτο γὰρ τὴν ἐν τούτοις ὑπομονὴν αἰρετωτέραν εἶναι τοῦ θέλειν ἀπαλλαγῆναι [10] τῶν δυσχερῶν· τὸ μὲν γὰρ ἀπαθείας πρόξενον, τὸ δὲ ἀνανδρείας τεκμήριον. Διὰ τοῦτο οὐχ ὅπως ἰάσεται τὴν νόσον ἠγωνίζετο, ἀλλ' ὅπως δεῖ τὸν κάμνοντα γενναίως καρτερεῖν παρεκάλει, τῶ θεῷ προσάγοντα τὴν διὰ τῆς κακουχίας ἐξομολόγησιν... [45] Ἐτέραν δὲ ἐν ἧ οἱ ὑπὸ τοῦ μιαινοῦ δαίμονος στρεβλοῦμενοι ἀδελφοί, ὧν φθάσαντες μνήμην [15] πεποιήμεθα, τὴν εὐχαριστίαν ἅμα τοῖς διακοινῶν αὐτοῖς ἀφιερωμένοις τῶ σωτῆρι προσάγουσι Χριστῶ τάχα που μόνον εἰς τοῦτο νήφοντες εἰς ὃ καὶ γεγονάσιν... [25] Ἄπαντες πλὴν τῶν δαμιονῶντων [46] ἀδελφῶν κατὰ τὴν μεγάλην τῶν Ἑλληνιστᾶριων συναθροίζονται ἐκκλησίαν κάκεισε τῶν θείων Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν μέτοχοι γίνονται μυστηρίων.

P. 43 7 νόθων — υἱῶν = cf. *Hébr.*, 12, 6.

17 τῆς ὑπομονῆς τὸν καρπὸν = cf. *Jac.*, 3, 18; *Hébr.*, 12, 11; *Éph.*, 5, 9; *Gal.*, 5, 22.

17-18 γενώμεθα — θλίψεως = cf. *Jac.*, 1, 12.

18-19 τὴν μὴ — κατεργαζόμενοι = cf. *Rom.*, 5, 3-5; *2 Cor.*, 5, 5; *Phil.*, 2, 12; *Jac.*, 1, 3.

19-20 ἀραβῶν — ταλαιπωρία = cf. *Éph.*, 1, 14; *2 Thess.*, 1, 7.

P. 44 1-3 πάντοτε — προσκαρτεροῦντες = cf. *Act.*, 1, 14; *Rom.*, 1, 9 et 12; *Coloss.*, 4, 2; *1 Thess.*, 1, 2; 2, 13; 5, 16-18; *Phil.*, 4, 4.

3-4 ὁ τοῖς ἀσθενοῦσιν συνασθενῶν : cf. *1 Cor.*, 11, 30; *2 Cor.*, 9, 22; 11, 29; 13, 24.

bas la douleur est passagère et là-bas, la torture sans fin. En effet, passer la vie présente sans épreuves [5], sans avoir été purifiés de la boue des péchés par les tribulations d'ici-bas, c'est le signe de la véritable dérélition, c'est le signe des bâtards et non des fils. Rien d'étonnant si le démon a pouvoir sur le corps, puisqu'il en a reçu puissance [10] du Créateur. S'il ne peut en rien exercer sa puissance sur les êtres dépourvus de raison sans une permission divine, châtiert-il jamais sans le bon vouloir divin l'homme qui a été fait à l'image de Dieu? Mes enfants, faisons voir à Celui qui nous envoie ces épreuves pour [15] notre salut, la gratitude que nous en avons. Offrons à Celui qui a souffert (à cause de nous) notre conversion, le fruit de notre patience. Soyons éprouvés par la tribulation en vivant de l'espérance dont on n'aura pas à rougir. Que les humiliations de [20] la vie présente soient le gage que notre dette nous sera remise, comme il l'est promis. De toutes façons, la souffrance s'impose à ceux qui sont liés à cette chair : qu'elle devienne l'objet de leur adhésion, accueillant pieusement les accidents, [44] se réjouissant en tout cas, rendant grâces en toute occasion, persévérant dans la prière. » En parlant ainsi, Théodose, qui était déprimé avec les déprimés, les revigorait tous par son exhortation. [5] Il débarrassa de leur fatigue tenace beaucoup d'hommes qui durent leur guérison à leur patience, tandis qu'il apprit à d'autres à avoir le courage de tenir bon devant leurs frayeurs. Il pensait, en effet, que, dans ces cas-là, il vaut mieux être patient que de vouloir se débarrasser de [10] ses difficultés, car la première manière de faire procure l'impassibilité, tandis que l'autre prouve qu'on manque de courage. C'est pourquoi, il ne luttait pas pour guérir la maladie, mais il donnait au malade des conseils sur la manière de tenir bon avec générosité, en offrant à Dieu les humbles sentiments qui naissent de notre misérable situation...

[45] Il y avait encore une autre église où les frères détraqués par le démon impur, dont nous avons parlé plus haut, [15] offrent au Christ sauveur l'eucharistie en même temps que les ministres consacrés à cet effet, mais tout juste, je pense, dans la mesure où ils se trouvent dans leur bon sens...

[25] Tous, sauf les frères possédés du démon, [46] se réunissent dans la grande église des moines de langue grecque, et y participent aux saints mystères du Christ notre Dieu.

NOTE CRITIQUE SUR LE TEXTE

Le passage que nous présentons fait donc partie de la *Vie de saint Théodose* par Théodore de Pétra dont le texte a été édité par H. Usener, en 1890, d'après le *Laurentianus*, XI, 9, du XI^e siècle, compte tenu de transcriptions littérales que le Métaphraste avait pu opérer à partir d'une version plus ancienne¹⁹. En 1892, K. Krumbacher publiait une étude sur la langue et le style de Théodore de Pétra en faisant état de cinq manuscrits découverts depuis l'édition de H. Usener; parmi ceux-ci, un *Parisinus graecus* 513 et un *Parisinus graecus* 1449, tous deux du X^e siècle, représentent avec de légères variantes une version fort intéressante, quoique de faible apport pour la partie du texte qui nous intéresse²⁰ : nous retiendrons, avec J. Bidez et L. Parmentier, la leçon ἐγκαταλείψεως au lieu du ἐκεῖ θλίψεως de Usener (p. 43, 7)²¹. Enfin, en 1899, E. Rolland publiait la collation d'un manuscrit d'Oxford, de la fin du XIII^e siècle, le *Baroccianus* 183, qu'il rapprochait du *Parisinus graecus* 513, avec des omissions qui semblaient intentionnelles²².

19. P.G., 114, 501 C⁷-504 A⁵, avec 504 A¹¹-B⁴ et 505 A¹⁻⁹.

20. K. KRUMBACHER, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosios*, p. 302. Les deux *Parisini* (P et P¹), le *Laurentianus* XI 9 (L) et le *Vaticanus* gr. 1589 (V) « dérivent d'un archétype X dont le texte était déjà altéré par un certain nombre de fautes et d'omissions que l'on retrouve en même temps dans P P¹ V L et dans Métaphraste. M. Usener les a devinées presque toutes, les corrigeant avec méthode, souvent avec bonheur » (J. BIDEZ et L. PARMENTIER, *La tradition manuscrite de la Vie de saint Théodose par Théodore, d'après le Patmiacus* 273, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1897, pp. 257-374; cf. p. 360).

21. K. KRUMBACHER (*o.c.*, p. 363) avait signalé la leçon ἐγκαταλείψεως attestée par P¹ et V (ἐγκαταλείψεως ἐστὶ γινώρισμα) à côté de celles de L (ἐκλείψεως ἐπιγινώρισμα) et de P (ἐκεῖ θλίψεως), cette dernière retenue par Usener avec une correction que confirma la leçon du *Patmiacus* 273 (A) (ἐκεῖ) signalée par Bidez et Parmentier; mais K. Krumbacher n'avait pas décidé quelle était la bonne leçon. Les motifs qui ont fait préférer à Bidez et Parmentier ἐγκαταλείψεως sont intéressants à noter : « Nous n'hésitons pas à préférer ἐγκαταλείψεως, qui se dit de l'abandon des enfants. L'idée à laquelle le saint s'attache c'est que les possédés ne sont pas des enfants de Dieu abandonnés au démon...; le réel abandon (ἡ ὄντως ἐγκατάλειψις) serait marqué par l'absence d'épreuves. Le mot ἐγκατάλειψις suivi d'un rapprochement avec les enfants légitimes se trouve dans CALLINICOS, *Vie de saint Hypatios*, p. 136, 18 ss, p. 105 de l'édition Teubner ».

22. E. ROLLAND, *Une copie de la Vie de saint Théodose par Théodore de Pétra conservée dans le Baroccianus* 183 (*Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Gand*, 23^e fasc.), Gand, 1899. E. Rolland fait état (p. 6, n. 1) d'une notice de VITELLI sur un manuscrit de Gênes, *Studi italiani di filologia classica*, t. II, 1894, p. 373 et sur un manuscrit de Lesbos, *ibid.*, p. 183, que nous n'avons pas pu consulter. Depuis ces différents travaux les *Analecta Bollandiana* ont signalé d'autres manuscrits, grecs ou orientaux, qui pourraient permettre de reprendre l'édition de Usener.

Par exemple, le copiste simplifie généralement ou supprime les citations scripturaires, comme celle de la p. 42, 4-6, et abrège les périodes rhétoriques, même au risque de fausser le sens : ainsi il croit bon de supprimer la formule antithétique *μη κατά Χριστόν* (p. 41, 16) et, ce qui est encore plus grave, la proposition *τὸν νοῦν ἔσχον μη κατά φύσιν ἐπιστατοῦντα τοῖς λογισμοῖς* (p. 41, 25-26). Il omet le *ἄτε* — *πυρούμενος* de la p. 42, 12-13 attesté par ailleurs et plein de signification, ainsi que le *νήφοντας καταλαμβάνων* (p. 42, 13-14); il résume en un mot, *ἡμᾶς*, l'expression *τῆς — ἰλύος* (p. 43, 5) et en un seul *θλίψεως* la formule un peu compliquée *ἐπαγομένων θλίψεων τῆς ὄντως καταλείψεως ἐστὶ γνῶρισμα καὶ νόθων, οὐχ υἱῶν σύμβολον* (p. 43, 6-8), faisant bon marché de l'allusion à *l'ἄρα νόθοι ἐστὲ καὶ οὐχ υἱοὶ* de *Hébr.*, 12, 8; en revanche, il étoffe judicieusement en *τῷ δι' ἡμᾶς παθόντι τὴν ἐπιστροφὴν ἡμῶν τῆς ὑπομνήης τὸν καρπὸν ἀπεχδεχόμενοι* (p. 43, 16-17) une expression que sa concision rendait un peu ambiguë²³. Il est regrettable que les manuscrits ne permettent pas d'améliorer le texte, p. 43, 23, où Usener suppose une lacune avant *κατὰ θεὸν*, telle que *φανῶμεν τοίνυν μιμούμενοι τοὺς* qu'il suggère en apparat : toutefois, plusieurs manuscrits présentent les participes qui suivent *καταδεχομένους* également à l'accusatif; quant à Syméon Métaphraste, il rattache la suite du texte à ce qui précède : *ἐν τῷ τὰ συμπεσόντα πράως διενεγκεῖν καὶ χάριν ὁμολογήσαι...* Somme toute, pour le passage en question, il ne semble pas que les témoins de la tradition manuscrite de Théodore découverts depuis l'édition de Usener apportent à son texte de changements substantiels.

23. Cf. E. ROLLAND, *o.c.*, pp. 30-31, la collation du *Baroccianus* 183 pour la partie correspondant à notre texte, pp. 41-45 Usener.

LIOTHE

COMMENTAIRE

Dans un panégyrique composé selon les règles traditionnelles²⁴, notre développement tient à propos sa place parmi l'énumération des œuvres charitables²⁵ et il sert à prouver que le dévouement de saint Théodose, en s'appliquant aux plus délaissés d'entre ses frères, avait pour unique mobile son amour pour le Christ, c'est-à-dire la charité même de Dieu en lui (p. 41, 12-14). Le récit est mené selon un plan rigoureux : 1. Présentation des « malades » et considérations sur l'origine de leur état. — 2. Exhortation que saint Théodose leur adressait. — 3. Conclusion sur la méthode et les résultats obtenus. En présentant ce cas très particulier, Théodore de Pétra veut démontrer les méfaits d'une ascèse qui ne tient pas suffisamment compte des données de la nature et du rôle nécessaire de la grâce dans l'œuvre de la perfection; c'est en même temps l'occasion de faire valoir les avantages de la vie cénobitique sur la vie anachorétique.

I. Les « malades ».

1. Des anachorètes.

Les moines que saint Théodose rassemble dans un quartier réservé de son monastère ne sont pas des cénobites, mais des anachorètes. En effet, le récit ne permet pas de supposer que le recrutement s'opérait parmi les religieux du monastère du cénobiarque, puisque Théodore de Pétra parle expressément de gens qui vivaient dans les montagnes et les cavernes, manière courante de désigner les anachorètes

24. Cf. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1901, pp. 183-235 (sur les panégyriques) et K. KRUMBACHER, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosios*, pp. 264 ss.

25. Théodore de Pétra vient en effet de parler des hospices (ξενοδοκεία) pour les moines étrangers et les nécessiteux (pp. 34, 20-35, 25 Usener), de l'asile de vieillards (γηροκομείον) et de l'hôpital (νοσοκομείον) de Jéricho (p. 41, 4-9 Usener).

au sens strict²⁶. La précision n'est pas indifférente, car l'anachorèse n'est pas encouragée à l'époque de Théodore de Pétra. Déjà, au début du ve siècle, le cénobitisme tendait à s'imposer en Orient. L'*Histoire religieuse* de Théodore, qui fait pourtant une si grande place aux anachorètes, met bien en relief les difficultés de ce genre de vie : d'ailleurs, il n'est pas toujours possible, car l'ermitte est parfois contraint par la maladie ou la vieillesse d'accepter un serviteur²⁷; souvent, et c'est l'origine de la plupart des premiers monastères, un anachorète ne peut se défendre contre les disciples qui veulent s'attacher à lui et obtiennent enfin qu'il préside à leur vie commune²⁸. Le besoin de s'exprimer ou de servir les amène également à mitiger leur solitude pour conseiller les visiteurs ou même pour intervenir dans la vie de l'Église²⁹. Mais la charité est mitigée elle aussi et il arrive à l'anachorète,

26. "Οσοι γάρ ἐν ὄρει καὶ σπηλαίοις... ἀγωνισάμενοι, p. 41, 15-16 Usener : formule qui rappelle *Hébr.*, 11, 38, ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεισιν καὶ σπηλαίοις, mais qui sert aussi couramment pour désigner l'anachorétisme et le distinguer des autres genres de vie, ascétique et « monastique »; cf., par exemple, THÉODORE, *Hist. rel.*, P.G., 82, 1408 C¹ : τὴν ὄρειον πολιτείαν ἠσπάζετο (Macédonius); 1927 B^o : τὴν ὄρειον διατριβὴν opposé à τὴν ἐν ἄστει διαγωγὴν (Jacques le Persan); 1485 A⁴⁻⁵ : τὸν ἐν ἄντροις καὶ σπηλαίοις ... βίον, comme synonyme de vie anachorétique. L'anachorétisme strict semblerait avoir eu la Syrie pour patrie d'élection; cf. A. VÖÖBUS, *Le monachisme primitif chez saint Éphrem*, dans *L'Orient syrien*, t. IV, 1959, pp. 299-306, où sont décrits les « traits principaux du monachisme primitif : anachorétisme, individualisme, enthousiasme, hostilité à la civilisation » (l. c., p. 305) et, dans *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, t. I, *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia* (C.S.C.O., 184, *Subsidia*, t. XIV, Louvain, 1958), pp. 150-157, l'aspect exotique du monachisme syrien primitif. Pour l'ensemble de l'anachorétisme en Orient, voir C. LIALINE, s.v. *Érémisme*, dans *Dictionnaire de Spiritualité (D.S.)*, t. IV, fasc. 28 (1960), c. 936-953. Les mots ἀναχωρεῖν, ἀναχώρησις, n'évoquent pas nécessairement une vie de solitude absolue, mais essentiellement la fuite du monde; cf., par exemple, DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Œuvres spirituelles*, Coll. « Sources Chrétiennes » n° 5 bis, 1955, pp. 94, 17 et 147, 12 que l'on comparera à p. 115, 13.

27. *Hist. rel.*, P.G., 82, 1380 D (Daniel au service de Pierre le Galate), 1328 B¹¹ et 1333 A⁴⁻⁵ (Eusèbe au service de Marcianus); cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche*, pp. 268-269.

28. Voir les exemples qu'étudie A.-J. FESTUGIÈRE, *o. c.*, pp. 316-319. Des ermites vivent en association; cf. THÉODORE, *Hist. rel.*, 1488 C : Marana et Kyra qui ont en outre des servantes; les ermites associés vivent généralement dans des cellules séparées, comme Eusèbe et Marcianus (*Hist. rel.*, 1328 B³ : καταγώγιον) : sur ce type de cellule, voir *Inscriptions Grecques et Latines de Syrie*, t. V (Émésène), 1959, n° 2072-2075.

29. Cf. P. CANIVET, *Théodore et le monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine*, dans *Théologie de la vie monastique* (XII), Paris, Aubier, 1961, pp. 277 et 280.

sous les meilleurs prétextes, de parcourir le monde, ou de se mêler d'affaires auxquelles il n'entend rien³⁰, tandis que d'autres se livrent à une ascèse fantastique qui peut finir par scandaliser ou s'entourent prématurément de la dévotion populaire que soutiennent leurs dons extraordinaires³¹. Le pire et le meilleur se rencontrent. Aussi, les évêques, par eux-mêmes comme le faisait Théodoret, ou par l'intermédiaire des chorévêques ou des périodeutes, prennent-ils l'habitude de visiter les gens du désert pour leur imposer les réformes qu'ils jugent utiles³² puis, peu à peu pour les attirer vers les monastères, ce qui pourrait expliquer, dans le courant du v^e siècle, une certaine réaction de la tendance anachorétique contre le développement du cénobitisme³³. Mais les évêques s'efforceront au moins de maintenir sous contrôle les isolés les plus farouches : le Concile de Chalcédoine avait, dans son Canon 4, prescrit aux moines de résider dans un monastère³⁴. Mesure sans doute préférable à celle que l'empereur Théodose avait prise le 2 septembre 390 et qui, au contraire, prescrivait aux moines « d'habiter les endroits déserts et les vastes solitudes³⁵ ». Toutefois, il

30. Cf. C. LIALINE, s. v. *Érémisme*, dans *D. S.*, t. IV, c. 939-940.

31. Sur la dévotion dont Théodose de Rhôsos était l'objet de son vivant, cf. THÉODORET, *Hist. rel.*, 1392 A².⁷ et JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 81 (Coll. « Sources Chrétiennes », n° 12, p. 128) avec la note de A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche*, p. 264. Sur les images de Syméon le Stylite, cf. H. DELEHAYE, *Les Saints Stylites*, Bruxelles, 1923, p. xxxi; mais l'on avait accusé Syméon de vouloir attirer l'attention sur lui, au point que sa légende constitue aussi son apologie; cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *o. c.*, pp. 355 s. C'est dire que les abus n'étaient sans doute pas impossibles.

32. Cf. P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien*, pp. 252-255, 281.

33. *Ibid.*, p. 251, n. 61.

34. Voir également les canons 2, 3, 8, 16, 18, 23 et 24 qui tendent à soumettre les moines au contrôle des évêques (MANSI, t. VII, c. 358-368).

35. « Quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et vastas solitudines sequi adque habitare jubeantur » (Loi de Théodose, du 2 septembre 390 : *C. Th.*, xvi, 3. 1, dans KRUEGER-MOMMSEN, t. I, 2^e Partie, p. 853); deux ans plus tard, le 17 avril 392, l'empereur Théodose promulgue cette autre loi : « Monachos, quibus interdictae fuerant civitates, dum judiciariis aluntur injuriis, in pristinum statum submota hac lege esse praecipimus; anti-quitate si quidem nostrae clementiae jussione liberos in oppidis largimur eis ingressus » (*C. Th.*, xvi, 3. 2, *ibid.*). Au lieu de voir dans la loi de 390 une mesure de bienveillance en faveur d'une vie de solitude et de recueillement, J. GAUDEMET (*L'Église dans l'Empire romain, IV-V^e siècles*, Paris, 1958, p. 199) y voit plutôt une « mesure de police » provoquée par la turbulence des moines dans les grandes villes et la loi de 392 qui la révoque indiquerait que l'empereur avait été mal informé.

faudra attendre bien plus tard le Concile in Trullo, en 692, pour qu'on ait enfin des règles qui imposent aux aspirants anachorètes un séjour de trois ans dans un monastère, suivi d'une année hors clôture à titre d'expérience avant leur retraite définitive au désert³⁶. Mais ces prescriptions ne faisaient que donner une allure institutionnelle aux conseils de spirituels comme Cassien, qui recommandaient de ne se livrer à la vie anachorétique qu'après s'être assuré la possession des plus éminentes vertus et précisément celles qu'on acquiert dans la vie commune, parce que l'anachorèse est le genre de vie qui exige le plus de solidité : en ce sens seulement, Cassien la place au-dessus de la vie cénobitique³⁷. En tout cas, à la fin du v^e siècle, le régime de la Palestine se définissait ainsi : tandis qu'à partir de 494, les ermites, les « kelliotes » étaient groupés dans les laures sous la direction de saint Sabas, saint Théodose était désigné comme archimandrite de tous les cénobites³⁸ : les anachorètes stricts faisaient désormais figure d'excentriques au sens propre du mot.

Or, les anachorètes dont s'occupe saint Théodose entrent

36. Canons 41 et 42; cf. *Codificazione canonica orientale. Fonti. Fasc. IX, Disciplina generale antica (saec. II-IX)*, Vatican, 1933, pp. 277-279; voir C. LIALINE, *o. c.*, c. 914-915.

37. Voir E. PICHERY, introduction à *Jean Cassien, Conférences*, t. I, Coll. « Sources Chrétiennes », n° 42, 1955, pp. 51-58, où les principaux textes sont indiqués. Sur la manière dont le problème est posé par Cassien, voir les remarques de A. de VOGÜÉ, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien* (dans *Théologie de la vie monastique*, XI), pp. 221 et 238-240.

38. « Le patriarche Hélias de Jérusalem construisit un monastère tout près de la résidence épiscopale et y groupa les moines de la sainte Anastasis qui se trouvaient dispersés aux alentours de la Tour de David, en attribuant à chacun d'eux des cellules avec ce qu'il fallait pour la détente physique. Une fois qu'ils furent rassemblés, comme on l'a dit, notre père saint Sabas acquit les cellules et en fit un xénodochion pour la laure. Au nord des cellules qui avaient été acquises, il y avait encore d'autres cellules qu'il voulut acquérir pour les moines étrangers... » (CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de saint Sabas*, p. 116, 5-12 Schwartz); saint Sabas avait cinquante-six ans quand Hélias devint patriarche de Jérusalem (*ibid.*, p. 116, 1-3 Schwartz) : ces fondations eurent donc lieu après 494; c'est à partir de 500-501 que saint Sabas entreprit les grands aménagements dans sa laure et bâtit l'église consacrée à la Vierge (p. 117, 10 Schwartz). Voir H. LECLERCQ, s. v. *Sabas*, dans *D. A. C. L.*, t. XV, c. 190-194, les circonstances dans lesquelles s'opérèrent ces premiers groupements, et C. LIALINE, *o. c.*, c. 944, les caractéristiques de la laure. Sur le rôle de saint Sabas et de saint Théodose, voir encore H. BACHT, dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, pp. 297-298.

dans cette catégorie. Ils paraissent en outre avoir été assez nombreux, puisque Théodore parle de « la foule de ceux qu'il avait rassemblés » (p. 42, 9). Le panégyriste qui célébrait la gloire du père des cénobites de Palestine voulait sans doute se prononcer clairement sur les dangers de la vie anachorétique.

2. Une ascèse aberrante.

En effet, ces anachorètes « menaient les combats de la vie chrétienne, mais non selon le Christ ». La vie « selon le Christ » (τὴν κατὰ Χριστόν... πολιτείαν, p. 41, 16-17), c'est la vie selon l'esprit du Christ; on appelle aussi « vie ascétique » le mode de vie auquel tout chrétien est tenu en vertu de son baptême et ἀσκητική est une épithète de nature comme, ici, la formule κατὰ Χριστόν, alors que le mot πολιτεία peut être déterminé par d'autres adjectifs pour exprimer la vie qu'on mène dans le monde, dans la solitude, dans les montagnes, c'est-à-dire des manières d'être à l'intérieur de la vocation chrétienne³⁹. Cette vie est considérée comme un combat, selon une conception qui se rattache aussi bien à la tradition classique, stoïcienne en particulier, que néotestamentaire, dont le mot ἀγωνισάμενοι (p. 41, 17) apporte dans notre texte le premier écho. On pense aux combats du soldat ou aux efforts de l'athlète sur le stade : dans les deux cas, l'entraînement est méthodique, la lutte se mène selon les règles contre Satan l'adversaire qui se manifeste dans le monde de toutes sortes de façons, tyrans persécuteurs ou superstitions païennes, ou dans le cœur de l'homme par les passions qu'il y attise; bien mené, ce combat aboutit à la victoire, au triomphe, à la récompense. Au champ de bataille, on préfère quelquefois le stade, avec ses athlètes, ses pédotribes, ses gymnastes, et ainsi l'on insiste davantage sur les vertus à conquérir que sur les vices à détruire, et l'on peine pour plaire au Christ le grand agonothète qui nous couronnera au terme⁴⁰.

39. Sur cette terminologie, cf. P. CANIVET, *Théodore et le monachisme syrien*, pp. 274-275.

40. *Ibid.*, pp. 244-247.

Or, les anachorètes palestiniens ne menaient pas les combats du Christ « selon le Christ » avant de venir chez Théodose. Le rhéteur joue sur les mots et le copiste du *Baroccianus* 183 a eu bien tort d'abrégé cette formule car elle dit beaucoup de choses ⁴¹. On peut d'abord entendre, en effet, que les ermites suivaient le Christ à la lettre et non selon l'esprit. Les biographies monastiques placent souvent une vocation sous le signe d'une sentence évangélique. Antoine, par exemple, est entré un jour à l'église, alors qu'on lisait le passage où il est dit : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as », et il le fait jusqu'à ce que la lecture d'une autre parole du Seigneur le pousse à un plus grand renoncement ⁴². Syméon, le futur stylite, avait entendu lire les Béatitudes ⁴³. Théodore de Pétra rapporte que Théodose se décide à quitter la Cappadoce parce qu'il avait compris le sens des paroles : « Quiconque quitte son pays, son père, sa mère... » et autres semblables ⁴⁴. Ce sont des lieux communs. Mais il arrive que certains mettaient au principe de leur vie ascétique une sentence qui leur paraissait résumer l'Évangile et dont ils poussaient l'application jusqu'à l'absurde, parce qu'ils ne tenaient pas compte des propos qui, dans le contexte paradoxal des Évangiles, en marquent la contrepartie ⁴⁵. Il en fut ainsi d'Alexandre l'Acémète qui, pour avoir voulu pratiquer avec ses moines une pauvreté absolue excluant toute autre manière de subsister que l'aumône, finissait par se rendre partout indésirable ⁴⁶. En agissant ainsi, on risque surtout de briser l'équilibre et de perdre le sens de la mesure que les maîtres spirituels comme Athanase dans sa *Vie de saint Antoine*, Basile, Pallade, Cassien, ne cessent de recommander; Théodoret, lui-même tout en célé-

41. Cf. ci-dessus, p. 171

42. SAINT ATHANASE, *Vita Antonii*, 2-3.

43. Dans la vie par THÉODORET, *Hist. rel.*, xxvi, P. G., 82, 1465 B¹²-C⁶ (p. 2, 4-12 Lietzmann; traduction dans A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche*, p. 389); dans la *Vie de Syméon* par ANTOINE, le récit est sensiblement différent (p. 20, 9-15, Lietzmann, trad. A.-J. FESTUGIÈRE, o. c., p. 493).

44. THÉODORE, p. 7, 20 ss Usener.

45. Cf. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, t. I, pp. 40-44.

46. Cf. E. DE STOOP, *Vie d'Alexandre l'Acémète*, dans *Patrologie Orientale*, t. VI, 1911, p. 655 (texte) et 649 (introduction), et P. CANIVET, *Théodoret et le Messalianisme*, dans *Revue Mabillon*, t. LI, 1961, p. 34.

brant les austérités exceptionnelles des moines syriens, souligne la modération et le jugement dont ils faisaient preuve ⁴⁷.

Il ne s'agit donc pas chez ces anciens anachorètes d'erreurs semblables à celles que Cyrille de Scythopolis reprochait aux moines monophysites qui continuaient, après le Concile de Chalcedoine, à suivre les idées d'Eutychès ⁴⁸. En admettant même, comme on le verra, que leurs erreurs de spiritualité puissent se rattacher à une théologie erronée du salut, ils ne sont pas conscients d'être hérétiques.

Leur erreur fondamentale consiste précisément à poursuivre les exercices de l'ascèse avec une ardeur qui n'a jamais été disciplinée ni orientée. Théodore de Pétra pour désigner leur ferveur religieuse ne se sert pas d'un de ces mots qui suggèrent la générosité éclairée par l'intelligence et la grâce, comme le fait Théodoret, par exemple, lorsqu'il présente le moine poussé en avant moins par ses propres forces que par la charité qui est grâce ⁴⁹. Il ne parle pas non plus de cette force virile (ἀνδρεία) qui, tempérée par le bon sens et la modération (μετριότης), paraissait si nécessaire à Évagre et à Pallade ⁵⁰. Mais Théodore choisit le mot θερμότης qui relève beaucoup plus du tempérament que de l'esprit, du débordement d'un surcroît de vitalité qui se concentre, chez des individus à la foi simple et aux vues simplistes, sur un objectif rudimentaire. Quand on examine, en effet, le propos qui déterminait l'ascèse des moines les plus excessifs, on constate qu'il n'était pas toujours pur ou, du moins, qu'il

47. Après vingt ans de réclusion, Antoine conservait une bonne mine et il était toujours gouverné par la raison et le naturel (*V. Ant.*, 14), tout son être respirait équilibre et sérénité (*Ibid.*, 67). Cf. I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, t. I, Rome, 1935, pp. 114-138, et P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien*, pp. 262-263.

48. CYRILLE, p. 236, 14-18 Schwartz.

49. *Discours sur la Charité*, dans *P. G.*, 82, 1501 B. La charité est en effet une vertu théologale : elle est l'amour qui unit entre elles les Personnes de la Trinité et, en nous, elle est don de l'Esprit.

50. Dans l'*Histoire Lausiaque*, c'est le conseil que l'Abbé Moïse donne à Isidore : μέτρα γὰρ εἰσι καὶ ἀνδρείας τῆς ἐν τῇ ἀσκήσει (*H. L.*, XIX, p. 62, 2 Butler); de son côté, Évagre condamne l'ἄμετρος ἐγκράτεια (*De malignis cogitationibus* 25, dans *P. G.*, 79, 1229 C); cf. R. DRAGUET, *L'Histoire Lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique (R. H. E.)*, t. XLI, 1946, p. 364.

risquait de mener à de graves déviations. Il en est qui se laissaient entraîner par le goût de la surenchère et l'ambition de surpasser les autres par leurs performances : avant de devenir stylite, Syméon fut congédié du monastère de Téléda pour cette raison⁵¹. D'autres, fortement persuadés qu'ils doivent épuiser un corps qui les acoquine avec un monde matériel jugé mauvais, s'exposent volontairement à la mort⁵². Théodoret cite le cas d'un hypèthre qui se laissa ensevelir sous la neige en plein hiver; Jacques de Cyrrestique pour être fidèle à sa décision de ne jamais se servir de feu, refusait une tisane alors qu'il était malade⁵³. Loin d'approuver de tels excès, l'évêque de Cyr intervenait parfois pour modérer les anachorètes, car ils n'avaient pas tous le bon sens d'un Macédonius qui, sur le point de mourir d'inanition, se rappela opportunément qu'il aurait à rendre compte au Seigneur de sa négligence envers lui-même⁵⁴.

Ardeur plutôt que générosité, dit également Philoxène de Mabboug dans une lettre à un Supérieur de monastère, en dénongant les illusions de cette fausse ferveur qui peut se déchaîner en fureur sexuelle lorsque le corps est épuisé. Toutefois, elle n'est pas seule en cause et ne fait obstacle à la vie spirituelle que si elle n'est pas disciplinée⁵⁵.

Or, telle était l'ardeur des anachorètes de Palestine, que Théodore de Pétra qualifie d'*ἀπαίδευτος*. A la limite, quand

51. THÉODORET, *Hist. rel., P. G.*, 82, 1468 B¹³-C¹. Comparer à une aventure analogue dans l'*Histoire Lausique*, XVIII, pp. 52-53 Butler; sur ces rivalités, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche*, p. 302, n. 4.

52. Cf. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, t. I, pp. 150-157 et t. II, *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria (C. S. C. O., cxcvii, Subs., t. XVII, Louvain, 1960)*, p. 23-35.

53. Voir les textes groupés et traduits par A.-J. FESTUGIÈRE, *o. c.*, pp. 293-307.

54. *Hist. rel., P. G.*, 82, 1401 B²-6; cf. P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien*, pp. 252-253.

55. F. GRAFFIN, *La Lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique*, dans *L'Orient syrien*, t. VI, 1961, pp. 317-329 (introduction) et 330-352 (texte, 1^{re} partie) : « Cette première ferveur de consolation qui est trouble et agitée est liée aussi avec la passion de la luxure... Quand cet état de ferveur se produit chez un exercitant, s'il n'a pas de guide sage et si cet état dure chez lui longtemps, si l'exercitant reçoit des pensées de vaine gloire, et si le discernement de son intellect est aveuglé, alors cette ferveur pour l'amour des vertus se change en ferveur du désir de luxure... » (*ibid.*, 49, p. 348). Le mot *relho* que F. Graffin traduit par *ferveur* correspond précisément à notre grec θερμότης.

il s'agit d'un homme, l'ἀπαίδευτος c'est l'ἄγροικος, le rustre; en tout cas, celui qui n'a pas reçu la παιδεία, cette éducation qui fait l'homme digne de ce nom. L'antiquité ne connaît guère l'autodidacte et n'admet pour authentique que la culture qui s'inscrit dans une tradition. La marque d'appartenance au monde civilisé, ce qui fait que par delà les frontières et malgré les différences de race, on mérite le nom d'hellène, c'est précisément la communauté de langue et la familiarité avec tout ce que la tradition renferme de valeurs spirituelles, de manières de penser et de sentir, bref une certaine conception de la vie. Le grand reproche que les païens avaient adressé aux chrétiens et que les préjugés continuaient à entretenir, c'était d'avoir abandonné la παιδεία traditionnelle pour fonder leur existence sur une foi sans preuves et sur des textes dépourvus de racines classiques⁵⁶. Très ouvert au christianisme lorsqu'il écrivait son *Dion Chrysostome*, Synésios de Cyrène pour qui les belles lettres étaient « lettres d'humanité » reprochait pourtant aux moines d'être des ἀπαίδευτοι, parce que, précisément, ils dédaignaient la culture profane⁵⁷.

Or, ce n'est pas l'absence de culture profane que Théodore de Pétra doit regretter chez les anachorètes. S'il a lui-même étudié la rhétorique, Théodose l'ignorait sans doute et Cyrille souligne les préventions du cénobiarque à l'égard de tout ce qui touchait de près ou de loin à l'hellénisme⁵⁸; mais il avait reçu néanmoins une formation : à l'église de Komane, il avait été « chantre » (ψαλτῆς) et avait appris dans sa jeunesse, rapporte Cyrille de Scythopolis, la règle de vie ecclésiastique, le psautier et le reste de l'Écri-

56. Cf. notre *Histoire d'une Entreprise apologétique au V^e siècle* (citée : *Entr. apol.*), Paris, 1958, pp. 93-94 et 114-115.

57. « Il faut s'attacher à ces Lettres qui rendent plus hommes, μετιτέον τοὺς ἀνθρωπινωτέρους τῶν λόγων » (SYNÉSIOS DE CYRÈNE, *Dion Chrysostome* (édition et traduction allemande de K. TREU, Darmstadt, 1959), 6, 3, p. 22, 24-25. A vrai dire, le mot ἀπαίδευτος ne se trouve pas employé, mais l'idée est exprimée en *Dion*, 8, 1-9, 4 (pp. 26, 7-30, 10 Treu).

58. On sait que le terme d'« hellénisme » pouvait être synonyme pour les chrétiens, de culture païenne (cf. *Entr. apol.*, p. 114 ss.). Chez Cyrille de Scythopolis, voir la prière du jeune Thérébon : ἀποτασσόμενος πάση παρονομίᾳ καὶ Ἑλληνικῇ θρησκείᾳ (*Vie de saint Euthyme*, 22, p. 20, 7-8 Schwartz); ou encore : τῶν ἀθέων Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων καὶ Μανιχαίων (*Vie de saint Sabas*, 36, p. 124, 27 Schwartz).

ture⁵⁹; Théodore précise de son côté qu'il avait été élevé dans la piété, παιδευθεὶς θεοσεβῶς (p. 7, 8-9 Usener). Si les anachorètes sont dépourvus de culture pour Théodore de Pétra, c'est donc de culture religieuse. Il pourrait viser d'abord leur ignorance de l'Écriture, grave lacune chez des hommes pour qui, traditionnellement, la prière devait consister dans le chant ou la récitation des psaumes et la méditation des Livres Saints : « La prière succédait au chant des psaumes ou des hymnes et la lecture de l'Écriture succédait à la prière », telle est la « règle » qui résume la vie spirituelle et qui s'impose même aux anachorètes. Aussi, arrivait-il qu'avant de se retirer au désert, des hommes allaient passer dans un monastère un certain temps, qui sera d'ailleurs fixé par la suite, pour apprendre par cœur au moins le texte des psaumes⁶⁰. Sans ce minimum, en effet, les ascètes pouvaient être à la merci des plus grossières erreurs sur la nature même de Dieu, non moins que sur la conduite à suivre dans le chemin de la perfection⁶¹. Synésios de Cyrène reprochait ainsi aux moines d'avoir tendance à pratiquer les vertus pour elles-mêmes sans se rendre suffisamment compte que l'ascèse n'est qu'un moyen pour se purifier et non une fin en soi⁶²; il songeait à des cénobites, mais son jugement s'applique à plus forte raison aux anachorètes qui vivent sans supérieur ni règle.

59. CYRILLE, p. 236, 5-8 Schwartz.

60. Cf. P. CANIVET, *Théodore et le monachisme syrien*, pp. 267-269, et H. BACHT, *Pakhôme et ses disciples* (dans *Théologie de la vie monastique*, II), pp. 42-46.

61. Cf. les erreurs des anthromorphistes, dans CASSIEN, *Confér.*, x, 5. Mais il reste que, sans études, sans la « philosophie du dehors », le moine peut parvenir à une connaissance indubitable de Dieu et de l'homme; c'est la traditionnelle opposition entre le « rustre », l'ἄγροικος, qui possède la vertu pratique et le sage qui n'en connaît que la théorie; cf. CASSIEN, *Confér.*, v, 21 : « Les philosophes qui, tout à l'heure, le méprisaient (le moine) comme un simple et un rustre, déclarèrent qu'il excellait en la partie la plus importante de la philosophie, qui est la science des mœurs. Ils admiraient qu'il eût naturellement, et sans avoir été appris dans le monde, atteint à cette sagesse, que tant de travail et de si longues études n'avaient pu leur donner » (trad. E. Pichery); sur le même sujet, voir THÉODORE, *Thérapeutique des maladies helléniques* (Coll. « Sources Chrétiennes », n° 57, 1958), XII, 26-32, et son développement autour du texte de PLATON, *Théét.*, 174 d-e.

62. « Ils (les moines) pensent qu'il faut avoir de l'empire sur soi-même, sans savoir pourquoi il faut en avoir; ils reçoivent un ordre comme si c'était une loi sans motif : le législateur, lui, sait bien que cet ordre a un autre but, les réalités intelligibles... » (*Dion Chrysostome*, 9, 6, p. 30, 18-21 Treu).

Or, Théodore donne à entendre que les anachorètes de Deir Dôsi n'ont pas reçu la formation de base indispensable. Pour l'évêque de Pétra, comme pour ses devanciers, la vie monastique est une philosophie, c'est-à-dire une science, mieux, un art de vivre qui s'apprend par les expériences personnelles certes, mais toujours au contact d'un maître. Le principe de l'imitation est en effet capital dans la vie spirituelle : on cherche à ressembler à Dieu « autant qu'il se peut » et, à cette fin, on imite, on « suit » le Christ ; mais il faut commencer par imiter le père spirituel. Pendant cette initiation dont la durée peut se prolonger fort longtemps, des épreuves de toutes sortes sont ménagées pour créer des réflexes, entraîner à l'endurance dans les difficultés que réserve la vie du désert, ou la vie tout court, autant pour continuer l'œuvre de « conversion » que pour s'assurer dans la « tranquillité », loin des tracasseries dont on s'appliquera à débarrasser sa mémoire pour la remplir du souvenir de Dieu. Et cela, en apprenant à se méfier du démon, toujours vigilant et prompt à se muer en ange de lumière ou même assez habile pour prendre les traits de notre propre visage. S'engager dans la vie ascétique sans s'être assuré la direction d'un maître qui enseigne la discrétion ou art du discernement, c'est s'exposer à tous les périls. Au fond, l'idéal est de regarder vivre le père spirituel et de subir son empreinte au point de devenir sa véritable réplique parce qu'il est lui-même, non seulement pédotribe ou didascale, mais archétype de toutes les vertus ⁶³.

Pour les auditeurs de Théodore de Pétra, il n'était d'ailleurs que de se rappeler l'exemple de Théodose. Dès sa jeunesse, il avait été tenté par la vie anachorétique mais il ne s'y livra pas avant d'avoir appris à obéir près du kelliote Longin qui lui enseigne aussi le discernement ; plus tard, il croit pouvoir satisfaire son désir de solitude absolue, mais séjourne encore « pendant quelque temps » aux Métopes, près de l'anachorète Marinos et de l'abbé Lucas pour apprendre près d'eux dans toute son « exactitude » la règle

63. Cf. P. CANIVET, *Théodore et le monachisme syrien*, pp. 263-267.

du désert qu'ils tenaient eux-mêmes de saint Euthyme ⁶⁴. Manière de faire qui est dans la tradition. Tout le premier, Antoine ne bâtit à Paul le Simple une cellule à trois ou quatre milles de la sienne qu'après s'être assuré de son extrême vertu car, lui dit-il, « voilà que tu es devenu moine : reste à part, afin de recevoir l'épreuve du démon ⁶⁵ », puisqu'il est entendu que le désert avec sa solitude est le champ clos où s'affrontent l'homme et l'esprit du mal ⁶⁶. D'ailleurs, Antoine ne s'y était enfoncé qu'après avoir vécu aux abords de son village, en prenant exemples et conseils près des ascètes du voisinage ⁶⁷. Plus tard, Syméon séjourna dans une maison d'ascètes, puis ne s'achemina vers sa colonne qu'après avoir traversé différents monastères ⁶⁸. Et Philoxène de Mabboug attire l'attention d'un supérieur de monastère sur le fait que Satan en a trompé beaucoup pour les faire habiter prématurément dans la solitude ⁶⁹. De son côté, Cassien estimait que c'est pour n'avoir pas voulu prendre le temps de pratiquer les vertus élémentaires d'humilité et de patience en se soumettant à l'obéissance ou pour se libérer des contraintes de la vie commune que certains moines se sont réfugiés dans le désert absolu : et il en donne comme preuve leur instabilité dans la solitude ⁷⁰.

Bref, la culture qui a fait défaut aux anachorètes de Palestine est moins d'ordre théorique que pratique. Emportés

64. THÉODORE, p. 13, 10-15 Usener et CYRILLE, p. 236, 12 Schwartz; voir ci-dessus, p. 164.

65. PALLADE, *H. L.*, XXII, p. 73, 4-8 Butler.

66. Les grandes « tentations » de saint Antoine répondent aux étapes successives de sa marche vers une plus grande solitude et accompagnent sa progression dans le désert (*V. Ant.*, 8, 12-13 et 51-52); cf. A. et C. GUILLAUMONT, s. v. *Démon*, dans *D. S.*, t. III, 1957, c. 190-191.

67. *V. Ant.*, 3-4.

68. THÉODORET, *Hist. rel.*, *P. G.*, 82, 1468 A³⁻⁵.

69. F. GRAFFIN, *La Lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique*, p. 349; au début de la lettre (6-22, pp. 330-337), Philoxène envisage toutes les « fausses sorties » du monde.

70. CASSIEN, *Confér.*, XVIII, 8 et XIX, 10; cf. J.-C. GUY, *Les Apophthegmata Pairum* (dans *Théologie de la vie monastique*, III), p. 75, n. 4, sur les conditions de la vie anachorétique : « L'athlète s'il ne combat pas parmi d'autres hommes, ne peut apprendre la technique de la victoire pour pouvoir ensuite combattre seul à seul avec l'adversaire. Ainsi en est-il du moine : si d'abord il n'a pas été éduqué avec des frères, et n'a pas appris la technique des pensées, il ne peut vivre en solitaire et résister aux pensées. »

par leur nature ardente, en pleine nature, ils devaient être à la merci de tous les vents.

Théodore de Pétra caractérise leur comportement à la fois par une notation psychologique et par une remarque qui relève de la théologie spirituelle.

Psychologiquement, ce sont des exaltés. Théodore emploie pour traduire leur attitude le mot *ἐπαρσις* qui, à la différence de la plupart des termes qu'il utilise, n'appartient pas à la terminologie scripturaire, du moins au sens figuré, mais à celle des stoïciens. Il recouvre l'idée de se lever, de se dresser ⁷¹. Il pourrait se rendre par « orgueil »; mais, en français, ce mot est chargé d'un contenu intellectuel qu'on retrouverait plutôt dans *οἷησις*, la « suffisance », source de toutes les déviations morales, d'après Évagre ⁷², ou encore *μεγαλοφροσύνη*, *ὑπερηφάνια*, *τῦφος*, qui supposent un esprit conscient de sa valeur. Chez des êtres plutôt frustes mais ardents, *ἐπαρσις* exprime plutôt l'exaltation d'une imagination incontrôlée. Si le terme ne figure pas chez saint Paul, un passage de la 2^e *Épître aux Corinthiens* (10, 5) aurait pu le suggérer à Théodose qui s'inspire beaucoup des épîtres dans la suite, car il y est question du combat spirituel qu'on ne doit pas mener selon la chair, c'est-à-dire avec les seules forces de la nature et à une fin purement naturelle, mais avec la puissance de Dieu.

Théologiquement, en effet, l'erreur des anachorètes consiste à poursuivre une œuvre essentiellement surnaturelle en comptant moins sur la grâce que sur leurs propres forces.

71. Le *N. T.* n'emploie pas *ἐπαρσις*; l'*A. T.* l'utilise au sens propre pour dire l'action de lever, de dresser; au sens figuré, cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, p. 51 Arnim (Zénon) et III, p. 116 (Chrysippe).

72. Cf. ÉVAGRE, *Antirrh.*, VIII, 5 ss (dans W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, pp. 537 ss). Pour Évagre, l'orgueil est le huitième et le pire des *λογισμοί*, ou mauvaises tendances; cf. R. DRAGUET, *L'Histoire Lausique, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, dans *R. H. É.*, t. XLI (1946), pp. 326-327 et I. HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, dans *Orientalia Christiana Analecta*, t. XXX, 3 (1933), pp. 164-175. CASSIEN (*Confér.*, v, 10) distingue la vaine gloire et la superbe (*cenodoxia* et *superbia*) et il explique que l'exubérance de la vanité devient le foyer de la superbe (*cenodoxiae enim exuberantia superbiae fomitem parit*); on pourrait dire que l'*ἐπαρσις* joue ce rôle par rapport à l'*οἷησις*. On notera que, pour PALLADE, l'ignorance est la source de l'orgueil (*H. L.*, xxvi, p. 81 Butler), ce qui se vérifie chez les anachorètes de Deir Dôsi.

Ils en viennent donc à épuiser les ressources de leur nature sans pouvoir en excéder les limites. Dans son traité *Sur la divine charité* qui sert de conclusion et de postface à son *Histoire religieuse*, Théodoret de Cyr explique précisément comment les moines ont pu accomplir leurs prouesses : « Ce n'est pas en mettant leur confiance dans leurs forces physiques qu'ils ont pu aimer ce qui dépasse la nature humaine, qu'ils ont transcendé les lois qui lui sont données et franchi les limites fixées aux athlètes de la religion... Il est évident que c'est l'amour même de Dieu qui a permis à ces gens-là de franchir les limites de leur nature ⁷³. » Il n'était pas inutile de rappeler avec insistance cette vérité à un moment où le pélagianisme se répandait en Orient ⁷⁴. Et plus tard, Théodore en sentait encore l'utilité puisqu'il annonce dès le début de son panégyrique, comme un de ses thèmes majeurs, que Théodose a fait fructifier les talents que le Seigneur lui a confiés en s'appuyant uniquement sur la grâce ⁷⁵.

Mais les anachorètes avaient « oublié » (ἀμνημονήσαντες) la parole du Seigneur qui disait « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (p. 41, 20-22). Dire qu'ils l'avaient oubliée est peut-être un euphémisme. C'est ainsi que Cyrille de Scythopolis, parlant d'un moine également ardent qui s'était mutilé pour se débarrasser définitivement de ses tentations charnelles, disait moins discrètement « qu'il ignorait ou avait oublié » les saints canons qui interdisaient ce remède ⁷⁶. Quoi qu'il en soit, les anachorètes ont attribué ou imputé — ἐπιγράψαντες donne une allure juridique à la phrase ⁷⁷ — leurs « travaux » (πόντοι) à leurs propres forces, comme s'ils étaient les seuls ou vrais auteurs de leurs efforts et des résul-

73. *Discours sur la Charité*, P. G., 82, 1497 B^{11.15} et 1501 B^{1.5}.

74. Cf. G. de PLINVAL, *Pélagie, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943, pp. 380 ss.

75. THÉODORE, p. 5, 5-6 Usener.

76. CYRILLE, *Vie de saint Sabas*, 41 (le moine Jacques), p. 31, 19-27 Schwartz. Comparer avec l'histoire de Léonce d'Antioche que rapporte THÉODORET, *Histoire ecclésiastique*, II, 24, 1-2, pp. 152, 21-153, 5 Parmentier-Scheidweiler. Les saints canons sont ceux du concile de Nicée; cf. *Codificazione canonica orientale. Fonti. III, Discipl. Antioch.*, I, p. 101.

77. Dans le sens de tenir le registre des noms et des biens des citoyens, comme dans ISOCRATE, XVII, 40.

tats acquis. Or, comme leurs possibilités humaines et le terme auxquels ils aspirent n'ont pas de commune mesure, leur effort est nul : ils mènent une vie selon le Christ dont le Christ est en réalité absent ⁷⁸, parce qu'ils n'entrent pas vraiment dans son mystère.

Il est difficile de dire s'il y a faute formelle ou simple erreur de leur part. L'ἔπαρσις qui résume leur comportement est ignorance de la nature des choses ou curieux « oubli ». Théodore ne parle pas de péché. Et si dans le sermon reconstitué de saint Théodose, il est question de la « transgression de la loi » (τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου, p. 42, 22) ou de la « boue des péchés » (τῆς τῶν ἀμαρτημάτων ἰλύος, p. 43, 5), il ne s'agit pas précisément de tels péchés que ces moines auraient commis mais du péché considéré d'une manière très générale, dans le sens de *Galates*, 3, 19 par exemple; la même remarque vaut d'ailleurs pour les souffrances dont parlera saint Théodose et qui sont le lot de l'humanité prise dans son ensemble.

Un indice permettrait d'apprécier leur responsabilité morale : les chutes graves qui sont la conséquence de l'orgueil ne semblent pas avoir été le fait de ces moines. Leur intention et leur propos ne sont peut-être pas très purs, mais, à la différence de la vierge recluse dont parle l'*Histoire Lausiaque* et à qui la vanité et l'orgueil (κενοδοξία, ὑπερηφανία) avaient tourné la tête, ils ne sont pas livrés à la débauche (πορνεία) ⁷⁹, pas plus qu'ils n'ont suivi dans ses excès le moine Ptolémée dont le cas était pourtant assez voisin du leur, puisqu' « il était allé pratiquer l'ascèse dans un endroit inaccessible et s'était soustrait à l'enseignement des saints ⁸⁰ ». Au lieu de rejoindre le monde pour assouvir des désirs refoulés, les anachorètes de Palestine sont allés au contraire chercher refuge au monastère de saint Théodose : spontanément, si l'on tient compte du fait que le cénobiarque les accueillait comme un père (ὑπεδέχετο, p. 42, 1), sur invitation plus

78. Cf. ci-dessus, p. 177.

79. *H. L.*, XXVIII, pp. 83, 12-84, 4 Butler.

80. *H. L.*, XXVII, pp. 82-83 Butler; cf. R. DRAGUET *op. cit.* (*R. H. É.*, t. XLII, 1947), pp. 11-12.

ou moins pressante, si l'on interprète ainsi le passif συνειλεγμένων⁸¹.

3. « Abandonnés de Dieu ».

Les anachorètes n'ont donc pas renoncé à leur vocation. Mais ils ont néanmoins subi les conséquences de leurs excès et de leurs erreurs de jugement. La suite de notre texte trouve désormais dans la littérature religieuse de singulières résonances.

En effet, à maintes reprises, chez Pallade, on constate que des ascètes sont abandonnés de Dieu pour n'avoir pas su rapporter à lui tout ce qui s'opère en eux⁸². Et, de son côté, Évagre estimait qu'en rapportant à Dieu nos bonnes actions et nos progrès spirituels, non seulement nous pratiquons l'humilité et nous mettons dans la vérité, mais nous échappons à la conséquence la plus grave de l'orgueil, qui est la déréliction divine (ἐγκατάλειψις)⁸³.

81. Le fait est que les « Pères » se chargeaient parfois de récupérer les ascètes qui s'égarèrent : par exemple, *H. L.*, XXV, pp. 79-80 Butler (le moine Valens mis aux fers); *ibid.*, LIII, p. 145, 9-17 (Abramios : les Pères le retirèrent du désert, διαχωρίσαντες τῆς ἐρήμου); avant même la législation du concile de Chalcédoine, l'*Histoire religieuse* de THÉODORE montre que les évêques ou les périodeutes interviennent pour modérer les anachorètes (ci-dessus, p. 174).

82. Par exemple, *H. L.*, XLVII, p. 140, 5-18 Butler; XXIII, p. 77, 5-11 B. Cf. R. DRAGUET, *op. cit.* (*R. H. É.*, t. XLI), pp. 346-348 : dans *H. L.*, XLVII, p. 142, 5-10 B., Pallade appuie sa doctrine de la déréliction sur *Rom.*, I, 21 et 26 où saint Paul attribue l'immoralité des païens au fait qu'ils n'ont ni glorifié, ni remercié Dieu.

83. Évagre établit expressément en plusieurs endroits le rapprochement entre l'orgueil, la déréliction et l'action de grâces, par exemple, dans le *De oculo vitiosis cogitationibus*, 9 (*P. G.*, 40, 1276 A) où il est question du démon de l'ὕπερηφανία qui persuade à l'âme de ne pas reconnaître que le secours lui vient de Dieu; cf. R. DRAGUET, *op. cit.* (*R. H. É.*, t. XLII), pp. 23-24. L'orgueil, en effet, porte l'ascète à s'imaginer que « c'est par sa puissance qu'il a vaincu les démons qui s'opposaient à la garde des commandements (*Antirrh.*, pp. 472-545 Frankenberg); ou que c'est à cause de sa propre justice ou de sa sainteté qu'il a triomphé de ses ennemis et obtenu la contemplation. A quoi il faut répliquer par des textes comme : Ne dis pas en ton cœur, c'est ma force et la vigueur de ma main qui m'ont procuré ces richesses. Souviens-toi du Seigneur ton Dieu, car c'est lui qui t'a donné la force (*Deut.*, 8, 17 ss). Que si le contemplatif se complait dans ces suggestions orgueilleuses, il court le risque d'être délaissé des anges et de retomber aux mains des démons (*Antirrh.*, *loc. cit.*), afin que l'expérience lui enseigne ce qu'il a oublié. Ne laisse pas ton cœur à l'orgueil et ne dis pas à la face de Dieu : Je suis puissant, de peur que le Seigneur ne délaissé ton âme et que de méchants démons ne l'humilient, car alors tes ennemis te terroriseront en l'air et tu connaîtras des nuits d'épouvante (*Aux moines qui habitent*

Or, il ne semble pas douteux que ce soit le cas des anachorètes de Palestine. En effet, dans son sermon, Théodose les exhorte à pratiquer l'action de grâces dont l'oubli leur a justement valu d'être abandonnés de Dieu. Le terme d'ἔγκατάλειψις, technique chez Évagre et chez Pallade, est d'ailleurs attesté au moins par les deux meilleurs manuscrits de la *Vie de saint Théodose* au jugement de Krumbacher (p. 43, 7) et il paraît bien qu'il y ait lieu de le retenir⁸⁴. En tout cas, si le mot ne figure pas dans le diagnostic que formule Théodore de Pétra, l'idée en est bien exprimée puisque, pour « les raisons qui viennent d'être dites (διὰ τοῦτο) », les anachorètes « ont été livrés à Satan pour la perte de leur chair en vue de leur salut spirituel » (p. 41, 22-24).

C'est une citation libre de *1 Cor.*, 5, 5, où il est question du châtement de l'incestueux de Corinthe : au παραδόντα de Théodore correspond le παραδοῦναι de saint Paul, et à la finale avec ἵνα de l'épître est substituée une tournure avec διὰ et l'accusatif. Il faut entendre que διὰ τοῦτο (p. 41, 22) résume ce qui précède et porte sur le verbe à un mode personnel qui vient en fin de phrase : « ils avaient l'esprit qui ne présidait pas comme il faut à leurs pensées » (p. 41, 25-26); autrement dit, l'attitude d'exaltation (ἐπαρσις) de ces êtres trop ardents est la cause directe de leur dérangement psychique⁸⁵; l'exaltation est comme le glaive qui les trans-

dans les coenobia, éd. de H. GRESSMANN, *Texte und Untersuchungen*, 39, 1913, n° 62) (I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960, p. 56).

84. Cf. ci-dessus, p. 170.

85. Le P. A.-J. FESTUGIÈRE (*Les Moines d'Orient*, t. I, *Culture ou sainteté*, Paris, 1961, pp. 80-81) traduit ainsi : « Il y avait sur les monts et dans les cavernes, des moines qui s'exerçaient aux combats de la vie chrétienne, mais non selon le Christ. C'est avec un zèle irréfléchi qu'ils poursuivaient leur ascèse, et ils avaient donc été transpercés par le glaive de l'orgueil... Aussi, soit que, livrés à Satan, leur souci du salut spirituel leur eût fait perdre la santé du corps, ou de quelque manière qu'ils fussent tombés sous le coup des jugements de Dieu qui dépassent l'entendement, leur esprit dérangé ne commandait plus comme il faut à leurs pensées. Ces moines donc, Théodose les accueillit favorablement... Il établit pour eux un lieu de solitude, en sorte que leur hésychastère était, dans le monastère, comme un second monastère... Souvent, quand il les avait trouvés dans leur bon sens, il les exhortait à la patience. » SYMÉON METAPHRASTE rend à la phrase la construction de saint Paul auquel il renvoie :

perce et les divise⁸⁶. Les anciens ne pensaient-ils pas eux aussi, qu'un δαίμων s'attachait à l'audacieux qui prétendait braver le sort départi à lui par le destin et sortir de ses limites⁸⁷.

Les deux participiales qui s'insèrent grammaticalement entre διὰ τοῦτο et le verbe ἔσχον introduisent pour ainsi dire à l'intérieur des causes secondes et à un niveau de plus grande profondeur, des considérations sur la cause finale de l'état où se trouvent les anachorètes : ou bien ils ont été livrés à Satan pour la perte de leur chair en vue de leur salut, ou bien il se peut que Dieu ait eu une autre raison de permettre pareille chose; l'explication finaliste est présentée ainsi sous forme d'une double hypothèse : la première « perte du corps — salut spirituel » se rattache plus précisément à l'erreur théologique des anachorètes qui ne comptent pas sur la grâce, tandis que la seconde, « jugements de Dieu qui passent l'entendement⁸⁸ » est, à travers un hommage aux vues de la Providence, un aveu d'ignorance.

Théodore ou Théodose ne veulent donc pas se contenter des seules explications psychologiques; pour eux, toute

οἱ τοίνυν οὕτως ἀνοήτως φρονήσαντες, καὶ ἐντεῦθεν παραδοθέντες τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ὡς φησὶ Παῦλος, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἢ καὶ ἄλλων σφαλόντες τὰς φρένας καὶ διαφθορὰν αὐτῶν ὑπομείναντες (P. G., 114, 501 D¹²⁻¹⁵).

86. « Transpercés du glaive de l'exaltation » : l'expression n'est pas scripturaire; Théodore de Pétra joue volontiers sur les mots : le substantif ἐπαρσις attire le verbe περιεπάρησαν qui appelle l'image du glaive.

87. Cf. les thèmes de la tragédie grecque, par exemple ESCHYLE, *Les Perses*, vv. 724-725 et cf. 739-751; cf. encore ESCHINE, *Contre Clésiphon*, 133 : « ... Juste châtement, sans doute, de citoyens qui, pour n'avoir pas mené une bonne politique, ont été possédés d'un aveuglement et d'une démente, non point humaine, mais démonique! ... εἰ καὶ δικαίως περὶ τῶν ὅλων οὐκ ὀρθῶς βουλευσάμενοι, ἀλλὰ τὴν γε θεοβλαδίαν καὶ τὴν ἀφροσύνην οὐκ ἀνθρωπίνως, ἀλλὰ δαιμονίως κτησάμενοι »; *ibid.*, 135 : Comme le dit Hésiode, souvent une cité est entraînée à sa ruine par la folle présomption d'un seul homme et Zeus la frappe de grands malheurs. D'après le *Poimandrès* (23, éd. A. D. Nock-A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, t. I, Paris, Coll. des Univ. de France, pp. 14-15 et p. 24, n. 57), le démon reçoit permission d'affliger dans leur chair ceux qui ont commis des fautes et de les porter à des crimes de plus en plus grands : on rapprochera l'expression τὴν δξύτητα τοῦ πυρός (l'aiguillon de feu) du texte hermétique de l'image de Théodore de Pétra, τῷ τῆς ἐπάρσεως ξίφει (p. 41, 18 Usener), le glaive de l'exaltation.

88. Τοῖς ὑπὲρ ἐννοίαν τοῦ θεοῦ κρίμασιν, p. 41, 24-25 : ce n'est pas une expression scripturaire, mais le thème du jugement de Dieu est constant; ici, il ne s'agit pas du jugement de Dieu en acte, κρίσις, mais plutôt de la sentence exprimée, comme dans *Rom.*, 11, 33 : « ὡς ἀνεξεραίνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ, comme ses jugements sont incompréhensibles! »

espèce de mal trouve sa place dans l'ordre providentiel même s'il échappe à notre logique et il s'éclaire dans les perspectives de la foi que nous offre le mystère du salut. C'est pourquoi, le sermon de saint Théodose ne sera qu'une glose de quelques versets pauliniens annoncés par la citation de *1 Cor.*, 5, 5.

4. Des « malades ».

Le texte de *1 Cor.*, 5, 5, lorsqu'il parle de la « perte de la chair », est à prendre au sens propre de troubles organiques, car c'est celui que réclame le contexte paulinien⁸⁹. Théodore de Pétra l'entend aussi dans ce sens, mais de quel genre de maladies veut-il parler?

L'état morbide des anachorètes est ainsi défini : « Ils avaient l'esprit qui ne présidait pas comme il faut à leurs pensées, τὸν νοῦν ἔσχον μὴ κατὰ φύσιν ἐπιστατοῦντα τοῖς λογισμοῖς », p. 41, 25-26. La psychologie des spirituels, qui est empruntée en partie, à travers le moyen platonisme, à celle de Platon et des stoïciens, fait en effet de l'intellect (νοῦς) le principe spirituel de synthèse de l'être humain dont la partie sensible est le jeu des divisions entre les passions. Celles-ci se rattachent aux deux forces antagonistes de la vie psychique, l'ἐπιθυμία et le θυμός, soit le groupe des puissances appetitives et celui des puissances agressives. Le θυμός et l'ἐπιθυμία ont constamment tendance à prendre le pas l'un sur l'autre, tandis que le νοῦς est là pour assurer l'équilibre, comme le ferait avec ses chevaux un conducteur de char, ou un chef d'orchestre ou un pilote à la barre, toutes comparaisons traditionnelles. Lorsque la garde des sens n'est plus assurée, ou lorsque la mémoire qui conserve le souvenir des sensations passées n'est plus contrôlée, les sensations et les phantasmes excitent les λογισμοί, c'est-à-dire les pensées — souvent les mauvaises pensées —, ou les tendances qui

89. Voir le commentaire de E.-B. ALLO, dans *Saint Paul, 1^{re} Épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, pp. 121-124. Sur le rapport entre la maladie de l'âme et la maladie physique, voir *Entr. apol.*, pp. 116-121 et sur le rôle médicinal des maladies physiques selon Évagre et Pallade, cf. R. DRAGUET, *op. cit.* (*R. H. É.*, t. XLI), pp. 326, 360.

fournissent alors un aliment aux passions et, l'équilibre intérieur entre θυμός et ἐπιθυμία étant brisé, le νοῦς perd la direction⁹⁰. Les Pères expliquent que le démon ne peut agir sur le νοῦς qui est spirituel et, ainsi, ils sauvegardent la liberté; mais le démon peut agir par l'intermédiaire des sens et, comme un ennemi, s'introduire dans la citadelle⁹¹.

Il existe donc chez les anachorètes de Deir Dôsi un déséquilibre, peut-être foncier, en tout cas aggravé par les pratiques ascétiques inconsidérées.

Mais, peut-on formuler un diagnostic plus précis? Ceci paraît difficile. Théodore les qualifie de στρεβλούμενοι (p. 45, 14), mot qui figure bien, lui aussi, dans le N. T. où saint Pierre l'applique à des gens « instables » qui interprètent de travers

90. Dans une page de son *Commentaire de l'Épître aux Romains (Ad Rom., 7, 17, dans P. G., 82, 124 B-125 A)*, à propos du verset : « Ce n'est pas moi qui fais le mal, mais le péché qui habite en moi », THÉODORE écrit : « Ceci a besoin de bien des explications. Devenu mortel par la transgression, le corps (σῶμα) subit des passions. C'est sa condition présente. En effet, il a besoin de désir (ἐπιθυμία) non seulement pour se nourrir, mais aussi pour procréer, pour mettre la terre en valeur et exercer les autres activités. Car sans le désir, rien de tout cela ne tiendrait. C'est même le désir qui nous permet de vivre dans la vertu. Si on veut s'y soustraire, il s'ensuit des peines insupportables. C'est même encore lui qui produit en nous le désir de Dieu (πόθον). Si bien que la modération du désir (συμμετρία τῆς ἐπιθυμίας) est source de biens, tandis que l'absence de modération (ἀμετρία) entraîne l'intempérance (ἀκολασίαν) ... (suivent des exemples de débauches). C'est pourquoi le Dieu de l'Univers a attaché au désir (ἐπιθυμία) l'irascibilité (θυμός), afin de réprimer la démesure (ἀμετρία) du désir. L'irascibilité a pourtant aussi besoin d'un frein à ses débordements... aussi Dieu a-t-il mis en nous ces deux passions contraires pour empêcher l'une par l'autre leur démesure. Il a placé sur elles l'esprit (νοῦς) comme un conducteur de chevaux, et leur a imposé de porter également le joug de la servitude. Si jamais il arrive au désir de passer la mesure, il a donné ordre de piquer l'irascibilité afin que, d'un bond, elle prenne son élan (δρμησας) et remette le joug au même niveau. Mais si c'est l'irascibilité qui s'est laissé aller à la démesure, il excite le désir à se mettre en mouvement à son tour pour corriger la démesure de l'irascibilité. Si donc l'esprit (νοῦς) est sobre et prudent, il assure cette direction; mais s'il est négligent et laisse aller les rênes, il met les chevaux à même de s'emballer, tandis qu'il est emporté lui-même et se précipite avec eux dans les ravins. » Sur la classification des λογισμοί, voir A. et C. GUILLAUMONT, s. v. *Démon*, dans *D. S.*, t. III, c. 200-201; sur la comparaison des coursiers (PLATON, *Phèdre*, 246 b) et la division tripartite de l'âme, cf. THÉODORE, *Thérap.*, v, 31 et J. DANIELOU, intr. à *Grégoire de Nysse, Vie de Moïse*², Coll. « Sources Chrétiennes », n° 1 bis, 1956, pp. xxix-xxx.

91. Cf. THÉODORE, *Hist. rel.*, *P. G.*, 82, 1288 C^o-1289 A, où l'auteur développe l'image de l'âme citadelle ou acropole qui remonte au *Timée* de PLATON, 77 a²; on peut suivre l'histoire de ce *topos* à travers la littérature patristique (cf. la note de É. DES PLACES à *Lois*, XII, 942 e⁴, dans la Coll. des Univ. de France, sur τὸ ἀρχικώτατον).

les épîtres de saint Paul (2 *Petr.*, 3, 16); ici, au passif, il a le sens de « détraqués » que lui donnent parfois les anciens ⁹² : ce qui résulte du déséquilibre intérieur entre les puissances vitales du θυμός et de l'ἐπιθυμία. Et ceci se traduit dans leur comportement étrange : les « frères détraqués » (στρεβλούμενοι ἀδελφοί) participent à la synaxe dans la mesure où ils en sont capables (p. 45, 17-18) et Théodose ne peut s'adresser utilement à eux que dans leurs moments de rémission, lorsqu'ils sont νήφοντες (p. 42, 13; 45, 17), encore un mot qui dans le N. T. exprime, par opposition à l'état d'ébriété, la sobriété et la maîtrise de l'esprit sur les sens, le contrôle de soi ⁹³. Enfin, ils sont internés dans un « hésychastère », véritable monastère à l'intérieur du monastère, avec des services particuliers (p. 42, 6-11) et ne se mêlent pas à la vie des trois autres communautés de cénobites pas même pour la synaxe où elles se retrouvent chaque jour (p. 45, 21-25).

Non seulement leur comportement révèle un déséquilibre psychique qui entraîne l'internement, mais leur état de santé paraît très déficient. Théodore parle de leur maladie et de leur éventuelle guérison, en employant des mots qui, même dans le N. T., ne désignent que la maladie et la guérison physiques, νόσος, ἰασις, ἰᾶσθαι (p. 44, 6-12) ⁹⁴. On pourrait être tenté de chercher, derrière les mots ἀσθενοῦσιν, ἀρρωστίας, δεινά (p. 44, 3-7), quelques troubles psychiques précis et connus, en distinguant différentes catégories de malades

92. Le sens premier est « tendre à l'excès, tordre ». HERODOTUS MED. (dans R. FUCHS, *Rheinisches Museum*, LVIII, 1903, p. 78) emploie ce mot avec le sens de « loucher » : ἐσχηρότεες στρεβλουμένους τοὺς ὀφθαλμούς; GALIEN (éd. C. G. Kühn, Leipzig, 1821-1833, t. VI, p. 312), avec le sens de « mettre au supplice de la roue, torturer »; Liddell-Scott ne cite pas toutefois de textes où ce mot ait le sens plus précis que nous lui donnons ici, en raison de notre contexte.

93. Hésychius fait du verbe νήφειν un synonyme de σωφρονεῖν : « sober-minded », entend Sophoclès, raisonnable, de sens rassis; νήφειν, comme νηφάλιος, n'est pas dans l'A. T., mais dans les *Épîtres* avec le sens que nous disons : soit le sens propre, rapproché de σωφρονεῖν qui indique la « garde des sens », dans 1 *Tim.*, 3, 2 et 11, *Tit.*, 2, 2, soit le sens figuré dans 1 *Thess.*, 5, 6 et 8, 1 *Petr.*, 1, 13; 4, 7 et 5, 8; cf. G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, s. v. νήφω, t. IV, pp. 935-940.

94. Par exemple, ἰασις n'est employé que trois fois, et toujours au sens propre de guérisons de maladies physiques, dans saint Luc (cf. Λοῦκας ὁ ἰατρός, *Col.*, 4, 14) : *Lc.*, 13, 32 où les guérisons sont distinguées des exorcismes; cf. *Act.*, 4, 22 et 30.

d'après les résultats que Théodose obtenait avec eux, mais on s'aperçoit que les deux premiers termes sont rapprochés dans notre texte simplement parce que des mots de même famille l'étaient déjà dans saint Paul qui fournit toute la matière du sermon précédent; ainsi dans *1 Cor.*, 11, 30 il est dit : πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι, « beaucoup sont faibles ou malades », sans que le contexte permette de préciser davantage, tandis que le ὁ τοῖς ἀσθενοῦσιν συνασθενῶν de Théodore (p. 44, 3-4) évoque *1 Cor.*, 9, 22 : τοῖς ἀσθενέσιν ὡς ἀσθενής, « faible avec les faibles » ou encore *2 Cor.*, 11, 29 : τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ; « qui est faible que je ne le sois avec lui? ».

Nous sommes donc en présence de gens qu'il a fallu interner à cause de leur déséquilibre et de leur comportement et dont l'état de santé réclame des soins. Faute de précisions supplémentaires, *l'Histoire Lausique* nous aidera à nous représenter quelques-uns des cas qui pouvaient se rencontrer dans le monastère. Il s'agit d'ascètes qui n'avaient pas mené leur vie spirituelle selon les règles traditionnelles. Quelques-uns se livrent à de telles singularités qu'il a fallu les mettre aux fers et les soigner. Valens, dit Pallade, « était Palestinien de nation, mais Corinthien d'esprit », comme nos anachorètes à qui Théodore, comme saint Paul aux Corinthiens (*1 Cor.*, 4, 6 et 18), reprochait leur présomption : il atteignit un tel degré d'orgueil qu'il fut la proie des illusions du démon qui arriva à le persuader que le Christ en personne était venu lui rendre visite pendant la nuit; il pouvait donc se dispenser désormais de la communion : les moines lui mirent les fers, le soignèrent pendant un an et parvinrent à détruire l'estime qu'il avait de lui-même, par leur prière, leur indifférence et une vie plus calme⁹⁵. Abramios, qui avait vécu au désert une vie « rude et sauvage », se laissa aussi étourdir par ses idées de grandeur et, « frappé en son esprit par une suffisance malencontreuse », finit par soutenir que le Christ l'avait ordonné prêtre dans la nuit;

95. *H. L.*, XXV, pp. 79-80 Butler : on notera que, selon le principe traditionnel, aux contraires on applique les remèdes contraires.

il voulait célébrer la messe : les pères le retirèrent du désert et lui firent mener une vie plus simple ⁹⁶.

Évagre avait lui-même connu des cas semblables, quand il disait que l'esprit de vaine gloire aboutit à l'excentricité (ἔκστασις φρενῶν) et à la folie (μανία) ⁹⁷. Le mot ἔκστασις est technique et R. Draguet lui reconnaît plusieurs sens dont celui de « perdre la tête » ; ce qui arrive quand on veut dépasser les limites de l'ascèse : ainsi Macaire d'Alexandrie avait essayé de se priver complètement de sommeil et, pour y parvenir, il vivait en plein air, comptant sur la chaleur du soleil ou sur le froid de la nuit pour le maintenir éveillé ; mais il fut obligé de rentrer sous un toit, sinon, dit-il, « mon cerveau se fût desséché au point de me pousser désormais en égarement d'esprit (εἰς ἔκστασιν) ⁹⁸ ».

Il est facile de discerner à l'origine de ces cas pathologiques les erreurs de spiritualité que Théodore a définies chez les anachorètes de Palestine. Et il est logique de supposer que, parmi les « frères détraqués », les mêmes effets répondaient aux mêmes causes. On peut donc se permettre de traduire le mot τὰ δεινά (p. 44, 7) pourtant bien banal, par « frayeurs » en risquant de l'interpréter par « hallucinations », telles que ces « visions » effroyables, avec feu et vacarme ⁹⁹. Mais il reste que Théodore de Pétra n'a pas donné plus de précisions sur les « maladies » que celles que nous avons dégagées de son texte. Il ne parle ni de fers, ni de douches, ni d'autres traitements médicaux et, si on est en droit de supposer qu'un médecin était au service de l'hésy-

96. *H. L.*, LIII, p. 145, 9-17 Butler.

97. ÉVAGRE, *De octo vitiosis cogitationibus*, 8 (*P. G.*, 40, 1276 A) : l'esprit de vaine gloire le rend fou (μαντεύεται ἀδελφῷ) et l'orgueil aboutit finalement à la folie (ἔκστασις φρενῶν καὶ μανία).

98. *H. L.*, XVIII, p. 48, 17-24 Butler; cf. R. DRAGUET, *op. cit.* (*R. H. É.*, XLI, p. 348) : ἔκστασις, ἐξίστασθαι, « impliquent dans l'usage de Pallade, la diminution ou la perte, à des degrés divers, de la conscience psychologique ou morale; le sens peut être neutre, appréciatif ou péjoratif ». Sur le mot et les états correspondants, cf. J. KIRCHMEYER, s. v. *Extase chez les Pères de l'Église* (§ 4. *Monachisme oriental*), dans *D. S.*, t. IV, 1961, c. 2103-2109.

99. Sur les songes et les visions à caractère diabolique, figures ignées, troupes menaçantes, etc., voir DIADOQUE DE PHOTICÉ, les chapitres xxxvi à xl et l'introduction de É. DES PLACES aux *Œuvres spirituelles* (Coll. « Sources Chrétiennes », n° 5 bis), pp. 44-46.

chastère comme cela se trouvait en d'autres endroits ¹⁰⁰, ce n'est qu'une supposition qui repose sur le fait que les « services nécessaires » étaient prévus (p. 42, 10-11), mais que le texte ne confirme pas explicitement.

Autrement dit, Théodore de Pétra s'intéresse plus à l'origine du mal qu'à sa nature même : d'origine psychologique et spirituelle, c'est donc moins sur une thérapeutique médicale qu'il insistera, même si on y a recours, que sur un traitement moral et spirituel.

Néanmoins, on peut se demander encore si les anciens anachorètes n'étaient pas des possédés. Théodore de Pétra, en effet, les appelle « les frères détraqués par le démon impur » (p. 45, 13-14) et « les frères possédés, τῶν δαιμονῶντων ἀδελφῶν » (p. 45, 25-46, 1), puisqu' « ils ont été livrés à Satan pour la perte de leur chair » (p. 41, 23). Dans un passage qui présente une singulière parenté avec le nôtre, Cassien (*Conf.*, VII, 27-31) envisage le cas d'ascètes qui ont été, eux aussi « livrés à Satan, comme parle l'Apôtre, pour la perte de leur chair, afin que l'esprit soit sauf », et il cite l'exemple de l'abbé Moïse qui, pour avoir prononcé une parole un peu vive dans un entretien avec l'abbé Macaire, « fut livré à un démon si cruel qu'il portait à sa bouche les excréments humains »; et Cassien déplore que, faute de comprendre les intentions de Dieu qui permet pareilles misères, on repousse et méprise ces pauvres gens; il voudrait au contraire qu'on leur donnât la communion tous les jours s'il se peut. Or, il est intéressant de noter que Cassien n'indique aucune origine psychologique aux phénomènes qu'il relate, mais les explique directement par la finalité théologique qui situe le mal, physique ou moral, dans l'ordre voulu par la Providence pour notre purification. Théodore signale au contraire, comme nous l'avons vu, les causes secondes aussi bien que les causes finales, si bien que le qualificatif de « frères possédés » n'infirmes nullement l'explication

100. Cf. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de saint Sabas*, 41, p. 131, 19-27 Schwartz : « On appelle le médecin de la laure et on lui donne des soins (au moine Jacques) »; cf. ci-dessus, p. 185 et n. 76).

psychologique qui doit précisément servir de leçons aux auditeurs.

Saint Théodose n'a donc pas besoin d'exorciser les frères détraqués, puisqu'il ne les considère pas comme de vrais possédés. Mais il reste que l'Esprit du mal est au principe de tout mal, physique et moral, parce que le péché est dans le monde et que, même si nous n'en sommes pas pleinement conscients, la suffisance de notre esprit risque de nous attirer la dérélition divine. Mais le mal, dans l'ordre de la foi, est permis par Dieu pour notre progrès spirituel. Dans les conditions temporelles où nous vivons, il se trouve que l'esprit du mal peut nous atteindre par l'intermédiaire du sensible sur lequel il a pouvoir (p. 43, 10-13)¹⁰¹, l'esprit conservant toutefois sa liberté parce qu'il est en nous image de Dieu (p. 43, 12). Il serait toutefois inexact, sous prétexte qu'on n'a pas affaire à des possessions diaboliques, de considérer la référence de Théodore de Pétra au démon comme une simple figure de style, conforme à un genre littéraire et à la manière vulgaire d'attribuer à quelque puissance supérieure démoniaque ce qu'on ne saurait expliquer autrement. Théodore sait fort bien déceler les facteurs « naturels » qui sont au moins en partie à l'origine des troubles psychiques, mais il ne peut pas, en présence du drame dont il est témoin, ne pas chercher une explication théologique. C'est d'ailleurs ce qui va lui permettre de recourir à la seule thérapeutique qui, d'après lui, soit efficace.

101. Le N. T. n'emploie pas, comme le fait Théodore de Pétra (p. 43, 8 Usener), le verbe *κυριεύειν* pour désigner la puissance de Satan, mais il parle de sa puissance, de sa domination; le mot *πλάσμα* (p. 43,9 Usener) signifie, conformément à la langue du N. T., la création formée par Dieu et l'*Épître aux Romains* (9, 20) utilise ce mot dans un passage, que Théodore de Pétra a pu avoir présent à l'esprit, sur la patience et la miséricorde de Dieu. « Tandis que les autres (les démons) se servent des altérations du corps pour donner à l'intelligence des raisonnements ou des concepts ou des réflexions, lui, le Seigneur, fait le contraire : il survient directement à l'intelligence pour y mettre à son gré la gnose; et par l'intelligence, il apaise le déséquilibre du corps » (ÉVAGRE, dans I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, p. 90, n° 63).

II. Traitement et résultats.

Quelle que soit la manière dont les frères détraqués aient été rassemblés, il est remarquable qu'apparemment aucun traitement violent ne leur ait été appliqué¹⁰². D'autre part, ils sont l'objet de soins matériels et spirituels qui prouvent qu'on ne leur manifestait pas ce dégoût que Cassien déplo-rait. Et l'on peut croire que Théodose mettait à profit son sens de l'organisation pour leur assurer le confort nécessaire. Mais Théodose faisait mieux encore en les entourant d'une confiance tranquillissante. Assurément, il les aimait pour des motifs spirituels afin d'observer le précepte : « Soyez miséricordieux comme votre père du ciel est miséricordieux » (*Luc*, 6, 36; p. 42, 3-6), et par amour du Christ¹⁰³; mais, pour être surnaturelle, sa charité ne leur passait pas par-dessus la tête, car on sait que la *φιλοθεία* dont il faisait preuve (p. 41, 13-15) se manifeste toujours par une attitude de *φιλανθρωπία*¹⁰⁴. En effet, il les accueillait avec joie, comme un bon père (p. 42, 1), suivant une expression qui rappelle les *Actes* (21, 17) et par là, « il imitait Dieu, autant qu'il se peut » : l'invitation à imiter ou à ressembler à Dieu s'accompagne généralement de cette formule restrictive qui est, aussi bien chez les spirituels que chez Platon¹⁰⁵, comme une clause de style ou comme une expression rituelle qui aurait pour effet de conjurer ce qu'il pourrait y avoir de prétentieux et presque de blasphématoire dans le désir de ressembler à Dieu, et encore faut-il noter que Théodore n'utilise pas le *κατὰ τὸ δυνατόν* assez fréquent, mais *κατὰ τὸ δεχόμενον*, comme pour indiquer que l'approche de Dieu

102. Comparer précisément avec la manière forte utilisée par les moines dans *H. L.*, XXV, pp. 79-80 Butler, LIII, p. 145, 9-17 B.; cf. encore THÉODORET, *Thérap.*, I, 4-5.

103. Cf. aussi *Jac.*, 5, 11 (*πολύσπλαγγχός ἐστιν ὁ Κύριος καὶ οὐκ ἐτίμων*); *Rom.*, 9, 15; 12, 1; *2 Cor.*, 1, 3; *Phil.*, 2, 1; *Col.*, 3, 12.

104. Cf. *Éphes.*, 5, 1.

105. Voir, par exemple, les textes de PLATON (*Théét.*, 176 a-b et *Rép.*, x, 613 b) utilisés par THÉODORET dans *Thérap.*, XI, 9 et XII, 21 (cf. *Entr. apol.*, p. 238).

est moins fonction de notre puissance que de la grâce reçue ; quant à l'attitude paternelle de Théodose, elle repose sur le sentiment qu'il veut communiquer à ses malades de la paternité de Dieu, thème fondamental de ses entretiens spirituels. Toutefois, pour se traduire en des termes scripturaires, la charité de saint Théodose n'en était pas moins pratique. En effet, en disant qu'il « brûlait pour eux d'une affectueuse sympathie » (p. 42, 13) et qu' « il était déprimé avec les déprimés » (p. 44, 3), Théodose pouvait penser à *Hébr.*, 4, 15 et à plusieurs passages des *Épîtres* de saint Paul¹⁰⁶, mais il est fort possible que la singulière préférence du cénobiarque pour ses frères les plus humbles s'expliquât aussi par le souvenir de ses propres expériences religieuses. Il était plus apte à les comprendre, parce que sa vocation avait été primitivement anachorétique ; or, à chaque fois qu'il avait voulu la réaliser, les circonstances avaient entravé son projet¹⁰⁷ : en tout cas, il s'est toujours appuyé sur les conseils et l'exemple des ascètes qui, avant lui, avaient appris la règle du désert : sinon, il aurait fait fausse route comme Cyrille de Scythopolis qui avoue avoir fait lui-même quelques faux pas : « car, dit-il, sans le conseil des spirituels, tout est suspect, en particulier, chez les jeunes¹⁰⁸ ».

Le cadre que saint Théodose leur aménage est également prévu pour calmer les « frères détraqués ». Le quartier du monastère qui leur est réservé s'appelle un « hésychastère », mot banal mais qui suffit à dire l'ambiance qui devait y régner : tout visait à apaiser, à rassurer ces âmes inquiètes, en les débarrassant des soucis et des appréhensions, afin de les installer dans la tranquillité, condition de toute vie monastique¹⁰⁹. Dans leurs périodes de rémission, Théodose

106. 2 *Cor.*, 11, 29 : *τις ἀσθενεῖ, καὶ οὐκ ἀσθενῶ* (cf. *ibid.*, 13, 4) ; 1 *Cor.*, 9, 22 : *ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν [ὡς] ἀσθενής*.

107. Cf. ci-dessus, p. 163.

108. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de saint Sabas*, p. 180, 22 Schwartz.

109. Sur l'hésychasme, voir C. LIALINE, *op. cit.*, c. 937-941 et 944-945, et I. HAUSHERR, *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, *Orientalia Christiana Periodica*, t. XXII, 1956, pp. 5-40 et 247-285.

pourra donc les exhorter. Calme collectif ou calme de quelques éléments de la singulière communauté, on ne sait.

Enfin, il est significatif que Théodose ne s'adresse pas aux « frères détraqués » comme à des anormaux. Aucun terme ne désigne une maladie particulière, mais les éléments du discours, presque entièrement tirés des *Épîtres* pourraient s'appliquer à toute personne qui souffre, moralement ou physiquement. C'est dire que les internés doivent sentir qu'ils font partie de la commune humanité. Et ceci fait déjà partie du traitement.

L'intention générale de Théodose est de donner à ces malades qui ne cessent pas d'être des moines¹¹⁰ les principes de base qu'ils n'ont jamais reçus. Il s'agit de les réformer, de les redresser (πρὸς ἐπανόρθωσιν, p. 42, 21)¹¹¹, de créer les dispositions propres à la vie ascétique. Son sermon en ce sens est un véritable « protreptique » (προτρεπόμενος, p. 42, 15)¹¹². Il va leur apprendre enfin à « combattre » (p. 42, 15) « selon les règles » (p. 42, 15). L'expression se trouve équivalamment en *2 Tim.*, 2, 5 : « Si quelqu'un a lutté, il ne sera couronné que s'il a lutté selon les règles. » L'adverbe νομίμως s'applique d'ailleurs à un verbe d'action pour dire qu'elle est menée en connaissance de cause : comme les autres, que les moines apprennent leur métier.

1. Exhortation à la vie de Foi.

Le thème majeur de l'exhortation de Théodose est fournie par quelques versets de l'*Épître aux Hébreux* (12, 3-8) qui affirment la paternité de Dieu et notre filiation divine. C'est pour ainsi dire, le fondement théologique qui supporte le reste : les explications que Théodose donne de la souffrance et ses conseils pratiques supposent en effet toute l'exhortation à la vie de foi dans le Christ qui précède dans l'*Épître*

110. Le terme de « frères » leur est appliqué : σπρεβλούμενοι ἀδελφοί, p. 45, 14 : τῶν δαιμονίωντων ἀδελφῶν, pp. 45, 25-46, 1; et leur cadre de vie est monastique.

111. Rappel de *2 Tim.*, 3, 16 : πᾶσα γραφή... πρὸς ἐπανόρθωσιν.

112. C'est-à-dire une exhortation; les « discours protreptiques » étaient des invitations, de forme oratoire, à se tourner vers l'étude de la philosophie.

aux *Hébreux* : elles sont exprimées à l'aide de citations plus ou moins larges des *Épîtres* de saint Paul ¹¹³.

Si Dieu est père, il est normal qu'il forme ses fils (p. 42, 18); former (παιδεύειν) c'est tout à la fois éduquer et corriger en usant même de châtiments ¹¹⁴ et Théodore reproduit littéralement le texte des *Hébreux* (12, 6) qui rapproche précisément les termes παιδεύοντος et μαστιγοῦντος. Rien d'étonnant, par conséquent, si la visite du Seigneur, au cours de notre vie, vient nous redresser : l'expression πρὸς ἐπανόρθωσιν se trouve en *2 Tim.*, 3, 16 et, si Théodore n'a pas pu emprunter le substantif ἐπίσκεψις au N. T. qui n'emploie que le verbe ἐπισκέπτεσθαι, il a pu en trouver l'idée dans *Hébr.*, 2, 6. Et nous avons besoin de cette correction qui est aussi purification (p. 43, 5), parce que nous avons transgressé la loi divine (p. 42, 22-23) : Théodose peut se souvenir d'*Hébr.*, 2, 2; l'antithèse ἀτιμάσαντας-ἀτιμία vient de *Rom.*, 1, 24 et 26; quant au mot κακώσεως (p. 42, 23), que nous traduisons par « ingratitude » et qui ne se trouve que dans les *Actes* (7, 34), il peut, dans notre contexte et suivant son sens juridique, indiquer le mauvais comportement à l'égard des parents ¹¹⁵. Bref, il est si normal qu'un père forme ainsi ses enfants que, pour un homme, une vie sans épreuves serait

113. La révélation de la paternité de Dieu est, en effet, à la base de la vie chrétienne; cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955, p. 306.

114. Voir C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, t. II (Paris, 1953), pp. 393-394. On trouve un commentaire analogue chez Évagre : « Écoute encore le sage Salomon disant dans ses *Proverbes* : Mon Fils, ne néglige pas la correction du Seigneur, et ne te laisse pas abattre quand tu es repris par Lui (*Prov.*, 3, 11). Car le Seigneur châtie celui qu'il aime (*Hébr.*, 12, 6). Il fouette son fils qui lui est agréable; plus un fils est châtié, plus il est aimé. Les coups produisent en nous l'affliction; or, selon le mot du bienheureux Paul (*Rom.*, 5, 3-5), l'affliction achève en nous la patience; la patience l'épreuve; et l'épreuve l'espérance; or, l'espérance ne confond point, parce que l'effet de l'espérance, c'est la science de Dieu, de laquelle sont jugés dignes ceux qui luttent courageusement dans le combat de la vertu et qui supportent vaillamment la chaleur brûlante de ce monde » (ÉVAGRE, *Ép.* 42, dans I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, n° 15, pp. 29-30).

115. Cf. DÉMOSTHÈNE, x, 40 : les lois contre l'ingratitude (τοῖς τῆς κακώσεως... νόμοις) imposent de fournir de bon cœur et en toute justice le secours qui est dû aux parents en vertu de la nature et de la loi. — A cette ingratitude des fils répond la déréliction de la part du Père (ἐγκαταλείψεως); cf. ci-dessus, p. 170, n. 21. Voir J. LEROY, dans *D. S. s. v. ἐγκαταλείψις*, t. IV (1958), c. 344-357.

le signe qu'il est un bâtard et non un fils légitime (p. 43, 6-8), conformément à *Hébr.*, 12, 6. Et, puisque nous devons être purifiés, mieux vaut maintenant que plus tard : une réminiscence de *Luc*, 16, 23-26 qui rapproche les mots ὀδύνη et βέσσανος et oppose la condition d'ici-bas à celle qui attend le pécheur après la mort (p. 43, 1-3), l'antithèse entre les souffrances passagères et les peines éternelles et qui vient, comme ici (p. 43, 5-7), en pensant à *Rom.*, 8, 35-39 ou à *2 Cor.*, 4, 17-18, constituent un de ces τόποι qu'on trouve si souvent dans la littérature ancienne¹¹⁶. Un lecteur moderne sera sans doute moins sensible qu'autrefois à ces considérations et il s'attendrait plutôt qu'on l'invite à s'associer aux souffrances du monde. Et le fait est que Théodose, qui compatit si bien à la peine de ses moines, ne leur conseille pourtant pas d'offrir leurs souffrances en expiation pour les autres. L'essentiel est de montrer que le mal trouve sa place dans le plan providentiel, car dans la création rien n'échappe par sa finalité à Dieu, même si le démon peut intervenir dans le domaine des causes secondes¹¹⁷; créés à l'image de Dieu, nous sommes appelés à être ses fils et invités à entrer dans le mystère du Christ. Ces bases théologiques permettent à Théodose d'y rattacher des conseils spirituels très précis.

2. Directives spirituelles.

Deux grandes lignes de force constituent, en effet, l'armature de ce sermon et résument toute la direction du cénobiarque : la patience et l'action de grâces.

a. La Patience.

Le sermon de Théodose est une « exhortation à l'ὑπομονή » (p. 42, 15), car l'ὑπομονή exprime comme parfois dans l'*His-*

116. Voir, par exemple, comment THÉODORE développe ce thème dans le *Discours sur la Charité*, P. G., 82, 1508 A-B, ou dans *Discours sur la Providence*, II, dans P. G., 83, 744 C-745 A (trad. Y. AZÉMA, *Théodoret de Cyr, Discours sur la Providence*, Paris, 1954, pp. 312-313).

117. Cf. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, [1957], pp. 326-329; THÉODORE rassemble et exploite sur ce sujet des textes de Platon et de Plotin dans *Thérap.*, VI, 26-73; cf. *Enir. apol.*, pp. 95-98 et 276-278.

toire *Lausiaque*¹¹⁸, l'attitude du chrétien dans les difficultés de la vie et la vraie marque de notre totale « conversion » vers Dieu (p. 43, 16-17); d'ailleurs, l'ὕπομονή, peut en fait soulager et parfois même « guérir » les frères détraqués (p. 44, 6). L'ὕπομονή écrit Diadoque de Photicé, consiste à « persévérer (καρτερεῖν) sans relâche en voyant des yeux intérieurs l'Invisible comme s'il était visible¹¹⁹ ». « Patience ou attente » se demande É. des Places qui renvoie à deux autres passages de Diadoque¹²⁰ qui permettent de préciser le sens de ὕπομονή, mot qui, comme beaucoup d'autres, renferme souvent un contenu plus dense que ne l'indique la traduction où on le fige. Or, cette définition, chez Diadoque, vient en tête des *Cent chapitres gnostiques*, aussitôt après celles de la foi et de l'espérance, dans la situation même qu'elle occupe chez saint Paul, en *2 Tim.*, 3, 10 et *Tit.*, 2, 2. Patience aussi bien qu'attente, l'ὕπομονή est donc une humble attitude de l'homme tout entier tendu vers les « biens à venir ». D'ailleurs, comme Diadoque qui rapproche, au chapitre LXVI, l'ὕπομονή de l'humilité (ταπεινοφροσυνή)¹²¹, Théodore de Pétra établit un lien entre ces deux vertus (ταλαιπωρία, p. 43, 20). Quant au rapport entre la « patience » et l'espérance, il est aussi explicite chez Théodore de Pétra, quand il évoque à la fois *Rom.*, 5, 3-5 et *Jac.*, 1, 1-2 (p. 43, 16-19), que chez Diadoque, faisant écho à Évagre qui écrivait dans le *Miroir du Moine* : « La patience (l'attente) de l'homme

118. Dans l'*H. L.*, ὕπομονή « signifie parfois la patience dans la souffrance et les épreuves (III, p. 19, 13 Butler; XXI, p. 64, 21 B.); elle marque plus souvent la résidence continue dans le même lieu, notamment dans la même cellule » (R. DRAGUET, *op. cit.* (R. H. É., t. XLI), p. 357). Voir l'étude de A.-J. FESTUGIÈRE, 'ΥΠΟΜΟΝΗ dans la tradition grecque, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. XXI, 1931, pp. 477-486 : l'ὕπομονή qualité virile en rapport avec καρτερεῖν (cf. THÉODOSE, p. 44, 6-12 Usener) chez Platon (*Lachès*, 192 d-193 a), mais en notant que, dans la tradition stoïcienne, le sage n'attend rien, n'espère rien (cf. SÉNÈQUE, *de Tranquillitate animi*, XI et *passim*). Le P. FESTUGIÈRE souligne au contraire le rapport entre l'ὕπομονή du chrétien et la foi et l'espérance : « cette patience du chrétien se fonde non pas sur les forces du chrétien lui-même et sur la conscience qu'il prend de sa noblesse d'homme et de sage, ἀνδρεία, mais sur la force d'un autre, d'un Sauveur, dans lequel il croit, duquel il attend, espère l'assistance » (*ibid.*, p. 485). On notera que Théodore de Pétra n'hésite pas cependant à faire appel à la force d'âme (*loc. cit.*).

119. *Œuvres spirituelles*, p. 84, 6-7 des Places.

120. *Ibid.*, p. 129, 22-26 et 157, 7-9.

121. *Ibid.*, p. 126, 23.

engendre l'espérance. » Cette attitude est, d'autre part, en étroites relations avec le comportement même du Fils de Dieu qui s'enfonce dans la condition humaine pour en opérer le salut¹²² : ce thème est fondamental dans l'*Épître aux Hébreux* dont s'inspire saint Théodose et le rapprochement est explicite entre l'attitude du moine qui se soumet (p. 43, 17) et le Christ dans sa Passion, qui s'est fait obéissant et obéissant jusqu'à la mort¹²³; aussi l'obéissance pour le moine est-elle une des manières de pratiquer la « patience » et n'est-elle, en un sens, qu'une des applications de cette vertu. Plus généralement, elle est acceptation de la réalité qui nous est donnée à vivre, mais acceptation qui ne se fait pas de manière passive, puisque Théodore de Pétra précise que le cénobiarque invitait ses malades à faire des efforts pour tenir bon (προθύμως καρτερεῖν, p. 44, 7), ce qui, selon la définition de Diadoque, revenait au même. Toutefois, Théodose leur déconseille de chercher à se débarrasser de leurs misères (p. 44, 10-11); en effet, il eût encore ainsi fait appel à l'ardeur (θερμότης, p. 41, 15) qui les avait déséquilibrés et épuisés; en les invitant, au contraire, à se soumettre à la réalité par l'exercice de la patience, il compensait la part prépondérante que les tendances dérivées du θυμός avaient prise dans leur vie d'anachorètes¹²⁴ : le νοῦς pouvait donc reprendre le contrôle d'un psychisme désormais rééquilibré et reconquérir l'usage de sa liberté, c'est-à-dire que les moines pouvaient s'acheminer vers une certaine impassibilité (ἀπαθεία, p. 44, 10)¹²⁵. En ce sens, Théodore de Pétra pouvait reconnaître que Théodose guérissait un bon nombre de « malades » (p. 44, 5).

122. ÉVAGRE, *Miroir du Moine*, 5.

123. Voir A. VANHOYE, *La structure centrale de l'Épître aux Hébreux*, dans *Rech. S. R.*, t. XLVII, 1959, pp. 44-56.

124. « Lutter contre l'ἐπιθυμία, c'est tendre à la chasteté (σωφροσύνη, dont la notion déborde celle du mot français chasteté), lutter contre les passions du θυμός, c'est tendre à la douceur » (R. DRAGUET, *op. cit.* (*R. H. É.*, t. XLI), p. 331.

125. Évidemment, il s'agit d'une ἀπαθεία qui ne peut être que relative, cf. P. CANIVET, *Théodore et le monachisme syrien*, p. 258.

b, *L'Action de grâces.*

Cette thérapeutique psychologique s'accompagnait d'une directive qui, selon le même principe, visait à corriger les moines de leur ignorance de la théologie spirituelle sur le rôle de la grâce dans leurs efforts vers la perfection. C'est pourquoi l'appel à « l'action de grâces » (εὐχαριστία) constitue la seconde ligne de force de l'exhortation de saint Théodore dont les formules reprennent littéralement le texte de *Rom.*, 1, 9 ou de *1 Thess.*, 2, 13 et 5, 17-18, avec des réminiscences de *Coloss.*, 4, 2 ou *Rom.*, 12, 12, etc.¹²⁶... Scripturaire, ce thème est également un des plus fréquemment développés par les spirituels puisqu'il fait le fond même de la prière et de l'existence du moine, qui trouve sa parfaite expression dans le sacrifice eucharistique du Christ, dont on notera d'ailleurs l'importance dans la vie des « frères détraqués ». Dans l'*Histoire Lausique*, l'action de grâces apparaît dans les jours heureux, mais aussi dans les calamités et les souffrances; il est des textes « où l'action de grâces, écrit R. Draguet, est comme une clause de style appelée par le fait qu'elle est elle-même comme la toile de fond, le climat général de la vie ascético-mystique¹²⁷ ». Évagre voyait dans cette attitude générale de gratitude à l'égard de Dieu la négation de la suffisance (οἴησις) qui, en nous faisant tout ramener à nos propres forces, nous expose à la dérélition divine¹²⁸; et Pallade établissait effectivement un rapport précis entre la suffisance, la dérélition et l'action de grâces¹²⁹. Saint Théodore se situait donc parfaitement dans la tradi-

126. THÉODORE, p. 44, 1-3 : πάντοτε χαίροντες, ἐν παντί εὐχαριστοῦντες, ἀδιαλείπτως τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες rappelle : ὡς ἀδιαλείπτως μνησθῆναι ὑμῶν ποιῶμαι (*Rom.*, 1, 9); ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες (*1 Thess.*, 1, 3); εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως (*ibid.*, 2, 13); πάντοτε χαίρετε, ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε (*ibid.*, 5, 16-17); χαίρετε ἐν Κυρίῳ πάντοτε (*Phil.*, 4, 4); προσευχῇ προσκαρτεροῦντες (*Rom.*, 12, 12); προσευχῇ προσκαρτερεῖτε (*Col.*, 4, 2); ἐν παντί εὐχαριστεῖτε (*1 Thess.*, 5, 18).

127. R. DRAGUET, *op. cit.* (*R. H. É.*, t. XLI), p. 345; cf. *H. L.*, VIII, p. 28, 12 Butler; XVII, p. 46, 5; XXI, p. 87, 15-16; XXXV, p. 104, 6; XXII, pp. 35, 11 et 70, 12-13; XLV, p. 133, 1; XLVII, p. 141, 12; LXXI, p. 167, 10.

128. ÉVAGRE, *Tractatus ad Eulogium*, 15, dans *P. G.*, 79, 1112 D; 32, 1136 C.

129. *H. L.*, XLVII, p. 140, 5-8. C'est pour ces raisons que nous avons donc préféré, p. 43, 7 de notre texte, la leçon ἐγκαταλείψεως; elles s'ajoutent à celles que Bidez et Parmentier avaient mises en avant (cf. ci-dessus, p. 170, n. 21).

tion des spirituels et il apportait à ses « malades » le genre de prière qui répondait le mieux à leurs besoins.

CONCLUSION

Les auditeurs de Théodore de Pétra, en écoutant ce récit, pouvaient donc trouver matière à réflexion : en un temps où le monachisme palestinien s'organisait, selon les formules du cénobitisme avec saint Théodose ou de l'érémisme mitigé avec saint Sabas, pour offrir aux ascètes la possibilité de mener la vie ascétique selon leur préférence mais dans des cadres protecteurs, l'anachorétisme strict en dehors de toute discipline ecclésiastique et sans la formation de base indispensable devait paraître aberrant et dangereux. Il valait la peine de le dire dans le panégyrique du grand cénobiarque, en rappelant les conditions indispensables de toute vie chrétienne et les risques que l'on encourait à les oublier.

Pour l'historien des institutions monastiques, il sera intéressant de constater que l'on s'est soucié de secourir avec tant de charité et de savoir-faire de malheureux détraqués. On pourra regretter de n'avoir pas plus de précisions sur la nature de leurs troubles psychiques ou sur le genre de traitements médicaux qui leur étaient peut-être appliqués. Mais il n'était pas dans le propos de Théodore de Pétra d'en parler. Son intérêt était ailleurs. Tout le souci de Théodose consistait en effet à mettre ses malades dans des perspectives de foi et de vérité, en leur donnant des directives qui pour être spirituelles s'appliquaient singulièrement à leurs cas¹³⁰; ses efforts enfin eurent quelques succès parce qu'il les traitait avec une « sympathie » et une affection capables de leur rendre un peu de confiance, les considérant comme des frères, et leur assurant un cadre de vie où tout était fait pour les mettre dans la paix.

Pierre CANIVET S. J.

130. On ne manquera pas de noter, dans les travaux modernes, l'intérêt qu'on attache de plus en plus à tout ce qu'« une psychologie en profondeur peut apporter au directeur de conscience »; cf. par exemple, dans les *Études Carmélitaines, Direction Spirituelle et psychologie* (1951), pp. 267-330 et *Magie des extrêmes* (1952), pp. 86-91.