

Le sacré total : pour une théorie du monachisme

Fabrizio VECOLI *

Résumé : Cet article vise à réhabiliter la démarche d'une interprétation générale de phénomènes humains vastes, complexes et diversifiés. En effet, la déconstruction postmoderne – étape nécessaire dans les sciences humaines, assurément – s'est combinée avec la méfiance naturelle de la discipline historique à l'égard des généralisations, et a donc fini par produire une progressive parcellisation du savoir. Le but de ce texte est de tenter, avec tous les risques que cela implique, une lecture globale du phénomène monastique, à tout le moins dans la période de ses origines. Le sacré, concept très critiqué dans les sciences religieuses, est néanmoins mobilisé comme clé d'interprétation de cette forme de vie ascétique. À la suite d'un examen sélectif des sources, on lui ajoutera le qualificatif « total », bien connu des sciences sociales.

Mots clés : monachisme, sacré, ascétisme, christianisme ancien, théorie de la religion

Une vision d'ensemble du monachisme

Le monachisme primitif représente un phénomène vaste et diversifié dont il n'est pas aisé de fournir une interprétation d'ensemble à la fois caractérisante (sur le plan spécifiquement religieux¹) et scientifiquement tenable². D'une part, on tend à

* Fabrizio Vecoli est professeur titulaire à l'Institut d'études religieuses (IÉR) de l'Université de Montréal.

¹ Nous ne nous intéressons pas ici aux lectures réductionnistes du monachisme, c'est-à-dire ces lectures qui le dépouillent de toute dimension authentiquement

surévaluer – même en matière d’enseignements ascétiques – la fiabilité des sources littéraires, qui visent souvent à fournir de ce mouvement une représentation hagiographique conforme aux besoins de l’institution et à l’orthodoxie courante³. D’autre part, le chercheur moderne risque également de plaquer sur la réalité ancienne une appréciation axiologiquement connotée, une clé interprétative teintée d’anachronisme, ou une cohérence établie sur des bases téléologiques. Cela explique la méfiance que toute lecture générale inspire chez les spécialistes actuels⁴. Il existe assurément des explications globalisantes fondées sur des perspectives théologiques plus ou moins marquées et explicitées (mais toujours

religieuse pour le réduire à une réalité exclusivement déchiffrable au moyen de clés d’interprétation autres (cognitive, économique, sociologique, etc.). Il ne s’agit aucunement de nier la valeur de ces lectures, mais de miser sur l’hypothèse d’une autonomie à tout le moins relative de notre objet d’étude, un objet religieux.

² Des interprétations qui évitent une caractérisation trop distinctive et se limitent à signaler une forme spécialisée du phénomène plus large de l’ascétisme paraissent plus praticables, de toute évidence. Susanna Helm (1994 : 1), par exemple, définit le monachisme comme une forme plus haute d’ascétisme. Samuel Rubenson (2002 : 49–57) insiste sur les deux éléments de la séparation sociale (avec constitution d’une *polis* au désert) et de la christianisation de l’ascétisme grec païen. John Binns (2020 : 25) considère le monachisme comme une forme d’ascétisme chrétien développée en un genre de vie plus radical.

³ Un premier exemple de cette déformation qui touche les témoignages anciens est la représentation du protomoine Antoine (v. 251–356) dans la *Vie d’Antoine* attribuée à Athanase d’Alexandrie (v. 297–373). Ce cas a été soulevé il y a déjà longtemps (Williams, 1980 ; Brennan, 1985 ; Brakke, 1995). À la même époque, le problème a été signalé également dans la littérature sur Pachôme (v. 292–348) produite par des auteurs issus de la « *koinonia* » qu’il avait fondée (Goehring, 1986, 1999 : 28). Cela dit, le problème concerne toute la littérature hagiographique monastique, dont on mentionnera encore deux œuvres analysées à la lumière de cette problématique : l’anonyme *Histoire des moines en Égypte* et l’*Histoire Lausiaque* de Pallade d’Hélénopolis (364–431). Que ce soit l’influence de l’exotisme littéraire (Frank, 2000) ou du *mirum* recherché par le récit de miracles (Ward, 1981 : 39–46, 1992), on constate à quel point ce type de source s’avère délicat à exploiter pour l’historien.

Il convient de noter que le problème ne concerne pas seulement l’hagiographie. Marcus Plested (2004 : 133–175) montre bien, par exemple, le parasitage exercé par les enjeux doctrinaux sur les données de l’expérience ascétique-mystique dans la controverse messalienne qui opposa Diadoque de Photice (v. 400–v. 486) au Pseudo-Macaire (IV^e–V^e siècles).

⁴ L’ensemble des formes variées de manifestation du phénomène monastique « défie toute catégorisation facile (*defy easy categorization*) », ainsi que le l’écrit Ian A. McFarland (2011 : 319).

déterminantes) : elles sont tout à fait légitimes dans un cadre confessionnel mais posent souvent plusieurs problèmes sur le plan historique⁵.

Le fait est que sous le terme apparemment transparent de « monachisme » se cache une variété de phénomènes que l'historien animé d'une conception idiographique du réel s'interdit le plus souvent de réunir sous une catégorie générale définie par une généalogie cohérente⁶ et/ou des dénominateurs communs distinctifs⁷. Ainsi, la notion d'« *homo monasticus* » (Solignac, 1980 : 1524) (ou celle, proche, d'un monachisme « pur » de Boisvert [2000 : 959]), qui n'est autre qu'une sous-catégorie de l'« *homo religiosus* » d'Eliade, ne saurait être fondée sur des bases empiriques solides. Il est sans doute plus aisé de cerner une certaine unité du phénomène monastique – il le faut bien, si l'on veut éviter une atomisation incontrôlable de l'objet d'étude – en considérant celle-ci comme un point d'arrivée et non pas comme un point de départ : cette approche permet de reconnaître que les protagonistes d'une variété d'expériences chrétiennes ascétiques se sont progressivement définis au moyen du terme « moine », ont adopté un langage technique commun et se sont reconnus dans les exploits ascétiques de certains modèles, devenus célèbres et donc paradigmatiques (Vecoli, 2024b : 13–22). Ces paramètres sont précieux et permettent indubitablement de maintenir un regard d'ensemble sur les multiples contextes où celui que l'on a commencé à appeler « *μοναχός* » (Choat, 2002 ; Wipszycka, 1997 ;

⁵ Quelques exemples de ce type d'interprétation : Schneemelcher (1964), Colombás (2004 [1974]), O'Neill (1989) et Desprez (1998 : 7).

⁶ Voir à ce propos Rubenson (2014 : 637). Si la tradition situait l'origine du monachisme en Égypte, au IV^e siècle, avec les figures d'Antoine et de Pachôme, l'expérience des Fils du Pacte en Syrie – désignés par le terme « *iḥidāyā* », soit « solitaire », en syriaque – convaincra les chercheurs de reconnaître une émergence plurielle du phénomène. Sur le monachisme de Syrie, voir la synthèse efficace de Berti (2010).

⁷ Certes, il faut bien s'entendre sur l'utilisation générique du terme. C'est à ce titre que l'on fait valoir un minimum de comparaison implicite même dans le travail de l'historien le plus réfractaire à la généralisation : à ce propos, les considérations de Frankfurter (2012 : 84) sont profitables.

Judge, 1977 ; Morard, 1973)⁸ s'est affirmé comme le nouveau champion de la sainteté chrétienne⁹.

Cependant, cette cohérence de l'objet ainsi désigné, rigoureusement balisée et à grand-peine admise dans le cadre d'une approche scientifique prudente, ne fournit pas réellement une interprétation générale du monachisme. En fait, au-delà des risques susmentionnés, l'idée même d'une interprétation générale suscite de sérieuses réserves chez les tenants d'une déconstruction poststructuraliste des grandes catégories conceptuelles employées dans les sciences religieuses, toujours soupçonnées de n'être finalisées qu'à l'imposition d'une essence normative – voire métaphysique – sur des données que l'on ne récolte et que l'on n'observe jamais d'un point de vue réellement extérieur et neutre¹⁰. Cette épistémologie est susceptible de renforcer chez l'historien la conviction que la réalité ne peut être perçue qu'à travers le prisme exclusif d'un particularisme empirique collé au témoignage direct de documents spécifiques : toute conceptualisation générale introduirait une déformation irrémédiable du réel, provoquée par le filtre herméneutique des chercheurs.

Pourtant, une conceptualisation généralisante est parfois attestée dans les sources elles-mêmes, et le chercheur moderne s'affaire alors à la dégager et à la rendre évidente aux observateurs de son temps. Les auteurs anciens, dans les sources littéraires, réfléchissent sur leurs propres expériences, et, dans le cadre de cette réflexion, produisent ou relayent des concepts destinés à devenir communs. On le dira avec les termes de Koselleck (2004 : 255–275) : un concept implique inévitablement un « espace de l'expérience » et un « horizon des attentes » ; loin de n'être qu'une simple méprise solipsiste, il exprime une histoire collectivement

⁸ Sur la terminologie entourant le terme « μοναχός », voir Wipszycka (2009 : 281–323).

⁹ C'est donc avec la diffusion de ce terme que le mouvement « a pris une forme bien définie », ainsi que l'écrivent Jean Gribomont et Mark Sheridan (2014 : 821).

¹⁰ Dans l'histoire du christianisme ancien, la délégitimation de l'effort comparatiste (qui est souvent finalisé à des interprétations généralisantes) a été accomplie avec une détermination implacable par Jonathan Z. Smith (1990). Rien ne subsisterait de valable, déduction faite des déformations inspirées par les motivations apologétiques et polémiques des chercheurs dénoncés par Smith : au-delà des erreurs spécifiques qui ont été commises, c'est la démarche comparatiste elle-même qui est rejetée (Vecoli, 2016).

partagée et projette sur l'avenir une représentation structurante. En reprenant à notre compte la définition du symbole de Geertz (1993 : 93–94), on ajoutera que le concept est à la fois un modèle *du* réel (sa fonction constative¹¹) et un modèle *pour* le réel (sa fonction performative). Par conséquent, il doit y avoir une certaine relation entre la compréhension du vécu qui a mené à la formulation d'un nouveau concept et la portée imaginative de celui-ci lorsqu'il est repris dans ses utilisations postérieures. Cela autorise – semble-t-il – la démarche interprétative et l'effort de généralisation de la part du chercheur moderne. S'il n'en était pas ainsi, s'imposerait alors le constat selon lequel, dans le langage, la récurrence du signifiant ne pourrait avoir lieu qu'en raison d'une série de malentendus quant au signifié dont il est porteur.

Dans les pages qui suivent, on se risquera donc à fournir une interprétation générale du monachisme. Le but n'est pas de prononcer le fin mot de la chose mais de tenter un exercice intellectuel susceptible de nourrir la réflexion et, si possible, d'approfondir la compréhension de ce phénomène. C'est en ce sens seulement que l'on pourrait parler d'une théorie du monachisme, une théorie qui, si elle résulte d'un regard certes externe au phénomène, n'en demeure pas moins fondée sur le témoignage des sources les plus antiques.

Le sacré comme catégorie interprétative

Afin de cerner le nouveau genre de vie chrétienne qui s'impose au IV^e siècle, on utilisera le concept de sacré. On doit l'avouer, c'est avec une certaine appréhension que l'on réhabilite ici une notion abondamment critiquée et désormais écartée – le plus souvent – de la littérature scientifique (Anttonen, 2000). En effet, le sacré a été dénoncé comme un objet foncièrement théologique¹², qui s'appuie sur une subjectivité isolée de ses attaches empiriques (actions, comportements, discours, etc.) et qui affirme l'existence

¹¹ Qu'il nous soit permis ici d'abuser de la théorie linguistique de John L. Austin (1970 [1962]).

¹² Pour quiconque l'utiliserait comme catégorie interprétative, voir Lawson et McCauley (1990 : 46).

d'une réalité impossible à documenter convenablement¹³. Il a été parfois signalé comme traditionaliste, voire réactionnaire¹⁴. Même dans le cas où ce terme serait utilisé en vue d'une explication non théologique de la religion, il trahirait une forme d'essentialisme tout à fait répréhensible, puisqu'il prétendrait indiquer la nature même de celle-ci, en érigeant en universel humain une notion culturellement située et, qui plus est, teintée de platonisme (Dubuisson, 1998 : 231–265). L'effet de paradigme, dont il serait impossible de s'affranchir à moins de recourir – et encore là, les réserves subsistent – à des données dures et probantes, conditionnerait de manière irrémédiable toute démarche de comparaison, la connotant comme fondamentalement ethnocentrique (Hervieu-Léger, 1993 : 65–73).

Dans certains cas, le problème posé par les critiques contre le sacré comme concept opératoire des sciences des religions est paradoxalement semblable au problème posé par son utilisation franchement désinhibée comme catégorie centrale et essentielle de la religion : les deux positions, lorsqu'elles s'imposent de manière radicale, trahissent l'influence d'une conviction personnelle souvent aprioriste, laquelle peut être radicalement opposée à la religion ou, à l'inverse, fortement investie dans celle-ci¹⁵. En outre, selon un processus semblable à l'euphémisme systématique, qui remplace les mots à mesure que ceux-ci sont contaminés par les aspects jugés négatifs de l'objet qu'ils définissent, les sciences sociales de la religion ont souvent tendance à abandonner la terminologie dont une utilisation abusive aurait pollué la dimension herméneutique du travail, en alimentant des stéréotypes erronés et/ou dommageables. On connaît bien le cas du mot

¹³ Voir Comstock (1981). De toute évidence, cela dépend de ce qu'on entend par empirique et documenté. La question semble faire écho à celle, plus générale, posée par Jonathan Z. Smith lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de données pour la religion (*there is no data for religion*) (Smith, 1982 : xi). En réponse à cela, on juge encore profitable de renvoyer aux propos toujours valables de Michel Meslin (1988 : 63–66).

¹⁴ À propos de l'œuvre d'Eliade, voir la critique virulente et peu sereine de Daniel Dubuisson (2005). Le concept de sacré et ses relations avec la montée du nazisme et du fascisme ont été discutés aussi en relation à d'autres auteurs, comme Georges Bataille (Heinämäki, 2009) et Roger Caillois (Falasca-Zamponi, 2006).

¹⁵ Au contraire, pour une critique tout en nuances, on consultera avec profit Isambert (1982).

« syncrétisme », employé pour désigner certaines configurations religieuses mais désormais évité par de nombreux spécialistes qui craignent de relayer la charge axiologique coloniale que d'aucuns lui ont fait porter (Graf, 2005). Le mot « sacré » souffre d'une certaine manière du même problème. Cependant, nous sommes d'avis que, comme c'est d'ailleurs le cas pour le syncrétisme (Frankfurter, 2018 : 15–20), il n'a pas épuisé son utilité en tant que catégorie interprétative, pour autant qu'il soit défini de manière précise et adaptée au contexte qui nous intéresse¹⁶.

L'on retiendra ici du sacré un certain nombre de caractéristiques mises en exergue par les théoriciens. La première consiste en l'idée de séparation. Depuis ses origines latines, le terme « *sacer* » vise une qualité mystérieuse de ce qui est autre par rapport à l'humain¹⁷. Cette altérité n'est pas le résultat d'une opération de délimitation venant d'une disposition ou d'une sanction prononcée de manière explicite par une instance institutionnelle déterminée, mais elle serait plutôt le produit d'une sorte de perception fondamentale et immédiate (Benveniste, 1974 [1968] : 179–191). Par suite, la réalité « autre » ainsi perçue, qui relèverait du divin, est déclarée indisponible et retirée de la sphère de l'action humaine (qui ne fait pas l'objet d'une telle qualification).

Une deuxième caractéristique souvent attribuée au sacré est son opposition absolue au profane¹⁸. Les deux forment un couple de contraires dont la pertinence semble encore admise dans les études

¹⁶ Par ailleurs, d'autres sont parvenus à ce même constat. Le concept de sacré est par exemple abondamment utilisé par Jeppe Sinding Jensen (2014) dans son livre sur la définition de la religion. Jensen emploie le terme à maintes reprises et en fait un concept clé de son analyse du phénomène religieux, mais on renverra néanmoins à l'encadré à la page 8, où il fournit une définition de la religion qui intègre ce terme. Un autre auteur majeur dans les sciences des religions qui n'hésite pas à avoir recours à la catégorie de sacré pour définir le phénomène religieux (et son enracinement dans le rituel) est Rappaport (1999 : 277–312, particulièrement 290 et 295–296).

¹⁷ On n'ira pas jusqu'à affirmer que le sacré indique le réel par excellence, comme le faisait Huguette Fugier (1963 : 181–183), visiblement influencée par la théorie d'Eliade (1969 [1949] : 14–17, 1968 [1949] : 15–45).

¹⁸ Pour une perspective sociologique athée (certes « animée d'une sensibilité religieuse »), voir Durkheim (1990 [1912] : 50–56). Pour une perspective de phénoménologie de la religion, voir Eliade (1965 [1957]) : 18]. Si Durkheim est parfois présenté comme agnostique, sa théorie générale de la religion ne laisse pas beaucoup de place au doute. Je reprends donc les mots de Wiktor Stockowski (2019 : 16) : « Durkheim fut un athée à la sensibilité religieuse ».

rituelles. En effet, si l'on peut certes reformuler cette forme de binarité fondamentale, il est extrêmement malaisé de la rejeter entièrement lorsque l'on doit fournir une définition de l'activité rituelle¹⁹ en la distinguant des autres activités humaines, que l'on appellera – faute de mieux – ordinaires. Or, il paraît évident que l'idée d'une dichotomie intéressant le type des actions accomplies par l'humain peut s'appliquer de manière tout aussi pertinente aux temps, aux lieux, aux objets et à tous les autres éléments susceptibles de faire partie d'une représentation symbolique significative²⁰. On ne s'intéressera pas ici à l'origine de cette dichotomie : serait-elle, par exemple, élaborée collectivement comme instrument de préservation de la cohésion culturelle-sociale ou proviendrait-elle plutôt du câblage cognitif individuel ? La question, à supposer qu'elle ne soit pas mal posée, n'est pas l'objet des propos contenus en ces quelques pages. On n'entend pas, à ce stade, entrer dans le débat entre essentialisme et constructivisme.

En troisième lieu, il est certainement profitable de prendre en considération la dimension mystique du sacré (Otto, 1968 [1917] : 19–20). L'altérité à laquelle celui-ci renvoie est radicale et, en ce sens, indéfinissable selon les mots du langage et les catégories de la raison²¹. Il s'agit d'un absolu qui désigne un dépassement de tout ce qui est connu et connaissable : en des termes non théologiques, on pourrait sans doute définir cette dimension mystique du sacré comme l'expression d'une capacité imaginative humaine qui tend vers un au-delà, ou d'une conscience aigüe d'un débordement du réel par rapport à ce que l'humain peut concevoir et percevoir. Que l'évocation d'une telle dimension puisse susciter des réactions émotives contradictoires récurrentes – l'effroi et l'attraction, l'horreur et la révérence²² – n'est pas en soi une affirmation irrecevable sur le plan scientifique. Elle le devient, bien sûr, lorsque l'on postule l'existence concrète d'une source extérieure, active et

¹⁹ Voir, par exemple, la notion du « postulat sacré ultime (*ultimate sacred postulate*) » dans la théorie de Roy A. Rappaport susmentionnée (1999 : 277–312).

²⁰ Sur les lieux, voir Vecoli (2010).

²¹ Sur ce point, notre référence est Pierre Hadot (2002 : 239) : « l'apophasme est un signe, un chiffre, de l'indicible mystère de l'existence ».

²² Outre la référence obligée à Otto, on mentionnera sur ce point Bataille (2006 [1973] : 46–48).

autonome de l'expérience humaine du sacré (ce qui relèverait alors de la théologie²³).

Enfin, en relation au sujet qui nous intéresse ici, il n'est pas inutile de rappeler l'ambivalence que nombre d'observateurs ont cernée dans la notion de sacré. Celle-ci est effectivement susceptible d'être divisée en sous-catégories opposées, puisqu'on lui reconnaît une différenciation dans la manière où elle exerce son influence sur les individus et les sociétés. Ces sous-catégories constituent les pôles antagonistes d'une tension. Que ce soit la division entre un sacré de cohésion et un sacré de dissolution (Caillouis, 1988 [1950] : 171), ou entre un sacré sauvage et un sacré domestique (Bastide, 1975 : 226–227), il est évident qu'on reconnaît au sacré en général le pouvoir paradoxal à la fois de préserver ou de détruire, de maintenir un ordre statique ou d'activer un élan dynamique, de libérer des énergies puissantes ou d'en interdire le contact.

Les caractéristiques que l'on vient d'énumérer – la séparation, l'opposition au profane, l'ouverture à une altérité radicale, l'ambivalence – se trouvent réunies dans un même concept qui a l'avantage d'articuler le religieux²⁴ dans sa relation à la vie humaine, peu importe que celle-ci soit considérée au niveau collectif ou individuel. Cette articulation est à comprendre comme une alternance entre le familier et l'étranger, entre le normal et l'exceptionnel, entre le continu et le séparé. Dans l'Antiquité méditerranéenne, on est accoutumé à reconnaître un certain équilibre entre ces deux pôles du vécu religieux, et ce, à tous les niveaux. En effet, si dans la modernité occidentale la religion est souvent comprise comme une sphère à part de l'activité humaine, l'époque prémoderne n'opère pas si aisément une telle distinction, qui est le résultat d'une longue histoire culturelle. Il convient de rappeler que le grec de la *koiné*, la première langue des chrétiens, ne possédait pas un mot équivalent au latin « *religio* », qui de toute

²³ C'est certainement le cas de Rudolf Otto et, d'une certaine manière, de Mircea Eliade.

²⁴ On utilise ce terme dans un sens proche de celui donné à la « religiosité (*religiosity*) » par Thomas Luckmann (1967 [1963]), c'est-à-dire qu'on s'intéresse à l'expérience individuelle, en relation avec la religion institutionnelle ou traditionnelle mais pas équivalente à celle-ci. Le monachisme, en effet, introduit sur la scène la dimension subjective, psychologique et expérientielle du vécu religieux.

manière n'avait pas encore accumulé toutes les couches sémantiques qu'il porte en lui aujourd'hui dans les langues romanes. Ce que nous désignons généralement par le mot « religion » ne constituait pas réellement une dimension indépendante et circonscrite de la culture et de la société : il est raisonnable d'affirmer que la religion imprégnait l'ensemble du vécu humain de l'époque (Spaeth, 2013 : 1). Toutefois, cela ne signifie pas qu'il n'y avait pas de distinction opérante dans ce tout indifférencié. Manifestement, on y discernait un temps ordinaire et un temps de la fête, une action quotidienne et une action rituelle, un individu de la multitude et un individu consacré, des lieux humains et des lieux dédiés à la divinité, une expérience cosmique du relatif et une expérience mystique de l'absolu. En d'autres mots, si la religion a pu être définie dans le courant du XX^e siècle par l'élément clé et le dénominateur commun du sacré (passé d'adjectif à nom) (Borgeaud, 1994 ; Carrier, 2005), il est moins certain qu'il soit possible de le faire pour l'époque qui nous intéresse, soit l'Antiquité tardive. Il serait plus avisé de concevoir la religion – il convient de maintenir ce terme, malgré tout – comme une réalité vaste et complexe qui contiendrait en elle-même la différenciation entre deux pôles, que l'on appellera donc sacré et profane. Par conséquent, le profane, extérieur à la religion dans la compréhension contemporaine occidentale de celle-ci, n'en serait pas exclu dans ce contexte antique : au contraire, il en constituerait l'un des deux pôles.

Il est évident que le sacré dont il est question ici est une catégorie interprétative moderne, qui maintient certes un lien avec le concept latin de « *sacer* » et, dans une certaine mesure, avec le concept grec de « *ἱερός* », mais ne prétend pas refléter la signification précise attribuée par les utilisateurs de ces mots dans les divers contextes historiques où ceux-ci ont été actifs. À la manière du charisme de Weber, qui entretient certes quelque relation avec le charisme de Paul, mais constitue avant tout un instrument d'analyse des phénomènes sociaux détaché de la réalité d'origine du terme (Gignac, 2009), le concept de sacré est mobilisé ici non pas comme une notion historique mais comme un outil forgé par les chercheurs et dont la fonction principale est heuristique.

Le monachisme comme vie sacrée

Si l'on s'applique à vérifier la convenance des caractéristiques que nous avons retenues du sacré par rapport à notre objet d'étude, la séparation constitue alors le premier aspect dont on se demandera s'il appartient effectivement au genre de vie monastique, tel qu'il se donne à voir dans les sources grecques des IV^e–VII^e siècles. De toute évidence, il est aisé de démontrer que le moine se conçoit comme séparé du reste de la société et du monde²⁵. Toutefois, par le truchement d'un examen plus attentif des sources documentaires (archéologiques et papyrologiques, pour la plupart²⁶) et d'une opération de déconstruction des sources littéraires²⁷, les historiens sont parvenus à faire ressortir les nombreux liens que les moines entretenaient avec le monde, malgré leur prétention de s'en détacher. Il ne fait aucun doute que ces liens existent, mais il n'est pas toujours simple d'en évaluer la portée et la pertinence. Toute entreprise humaine guidée par des principes abstraits et utopiques se heurte effectivement aux obstacles de la réalité concrète²⁸, et la question est donc de savoir à quel niveau doit se situer l'analyse²⁹. Si le but consiste à reconstituer seulement la dimension factuelle, tangible de l'expérience monastique, on ne pourra que se rallier aux conclusions passablement démystifiantes de la déconstruction, qui vise à mettre en doute la réalité de l'isolement anachorétique. Il est vrai, cependant, que ces conclusions devraient être appréciées en tenant compte du contexte, et leur portée devrait être mesurée en ayant en considération une alternative plausible mais invérifiable, laquelle constitue un véritable angle mort du phénomène lorsqu'on ne l'examine que par les sources documentaires : en effet, le solitaire qui observerait de manière stricte les exigences imposées par son régime ascétique ne laisserait pas de traces archéologiques

²⁵ Cette séparation est, bien entendu, conçue comme sacralisante. Peter Brown (1978 : 86–87) avait déjà bien montré que l'héroïque autarcie du moine ajoute à la verticalité traditionnelle de la relation terre-ciel l'horizontalité de l'anachorète au désert.

²⁶ Voir les considérations méthodologiques de Wipszycka (2018).

²⁷ Sur la création du mythe littéraire du désert, voir Goehring (1993).

²⁸ Sur la dimension utopique de l'entreprise monastique, voir Séguy (1971).

²⁹ Sur la différence (en termes de correspondance des sources avec la réalité), entre le contenu (*content*) et l'intention (*intent*) d'un document, on lira avec profit Goehring (1990).

ni papyrologiques significatives³⁰, contrairement à celui dont les papyri attestent qu'il continue de gérer les biens provenant de son existence séculière passée³¹, qu'il continue d'entretenir nombre de relations avec les gens du monde qu'il était censé avoir quitté³², ou qu'il se trouve à diriger une institution cénobitique devenue prospère et influente (Wipszycka, 1986, 1994, 1996).

D'un autre côté, si l'on prend en compte les informations fournies par la littérature ascétique – en matière de recommandations, de préceptes, de mises en garde, bref de théorie – et on les considère comme des principes directeurs susceptibles d'être pris au sérieux par les lecteurs, l'entreprise monastique se montre alors sous l'angle de ses motivations et de ses objectifs. Ces derniers, indépendamment de leur réalisation effective, constituent des facteurs non négligeables du phénomène parce qu'ils en orientent la praxis ascétique ; en d'autres mots, ils créent une tension entre ce qui est et ce qui devrait être, et cette tension mérite d'être prise en compte parce qu'elle exerce une influence réelle sur l'actuation du projet monastique. Sous cet angle, qui est celui d'une perspective compréhensive (au sens du « *Verstehen* » ou compréhension de la sociologie compréhensive), il est possible de mettre en évidence l'intention qui se cache derrière l'adoption de ce

³⁰ Pensons à ce cadavre d'un solitaire, mort dans le plus complet isolement, trouvé par hasard dans une grotte par deux autres moines qui s'aventurent dans le désert intérieur (c'est-à-dire plus profond et éloigné des lieux habités) (*Apophtegmes* [1993–2005] : 20, 15). Ce ne serait que facilité d'affirmer que l'épisode relève d'un topos littéraire visant à souligner le parfait isolement des moines. Quoi qu'il en soit, la peur de se retrouver seul au moment du besoin était bien réelle, si l'Abbé Isaïe (IV^e-V^e siècles) prend soin d'exhorter ses frères à surmonter ce genre de préoccupation lorsqu'ils doivent choisir le lieu de leur retraite (Abbé Isaïe, 1985 : *Traité*, 17, 1).

³¹ Il suffirait de mentionner ici les contrats de vente, achat et location de terres dont attestent les sources documentaires, mais il est vrai que les manquements quant à la renonciation des biens du monde sont souvent condamnés (et donc attestés) par les sources littéraires aussi. Un exemple parmi légion est le cas d'un jeune qui souhaite entreprendre la vie monastique mais n'abandonne pas toutes ses richesses. Son maître lui enjoint de parcourir le désert en étant recouvert de viande crue : les chiens et les oiseaux lui déchirent la chair. La morale est qu'il en va ainsi du moine qui garde pour soi quelque chose, puisque les démons lui déchireront l'âme de la même manière. Voir *Apophtegmes* (1993–2005 : 6, 1).

³² À ce propos, un cas exemplaire est celui de la correspondance d'Isidore de Péluse, dont on pourra lire une bonne partie dans l'édition des Sources chrétiennes (422, 454 et 586) préparée par Pierre Évieux (Isidore de Péluse, 1997, 2000a) et par Pierre Évieux et Nicolas Vinel (2000b).

nouveau genre de vie. Or, seules les sources littéraires nous donnent accès à ce type d'information.

Les moines, on le répète, se conçoivent (et sont conçus par les autres chrétiens³³) comme séparés du monde profane. Cette séparation existe à plusieurs niveaux, bien sûr : géographique, relationnel, économique. Ces niveaux, tout en se déclinant différemment selon les contextes, finissent néanmoins par se combiner jusqu'à produire un effet cohérent de dépossession : quel que soit le chemin parcouru, le moine doit idéalement être dépouillé de tout³⁴. Cette condition présente plusieurs facettes, puisqu'elle est autant une exigence ascétique visant une reconstruction radicale de l'individu que l'expression d'une pureté idéale imitant celle du divin auquel on s'assimile³⁵. Plusieurs termes clés du langage technique de la praxis monastique montrent l'importance de la séparation dans le parcours ascétique d'élévation du soi. On pense bien sûr à la ἀποταγή ou ἀποτάξις (la renonciation des biens du monde ainsi que des propres pensées/volontés), mais aussi à la ἀναχώρησις (la retraite entendue comme isolement ou séparation de la vie du monde)³⁶, à la ξενιτεία (le dépaysement, le fait de se rendre étranger à tout et d'éviter toute forme de

³³ Sozomène (*Histoire*, 1, 12).

³⁴ Une des rares définitions du moine dans la littérature monastique primitive, celle du Pseudo-Macaire (1964 : *Homélies*, 56, 1–2), montre l'importance de la notion de séparation : « Ce qu'est un moine, et par quelle manière de vivre il mérite vraiment ce nom (τί ἐστι μονάζων καὶ κατὰ τίνα τρόπον ὄντως ὀνομάζεται), nous devons le savoir. Nous allons donc en parler d'après ce que le Christ nous a enseigné. En premier lieu, il est ainsi appelé parce qu'il est seul (μόνος), s'abstenant de femme et ayant renoncé au monde intérieurement et extérieurement (ἀποταξάμενος τῷ κόσμῳ ἔσωθεν τε καὶ ἔξωθεν) : extérieurement, c'est-à-dire aux choses extérieures et mondaines (ταῖς ὑλαῖς καὶ τοῖς κοσμικοῖς πράγμασιν) ; intérieurement, c'est-à-dire aux représentations (διανοήμασιν) de ces choses, de manière à ne plus admettre les pensées des soucis du monde (τοὺς λογισμοὺς τῆς κοσμικῆς φροντίδος) ».

³⁵ Pseudo-Macaire (IV^e-V^e siècles) (1980 : *Homélies*, 22, 3) : « Tous ceux donc qui ont renoncé à la vanité des paroles, sont venus chercher Dieu avec simplicité et ont vraiment jeté tout leur souci et leur intelligence en lui, ceux-là ont vraiment trouvé, attaché à eux, quelque chose d'étranger à ce monde et à leur nature (τι ξένον τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ τῆς φύσεως αὐτῶν) ; [...] les hommes deviennent des temples de Dieu, Dieu vient habiter dans leurs âmes ».

³⁶ Abbé Isaïe (1985 : *Traité*, 26, 22) : « L'anachorèse est fuite du corps et méditation de la mort (ἡ ἀναχώρησις φυγή ἐστι τοῦ σώματος, καὶ ἡ μελέτη τοῦ θανάτου) ».

familiarité)³⁷, et à la ήσυχία (la quiétude qui vient de l'isolement : le terme désigne souvent le genre de vie érémitique par opposition à la forme cénobitique)³⁸. Il serait long de s'étendre sur chacun de ces concepts fondamentaux de la théorie monastique, mais il est aisé de constater à quel point le lexique du désert insiste sur ce thème (Miquel, 1986 : 19–35, 67–72, 135–141, 143–180).

La séparation du moine souligne une différence radicale entre ce à quoi il adhère – le sacré – et ce dont il s'éloigne – le profane. Cette séparation s'opère certainement à un niveau matériel mais l'action entreprise à ce niveau n'est qu'un moyen d'accès au niveau spirituel³⁹, le seul qui compte vraiment, le seul qui est *réel*⁴⁰. Ainsi, l'opposition entre le visible du monde et l'invisible du ciel constitue le critère axiologique fondamental permettant de départager l'ambivalence des pensées, des paroles, des actions et des mouvements de l'homme en cette vie⁴¹. Une dichotomie stricte est reconnue entre ce qui est de Dieu et tout ce qui ne l'est pas

³⁷ Jean Climaque (v. 579–v. 649) (1987 : *Échelle*, 3, 3) : « Car l'exil volontaire est la séparation de toute chose pour rendre notre pensée inséparable de Dieu (Ξενιτεία γάρ ἐστιν ὁ πάντων χωρισμός, διὰ τὸ τὸν λογισμὸν ποιῆσαι Θεοῦ ἀχώριστον) ».

³⁸ Dans la correspondance de Barsanuphe et Jean de Gaza (VI^e siècle), une lettre rapporte une question sur la solitude totale – appelée ici « *hēsychia* » (περὶ τελείας ήσυχίας) – à laquelle le vieillard répond (1997–2002 : *Lettres*, 207) : « Que le Seigneur vous rende dignes de boire à la source de la sagesse ! Car tous ceux qui ont déjà bu, se sont oubliés eux-mêmes, sortis qu'ils étaient tout entiers du vieil homme [...]. Et parvenus à ce degré, ils ont atteint la mesure où il n'y a plus ni agitation ni distraction, étant devenus tout entiers esprit, tout entiers œil, tout entiers vivants, tout entiers lumière, tout entiers parfaits, tout entiers dieux (ὅλοι θεοί) ».

³⁹ Jean Climaque (1987 : *Échelle*, 14, 31) : « C'est une chose étonnante de voir l'intellect incorporel souillé et enténébré par le corps (νοῦν ἀσώματον ὑπὸ σώματος μολυνόμενον καὶ σκοτούμενον), et à l'inverse l'immatériel (τὸ ἄϋλον) purifié et affiné par l'argile ».

⁴⁰ Pseudo-Macaire (1980 : *Homélies*, 4, 1) : « Il y a un monde imparfait (κόσμος ἀτελής) et il y a un monde parfait (κόσμος τέλειος). Le monde imparfait et passager contient un grand nombre de catégories semblables à celles du monde parfait et éternel ».

⁴¹ Jean Climaque (1987 : *Échelle*, 26, 18) : « La vie monastique doit être vécue avec un profond sentiment du cœur, qui anime les actions, les paroles, les pensées et les mouvements (ἐν ἔργοις καὶ λόγοις καὶ ἐνθυμήμασι, καὶ κινήμασι) ».

(parce qu’humain ou démoniaque)⁴². Cette dichotomie n’est pas nouvelle dans le christianisme, à n’en pas douter, mais elle se trouve à être exacerbée par la théorie monastique : le moine ne se contente pas d’affirmer que spirituel et terrestre existent comme deux pôles de la réalité dans laquelle évolue tout être humain, il se relocalise immédiatement et *entièrement* dans le premier⁴³, alors que les autres chrétiens demeurent dans le monde, le temps de leur existence⁴⁴. *Entièrement* est ici à comprendre en référence à un genre de vie dont toutes les dimensions sont déterminées par l’exigence de la sainteté. En ce sens, la praxis monastique est « totale », selon une acception du terme qui se rapproche (sans se superposer) de l’utilisation qu’en faisait Marcel Mauss (2007 [1925] ; Géraud *et al.*, 2016 : 187–199). Si on se permet d’appliquer ce terme sociologiquement connoté à la réalité spécifique dont il est question ici, c’est parce que l’exigence de sanctification, et donc la discipline ascétique qui répond à cette exigence, constitue effectivement le moteur – sur le plan idéal, à n’en pas douter – de tous les aspects (pratiques et institutions) de la

⁴² Cette distinction entre divin, humain et démoniaque s’établit en premier lieu sur le plan des volontés, des pensées ou des rêves : Ammonas (IV^e siècle) (1916 : *Lettres*, 5, 4) ; Évagre le Pontique (v. 345–399), *Sur les pensées*, 8 ; Jean Cassien (360–435), *Conférences*, I, 19, 1 ; Diadoque de Photice (V^e siècle), *Instructions*, 38 ; Barsanuphe et Jean de Gaza (1997–2002 : *Lettres*, 124).

⁴³ Barsanuphe et Jean de Gaza (1997–2002 : *Lettres*, 49) : « [...] je t’ai écrit de l’alpha à l’oméga, du noviciat à la perfection, du commencement de la route à son terme, du dépouillement du vieil homme avec ses convoitises jusqu’au revêtement de l’homme nouveau, “celui qui est créé selon Dieu”, de la condition d’étranger par rapport à la terre, celle qui est visible, à celle du citoyen des cieux et d’héritier de la terre spirituelle des promesses ». Ainsi que l’avait bien compris Peter Anthony Resch (1931 : 50), la condition du moine est « un état angélique, qui fait mener une vie toute céleste. Malgré les privations et les souffrances, l’âme jouit déjà sur cette terre d’une joie et d’un honneur inconnus aux autres ».

⁴⁴ Et de ce « monde (κόσμος) » dans lequel ils habitent ceux-ci prennent justement leurs noms (κοσμικοί) : en effet, il faut « éviter la familiarité avec les séculiers (μετὰ κοσμικῶν μὴ παρρησιάζεσθαι) [...] afin que notre esprit ne soit pas assombri, écarté de la science de Dieu. Car il n’est pas possible que celui qui écoute ou profère les paroles du monde possède la familiarité du cœur à l’égard de Dieu (παρρησίαν καρδίας ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ) » (*Apophtegmes* [1993–2005] : 11, 29) ; « Il arriva une fois qu’abba Pambo marchait avec des frères pour se rendre dans les régions d’Égypte. Voyant des séculiers (κοσμικοῦς) assis, il leur dit : “Levez-vous, saluez les frères afin d’être bénis, car ils parlent sans cesse à Dieu et leurs bouches sont saintes” » (*Apophtegmes* [1993–2005] : 17, 14).

société monastique. C'est d'ailleurs dans ce sens que l'expression « institution totale » est utilisée par Ellwood (1980 : 102–103) – empruntée à Goffmann (1961), qui l'emploie pour les hôpitaux psychiatriques – pour parler des communautés religieuses régies par une discipline qui norme l'ensemble de la vie intérieure et extérieure des membres, et ce, dans le but d'élever l'âme vers un état supérieur.

Au-delà des catégorisations sociales associées à cette division entre l'invisible céleste et le visible terrestre (par exemple la distinction entre moines et séculiers), la migration dans le spirituel est une opération qui intéresse en premier lieu la vie intérieure, parce que c'est au niveau des pensées et des volontés que la ligne de démarcation est tracée de la manière la plus nette, et c'est dans un esprit complètement vidé du terrestre – et donc du profane – que le céleste – c'est-à-dire le sacré – prend demeure⁴⁵. En effet, le processus de rejet des pensées/volontés humaines et d'adhésion aux pensées/volontés divines se traduit par une ascension vers une altérité radicale⁴⁶. La volonté divine – celle à laquelle il faut faire place en éliminant les autres – est évoquée par le biais d'une théologie négative, élément qui contribue à caractériser l'expérience du moine comme mystique⁴⁷, puisqu'elle se traduit par

⁴⁵ *Apophtegmes* (1993–2005 : 21, 17) : « L'âme est une source ; si tu creuses, elle se purifie, mais si tu y amasses de la terre, elle disparaît ».

⁴⁶ Pseudo-Macaire (1980 : *Homélies*, I, 2) : « En effet, ils appartiennent à un autre univers, ils sont citoyens d'une autre ville – celle des saints ; ils participent à un autre monde [...], ils ont en partage une autre sagesse, un autre esprit, une autre louange, une autre richesse, une autre dignité, une autre volonté, ils ont une autre pensée, celle du Christ ». Il convient de noter la répétition de l'adjectif « ἄλλος ». Quant à l'emploi de l'adjectif « πνευματικός » dans la littérature monastique, il serait impossible d'en rapporter toutes les innombrables occurrences, mais il suffit de dire qu'il est utilisé chaque fois que l'on veut désigner la version transfigurée – sacrée – d'une réalité ordinaire de ce monde.

⁴⁷ On ne peut connaître la volonté de Dieu – en soi indéfinissable – que par opposition à la volonté humaine : « [...] ainsi les moines désirent connaître la sainte volonté de Dieu [...]. C'est un sujet sur lequel nous aurions beaucoup à dire et qui est difficile à expliquer. [...] Ceux qui désirent apprendre la volonté du Seigneur doivent d'abord mortifier la leur » (Climaque, 1987 : *Échelle*, 26, 95–96).

l'accueil en soi d'une réalité transcendante, c'est-à-dire parfaitement étrangère à notre monde⁴⁸.

Enfin, on constate que la manifestation du divin est caractérisée par une ambivalence correspondante à celle du sacré des théoriciens du XX^e siècle, puisque, tout en étant l'objet de la quête ascétique, elle est également source d'une profonde frayeur⁴⁹ : Dieu est d'une incandescence dangereuse pour celui qui prétendrait le saisir sans s'y être entièrement conformé⁵⁰. Et l'homme qui atteint ce niveau et s'est rendu parfaitement semblable à Dieu suscite à son tour l'effroi en ceux qui le rencontrent, comme le montre le topos littéraire des saints qui vivent nus dans le désert profond⁵¹.

Le monachisme comme rupture de l'alternance

Notre survol rapide de la littérature primitive montre que le concept de sacré fonctionne bien comme clé d'interprétation de l'œuvre monastique. On doit avouer que ce résultat n'est pas vraiment surprenant, puisque l'un des premiers théoriciens à avoir présenté le sacré comme catégorie explicative de la religion au XX^e siècle est Rudolf Otto, un spécialiste de la mystique⁵². Or, s'il est vrai que la mystique a pu être présentée comme un phénomène universel – idéal pour les études comparatistes⁵³ – il n'en demeure pas moins qu'en Occident elle est essentiellement monastique : le

⁴⁸ Pseudo-Macaire (1964 : *Homélies*, 4, 7) : « [...] il faut donc que quelque chose d'étranger à notre nature (Ξένον οὐν τι τῆς φύσεως ἡμῶν), à savoir la grâce céleste, se joigne et s'entremêle à notre nature... ».

⁴⁹ Sur ce point, voir le texte de Vecoli (2020).

⁵⁰ Climaque (1987 : 25, 4) : « [...] quant à l'abondance même des grâces divines qui nous sont accordées, nous considérons qu'elle aggrave notre châtiment, car nous n'en sommes pas dignes ».

⁵¹ Leur dépouillement radical, leur parfaite adhésion à la pureté ascétique et leur évidente altérité par rapport aux gens du monde et aux moines ordinaires suscitent la crainte : ceux qui les aperçoivent s'interrogent à propos de leur nature – sont-ils des hommes ou des anges ? Voir *Apophtegmes* (1993–2005 : 20, cf. 4, 13, 15 et 16).

⁵² Sur le lien entre Otto et l'expérience mystique, voir Schlamm (1991). L'œuvre d'Otto qui exemplifie le mieux ce lien est celle où il propose une comparaison entre l'auteur le plus connu de la mystique rhénane, Maître Eckhart, et Adi Shankara, célèbre philosophe de l'école Advaita Vedānta (1926).

⁵³ Pour un survol de la recherche animée par cette perspective jusqu'aux années 90, voir McGinn (1991 : 326–343).

sacré, à tout le moins selon l'approche proposée par la phénoménologie de la religion, reprend les éléments principaux de ce que l'on pourrait définir comme une doctrine néoplatonicienne christianisée et rendue opérationnelle par les moines. Si on devait se limiter à cette considération, il faudrait en conclure que l'application de ce concept à l'expérience monastique est de fait tautologique, car c'est précisément de cette expérience qu'il a été extrait, bien qu'indirectement.

En réalité, la question est plus complexe. D'une part, le sacré est le produit d'une généralisation qui inclut des données de provenances variées, récoltées sur une longue durée ; d'autre part, l'école sociologique française a exercé sur le développement de cette notion une influence tout aussi importante que celle de la phénoménologie de la religion, introduisant des aspects étrangers à la matrice mystique. Par conséquent, bien qu'il ait désormais perdu son statut de dénominateur commun de la variété des faits religieux, le sacré s'avère toujours utile pour une comparaison différentielle à l'intérieur d'un certain contexte socioculturel.

Ainsi, quel que soit le rôle que l'on voudra reconnaître aujourd'hui à cette notion, son application au monachisme primitif est encore profitable sur le plan heuristique, puisqu'elle nous permet de mettre en exergue un aspect central de cette réalité, autrement difficile à cerner : la rupture de l'alternance, normalement acceptée, entre le sacré et le profane.

Après avoir repéré dans la théorie ascétique des premiers moines les différents aspects du sacré tel que nous l'avons défini, on constate qu'une certaine dynamique finit par ressortir de manière systématique à plusieurs niveaux. Le cheminement préconisé dans les sources – ce que l'on pourrait appeler l'« ascension (ἀνοδος) » de l'âme⁵⁴ – aboutit à une extirpation *définitive* du monde profane, à une extase perpétuelle et à une cessation du mouvement perceptif normal, ainsi que le précise Jean Climaque dans son *Échelle du Paradis* (1987 : 22, 21) :

[...] le moine véritable, c'est un œil intérieur que rien ne distrait (ἀμετεώριστον), et des sens corporels immobiles (ἀκίνητος... αἰσθησις). [...] Le moine est celui qui se trouve continuellement hors de lui-même (ἀδιάστατος

⁵⁴ Athanase d'Alexandrie (v. 297–373), voir (*Vie*, 22, 2).

ἔκστασις) – et – dont une lumière indéfectible (ἄληκτον)
illumine l’œil du cœur.

L’oscillation naturelle entre les moments de grâce et les retours à la réalité ordinaire, entre les moments de pureté sans faille et les inévitables retombées dans l’impur, entre la présence terrifiante de l’absolu et la familiarité confortable du relatif, cette oscillation est dépassée par un effort de purification parfaite et définitive, d’adhésion permanente au divin, laquelle est le but ultime du labeur ascétique (πόνος)⁵⁵. Il ne serait pas absurde d’appliquer à cette oscillation – dont la dimension expérientielle est fondamentale et concerne spécialement la perception (αἴσθησις) – un certain langage psychologique, en mobilisant les notions de « cognition-être (*being-cognition*) » et de « cognition-défaillance (*deficiency-cognition*) » proposées par Maslow (1993 : 128). Le moine sort du temps profane et pénètre dans un présent hors du temps, un présent liturgique, extatique⁵⁶. Cela est évident, entre autres, dans l’œuvre de conditionnement du *ductus* mental du solitaire⁵⁷, dont on

⁵⁵ Étienne de Thèbes (1969 : *Discours*, 107) : « Lutte donc, que ce soit à propos de tes yeux ou à propos de ton cœur, afin de demeurer dans le repos, et une pureté totale (ἡ καθαρότης πᾶσα) t’environnera. En effet, Dieu aime la sainteté, c’est pourquoi il dit : “Je suis saint et je repose parmi les saints” [Is 57, 15] ».

⁵⁶ Athanase d’Alexandrie (*Vie*, 7, 11, 13) : « Lui-même ne se souvenait pas du temps passé, mais jour après jour, comme s’il débutait dans l’ascèse, il renforçait ses efforts pour progresser, en se répétant continuellement le mot de saint Paul : oubliant ce qui est derrière moi, et tendu de tout mon être (ἐπεκτεινόμενος) vers ce qui est en avant [Phil 3, 13]. Il se souvenait aussi de la parole du prophète Élie : “Le Seigneur est vivant, devant lequel je me tiens aujourd’hui (σήμερον)” [3 Rois 17, 1 ; 18, 15]. Il faisait remarquer qu’en disant aujourd’hui, Élie ne mesurait pas le temps passé, mais, comme s’il débutait constamment, s’efforçait chaque jour de se montrer à Dieu tel qu’il faut paraître devant Dieu : pur de cœur et prêt à obéir à sa volonté, et à nulle autre ».

⁵⁷ Macaire (IV^e siècle) (1999 : *Lettres*, 2, 1 : « Je pense donc, mes enfants, à mon avis, que le moine doit se conduire ainsi : qu’assis dans sa cellule il rassemble son intellect, loin de tout souci et de tout vagabondage, vers un but unique, à savoir garder à toute heure le souvenir de Dieu, sans que rien de terrestre n’encombre son cœur, ni le souvenir des choses charnelles, ni le souci des parents, ni les conversations d’amis, mais que son intellect soit comme s’il était en présence de Dieu ». Voir aussi *Apophtegmes* (1993–2005 : 2, 22) : « C’est parce qu’il ne voit pas ce qui nuit que le recueillement (ἡσυχία) est bon. La pensée ne reçoit pas ce qu’elle n’a pas vu, et ce qui ne se trouve pas en elle ne met pas en mouvement le souvenir par l’imagination (οὐ κινεῖ τῇ φαντασίᾳ μνήμην), et ce qui ne met pas en mouvement la mémoire n’excite pas la passion. Et lorsque la passion n’est pas excitée, l’homme possède en son intérieur une sérénité profonde et une grande paix ».

s'évertue à maintenir la tension (τόνος⁵⁸) par tous les moyens possibles⁵⁹. Dans l'esprit du moine, le relâchement (la négligence : « ἀμέλεια », qui conduit à l'oubli⁶⁰) qui occasionne l'alternance est un échec, car il entraîne un mouvement de recul – donc un retour – de l'unité à la dispersion. En effet, tant que le mouvement va de la dispersion vers l'unité, il constitue un progrès (προκοπή). Grégoire de Nysse (v. 335–v. 395) va jusqu'à affirmer que, puisque la cible de cet élan est par essence infinie, la progression vers celle-ci (l'épectase) devient forcément interminable et, de ce fait, s'apparente à la stabilité⁶¹ ; cette perspective est reprise par Jean Climaque, qui prend appui sur un psaume pour affirmer que le progrès dans la vertu n'a pas de terme⁶². En revanche, le mouvement retrouve son caractère de recul néfaste lorsqu'il est redescende du un vers le multiple, retour du présent hors temps à la temporalité du monde, interruption de la contemplation extatique de la face de Dieu, et résurgence de volontés humaines distinctes de la volonté divine. Ces fluctuations, pourtant inévitables car naturelles, sont comprises en termes d'agitation incontrôlable des

⁵⁸ *Apophtegmes* (1993–2005 : 2, 1).

⁵⁹ Certainement par une prière « sans distraction (ἀπεριπάστως) », par exemple dans *Apophtegmes* (1993–2005 : 12, 2) ; mais en même temps par le souvenir constamment renouvelé de Dieu et du moment de la mort : « Réfléchissant à tout cela et en conservant le souvenir immuable, nous servirons le Seigneur dans la crainte afin que viennent aussi en nous le Père, le Fils et saint Esprit, et qu'ils fassent chez nous leur demeure [...] ; et ces paroles de l'Apôtre nous y incitent et nous y préparent : "priez sans cesse, rendez grâce en tout" [1 Th 5, 17] ; et : je voyais le Seigneur devant moi sans cesse [Ps 16, 8] [...] ; et : "Sois attentif à toi-même afin d'être attentif à Dieu [non biblique]" ».

⁶⁰ Ammonas (1916 : *Discours*, 42) : « La prière constante détruit la captivité ; mais la négligence progressive enfante l'oubli (Τὸ συνεχῶς προσεύχεσθαι ἀπόλλυσι τὴν αἰχμαλωσίαν, τὸ δὲ κατὰ μικρὸν μικρὸν ἀμελεῖν μῆτηρ ἐστὶ τῆς λήθης) ».

⁶¹ Grégoire de Nysse (2007 : *Vie*, 2, 243) : « Mais cette course à un autre point de vue est stabilité. [...]. C'est là la plus paradoxale de toutes les choses, que stabilité et mobilité soient la même chose ».

⁶² Climaque (1987 : 26, 138) : « Car le psalmiste a dit : De toute perfection j'ai vu le terme ; mais combien large et sans terme est ton commandement [Ps 118, 96]. [...] Si certains bons travailleurs spirituels progressent de la vertu de l'action à la vertu de la contemplation, si d'autre part la charité ne finit jamais, et si le Seigneur garde ton entrée, qui est la crainte, et ta sortie, qui est la charité, on peut en conclure que le terme de celle-ci est sans terme (ἀπέραντος τὸ ταύτης πέρας). Nous ne cesserons jamais d'y progresser (ἐν ἣ προκόποντες οὐδέποτε καταλήξομεν), soit dans le siècle présent, soit dans le siècle futur, ajoutant sans cesse lumière sur lumière ».

pensées, d'errance de la mémoire, d'indécision (δυσυχία : l'état d'un esprit double, donc hésitant, divisé)⁶³. À l'inverse, la transfiguration définitive du temps et l'entrée dans la plénitude divine se traduisent par une sacralisation *totale* de la condition du solitaire. Le qualificatif « total » dépasse ici l'acception sociologique usuelle et renvoie à la fois au caractère inclusif de la sanctification du moine, qui implique l'ensemble de sa personne, et au caractère définitif de la condition qu'il vise. Le moine qui tend vers la perfection participe alors de l'invisibilité – c'est-à-dire de la transcendance – du divin⁶⁴. Cette invisibilité n'est pas seulement une qualité spirituelle et abstraite, mais elle est censée se refléter également dans la vie concrète. C'est pourquoi Théodoret de Cyr annonce, dans le prologue de son œuvre, qu'il n'entend pas décrire les traits physiques des saints protagonistes de son récit mais plutôt leurs âmes invisibles, qui, elles seulement, doivent servir d'exemple⁶⁵. Ainsi la *totalité* du changement d'état du moine se reflète dans plusieurs aspects de son vécu quotidien : on le voit dans le carême permanent d'un saint vieillard, oublieux de la

⁶³ Étienne de Thèbes (1969 : *Discours*, 106) : « Garde-toi de l'hésitation (ἀπὸ τῆς δυσυχίας), car elle en a arraché de la foi beaucoup, et même de très croyants. Et lorsque tu sors avec une âme unie et qu'une tentation quelconque t'assaille, n'hésite pas (δυσυχῆς) ». Le problème de l'hésitation consiste en le fait d'avoir en soi deux dispositions divergentes, une divine et une humaine, condition qui appartient « à ceux qui s'approchent de lui, non de tout cœur mais avec irrésolution (ἐν δυσυχίᾳ) » (Ammonas [1916] : *Lettres*, 6, 1). Or, cette irrésolution, selon Évagère le Pontique (*Sur les pensées* 7) et selon l'auteur de la *Vie de Synclétique* (moitié V^e siècle) (1972), est l'effet du mouvement constant des pensées, dont il est ardu d'arrêter la succession incontrôlable : « Oui, je connais un serviteur de Dieu qui vivait selon la vertu et qui, demeurant assis dans sa cellule, surveillait les pensées qui se présentaient (ἐπετῆρει τῶν λογισμῶν τὰς παρεισαγωγὰς) : il cherchait à savoir celle qui était venue en premier, celle qui était venue en second, et combien de temps chacune d'elles s'était maintenue » (Pseudo-Athanase, [1972] : *Vie*, 88).

⁶⁴ Pseudo-Macaire (1980 : *Homélie*, 21, 1) : « Le monde entier se livre aux activités visibles, mais l'activité des serviteurs de Dieu est invisible, dans le mystère, et les hommes l'ignorent »

⁶⁵ Théodoret de Cyr (v. 393–v. 458) (*Histoire* (2 vol.), (1977) : I, Pro 3) : « Or nous, nous décrivons une vie qui est une leçon de philosophie et qui rivalise avec la manière de vivre qu'on mène au ciel. Mais nous ne peignons pas les traits physiques caractéristiques, nous ne montrons pas non plus à ceux qui les ignorent leurs figures en relief : nous esquissons les formes des âmes invisibles et nous montrons des combats secrets et des conflits invisibles ».

succession des temps liturgiques de l'Église⁶⁶ ; on le voit dans la minutie avec laquelle les règles pachômiennes statuent sur tous les détails les plus infimes des activités de la congrégation cénobitique (κοινωμία), faisant sauter ainsi la distinction entre ce qui est spirituel et ce qui est temporel, « car les choses de la Koinonia ne sont pas des choses charnelles, comme sont les choses du monde »⁶⁷ ; enfin, on le voit dans la définition que Jean Climaque donne du moine, lequel est une violence *continue* faite à la nature⁶⁸.

En conclusion, dans la mesure où il se conforme à son idéal de vie, le moine se trouve dans une condition d'arrachage – pour ainsi dire – du monde constamment renouvelée. À ce titre, il appartient à une humanité liminaire (le passage cité plus haut de Théodoret de Cyr le montre bien), qui se définit en négatif par son absence et son invisibilité par rapport au monde profane : en vertu de cette relocalisation en marge, il intègre un nouveau corps social qui se veut – en théorie, bien sûr – indifférencié, une véritable *communitas* (Turner, 1995 [1969] : 96–97). Cependant, à la différence de celle théorisée par Turner (ou de celle eschatologique de Paul⁶⁹), la *communitas* du moine n'en est pas une temporaire (elle est eschatologique : Vecoli, 2024a), car le pèlerinage (Turner et Turner, 1978 : 1–17) de ce dernier – sa condition transfigurée⁷⁰ – n'a pour terme que la sortie définitive de cette vie.

Le sacré, dans les sciences religieuses, a été utilisé comme l'un des deux termes d'un couple dont l'alternance garantirait un équilibre viable pour la vie humaine en ce monde. S'ils s'alternent,

⁶⁶ *Apophtegmes* (1993–2005 : 4, 104).

⁶⁷ Et « *Un si grand qu'Abraham a dit* : Depuis un fil jusqu'à un lacet de soulier [Gen 14, 23]. Le Seigneur parlant à Moïse du milieu de la flamme, et lui dictant ce qu'il allait établir comme lois aux fils d'Israël, [...] il donnait des ordres sur tout, y compris une bête qui serait déchirée par un fauve ou éventrée par un taureau » (Lefort, 1956 : 88 et 90).

⁶⁸ Jean Climaque (1987 : 1, 12) : « Le moine, c'est une violence continue faite à la nature (Μοναχός ἐστὶ βία φύσεως διηνεκής) ».

⁶⁹ Ga 3, 27–29.

⁷⁰ Exprimée par l'image du feu : « Abba Lot alla trouver Abba Joseph et lui dit : “Abba, autant que je le peux, je pratique un jeûne modéré, je prie, je médite, je vis dans le recueillement, et autant que je le peux je purifie mes pensées ; qu'ai-je encore à faire ?”. Alors le vieillard se leva, tendit ses mains vers le ciel et ses doigts devinrent comme dix lampes de feu ; et il lui dit : “Si tu le veux, deviens tout entier comme du feu” » (*Apophtegmes* [1993–2005] : 12, 9).

c'est parce qu'il serait impossible d'y vivre en permanence dans l'un des deux états que ces termes représentent : l'insoutenable incandescence du divin ou l'aridité dévitalisée du monde. Dans sa prétention à vivre une vie céleste perpétuelle, le moine n'escamote pas l'exigence indérogeable de son ascension : il est conscient de devoir mourir⁷¹, tuer son corps fait de matière⁷², se libérer des élans pulsionnels de sa condition de vivant⁷³. La notion de sacré, aussi discutable qu'elle puisse être, présente à tout le moins l'avantage de faire ressortir le caractère extrême de la πολιτεία monastique, qui peut être comprise comme le projet de réalisation en l'humain d'un sacré total. Celui qui s'achemine sur cette voie recherche ce que la tradition mystique juive appellera plus tard, non sans une crainte révérencielle, le *baiser de Dieu* (Fishbane, 1994).

⁷¹ Pseudo-Macaire (1964 : *Homélies*, 1, 8) : « Il faut donc qu'une âme qui veut vivre auprès de Dieu dans le repos et la lumière éternels [...], soit immolée et mise à mort à l'égard du monde ».

⁷² Pallade d'Hélénopolis (*Histoire*, 2, 2) (le moine Dorothée, en parlant de son corps, s'exclame : « Il me tue, alors je le tue »).

⁷³ Barsanuphe et Jean de Gaza (1997–2002 : *Lettres*, 124) : « De même que les désirs naturels ne subsistent absolument pas dans un cadavre, ainsi ils ne restent pas non plus chez celui qui est mort spirituellement à la chair ».

Bibliographie

- ABBÉ ISAÏE. 1962 [1911]. Augustinos IORDANITES (éd.). 1911. *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἁββᾶ Ἡσαίου λόγοι καθ’*. Jerusalem, Τύποις Ἱεροῦ Κοινοῦ Τοῦ Πανάρχου Τάφου (2^e éd.) du texte grec édité par S. N. SCHOINAS. Jérusalem : Volos.
- . 1985. *Traité ascétique*. Traduction française par Lucine REGNAULT et Hervé DE BROU. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine.
- AMMONAS. 1916. « Ammonas. Successeur de saint Antoine. Textes grecs et syriaques. Édités et traduits [par François NAU] ». *Patrologia Orientalis*. Volume 11, p. 393–488.
- ANTTONEN, Veikko. 2000. « Sacred ». Dans *Guide to the Study of Religion*, sous la dir. de William BRAUN et Russell T. MCCUTCHEON, p. 271–282. Londres : Cassel.
- APOPHTEGMES DES PÈRES. I-III. 1993–2005 (collection systématique). Texte grec et traduction française par Jean-Claude NAY. Paris : Cerf.
- ATHANASE D’ALEXANDRIE. 2004. *Vie d’Antoine*. Texte grec et traduction française par Gerhardus J. M. BARTELINK. Paris : Cerf.
- AUSTIN, John L. 1970 [1962]. *Quand dire, c’est faire*. Paris : Seuil.
- BARSANUPHE et JEAN DE GAZA. 1997–2002. *Correspondance I-III*. Texte grec et traduction française par François NEYT, Paula DE ANGELIS NOAH et Lucien REGNAULT. Paris : Cerf.
- BASTIDE, Roger. 1975. *Le sacré sauvage et autres essais*. Paris : Payot.
- BATAILLE, Georges. 2006 [1973]. *Théorie de la religion*. Paris : Gallimard.
- BENVENISTE, Émile. 1974 [1969]. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Volume 2. Paris : Gallimard.
- BERTI, Vittorio. 2010. « *Il monachesimo siriano* ». Dans *Monachesimo orientale. Un’introduzione*, sous la dir. de Giovanni FILORAMO, p. 139–192. Brescia : Morcelliana.
- BINNS, John. 2020. *The T&T Clark History of Monasticism : The Eastern Tradition*. Londres : T&T Clark.
- BOISVERT, Mathieu. 2000. « Origins. Comparative Perspectives ». Dans *Encyclopedia of Monasticism*. 2 volumes, sous la dir. de William M. JOHNSTON, II, p. 959–968. Londres : Fitzroy Dearborn Publishers.
- BORGEAUD, Philippe. 1994. « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept “opérateur” en histoire des religions ». *Revue de l’histoire des religions*, vol. 211, p. 387–418.
- BRAKKE, David. 1995. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford : Oxford University Press.
- BRENNAN, Brian. 1985. « Athanasius’ *Vita Antonii* : A Sociological Interpretation ». *Vigiliae Christianae*, vol. 39, p. 209–227.

- BROWN, Peter. 1978. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge : Harvard University Press.
- CAILLOIS, Roger. 1988 [1950]. *L'homme et le sacré*. Paris : Gallimard.
- CARRIER, Michel. 2005. *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*. Montréal : Liber.
- CHOAT, Malcolm. 2002. « The Development and Usage of Terms for "Monk" in Late Antique Egypt ». *Jahrbuch für Antike und Christentum*, vol. 45, p. 5–23.
- CLIMAQUE, Jean. 1883 [1860]. *Échelle du Paradis*. Texte grec (c. 631–1164) par Sophronios Hermite. *Patrologia Graeca*, vol. 88. Paris : S.I.
- . 1987. *Saint Jean Climaque. L'Échelle sainte*. Traduction française par Placide DESEILLE. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine.
- COLOMBÁS, García M. 2004 (1974). *El monacato primitivo* (2^e éd.), p. 385–387. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos.
- COMSTOCK, W. Richard. 1981. « A Behavioral Approach to the Sacred : Category Formation in Religious Studies ». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 49, p. 625–643.
- DESPREZ, Vincent. 1998. *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine.
- DUBUISSON, Daniel. 1998. *L'Occident et la religion*. Paris : Complexe.
- . 2005. *Impostures et pseudo-science. L'œuvre de Mircea Eliade*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.
- DURKHEIM, Émile. 1990 (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Quadrige.
- ELIADE, Mircea. 1965 [1957]. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- . 1968 [1949]. *Traité d'histoire des religions*. Paris : Payot.
- . 1969 [1949]. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : Gallimard.
- ELLWOOD, Robert S. 1980. *Mysticism and Religion*. Englewood Cliffs : Prentice Hall.
- ÉTIENNE DE THÈBES. 1969. « Le "discours ascétique" d'Étienne de Thèbes. Texte grec inédit et traduction [par Édouard Des Places] », *Le Muséon*, vol. 82, p. 35–59.
- . 1991. *Enseignements des pères du désert. Hyperéchios, Étienne de Thèbes, Zosime*. Nouvelle traduction française par Michel van PARYS, Paul TIROT et Lucien REGNAULT, p. 57–86. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine.
- FALASCA-ZAMPONI, Simonetta. 2006. « A Left Sacred or a Sacred Left ? The "Collège de Sociologie". Fascism, and Political Culture in Interwar France ». *South Central Review*, vol. 23, p. 40–54.
- FISHBANE, Michael. 1994. *The Kiss of God : Spiritual and Mystical Death in Judaism*. Seattle : University of Washington Press.

- FRANK, Georgia. 2000. *The Memory of the Eyes : Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*. Berkeley : University of California Press.
- FRANKFURTER, David. 2012. « Comparison and the Study of Religions of Late Antiquity ». Dans *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, sous la dir. de Claude CALAME et Bruce LINCOLN, p. 83–98. Liège : Presses universitaires de Liège.
- . 2018. *Christianizing Egypt : Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*. Princeton : Princeton University Press.
- FUGIER, Huguette. 1963. *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*. Paris : Belles Lettres.
- GEERTZ, Clifford. 1993. « Religion as a Cultural System ». Dans *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*, p. 87–125. Londres : Fontana Press.
- GÉRAUD, Marie-Odile, Olivier LESERVOISIER et Richard POTTIER. 2016. *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*. Paris : Armand Colin.
- GIGNAC, Alain. 2009. « Charismes pauliniens et charisme wébérien, des "faux-amis" ? ». *Théologiques*, vol. 17, p. 139–162.
- GOEHRING, James E. 1986. « New Frontiers in Pachomian Studies ». Dans *The Roots of Egyptian Christianity*, sous la dir. de Birger A. PEARSON et James E. GOEHRING, p. 236–257. Philadelphie : Fortress Press.
- . 1990. « The World Engaged : The Social and Economic World of Early Egyptian Monasticism ». Dans *Gnosticism and the Early Christian World : In Honor of James M. Robinson*, sous la dir. de James E. GOEHRING, p. 134–144. Sonoma : Polebridge Press.
- . 1993. « The Encroaching Desert : Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt ». *Journal of Early Christian Studies*, vol. 1, p. 281–296.
- . 1999. « The Origins of Monasticism ». Dans *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, p. 13–35. Harrisburg : Trinity Press International.
- GOFFMANN, Erving. 1961. *Asylums*. Chicago : Aldine Publ. Co.
- GRAF, Fritz. 2005. « Syncretism (Further Considerations) ». Dans *Encyclopedia of Religion* (2^e éd.). Volume 13, sous la dir. de Lindsay JONES, p. 8934–8938. Detroit : Thomson Gale.
- GRÉGOIRE DE NYSSE. 2007. *La vie de Moïse*. Texte grec et traduction française par Jean DANIELOU. Paris : Cerf.
- GRIBOMONT, Jean et Mark SHERIDAN. 2014 [2006–2008] (1^{re} éd. italienne). « Monasticism ». Dans *Encyclopedia of Ancient Christianity*, sous la dir. d'Angelo DI BERARDINO, p. 821–823. Downers Grove : IVP Academic (Intervarsity Press).
- HADOT, Pierre. 2002. *Exercices spirituels et philosophie antique. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris : Albin Michel.

- HEINÄMÄKI, Elisa. 2009. « Politics of the Sacred : Eliade, Bataille and the Fascination of Fascism ». *Distinktion : Journal of Social Theory*, vol. 10, p. 59–80.
- HELM, Susanna. 1994. *Virgins of God : The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford : Clarendon Press.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.
- ISAMBERT, François-André. 1982. *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris : Éditions de Minuit.
- ISIDORE DE PÉLUSE. 1997. *Lettres. Tome 1. Lettres 1214–1700*. Texte grec et traduction française par Pierre ÉVIEUX. Paris : Cerf.
- . 2000a. *Lettres. Tome 2. Lettres 1414–1700*. Texte grec et traduction française par Pierre ÉVIEUX. Paris : Cerf.
- . 2000b. *Lettres. Tome 3. Lettres 1701–2000*. Texte grec et traduction française par Pierre ÉVIEUX et Nicolas VINEL. Paris : Cerf.
- JUDGE, Edwin A. 1977. « The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism ». *Jahrbuch für Antike und Christentum*, vol. 20, p. 72–89.
- KOSELLECK, Reinhart. 2004. *Future Past : On the Semantics of Historical Time*. New York : Columbia University Press.
- LAWSON, E. Thomas et Robert N. MCCAULEY. 1990. *Rethinking Religion : Connecting Cognition and Culture*. Cambridge : Cambridge University Press.
- LEFORT, Louis Th. 1956. *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*. Louvain : L. Durbecq.
- LUCKMANN, Thomas. 1967 (1^{re} éd. allemande 1963). *The Invisible Religion : The Problem of Religion in Modern Society*. New York : Macmillan.
- MACAIRE. 1999. *Lettres*. Texte grec et traduction française de Paul GÉHIN, « Le dossier macarien de l'Atheniensis gr. 2492 ». *Recherches augustiniennes*, vol. 31, p. 89–147.
- MASLOW, Abraham. 1993. *The Farther Reaches of Human Nature*. New York : Arkana.
- MAUSS, Marcel. 2007 [1925]. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : Presses universitaires de France.
- McFARLAND, Ian A. 2011. « Monasticism ». Dans *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, sous la dir. de Ian A. McFARLAND, David A. S. FERGUSON, Karen KILBY et Iain R. TORRANCE, p. 319–320. Cambridge : Cambridge University Press.
- MCGINN, Bernard. 1991. *The Foundations of Mysticism : Origins to the Fifth Century*. New York : Crossroad.
- MESLIN, Michel. 1988. *L'expérience humaine du divin*. Paris : Cerf.

- MIQUEL, Pierre. 1986. *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire grec ancien*. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine.
- MORARD, Françoise-E. 1973. « Movαχός, moine. Histoire du terme jusqu'au IV^e siècle. Influences bibliques et gnostiques ». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 20, p. 332–411.
- O'NEILL, John C. 1989. « The Origins of Monasticism ». Dans *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, sous la dir. de Rowan WILLIAMS, p. 270–287. Cambridge : Cambridge University Press.
- OTTO, Rudolf. 1926. *West-östliche Mystik : Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha : Leopold Klotz.
- . 1968 [1917]. *Le sacré*. Paris : Payot.
- PLESTED, Marcus. 2004. *The Macarian Legacy : The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*. Oxford : Oxford University Press.
- PSEUDO-ATHANASE. 1972. *Vie de Synclétique*. Texte grec et traduction française par Jacques MIGNE. *Patrologia Graeca*, 28 c. 1485–1558. Paris : Frère Garnier, 1887.
- PSEUDO-MACAIRE. 1918. *Macarii Anecdota, Seven unpublished homilies of Macarius*. Édition par George L. MARRIOTT. Cambridge : Harvard University Press.
- . 1964. *Homélies propres à la collection II*. Texte grec établi par Hermann DÖRRIES, Erich KLOSTERMANN et Matthias KROEGER. Dans *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin : De Gruyter.
- . 1980. *Œuvres spirituelles I. Homélies propres à la collection III*. Texte grec et traduction française par Vincent DESPREZ. Paris : Cerf.
- RAPPAPORT Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- RESCH, Peter Anthony. 1931. *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*. Paris : Beauchesne.
- RUBENSON, Samuel. 2002. « Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition ». Dans *Asceticism*, sous la dir. de Vincent L. WIMBUSH et Richard VALANTASIS, p. 49–57. Oxford : Oxford University Press.
- . 2014 [2007]. « Asceticism and Monasticism, I : Eastern ». Dans *The Cambridge History of Christianity : Constantine to c. 600*, sous la dir. d'Augustine CASIDAY et Frederick W. NORRIS, p. 637–668. New York : Cambridge University Press.
- SCHLAMM, Leon. 1991. « Rudolf Otto and Mystical Experience ». *Religious Studies*, vol. 27, p. 389–398.
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm. 1964. « Erwägungen zu dem Ursprung des Mönchtums in Aegypten ». Dans *Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung "Koptische Kunst," Essen, Villa Hügel, 23.–25. Juli 1963*, sous la dir. de Klaus WESSEL, p. 131–141. Recklinghausen : Bongers.

- SÉGUY, Jean. 1971. « Les sociétés imaginées : monachisme et utopie ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 26, p. 328–354.
- SINDING JENSEN, Jeppe. 2014. *What is Religion ?* Londres : Routledge.
- SMITH, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion : From Babylon to Jonestown*. Chicago : University of Chicago Press.
- . 1990. *Drudgery Divine : On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago : University of Chicago Press.
- SOLIGNAC, Aimé. 1980. « Monachisme ». Dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Volume 10, p. 1524–1617. Paris : Beauchesne.
- SPAETH, Barbette Stanley. 2013. « Introduction ». Dans *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, p. 1–9. Cambridge : Cambridge University Press.
- STOCKOWSKI, Wiktor. 2019. *La science sociale comme vision du monde. Émile Durkheim et le mirage du salut*. Paris : Gallimard.
- SYNCLÉTIQUE. 1972. *Vie de sainte Synclétique et Discours de salut à une vierge*. Texte grec et traduction française d’Odile Bénédictie BERNARD, Jean BOUVET et Lucien REGNAULT. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine.
- THEODORET DE CYR. 1977. *Histoire des moines de Syrie*. 2 volumes. Vol. 1. *Texte grec et traduction française* de Pierre CANIVET et Alice LEROY-MOLINGHEN. Paris : Cerf.
- TURNER, Victor. 1995 [1969]. *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*. New York : De Gruyter.
- TURNER, Victor et Edith TURNER. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture : Anthropological Perspectives*. New York : Columbia University Press.
- VECOLI, Fabrizio. 2010. « Tassonomie spaziali nel monachesimo egiziano antico ». *Rivista di Storia del Cristianesimo*, vol. 7, p. 343–364.
- . 2016. « La comparaison peut-elle servir à l’histoire ? Réflexions méthodologiques à partir de *Drudgery Divine* de Jonathan Z. Smith ». Dans *Texts, Practices and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus’ Followers in the First Two Centuries*, sous la dir. d’Adriana DESTRO et Mauro PESCE, p. 651–665. Turnhout : Brepols.
- . 2020. « Peur et religion dans le monachisme primitif ». *Revue des sciences religieuses*, vol. 94, p. 283–312.
- . 2024a. « Pédagogie monastique et communauté eschatologique chez les Pères du désert ». Dans *Monasticism, Education, Formation. Acts of the International Symposium. Rome 8–11 June 2021*, sous la dir. de Bernard SAWICKI, p. 89–99. Roma : Pontificio Ateneo Sant’Anselmo.
- . 2024b. *Le doute du moine. Aux origines du discernement spirituel*. Leuven : Peeters.

- WARD, Benedicta. 1981. « Introduction ». Dans, *The Lives of the Desert Fathers : The Historia Monachorum in Egypt*. Traduction par Norman RUSSELL, p. 3–46. Londres / Oxford : Mowbray / Kalamazoo : Cistercian Pub (États-Unis).
- . 1992. « Signs and Wonders : Miracles in the Desert Tradition ». Dans *Signs and Wonders : Saints, Miracles and Prayer from the 4th Century to the 14th*, p. 539–542. Aldershot : Variorum.
- WILLIAMS, Michael A. 1980. « The Life of Antony and the Domestication of Charismatic Wisdom ». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 48, p. 23–45.
- WIPSZYCKA, Ewa. 1986. « Les aspects économiques de la vie de la communauté des Kellia ». Dans *Le site monastique Copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984*, sous la dir. de Philippe BRIDEL, p. 117–144. Genève : MSAC.
- . 1994. « Le monachisme égyptien et les villes ». *Travaux et mémoires*, vol. 12, p. 1–44.
- . 1996. « Contribution à l'étude de l'économie de la congrégation pachômienne ». *The Journal of Juristic Papyrology*, vol. 26, p. 167–210.
- . 1997. « Quand a-t-on commencé à voir les moines comme un groupe à part ? ». *The Journal of Juristic Papyrology*, vol. 27, p. 83–92.
- . 2009. *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e-VIII^e siècles)*. Warsaw : Warsaw University et Raphael Taubenschlag Foundation.
- . 2018. « Methodological Considerations : How Can We Separate Literary Reality from “Real” Reality ? On the Value of Papyrus Documents ». Dans *The Second Gift of the Nile : Monks and Monasteries in Late Antique Egypt*, 263–283. Warsaw : University of Warsaw.

Abstract : This article aims to rehabilitate the approach of a general interpretation of vast, complex and diversified human phenomena. Indeed, postmodern deconstruction – surely a necessary step in the human sciences – has combined with the historical discipline's natural distrust of generalizations, resulting in a gradual fragmentation of knowledge. The text aims to attempt, with all the risks that this implies, a global reading of the monastic phenomenon, at least of the period of its origins. The sacred, a concept much criticized in the religious sciences, is nevertheless mobilized as the interpreting key of this ascetic way of life. Following a selective analysis of the sources, we add the qualifier “total”, well known in the social sciences.

Keywords : monasticism, sacred, asceticism, ancient Christianity, theory of religion
