



HAL
open science

Le désert chrétien, avatar des utopies antiques ?

Bernard Meunier

► **To cite this version:**

Bernard Meunier. Le désert chrétien, avatar des utopies antiques ?. *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 2010, 26, 10.4000/kentron.1369 . halshs-01758704

HAL Id: halshs-01758704

<https://shs.hal.science/halshs-01758704v1>

Submitted on 4 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE DESERT CHRETIEN, AVATAR DES UTOPIES ANTIQUES¹ ?

Le cadre de l'utopie chrétienne, entre paradis perdu et Royaume terrestre

Entre les évocations de l'âge d'or, celles des pays de cocagne et les programmes politiques de la cité idéale, l'utopie est associée à des formes et à des projets divers dans la littérature antique², et l'on peut discuter pour savoir si telle œuvre ou tel passage est utopique, d'autant que le mot est moderne – quoique le contexte humaniste où il est né se réfère volontiers à l'Antiquité – et n'est pas forcément adéquat pour désigner une thématique ou un genre littéraire ancien.

Quoi qu'il en soit, l'utopie évoque d'abord un « pas ici », souvent aussi un « pas maintenant », en même temps qu'un monde idéal marqué par des relations humaines pacifiques et par l'abondance de la nature. Dans l'histoire littéraire des utopies, les marqueurs de l'ailleurs sont connus : île, région inaccessible protégée par des montagnes ou des espaces naturels infranchissables, position impossible à situer sur une carte, pays où l'on arrive après un voyage ou une traversée plus ou moins fantastique.

L'écriture utopique est évidemment révélatrice de son époque, de l'imaginaire, des attentes et des peurs, éventuellement d'une pensée politique, et plus largement encore du rapport au temps et à l'espace. Dans cette perspective, il est intéressant de se demander si le christianisme antique a suscité lui-même des œuvres relevant de l'utopie, et, le cas échéant, s'il a provoqué au sein du genre des mutations particulières.

A l'époque moderne, nombre d'utopies issues d'une culture chrétienne ont emprunté à deux thématiques bibliques, celle du paradis primitif (Gn 2), dont on pourra se demander si elle a été une variante christianisée de l'âge d'or des classiques, et celle du Royaume de Dieu attendu sur la terre, selon certaines lectures littérales des derniers chapitres de l'*Apocalypse* (Ap 20-21), qui y voyaient l'annonce concrète d'un règne de mille ans du Christ dans une Jérusalem céleste descendue sur terre. Ces lectures, dites millénaristes ou chiliastes, étaient fréquentes dans les deux ou trois premiers siècles du christianisme³ et elles ont continué à marquer des pensées chrétiennes au Moyen Age et aux temps modernes. Au vu de leur postérité, l'antiquisant peut remonter la piste et se mettre en quête d'utopies anciennes peut-être déjà engendrées par ces thématiques.

Mais pour étudier l'utopie dans le christianisme ancien, je ne me livrerai pas à une histoire des interprétations anciennes de la *Genèse* ou de l'*Apocalypse*, histoire déjà largement faite⁴, et qui ne fournit peut-être pas la meilleure entrée pour cette étude. J'ai choisi de privilégier plutôt la littérature monastique, comme écho de la vie au désert. Le

¹ Je remercie vivement Vincent Déroche, qui a relu une première version de cet article et l'a enrichie par sa connaissance précieuse de la bibliographie et des sources.

² On peut se rapporter à la typologie très utile élaborée dans cette revue par C. Dumas-Rengoat 2008, et à la bibliographie fournie dans le même numéro par C. Jouanno 2008.

³ Parmi bien des études sur le millénarisme ancien, on peut consulter deux numéros de la revue *Annali di Storia dell'esegesi*, n° 15/1, 1998 : *Il millenarismo Cristiano e i suoi fondamenti scritturistici* ; 16/1, 1999 : *La fine dei tempi*, et consulter aussi le dossier rassemblé par Nardi 1995.

⁴ Pour les lectures de Gn 1-2 à l'époque patristique, on peut consulter entre autres M. Alexandre 1988. Pour l'*Apocalypse*, voir Kannengiesser 2004, t. I, 368-373.

choix peut sembler paradoxal, car si la fonction de l'utopie « est toujours de proposer une société alternative⁵ », on peut se demander si le refus du monde qui anime les premiers moines partis au désert est bien porteur d'un projet d'autre monde, et n'est pas plutôt et exclusivement négation de tout monde terrestre. Pourtant, nous allons voir que le désert, en tant qu'ailleurs impossible, n'est pas sans accointance avec certaines thématiques de l'utopie.

Le désert dans l'imaginaire chrétien ancien

Le désert est en effet pour ceux qui s'y retirent « l'ailleurs » par excellence : l'ensemble du monde habité, avec ses liens humains et l'interdépendance de ses habitants, englobe tous les lieux de vie possible ; l'échappée vers l'U-topie consiste donc à sortir du « monde », à partir pour le désert, non-monde où les solidarités humaines sont rompues, où la vie même ne peut pas normalement se maintenir, lieu de mort et empire des démons. Comme tel, il se présente comme un défi plutôt qu'un pur refus du monde : l'érémitisme chrétien primitif⁶ est lié au désir d'affronter l'ennemi de l'humanité – le démon – au cœur de son lieu propre pour le vaincre, afin de faire émerger une condition humaine renouvelée. Le choix du désert est avant tout la quête, la conquête même, et de haute lutte, d'une sérénité (ἡσυχία) impossible parmi les entraves et les bruits du monde⁷, et possible par la victoire sur les passions ; cette victoire ne peut se remporter qu'en allant combattre sur son terrain celui qui les suscite, en remontant symboliquement à la source du mal. Le désert est le laboratoire d'une autre vie, libérée de tous les faux biens, mais qui revêt de prime abord une allure très individualiste (l'ermite fuit autant qu'il le peut le commerce de ses semblables), donc sans promesse d'une société nouvelle ; pourtant, on s'aperçoit que le désert devient vite, malgré la solitude qu'il suppose, l'esquisse d'une autre société, non dépourvue de rapports humains – ne serait-ce que le rapport de maître à disciple -, où circulent des paroles – les « apophtegmes » - et où s'élabore à sa façon le projet d'un monde sauvé (peut-être faudrait-il dire plutôt : d'un monde de sauvés, simple assemblage, et non société, de ceux qui ont choisi l'ascèse pour mériter le salut). Athanase d'Alexandrie ne disait-il pas dans sa *Vie d'Antoine* (VA), en pensant aux ermitages qui se multipliaient dans le sillage de son héros : « Et le désert devint comme une cité de moines qui avaient quitté leurs biens et reproduisaient la vie de la cité céleste⁸ » ?

Un archétype : la Vie d'Antoine

La *Vie d'Antoine*, qu'on peut considérer comme le premier manifeste littéraire du monachisme, met en scène avec art⁹ l'éloignement progressif d'Antoine par rapport au monde et aux biens : il vend ce qu'il possède et le distribue (VA 2), mais en conserve d'abord une petite partie pour l'entretien de sa sœur ; finalement il donne tout, confie sa sœur à une communauté (VA 3, 1), ce qui est aussi une façon de rompre le lien familial¹⁰,

⁵ Ricœur 1986, 428.

⁶ Voir par exemple Guillaumont 1979, 77-79.

⁷ Guillaumont 1979, 225.

⁸ *Vie d'Antoine* 14, 7, Bartelink 2004, 175.

⁹ L'observation est souvent faite depuis Karl Holl : Flusin 1983, 113.

¹⁰ Ainsi Pachôme, retiré au désert vers la même époque, quoique dans un contexte cénobitique, a rompu lui aussi avec sa famille : si son frère aîné l'a suivi, il se met à l'appeler « père » pour montrer que les liens anciens sont rompus (*Vie bohairique* 20,

et s'exerce à l'ascèse « devant sa maison » (VA 3, 1) ; puis « aux abords du village » (VA 3, 4) ; puis « à distance du village » dans des tombeaux (VA 8, 1) ; puis « au désert, vers la montagne » (VA 11, 1-2), et enfin « dans le désert intérieur » (VA 49, 4).

Ce dernier endroit, dont la désignation est tout sauf un toponyme, est le plus éloigné qu'Antoine atteindra dans sa quête de solitude ; il y finira sa vie. Il lui avait fallu, pour l'atteindre depuis son précédent séjour, trois jours et trois nuits de marche en compagnie d'une caravane de sarrasins, jusqu'au pied d'une très haute montagne : autant d'indices du caractère exceptionnel, voire fantastique, de ce voyage. Ce « non-lieu » est inaccessible au commun des mortels, et la vie qui s'y déroule, présentée comme la vie parfaite¹¹, est incompatible avec ce monde.

Cet endroit peut-il être qualifié d'utopique ? La description (VA 49, 7) le suggère : « Il y avait au pied de la montagne une eau extrêmement limpide, douce et très fraîche, et plus loin une plaine avec quelques palmiers non cultivés. » L'eau fraîche et douce, les palmiers qui poussent d'eux-mêmes, contrastent fortement avec le désert environnant. Ils évoquent un lieu idéal, plus précisément le paradis perdu. L'idée suggérée par Athanase sera classique : le moine, en rompant avec le monde du péché, retrouve l'état d'Adam avant la chute, et le cadre dans lequel il vit est souvent décrit dans des termes qui évoquent le « paradis¹² » des origines. L'idée, du reste, est prémonastique : chez Tertullien déjà l'ascèse, en particulier l'ascèse sexuelle qui restaure l'*integritas* et la *sanctitas* humaines, est une façon de retourner au paradis originel¹³.

Paradis et âge d'or

Le même genre de description se trouve dans la *Vie de Paul de Thèbes* par Jérôme (5, 1) : à l'intérieur d'une grotte, « un grand vestibule à ciel ouvert, abrité par la ramure largement déployée d'un vieux palmier qui révélait la présence d'une fontaine très limpide, dont le ruisseau ne s'écoulait au dehors que pour être absorbé aussitôt par la terre même qui le faisait jaillir¹⁴ » ; lieu d'une nature réconciliée, où la nourriture est donnée, où les bêtes sauvages et autres créatures effrayantes ne sont plus hostiles. Chez Jérôme dans la *Vie de Paul* (7-8), un centaure, puis un faune, guident Antoine vers la retraite de Paul ; chez Athanase, dans la *Vie d'Antoine* (50, 9), les bêtes sauvages se laissent persuader de ne pas endommager le jardin du moine ; dans *l'Enquête sur les moines d'Égypte*¹⁵, une hyène apporte un cadeau à Macaire, en reconnaissance d'un bienfait.

Dans tous ces récits, l'idée qui domine est proprement biblique et théologique : le moine retrouve l'état du monde avant la chute d'Adam. En cela, ce type de texte

Veilleux 1984, 42) ; et lui-même refusera de voir sa sœur quand elle veut le visiter (*ibid.* 27, Veilleux 1984, 47).

¹¹ L'expression « vie parfaite » désigne souvent dans cette littérature la vie monastique ; elle est le plus souvent inspirée de Mt 19, 21, d'ailleurs cité au début de la VA (2, 3) comme la parole qui a mis Antoine en route : *Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes...*

¹² VA 44, 4, citant Nb 24, 5-6, avec le mot *παράδεισος* qui renvoie à Gn 2, 8 et au jardin primitif. Autre exemple plus explicite (et plus tardif) chez Cyrille de Scythopolis ; voir Flusin 1983, 125-126 et surtout 171-178 (qui fait le lien avec Athanase).

¹³ De Brabander 2007, 265-272 et 279-289.

¹⁴ Leclerc 2007, 153. Descriptions analogues dans la *Vie d'Hilarion* 21, 2 et 31, 4 (Leclerc 2007, 271 et 293).

¹⁵ *Enquête* XXI, 15-16, Festugière 1964, 119.

s'apparenterait plus aux récits d'âge d'or qu'à une utopie politique, d'autant plus que, nous l'avons rappelé, le moine cherche la solitude et ne veut surtout pas fonder une nouvelle *polis*. Mais la différence avec les mythes de l'âge d'or est dans la conception du temps : la référence au paradis biblique n'est ni l'évocation d'un passé perdu, ni le retour à ce passé par une sorte de voyage magique ou onirique¹⁶, mais bien une restauration actuelle de la paix entre Dieu et ses créatures, par une vie d'ascèse qui réconcilie l'être humain avec son créateur en consommant la défaite du diable. Dans les œuvres monastiques, si idéalisée que soit la vie au désert, le régime de la chute originelle n'est pas oublié, et demande une lutte sans trêve pour en atténuer les effets : la vigilance (νηψις) est une des premières vertus du moine. Nous sommes bien toujours dans le présent humain, chargé des conséquences du passé, et c'est là une grande différence avec l'âge d'or païen qui relève du mythe et non de l'histoire. L'utopie monastique évoque un ailleurs à l'écart du monde, mais n'est pas, comme d'autres utopies, une uchronie.

D'autre part le monde idéal ainsi décrit n'est pas un monde exempt de soucis ni de souffrances, car l'ascèse, qui vise à débusquer, réduire et annihiler en soi la part des démons, exige un effort sans relâche. Antoine n'accède à son paradis caché que par et pour l'ascèse : « Combien, tant qu'il vécut là, soutint-il de luttes », dit Athanase (VA 51, 2). Quant à Hilarion, même si son jardin comportait un verger d'arbres fruitiers, il n'en mangea jamais, nous dit Jérôme (VH 31, 4)¹⁷ et ne venait là, comme Antoine, que pour retrouver ses ennemis les démons et leur déclarer une guerre incessante ; enfin, dans un récit plus tardif de Jean Moschus (VII^e siècle), un ermite vivant dans une grotte totalement vide répond à un disciple qui lui demande comment il le peut : « Cette grotte, mon enfant, est un lieu de lutte : tu donnes ou tu prends des coups¹⁸ ». Nous sommes loin de l'abondance et de l'insouciance de certains récits utopiques¹⁹. Quand Pachôme s'installe une première fois dans un village pour y mener la vie de moine, la parole divine qu'il entend est : « Lutte et installe-toi ici²⁰. » Un tel programme nuance sérieusement l'idéal antique de vie heureuse. Pour autant, il n'est pas à lui seul une spécificité chrétienne : il y a une insistance presque aussi grande sur l'ascèse dans un écrit païen intitulé *Sur le bonheur*, dont le héros pratique l'abstinence de viandes, selon la recommandation de nombreux philosophes (on sait que c'est le titre d'un traité de Porphyre), et le jeûne total certains jours, sans parler des souffrances acceptées²¹ et des prières nocturnes²² qui pourraient rivaliser avec la pratique des moines d'Égypte ; et

¹⁶ Le voyage au paradis, même s'il suppose une intervention surnaturelle, est un voyage corporel, comme le précise *l'Enquête sur les moines d'Égypte* x, 21, Festugière 1964, 73-74 (ou encore XXI, 5-12, autre récit plus ambigu, car il s'agit d'une sorte d'imitation du paradis, où les autres moines refusent de se rendre).

¹⁷ Leclerc 2007, 293.

¹⁸ *Pré spirituel* 181, Bouchet 2006, 191. A la traduction de M.-J. Rouet de Journel parue en SC 12 (1946), il faut préférer celle de C. Bouchet, faite sur un texte amélioré.

¹⁹ Même dans des récits païens d'utopie qui veulent illustrer la modération et le μηδὲν ἄγαν, la chère est simple et modérée, mais sans aucune idée de jeûne et de privation, ni de combat. Voir par exemple le motif du « banquet champêtre » analysé par Cécile Bost-Pouderon 2008, p. 113-118. Les textes philosophiques ou médicaux, eux, font place au jeûne (voir plus bas).

²⁰ *Vie bohairique* 8, Veilleux 1984, 26.

²¹ Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, 19-20, Saffrey-Segonds 2001, 22-24.

²² *Ibid.* 22, Saffrey-Segonds 2001, 27.

beaucoup d'œuvres païennes valorisent telle ou telle forme d'abstinence et d'ascèse²³, dans l'ici et maintenant d'un art de vivre qui n'a rien d'une évasion.

Le cénobitisme, une cité idéale ?

Pas d'utopie politique dans ces textes, disions-nous, car l'ermite, modèle premier du moine, cherche par définition la solitude et non l'appartenance à une cité idéale. Il n'en est pas de même du cénobite, qui s'agrège à une communauté régie par des règles de vie commune, dont le monachisme pachômien en Haute Égypte est le premier exemple. Ne pourrait-on pas voir dans les Règles monastiques anciennes la résurgence inattendue du genre littéraire de l'utopie antique ? La description réglementée de la communauté voulue par le fondateur n'est-elle pas le reflet, la mise en préceptes, de la cité idéale ?

La première observation à faire est que les Règles monastiques sont avant tout des textes qui codifient une expérience, menée depuis des années et parfois des décennies, de vie commune et de tâtonnements. Lorsque Grégoire le Grand se fait le biographe de Benoît de Nursie, il considère la Règle de celui-ci comme son portrait, tant elle est tirée de ce qu'il a pratiqué sa vie durant (à l'inverse de la Règle de Pachôme, présentée comme dictée par un ange, c'est-à-dire révélée de l'extérieur)²⁴. Les Règles sont le fruit d'une expérience, qu'elles fixent sous forme de préceptes : il ne s'agit pas de décrire un monde qui peut ou qui va exister.

De plus on est frappé, à lire les Règles, par la minutie avec laquelle elles s'occupent de détails ; à vrai dire, elles ne font que cela : régler les détails de la vie quotidienne (comment se comporter au réfectoire, à la prière commune, comment s'habiller...), qu'elles additionnent sans jamais fournir une vue d'ensemble, une synthèse qui donnerait à voir la société monastique dans sa globalité. Elles ne décrivent pas un monde pour le faire exister dans l'imaginaire du lecteur, car elles ne s'adressent pas à l'imagination ni à la pensée, contrairement aux utopies ; elles ne veulent que régir le quotidien existant.

Enfin, elles ne s'adressent qu'à ceux ou celles qui ont choisi *ce* genre de vie dans *ce* monastère, donc à un groupe restreint et particulier ; elles n'ont aucune prétention à l'universel, ne cherchent pas à dessiner les traits d'une vie idéale proposée à tous. Par tous ces caractères, les Règles ne se laissent pas ranger parmi les utopies. S'il y a quelque chose d'utopique dans le projet monastique, ce n'est pas à travers le genre littéraire des Règles qu'on pourrait l'appréhender.

Du collectif au personnel

On peut faire une autre remarque plus générale : les Règles s'adressent à l'individu et non au groupe (même si elles prennent bien en compte les rapports entre individus dans la communauté) ; leur but est de proposer à ceux et celles qui les adoptent un chemin de salut personnel, et non de construire le meilleur des régimes ou des mondes. L'axe qui unifie tous les préceptes diversifiés à l'extrême par la variété de leurs champs d'application, c'est l'individu, qu'il s'agit de faire progresser intérieurement. Le primat de la personne est aussi ce qui sépare les règles monastiques des descriptions utopiques antiques qui prennent toujours le point de vue du collectif.

Un retour à l'origine

²³ Sur l'abstinence de nourriture et d'activité sexuelle prônée pour des raisons médicales dans l'Antiquité, voir le chapitre « la diète des plaisirs » dans Foucault 1984, 144-154.

²⁴ Vogüé 1981, 66-67.

Le seul trait d'utopie qu'on pourrait trouver dans le cénobitisme est la référence à l'origine – non pas la lointaine origine paradisiaque, mais une origine plus proche et néanmoins en partie mythifiée : celle de la « vie apostolique ». Ceux ou celles qui mettent tout en commun dans le monastère, vivent comme le faisaient les premiers chrétiens (Ac 2, 42-47 et 4, 32-35 souvent évoqués comme modèles idéaux), en particulier les apôtres, dont on admet à l'époque qu'ils pratiquaient les premiers le partage intégral des biens. Ainsi l'expression de « vie apostolique » est-elle devenue classique pour désigner ce genre de vie. Elle le reste au Moyen Age, par exemple dans les résurgences canoniale et dominicaine de la vie régulière²⁵, mais la référence aux apôtres apparaît déjà chez Cassien²⁶, pour qui les Thérapeutes décrits par Philon d'Alexandrie au I^{er} siècle de notre ère étaient des chrétiens et avaient inauguré la vie monastique ; celle-ci pouvait donc par ce biais revendiquer un rattachement apostolique²⁷. C'est ainsi que Cassien justifie divers usages monastiques de son temps : la prière de tierce parce que l'Esprit Saint est descendu sur les apôtres à la troisième heure selon Ac 2, 15 ; celle de sexte à cause de la vision de Pierre en prière à midi selon Ac 10, 9 ; celle de none à cause de la prière des apôtres au Temple selon Ac 3, 1²⁸. On peut lire en filigrane, dans cette volonté de greffer systématiquement les usages monastiques contemporains sur le modèle apostolique, l'idée que le *coïnobion* pachômien (celui qui est décrit par Cassien dans ces pages) est un lieu où se revivent la perfection et la ferveur originelles, autre forme du « retour à l'origine » qui peut être un trait utopique. Chez Philon lui-même, la description des fameux Thérapeutes inclut le caractère idéal de la situation et du climat ; en revanche, le lieu où ils vivent est très accessible²⁹, ce qui empêche de considérer tout à fait le récit philonien comme une utopie, chose dont l'auteur, du reste, se serait défendu.

Des « récits édifiants » qui mélangent les genres

Il est temps de nous intéresser à quelques récits très curieux, qui font partie de l'ensemble appelé *Apophtegmes des pères*³⁰. Malgré leur appartenance, sans doute relativement tardive³¹, à cet ensemble, ce ne sont pas des « paroles », mais des récits, assez développés, où un témoin raconte une rencontre qu'il a faite avec un personnage extraordinaire, dans un lieu plus ou moins fantastique. L'auteur (ou les auteurs) cherche à suggérer ce qu'est la vie idéale, tout en soulignant le caractère exceptionnel et peu imitable de son héros, ce qui confère à ces textes un sens ambigu.

Deux « apophtegmes » surtout nous retiendront, les n^{os} 15 et 16 du chapitre xx de la série systématique³². Ils ont beaucoup d'éléments communs et ne sont peut-être que deux versions d'un même schéma initial. Je résume le premier des deux (xx, 15) en citant certains passages.

²⁵ Vicaire 2004, 107-108, et index, s.v. « vie apostolique », 737.

²⁶ *Institutions* II, 5, Guy 1965, 65-69.

²⁷ Vogüé 1996, 272-281.

²⁸ *Institutions* III, 3, Guy 1965, 95-101, avec n. 3, p. 95, qui fait remonter à Tertullien l'idée du modèle apostolique.

²⁹ *De vita contemplativa* 22-23, Daumas 1963, 93 et introd., 40-41.

³⁰ Guy 2005.

³¹ Guy 1984, 79.

³² Guy 2005, 175-185. La série dite « systématique » regroupe par thèmes les paroles, et non plus par auteurs comme la série « alphabétique » qui était la forme primitive du recueil.

L'apophtegme raconte une expédition solitaire d'un frère au désert, dans le désir de rencontrer quelqu'un vivant une vie « plus retirée ». En voici le début :

Un des anachorètes fit le récit suivant aux frères de Raïthou, là où sont les soixante-dix palmiers où Moïse campa avec le peuple lorsqu'il partit du pays d'Égypte (cf. Ex 5,27).

« J'eus un jour la pensée de pénétrer dans le désert plus intérieur, dans l'espoir de trouver quelqu'un menant une vie plus retirée et servant le maître Christ. Après quatre jours et quatre nuits de marche, je trouvai une grotte. M'approchant, je regarde à l'intérieur et je vois un homme assis. Selon la coutume des moines, je frappe afin qu'il sorte et que je le salue. Mais il ne bougea pas, car il était mort. Et moi, sans me soucier de rien, j'entre et lui prend l'épaule ; mais aussitôt il se décomposa et devint poussière. Regardant encore, je vois un colobion suspendu. Lui aussi, lorsque je le pris, il se décomposa et devint rien. Dans ma perplexité, je partis de là et parcourais le désert. Et je trouvai une autre grotte et des traces de pas. Encouragé, je m'approchais de la grotte ; mais lorsque, cette fois encore, je frappai et que personne ne me répondit, j'entrai et ne trouvai personne. Me tenant à l'extérieur de la grotte, je me dis: "Forcément, le serviteur de Dieu va venir, où qu'il soit." Comme le jour s'achevait, je vois venir des buffles et le serviteur de Dieu parmi eux, nu et couvrant de sa chevelure les membres honteux de son corps³³. »

Suit le récit de la rencontre qui permet aux interlocuteurs d'entrer en contact ; puis le « serviteur de Dieu » explique à la suite de quel péché il a décidé de mener cette vie d'expiation au désert ; il raconte alors sa découverte du lieu (*ibid.*) :

« Venant ici, je trouvai cette grotte et cette source et ce palmier qui me fournit douze régimes de dattes : chaque mois, il porte un régime qui me suffit pour les trente jours, et ensuite un autre mûrit. Avec le temps mes cheveux ont poussé, et lorsque mes vêtements furent usés je couvris de ma chevelure les parties honteuses de mon corps. »

L'ermite raconte ensuite comment il a été guéri d'un grave mal par une apparition miraculeuse ; enfin la rencontre se conclut ainsi :

« Je lui demandai avec insistance de vivre dans la première caverne, et il me dit que je ne pourrais supporter les attaques des démons. J'en fus convaincu, et je lui demandais de me congédier après avoir prié. Et ayant prié, il me congédia. Je vous ai raconté cela pour votre utilité. »

Nous retrouvons dans ce récit des éléments connus, dont le plus caractéristique est l'éloignement du lieu, qu'on n'atteint que par quatre jours et quatre nuits de marche dans le désert, ce qui revient à dire que personne ne peut l'atteindre. L'apophtegme qui suit (xx, 16) souligne plus encore ce caractère : l'auteur s'enfonce dans le désert avec des provisions pour quatre jours ; passé ce délai, il marche encore quatre jours à jeun (sans même de l'eau), puis s'évanouit ; là aussi, une apparition miraculeuse vient à son secours et lui redonne des forces pour quatre jours (le modèle d'Elie au désert n'est sans doute pas fortuit : cf. 1 Rois 19, 4-8) ; le même phénomène se reproduit quatre jours plus tard, puis, nous est-il dit, dix-sept jours passent, sans doute sous le même régime. Enfin le narrateur « trouve une cabane, un palmier et de l'eau, et un homme à qui la chevelure,

³³ Guy 2005, 175-177.

complètement blanchie, servait de vêtement. Son aspect était terrible³⁴. » C'est dire que le lieu où se tient l'ermite n'est pas accessible aux humains sans une aide divine : c'est un « ailleurs » absolu, une utopie. Ce type de récit n'est pas rare ; on le trouve aussi dans *l'Enquête sur les moines d'Égypte*³⁵ : l'ermite est évanoui dans le désert, un ange vient le sauver et l'acheminer à destination – destination qui est explicitement désignée, dans ce texte, comme une réplique du paradis.

A la différence de certains récits d'âge d'or ou de paradis perdus, la nature est de la plus extrême frugalité, fournissant certes sans travail humain la nourriture, mais de façon très chiche. D'autre part, dans le premier apophtegme (xx, 15), le premier ermite rencontré dans la grotte est en fait un cadavre, tandis que dans le second (xx, 16), l'ermite est bien vivant, mais va mourir le jour même où le narrateur l'a découvert (comme dans deux autres récits mettant en scène une femme, xx, 1 et xx,12)³⁶ ; et dans les deux cas, il n'est pas permis au narrateur de s'installer à la place du mort : il doit repartir vers le monde habité. Donc, non seulement il est impossible sans intervention surnaturelle d'accéder au « lieu », mais il est impossible d'y rester pour y mener la vie de l'ascète déjà là, qui s'efface quand on l'approche. C'est un monde sans communication avec le monde ordinaire, où nous sommes aux frontières du mythe. Remarquons que dans les deux apophtegmes, l'ermite prodigieux est là pour expier une faute grave, jugée irrémédiable : la vie extrême d'ascèse n'est que l'envers d'une faute extrême, ce qui efface un peu plus la fonction édifiante, ou exemplaire, d'un tel récit. Dans ce type de textes le genre utopique est dessaisi de certaines de ses fonctions traditionnelles, comme de faire rêver ou d'esquisser la société idéale. Ce qui en est conservé est surtout la fonction de dépaysement, de découverte d'un monde autre, irréductible au monde ordinaire, et le sens ultime du récit n'apparaît pas si facilement au lecteur.

Dans cette optique un autre aspect est à souligner : la vie décrite est une vie sauvage³⁷, suggérée par la nudité et le mode de nutrition de l'ermite. Là encore, ne retrouvons-nous pas un thème mythique traditionnel ?

Le « bon sauvage », un mythe chrétien ?

Dans les différents récits (xx, 15 et 16 mais aussi xx, 4³⁸ et xx, 13), l'ermite découvert par l'explorateur est nu ; en général les cheveux poussent jusqu'aux pieds pour tenir lieu de vêtements. Il mange les fruits de la nature sans rien cultiver ; en xx, 15 il semble vivre dans la compagnie des buffles, se levant subitement et sortant en courant alors qu'on lui parle, comportement qui évoque un animal sauvage ; en xx, 13 même il broute avec les bêtes, ce qui semble atteindre le sommet de la « sauvagerie ». De fait, le βουκόος ou « brouteur » représente une véritable catégorie de moines, ce qui atteste l'importance du retour à l'état de nature dans le portrait du moine idéal. Par exemple, dans le *Pré spirituel* de Jean Moschus, plusieurs récits mettent en scène des moines

³⁴ xx, 16, Guy 2005, 183.

³⁵ *Enquête* xxi, 6, Festugière 1964, 116-117. Autre variante de ce récit sur Macaire dans *l'Histoire Lausiaque* xviii, 8, Lucot 1912, 125. Ces références m'ont été signalées par V. Déroche.

³⁶ Autres exemples dans le *Pré spirituel* (Bouchet 2006), n^{os} 89 et 93 ; dans le n^o 170, le moine mort se révèle aussi être une femme.

³⁷ L'adjectif est employé et justifié par Flusin 1983, 124-126.

³⁸ Cet apophtegme est étudié dans Flusin 2004, 61-64.

brouteurs³⁹. Le phénomène semble majoritairement palestinien, d'après John Wortley⁴⁰ qui a fait l'inventaire des mentions de brouteurs dans les sources, depuis l'Ephrem grec jusqu'à Jean Moschus en passant par Sozomène, Théodoret, Evagre, sans oublier les Apophtegmes et *l'Enquête sur les moines d'Égypte* ; on voit par ces dernières références que le brouteur peut être aussi égyptien. On aurait envie de ranger ces descriptions sous la catégorie de « mythe du bon sauvage », si ce n'était une expression moderne, issue de la découverte de l'Amérique et relayée par les philosophes des Lumières. Quelle est la fonction de ce thème d'un retour à l'état de nature, peut-il nous éclairer sur le rapport entre monachisme primitif et utopie ?

Pour respecter l'enracinement biblique du monde des apophtegmes, il faut d'abord se demander si ces traits ne signifient pas le retour promis à la condition d'Adam et d'Eve avant la chute (Gn 2, 25), avant que les feuilles de figuier (Gn 3, 7) ou les « tuniques de peau » (Gn 3, 21) ne les vêtent. Nous aurions un nouvel écho de cette conception de la vie monastique comme retour au paradis, que nous avons vue plus haut.

Cependant la nudité, même si elle peut évoquer le tableau biblique du paradis, est présentée ici avant tout comme l'extrême du dépouillement plutôt que comme un état de nature. Elle est là pour souligner le renoncement de l'ermitte à tout ce qui fait le monde et la civilisation⁴¹. En xx, 4 Macaire l'Égyptien, moine réputé pour son ascèse, est confronté à cet extrême et déclare alors que lui, qui est vêtu, n'est « pas encore devenu moine⁴² ». En revanche, quand le même récit affirme que Dieu empêche le corps ainsi exposé de souffrir du froid ou de la chaleur, ou quand d'autres disent que les cheveux, poussés jusqu'au pied, viennent remplacer le vêtement, non pour le confort, mais en ce qu'il a de nécessaire pour préserver la pudeur, il y a sans doute l'idée que Dieu pourvoit à tout par l'intermédiaire d'une nature bienveillante, ce qui fait penser au contexte paradisiaque où tout est donné gratuitement. Pourtant, peine et labeur caractérisent la vie du moine : le mot *πόνος* revient 30 fois dans les apophtegmes, le mot *ἐργασία* 44 fois, le mot *ἔργον* 127 fois⁴³. C'est l'une des ambiguïtés de ces tableaux, qui puisent peut-être à plusieurs sources d'inspiration en même temps. Cela nous empêche en tout cas de les lire comme la promesse d'un paradis retrouvé. Et la nudité, dans ce contexte, est perçue comme une ascèse, une progression spirituelle, non comme un retour à l'origine.

Avec le dépouillement, ces récits valorisent hautement la solitude. En xx, 5 abba Sisoès qui croit la vivre à la perfection se découvre inférieur à un simple chasseur, plus solitaire que lui⁴⁴. En xx, 1 on voit que toute compagnie, même celle d'autres ermites pour un moment limité, est bannie par les vrai(e)s ascètes : comme nous l'avons vu plus haut, dans plusieurs de ces récits la rencontre n'est possible qu'à cause de la mort du (ou de la) solitaire. Dieu permet au narrateur de s'en approcher uniquement pour assurer sa

³⁹ Bouchet 2006 (v. l'index, p. 295, s.v. « brouteur » ; ajouter le n° 95). Les récits 159 et 167 (p. 168 et 175) précisent que le brouteur est nu.

⁴⁰ Wortley 2001.

⁴¹ Dans un autre apophtegme (xx, 13), récit en partie parallèle, l'ermitte qui est nu aussi s'est enfui et ne se laisse rejoindre par le narrateur que lorsque ce dernier se dépouille à son tour de son vêtement pour lui courir après. Il lui dit alors : « Lorsque tu as rejeté de toi la matière du monde, moi aussi je t'ai attendu. » (Guy 2005, 175). Il n'y a pas place, dans ce monde autre, pour la moindre marque de civilisation.

⁴² Guy 2005, 167.

⁴³ Voir l'index, Guy 2005, 326 et 413.

⁴⁴ Guy 2005, 169.

sépulture. C'est le cas en xx, 1, en xx, 12 et en xx, 16⁴⁵. Ces récits n'appellent pas à rejoindre l'ermite, dont le destin est unique et non exemplaire. Il s'agit d'imiter ailleurs sa solitude, non de la rejoindre ; ainsi se conclut xx, 13 où l'ermite qui fuyait le narrateur consent enfin à lui dire une parole : « Fuis les hommes et tais-toi, et tu seras sauvé⁴⁶ ».

Pour achever l'examen de la thématique du « sauvage », il faut s'interroger sur les antécédents d'un tel portrait dans la littérature païenne philosophique : n'aurions-nous pas au désert la simple résurgence d'un idéal philosophique ? La surenchère à laquelle se livrent parfois les ascètes ne fait-elle pas songer à Diogène le Cynique qui, voyant un enfant boire dans ses mains ou manger des lentilles sur du pain, jeta son gobelet et son écuelle⁴⁷ ? Abba Sérapion qui voit un pauvre nu et se dévêt (xv, 117) fait-il autre chose ? Pourtant le philosophe, même le cynique, si l'on en croit Diogène Laërce qui consacre aux cyniques une partie du livre VI de ses *Vies*, ne va pas nu mais se contente d'un manteau plié en deux, comme on le voit dans la vie d'Antisthène (VI, 6 et 13)⁴⁸. La « sauvagerie » est revendiquée par d'autres biais : conduites sexuelles, paroles d'insolence, avec une dimension de provocation le plus souvent absente du contexte monastique. Le rapport à la solitude ou à la pauvreté ne revêt pas le même sens, le refus du monde ne repose pas sur les mêmes raisons. On ne voit pas que les apophtegmes doivent quelque chose au modèle de la « vie philosophique », pas plus celle des cyniques (souvent rapprochés des chrétiens)⁴⁹ que les vies néoplatoniciennes, idéalisées et « édifiantes » elles aussi, mais sans influence repérable sur la littérature chrétienne ; en dehors d'une même fonction protreptique qu'on peut retrouver dans les uns et les autres textes, fonction trop commune pour être significative, il n'y a pas d'analogies notables entre ces deux mondes éloignés l'un de l'autre. Le projet monastique représente bien un phénomène à part dans l'histoire du monde antique. Il a usé de formes littéraires qui puisent dans un patrimoine commun, mais pour dire quelque chose de neuf, hors des thématiques connues de l'utopie comme représentation d'un monde idéal ou retour à un âge d'or, fût-il biblique.

Il reste à s'interroger sur une autre forme possible d'utopie, celle du millénarisme, qui nous projette vers l'autre extrémité de l'histoire humaine puisqu'il est eschatologique.

La fin des temps comme utopie ?

A la fin du deuxième siècle, Irénée de Lyon fait partie des auteurs, alors nombreux, qui pensent que le Christ à la résurrection établira sur terre, pour les justes, un règne de mille ans en prélude à la vie éternelle : « Il est juste, en effet, que dans ce monde même où ils ont peiné et où ils ont été éprouvés de toutes manières par la patience, ils recueillent les fruits de cette patience⁵⁰. » Suit la description de ce royaume millénaire à grand renfort de citations bibliques et d'une citation de Papias d'Hierapolis.

⁴⁵ Autres textes analogues donnés par Flusin 2004, 60, n. 3-5 (Cyrille de Scythopolis ; *Vie de Pélagie* ; Jean Moschus ; *Vie de Marie l'Égyptienne*).

⁴⁶ Guy 2005, 175.

⁴⁷ L'anecdote est rapportée par Diogène Laërce dans sa vie de Diogène (= *Vies* VI, 37, Goulet-Cazé 1999, 715).

⁴⁸ Goulet-Cazé 1999, 685 et n. 3 ; 692.

⁴⁹ La figure du cynique, celle de Diogène en particulier, est bien connue des chrétiens et perçue de façon mitigée (voir Krueger 1993). La question de savoir s'il y a ou non une influence directe des comportements cyniques sur tel ou tel moine reste ouverte.

⁵⁰ *Contre les hérésies* V, 32, 1, Rousseau 1984, 662.

Cette instauration d'un royaume des justes ressemble, par certains traits, à une restauration du paradis, comme en atteste cette remarque d'Irénée un peu plus loin (après une citation d'Is 11, 6-9 : *Le loup paîtra avec l'agneau...*) : « Il faut que, lorsque le monde aura été rétabli dans son état premier, toutes les bêtes sauvages obéissent à l'homme et lui soient soumises et qu'elles reviennent à la première nourriture donnée par Dieu, à la manière dont elles étaient soumises à Adam avant sa désobéissance et dont elles mangeaient les fruits de la terre⁵¹. » En même temps, d'après Papias, est annoncée l'exubérante fertilité des plantes nourricières, rendant à dix mille pour un : on retrouve, là aussi, une thématique classique de l'utopie, qui serait proche d'un pays de cocagne⁵², comme dans le tableau dressé d'après Isaïe 65 où toute souffrance est bannie de ce royaume et où la longévité humaine est multipliée⁵³. Déjà, entre Papias et Irénée, Justin décrivait le même royaume, avec en partie le même dossier scripturaire : « Nous savons qu'il y aura une résurrection de la chair, ainsi que mille années dans Jérusalem rebâtie, ornée et agrandie⁵⁴ ». Inutile de prolonger ce dossier bien connu du millénarisme (voir *supra*, n. 3) : les annonces prophétiques de restauration d'Israël, chez Isaïe et Ezéchiel notamment, ont fourni le cadre et le paysage de ce règne idyllique du Christ parmi les justes, organisé autour de la Jérusalem éblouissante de l'*Apocalypse*.

C'est certainement là qu'on pourrait le mieux rencontrer des éléments d'utopie, où le rêve et l'imagination semblent pouvoir se donner libre cours. Mais, d'une part l'inspiration en est exclusivement biblique, comme si les auteurs s'interdisaient d'y ajouter de leur cru ou d'autres traditions littéraires ; d'autre part nous sommes déjà sortis de l'histoire, même si cette « fin des temps » est encore du temps. Il n'est pas question là d'une perspective de monde idéal au sein de l'histoire ou d'un programme de société à construire, mais bien d'une rupture, où l'histoire des humains s'est arrêtée pour faire place à une histoire, encore terrestre mais toute surnaturelle, où Dieu même intervient par la parousie du Christ. Nous ne sommes pas là dans une variante théocratique de l'utopie, mais dans une vision de l'histoire du salut qui boucle l'histoire humaine en la remettant en d'autres mains. Il faut aussi faire remarquer que si l'abondance retrouvée des ressources terrestres et la luxuriance de la végétation évoquent une gratuité généreuse, ce royaume millénaire ne concerne que les justes et représente donc une forme de rétribution, à la différence de beaucoup d'autres représentations anciennes de l'abondance.

Christianisme et utopie, deux réalités irréconciliables ?

On voit que, décidément, les divergences sont plus profondes que les convergences dans cette rencontre entre littérature chrétienne et utopie. Des mots, des thèmes parfois – quoique ponctuellement – peuvent être empruntés par la première à la seconde. Mais le cadre de pensée biblique interdit au christianisme d'entrer dans la logique des utopies antiques : il ne peut y avoir, dans une histoire humaine comprise comme histoire du salut, ni rêve de retour à une origine mythique, ni surgissement, dans quelque ailleurs que ce soit, d'un monde sans trace de mal. Certes, l'utopie antique sait déjouer les pièges d'une gratuité sans contrepartie⁵⁵, prôner un usage modéré des

⁵¹ *Contre les hérésies* V, 33, 4, Rousseau 1984, 668.

⁵² Thématique résumée dans Jouanno 2008, 17. Je ne distingue pas, comme le fait l'auteur à la suite de Raymond Trousson, le pays de cocagne et l'utopie.

⁵³ *Contre les hérésies* V, 34, 4.

⁵⁴ *Dialogue avec Tryphon* 80, 5, Bobichon 2003, vol. I, 407.

⁵⁵ Jouanno 2008, 17.

ressources naturelles⁵⁶, ou encore dénoncer l'oisiveté et toute forme de facilité⁵⁷, autrement dit donner toute sa part à une éthique de la responsabilité ; mais elle ne répond pas aux attentes de la pensée chrétienne qui part d'un monde sans mythes, marqué par le mal et par le désir du bien, dans un temps sans retours, et qui tend vers un accomplissement qui le transcende : ces spécificités fondamentales rendent inutilisables pour les auteurs chrétiens de nombreux thèmes liés aux utopies anciennes.

A vrai dire ce jugement doit être nuancé en fonction des perspectives que l'on retient, car même envisagées sous l'angle unique de l'utopie, ni la littérature païenne ni la chrétienne ne sont monolithiques. C'est ainsi qu'il faudrait se pencher de plus près sur les représentations d'une économie nouvelle, reposant sur une logique de don où la théologie paulinienne de « l'intendance » des biens prend toute sa place, à côté de l'idée de profusion des dons de Dieu, et trouve un début de mise en œuvre dans l'abondance des aumônes et des « eulogies » reçues ou prodiguées par l'Eglise et les monastères : Vincent Déroche a décrit cette « économie miraculeuse » telle qu'un témoin comme Léonce de Néapolis la montre en œuvre au VII^e siècle dans ses biographies⁵⁸. Nous sommes là à la charnière de l'utopie politique et d'une réflexion éthique, bien plus que dans les Apophtegmes qui ne voulaient pas fournir un modèle de société. La prudence s'impose donc au moment de conclure, vu la diversité du corpus et des contextes.

Quant à savoir si le christianisme a lui-même engendré de nouvelles formes d'utopie, nous avons vu que même les textes millénaristes, qui auraient le plus d'affinités avec le genre, s'en distinguent en fait par des caractères profonds ; ils reposent sur un rapport au temps très particulier, leur « royaume » ne se laisse pas cartographier parmi les îles d'Utopie antiques. Même si, allant plus loin encore que le millénaire des justes, nous faisons une incursion vers les représentations de l'éternité elle-même telle qu'en proposent certaines visions de l'au-delà rapportées par les apophtegmes⁵⁹ – après tout, la sortie du corps, lieu s'il en est auquel nous sommes assignés, n'est-elle pas l'utopie par excellence ? –, nous ne trouverons dans ces textes qu'une théologie de la rétribution. En effet, les descriptions qui s'y trouvent concernent essentiellement les châtiments éternels, elles sont destinées à faire peur et à convertir aujourd'hui le pécheur de ce monde, plutôt qu'à faire goûter par anticipation les délices d'une éternité bienheureuse. En XVIII, 45, où le sort d'un juste et d'une pécheresse sont mis en parallèle pour faire réfléchir celle qui reçoit la vision, la rencontre avec le juste bienheureux occupe quelques lignes, celle avec la suppliciée deux pages ; en XVIII, 49, récit plus long, moins d'une page pour la félicité, contre quatre pages pour les souffrances éternelles... La fonction de ces récits n'est pas de faire rêver ou d'esquisser une représentation du bonheur, mais bien de rappeler le principe de rétribution qui doit, ici et maintenant, exhorter chaque sujet à choisir le bien⁶⁰. Nous retrouvons le constat fait plus haut : cette littérature ne veut pas changer le monde, mais changer l'individu. Là est, avec le rapport

⁵⁶ Bost-Pouderon 2008, 113-116.

⁵⁷ *Ibid.*, 118-120.

⁵⁸ Déroche 1995, 238-264, relayé par Caner 2006. Sur le mode mineur, on trouverait une illustration amusante de cette « économie miraculeuse » dans un récit du *Pré spirituel* (n° 185, Bouchet 2006, 196-198) où un païen se convertit après avoir jugé, expérience faite, que le Dieu des chrétiens représentait le meilleur placement !

⁵⁹ Par exemple XVIII, 45 et 49, Guy 2005, 97-105 et 119-133.

⁶⁰ Voir les fines remarques de Bernard Flusin sur l'ascèse qui n'a de sens que dans l'instant, comme état spirituel, et non dans la durée, comme somme d'œuvres thésaurisables en vue d'un calcul futur des mérites : Flusin 1983, 174-175.

au temps comme temps du salut, l'un des mouvements de fond qui éloignent la littérature chrétienne de la tentative utopique, celle-ci toute occupée du collectif, celle-là ne voulant que renvoyer chacun à soi-même et à sa liberté. Pourquoi peindre en arrière-plan, avec force détails, un paysage majestueux ou exotique, quand toute la lumière du tableau est concentrée sur un visage au premier plan ?

Bernard MEUNIER

CNRS, Institut des Sources Chrétiennes – HiSoMA, Lyon

Références bibliographiques

- ALEXANDRE M. (1988), *Le Commencement du Livre : Genèse, I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne (*Christianisme antique* 3).
- BARTELINK G.J.M. (2004), Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 2^e éd., Paris, Les Editions du Cerf (*Sources Chrétiennes* 400).
- BOBICHON PH. (2003), Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon. Edition critique*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2 vol. (*Paradosis* 47/1-2).
- BOST-POUDERON C. (2008), « Ethnographie et utopie chez Dion Chrysostome (*Or.* 35, 18-22 et *Or.* 7, 1-80) », *Kentron* 24, p. 105-122.
- BOUCHET C. (2006), *Fioretti des moines d'Orient. Jean Moschos, Le Pré spirituel*, intr., notes et glossaire par V. Déroche, trad. par C. Bouchet, Paris, Migne (*Les Pères dans la foi* 94-95).
- CANER D. (2006), « Towards a Miraculous Economy : Christian Gifts and Material "Blessings" in Late Antiquity », *Journal of Early Christian Studies* 14, p. 329-377.
- DAUMAS F. (1963), Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, intr. et notes (trad. P. Miquel), Paris, Les Editions du Cerf (*Œuvres de Philon* 29).
- De BRABANDER K. (2007), *Le retour au paradis. La relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien*, Turnhout, Brepols (*Instrumenta patristica et mediaevalia* 48).
- DEROCHE V. (1995), Etudes sur Léontios de Néapolis, Uppsala, Almqvist & Wiksell (*Studia Byzantina Upsaliensia* 3).
- DUMAS-REUNGOAT C. (2008), « L'imaginaire utopique dans le monde grec. Corpus et classement des premiers jalons du genre utopique », *Kentron* 24, p. 35-48.
- FESTUGIERE A.-J. (1964), *Les moines d'Orient. IV/1. Enquête sur les moines d'Egypte (Historia monachorum in Aegypto)*, trad. par –, Paris, Les éditions du Cerf.
- FLUSIN B. (1983), *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, Etudes Augustiniennes (*Collection des Etudes Augustiniennes* 96).
- FLUSIN B. (2004), « Le serviteur caché ou le saint sans existence », dans *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ? Actes du II^e colloque international philologique*, Paris, 6-8 juin 2002, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes – EHESS (*Dossiers byzantins* 4), p. 59-71.
- FOUCAULT M. (1984), *Histoire de la sexualité. II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard (coll. Tel, rééd. 1997, 2001).
- GOULET-CAZE M.-O (1999), Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. sous la dir. de –, Librairie Générale Française.
- GUILLAUMONT A. (1979), *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauge, Abbaye de Bellefontaine (*Spiritualité orientale* 30).
- GUY J.-Cl. (1965), Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, texte, intr., trad., notes, Paris, Les Editions du Cerf (*Sources Chrétiennes* 109).
- GUY J.-Cl. (1984), *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, 2^e éd. augm., Bruxelles, Société des Bollandistes (*Subsidia Hagiographica* 36).
- GUY J.-Cl. (2005), *Les apophthegmes des Pères. Collection systématique*, tome 3, chap. XVII-XXI, Paris, Les Editions du Cerf (*Sources Chrétiennes* 498).
- JOUANNO C. (2008), « L'imaginaire utopique dans le monde grec. L'utopie, état de la question », *Kentron* 24, p. 13-22 ; « Bibliographie thématique », *Kentron* 24, p. 49-55.
- KANNENGIESSER C. (2004), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden-Boston, Brill, 2 vol.
- KRUEGER D. (1993), « Diogenes the Cynic among the Fourth Century Fathers », *Vigiliae Christianae* 47, p. 29-49.

- LECLERC P. (2007), Jérôme, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, par E.M. Morales, P. Leclerc, A. de Vogüé, Paris, Les Editions du Cerf (*Sources Chrétiennes* 508).
- LUCOT A. (1912), Palladius, *Histoire Lausiaque (vies d'ascètes et de pères du désert)*, texte grec, intr. et trad. fr. par –, Paris, Picard (*Textes et documents pour l'étude historique du christianisme* 15).
- NARDI C. (1995), *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, a cura di –, Fiesole, Nardini editore (*Biblioteca patristica* 27).
- RICŒUR P. (1986), « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Editions du Seuil (*Points-Essais* 377), p. 417-431.
- ROUSSEAU A. (1984), Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, trad. fr., Paris, Les Editions du Cerf.
- SAFFREY H.-D. – SEGONDS, A.-Ph. (2001), Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*).
- VEILLEUX A. (1984), *La vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, Bégrolles en Mauge, Abbaye de Bellefontaine (*Spiritualité orientale* 38).
- VICAIRE H.-M. (2004), *Histoire de saint Dominique*, Paris, Les Editions du Cerf.
- VOGÜE A. DE (1981), *Saint Benoît. Sa vie et sa règle. Etudes choisies*, Bégrolles en Mauge, Abbaye de Bellefontaine (*Vie monastique* 12).
- VOGÜE A. DE (1996), *De saint Pachôme à Jean Cassien. Etudes littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo (*Studia Anselmiana* 120).
- WORTLEY J. (2001), « "Grazers" (βοσκοί) in the Judean Desert », dans J. PATRICH (éd.), *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven, Peeters (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 98), p. 37-48.