

## Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien

Emmanuel Amand de Mendieta

Revue de l'histoire des religions, Année 1957, Volume 152, Numéro 1

p. 31 - 80

[Voir l'article en ligne](#)

### Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

#### Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/> ). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

# **Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien**

---

Un exposé complet du système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien ne peut trouver place dans le cadre limité d'un article<sup>1</sup>. Un volume entier suffirait à peine à contenir une étude approfondie et critique d'un sujet difficile et hérissé de problèmes, en partie insolubles dans l'état actuel de nos connaissances. L'une des difficultés majeures d'une pareille entreprise provient, d'une manière assez paradoxale, de l'abondance et de la variété de nos sources littéraires : œuvres ascétiques et monastiques de Basile de Césarée, Règle de Pachôme conservée dans la traduction latine de Jérôme et dans les fragments coptes et grecs, Vies coptes et grecques de Pachôme et de ses premiers successeurs. De nombreux et délicats problèmes d'authenticité, de chronologie et de critique historique devraient être préalablement résolus, au moins d'une façon probable, avant de pouvoir utiliser à bon escient celles des sources littéraires qui nous fournissent des renseignements utiles et dignes de foi sur les cénobitismes pachômien et basilien.

Le système cénobitique basilien n'a fait jusqu'ici l'objet d'aucune enquête historique détaillée et menée avec une méthode vraiment scientifique. On peut néanmoins trouver quelques bonnes notions, encore assez élémentaires, et quelques discussions importantes relatives à des points spéciaux, dans les ouvrages suivants :

E. E. Morison, *St. Basil and his Rule. A Study in Early*

1) Ce m'est un agréable devoir de remercier ici, de tout cœur, mon ami dom Jean Gribomont, qui a bien voulu lire cette petite étude et me soumettre de nombreuses observations dont j'ai tiré grand profit.

*Monasticism*, Oxford, Oxford University Press, 1912, in-12, xii-150 p.

W. K. Lowther Clarke, *St. Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge University Press, 1913, in-8°, xii-176 p. (l'ouvrage fondamental).

W. K. Lowther Clarke, *The Ascetic Works of Saint Basil* translated into English with Introduction and Notes, Londres, S. P. C. K., 1925, in-8°, 362 p. Le chapitre VIII de l'introduction : *Special Problems* (pp. 37-52) est remarquable : il traite des monastères doubles, des officiers du couvent, des dons spirituels et de la confession des péchés.

L'ouvrage de Pierre Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Paris, Beauchesne, 1932, xiv-341 p.), et le mien : dom David Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique* (Maredsous, Éditions de Maredsous, 1949, in-8°, xxvi-364 p.), ne touchent qu'indirectement à notre sujet.

Les quelques pages que Stanislas Giet a consacrées à « la société des moines » (pp. 183-216), dans son livre, *Les idées et l'action sociale de saint Basile* (Paris, Gabalda, in-8°, xxii-454 p.), n'apportent presque aucun élément nouveau ou intéressant. On pourrait passer sous silence la thèse de Sister Margaret Gertrude Murphy, *St. Basil and Monasticism* (*Patristic Studies*, 25) (Washington D. C., The Catholic University of America, 1930, in-8°, xi-112 p.), travail médiocre mais utile au point de vue documentaire et bibliographique.

Dans cette étude, je ne décrirai pas le développement historique et, par conséquent, la « dynamique » du système cénobitique tel que l'a conçu et réalisé progressivement Basile de Césarée (329/330-379). Je ne considérerai donc ici que le stade final de cette évolution intellectuelle et institutionnelle<sup>1</sup>.

1) Le cadre historique dans lequel Basile a, petit à petit, introduit sa réforme cénobitique, est un milieu troublé par la violence de ses aspirations ascétiques et profondément influencé par la personnalité et le rigorisme enthousiaste d'Eustathe, évêque de Sébaste. Dom J. GRIBOMONT a brièvement esquissé ce cadre aux pp. 197-198 de son excellente étude, *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*, dans *La Vie spirituelle, Supplément*, 1952, n° 21, pp. 192-215, ainsi qu'aux pp. 385-

Vu la rareté des sources documentaires, il n'est guère possible, je crois, d'évaluer *exactement* les influences *positives* qu'ont exercées sur la formation du système cénobitique basilien la doctrine et les réalisations concrètes d'Eustathe de Sébaste, maître et ami de Basile. J'oserais dire la même chose des influences positives qu'auraient pu avoir sur lui les représentants du mouvement messalien primitif. Le problème des influences de Basile sur le pseudo-Macaire ou « Syméon de Mésopotamie » est loin d'être complètement élucidé<sup>1</sup>.

D'autre part, tous les historiens qui se sont occupés du problème que nous étudions, sont d'accord pour reconnaître que Basile fit, peu après sa « conversion », en 357-358, un long voyage d'information monastique en Égypte et en Syrie. Ils admettent aussi qu'il doit beaucoup à Pachôme (né vers 292, mort en 346), fondateur et premier organisateur du cénobitisme chrétien, notamment l'idée générale et le cadre extérieur de la vie monastique menée en communauté. Il est certain que Basile lui-même n'est jamais monté en Thébaidé (Haute-Égypte) et qu'il n'a pas visité les monastères pachômiens, par exemple ceux de Phoou et de Tabennêse. Il y a bien peu de chances qu'il ait jamais connu en Basse-Égypte un monastère pachômien. Il serait plus naturel d'admettre que c'est à

386 de son article : L'« Exhortation au renoncement » attribué à saint Basile. Étude d'authenticité, paru dans les *Orientalia christiana periodica*, 21, 1955, pp. 375-398.

En dehors du long article de F. LAUN, travail très méritoire de précurseur, *Die beiden Regeln des Basilios. Ihre Echtheit und Entstehung*, paru dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 44, N. F. 7, 1925, pp. 1-61, il n'existe, à ma connaissance, qu'une seule étude vraiment scientifique, susceptible de nous fournir une information précise sur la chronologie relative des institutions cénobitiques de Basile et l'évolution de sa doctrine ascétique : c'est le chapitre XIX (Le petit Ascéticon) de l'ouvrage capital du même J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des ascétiques de saint Basile* (Louvain, 1953), pp. 237-254. Dans ce chapitre, d'une technicité un peu rebutante mais tout farci d'analyses qui mériteraient d'être poussées plus à fond, l'auteur montre clairement l'antériorité de la recension brève (attestée par Rufin et la version syriaque) sur la recension longue conservée dans les manuscrits grecs. Plusieurs des dispositions propres au texte long supposent un état de choses déjà évolué : prévisions détaillées pour l'admission des riches (GR 10, 11, 12, 15), apologie contre l'accusation de manichéisme (GR 18), précautions pour la réception des hôtes (GR 20, 21). L'administration de ses biens n'est plus laissée à l'ascète (GR 9). Les GR 24-55, propres à la recension longue, supposent un régime communautaire solidement établi et ne peuvent dater du début de l'action législative de Basile.

1) Voir la *note additionnelle* à la fin de cette étude.

Alexandrie même ou bien à Nitrie et à Scété qu'il serait entré en contact, sinon avec des cénobites, du moins avec des documents pachômiens rédigés ou traduits en grec. Remarquons d'ailleurs que ses écrits ascétiques ne trahissent pas le moindre lien de vocabulaire avec ce que nous connaissons des *Excerpta grecs*<sup>1</sup>, dont rien d'ailleurs ne garantit l'existence à une date aussi haute<sup>2</sup>.

Je me limiterai à souligner ici quelques traits caractéristiques du système cénobitique basilien, ceux qui précisément le différencient de celui de Pachôme, système encore primitif, presque embryonnaire et, à certains égards, monstrueux. Ces traits caractéristiques font ressortir, par contraste, la puissante originalité de la nouvelle organisation cappado-cienne et basilienne. Je n'ai donc pas, je le répète, l'intention de broser un tableau comparatif détaillé de ces deux formes de cénobitisme chrétien et oriental.

## I

Une des caractéristiques les plus évidentes du cénobitisme basilien, c'est qu'il est fondé sur une doctrine ascétique et monastique cohérente, développée, fortement motivée et logiquement déduite. Le système cénobitique que Basile a conçu et progressivement bâti et dont nous trouvons l'exposé méthodique dans les *Grandes Règles*, œuvre de sa maturité, offre un caractère intellectuel, théologique et philosophique, très marqué, tel qu'on peut l'attendre d'un disciple prudent mais aussi fervent d'Origène, et d'un théologien qui a écrit les *Livres contre Eunomios* et le *Traité du Saint-Esprit*. L'atmosphère qui baigne les *Grandes* et les *Petites Règles* ainsi que les autres écrits ascétiques authentiques, est *toto caelo* différente

1) Édités par L.-Th. LEFORT, dans A. BOON, *Pachomiana latina* (Louvain, 1932), pp. 169-182.

2) Je ne voudrais pas que le lecteur ait l'impression que je suppose que Basile a eu nettement conscience de réagir contre le système cénobitique tout primitif de Pachôme. D'autre part, je ne partage pas l'agnosticisme de dom Jean Gribomont qui, dans une lettre privée, s'exprime comme suit : « Je ne suis pas du tout certain que Basile ait même entendu parler de Pachôme ; même à Alexandrie, sa renommée avait-elle, en 358, beaucoup dépassé les cercles coptes ? »

de celle qui enveloppe la Règle de Pachôme et ses Vies coptes et grecques les plus anciennes et les plus proches de la tradition primitive. Dans les œuvres ascétiques de l'évêque de Césarée, le merveilleux et l'intervention du diable ne jouent qu'un rôle très secondaire, presque imperceptible, tandis que les Vies de Pachôme, même les plus anciennes, multiplient les récits de guérisons miraculeuses, d'expulsions de démons, de manigances et de stratagèmes auxquels recourent les diables pour distraire ou faire rire les moines et les induire en tentation. Bien plus que ne le faisait Pachôme, Basile met l'accent sur le but essentiel de la vie monastique, l'amour de Dieu et du prochain. Pachôme, semble-t-il, insiste davantage sur la nécessité où est le chrétien de s'enfermer dans l'enceinte d'un vaste monastère pour y sauver son âme des embûches et assauts diaboliques, et échapper ainsi aux horribles châtiments de l'enfer, fréquemment évoqués et dépeints de manière terrifiante.

Assurément géniale, l'œuvre de Pachôme le Copte est avant tout pratique et concrète : sauver des griffes du diable des multitudes d'hommes, en fondant d'immenses monastères où l'on vit et prie en commun, surtout où l'on travaille sans répit et au maximum<sup>1</sup>. Basile, lui, intellectuel grec ou hellénisé et théologien chrétien néo-platonisant, met à la base de sa nouvelle organisation un corps de doctrines et d'enseignements fortement liés et rigoureusement déduits à partir de quelques principes indiscutés. Cette doctrine monacale, que j'ai exposée dans mon *Essai historique sur l'ascèse monastique de Basile*, est fondée explicitement sur la Bible qu'elle prétend simplement expliquer et préciser. Les *Règles* et les autres écrits ascétiques basiliens ne citent que la Bible et la citent comme l'unique et authentique règle des cénobites<sup>2</sup>.

1) J'ai indiqué brièvement l'idée fondamentale et l'originalité de la création pachômienne, et j'ai résumé les prescriptions de la règle touchant les conseils évangéliques, dans mon ouvrage : dom David AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile* (Maredsous, 1949), pp. 45-52.

2) Dans sa pensée, la Bible est la vraie et unique règle de ses ascètes. Bibliste, comme son maître à penser Origène, Basile est persuadé que, convenablement

Ajoutons cependant que Basile l'interprète souvent, probablement inconsciemment, en fonction des idées, points de vue et maximes du néo-platonisme plotinien et surtout porphyrien.

Logiquement construite à partir de principes et de normes bibliques et en particulier néo-testamentaires, cette doctrine présente donc un aspect nettement philosophique, en ce sens que, bien différent en cela du paysan égyptien qu'était Pachôme, Basile éprouve toujours le besoin de remonter aux causes, aux principes et de fonder en raison ses assertions, ses prohibitions et ses prescriptions. Le moine-évêque, qui se rappelle les années athéniennes où, à pleines gorgées, il but à la source de la philosophie hellénique, a naturellement emprunté ces justifications rationnelles, ou censées telles, à des théories, à des conceptions, à des doctrines platoniciennes, stoïciennes et surtout néo-platoniciennes qu'il adoptait telles qu'elles ou qu'il modifiait et transposait au gré des exigences de sa foi chrétienne, donnée primordiale et indiscutable. Je suis persuadé qu'une étude comparative de la doctrine monastique de Basile et de la philosophie ascétique de Porphyre ferait apparaître un nombre assez considérable de conceptions et de motivations philosophiques identiques ou, du moins,

expliquée et glosée, la Parole de Dieu ou « l'Écriture divinement inspirée » (en fait, il s'agit le plus souvent du Nouveau Testament) constitue la norme authentique et unique de son cénobite ou, du moins, sa règle par excellence. Considérant le Nouveau Testament comme un tout indivisible, dont chacune des paroles a été dictée par l'Esprit-Saint, il met à la base de son ascèse monastique et de son organisation cénobitique, de nombreux textes bibliques tirés spécialement des Évangiles, des Actes des Apôtres et des Lettres de l'apôtre Paul. Il construit son système du cénobitisme intégral sur cet axiome : la vie ascétique, perfection de la vie chrétienne, doit trouver dans l'Écriture divinement inspirée non seulement son orientation et ses principes, mais aussi les *détails* de sa réalisation concrète. Ses cénobites sont tenus à une stricte obéissance à l'Écriture, en particulier au Nouveau Testament.

Bref, Basile regarde la Bible et notamment le Nouveau Testament comme l'unique et authentique règle de ses cénobites. Dans ses *Morales* ou *Éthiques*, dans ses *Règles* et ses autres ouvrages ascétiques, il se borne, le plus souvent, à la citer copieusement, à l'interpréter, à la préciser, à l'appliquer à des cas particuliers. Telle est, du moins, sa pensée et son intime conviction.

Sur ce point capital, que je ne puis qu'effleurer ici en passant, on pourra consulter M. G. MURPHY, *St. Basil and Monasticism* (Washington D. C., 1930), pp. 35-42, ainsi que mon étude, *op. cit.*, pp. 82-85, 326-333.

tellement semblables qu'elles ne peuvent s'expliquer que par des emprunts tacites que Basile aurait faits à des œuvres du plus fameux disciple de Plotin.

## II

Les modifications que Basile a de fait<sup>1</sup> introduites dans le système cénobitique pachômien, sont, je pense, le résultat du contact qui s'est établi dans son esprit entre, d'une part, les idées et les pratiques du monachisme primitif égyptien et oriental, et, d'autre part, sa culture européenne, si j'ose dire, et ses catégories de pensée essentiellement helléniques et néo-platoniciennes.

Avant de proposer ma thèse principale, à savoir que Basile est devenu, après bien des tâtonnements, le véritable organisateur du cénobitisme intégral et authentique, constatons les différences importantes qui, du point de vue de la culture, séparent un Antoine et un Pachôme d'un Basile de Césarée. Jusque vers 360, le développement de l'institution monastique fut principalement l'œuvre de paysans égyptiens. Le monachisme primitif ne reçut point son impulsion d'un homme de haute naissance, d'un membre d'une famille qui aurait fourni des fonctionnaires, depuis plusieurs générations, à l'administration impériale. Basile, lui, appartient à une famille aristocratique et attachée au service de l'empire. Doué à un haut degré d'un remarquable don d'organisation spécifiquement romain, dû en partie à son atavisme, il mit ce talent au service de son idéal monastique. Son organisation du cénobitisme total peut être considérée comme l'un des derniers triomphes que remporta en Orient le génie romain, pratique et réalisateur. Jusque vers 360, les hommes qui jouèrent un rôle de premier plan dans l'orientation du mouvement monastique, étaient en général entièrement ignorants ou illettrés ou, du moins, possédaient une instruction inférieure à celle

1) Je ne prétends pas que Basile les ait introduites par réaction directe et consciente contre le cénobitisme pachômien.



d'un bon nombre de leurs contemporains païens et chrétiens. Il faut naturellement faire ici une exception en faveur d'Eustathe de Sébaste. Mais Basile était, comme l'indique son nom, un véritable roi parmi les esprits de son temps. Au monde surpris, le jeune professeur de rhétorique donna un étrange spectacle : on vit l'une des intelligences les plus solides et les plus raffinées de son époque, formée dans la plus célèbre des Universités, on vit, dis-je, un jeune homme auquel un brillant avenir était promis et tout imprégné de culture classique, sacrifier joyeusement ses talents exceptionnels sur l'autel de la vie ascétique, rompre avec la rhétorique et dire adieu à une carrière d'honneurs. Le prestige qu'une telle conversion fit rejaillir sur le monachisme encore assez effervescent et désordonné de Cappadoce et du Pont, a dû certainement être considérable<sup>1</sup>. Les modifications qu'un esprit tel que le sien, formé aux disciplines helléniques, a de fait introduites dans les institutions pachômiennes, ont été conçues de manière à rendre le cénobitisme égyptien, désormais profondément réorganisé, plus acceptable et plus conforme aux catégories grecques de pensée et aux formes grecques de vie. Basile s'est également efforcé de discipliner et d'équilibrer l'ardeur asiatique, généreuse et souvent outrancière, des ascètes cappadociens, qu'il voulait amener graduellement à une vie cénobitique minutieusement réglée et dominée par le principe d'obéissance.

1) M'inspirant de quelques formules heureuses que j'emprunte à dom Jean Gribomont, je pourrais décrire les ascètes eustathiens, auxquels le jeune Basile s'est rallié avec tant d'enthousiasme, non point comme un ordre religieux qui ne demande qu'à s'insérer dans le cadre et l'organisation de l'Eglise catholique, mais bien comme un violent et fougueux mouvement de réforme qui prétendait imposer, plus ou moins totalement, ses vues radicales et hyper-ascétiques à l'ensemble des chrétiens. S'ils ne condamnent pas formellement le mariage ou la richesse (plusieurs forcenés ont dû certainement le faire), les Eustathiens proclament, du moins, avec une insistance si passionnée, la nécessité de la chasteté, de la virginité et du renoncement aux biens de ce monde, que l'ordre familial et civil en est ébranlé, tandis que le clergé marié, goûtant médiocrement leur ferveur indiscrete, se sent méprisé, honni, et réagit par des condamnations épiscopales et des anathèmes conciliaires. En se ralliant avec joie et pleine confiance à Eustathe en personne et à ses austères disciples, le jeune converti à l'idéal évangélique intégral n'ignorait pas qu'il encourrait dorénavant l'hostilité militante de milliers de bien pensants (Ep., 244, 1), y compris un bon nombre d'évêques conservateurs et ennemis des innovations.

Ceci étant posé, j'ose affirmer qu'à la suite d'Eustathe de Sébaste, son maître et ami, Basile devint, en fait, le principal et l'heureux organisateur du monachisme d'Asie Mineure au iv<sup>e</sup> siècle et le fondateur du cénobitisme intégral et authentique dans l'Église orientale. Il a progressivement conçu et réalisé un système de vie entièrement commune, s'étendant à tous les domaines de la pensée, de l'action et de la vie religieuses. Basile a fait du κοινόβιον un organisme vivant.

1. Le système cénobitique que l'évêque de Césarée précónisa et introduisit par étapes en Asie Mineure, est celui de la « fraternité » (ἀδελφότης), mot qui revient très fréquemment dans les *Règles* et y acquiert une valeur symbolique. Un des objectifs qu'il se proposait était de constituer des communautés de dimension modérée, comportant un nombre moyen de cénobites, par opposition aux couvents surpeuplés de Thébàïde, aux immenses « casernes » pachômiennes renfermant dans leurs murs des centaines et parfois des milliers de moines-ouvriers. Le supérieur ou le προεστώς de la « fraternité » basilienne, sous sa forme définitive et parfaitement cénobitique, est un père de famille auquel incombent des devoirs et des obligations à l'égard de tous les frères, devoirs qu'il ne peut remplir que dans le cadre d'une communauté relativement peu nombreuse. Dans la *Grande Règle* 35<sup>1</sup>, Basile dit incidemment qu'une seule lampe et un seul feu suffisent pour la « fraternité » tout entière. Peut-être ne faut-il pas prendre cette expression trop au pied de la lettre ? Il importe par ailleurs de réagir contre la tendance de certains qui représentent Basile comme ayant inauguré un système de tout petits monastères. Je serais tenté de me rallier à l'opinion de W. K. L. Clarke. Cet historien estime que ce format moyen des monastères basiliens signifie que la « fraternité », telle que Basile la concevait lorsqu'il revisait et complétait les *Grandes Règles*, devait comporter environ 30

1) *Grandes Règles*, 35, 2, P. G., 31, 1005 A 15-B 1.

à 40 membres<sup>1</sup>. Le législateur cappadocien recommande ou plutôt impose la fusion, en un seul monastère viable, des petites communautés établies dans le même village ou le même bourg, de façon à éliminer les rivalités et compétitions de tout genre et à constituer un ensemble organique bien robuste<sup>2</sup>. Dans leur recension longue, les *Grandes Règles* nous montrent d'ailleurs partout l'image d'une vraie ruche où, bien organisé, le travail ne chôme pas ; la communauté est suffisamment nombreuse pour subvenir à la plupart de ses besoins et elle exige un nombre assez notable d'officiers.

Ce système basilien de la « fraternité » s'insère donc dans un cadre familial et non plus militaire. Cet esprit de famille, tout de confiance, favorise les rapports mutuels, faciles et affectueux entre le supérieur et les frères et entre les frères eux-mêmes ; il remplace l'esprit de discipline et de rigide hiérarchie des énormes « casernes » pachômiennes. Après son retour d'Athènes, Basile dut être profondément impressionné par la vie sévèrement ascétique que menaient, dans leur propriété d'Annesi, sa mère Emmélie, sa très pieuse sœur Macrine et son jeune frère Pierre, tandis que son autre frère Naukratios inaugurait sa remarquable carrière d'ascète et de chasseur dans les forêts du Pont.

Bien qu'il dût probablement la connaître, Basile n'a pas voulu conserver l'institution spécifiquement pachômienne des chefs de maison et de leurs seconds, qui constituent les intermédiaires obligatoires entre les cénobites pachômiens et le père du monastère. Pachôme, on ne l'ignore pas, avait réparti ses moines en autant de « maisons » qu'il y avait de métiers ou d'occupations que l'on exerçait dans ses monastères-manufactures, et avait mis à la tête de chacune d'elle un chef de maison (οἰκιαρχός) assisté d'un second (δεύτερος). La hiérarchie des autorités d'un couvent pachômien fonctionne

1) W. K. Lowther CLARKE, *St. Basil the Great. A Study in Monasticism* (1913), p. 117.

2) *Grandes Règles*, 35, P. G., 31, 1004 A-1008 C. Fruit de l'expérience de Basile, cette Règle ne figurait pas dans le *Petit Ascétiqueon*.

strictement selon la filière hiérarchique et réglementaire : les ordres et les communications du père du monastère n'atteignent régulièrement les simples moines que par l'intermédiaire et le canal des chefs de maison ou, à leur défaut, des seconds de ceux-ci. Bien des articles de la Règle de Pachôme nous montrent les cénobites en dépendance directe et continue de leurs chefs de maison, leur supérieur immédiat, qui prescrit et contrôle leur travail, donne ou refuse les permissions, tandis que le père du monastère n'intervient que dans de rares cas et, probablement encore, par l'intermédiaire du chef de maison.

Basile n'a pas non plus accordé une prépondérance presque exclusive au travail manuel qui tendait à transformer les couvents pachômiens en de vastes coopératives de production. Pour donner quelque idée de cette intense activité économique, citons, d'après la préface dont Jérôme a fait précéder sa traduction de la Règle et d'après le texte même de cette Règle, quelques-unes de ces « maisons » ou groupes de moines-ouvriers : tisserands, tresseurs de nattes et de corbeilles, charpentiers, foulons, cordonniers, portiers et hôteliers, boulangers, cuisiniers, jardiniers, travailleurs agricoles, bergers, bouviers, nautoniers, infirmiers, etc. Jérôme évalue à une trentaine ou à une quarantaine le nombre des maisons qu'on pouvait rencontrer dans un même monastère, et à quarante environ le nombre des frères qui appartenaient à chacune d'elle<sup>1</sup>. De fait, Basile a modifié sur ce point, comme sur plusieurs autres importants, les institutions cénobitiques primitives.

2. Un autre trait caractéristique du cénobitisme basilien, c'est son caractère fortement décentralisé et l'accent mis sur l'autonomie de chaque « fraternité ». Prêtre, puis évêque de Césarée, l'homme d'Église qu'est devenu Basile est

1) JÉRÔME, Préface à la traduction latine de la Règle de Pachôme, 2, éd. A. BOON, dans *Pachomiana latina*, Louvain, 1932, p. 5, 11-16. Ces chiffres, sujets à caution, représentent peut-être la population normale d'un grand monastère vers l'an 400.

préoccupé d'intégrer le turbulent monachisme d'Asie Mineure dans le cadre de l'Église impériale et de mettre cette force tumultueuse et enthousiaste au service de l'Église et de l'orthodoxie nicéenne. Craignant d'établir un État dans l'État, il ne veut point de la centralisation, qu'il pourrait juger excessive, des grands monastères pachômiens, solidement réunis en une Congrégation unitaire soumise à l'autorité du supérieur général résidant à Pboou, centre de l'Ordre tout entier. Ce supérieur général exerce une autorité absolue et exige une obéissance également absolue. Il nomme à son gré les supérieurs des divers monastères, les transfère d'un couvent à l'autre et leur dicte ses volontés. Deux fois par an, à Pâques et le 20 du mois de mésoré (13 août), des assemblées générales rassemblent tous les frères à Pboou : on y discute des intérêts spirituels et temporels de la Congrégation, et le supérieur général y promulgue ses décisions et ordonnances. A l'assemblée du mois d'août, les supérieurs locaux doivent rendre compte à l'économe général des travaux exécutés dans leur couvent durant l'année ; tous les frères doivent se pardonner réciproquement les torts qu'ils ont eus les uns envers les autres, et rétablir entre eux la paix et la charité<sup>1</sup>.

On ne voit rien de pareil dans les *Règles* de Basile et dans les autres documents authentiques, notamment dans ses lettres. Le système cénobitique basilien définitivement constitué ne comporte ni supérieur général monastique jouissant d'une autorité discrétionnaire, ni économe général chargé d'administrer les finances et de promouvoir l'activité économique de la Congrégation, ni réunions plénières ou chapitres généraux, mais simplement une fédération assez lâche de monastères situés non pas dans des déserts ou des endroits peu habités, mais surtout dans des villes, des bourgs, des villages, et soumis à l'autorité de l'évêque diocésain. Pour resserrer les liens unissant ses monastères autonomes, Basile

1) Paulin LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pachômien pendant le IV<sup>e</sup> siècle et la première moitié du V<sup>e</sup>* (Louvain-Paris, 1898), pp. 286-287.

prescrit, dans la *Grande Règle* 54, aux supérieurs des « fraternités » de se réunir, à des époques et endroits déterminés, pour y conférer sur les événements fâcheux qui auraient pu advenir et y résoudre ensemble des problèmes moraux difficiles auxquels ils se seraient heurtés<sup>1</sup>. Le nouveau supérieur est choisi par les supérieurs des monastères voisins<sup>2</sup>. L'autorité de l'évêque diocésain est reconnue : Basile prescrit que la profession de ses cénobites aura lieu en présence des autorités ecclésiastiques, témoins de leur consentement et de leur consécration<sup>3</sup>. Il se peut que ce manque d'autorité centrale, qui a dû se faire sentir surtout après la mort de Basile, qui agissait en fait comme un supérieur général, ait contribué à diminuer la force d'expansion du cénobitisme basilien dans l'Église orientale.

3. Pour réaliser concrètement son idéal cénobitique, Basile s'est efforcé d'introduire, dans la réalité quotidienne de la vie des ascètes fervents mais assez indisciplinés qu'il réformait, l'application de trois principes auxquels il attache une extrême importance : l'amour de Dieu et l'amour du prochain ou la loi de la charité ; la Bible, seule règle de ses cénobites ou la loi de la conformité à l'Écriture « divinement inspirée » ; enfin le principe d'après lequel le régime cénobitique est la seule forme parfaite de la vie monastique ou la loi du cénobitisme intégral.

Je ne puis développer ici ces trois points essentiels que j'ai traités dans mon ouvrage *L'ascèse monastique de saint Basile* ; je me contenterai de souligner la valeur pratique et sociale de ces trois principes. La loi fondamentale et suprême que Basile a toujours mise consciemment, depuis le début, à la base de son système cénobitique, est celle de la charité, de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, seul but et

1) *Grandes Règles*, 54, P. G., 31, 1044 AB. Cette *Règle* appartient à la recension longue.

2) *Grandes Règles*, 43, *ibid.*, 1029 A 10-15. Même remarque qu'à la note précédente.

3) *Grandes Règles*, 15, 4, *ibid.*, 956 B 12-C 1.

seule justification de la vie monastique et ascétique<sup>1</sup>. *La Grande Règle* 2, l'une des plus émouvantes et des plus nobles du recueil, est toute consacrée à la louange enthousiaste et motivée de l'amour de Dieu. Mais Basile insiste tout autant sur l'obligation qui incombe à ses disciples de témoigner un amour réel et efficace à tous leurs frères en Jésus-Christ. Toutes les dispositions des *Règles* touchant la fabrication et la vente des produits travaillés au monastère, le service des malades et des voyageurs à l'hospice, le soin des orphelins, l'instruction et l'éducation des garçons reçus à l'école claustrale<sup>2</sup> indiquent à suffisance que Basile veut que les frères exercent, au maximum et avec tout le dévouement possible, une charité active et débordante.

Le second principe fondamental qu'il inculque sans cesse, dans ses *Morales* et ses *Règles*, est celui que j'ai appelé la loi de la conformité à l'Écriture « divinement inspirée ». Ce principe donne au cénobitisme basilien sa couleur ou sa tonalité propre. Le voici : la vie ascétique et cénobitique, perfection de la vie chrétienne, doit trouver dans l'Écriture θεόπνευστος non seulement son orientation et ses principes, mais aussi les *détails* eux-mêmes de sa réalisation pratique. Dans la pensée de Basile, l'Écriture est la vraie et unique règle de ses ascètes, la norme suprême. Son cénobite n'obéit pas à une règle écrite, comme les cénobites pachômiens et bénédictins, qui obéissent *secundum regulam*. Le disciple de Basile n'obéit pas aux *Grandes* et aux *Petites Règles* en tant que règles ou codes monastiques. Non, il obéit seulement à la Bible, et en particulier au Nouveau Testament<sup>3</sup>. Les *Règles* que Basile a rédigées et les ordres du supérieur local se bornent (c'est là son opinion et même sa conviction) à gloser, à commenter,

1) On peut lire les pages excellentes « The Inspiration of Monastic Life » qu'E. F. MORISON a écrites sur ce thème dans son ouvrage *St. Basil and his Rule*, pp. 22-30.

2) *Grandes Règles*, 38, 39, 40 (recension longue) ; *Petites Règles*, 155 ; *Grandes Règles*, 15, 1-4 et *Petites Règles*, 292.

3) Sur ce point essentiel et typiquement basilien, que je ne puis développer ici, je renvoie de nouveau à l'étude approfondie qu'en a faite M. G. MURPHY, dans sa dissertation *St. Basil and Monasticism* (Washington D. C., 1930), pp. 35-42.

à détailler, à préciser l'unique règle scripturaire et à l'adapter aux besoins concrets de la vie conventuelle. Le cénobite basilien est par conséquent autorisé à refuser d'obéir à un ordre du supérieur, s'il est à bon droit persuadé que cet ordre est contraire à l'Écriture<sup>1</sup>.

Notons enfin que toute la structure du système monastique basilien est commandée par les exigences et les conséquences pratiques du troisième principe, à savoir que le cénobitisme intégral, et lui seul, constitue la norme parfaite et, au fond, la seule légitime de l'ascétisme et du monachisme chrétiens. Nous retrouvons ici l'une des formes typiques de la pensée basilienne. L'évêque de Césarée nous apparaît trop souvent comme un homme à principes rigides et carrés, fervent défenseur de doctrines assez abstraites et outrancières qu'il croit, en toute bonne foi, représenter exactement le réel. Ce pèlerin de l'Absolu, ce théoricien de l'ascèse, ce dialecticien de la doctrine monastique a, dans une Règle célèbre, la *septième Grande Règle*<sup>2</sup>, critiqué âprement l'ascèse individualiste de l'anachorète. Il y a complaisamment détaillé les graves dangers spirituels qu'elle implique, notamment le risque de ne pas accomplir certains commandements de Dieu, tels que la charité et l'humilité. Il a signalé la tentation, toujours menaçante, d'orgueil et de contentement de soi. D'autre part, il a chanté, sur le mode lyrique, la louange du cénobitisme total, et mis en lumière ses incomparables avantages pour l'avancement dans la vie parfaite. Il a poussé son panégyrique jusqu'à affirmer cet axiome, qui est bien dans sa manière rigoriste et exclusive : le chrétien qui veut pratiquer intégralement l'Évangile, doit nécessairement embrasser la vie cénobitique. Celle-ci est la voie assurée et unique du progrès de l'âme vers la plénitude de la charité et de la vie dans l'Esprit-Saint.

1) *Petites Règles*, 303, P. G., 31, 1297 CD.

2) *Grandes Règles*, 7, 1-4, *ibid.*, 928 B-933 C. Notons que ce chapitre essentiel figure déjà, presque intégralement, dans le *Petit Ascéticon* (version latine de Rufin et version syriaque) : seules quelques citations ont été ajoutées dans la recension longue. Ce principe est l'une des constantes de la pensée basilienne ; il explique, en bonne partie, l'évolution rectiligne et logique de la législation cénobitique de Basile.



4. Examinons maintenant, d'une manière plus concrète, quelques institutions ou pratiques spécifiquement basiliennes, au moyen desquelles le moine-évêque cappadocien s'efforce de réaliser au maximum son idéal de vie intégralement et exclusivement cénobitique.

Voyons d'abord comment, dans le stade final de sa législation, il conçoit le rôle du supérieur qu'il appelle fréquemment *προεστώς*. Son autorité s'exerce sur le plan familial et non plus sur le plan militaire et rigidement hiérarchisé de la « caserne » pachômienne. Cette autorité est devenue presque absolue mais pas entièrement discrétionnaire et tyrannique : c'est celle du *pater familias* mais également celle de l'apôtre, du fondateur d'une jeune et fervente communauté chrétienne. Elle comporte quelques restrictions, assez vagues à vrai dire. Par exemple, les frères anciens qui forment son conseil, doivent admonester le supérieur, s'il s'éloigne du chemin des commandements de Dieu, et tous les cénobites, même les plus humbles, doivent lui refuser l'obéissance, si ses ordres s'avèrent contraires aux commandements de Dieu<sup>1</sup>. Les *Règles* ne prévoient pas le cas où le supérieur refuserait d'accepter la remontrance des anciens et celui où les moines désobéiraient formellement à des ordres qu'ils estimeraient incompatibles avec l'Écriture. En fait, de tels problèmes ne devaient pas se poser du vivant de Basile, car, du moins pendant son épiscopat, il n'aurait guère tardé à corriger ou à écarter un supérieur qui ne lui aurait pas donné satisfaction.

Cette autorité paternelle du *προεστώς* doit être pleine d'une affectueuse charité. Dans plusieurs *Règles*, le législateur exige du supérieur, en termes pressants, la bonté d'un père, la tendresse d'une mère, un soin jaloux et une garde vigilante des âmes à lui confiées et dont il devra rendre compte à Dieu<sup>2</sup>. A l'exemple du Christ, le supérieur fera éclater, dans toute sa

1) *Grandes Règles*, 27, *P. G.*, 31, 988 AB (recension longue) ; *Petites Règles*, 114, *ibid.*, 1160 BD, et *Petites Règles*, 303, *ibid.*, 1297 CD.

2) *Grandes Règles*, 25, *ibid.*, 984 C-985 C (recension longue) ; *Petites Règles*, 98, *ibid.*, 1149 D-1152 A ; 184, *ibid.*, 1205 AB.

conduite, les vertus évangéliques de douceur, d'humilité, de compassion, de bonté, de patience et d'indulgence, tout en montrant de l'énergie et de la prudence dans la répression des orgueilleux et des révoltés<sup>1</sup>. On est frappé, en lisant les *Grandes Règles*, dans leur recension longue, de l'extraordinaire insistance de Basile sur ce point. On pourrait soutenir sans paradoxe que le bon fonctionnement de son système cénobitique définitivement constitué dépend essentiellement des qualités éminentes du supérieur, le serviteur de tous, et singulièrement de sa charité, grâce à laquelle un contact direct, humain, constant, paternel et affectueux est assuré entre lui-même et tous les frères, même les plus humbles. Les chefs de maison pachômiens ont disparu ; dans la « fraternité » basilienne, ils ne forment plus écran entre le père du monastère et ses fils spirituels<sup>2</sup>.

On chercherait en vain dans la Règle de Pachôme le portrait idéal du supérieur. C'est là une absence significative, alors que nous lisons, dans les *Praecepta et instituta*, un long exposé des vertus que doit posséder le chef de maison et des vices qu'il doit fuir<sup>3</sup>. Ce curieux « miroir » du chef de maison idéal se termine par une série de violentes malédictions fulminées contre le prévaricateur<sup>4</sup>.

1) *Grandes Règles*, 30, P. G., 31, 992 C-993 B, et 43, *ibid.*, 1028 A-1029 B. Voyez également les *Grandes Règles* 28, 29, 50 et 51 (toutes ces *Règles* appartiennent également à la recension longue).

2) Dans son article cité plus haut : Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand (*La Vie spirituelle, supplément*, 1952, n° 21, pp. 192-215), J. Gribomont a retracé l'évolution, telle qu'il la comprend, de la charge de *προεστώς* dans les communautés basiliennes. Ce sont là des pages très intéressantes et qui ouvrent des perspectives nouvelles, mais elles me paraissent forcer un peu la note, en ce sens qu'elles appuient un peu trop, à mon gré, sur le caractère vague, flottant, imprécis de la position du supérieur, telle qu'elle ressortirait du *Petit Ascéticon*. « Ce sont, dit-il, les difficultés pratiques qui pousseront peu à peu le supérieur en avant » (p. 205). Qui connaît l'esprit autoritaire et aristocratique de Basile ne peut admettre qu'il ait longtemps toléré, dans les communautés qu'il réformait ou fondait, un système oligarchique et *a fortiori* démocratique, où le supérieur ait eu, à l'égard de sa « fraternité », les relations qui régnaient entre Eustathe et Basile (*ibid.*). Cette comparaison me paraît peu pertinente. — Je souligne encore une fois que le portrait du « président » ou du « supérieur », tel que je l'ai esquissé, est composé de traits tirés de la dernière génération de textes ascétiques.

3) Règle de Pachôme, *Praecepta et instituta*, 18, éd. A. Boon, dans *Pachomiana latina*, pp. 58,7 - 62,8.

4) Ni la Règle ni les Vies de Pachôme ne présentent un exposé des droits et des devoirs du père du monastère, comme nous pouvons en découvrir dans les *Grandes Règles* basiliennes. Néanmoins plusieurs passages des Vies font allusion au

On sait que le noviciat et la profession monastique constituent deux institutions essentielles de tout système cénobitique. Or, la Règle et les Vies de Pachôme ne nous révèlent aucune de ces deux institutions à l'état quelque peu développé. Le cénobitisme égyptien primitif ignore encore tout à fait le noviciat, cette probation assez longue imposée au postulant, qui se déroule sous la direction et le contrôle d'un guide spirituel. La Règle et les Vies de Pachôme laissent entendre clairement que les candidats à la vie monastique sont introduits dans le monastère et agrégés à la communauté, après un très court postulat. La Règle fixe explicitement à quelques jours le temps pendant lequel le candidat, confié aux soins des hôteliers et séjournant dans le bâtiment extérieur de la conciergerie ou porterie, apprend ses prières, subit une épreuve de moralité et est instruit des exigences, devoirs et observances de la vie cénobitique. Si le candidat paraît idoine, il est dépouillé de ses vêtements, revêtu de l'habit monastique, et le portier l'introduit dans la communauté pendant la grande synaxe<sup>1</sup>. L'absence de noviciat, en tant qu'institution régulière et générale, était cependant en partie corrigée, dans le cénobitisme pachômien, par l'épreuve préliminaire à l'admission, par le pouvoir que gardait le supérieur de renvoyer, facilement et en grand nombre, les jeunes moines qu'il estimait indignes et considérait comme de l'ivraie<sup>2</sup>, et également par la surveillance spéciale et les exercices ascétiques

pouvoir de l'Apa comme à un pouvoir apostolique et donné par Dieu lui-même. Le § 34 (qui semble bien authentique) de la Vie bohaïrique (L. Th. LEFORT, *Vies copies de saint Pachôme*, p. 105) raconte comment le jeune Théodore a eu la vision des clefs que lui remettent les anges (allusion à Matthieu 16, 19), comme il l'a entendu dire de Pachôme lui-même, et comment il en fut effrayé et s'encouragea à l'humilité. Ce rêve ou cette vision s'explique psychologiquement comme un « dévouement » du désir inconscient d'égaliser Pachôme et de lui succéder comme supérieur général.

1) *Règle de Pachôme, Praecepta*, 49, éd. A. BOON, pp. 25,9-26,12.

2) Voyez L. Th. LEFORT, *Les vies copies de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (Louvain, 1943), Bo (manuscrit bohaïrique), 106-107, pp. 179-186. Dans les premiers temps de la Congrégation, quand elle ne comptait que 360 membres, Pachôme affirme avoir expulsé, en une année, une centaine d'indésirables. Le contexte indique clairement que ces indésirables avaient des tendances homosexuelles.

extraordinaires auxquels Pachôme soumettait ceux de la vertu desquels il avait des raisons de se défier.

Basile, lui, dans sa *dixième Grande Règle*, reconnaît explicitement la nécessité d'un noviciat au cours duquel « ceux qui peuvent les examiner avec sagesse » soumettront les novices à des épreuves répétées concernant leur caractère et se livreront à des investigations approfondies sur leur vie antérieure. Si celle-ci a été pieuse, le temps de probation sera court, mais, si celle-ci a été mauvaise ou indifférente, il faudra examiner soigneusement le caractère de ces novices, allonger le temps de leur probation, leur imposer des exercices pénibles, s'assurer de leur persévérance, les former à l'obéissance et à l'humilité et ne les recevoir à la profession qu'après un long et diligent examen. Il en va de même pour les postulants d'un rang social élevé<sup>1</sup>.

Nulle part, la Règle de Pachôme et ses Vies coptes et grecques ne mentionnent des vœux monastiques proprement dits, promesses solennelles et irrévocables. Jamais Pachôme ne fait appel, dans les discours qu'on lui prête, à un engagement pris devant Dieu et dont la violation constituerait un sacrilège. Assurément, les institutions pachômiennes menaient, comme à une résultante inévitable, aux vœux perpétuels. Mais, sur ce point, comme sur plusieurs autres, Pachôme n'acheva pas son œuvre. Ses moines-ouvriers s'engagent simplement, en entrant dans la communauté, à en observer toutes les règles<sup>2</sup>.

Basile, au contraire, reconnaît pleinement l'existence de la profession religieuse en tant qu'acte public comportant essentiellement la profession de virginité ou de chasteté. C'était une cérémonie très solennelle qu'avait précédée une

1) *Grandes Règles*, 10, *P. G.*, 31, 944 C-948 A. Voyez aussi la *Grande Règle*, 15. Basile ne prescrit aucune période de temps déterminé pour le noviciat. On peut se faire une idée de la formation que Basile souhaitait pour les novices de ses monastères, en lisant sa lettre 23, *P. G.*, 32, 293 B-296 C = éd. R. J. DEFERRARI (Loeb Library), I (1926), pp. 140-144. — Les *Grandes Règles* 10 et 15 appartiennent à la recension longue.

2) P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pachômien*, pp. 282-285.

sérieuse délibération du candidat. Elle se déroulait en présence de témoins qui ne sont autres que des évêques, et notamment, on peut le supposer, de l'évêque même du diocèse. Cette profession de virginité est une consécration de tout l'être, de toute la personne à Dieu à qui l'offrande est dédiée. Elle est en particulier une sanctification du corps du moine. Désormais, intact et sacré, ce corps devient la propriété même de Dieu. Le moine profès est lié à sa promesse et par le droit de l'Eglise et par l'opinion publique et par sa propre conscience. S'il transgresse cet engagement consenti en toute liberté, il commet le crime de sacrilège et doit être traité comme tel<sup>1</sup>. Du canon 19 de la seconde lettre canonique, il ressort que Basile est conscient d'innover en un point important. Le principe nouveau qu'il introduit et qu'il s'efforce de faire prévaloir, c'est donc le caractère sacré et irrévocable de la profession monastique, qui est essentiellement une profession explicite, et non plus seulement implicite, de chasteté absolue. On peut donc affirmer que le vœu religieux de chasteté, tel que nous le comprenons aujourd'hui encore, du moins dans tous ses éléments essentiels, remonte en réalité à la législation de Basile<sup>2</sup>. Il est clair que cette profession de virginité contient implicitement les vœux ou promesses solennelles et irrévocables de pauvreté et d'obéissance, vertus auxquelles Basile attribue une souveraine importance.

Dans la construction de son système cénobitique, Basile s'est efforcé d'établir un harmonieux équilibre entre la prière et le travail, équilibre qui n'était pas réalisé dans les « manufactures » pachômiennes, à cause de la prépondérance très marquée du travail manuel intensif et organisé en vue du maximum d'efficacité et de production.

1) *Grandes Règles*, 14, P. G., 31, 949 C-952 A, et *Grandes Règles*, 15, 4, *ibid.*, 956 AD.

2) *Seconde lettre canonique*, lettre 199 à Amphilochios, 19, *ibid.*, 32, 720 C = éd. R. J. DEFERRARI (Loeb Library), III (1930), p. 110. Voyez aussi le canon 60 de la troisième lettre canonique, lettre 217 à Amphilochios, *ibid.*, 797 C-800 A = éd. R. J. DEFERRARI, III, p. 250.

Il n'est pas aisé de se former une idée précise des réunions liturgiques ou synaxes des cénobites pachômiens. Adoptant l'interprétation des textes qu'en a proposée R. Draguet<sup>1</sup>, je pense que la journée du cénobite pachômien était scandée par trois offices seulement célébrés le matin, vers midi et le soir. L'office du matin avait lieu à l'aube et était récité dans chacune des maisons ; celui de midi, qui était probablement la *collecta maior*, devait réunir tous les frères du monastère et précéder sans doute le repas principal, qui se prenait, toutes maisons réunies, au réfectoire commun, à l'heure de midi ; enfin l'office du soir comportait six prières et quelques psaumes. R. Draguet, qui fait valoir de solides raisons, estime que les communautés pachômiennes ne connaissaient pas le lever de nuit et ne célébraient pas une synaxe nocturne placée entre deux temps de sommeil. La synaxe eucharistique n'avait lieu que le dimanche. Ces trois offices quotidiens ne devaient pas être bien longs. On arrive, pour l'ensemble de la journée, à un total d'environ trois fois six prières accompagnées de psaumes, nombre qui ne doit pas avoir été dépassé de beaucoup, malgré l'incertitude qui règne sur celui des prières de l'office du matin (six au plus) et sur celui de midi (probablement six).

Cette organisation primitive et peu développée de l'office divin chez les pachômiens fait ressortir davantage l'ampleur du *cursus* complet et déjà fort élaboré que Basile nous présente dans sa *trente-septième Grande Règle*, qui ne figure pas dans le *Petit Ascélicon*. Il y prescrit un cycle quotidien de sept heures canoniales. Il commence par énumérer les heures du jour qui, en dépit de l'absence toute naturelle de termes techniques, sont évidemment Laudes ou l'ᾠρθρος, « avant que pointe l'aurore », Tierce, Sexte, None, Vêpres et Complies. Il impose ensuite la célébration d'un seul office de nuit à

1) R. DRAGUET, Le chapitre de l'histoire Lausiaque sur les Tabennésiotés dérive-t-il d'une source copte ? art. dans *Le Muséon*, 57, 1944, pp. 53-145, et 58, 1945, pp. 15-95. R. Draguet examine les données de la Règle sur les prières publiques des pachômiens aux pages 17 à 22 de la seconde partie de l'article, 58, 1945.

minuit, qui correspond aux Nocturnes ou Matines<sup>1</sup>. La nuit des cénobites basiliens est donc coupée en deux parties : de Complies à Matines, et de Matines à Laudes.

Il n'est pas téméraire d'attribuer à Basile lui-même l'organisation primitive de l'office byzantin tel qu'il s'est développé, de manière encore plus luxuriante et de plus en plus envahissante, dans le monachisme oriental tardif. A la fin de cette *Grande Règle*, l'évêque de Césarée ordonne qu'aucun des cénobites n'ait la témérité de négliger l'un des offices prescrits. Il ajoute une remarque personnelle, pleine de bon sens et de finesse psychologique. « Je pense qu'il est avantageux que les prières et psaumes assignés aux heures fixées présentent diversité et variété, parce que, là où il y a de la monotonie, l'âme souvent se lasse, s'ennuie et devient une proie facile à la distraction. Mais, lorsque les psaumes et les lectures de chaque office changent et offrent de la variété, le désir de l'âme est renouvelé et son attention ranimée<sup>2</sup>. »

Dans la « fraternité » basilienne, définitivement constituée, le travail occupe une place essentielle à côté des offices liturgiques et de la prière privée, mais non plus la place presque exclusive qu'il tenait dans les « manufactures » pachômiennes. Assurément Basile estime que le tissage, la cordonnerie, les métiers de maçons, de charpentiers, de forgerons et surtout l'agriculture sont des travaux qui s'accommodent assez bien avec la vie calme et dévote du monastère, d'autant que leurs produits excédentaires peuvent être vendus dans les environs immédiats. En ce qui concerne l'agriculture, il est parti-

1) *Grandes Règles*, 37, P. G., 31, 1009 B-1016 C. On trouvera un excellent exposé de la question dans E. F. MORISON, *St. Basil and Rule* (Oxford, 1912), pp. 58-71. C'est à tort néanmoins qu'il veut trouver dans le texte de Basile (*ibid.*, 1013 A 15-B 8) une allusion à Prime, qui n'existait pas encore à cette époque. Il me paraît évident que, d'accord avec l'ancienne tradition, Basile ignore cette heure canoniale. Sur ce sujet, on peut consulter dom J. FROGER, *Les origines de Prime* (Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », n. 19), Rome, 1946, qui fournit les textes, mais dont l'interprétation est parfois aventureuse ; A. RAES, *Introductio in liturgiam orientalem* (Rome, 1947), pp. 178 sqq. ; J. M. HANSSENS, *Aux origines de la prière liturgique. Nature et genèse de l'office de Matines* (*Analecta Gregoriana*, n. 57), Rome, 1952, pp. 43 sqq.

2) *Grandes Règles*, 37, *ibid.*, 1016 C.

culièrement aisé soit d'en consommer sur place les produits pour subvenir à l'alimentation de la communauté, soit de les distribuer aux pauvres<sup>1</sup>.

La communauté pachômienne était une colonie de travail, un centre économique : les moines-ouvriers s'y livraient à l'exercice de nombreux métiers, sous la surveillance étroite de leurs chefs de maison, et l'accent y était mis sur la production accélérée et en grandes quantités. Dans ces immenses fabriques forcément assez bruyantes, il est possible que la tendance à la turbulence<sup>2</sup>, que l'on a reprochée à ces établissements mi-monastiques et mi-économiques, ait été une conséquence de leur intense activité industrielle, en dépit des précautions qu'avait prises Pachôme pour assurer le silence et le calme dans ses énormes monastères. Basile, lui, affirme avec force que le travail de ses cénobites ne peut être de nature à mettre en danger la vie de piété et de prière de la « fraternité ». Les métiers qu'il recommande à ses disciples, il veut qu'on y renonce, dès qu'ils viennent à créer des troubles ou occasionnent du tumulte ou rompent l'unité de vie des frères. Il ajoute textuellement : « Nous donnons la préférence aux métiers qui ne nous causent pas de trouble, qui ne nous empêchent pas de nous attacher au Seigneur sans distraction, et qui n'éloignent pas ceux qui veulent persévérer dans la pratique de la piété, ni des heures de la psalmodie, ni de la prière personnelle, ni de tout le reste de la vie bien ordonnée qui doit être celle des frères<sup>3</sup>. »

Une autre différence notable, c'est que le travail des cénobites pachômiens semble avoir été presque exclusivement manuel. Le fait d'apprendre à lire et à écrire, d'imprimer dans sa mémoire de longs passages, voire des livres entiers, de l'Écriture, et de lire parfois quelques ouvrages qui ne

1) *Grandes Règles*, 38, *P. G.*, 31, 1016 C-1017 C. Témoin d'une activité économique assez complexe, cette *Règle* n'appartient pas au *Petit Ascéticon* et reflète une organisation, déjà fortement différenciée, des « fraternités ».

2) A ce propos, on peut consulter, dans la *Vie bohairique* de Pachôme, les §§ 74 et 77 (L. Th. LEFORT, *Vies coptes de saint Pachôme*, pp. 136 et 138).

3) *Grandes Règles*, 38, *ibid.*, 1017 C.



devaient être autre chose que des exemplaires de parties de la Bible, ne peut être considéré comme un véritable travail intellectuel. Il en va autrement dans la « fraternité » basilienne. En effet, l'évêque de Césarée ne refuse pas d'accorder aux plus intelligents et aux plus instruits des frères la permission de s'adonner à l'étude assez poussée de l'Écriture. Ils forment une sorte de classe privilégiée au sein de la « fraternité » : leur devoir est de s'appliquer le plus possible à la connaissance approfondie de l'Écriture « divinement inspirée ». C'est d'ailleurs au supérieur que revient de désigner ceux qui s'appliqueront à ce genre de travail<sup>1</sup>. La *Petite Règle* 292 nous révèle peut-être la présence, dans certains monastères, d'un moine chargé d'enseigner, dans un esprit chrétien, les lettres profanes à des enfants venant du siècle<sup>2</sup>.

Beaucoup de cénobites pachômiens restaient encore profondément individualistes. Ils pouvaient s'imposer à leur gré quantités d'abstinences et de mortifications en matière de nourriture. La Règle, par exemple, prévoit le cas de ceux qui ne veulent pas prendre leur repas avec les autres au réfectoire commun, pour se livrer à une plus sévère abstinence<sup>3</sup>. Jérôme, qui fait allusion à ce texte dans sa préface, remarque qu'il y en a qui mangent peu au second repas (celui du soir), que d'autres se contentent d'un seul mets, soit au déjeuner soit au dîner, que certains quittent le réfectoire après avoir mangé un peu de pain, et que ceux qui ne veulent pas se rendre au réfectoire, reçoivent dans leur cellule un petit pain, de l'eau et du sel, lorsqu'ils veulent prolonger leur jeûne d'un jour ou deux<sup>4</sup>. C'étaient les chefs de maison qui étaient chargés de distribuer aux ascètes de leur maison qui refusaient de venir au réfectoire, les petits pains, le sel

1) *Petites Règles*, 96, *P. G.*, 31, 1149 AB; 235, *ibid.*, 1240 BD; 236, *ibid.*, 1241 A.

2) *Petites Règles*, 292, *ibid.*, 1288 AB. Je ne présente pas cette interprétation comme certaine mais simplement comme assez probable.

3) *Règle de Pachôme, Praecepta*, 79, éd. A. BOON, p 36, 4-5.

4) JÉRÔME, *Préface à la traduction latine de la Règle de Pachôme*, 5, éd. A. BOON, p. 7, 7-13.

et l'eau. Pachôme recommande aux chefs de maison de procéder à cette distribution de manière égale et sans le moindre favoritisme<sup>1</sup>.

On devine que Basile n'aurait pas toléré de pareils jeûneurs dans sa « fraternité ». Pour rendre la vie conventuelle accessible à l'homme moyen, mais surtout pour réagir contre l'esprit d'individualisme et de vaine gloire qu'il exècre, le législateur cappadocien impose à tous ses cénobites, sans exception, un niveau relativement modéré d'ascétisme. Il prohibe sévèrement les austérités corporelles extraordinaires, les abstinences et les jeûnes auxquels on se livrerait sans la permission expresse du supérieur. Le disciple de Basile ne peut choisir son régime, ni réclamer des aliments qu'on ne sert pas à la communauté. Il doit s'accommoder de tout ce que l'on met sur la table des frères<sup>2</sup>. Il n'a pas le droit de décider que tel aliment lui est nuisible ou ne convient pas à son estomac. C'est au supérieur d'apprécier ce qui est utile à chacun<sup>3</sup>. Rigueur et fréquence du jeûne relèvent également de l'obéissance due au supérieur. Pour s'y livrer en dehors de la règle commune, le frère a donc besoin d'une autorisation du *προεστώς*, et il ne peut l'obtenir que pour de graves raisons. Vouloir s'abstenir, pendant quelque temps, d'une nourriture ou d'une boisson, c'est là le fait de l'orgueil et de la volonté propre<sup>4</sup>. Le frère qui estime devoir jeûner davantage ou se livrer à des veilles plus nombreuses ou s'imposer quelque mortification supplémentaire, devra faire connaître au supérieur la raison pour laquelle il croit devoir s'adonner à un régime de vie plus austère, et il obéira à la décision qui lui sera signifiée<sup>5</sup>.

1) *Règle de Pachôme, Praecepta*, 79, éd. A. BOON, p. 36, 3-10. — Dans un passage (§ 35), qui semble bien historique, de la Vie bohairique (L. TH. LEFORT, *Vies coptes de saint Pachôme*, p. 105), Pachôme lui-même met nettement en garde ses disciples contre les excès d'austérité aux dépens du travail et de l'humilité. Toute sa vie, depuis la fondation de Tabennesi, il a lutté sans relâche contre l'individualisme de ses moines, et s'est efforcé de les soumettre progressivement au joug uniforme d'une vie d'obéissance et d'humilité.

2) *Petites Règles*, 131, *P. G.*, 31, 1169 C.

3) *Petites Règles*, 132, *ibid.*, 1169 C 6-1172 A.

4) *Petites Règles*, 137, *ibid.*, 1173 A.

5) *Petites Règles*, 138, *ibid.*, 1173 AD.

Le cénobite basilien doit manger le nécessaire. Or ce serait manquer à cette règle de la nécessité que de pousser le jeûne au point de ne pouvoir plus travailler. Lorsque le commandement de Dieu l'exige, le frère doit manger, non comme un glouton, mais comme un ouvrier au service de Dieu<sup>1</sup>.

Un des traits les plus marquants, oserais-je le dire, les plus terrifiants de l'ascèse monastique de Basile, c'est l'impitoyable proscription de la volonté propre, qui est loin d'avoir un pareil relief dans la Règle et les Vies de Pachôme. Pour illustrer cette affirmation, je citerai quelques-unes des expressions par lesquelles l'évêque de Césarée blâme ceux des frères qui veulent s'imposer des jeûnes supplémentaires, sans l'aveu du supérieur. Ils ressemblent, dit-il, aux pharisiens qui jeûnent pour être plus considérés. Foin de la vanité, de l'ostentation et de l'amour-propre<sup>2</sup> ! Il faut jeûner pour plaire à Dieu et non aux hommes. Rivaliser avec les autres, rechercher la vaine gloire, satisfaire ses propres goûts, ce sont là des vices que doit ignorer le véritable athlète du Christ. La volonté propre est très souvent la seule raison de ces jeûnes supplémentaires. Toute action dérivant de la volonté propre, tout jeûne et toute macération procédant de la volonté propre, tout cela appartient bien à celui qui a voulu accomplir ces œuvres ascétiques, mais n'a rien de commun avec la vraie piété, car ces pratiques n'ont aucune valeur devant Dieu<sup>3</sup>.

L'une des idées maîtresses des *Petites Règles* et l'un des *leit-motive*, l'un des thèmes les plus essentiels de l'idéologie cénobitique basilienne, à son dernier stade d'élaboration, c'est que tout acte de volonté propre doit être rigoureusement banni de la « fraternité », parce qu'il est dangereux, déraisonnable,

1) *Petites Règles*, 139, P. G., 31, 1176 A. — Cette réaction violente de Basile contre l'individualisme en matière d'austérités alimentaires s'explique à merveille, si l'on tient compte de l'individualisme anarchique, fougueux et excessif qui caractérisait le mouvement monastique déclenché par Eustathe de Sébaste. Cette remarque s'applique également aux paragraphes qui suivent, relatifs à la proscription de la volonté propre.

2) *Petites Règles*, 223, *ibid.*, 1229 BC.

3) *Petites Règles*, 138, *ibid.* 1173 AD.

illicite et sans valeur devant Dieu. Voici quelques aphorismes que Basile propose ou plutôt impose à ses disciples. Pour un frère, faire usage de sa volonté propre et se permettre d'agir comme il l'entend, c'est aller à l'encontre de la saine raison<sup>1</sup>. Pour un frère, toute décision émanant de la volonté propre est pleine de péril<sup>2</sup>. Le frère ne peut absolument rien faire de sa propre initiative : ce serait là une intolérable présomption, puisqu'il ne lui est pas même permis d'accomplir des actions bonnes et vertueuses de sa propre autorité<sup>3</sup>. Tout ce que le frère ferait de son propre chef, est bien en réalité son œuvre personnelle, mais cette action est totalement étrangère à la vraie piété et ne peut aucunement plaire à Dieu<sup>4</sup>.

Toute action accomplie par cette damnable volonté propre c'est-à-dire par initiative personnelle non contrôlée par l'obéissance, est une action coupable, car elle manifeste de la superbe et de la complaisance en soi-même. L'organisateur du cénobitisme intégral est assurément l'un des docteurs chrétiens qui s'est attaqué, avec le plus de rigueur et de persévérance, à ce vice de la volonté propre, et qui en a exigé, avec le plus de véhémence, l'extirpation totale. Il se fait un devoir de la débusquer de ses cachettes les plus dissimulées et de ses retraites les mieux camouflées. C'est aussi avec une farouche énergie qu'il inculque, dans ses *Règles*, la nécessité absolue qui incombe à ses disciples, ces chrétiens qui prennent l'Évangile au sérieux, de pratiquer deux vertus spécifiquement cénobitiques : l'obéissance à l'Écriture et à son interprète le supérieur, obéissance allant jusqu'à la mort<sup>5</sup>, et la parfaite humilité, directement opposée à l'orgueil, à la vaine gloire, à la volonté propre<sup>6</sup>. Avec une énergie et

1) *Petites Règles*, 123, *P. G.*, 31, 1165 BC.

2) *Petites Règles*, 137, *ibid.*, 1173 A.

3) *Petites Règles*, 60, *ibid.*, 1121 C-1124 B, surtout 1124 A.

4) *Petites Règles*, 74, *ibid.*, 1133 CD ; 96, *ibid.*, 1149 AB ; 138, *ibid.*, 1173 B.

5) Je me permets de renvoyer à mon ouvrage *L'ascèse monastique de saint Basile*, pp. 324-335.

6) Voyez aussi, dans le même ouvrage, les pp. 312-316. On lira également avec profit les pages qu'a consacrées à ce sujet Lukas VISCHER dans sa dissertation *Basilius des Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts* (Bâle, 1953), pp. 105-112.

une insistance quelque peu inhumaines et que l'on chercherait en vain dans la Règle et les Vies de Pachôme, l'austère organisateur du cénobitisme intégral exige de son disciple, le vrai chrétien, qu'il se désapproprie radicalement de son moi, de ses goûts, de ses tendances, de ses désirs et qu'il se livre entièrement à la volonté, au bon plaisir de Dieu. Basile répète sans se lasser que le cénobite n'a plus le droit de se servir à sa guise de sa liberté et d'agir à sa fantaisie. Sa profession a fait de lui un homme à l'entière disposition du supérieur, interprète authentique de l'Écriture θεόπνευστος et, par conséquent, de la volonté même de Dieu.

Il est un autre moyen que Basile considère comme absolument indispensable pour favoriser cette désappropriation totale du moi et cette lutte incessante contre les pensées perverses et les volontés propres. Il s'agit de la confession des péchés, que les *Règles* recommandent en tant d'endroits. Basile est, semble-t-il, le premier législateur monastique connu qui ait exigé de ses cénobites la pratique continue, et presque quotidienne, de la confession des péchés, qu'ils doivent faire soit au supérieur, soit à des pères spirituels doués du charisme requis. C'est là une question difficile et sur laquelle les historiens sont divisés. Pour la traiter de manière suffisante et élucider plusieurs problèmes épineux, une étude critique approfondie des textes serait nécessaire. On me permettra donc d'exprimer mon opinion, sans exiger de moi une démonstration en règle.

L'examen des textes révèle qu'il faut probablement distinguer deux espèces de confessions, la première étant surtout d'ordre disciplinaire, la seconde relevant uniquement de la conscience. Le supérieur a le droit de connaître tout ce qui se passe dans son monastère. En tant qu'œil du corps entier, il doit approuver ce qui a été fait, prévoir et disposer à l'avance ce qui est à faire<sup>1</sup>. Il doit veiller soigneusement sur

1) *Grandes Règles*, 24, P. G., 31, 984 A.

l'âme de ses frères, car il rendra compte à Dieu de chacune d'entre elles. Si un frère tombe dans un péché, il devra lui rappeler les commandements de Dieu et lui enseigner la manière de se corriger<sup>1</sup>. Lorsqu'un frère revient de voyage, le supérieur lui posera toutes sortes de questions. Il lui demandera, par exemple, de lui rapporter tout ce qu'il a fait, quelles personnes il a rencontrées, quelles paroles il leur a dites, quelles ont été les pensées de son cœur ; il lui demandera aussi s'il a vécu jour et nuit dans la crainte de Dieu, ou bien s'il a péché et violé quelque une des règles, ou s'il a cédé à des difficultés extérieures, ou s'est laissé vaincre par sa propre paresse<sup>2</sup>. Tout péché, c'est là une règle générale, doit être porté à la connaissance du supérieur, soit par le pécheur lui-même, soit par ceux qui en ont eu connaissance, s'ils ne peuvent le guérir eux-mêmes. Cacher volontairement au supérieur le péché d'un frère, lorsqu'on vient à le connaître, c'est coopérer à ce péché et devenir le meurtrier de son frère<sup>3</sup>.

Examinons ensuite quelques textes où il est évidemment question de la confession *spontanée* des péchés et de l'ouverture de conscience à des anciens qui possèdent le charisme de la guérison des âmes. Le supérieur est doué très probablement aussi de ce charisme de guérison spirituelle, mais il importe de bien distinguer, comme je l'ai fait à la suite de W. K. L. Clarke<sup>4</sup>, ces deux espèces de confession.

Lorsqu'il s'agit de novices qui eurent autrefois une vie de péché, il faut examiner avec soin s'ils avouent, sans la moindre honte, les actions secrètes et honteuses qu'ils ont jadis commises, en les méprisant désormais et en devenant leurs propres accusateurs<sup>5</sup>. Lisons maintenant un texte capi-

1) *Grandes Règles*, 25, P. G., 31, 984 C.

2) *Grandes Règles*, 44, *ibid.*, 1029 C-1032 A. Basile donne plus loin (1032 A) la raison de ce minutieux interrogatoire : « De la sorte, ceux qui sont envoyés en voyage seront plus vigilants à cause de l'anxiété où ils seront de devoir rendre compte, et nous (les supérieurs), nous ne paraîtrons pas avoir négligé leur vie spirituelle durant leur absence ». — Ces trois *Grandes Règles* (24, 25 et 44) sont propres à la recension longue.

3) *Grandes Règles*, 46, *ibid.*, 1036 A.

4) W. K. L. CLARKE, *The Ascetic Works of Saint Basil*, p. 51.

5) *Grandes Règles*, 10, *ibid.*, 945 B.

tal. « Tous les frères occupant un rang inférieur, s'ils veulent véritablement faire des progrès dans la vie spirituelle, ne doivent conserver, à part eux, aucun mouvement caché de leur cœur, mais doivent révéler tous les secrets de leur âme à ceux des frères qui ont reçu la charge de prendre soin des âmes faibles avec miséricorde et compassion. De cette manière, les actions louables acquerront plus de force, celles qui sont mauvaises recevront le remède approprié, et, grâce à une telle collaboration, nous arriverons, par des accroissements successifs, à atteindre la perfection<sup>1</sup>. »

Le cénobite basilien est donc tenu à l'ouverture de conscience pleine et entière à son guide spirituel, qui est doué d'un charisme spécial, celui de la guérison des âmes et de la rémission des péchés<sup>2</sup>. C'est à lui qu'il devra révéler toutes ses pensées, même les plus secrètes, toutes ses actions et tous ses péchés. Basile remarque expressément que le pouvoir de remettre les péchés dépend de l'obéissance du pénitent et de la conformité de sa volonté avec celle de celui qui est chargé du soin de son âme<sup>3</sup>. Dans une autre *Petite Règle*, il exprime sa conviction qu'il est nécessaire que les frères « révèlent leurs pensées à ceux qui partagent leurs sentiments de piété et qui ont donné des preuves de leur foi et de leur intelligence des choses spirituelles. Ainsi ce qui est erroné sera redressé, ce qui est sans reproche sera fortifié et nous éviterons la condamnation de ceux qui sont sages à leurs propres yeux »<sup>4</sup>. La confession des péchés (ἡ ἐξαγόρευσις τῶν ἁμαρτημάτων) est semblable à l'aveu et à l'exhibition d'une maladie à un médecin compétent. La confession des péchés aura lieu en présence de ceux qui sont capables de les guérir et de les effacer, grâce à leurs bons soins<sup>5</sup>. Cette nécessaire confession

1) *Grandes Règles*, 26, P. G., 31, 985 C-988 A. Le titre de la question n'est pas original et ne résume pas exactement le contenu de la *Règle*. Cette *Règle* appartient en propre au *Grand Ascéticon*.

2) Ce point est bien établi par P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, pp. 138-139.

3) *Petites Règles*, 15, *ibid.*, 1092 BC.

4) *Petites Règles*, 227, *ibid.*, 1233 BC.

5) *Petites Règles*, 229, *ibid.*, 1236 A. Voyez aussi la *Petite Règle*, 301, *ibid.*, 1296 AB.

des péchés ne sera pas faite à n'importe qui, mais uniquement à ceux qui sont chargés de l'administration des mystères de Dieu<sup>1</sup>. Notons ici que W. K. L. Clarke et P. Humbertclaude, si souvent en désaccord sur l'interprétation de ces textes relatifs à la confession des péchés, s'accordent pour ne point voir dans l'expression τοῖς πεπιστευμένοις τὴν οἰκονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ, la preuve que ces confesseurs étaient réellement des prêtres<sup>2</sup>.

Pierre Humbertclaude a cru trouver dans les textes que j'ai cités et dans d'autres moins importants se rapportant au même sujet, un fondement suffisant à une distinction tranchée entre ce qu'il appelle « la direction spirituelle » et la confession sacramentelle des péchés soumis au pouvoir des clefs<sup>3</sup>. A mon avis, cette nette distinction qu'il croit apercevoir n'est certainement pas explicite dans les textes, et il est très peu vraisemblable que Basile ait jamais songé à une pareille distinction. Le terme « direction spirituelle » appartient à la terminologie de la spiritualité moderne et occidentale. En outre, il est malaisé de décider si ces anciens, ces charismatiques, ces pères spirituels qui recevaient les confessions des ascètes basiliens, étaient avant tout des *laïques* doués d'un charisme spécial et désignés par le προεστώς pour remplir cet office<sup>4</sup>, ou bien s'ils étaient tous *prêtres*, possédant le pouvoir sacerdotal d'offrir le sacrifice eucharistique et de remettre les péchés. Clarke tient pour la première opinion, Humbertclaude défend avec vivacité la seconde. Voici d'ailleurs les propres paroles du théologien catholique : « Ce n'est donc pas une pure hypothèse que d'admettre, dès l'époque de

1) *Petites Règles*, 288, P. G., 31, 1284 C — 1285 A. Voyez aussi la *Petite Règle* 110, *ibid.*, 1157 A, réglant la confession des religieuses à un ancien en présence de la mère supérieure ou d'une ancienne.

2) W. K. L. CLARKE, *The Ascetic Works of Saint Basil*, pp. 50-51, et Pierre HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, pp. 146-147.

3) P. HUMBERTCLAUDE, *op. cit.*, pp. 131-166. C'est le chapitre III intitulé « La direction spirituelle ».

4) W. K. L. Clarke ne nie pas que ces pères spirituels fussent parfois des prêtres, mais il estime qu'ils n'étaient pas nécessairement prêtres. Ils devaient tous posséder un charisme spécial. W. K. L. CLARKE, *St Basil the Great. A Study in Monasticism* (1913), pp. 95 et 97.



Basile et dans son entourage, la séparation du pouvoir d'ordre conféré à tout prêtre, et du pouvoir de juridiction réservé aux saints prêtres<sup>1</sup>. » Il me paraît que, dans les termes où elle est proposée, cette thèse est historiquement insoutenable. D'ailleurs, les arguments allégués en sa faveur n'emportent pas la conviction. Je penche donc plutôt du côté de l'interprétation de W. K. L. Clarke<sup>2</sup>.

Il convient de signaler également ici l'un des traits les plus spécifiques du système cénobitique basilien, et qui l'oppose nettement au système cénobitique pachômien, encore assez embryonnaire et fermé sur lui-même. Basile, qui s'est efforcé d'intégrer au maximum ses « fraternités » dans l'Église locale, exige de ses communautés d'hommes et de femmes une intense activité sociale, éducative et charitable.

Assurément la partie de la Règle pachômiennne intitulée *Praecepta et iudicia*, renferme deux rapides allusions à des *pueri*, à des enfants<sup>3</sup>, avec lesquels les moines n'ont pas la permission de rire ou de jouer. Il semble bien que ces enfants étaient répartis entre plusieurs maisons et soumis à l'autorité de leur chef de maison respectif. Il s'agit là d'une espèce de juvénat rudimentaire. On leur faisait apprendre par cœur

1) P. HUMBERTCLAUDE, *op. cit.*, p. 151.

2) Dans une lettre datée du 25 juin 1956, dom Jean Gribomont m'écrit qu'il s'étonne de me voir distinguer si nettement ces deux espèces de confession, la confession disciplinaire et l'aveu spontané des péchés ou direction spirituelle. A son avis, les textes ne distinguent qu'à peine cette confession spontanée de la correction administrée par « le préposé », et « les anciens » se présentent comme tout simplement identiques aux supérieurs. Je me permets de mettre en doute cette identification, en ce qui concerne le stade ultime de l'organisation de la « fraternité » basilienne. Je maintiens donc mon point de vue : dans les textes cités plus haut se rapportant à l'aveu *spontané* des péchés, « les anciens » sont des charismatiques possédant le don de la guérison spirituelle et reconnus comme tels par le supérieur. J. Gribomont ne voit pas que W. K. L. Clarke ait prouvé la nécessité de cette distinction. Je reconnais volontiers qu'une étude approfondie du sujet exigerait une discussion attentive des textes sur lesquels j'appuie mon opinion. Que l'on veuille remarquer toutefois que la distinction que je propose n'a rien de tranché ; il s'agit plutôt d'une répartition pragmatique des textes. Je suis également d'accord avec J. Gribomont, quand il suggère que le problème des rapports entre cet aveu spontané des péchés au père spirituel et la confession sacramentelle, devrait être abordé par le biais d'une étude de vocabulaire, en tenant compte de ce que dit Basile, par ailleurs, de la pénitence publique.

3) *Règle de Pachôme, Praecepta et iudicia*, 7 et 13, éd. A. Boon, pp. 66, 11 et 68, 17.

des psaumes et d'autres parties de l'Écriture ; on les instruisait de ce qui plaît à Dieu et de ses commandements, et on les initiait à la Règle de Pachôme<sup>1</sup>. On le voit, il ne s'agit pas encore d'une véritable école claustrale, telle que la prévoit et la décrit Basile.

C'est, en effet, dans la *quinzième Grande Règle*<sup>2</sup>, que le législateur cénobitique a exposé, en détail et avec une remarquable finesse pédagogique, ce que doit être l'éducation des garçons et des filles dans ses communautés d'hommes et de femmes définitivement constituées. Il s'agit ici d'une véritable école. Les élèves sont ou bien des orphelins ou bien des « oblats » présentés par leurs parents ; les bâtiments scolaires sont séparés de ceux où résident les moines et comportent salle de cours, réfectoire et dortoir. Le maître, homme âgé, patient et doux, ne donne à ses élèves qu'une instruction purement et exclusivement scripturaire. Au lieu des mythes païens, il leur racontera les merveilleuses histoires de la Bible, et les éduquera en leur inculquant les maximes tirées des Proverbes. Bien que les élèves assistent aux offices que célèbrent les moines et qu'ils mènent ainsi, du moins en partie, une vie déjà conventuelle, ils ne sont cependant admis à la profession que lorsqu'ils ont atteint l'âge de discrétion. Les garçons et les filles qui se refusent à se lier par le vœu de virginité, sont renvoyés dans le monde au cours d'une cérémonie se déroulant devant témoins. Basile prévoit donc, dans toutes ses « fraternités », une école claustrale, où l'éducation est strictement monacale et l'instruction uniquement biblique. C'est une école destinée presque exclusivement à la formation des futurs moines ou des futures nonnes.

Il se pourrait néanmoins que Stanislas Giet ait raison, lorsqu'il prétend que, de l'interprétation littérale de la *Petite*

1) *Codex sahidique S, 10* (VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles), pp. 63-64, traduction française de L. Th. LEFORT, *Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (Louvain, 1943), p. 22, ll. 2-13.

2) *Grandes Règles*, 15, P. G., 31, 952 A-956 D. Cette *Règle* faisait déjà partie du *Petit Ascéticon*, mais la recension longue présente un texte profondément remanié. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des ascétiques de saint Basile*, pp. 247-249.

*Règle 292*<sup>1</sup>, on peut déduire que Basile ne repousse pas l'idée de faire donner, dans certaines de ses « fraternités », un enseignement classique et profane aux jeunes gens de l'extérieur. Le moine qui se fait le διδάσκαλος de ces enfants, se met à leur service pour les instruire comme le ferait un maître séculier, à la seule condition que cet enseignement soit utilisé aux fins d'une éducation chrétienne<sup>2</sup>.

Basile a voulu que ses cénobites joignent à l'activité éducative et pédagogique, que je viens de mentionner, une intense activité hospitalière et charitable. Je ne dirai rien de la réception des hôtes et des visiteurs qui viennent passer quelques jours de calme et de repos spirituel au sein de la « fraternité », et qui, parfois, se laissant prendre au charme de la vie monastique, sollicitent la faveur d'être admis dans la communauté<sup>3</sup>. Ce devoir et cet exercice de l'hospitalité monastique est un trait qui n'a d'ailleurs rien de spécifiquement basilien. Mais ce qu'il importe de marquer avec netteté, c'est que Basile confie à ses cénobites une partie considérable de la tâche qui incombe normalement à l'Église, le soin des pauvres, des pèlerins et des malades. Une « fraternité » basilienne est en principe pourvue d'une hôtellerie et d'un hôpital<sup>4</sup>. Un certain nombre de frères devait être affecté à la distribution de vivres aux pauvres, et d'autres étaient désignés pour soigner les malades à l'hôpital du monastère. Aux portes mêmes de sa ville de Césarée, Basile a construit, dans les premières années de son épiscopat, une véritable cité, appelée plus tard « Basiliade », comprenant une église magnifique, une demeure pour l'évêque, des logis pour les serviteurs de Dieu, c'est-à-dire les moines, un vaste hospice

1) *Petites Règles*, 292, P. G., 31, 1288 AB.

2) Stanislas GIET, *Les idées et l'action sociale de saint Basile* (Paris, 1941), pp. 197-198. Je ne considère pas cette opinion comme vraisemblable ; elle me paraît tout au plus probable.

3) E. F. MORISON, *St. Basil and his Rule* (1912), pp. 120-122.

4) C'est ce qui ressort de la lecture et la comparaison des *Petites Règles*, 286 et 155. Sur tout ceci, on consultera, outre E. F. MORISON, *op. cit.*, pp. 122-130, W. K. L. CLARKE, *St. Basil the Great. A Study in Monasticism* (1913), pp. 60-62 et 99-100.

pourvu de médecins, d'infirmiers, une hôtellerie avec tout le confort possible pour recevoir les étrangers, les sans-abri, les lépreux, enfin des ateliers où l'on exerçait tous les arts nécessaires à la vie, des étables, etc.<sup>1</sup>. Ce qui est propre à Basile, ce qui a surpris ses contemporains, c'est l'idée de ces multiples services, leur organisation, l'ampleur qu'il leur a donnée.

Tout comme les écoles claustrales pour garçons et filles, ces hospices et ces hôtelleries, qui font normalement partie de l'ensemble du monastère basilien, témoignent hautement de l'originalité du système cénobitique inauguré en Cappadoce, et montrent clairement que, pour l'organisateur du monachisme en Asie Mineure, la charité fraternelle n'est pas un vain mot. Le monastère pachômien était une ruche bourdonnante et industrielle d'où les frelons étaient exclus. La « fraternité » basilienne est aussi une ruche, mais elle est quelque chose de plus. Ses énergies ne sont pas confinées à l'intérieur de son enceinte ; elles sont volontairement et largement dirigées vers le soulagement des souffrances des gens de l'extérieur : distributions de nourriture aux indigents, réception à l'hôtellerie des étrangers et des vagabonds, soins médicaux donnés aux malades à l'hôpital du monastère. On peut l'affirmer sans exagération : Basile fut un précurseur de Vincent de Paul. Il tira la conséquence logique de son principe essentiel et suprême de l'amour de Dieu, à savoir la manifestation pratique, effective de l'amour de l'homme pour l'homme, spécialement dans le domaine de l'éducation de la jeunesse et du soulagement des souffrances humaines.

### III

Terminons ce rapide exposé du système cénobitique basilien en mettant en lumière un fait capital et lourd de conséquences incalculables. Avant que Basile ait inauguré son

1) Stanislas GIET, *op. cit.*, pp. 419-423.

activité réorganisatrice et réformatrice, disons avant 360, l'Église officielle, la *Reichskirche* constantinienne assez sécularisée et fort soumise à l'influence du pouvoir civil, d'une part, et l'institution monastique, d'autre part, que ce soit sous sa forme érémitique, semi-anachorétique ou cénobitique (pachômiennne), constituaient deux forces, sinon antagonistes, du moins juxtaposées et entre lesquelles (c'est le moins qu'on puisse dire) ne régnaient pas grande sympathie et confiance.

Prenons un exemple de cette opposition précisément en Asie Mineure. Vers 342 ou 343, se réunit à Gangres, métropole de la Paphlagonie, sous la présidence d'Eusèbe de Nicomédie, un synode dont les Actes nous ont été conservés. Ce concile censure les théories et les pratiques hyperascétiques des disciples d'Eustathe de Sébaste. Les évêques les accusent d'abord de bouleverser l'ordre public. Les Eustathiens condamnent sans réserve le mariage et soutiennent que tout espoir de salut est perdu pour les gens mariés. En conséquence, beaucoup de femmes endoctrinées par eux ont quitté leur mari ; certaines de ces imprudentes ont fini par glisser à l'adultère ; d'autres, sous prétexte d'anachorèse et de chasteté, ont abandonné leurs parents et même des enfants en bas âge. Les disciples d'Eustathe proclament que les riches sont exclus d'avance du royaume de Dieu ; ils poussent les esclaves à refuser l'obéissance à leurs maîtres et à devenir ascètes, même contre la volonté de ceux-ci. Ils désignent au mépris des fidèles les prêtres mariés : on déserte les autels où ils offrent l'eucharistie et on tient pour abominables les actes liturgiques qu'ils accomplissent. Les Pères de Gangres reprochent ensuite aux ascètes eustathiens et aux sectaires qui les suivent, leur esprit schismatique. Ils ont leurs conventicules à eux, leurs jeûnes à eux (ils jeûnent même le dimanche), leur costume bizarre à eux ; ils méprisent le commun des fidèles, s'abstiennent de participer aux synaxes des martyrs, si chères au peuple. Certains des disciples d'Eustathe vont jusqu'à usurper un droit bien assuré

du clergé, celui de recueillir les prémices ou les dîmes<sup>1</sup>.

A la fois moine et homme d'Église, ascète, prêtre puis évêque, Basile met consciemment le fougueux monachisme d'Asie Mineure, qu'il réorganise sur le plan cénobitique, au service de l'Église officielle où il veut l'intégrer. Il s'est efforcé de discipliner, d'équilibrer, d'« institutionaliser » le mouvement ascétique déclenché surtout par Eustathe de Sébaste. C'était certes un mouvement plein de dynamisme et de ferveur, mais aussi turbulent, tumultueux, instable, encore inorganisé et qui n'était que trop porté à se distinguer de l'Église séculière et à se constituer en petites communautés fermées et sectaires. Il faisait plus de cas des renoncements généreux que de certains humbles préceptes, et professait un enthousiasme outrancier pour la vie de virginité et les charismes qui y sont attachés. Basile n'a pas eu à fouetter ou à stimuler cet enthousiasme religieux si exalté et à tendances antisociales. Sagement il veut en capter les énergies élémentaires et les infuser dans l'organisme ecclésiastique anémié ; il veut atténuer, puis supprimer ses graves déviations internes qui menacent l'ordre social, si l'on n'y porte point remède.

Dans l'histoire de l'Église, Basile apparaît donc comme le premier exemple d'un homme qui fut à la fois grand moine et grand évêque. Eustathe de Sébaste, son maître en ascétisme et son ami, fut aussi un moine-évêque, mais son ascétisme

1) Les Actes grecs sont publiés dans toutes les collections conciliaires et dans F. LAUCHERT, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones*. Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, pp. 79-83. On trouvera également le texte grec des canons, accompagné d'une traduction française et d'un commentaire, dans C. J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, I, II<sup>e</sup> Partie, Paris, 1907, pp. 1029-1045. C. H. TURNER a édité, avec un soin minutieux, six anciennes versions latines des canons de Gangres, dans ses *Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima*, II, 2, Oxford, 1913, pp. 147-214.

Sur le concile de Gangres, sur l'ascétisme radical d'Eustathe et de son disciple Basile et sur les origines du messalianisme, on consultera avec fruit l'étude très suggestive : *Le monachisme au IV<sup>e</sup> siècle en Asie Mineure : de Gangres au messalianisme*, que dom Jean GRIBOMONT vient de donner dans le volume II des *Studia Patristica*, Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 64, Berlin, Akademie Verlag, 1957), pp. 400-415. Je remercie cordialement l'auteur d'avoir bien voulu me prêter une épreuve de cet important article.

outrancier et son rigorisme moral ont compromis l'équilibre de son esprit et l'efficacité de son œuvre. Tout l'effort de Basile, dans le domaine monastique, a tendu à réconcilier ce mouvement ascétique eustathien avec l'Église impériale, dont il était l'un des plus hauts dignitaires. Cette réconciliation se scella d'abord dans sa propre personne, lorsque le moine d'Annesi accepta d'être élevé au sacerdoce puis à l'épiscopat. Archevêque, il s'employa à intensifier, dans son vaste ressort métropolitain, ce processus d'intégration dans l'Église locale d'un mouvement encore anarchique et individualiste. Très préoccupé de maintenir, chez ses fidèles et ses fils spirituels, l'intégrité de la foi orthodoxe de Nicée, il fut le premier à promouvoir et à réaliser, sur une échelle étendue, une féconde collaboration, tout à l'avantage de l'Église, entre l'enthousiasme ascétique et l'Église impériale. Ce mouvement monastique d'Asie Mineure, Basile l'a apprivoisé, dompté et incorporé dans la forme la plus sociale et la plus évoluée du monachisme, je veux dire le cénobitisme, et il l'a mis au service de l'Église d'Empire, cette Église officielle et sécularisée, qu'il désire ardemment réformer à l'image de la petite Église qu'est la « fraternité » monastique. A cette grande Église d'Orient si divisée par les schismes et les hérésies, où la charité s'est tellement refroidie, et dont les chefs sont si souvent médiocres, quand ils ne sont pas des loups et des ennemis de Dieu, il montre le spectacle de ses communautés, où les frères mènent une vie véritablement, authentiquement, rigoureusement chrétienne, évangélique. A cette Église mondannée il veut infuser la ferveur et la charité des premières communautés apostoliques qui n'avaient qu'un cœur et qu'une âme. C'est pourquoi il met ses cénobites en rapport avec les évêques et à leur service. Dans ses *Règles*, il reconnaît le droit de l'évêque d'être consulté dans les affaires du monastère. En qualité de métropolitain de Césarée, il a lui-même exercé une surveillance et une direction générale sur les monastères de sa juridiction, dont il se considérait de fait comme le supérieur. Fidèle à son dessein de renforcer l'Église de toutes

les énergies spirituelles du mouvement monastique déferlant sur sa patrie, il fit construire ses « fraternités » en plein pays habité et non plus dans les déserts. Ses monastères s'élevaient donc dans les villes, les bourgs et les villages. Le cénobite basilien ne devait plus fuir ses concitoyens, comme l'anachorète égyptien et le cénobite pachômien, mais il devait demeurer au milieu d'eux pour leur mettre sous les yeux l'exemple d'une authentique et intégrale vie chrétienne.

En guise de conclusion, j'énumère succinctement quelques traits principaux qui me paraissent caractériser le système cénobitique basilien et le différencier nettement du système cénobitique pachômien.

Le cénobitisme intégral que réalisa l'évêque de Césarée est fondé sur une doctrine ascétique et monastique cohérente, fortement motivée, présentant un caractère théologique et philosophique très marqué, basée explicitement sur la Bible, mais tout imprégnée de philosophie ascétique néo-platonicienne.

Basile est en fait le principal organisateur du monachisme d'Asie Mineure au <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle et le fondateur du cénobitisme intégral et authentique dans l'Église orientale. Il a progressivement conçu et élaboré un système de vie entièrement commune ; il a fait du *κοινὸβίον* un organisme vivant. Il a donné le nom suggestif de « fraternités » à ses monastères qu'il veut de dimension modérée et comportant un nombre moyen de frères. Il veut que l'esprit qui y règne soit un esprit familial et que les relations entre le supérieur et ses fils spirituels soient directes et affectueuses. Il ne veut pas non plus d'une forte centralisation pour ses monastères qui, construits dans les villes ou les bourgs, font partie d'une fédération assez lâche, soumise à son autorité de réformateur ou de fondateur. Il s'est efforcé d'introduire, dans la vie quotidienne des ascètes qu'il réorganisait, l'application de trois principes qui lui tiennent fort à cœur : le principe de l'amour de Dieu et du prochain, le principe de la conformité à l'Écri-



ture, seule règle véritable de ses cénobites, enfin le principe de la supériorité et de la nécessité de la vie cénobitique intégrale. Citons aussi quelques pratiques ou institutions spécifiquement basiliennes au moyen desquelles il s'efforce de réaliser au maximum son idéal rigoureux de vie cénobitique. Le supérieur de la « fraternité », le *προεστώς*, est avant tout un père de famille, dont l'autorité presque absolue se tempère d'affectueuse et vigilante charité. Alors que la Règle pachômienne ignore encore l'institution du noviciat et les vœux monastiques, Basile reconnaît explicitement la nécessité d'un noviciat proprement dit. Il est très probablement le premier à souligner fortement le caractère sacré et inviolable de la profession monastique, qui est essentiellement une profession explicite de chasteté absolue. Il s'est employé également à établir un harmonieux équilibre entre la prière et le travail de ses cénobites. Il a organisé un cycle complet et déjà fort élaboré de sept offices diurnes et nocturnes, et il a accordé au travail une place essentielle mais non plus prépondérante. Ce travail, qui ne doit pas troubler la vie calme et dévote de la « fraternité », est surtout manuel, mais n'exclut nullement une activité d'ordre intellectuel et théologique chez un certain nombre de frères qui ont reçu la permission de s'adonner à l'étude approfondie de la Bible. Ennemi implacable de tout individualisme et de toute volonté propre, Basile prohibe sévèrement les austérités corporelles extraordinaires, les abstinences et les jeûnes auxquels les frères se livreraient sans la permission expresse du supérieur. C'est avec une impitoyable rigueur qu'il proscriit chez ses disciples tout acte de volonté propre et de vaine gloire : un tel acte est dangereux, déraisonnable, illicite et sans valeur devant Dieu. Pour aider ses disciples à mieux bannir et extirper cette volonté propre et toutes les pensées et actions mauvaises, il est le premier, semble-t-il, à exiger de ses ascètes la pratique continue et presque quotidienne de la confession des péchés qu'ils doivent faire soit au supérieur, soit à des pères spirituels doués du charisme requis. Signalons enfin une autre exigence caracté-

ristique du cénobitisme basilien. Le père des cénobites cappadociens impose à ses disciples une double activité extérieure : une activité pédagogique ou éducative : chaque « fraternité » doit être pourvue d'une école claustrale où l'on forme les enfants en vue de les préparer à la vie religieuse, et en outre une activité hospitalière et charitable : chaque « fraternité » doit être également pourvue d'une hôtellerie, d'un hôpital, et doit veiller à distribuer des vivres aux pauvres et aux indigents.

Mais le fait capital et lourd de conséquences incalculables, c'est que Basile, le moine-évêque, a mis consciemment le fougueux monachisme d'Asie Mineure qu'il réorganise sur le plan cénobitique, au service de l'Église officielle où il veut l'intégrer. Il est le premier à avoir tenté et partiellement réussi une conciliation et une collaboration entre l'Église et un mouvement monastique enthousiaste et généreux mais anarchique, individualiste et sectaire.

#### NOTE ADDITIONNELLE

L'étude sommaire que l'on vient de lire n'est pas, à proprement parler, une étude historique, et je m'en excuse. Je dois répéter encore que je me suis contenté de confronter deux systèmes cénobitiques différents, celui de Basile et celui de Pachôme. J'ai fait, le plus souvent, abstraction de leur élaboration progressive et me suis borné à comparer les formes ultimes et définitives que leur ont données leurs auteurs. Mon point de vue est donc ici plutôt statique qu'évolutif et dynamique.

Néanmoins il me semble utile de m'expliquer très brièvement sur trois problèmes difficiles mentionnés plus haut en passant, et qui ont trait à l'influence qu'ont exercée sur Basile, d'une part, Eustathe de Sébaste, et, de l'autre, les représentants du messalianisme primitif ainsi que la question des rapports possibles entre Basile et le pseudo-Macaire ou « Syméon de Mésopotamie », l'auteur des « homélies pneumatiques ». En d'autres termes, je voudrais commenter les trois

phrases, peut-être un peu trop rapides, où j'ai exprimé mon opinion sur ces deux problèmes, en me plaçant au point de vue de l'existence et de la précision éventuelle des données historiques. J'ai donc écrit à la page 33 : « Vu la rareté des sources documentaires, il n'est guère possible, je crois, d'évaluer *exactement* les influences *positives* qu'ont exercées sur la formation du système cénobitique basilien la doctrine et les réalisations concrètes d'Eustathe de Sébaste, maître et ami de Basile. J'oserais dire la même chose des influences positives qu'auraient pu avoir sur lui les représentants du mouvement messalien primitif. Le problème des influences de Basile sur le pseudo-Macaire ou « Syméon de Mésopotamie » est loin d'être complètement élucidé. »

# I

De tous les disciples d'Eustathe de Sébaste, celui dont nous connaissons le mieux la pensée et la doctrine ascétique, c'est évidemment Basile. Si personnel, si original qu'il puisse être devenu, il n'a jamais nié une dépendance dont les traces apparaissent à qui sait lire, même dans les lettres postérieures à la rupture avec son ancien maître et ami. F. Loofs<sup>1</sup> et moi-même<sup>2</sup>, d'une manière plus développée, avons solidement établi, j'ose le croire, l'existence d'une profonde influence qu'Eustathe a exercée sur son jeune disciple, le futur évêque de Césarée.

Qu'il me soit permis de citer ici la conclusion des pages que j'ai consacrées à ce sujet : « S'il est pratiquement impossible de discerner dans quelle proportion le *corpus asceticum* de Basile peut être qualifié d'eustathien, on peut néanmoins affirmer avec grande probabilité qu'une bonne partie de la doctrine ascétique d'Eustathe et de ses règlements monastiques nous a été conservée, sous une forme vraisemblablement adoucie, humanisée et plus systématique, dans les *Règles*

1) F. LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliius-Briefe. Eine patristische Studie*, Halle. a. S., 1898, pp. 54-55, 97.

2) David AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique* (Maredsous, 1949), pp. 52-61, notamment n. 54, p. 56.

monastiques de l'évêque cappadocien. Ainsi la tendance rigoriste de Basile pourrait bien être, en partie du moins, l'héritage du moine-évêque, dont l'extrême austérité et la rigidité puritaine sont, par ailleurs, bien connues. Basile dut se séparer de lui à propos d'une grave question dogmatique, mais il ne renia jamais les principes de vie austère que lui avait enseignés son vieux maître d'ascèse, et qu'il consigna, du moins en partie, dans ses *Règles monastiques*<sup>1</sup>. »

Je maintiens néanmoins que « vu la rareté des sources documentaires, il n'est guère possible d'évaluer *exactement* les influences *positives* qu'ont exercées sur la formation du système cénobitique basilien la doctrine et les réalisations concrètes d'Eustathe de Sébaste, maître et ami de Basile ».

On remarquera que l'accent est mis surtout sur l'adverbe « exactement ». Je pense que, sous cette forme prudente et assez nuancée, cette affirmation pourra sans doute être approuvée par les historiens du monachisme oriental au iv<sup>e</sup> siècle et notamment par mon ami dom Jean Gribomont. Tous les critiques, sauf peut-être M. Stanislas Giet, sont d'accord pour accepter l'idée que Basile reçut une profonde empreinte de son *maître* Eustathe, l'initiateur et le propagateur du mouvement monastique dans le Pont, l'Arménie romaine et la Paphlagonie, que Basile a été, dans une large mesure, l'interprète assagi des enseignements et des expériences ascétiques de l'évêque de Sébaste, et que ses *Règles* (ou son *Asce-ticon*) peuvent être considérées, dans une large proportion, comme la propriété spirituelle de son père en Dieu. Mais, si reconnaître le bien-fondé de ces généralités ne souffre aucune difficulté, il est malaisé, en revanche, de fournir des précisions ultérieures et d'évaluer *exactement* les influences *positives* qu'ont exercées sur la formation du système cénobitique basilien la doctrine et les réalisations concrètes d'Eustathe de Sébaste. En effet, l'homme tout pratique qu'il était n'a très probablement composé aucun ouvrage *destiné à la publication*,

1) David AMAND, *op. cit.*, pp. 60-61.

pas même une règle, pas même un code disciplinaire pour ses ascètes. En tout cas, les manuscrits ne nous ont transmis aucun écrit monastique mis sous le nom de l'évêque de Sébaste. Il n'y a par ailleurs aucun motif de voir dans cette absence l'effet d'une censure théologique postérieure<sup>1</sup>.

Le seul moyen qui nous reste de déterminer, sur quelques points particuliers, l'influence réelle d'Eustathe sur Basile, est de comparer attentivement quelques-uns des canons du concile de Gangres dirigés contre les extravagances ascétiques de certains Eustathiens (vers 341) avec quelques règles de l'*Asceticon* de Basile qui trahissent un rigorisme moral ou une sévérité ascétique qui semble refléter les enseignements et les règlements d'Eustathe<sup>2</sup>. Cette utile confrontation, dom Jean Gribomont l'a faite dans une très suggestive communication qu'il a lue au Congrès patristique d'Oxford, en septembre 1955, sous le titre : *Le monachisme au IV<sup>e</sup> siècle en Asie Mineure : de Gangres au messalianisme*. Cette étude vient de paraître dans le volume II, pp. 400 à 415, des *Studia Patristica*, édités par K. Aland et F. L. Cross (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 64), Berlin, 1957.

Je ne puis ni ne veux déflorer un article qui ouvre tant de perspectives nouvelles et permet de comprendre, d'une façon plus concrète, la raison d'être de certaines appréciations ou prescriptions discutables ou outrancières que l'on peut relever dans l'*Asceticon* de Basile. Je me borne à relever succinctement les principaux rapprochements que J. Gribomont a faits entre certaines *Règles* de Basile et certains canons de Gangres. Pour l'admission des postulants mariés, le législateur cappadocien pose (*Grande Règle* 12) des principes très semblables

1) Dans *L'ascèse monastique de saint Basile*, j'ai discuté, aux pp. 59 et 60, la valeur et l'interprétation d'un renseignement fourni par SOZOMÈNE (*Histoire ecclésiastique*, III, chap. 14, *P. G.*, 67, 1080 A), d'après lequel un ensemble d'ouvrages ascétiques portant le nom de Basile (ἡ ἀσκητικὴ βιβλος, comprenant très probablement les *Éthiques* et les *Règles* monastiques) était attribué à Eustathe par certaines personnes.

2) J. GRIBOMONT attribue également une certaine importance à la notice d'Épiphanes sur Aère (*Panarion*, hérésie 75, éd. K. HOLL, III, Leipzig, 1933, p. 333-340), comme à une source permettant de contrôler, de compléter et d'interpréter les condamnations de Gangres.

à la pratique condamnée par le canon de Gangres. S'il n'admet pas l'émancipation pure et simple des esclaves blâmée par ce synode, il permet, dans l'hypothèse où le maître commande le péché, de conserver l'esclave dans la « fraternité », quitte à en subir soi-même les conséquences (*Grande Règle 11*). Si l'ascète qui a laissé ses biens aux siens, est poursuivi par le percepteur, il n'a pas à tergiverser, pas plus que ceux qui l'ont admis dans la communauté (*Petite Règle 94*). Lorsqu'il est question de la meilleure façon pour un ascète de disposer de ses biens, Basile doit insister, à plusieurs reprises, pour faire admettre l'idée qu'il faut les consacrer à Dieu et non les rejeter avec indifférence ou mépris (*Grande Règle 9*, cf. *Petites Règles 92, 93, 143 et 144*) : nous devinons ici la résistance d'un parti eustathien plus radical dans son renoncement. Basile accorde aux frères l'autorisation de célébrer l'oblation eucharistique, « le repas du Seigneur », dans une maison particulière, en cas de nécessité (*Petite Règle 310*) ; cette permission, qui ne fait pas mention des prêtres agréés par l'évêque, n'est point en harmonie avec les canons 5 et 6 de Gangres. Les Pères de ce concile s'étaient particulièrement scandalisés de voir les Eustathiens s'abstenir des synaxes des martyrs. Or, Basile, qui est loin de les mépriser, recommande à ses ascètes de ne pas y assister, parce que d'un lieu de prière la foule avait fait un centre d'affaires et de plaisirs (*Grande Règle 40*).

On peut également relever un point important où Basile semble trahir une dépendance assez étroite à l'égard du radicalisme ascétique d'Eustathe. Assurément il n'a jamais dédaigné ou condamné les chrétiens qui n'adhèrent pas aux « fraternités ». Mais il n'a pas hésité à écrire, dans la *Grande Règle 6* (*P. G.*, 31, 925-927), que vouloir atteindre à la méditation et à la prière au milieu des distractions et des affaires du monde, c'est impossible (ἀμύχανον)<sup>1</sup> ; de même, dans la *Petite Règle 263* (*ibid.*, 1261 B), il répond crûment qu'il est impossible de

1) Dans la même *Règle*, il use néanmoins d'une formule plus prudente : « oublier ses habitudes relâchées et renoncer à ses volontés, tout en vivant dans un milieu indifférent, c'est très difficile, pour ne pas dire impossible ».

plaire à Dieu dans un état qui distrait l'âme continuellement.

Souhaitons de tout cœur que dom Jean Gribomont poursuive ses recherches dans une direction si intéressante et qu'il puisse établir d'autres rapprochements entre la lettre synodale et les canons de Gangres, d'une part, et les *Règles* basiliennes, d'autre part. Il n'en reste pas moins vrai que nous sommes réduits à deviner la doctrine ascétique d'Eustathe à travers les anathèmes d'un concile présidé par un prélat de cour, Eusèbe de Nicomédie, et à travers la notice d'un hérésiologue, et que nous ne disposons d'aucun texte, d'aucun ouvrage, d'aucune règle monastique de la main même d'Eustathe. C'est pourquoi, en dépit des rapprochements très éclairants que J. Gribomont a déjà faits (et espérons-le, continuera à faire) entre les canons de Gangres et les écrits ascétiques de Basile, je me crois autorisé à maintenir l'agnosticisme modéré que j'ai formulé au début de cet article, et qui s'exprime surtout par le choix d'un adverbe (*exactement*) et d'un adjectif (influences *positives*).

## II

Je professe ce même agnosticisme en ce qui concerne la question, encore si obscure, des origines du messalianisme et celle des rapports possibles entre Basile et le pseudo-Macaire. Je serais tenté d'exprimer mon opinion dans ces termes : vu l'absence totale de sources écrites émanant de milieux messaliens primitifs, il est impossible d'évaluer *exactement* les influences *positives* qu'auraient exercées sur la formation de la doctrine ascétique et du système cénobitique de Basile, les représentants du mouvement messalien primitif.

Nous ne possédons aucun document émanant des cercles messaliens primitifs. Le *Liber Graduum*<sup>1</sup> et l'ensemble de la

1) Le *Liber Graduum* a été découvert, étudié et édité (avec une traduction latine) par le Dr Michael Kmosko, dans la *Patrologia Syriaca*, III : *Liber Graduum e codicibus syriacis Parisiis, Londini, Romae, Hierosolymis alibique asservatis edidit, praefatus est Dr. Michael Kmosko (Patrologia Syriaca, tomus tertius)*, Paris, 1926. L'auteur a exposé longuement la doctrine de ces homélies ascétiques et mystiques messaliennes, aux pp. xxii à cxiv de sa préface. A la suite d'une

littérature ascétique et mystique attribuée par les manuscrits grecs à Macaire l'Égyptien ou le Grand<sup>1</sup>, sont postérieurs à la mort de Basile (379). Les seuls renseignements que nous possédons avant cette date sur ce mouvement ascétique professant des doctrines spirituelles erronées, nous les devons à Éphrem et à Épiphane de Salamine. Les Messaliens (« les priants ») sont simplement mentionnés comme tels pour la première fois, après les Cathares et les Audiens, par Éphrem le Syrien, dans sa vingt-deuxième homélie contre les hérésies, composée entre 363 et 373<sup>2</sup>. L'hérésiologue ne fournit d'ailleurs aucune donnée précise. Le second auteur auquel nous devons, à une date antérieure à la mort de Basile (379), des renseignements sur les Messaliens, est Épiphane de Salamine, qui leur consacre le chapitre 80 de son *Panarion*, ouvrage qu'il rédigea entre les années 375 et 377<sup>3</sup>. Ce qu'il en dit se réduit à peu de choses, car, à cette époque, ce mouvement sorti de Mésopotamie et déjà répandu en Syrie sous la forme d'un mouvement ascétique et mystique suspect et inquiétant, était encore probablement sans chef, sans organisation apparente,

étude attentive, le P. Ir. Hausherr a montré que l'auteur du *Liber Graduum* n'est pas un précurseur des messaliens (contre Kmosko), mais qu'il est, à la fois, comme le pseudo-Macaire, un docteur et un réformateur du mouvement messalien déjà né et en pleine croissance. Il a montré également que ces trente homélies ont été composées en Syrie avant 435 et très probablement dans les toutes dernières années du IV<sup>e</sup> ou les premières du V<sup>e</sup> siècle. I. HAUSHERR, *Quanam aetate prodierit « Liber Graduum »*, art. dans *Orientalia Christiana Periodica*, 1, 1935, pp. 495-502. On trouvera un bon résumé de la doctrine de ce livre dans H. LIETZMANN, *Geschichte der Allen Kirche*, IV : *Die Zeit der Kirchenväter*, Berlin, 1944, pp. 180-183.

1) Il n'existe pas encore d'édition valable de cette littérature, dont E. KLOSTERMANN a promis de donner une édition critique. Nous devons encore nous servir de l'édition des 50 homélies spirituelles du pseudo-Macaire publiée par A. Gallandi et réimprimée par Migne, au t. 34, 449-821, de la P. G. H. Dörries a étudié à fond et analysé avec beaucoup de finesse toute cette énorme littérature spirituelle, dont l'auteur est pour lui Syméon de Mésopotamie : H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen « Makarios »-Schriften* (« Texte und Untersuchungen », 55, 1), Leipzig, 1941.

2) ÉPHREM LE SYRIEN, *Hymnes contre les Hérésies*, hymne ou homélie 22 (édition du texte syriaque par les Assemani, *Sancti Patris nostri Ephraem opera omnia*, Rome, II, p. 485 E), traduction allemande d'A. RÜCKER, *Des heiligen Ephraems des Syrers Hymnen gegen die Irrlehren* (« Bibliothek der Kirchenväter », 61), Munich, 1928, p. 81. Texte syriaque d'Éphrem dans M. Kmosko, *op. cit.*, col. CLXXI-CLXXII.

3) ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, hérésie 80, éd. K. HOLL, III (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, 37), pp. 484-496 (Leipzig, 1933).



et dépourvu d'une doctrine coordonnée ou suffisamment connue. Épiphanes donne pourtant des Messaliens chrétiens une idée assez juste, bien qu'il ne soit guère informé du problème théologique. Il dit que cette secte récente et insolite a pour lieu d'origine la Mésopotamie et qu'elle envahit maintenant la ville même d'Antioche. Il les représente comme une foule indisciplinée et désœuvrée d'ascètes des deux sexes qui ont renoncé à tous leurs biens, demandent l'aumône et qui, durant l'été, dorment, pêle-mêle, hommes et femmes, sur les rues et places des villes de Mésopotamie (80, 3, 4). D'autre part, il mentionne des ascètes messaliens qui vivent dans des monastères (*mandrai*, 80, 6, 5). Les ascètes vagabonds des deux sexes et la vie commune dans des monastères ne constituent pas une particularité du messalianisme primitif. Il en est de même de la coutume de ne pas se couper les cheveux, de ne pas se raser la barbe et de porter un costume de pénitence ou *sakkos* (80, 6, 5). Plus instructives sont les indications d'Épiphanes qui nous rapportent que les Messaliens n'observent pas les jeûnes prescrits (80, 3, 6), qu'ils ne travaillent pas (80, 4, 1) et que, si on leur demande s'ils sont prophètes ou le Christ ou les patriarches ou les anges, ils répondent qu'ils le sont en effet (80, 3, 5). Ces détails ont de fait une relation évidente avec la doctrine ascétique et mystique du messalianisme<sup>1</sup>.

Il est fort possible que l'ascète Basile ait connu des ascètes messaliens. En effet, ce mouvement ascétique radical prend une signification historique contrôlable vers 370. De la Mésopotamie il s'étend à la région côtière d'Antioche et passe de là en Asie Mineure, où il se heurte à des mouvements ascétiques analogues, notamment à celui dont Eustathe de Sébaste a été l'initiateur et l'enthousiaste propagateur<sup>2</sup>. Il se peut que,

1) Sur la doctrine des messaliens on peut consulter : G. BAREILLE, article : Euchites, dans VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*, 5 (Paris, 1913), col. 1454-1465, spécialement 1461-1465. I. HAUSHERR, L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme, article très important dans *Orientalia Christiana Periodica*, 1, 1935, pp. 328-360. E. PETERSON, Messaliani, article dans *Enciclopedia cattolica*, 8, 1952, col. 841-842.

2) H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche*, IV (1944), pp. 158-159.

même durant son épiscopat, Basile ait vécu en bonne intelligence et communion d'esprit avec des ascètes messaliens modérés du type pseudo-Macaire ou « Syméon de Mésopotamie ». Ce sont là des possibilités que je ne veux pas exclure, mais ce ne sont que des possibilités et non pas des probabilités. En tout cas, dans son *Ascelicon* — c'est trop évident —, Basile n'enseigne aucune des doctrines ascétiques et mystiques caractéristiques du messalianisme, même sous la forme hellénisée et atténuée que nous trouvons dans les homélies spirituelles de « Syméon de Mésopotamie ».

### III

Venons-en enfin à ce personnage encore si mystérieux, à ce théologien éminent, auteur de la littérature pseudo-macarienne, que, sur la foi de la version arabe, H. Dörries nomme « Syméon de Mésopotamie »<sup>1</sup>. Avant de le localiser et de le dater avec précision, il faudrait l'éditer, et nous attendons avec impatience l'édition critique qu'a promise E. Klostermann. Les analyses d'H. Dörries sont certes très intelligentes, mais elles ne permettent pas les comparaisons de vocabulaire et de formules qui seraient indispensables. Il n'existe malheureusement pas encore d'étude approfondie et comparative des idées, des doctrines spirituelles et des termes les plus caractéristiques des homélies et des autres documents « macariens ». L'on peut concéder à dom Jean Gribomont qu'il est possible, et même probable, d'éclairer l'*Asceticon* et les autres écrits « monastiques » de Basile par des documents messaliens, tels que le *Liber Graduum*, ou semi-messaliens, tels

1) H. LIETZMANN a donné un remarquable résumé de la doctrine spirituelle de « Syméon » dans sa *Geschichte der Alten Kirche*, IV (Berlin, 1944), aux pp. 173 à 180. Toute la bibliographie (antérieure à 1940) relative au pseudo-Macaire se trouve indiquée et discutée dans les premières pages de l'ouvrage fondamental, cité plus haut, d'H. DÖRRIES. Il faut mentionner également l'article, écrit par un spécialiste, Macario il Grande, qu'Erik PETERSON a donné dans l'*Enciclopedia cattolica* (Cité du Vatican), 7, 1951, col. 1740-1742. Je ne puis non plus passer sous silence l'ouvrage magistral de Werner JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*. Leiden, E. J. Brill, 1954, spécialement : Part II. The influence of Gregory's Treatise on the Theology of Macarius, pp. 145-230.

que les homélies de « Syméon de Mésopotamie », après que ces documents auront été préalablement éclairés eux-mêmes par les canons du Concile de Gangres, certainement pré-basilien.

Assurément on peut s'aider des homélies et autres écrits du pseudo-Macaire pour comprendre les perspectives dans lesquelles s'inscrit l'évolution de l'idéal ascétique de Basile. Nous espérons de tout cœur que, grâce au commerce intime qu'il ne cesse d'entretenir tant avec l'*Asceticon* de Basile qu'avec les homélies pneumatiques de « Syméon », dom J. Gribomont pourra jeter des clartés nouvelles à la fois sur le milieu spirituel qui environnait Basile, lors de la rédaction graduelle de ses *Questions et Réponses aux ascètes*, mais aussi sur les connexions réelles, explicites ou implicites, qui reliaient de fait des courants spirituels aussi importants que ceux dont Basile et « Syméon de Mésopotamie » sont les *leaders* et les systématisateurs. H. Dörries a d'ailleurs attiré l'attention sur des similitudes de genre littéraire et de problématique, voire sur des citations, assez libres, de l'*Asceticon* de Basile dans les homélies de « Syméon de Mésopotamie »<sup>1</sup>. C'est là une piste qui mérite d'être suivie et une féconde direction de recherches. Quoi qu'il en soit, le problème des influences de Basile sur le pseudo-Macaire est encore loin d'être complètement élucidé.

Emmanuel AMAND DE MENDIETA.

1) H. DÖRRIES a attiré l'attention sur d'étonnantes ressemblances de doctrine et de problématique entre l'*Asceticon* de Basile et les homélies du pseudo-Macaire, et a noté quelques cas d'utilisation de Basile par le théologien messalien (H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen « Makarios »-Schriften* (« Texte und Untersuchungen », 55, 1), Leipzig, 1941, p. 289, n. 1 et pp. 451-454.