

Antoine l'ermite à travers les sources anciennes : des regards divers sur un modèle unique

«La renommée d'Antoine, comme celle d'Ulysse, fut due à un autre, narrateur de ses exploits, et Antoine trouva son "Homère" en Athanase¹.» En effet, lorsque Jean Chrysostome veut inciter ses auditeurs à s'informer sur Antoine, c'est la lecture de la *Vie* qu'il leur conseille², et deux panégyristes³ doublent leur éloge d'Antoine d'un éloge d'Athanase, ce qui montre combien la connaissance d'Antoine était liée à la biographie athanasienne. Pourtant, deux ensembles majeurs permettent également de cerner la personnalité d'Antoine : des lettres parvenues sous son nom et des apophtegmes, sentences qui lui sont prêtées ou qui l'évoquent. À ces trois sources principales⁴, il faut ajouter des informations éparses mais non moins intéressantes.

Après avoir présenté les documents pris en compte, je tenterai d'évaluer quelques traits propres aux différentes images d'Antoine qui nous sont offertes et d'en comprendre la coexistence. Je voudrais ensuite montrer comment toutes les sources convergent pour mettre en évidence une personnalité apparue comme proprement magistrale et qui a joué un rôle, – ou à qui l'on a prêté un rôle, mais peu importe, car c'est encore le signe du rayonnement qu'elle exerçait –, au sein de toutes les tendances du monachisme ancien.

1. C.W. GRIGGS, *Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 CE*, Leiden - New - York - Köln, 1993, p. 103 ; cf. O. MEINARDUS (*Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, Le Caire, 1961, p. 12) qui compare le rôle d'Athanase par rapport à Antoine à celui de Marc par rapport au Christ.

2. *In Matth.* VIII, 5, PG 57, 175.

3. SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *hom. cathédrale* 86, *Sur saint Antoine qui fut le premier initiateur de la vie solitaire et érémitique en Égypte et (en) devint le chef*, trad. M. Brière, PO 23, Turnhout, 1973, p. 39-40 et 69 ; JEAN D'HERMOPOLIS, *Sur Antoine, le grand illuminateur de l'Égypte*, trad. G. Garitte, «Panégyrique de saint Antoine par Jean évêque d'Hermopolis», *OrChrP* 9 (1943), p. 115-117 et 343.

4. Les références à ces œuvres seront désormais abrégées en VA, L, Ap.

I. – PRÉSENTATION DES SOURCES

1. *Élimination de certains textes*

Je n'utiliserai pas la biographie que Jérôme a consacrée à Paul de Thèbes, ermite retiré au désert au moment même de la naissance d'Antoine, qui aurait été poussé à cette retraite par la persécution de Dèce en 250. Cette élimination étonnera peut-être. On sait que cette œuvre a été l'une des principales sources de la connaissance d'Antoine en Occident et qu'elle a eu une influence particulièrement grande sur l'iconographie. Deux scènes absentes de toutes les autres sources entrent dans des cycles iconographiques, tels ceux des chapiteaux de Vézelay (XII^e s.) et des vitraux de Chartres (XIII^e s.) : le repas partagé entre les deux ascètes au cours duquel un corbeau apporte un pain entier alors qu'il n'en apportait ordinairement qu'un demi à Paul⁵, l'ensevelissement de Paul par Antoine, aidé de deux lions⁶. La scène du repas apparaît également, en diptyque avec la tentation, sur le retable d'Issenheim, œuvre de Matthias Grünewald au musée d'Unterlinden à Colmar (XV^e-XVI^e s.)⁷. Alors pourquoi cette élimination ? D'une part, le projet de Jérôme, proclamé dès le prologue et poursuivi systématiquement au long de l'ouvrage, est polémique : il s'agit de substituer à l'image d'Antoine comme initiateur du monachisme celle de Paul :

«Certains remontent très loin, pour eux cela commencerait avec le bienheureux Élie et Jean-Baptiste. (...) D'autres, et c'est l'opinion la plus communément partagée (*in quam opinionem vulgus omne consentit*), assurent qu'Antoine est à l'origine de ce choix de vie. (...) Certains affirment qu'un certain Paul de Thèbes a été le premier ermite, pas par le nom, mais dans les faits. Opinion que nous approuvons nous aussi. (...)

Et puisque en grec comme en latin on a fait passer Antoine à la postérité, j'ai décidé d'écrire quelques mots sur le début de la vie de Paul et sur sa fin, – davantage pour réparer une négligence que par confiance en mon talent⁸.»

D'autre part, cette biographie est un véritable roman, rempli d'un merveilleux dont les deux scènes favorites des artistes donnent une idée. Néanmoins, il est important de noter que, lorsque Jérôme écrit, soit à peu près vingt ans après la mort d'Antoine, cette prééminence d'Antoine était déjà une opinion courante, contre laquelle il y avait une sorte de défi à s'opposer.

Je ne recourrai pas non plus aux trois panégyriques conservés en l'honneur d'Antoine, échelonnés sur les V^e-VI^e s., en provenance de trois aires culturelles différentes. L'un en grec, est l'œuvre d'Hésychius de Jérusalem ; un autre appartient aux homélies cathédrales de Sévère d'Antioche et il nous est parvenu

5. VP 10.

6. VP 16.

7. Sur ces cycles iconographiques, voir : G.J.M. BARTELINK et W. KOUSTERS, «Quelques observations sur la structure et sur l'influence iconographique et littéraire de la *Vie d'Antoine* par Athanase» et L. BROTTIER, «Quelques échos de la *Vie d'Antoine* au fil des siècles», *Connaissance des Pères de l'Église* 64 (Décembre 1996), p. 6-7 et 18-19.

8. VP prol. 2-3, PL 23, 17-18 ; trad. J. Miniac, *Vivre au désert*, Grenoble, 1992, p. 25-26.

dans la traduction syriaque de Jacques d'Édesse ; le troisième a été prononcé en copte par Jean d'Hermopolis⁹. Il importe de signaler ces pièces car elles montrent que le saint était célébré, un ou deux siècles après sa mort, dans différentes communautés, mais les *topoi* inhérents à ce genre littéraire ne permettent guère d'y trouver des renseignements sur la personnalité d'Antoine.

2. Des informations éparses

Outre quelques fragments des *Histoires Ecclésiastiques* de Socrate et de Sozomène, on consultera des lettres de moines qui évoquent Antoine, des chapitres de *Vies* pachômiennes et des extraits de reportages sur la vie monastique au désert qui le mettent en scène.

Des lettres monastiques

Quelques moines ont mentionné Antoine dans leurs lettres. Celle d'Ammon, évêque dont le siège épiscopal n'est pas précisé et qui a fait un séjour à Nitrie avant son épiscopat, est une réponse à la requête d'un autre évêque du nom de Théophile. Ce dernier lui a demandé de mettre par écrit ses souvenirs de Théodore, le disciple de Pachôme. Parmi ces souvenirs, est rapportée une lettre d'Antoine à Théodore¹⁰. Celles d'Ammonas, fréquemment représenté comme disciple d'Antoine et même comme son successeur à Pispir dans les sources anciennes¹¹, ont été groupées avec celles d'Antoine dans le corpus arabe¹². La *Lettre de Sérapion sur la mort d'Antoine*¹³, émane de l'un des correspondants d'Athanase¹⁴, qui, avant de devenir évêque de Thmuis, était à la tête d'une communauté sur laquelle on ne sait rien. Seule cette dernière lettre est possible à dater précisément.

9. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, *hom. festale VIII*, éd. M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, vol. I, SHG 59, Bruxelles, 1978, p. 262-288. Voir n. 3 pour les références des deux autres panégyriques. Sur ces textes, voir : L. BROTTIER, «L'éloge d'Antoine, une tradition ?», *Connaissance des Pères de l'Église* 64 (Décembre 1996), p. 21.

10. AMMON, *Lettre à Théophile*, voir *Vie grecque de Pachôme*, éd. F. Halkin (éd. sur un manuscrit) ; *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, éd. critique (sur deux manuscrits) et trad. anglaise de J. E. Goehring, *Patristische Texte und Studien* 27, Berlin / New York, 1986.

11. Voir *infra*, p. 36.

12. AMMONAS, *Lettre IX*, trad. B. Outtier et L. Regnault sur des manuscrits syriaques, géorgiens et grecs in : *Lettres des Pères du désert*, SO 42, Bellefontaine, 1985, p. 30-33.

13. SÉRAPION, *Lettre sur la mort d'Antoine*, trad. B. Outtier sur les textes syriaque et arménien, in : *Lettres des Pères...*, p. 151-157.

14. Notamment au sujet du Saint Esprit, voir *Lettres à Sérapion*, trad. J. Lebon, SC 15, Paris, 1947.

Les "Vies" pachômiennes

Aucun spécialiste ne date précisément les *Vies* de Pachôme, qu'il s'agisse de la *Vie grecque* ou des *Vies coptes*¹⁵. On voit à leur origine des récits séparés de Théodore et de son entourage regroupés ensuite dans une construction biographique, au cours du IV^{ème} siècle. L'unité des chercheurs ne s'est pas faite non plus sur la question de savoir si les *Vies* grecque et coptes dépendent d'un même original copte ou représentent deux états de la tradition. La *Vie copte bohairique*, écrite en basse Égypte, est la traduction de la *Vie copte sahidique*, en provenance de haute Égypte, qu'elle supplée par moments car certains fragments de la *Vie sahidique* sont perdus.

Des reportages sur la vie au désert

On possède deux grands reportages sur la vie monastique dans le désert égyptien : l'*Historia monachorum in Ægypto*, récit grec anonyme dans lequel des moines palestiniens racontent leur voyage au désert égyptien, en 394. Grâce à la traduction-adaptation de Rufin, le récit est conservé en latin¹⁶. Le grec a été partiellement conservé comme partie de l'*Histoire lausiaque*, le deuxième grand reportage sur ces lieux¹⁷. De son séjour de plusieurs années aux Kellia, l'évêque Pallade raconte les souvenirs dans une histoire dédiée à Lausus, le chambellan de Théodose II, d'où son nom.

3. Les trois sources majeures

La «Vie d'Antoine» par Athanase

Éclairée par l'introduction de la récente édition qu'en a donnée G.J.M. Bartelink¹⁸ et par une vaste bibliographie¹⁹, cette biographie d'un moine par

15. ANONYME, *Vie copte (sahidique) de Pachôme*, trad. Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, CSCO 159-160, Louvain, 1956 ; ANONYME, *Vie copte (bohairique) de Pachôme*, trad. A. Veilleux, *La vie de S. Pachôme selon la tradition copte (Vie bohairique)*, SO 38, Bellefontaine, 1984 ; ANONYME, *Vie grecque de Pachôme*, éd. F. Halkin, SHG 19, Bruxelles, 1932 ; trad. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient IV / 2*, Paris, 1965. Désormais, sera citée comme *Vie grecque* la *Vita prima* : le caractère composite des autres *Vitae*, compilées à partir de la *Vita prima*, des *Paralipomènes*, et parfois de l'*Histoire Lausiaque*, a été montré par F. HALKIN (p. 43*-105*).

16. ANONYME GREC, *Historia monachorum in Ægypto*, éd. et trad. A.-J. Festugière, SHG 53, Bruxelles, 1971 ; RUFIN, *Historia monachorum in Ægypto*, éd. E. Schulz-Flügel, *Patristische Texte und Studien* 34, Berlin / New York, 1990.

17. PALLADE, *Histoire lausiaque*, éd. C. Butler, Cambridge, 1898-1904 ; trad. par les carmélites de Mazille, *Les moines du désert*, coll. «Les Pères dans la foi» 18, Paris, 1981.

18. SC 400, Paris, 1994, p. 27-122.

19. *Ibid.*, p. 11-24. On consultera également : *S. Antoine entre mythe et légende*, Actes du Colloque de S. Antoine l'Abbaye 1994, éd. Ph WALTER, Grenoble, 1996, notamment les contributions de M. ALEXANDRE, («La construction d'un modèle de sainteté dans la *Vie d'Antoine* par Athanase d'Alexandrie», p. 63-93) et d'O. MUNNICH («Les démons d'Antoine

un évêque apparaît à la fois comme une célébration de la victoire du Christ triomphant dans l'ascète et comme une invitation à l'imitation d'un modèle, comme une œuvre de propagande pour l'orthodoxie et comme une habile récupération ecclésiastique d'un mouvement monastique dont on ne peut ignorer les risques de marginalisation et de liens avec des hérétiques.

«Lettres» d'Antoine

De prime abord, on peut être étonné, même si l'on sait qu'*agrammatos* en Égypte désigne seulement celui qui ne sait pas le grec²⁰, qu'un ascète peu porté vers la culture soit un épistolier. C'est pourtant, en fait, mal connaître le dossier antonien, car plusieurs sources font état d'échanges épistolaires d'Antoine, que ce soit avec les empereurs²¹ ou le *dux* d'Égypte Balacios²². Mais c'est surtout autour de la *koinônia* pachômienne que les missives d'Antoine sont du plus haut intérêt : la *Lettre* d'Ammon²³ mentionne une lettre d'Antoine à Théodore ; les *Vies coptes de Pachôme*²⁴ une lettre de condoléances aux moines après la mort de Pétrônios, survenue peu après qu'il a succédé à Pachôme ; les *Vies coptes* ainsi que la *Vie grecque*²⁵ rapportent également une lettre à Athanase pour qu'il confirme Horsière à la tête de la *koinônia* après les disparitions successives de Pachôme et de Pétrônios.

Quant au corpus des *Lettres* d'Antoine²⁶, son authenticité semble généralement reconnue depuis les travaux de S. Rubenson²⁷. Jérôme connaissait sept lettres d'Antoine, écrites en copte et traduites en grec²⁸. La tradition syriaque les attribue également unanimement à Antoine. Les doutes sur l'origine antonienne de ces pièces sont venus de la constitution d'un ensemble de vingt lettres assez disparates sous le nom d'Antoine, dans la version arabe. Mais au vu de la tradition géorgienne, qui sépare nettement un groupe de sept lettres attribuées à Antoine et un groupe de treize attribuées à Ammonas, on

dans la VA », p. 95-110) ; le n° 64 de la revue *Connaissance des Pères de l'Église*, entièrement consacré à la VA.

20. Voir H.C. YOUTIE, «ΔΑΓΡΑΜΜΑΤΟΣ : An Aspect of Greek Society in Egypt», *Harvard Studies in Classical Philology* 75 (1971), p. 161-176.

21. VA 81 ; *Ap. Antoine* 31.

22. VA 86 ; *Histoire des Ariens* 14.

23. *Lettre* d'Ammon 29.

24. *V. sahidique* 127 ; *V. bohaïrique* 133.

25. *Vies coptes ibid.* et *Vie grecque* 120.

26. ANTOINE, *Lettres*, trad. (à partir de la trad. latine du géorgien, voir n. 39) par A. Louf et les moines du Mont des Cats, *SO* 19, Bellefontaine, 1976 ; P. MATTA EL-MASKÏNE, *Saint Antoine ascète selon l'Évangile*, *SO* 57, Bellefontaine, 1993, p. 82-118 (trad. de l'arabe).

27. *The Letters of St Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund University Press, 1990. Sur ces *Lettres*, voir : M. DE DURAND, «Saint Antoine, écrivain illettré», *Connaissance des Pères de l'Église* 64, p. 12-16.

28. *De viris* 88, *PL* 23, 693 : *misit Ægyptiace... epistolas septem, quæ in Græciam linguam translatae sunt.*

comprend que certaines traditions ont mis l'ensemble sous le nom le plus prestigieux²⁹. Ces missives ont pour destinataires des moines d'Arsinoé, dans le Fayoum. La *Lettre I* est un exposé sur la conversion à l'ascèse s'adressant à des novices. Les six autres, plus courtes et assez répétitives, visent un public de moines plus avancés.

Apophtegmes

L'histoire des collections apophtegmatiques est très complexe³⁰. Quant à leur valeur informative, il n'est pas aisé de se prononcer dans la mesure où les chercheurs ne sont d'accord entre eux ni sur les critères d'ancienneté de ces pièces ni sur le type d'informations que l'on peut attendre d'elles. En tout cas, il semble qu'originellement l'apophtegme est une parole de salut donnée par un ancien à un jeune ascète qui l'a sollicité. Mais certains apophtegmes ne sont plus insérés dans ce dialogue primordial et apparaissent comme des sentences générales ; d'autres, au contraire, s'intègrent à des narrations ou à des exposés doctrinaux plus étendus. On peut également affirmer sans trop de risque d'erreur qu'ils sont un miroir de la spiritualité monastique et de la vie au désert. Où l'on se doit d'être plus prudent, c'est quand il s'agit de les utiliser comme source d'information sur une personnalité précise. Plusieurs paroles de contenu ou d'esprit très proche sont prêtées à divers moines, elles renseignent donc davantage sur un milieu que sur des individualités³¹. C'est pourquoi je ne

29. Cette démonstration a été faite dès 1939 par F. KLEJNA : «Antonius und Ammonas, eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 62 (1939), p. 309-348.

30. Les deux grandes collections, – alphabético-anonyme et systématique – ont été consultées. Pour la collection alphabético-anonyme : texte grec de la *PG* 65, 76-440 ; traduction partielle par J.-C. Guy, *Paroles des Anciens, Apophtegmes des Pères du désert, Points sagesse* 1, Paris, 1976 ; traduction de la collection alphabético-anonyme, ainsi que de petites collections grecques moins connues et d'apophtegmes transmis dans les langues orientales, par les moines de Solesmes, sous la direction de L. Regnault, 4 vol., Solesmes, 1970-1985. Pour la collection systématique : recension latine de Pélagé et Jean, aux livres V-VI des *Vitae Patrum*, *PL* 73, 855-1024 ; trad. J. Dion et G. Oury, Solesmes, 1966 ; premier tome de l'édition et de la traduction de la tradition grecque par J.-C. Guy, *Les Apophtegmes des Pères I-IX*, *SC* 387, Paris, 1993.

31. Voir en particulier les études de J.-C. GUY, «Note sur l'évolution du genre apophtegmatique», *RAM* 32 (1956), p. 63-68 et «*Les Apophtegmata Patrum*», *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 73-83 ; de J. GRIBOMONT, «*Les Apophtegmes* du désert», *RSLR* 13 (1977), p. 534-541 ; d'A. GUILLAUMONT, «L'enseignement spirituel des moines d'Égypte, la formation d'une tradition», *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, éd. M. Meslin, Paris, 1990, p. 143-154, repris dans : *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, *SO* 66, Bellefontaine, 1996, p. 81-92 ; les discussions des opinions de J.-C. Guy par G. GOULD, «A Note on the *Apophtegmata Patrum*», *JThS* 37 (1986), p. 133-138 ; et la récente mise au point de J. POLLOK, «The Present State of Studies on the *Apophtegmata Patrum* : An Outline of Samuel Rubenson's and Graham Gould's Perspectives», *The Spirituality of Ancient Monasticism*, Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994, Cracovie, 1995, p. 79-89. Les références des *Apophtegmes* seront fournies selon la numérotation de la Collection alphabético-anonyme (n° de l'*Ap.* d'un père donné, suivi du n° de

m'appuierai sur les *Apophtegmes* concernant Antoine que lorsque leur contenu ou leur tonalité sont corroborés par une autre source d'information, de façon à éviter de considérer comme un trait caractéristique d'Antoine un trait commun à la spiritualité du désert.

Évaluation de ces sources

On ne peut se satisfaire d'une énumération des sources examinées, surtout si l'on a pris conscience des divergences entre les savants quant à la valeur de ces sources. «En somme, écrit S. Rubenson, il est manifeste que l'intense recherche sur la *Vie d'Antoine* dans les cent dernières années a conduit à un état de confusion plus grand que jamais auparavant. (...) Le seul consensus que l'on peut relever est que la version grecque de la *Vie* porte l'empreinte d'Athanas³².» Quel que soit le caractère à la fois provocateur et décourageant de cette remarque, on est bien obligé de constater que les divergences d'évaluation de ces différentes sources sont considérables, et souvent exprimées de manière extrêmement péremptoire. Un tableau qui tente de poser quelques jalons de la recherche sur les «sources antoniennes», des années 50 à nos jours, permet les observations suivantes :

Auteurs	<i>Vie d'Antoine</i>	<i>Apophtegmes</i>	<i>Lettres</i>
H. DOERRIES ³³ 1949, rpr. 1967	-	+	()
L.VON HERTLING ³⁴ 1956	±	-	+
TH. BAUMEISTER ³⁵ 1977	-	+	-
V. DESPREZ ³⁶ 1986	±	-	+
S. RUBENSON ³⁷ 1990	-	-	+
G. GOULD ³⁸ 1993	±	±	±

la classification générale de L. Regnault, sauf dans le cas de ceux d'Antoine pour lesquels les deux numéros sont identiques, puisqu'ils sont les premiers de la collection). Le cas échéant, cette référence sera suivie de son équivalent dans la Collection systématique.

32. *Op. cit.*, p. 131.

33. «Die *Vita Antonii* als Geschichtsquelle», *Wort und Stunde* I, Göttingen, 1967, p. 145-224.

34. «Studi storici antoniani negli ultimi trent'anni», *Antonius Magnus Eremita*, *StAns* 38, Rome, 1956, p. 13-34.

35. «Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums», *ZKG* 88 (1977), p. 145-160.

36. «Saint Antoine et les débuts de l'anachorèse», *Lettre de Ligugé* 237 (1986), p. 23-36 et 238 (1986), p. 10-38.

37. Voir n. 27.

38. «Recent Work on Monastic Origins : a Consideration of the Questions Raised by Samuel Rubenson's *The Letters of St Antony*», *StPatr* XXV (1993), p. 405-416 (réponse aux thèses

Le plus souvent, on découvre une méfiance, absolue ou relative, par rapport à la *Vie d'Antoine*, une vision généralement tranchée, soit absolument positive, soit absolument négative, de la littérature apophtegmatique ; quant aux *Lettres*, on pourrait penser que leur prise en compte est liée à l'évolution de notre connaissance de leur tradition manuscrite dans les différentes langues orientales où elles sont conservées. Or il n'en est rien. En effet, dès 1956, à la suite de l'édition par G. Garitte de la version géorgienne et des fragments coptes des *Lettres* accompagnés d'une traduction latine³⁹, deux chercheurs voient en ces pièces une source de première importance pour le dossier antonien : L. von Hertling⁴⁰ et J. Gribomont qui écrit : «Ceci va renouveler l'interprétation du monachisme primitif et montrer que les ambitions gnostiques d'un Évagre n'étaient pas sans précédents⁴¹.» Inversement, G. Gould⁴² et T.D. Barnes⁴³ soulignent qu'un ouvrage récent comme celui que C.W. Griggs a consacré en 1993 au christianisme égyptien primitif⁴⁴ passe les *Lettres* sous silence.

II. – DIVERGENCES ENTRE LES IMAGES D'ANTOINE

L'étude des *Lettres* d'Antoine a conduit à mettre en lumière des aspects de la personnalité d'Antoine absents ou peu présents dans la biographie athanasienne. C'est surtout en matière de théologie que ces écarts ont été soulignés. Mais la lecture des *Apophtegmes* et des *Lettres* laisse percevoir également une psychologie assez différente de celle du héros athanasien. Je m'intéresserai donc à deux domaines étroitement liés : la spiritualité et la psychologie.

1. Une spiritualité dans la mouvance alexandrine

On a beaucoup insisté sur l'image d'un Antoine théologien, beaucoup plus spéculatif dans ses *Lettres* que dans la *Vie*. Remarquons d'abord que les discours qu'Athanase prête à Antoine – discours aux moines⁴⁵ et débat avec les philosophes⁴⁶ – occupent plus d'un tiers de la *Vie* (100 p. sur 250). Il est donc clair qu'aux yeux mêmes d'Athanase, Antoine n'est nullement un moine ignare

de Rubenson) ; *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, 1993 (ouvrage de synthèse).

39. *Lettres de S. Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*, édition et traduction, CSCO 148-149, Louvain, 1955.

40. *Art. cit.* n. 34.

41. Recension de l'édition de G. Garitte : *RHE* 51 (1956), p. 546-550.

42. *Art. cit.* n. 38.

43. Recension de l'ouvrage de S. Rubenson : *JThSt* 42 (1991), p. 723-732.

44. *Op. cit.* n. 1.

45. VA 16-43.

46. VA 72-80.

insoucieux de théologie. Mais on ne peut nier que, dans les *Lettres*, la théologie d'Antoine se déploie sur un fond de platonisme réorchestré par Origène que l'on chercherait en vain dans la *Vie*, même s'il est rare qu'Antoine professe des théories à proprement parler origénistes, je veux dire par là celles qui, réprouvées par la hiérarchie ecclésiastique, seront condamnées officiellement au concile de Constantinople en 553. Pour saisir dans quelle mesure on peut parler d'un «alexandrinisme» d'Antoine, j'examinerai des exemples concernant la théologie et l'exégèse.

La théologie dans les «Lettres»

Un thème récurrent dans les *Lettres* est celui de la connaissance, particulièrement de la connaissance de soi, dont les échos platoniciens sont évidents :

«Tout être (...) doit prendre conscience de sa nature propre, c'est-à-dire qu'il lui faut se connaître lui-même et opérer le discernement du mal et du bien⁴⁷.

Celui qui se connaît vraiment n'aura aucun doute sur son essence immortelle⁴⁸.

L'homme (...) doit connaître ce qu'il est selon sa nature spirituelle. Car qui se connaît connaît également l'Économie du salut réalisé par le Créateur⁴⁹.

Qui se connaît connaît Dieu⁵⁰.»

Si la nécessité de la connaissance est également affirmée dans la *Vie*, c'est dans une autre perspective : il s'agit d'opposer les moyens d'acquérir cette connaissance, en rejetant la démarche rationnelle pour prôner le seul accès à la connaissance par la foi : le but est la «connaissance» (γνώσις) ; les moyens de l'atteindre sont d'une part «les raisonnements démonstratifs» (λόγων ἀποδείξις), ou «les syllogismes sophistiques» (σοφιστικῶν συλλογισμῶν), d'autre part la «foi» (πίστις)⁵¹. Notons par ailleurs que ce thème de la connaissance amène l'Antoine des *Lettres* à une condamnation d'Arius qui corrobore le rôle qu'Athanase lui prête dans la controverse anti-arienne⁵². Telle est la conclusion de la *Lettre VII* :

«Cet homme a voulu trop entreprendre par ses propres forces et le mal ainsi contracté est sans remède. Si cet homme avait eu la connaissance de soi dont je parle, sa langue n'aurait pas parlé de ce qu'elle ignore. Après ce qui s'est passé, il est clair qu'il ne se connaissait pas lui-même⁵³».

C'est un autre *leitmotiv* des *Lettres* qui amène Antoine à professer des idées origénistes, celui de la bonté originelle. Ce thème apparaît dès le début de la première *Lettre* :

47. *L II*, 3, trad. des moines du Mont des Cats, p. 54.

48. *L IV*, 8, p. 77.

49. *L VI*, 1, p. 98.

50. *L VII*, p. 108 ; cf. *L V*, 3, p. 87 ; *L VI*, 4, p. 103.

51. *VA 77*, 3-6, p. 332.

52. *VA 68-69* ; 82 ; 89, 4 ; 91, 4.

53. *L VII*, p. 109-110.

«Certains sont appelés par la loi d'amour déposée dans leur nature et par la bonté originelle qui fait partie de celle-ci en son premier état et en sa première création⁵⁴».

Cette conviction de la bonté foncière de la nature est tout à fait présente aussi dans la *Vie*. Athanase prête en effet à Antoine cet enseignement :

«“Le royaume des cieux est au-dedans de vous” (*Lc* 17, 21). La vertu n'a donc besoin que de notre vouloir, puisqu'elle est en nous et prend naissance de nous. Quand l'âme maintient sa faculté intellectuelle dans son état naturel, la vertu prend naissance»⁵⁵.

L'expérience d'Antoine en est une illustration, lorsqu'il apparaît après vingt ans d'ascèse inaltéré par le temps comme par les austérités, c'est-à-dire, selon Athanase, comme «quelqu'un que gouverne la raison et qui se trouve dans son état naturel»⁵⁶. Mais l'Antoine des *Lettres*, à force d'insister sur la spiritualité de cette nature, en vient à une conception origénienne de la préexistence des âmes :

«C'est lui, à présent, la vie de toute intelligence spirituelle parmi les créatures faites à l'image de l'Image qu'il est lui-même, étant l'authentique intelligence du Père et son Image immuable. Les créatures faites à son image ont par contre une nature changeante. D'où le malheur qui nous a frappés, où tous nous avons trouvé la mort, et qui nous a fait perdre notre condition première de nature spirituelle⁵⁷.»

En revanche, non seulement l'Antoine des *Lettres* n'aborde pas le thème de l'apocatastase qui rétablirait tous les êtres à la fin des temps mais il insiste même volontiers sur l'éventualité de la condamnation :

«Celui qui aura négligé son progrès spirituel (...) doit bien savoir que l'Avènement du Seigneur sera pour lui le jour de sa condamnation. (...) Que ce ne soit pas en vain que nous portions ce vêtement extérieur, nous préparant ainsi une condamnation⁵⁸.

Je vous en conjure dès maintenant, bien chers, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, ne négligez pas votre salut et que cette vie si courte ne vous vaille pas le malheur pour votre vie éternelle⁵⁹.

Un jour l'enfer sera leur part, et ils désirent augmenter le nombre des damnés⁶⁰.

Ces gens-là seront sévèrement condamnés lors de l'avènement de Jésus⁶¹.»

Cette unique mention d'une préexistence spirituelle, pour peu orthodoxe qu'elle soit, suffit-elle à faire taxer Antoine d'origénisme ? Il semblerait plutôt qu'il maniait un concept sans le maîtriser parfaitement et sans en percevoir toutes les implications théologiques.

54. *L* I, 1, p. 39.

55. *VA* 20, 4-5, p. 189-191.

56. *VA* 14, 4, p. 175.

57. *L* V, 1, p. 84-85.

58. *L* II, 4, p. 55.

59. *L* III, 4, p. 61.

60. *L* IV, 4, p. 67.

61. *L* VI, 3, p. 103.

L'exégèse dans les «Lettres»

L'influence d'Origène, et plus généralement du milieu alexandrin, peut être discernée également au plan de l'exégèse. Dans la *Lettre VI*, Antoine reprend une exégèse d'Israël qui est caractéristique de l'exégèse alexandrine, formulée par Origène et déjà par Philon d'Alexandrie⁶² :

«Vos noms de la terre, ai-je besoin de les écrire puisqu'ils sont éphémères ? Mais celui qui sait son véritable nom en connaîtra aussi le sens. Voilà pourquoi, lors de son combat nocturne avec l'ange, Jacob n'a pas changé de nom de toute la nuit, mais, le jour venu, il a reçu celui d'Israël, qui se traduit "Esprit-qui-voit-Dieu"⁶³».

Or cette même exégèse, Antoine l'applique à Horsisèe, lorsqu'il écrit à Athanase lors de la succession de Pachôme et de Pétronios, mort peu après avoir pris la succession du fondateur⁶⁴. Il faut dire que c'est l'exégèse la plus courante dans le christianisme ancien⁶⁵.

Cette dernière remarque, jointe à l'observation d'un origénisme théologique diffus et parfois maladroit, rejoint les jugements de G. Gould à propos de l'étude de S. Rubenson. Il estime en effet que l'ouvrage de Rubenson, en dépit de ses indéniables qualités, surévalue la formation théologique et exégétique d'Antoine, et pense que les *Lettres* reflètent une culture chrétienne moyenne, qui incorpore plus ou moins habilement de l'origénisme connu de seconde main, et non une véritable réflexion théologique inspirée des spéculations d'Origène⁶⁶.

Les relations d'Antoine avec le milieu alexandrin

Que penser de ces traits alexandrins dans la spiritualité antonienne ? Peuvent-ils être rapprochés de liens d'Antoine avec des Alexandrins notoires ? Il semble que oui.

Plusieurs sources témoignent d'une familiarité entre Antoine et Didyme l'Aveugle, exégète alexandrin bien connu pour son origénisme : l'*Histoire Ecclésiastique* de Socrate⁶⁷, l'*Histoire lausiaque*⁶⁸, l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin et une lettre de Jérôme⁶⁹. Dans l'*Histoire lausiaque*, Didyme rappelle le souvenir d'Antoine qui avait accepté de prier dans sa cellule. Les autres textes relatent à quelques variantes près la même anecdote, au cours de laquelle

62. *Hom. sur la Genèse XV*, 3 : «Il n'est plus appelé Jacob, mais Israël, c'est-à-dire celui qui voit en esprit la vraie vie, qui est le Christ, Dieu véritable» (trad. L. Doutreleau, *SC 7bis*, 1976, p. 357) ; cf. PHILON, *De ebrietate* 82.

63. *L VI*, 1, p. 98-99.

64. *Vie grecque de Pachôme* 120 ; *Vies coptes sahidique* 127 ; *bohàirique* 133.

65. Voir la note de M. HARL à Gn 32, 29, *Bible d'Alexandrie* t. I, Paris, 1986.

66. *Art. cit. supra*, n. 38.

67. *IV*, 25 ; cf. SOZOMÈNE, *HE*, III, XV, 5.

68. *IV*, 3.

69. *Lettre 68*, 2.

Antoine salue en Didyme un vrai gnostique, lors de son passage à Alexandrie, mentionné par la *Vie*⁷⁰ :

«Lorsque le bienheureux Antoine fut descendu, depuis la Thébaidé, à Alexandrie, pour porter témoignage en faveur de la foi d'Athanase contre les Ariens, il consola Didyme par ces mots magnifiques : "Ne sois nullement blessé, dit-il, de ce que tu sembles privé de tes yeux de chair, ils te manquent en effet, ces yeux que rats, mouches et lézards possèdent ; réjouis-toi plutôt, parce que tu possèdes les yeux que possèdent les anges, par lesquels on voit Dieu, grâce auxquels s'allume pour toi la grande lumière de la connaissance"⁷¹.»

On ne peut pas non plus passer sous silence les références à Antoine dans l'œuvre d'Évagre. Ce grand spéculatif, qui fut l'un des premiers à rassembler une collection de sentences à la fin de son *Traité pratique*, n'hésite pas à rapporter un *logion* d'Antoine pourtant hostile à la culture livresque :

«L'un des sages d'alors vint trouver le juste Antoine et lui dit "Comment peux-tu tenir, ô Père, privé que tu es de la consolation des livres ?" Celui-ci répondit : "Mon livre, ô philosophe, c'est la nature des êtres, et il est là quand je veux lire les paroles de Dieu"⁷².»

Antoine est mentionné à deux autres reprises par Évagre. L'*Antirrhétique* donne l'exemple d'Antoine dans les combats contre les démons de l'air et les «pensées» (λογισμοί) de «chagrin» (λύπη)⁷³. Dans le *De diuersis malignis cogitationibus*, Antoine, la «fleur des anachorètes» (τῆς ἀπαρχῆς τῶν ἀναχωρητῶν), est offert en modèle dans la lutte contre la «gloutonnerie» (γαστριμαργία)⁷⁴.

Ces deux témoignages laissent imaginer à la fois qu'Antoine, contrairement à ce que la tradition rapporte de Pachôme⁷⁵, pouvait apprécier des origénistes et que les moines origéniens ont intégré sans peine la figure d'Antoine à leur spiritualité.

2. Une extrême émotivité

À la lecture des «sources antoniennes», on se trouve dans l'impossibilité de faire coïncider le portrait psychologique d'Antoine dans la *Vie* et les diverses images, convergentes, saisies à travers ses *Lettres* et les *Apophtegmes* qui le concernent.

Certes, la bonté d'Antoine, son attention à autrui et son caractère secourable sont illustrés par toutes les sources. «Donné par Dieu pour médecin à l'Égypte» selon Athanase⁷⁶, soutien des martyrs à Alexandrie⁷⁷, Antoine

70. VA 46.

71. HE II, 7, PL 21, 517.

72. *Traité pratique* 92, trad. A. et C. Guillaumont, SC 171, 1971, p. 694.

73. V, 47, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912.

74. 25, PG 79, 1229.

75. Voir *infra*, p. 39.

76. VA 87, 3, p. 359.

77. VA 46, 2, p. 258 (ὑπερέτει) ; 46, 7, p. 262 (ὑπερέτει – κοπιῶν).

compâtit avec les malades⁷⁸ et les guérit par le Christ⁷⁹. Son action concerne également les maladies spirituelles et il délivre plusieurs possédés⁸⁰. Cette action bienfaisante, tant au plan physique qu'au plan spirituel, est soulignée par les autres sources. L'*Historia Monachorum*⁸¹ voit dans les guérisons accomplies par Macaire comme un prolongement de celles qu'Antoine opérait. De même, Sérapion l'évoque, dans sa *Lettre sur la mort d'Antoine*, comme le grand intercesseur⁸² :

«Le vieillard de la terre, le bienheureux Antoine, tant qu'il était avec nous, produisant continuellement le suave parfum de ses prières, retint la colère suspendue en haut, ne lui permettant pas de descendre».

Cette compassion est tout à fait dans la ligne spirituelle des *Apophtegmes*⁸³ :

«Il a dit encore : “Du prochain vient ou la vie ou la mort. En effet, si nous gagnons notre frère, nous gagnons Dieu ; mais si nous scandalisons notre frère, nous péchons contre le Christ”».

Cette même exigence se retrouve, sous un angle plus philosophique, dans la *Lettre IV* :

«Qui pèche envers le prochain pèche envers soi-même ; qui lui fait du tort, se le fait à soi-même ; et qui fait du bien à son prochain, se le fait à soi-même⁸⁴».

Mais ce souci du prochain et cette action bienfaisante envers lui ne s'accompagnent pas, dans la *Vie*, d'expressions d'une grande émotivité. S'il lui arrive de «gémir» (στενάζειν), c'est soit sous l'effet de douleurs physiques⁸⁵, soit à propos de l'au-delà : il soupire après le ciel⁸⁶, ressent un vif chagrin de ne pas subir le martyre⁸⁷ et gémit une nuit entière après avoir vu comment les démons de l'air cherchent à empêcher l'ascension de l'âme⁸⁸. La seule scène remplie d'expressions de tristesse est la vision de l'Église secouée par la crise arienne⁸⁹. Mais même dans ce cas, l'épisode se clôt sur une note positive :

«Lorsqu'il eut cette vision, il consola (παρεκάλεσε) ceux qui étaient présents en leur disant : “Ne vous découragez pas (μὴ ἀθυμῆϊτε), mes enfants, car comme le Seigneur s'est mis en colère, ainsi de nouveau il guérira. Et l'Église recouvrera vite sa parure et son éclat habituel. Vous verrez les persécutés rétablis dans leur état

78. VA 56, 1, p. 286 (συνέπασχε).

79. VA 57, 58, 61.

80. VA 48, 62, 63, 64, 71.

81. XXI, 1.

82. 10, *Lettres des Pères du désert...*, p. 153.

83. *Ap. Antoine* 9.

84. *L IV*, 7, p. 73.

85. VA 9, 8, p. 160.

86. VA 45, 1, p. 256.

87. VA 46, 6, p. 260.

88. VA 65, 6, p. 306.

89. VA 82, p. 346, – gémissements (στενάζειν) : 82, 4. 6. 8 ; tremblements (ἐντρομος) : 82, 4 ; larmes : 82, 5 (ἐκλαειν) ; 82, 6 (δακρύσας).

antérieur, l'impiété battre en retraite dans ses propres tanières, et la foi orthodoxe s'exprimer partout avec assurance et en toute liberté⁹⁰.»

Au contraire, les *Apophtegmes* comme les *Lettres* témoignent de l'affliction dans laquelle Antoine se trouve plongé par son rôle de père spirituel : ayant perçu le péché d'orgueil d'un jeune moine, Antoine «se mit soudain à pleurer, à s'arracher les cheveux et à se lamenter»⁹¹. Les disciples qui se laissent aller au découragement lui «font verser bien des larmes»⁹², et il évoque volontiers à ses correspondants, en des termes très expressifs, la douleur que l'assemblée des saints éprouve en voyant les péchés des hommes. On est frappé par cette émotivité prêtée aux bienheureux, saints mais aussi anges, et même, dans la *Lettre IV*, au Christ :

«Fils, il est sûr que notre maladie et notre humiliation font la douleur des saints et la cause des pleurs et des gémissements qu'ils offrent pour nous devant le créateur de l'univers. (...) Mais notre progrès dans la sainteté provoque l'allégresse de l'assemblée des saints et les porte à beaucoup prier devant notre Créateur, au comble du bonheur et de la joie⁹³.

Oui, je vous le dis, cet état de négligence, de déchéance, d'exclusion de la sainteté fait non seulement notre perte, mais aussi la souffrance des anges et des saints du Christ⁹⁴.

Ayez toujours à cœur de vous offrir vous-mêmes en victime à Dieu (Rom. 12, 1) et accueillez avec ferveur la puissance qui vous aide. Vous consolerez le Christ Jésus lors de son Avènement, ainsi que toute l'assemblée des saints, et moi aussi, pauvre homme, toujours retenu dans ce corps de boue, au milieu des ténèbres⁹⁵.»

3. Au confluent de la théologie et de la psychologie

La *Vie d'Antoine* baigne dans un profond optimisme, souligné par toutes les études qui lui ont été consacrées, et qui découle d'une théologie du «déjà là», comme le fait remarquer M. de Durand⁹⁶. La victoire du Christ étant déjà réalisée, le chrétien vit dans une pleine assurance. Les *Lettres* comme les *Apophtegmes* reflètent, à l'inverse, une théologie du «pas encore». Certes, le Christ y est considéré comme vainqueur, mais le chrétien, lui, est toujours menacé quand il s'efforce d'actualiser cette victoire du Christ dans sa propre vie. Il ne s'agit pas de différence dans le dogme, mais dans la tonalité spirituelle. Dès la première tentation d'Antoine dans la *Vie*, les caractéristiques de son

90. VA 82, 11-12, p. 349. Il y a probablement un lien entre le caractère monolithique de l'Antoine athanasien, dont l'âme tendrait parfois à être un simple lieu d'exercice du pouvoir du Christ, et l'incapacité du docteur alexandrin à «reconnaître au Christ une véritable psychologie humaine», selon la formule de M. RICHARD, «S. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens», MSR 4 (1947), p. 46.

91. Ap. Antoine 14.

92. L VI, 3, p. 103.

93. L III, 1, p. 59.

94. L IV, 10, p. 79.

95. L IV, 8, p. 76-77 ; cf. L IV, 3, p. 66.

96. Art. cit., p. 15.

combat spirituel sont bien en place : fort de la victoire du Christ contre Satan, l'ascète ne craint rien. Chaque tentation réitérera le constat d'impuissance que le démon est amené à faire dès son premier assaut :

«L'ennemi se vit faible (ἀσθενοῦντα) devant le dessein d'Antoine, et plutôt mis à terre par sa confiance, repoussé par sa foi et succombant sous les prières continuelles d'Antoine⁹⁷.»

Pour l'Antoine d'Athanase, le désert est un stade et l'on constate une surenchère constante dans le dynamisme de l'«athlète» (ἀθλητήν)⁹⁸. Après chaque tentation dont Antoine a triomphé, son biographe note un surcroît d'énergie : «il ressentait dans son corps beaucoup plus de force (πλείονα δύναμιν) qu'auparavant⁹⁹, était «de plus en plus ferme (μᾶλλον καὶ μᾶλλον ἐπιτείνας) en son dessein¹⁰⁰. Dans son extrême vieillesse, il deviendra «plus brillant de santé (φαιδρότερος), plus fort et plus ardent (πρὸς ἰσχὺν προθυμότερος)»¹⁰¹. À cette prodigieuse vitalité se joint un équilibre parfait, qui l'égalise aux héros stoïciens : un corps «ni empâté, ni amaigri», une âme «ni resserrée par la tristesse, ni relâchée par le plaisir, ni sujette au rire ou au chagrin»¹⁰², un esprit «inébranlable et sans trouble»¹⁰³. Étant donné ses expériences, il n'est aucunement étonnant que le message d'Antoine soit une invitation à la confiance et à la joie. Dans le discours aux moines, l'ascète dénie plus de dix fois tout pouvoir à Satan¹⁰⁴ et réaffirme cinq fois la faiblesse¹⁰⁵ que le tentateur lui-même avait reconnue après son premier échec¹⁰⁶. Pratiquement, il s'agira donc de ne pas craindre les démons¹⁰⁷, de ne pas même leur prêter attention¹⁰⁸ et de les mépriser¹⁰⁹. Les moines doivent être réconfortés par la tonalité joyeuse du discours :

97. VA 6, 4, p. 149.

98. VA 12, 1, p. 166.

99. VA 10, 4, p. 165.

100. VA 12, 3, p. 169.

101. VA 93, 2, p. 375.

102. VA 14, 3-4, p. 173-175.

103. VA 51, 5, p. 275.

104. Huit négations de δύνασθαι : VA 24, 6, p. 204 ; 27, 5, p. 210 ; 28, 2. 6. 8. 9. 10 et 29, 2, p. 212-216 ; quatre négations d'ἰσχύειν : 28, 5, p. 212 ; 29, 3. 4, p. 216 ; 42, 7, p. 250.

105. VA 28, 1. 6. 9, p. 212-214 ; 41, 3. 5, p. 246 : ἀσθενεῖν et mots de la même famille.

106. VA 6, 4, p. 148.

107. Six négations de φοβεῖσθαι : VA 23, 2, p. 198 ; 24, 4. 9, p. 202-204 ; 27, 5, p. 210 ; 28, 8, p. 214 ; 40, 6, p. 244 ; deux négations de δειλιάν : 23, 3, p. 198 ; 35, 3, p. 230

108. Cinq négations de προσέχειν : VA 24, 7, p. 204 ; 25, 4, p. 206 ; 31, 2, p. 220 ; 35, 1. 3, p. 230 ; deux négations de προσποτιεῖσθαι : 30, 1, p. 218 ; 31, 1, p. 220.

109. Καταφρονεῖν : VA 28, 9, p. 214 ; 30, 1, p. 218 ; 42, 1, p. 248.

«Ne nous affligeons pas (μηδὲ λυπώμεθα) comme si nous allions périr. Soyons plutôt pleins de courage (θαρρῶμεν) et réjouissons-nous (χαίρωμεν) toujours en pensant que nous sommes sauvés¹¹⁰».

Dans les *Apophtegmes*, l'accent est plutôt mis sur l'incertitude et la crainte qu'Antoine éprouve devant l'éventualité de la tentation comme devant les énigmes de l'existence, l'angoisse et la tristesse auxquelles il ne cesse d'être en proie. La série alphabétique s'ouvre sur l'image d'Antoine en proie à la tristesse :

«Le saint abbé Antoine, assis un jour au désert, se trouva pris d'ennui et dans une grande obscurité de pensées. Il dit à Dieu : "Seigneur, je veux être sauvé, mais les pensées ne me laissent pas ; que ferai-je dans mon affliction ?"¹¹¹

Le même abbé Antoine, scrutant la profondeur des jugements de Dieu, demanda : "Seigneur, comment se fait-il que quelques uns meurent jeunes, tandis que d'autres vivent très vieux ? Pourquoi aussi certains sont-ils pauvres et d'autres riches ? Comment se fait-il que des mauvais s'enrichissent et que des bons soient dans le besoin ?"¹¹²

L'abbé Antoine a dit : "J'ai vu tous les filets de l'Ennemi tendus sur la terre et je disais en gémissant : Qui donc passera à travers ?"¹¹³»

Et ce sont de tels sentiments qu'il recommande à ses disciples d'éprouver à leur tour :

«Qui veut être délivré des péchés le sera par les gémissements et les larmes ; qui veut progresser dans l'édification des vertus progressera par les pleurs et les larmes. La louange même des Psaumes est un gémissement¹¹⁴.

Je connais des moines qui, après bien des labeurs, sont tombés et sont allés jusqu'à perdre la raison, pour avoir mis leur confiance en leurs propres œuvres¹¹⁵.»

Il est remarquable que ce dernier enseignement se retrouve dans une *Lettre* :

«Il en est, et c'est le cas d'un grand nombre, qui se sont donné bien de la peine durant leur vie, mais, par manque de discernement, ont cependant tout perdu¹¹⁶».

Et nulle part dans ces messages on ne retrouve l'assurance triomphale du héros athanasien. Antoine redoute le jugement, voire la condamnation, pour son propre compte ou pour celui de ses disciples¹¹⁷. Au bout de nombreuses années d'ascèse, Antoine se sent dans une situation très précaire : «un homme faible, encore dans la demeure de boue»¹¹⁸, «pauvre et maudit du Christ»¹¹⁹.

110. VA 42, 3, p. 248.

111. *Ap. Antoine* 1 = Coll. Syst. VII, 1.

112. *Ap. Antoine* 2 = Coll. Syst. XV, 1.

113. *Ap. Antoine* 7 = Coll. Syst. XV, 3.

114. *Ap. Paschase* 38, 1 ; cf. *Ap. Antoine* 33 = Coll. Syst. III, 1.

115. *Ap. Antoine* 37.

116. *L IV*, 11, p. 81.

117. Voir *supra*, p. 26.

118. *L III*, 1, p. 58 ; *IV*, 8, p. 77.

119. *L VI*, 3, p. 103.

Cette double image, de victoire et de fragilité, est passée, avec son caractère paradoxal, à la postérité. On peut le constater en lisant la notice du *Synaxaire arabe jacobite*¹²⁰ : la notice consacrée à Antoine suit la trame biographique d'Athanase mais mentionne aussi, à deux reprises, l'acédie de l'Antoine des *Apophtegmes*. La première tentation mentionnée est celle de l'ennui et l'anecdote rapportée par le premier *Apophtegme* est relatée¹²¹. Bien plus tard, on retrouve cette superposition des deux images. Quand il commente la tentation d'Antoine peinte par M. Grünewald, J.K. Huysmans fait remarquer «une feuille de papier sur laquelle sont tracées quelques lignes» qu'il qualifie d'«appel désespéré» de l'ascète au Christ¹²². Or ces lignes, écrites en latin, proviennent de la *Légende dorée*, qui réorchestre une anecdote rapportée par la *Vie d'Antoine* : «Où étais-tu ? Pourquoi n'as-tu pas été là pour soigner mes blessures ?»¹²³ Cependant, coupées de leur suite immédiate, – réponse du Christ qui se présente comme un suprême défenseur et réconfort qu'en éprouve Antoine¹²⁴ –, ces questions expriment une angoisse caractéristique non de l'Antoine de la *Vie*, mais de l'Antoine des *Apophtegmes*. Le peintre qui copie les mots de la *Vie* les intègre dans un climat psychologique très éloigné de celui de cette biographie mais très proche des autres sources littéraires qui évoquent Antoine.

On voit combien grande est l'interaction entre la psychologie de l'ascète et sa conception théologique de la vie. Et il est impossible de préciser si un ressenti psychologique différent entraîne une théorisation théologique différente ou si c'est une conception théologique différente qui modifie les affects du sujet, mais la question mérite d'être posée. D'autant plus que l'on peut envisager une influence de la sensibilité d'Antoine sur un thème récurrent des *Lettres*, celui de la «profonde blessure», de la «blessure incurable». Cette image, souvent mise en lien par Antoine avec deux versets de Jérémie¹²⁵, exprime l'état incurable des créatures après la chute, entraînant l'impuissance de tous les médecins, avant l'intervention du Christ, seul «médecin avisé»¹²⁶ :

«Dieu a rendu visite à sa créature par Moïse qui (...) voulut guérir cette profonde blessure et nous ramener à la communion originelle. Il n'y parvint pas et s'en alla. (...) Les prophètes, sans parvenir à guérir la plaie profonde des membres de la famille humaine, reconnurent leur impuissance. (...) Nulle créature n'est capable de

120. *Les mois de Toubeh et d'Amchir*, éd. R. Basset, PO 11, Turnhout, 1973, p. 662 et 665.

121. Voir *supra*, p. 32.

122. J.K. HUYSMANS, *Les Grünewald du musée de Colmar*, éd. critique par P. Brunel, A. Guyaux et C. Heck, Paris, 1988, p. 43.

123. VA 10, 2, p. 163-165 ; J. DE VORAGINE, *La légende dorée*, trad. J.-B. M Roze, GF, t. 1, Paris, 1967, p. 131.

124. VA 10, 3-4, p. 165.

125. 8, 22 : « N'y a-t-il pas un baume en Galaad ? N'y a-t-il pas un médecin ? » ; 28, 9 : « Nous lui avons donné nos soins ; elle n'a pas guéri ».

126. L II, 2, p. 52.

guérir la profonde blessure de l'homme ; seul le Fils Unique le pouvait en venant à nous¹²⁷».

Au terme de ce passage en revue de quelques écarts entre les images d'Antoine selon les différentes sources anciennes, on peut hasarder quelques conclusions. Les points d'accord sont assez nombreux pour que l'on puisse deviner derrière les élaborations des uns et des autres une personnalité et non des images éparses sans lien entre elles. Ce parcours de textes met en lumière deux aspects principaux de la personnalité d'Antoine que l'on ne rencontre guère dans la *Vie*.

On découvre un spirituel influencé par la pensée alexandrine, tant au plan de la théologie qu'à celui de l'exégèse. Cet aspect se révèle uniquement dans les *Lettres*. On comprend parfaitement comment cet aspect spéculatif a été gommé, pour des raisons différentes, aussi bien par Athanase que par les *Apophtegmes*. L'évêque d'Alexandrie fait une œuvre didactique et vise à proposer un modèle de l'orthodoxie. La spéculation n'y a pas sa place. Quant aux collecteurs d'*Apophtegmes* du V^e s., ils appartiennent au milieu monastique orthodoxe, après les purges origéniennes, et ils ont soin d'effacer toute trace suspecte d'hérésie dans l'enseignement d'Antoine.

Antoine apparaît aussi comme un ascète émotif et anxieux. Toutes les sources représentent Antoine ainsi sauf sa biographie. Or que cette biographie soit mise au service de l'idéal athanasien, les chercheurs le reconnaissent unanimement¹²⁸. On comprend cet effacement de deux traits psychologiques considérés comme de la faiblesse par Athanase. Le biographe célèbre à travers Antoine la victoire du Christ et celle de l'orthodoxie : ni doutes ni angoisses ni tristesses ne doivent ternir l'éclat de cette victoire. C'est la théologie foncièrement optimiste d'Athanase qui gomme l'humanité d'Antoine et fait de lui une véritable « icône », selon l'heureuse expression appliquée par B. Steidle¹²⁹ et par L. Leloir¹³⁰ au portrait athanasien.

J. Gribomont, dans son dernier article¹³¹, a bien montré qu'entre la *Vie* et les *Apophtegmes*, il n'y a pas opposition entre deux réalités ou deux personnalités, mais entre deux points de vue : « Les apophtegmes répondent à la vision que les moines eux-mêmes se faisaient de leur vie ; elle n'est pas faite de victoires héroïques sur le démon et de prodiges, mais de tentations, de faiblesses, de persévérance fastidieuse, d'attention aux mouvements du cœur. Tout l'opposé de l'hagiographie célébrée par les gens de l'extérieur. Il n'en est pas

127. L III, 2, p. 59-60 ; cf. II, 2, p. 52-53 ; IV, 2, p. 64-65 ; 9, p. 78 ; V, 2, p. 87 ; VI, 2, p. 100-101.

128. Voir en particulier : J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leiden, 1977 ; B. BRENNAN, « Athanasius' Vita Antonii », *VigChr* 39, 1 (1985), p. 209-227 ; D. BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford, 1995.

129. « *Homo Dei Antonius*. Zum Bild des Mannes Gottes im alten Mönchtum », *Antonius Magnus Eremita*, *StAns* 38, Rome, 1956, p. 199.

130. « Les Pères du désert et s. Benoît », *NRTh* 102 (1980), p. 208.

131. « I generi letterari nel monachesimo primitivo », *Koinônia* 10, 1 (1986), p. 13.

moins question précisément de la même réalité, vue depuis des angles opposés. Dans la *Vie d'Antoine* se retrouvent tous les éléments tirés des *Apophtegmes* du saint : d'un côté vu comme un héros, de l'autre vu comme un homme faible.»

III. – CONVERGENCE DES DIVERS COURANTS MONASTIQUES VERS UN MAÎTRE : ANTOINE

1. Antoine, maître spirituel, dans la «Vie», dans les «Lettres» et dans les «Apophtegmes»

S'il est un point d'accord parfait entre la *Vie*, les *Lettres* et les *Apophtegmes*, c'est bien la reconnaissance d'Antoine comme maître spirituel.

Dès le chapitre 15 de la *Vie*, Antoine, après son séjour dans le désert extérieur, devient un père pour les moines des alentours et c'est à ce titre qu'il les instruit par le long discours qui occupe les chapitres 16-43. Et une fois retiré dans la montagne intérieure¹³², il continue à exercer la direction spirituelle auprès des moines qui viennent le visiter¹³³. Non seulement il reçoit des visites, mais il va lui-même voir les moines qui sont restés dans la montagne extérieure. La *Vie* rapporte sa dernière visite¹³⁴. L'*Histoire lausaque* confirme qu'Antoine avait coutume de venir régulièrement à Pispir «à des intervalles de dix, vingt ou cinq jours, selon que Dieu le lui inspirait pour le bien de ceux qui s'y trouvaient de passage»¹³⁵. Il pouvait «passer toute la nuit à leur parler de ce qui était utile à leur vie»¹³⁶. C'est ainsi qu'Euloge, importuné par un infirme qu'il a secouru et qui s'est révolté contre lui, ne voit qu'une personne à qui demander conseil, Antoine, qu'il attend cinq jours, suivant en cela les conseils des autres moines : «Tu attends qu'Antoine revienne de sa grotte pour lui soumettre ton problème. Et quoi qu'il te dise, agis d'après son avis, car c'est Dieu qui te parle en lui¹³⁷.» C'est lors d'un de ces séjours dans la montagne extérieure que les Pachômiens viennent le trouver après la mort de Pachôme et de Pétronios selon la *Vie grecque*¹³⁸, après celle de Pachôme selon les *Vies coptes*¹³⁹.

132. VA 50.

133. VA 55, 87, 88.

134. VA 89-90.

135. XXI, 2, trad. des carmélites de Mazille, p. 77.

136. XXI, 9, p. 79.

137. XXI, 7, p. 79. P. BROWN (*La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985, p. 77) choisit cet exemple pour montrer que la consultation du « saint homme » prend désormais la place de la consultation oraculaire.

138. *Vie grecque* 120.

139. *Vies coptes sah.* 120 ; *boh.* 126.

Dans les *Lettres*, Antoine s'adresse aux moines comme à ses fils et souligne le lien spirituel qui les unit :

«Vous êtes fils d'Israël par naissance et c'est cette nature spirituelle que je salue en vous. (...) Fils, mon amour n'est pas de la terre, il est amour spirituel, selon Dieu. (...) Je ne me lasse pas de prier mon Dieu jour et nuit pour vous¹⁴⁰.»

Dans les *Apophtegmes*, Antoine apparaît également comme un maître dont on se réclame. Ammonas, considéré comme le successeur d'Antoine, – leurs lettres se présentent ensemble dans une partie de la tradition manuscrite¹⁴¹ –, est mentionné fréquemment comme le disciple d'Antoine¹⁴². Dans un apophtegme selon lequel Antoine reçut de Moïse l'explication d'un passage du *Lévitique*, Ammonas est présent, et même s'il ne comprend pas, lui, la révélation, il est présenté comme celui qui «connaissait les habitudes» d'Antoine¹⁴³. Dans une de ses lettres, Ammonas cite un apophtegme d'Antoine : «Antoine nous a dit que personne ne peut entrer dans le royaume de Dieu sans avoir été tenté¹⁴⁴.» Dans la collection éthiopienne¹⁴⁵, Sisoès est toujours présenté comme le disciple d'Antoine et dans la collection grecque, on lit :

«Si j'avais une seule des pensées de l'abbé Antoine, je serais tout comme du feu¹⁴⁶.»

Pœmen, un des moines les plus renommés, dont les apophtegmes constituent environ un cinquième de la collection et dans l'entourage duquel les premières collections se sont probablement constituées, n'hésite pas à répondre à une question qui lui est posée par un *logion* d'Antoine :

«Un frère demanda à l'abbé Pœmen : “Est-il bon d'intercéder ?” Le vieillard répondit : “L'abbé Antoine a dit : ‘La voix même qui sort de la face du Seigneur dit : Consolerez mon peuple, dit le Seigneur, consolerez’ (Is. 40, 1)”¹⁴⁷.»

«Être avec Antoine» semble être perçu parmi les moines du désert comme synonyme de l'accès à la béatitude¹⁴⁸. Sur le point de mourir, Sisoès déclare : «Voici que l'abbé Antoine vient¹⁴⁹.»

C'est peut-être l'*Ap. Antoine* 28 qui exprime le plus nettement l'éminence de la place accordée à Antoine dans la spiritualité du désert :

140. *L III*, 1, p. 57 ; cf. *IV*, 8, p. 76 ; *VI*, 1, p. 98.

141. Voir *supra*, p. 21.

142. *Ap. Ammonas* 7 et 8 ; *Historia Monachorum XV*, 2.

143. *Ap. Antoine* 26.

144. *Lettre IX*, 3, citant *Ap. Antoine* 5, *Lettres de Pères du désert...*, p. 34.

145. *Les sentences des Pères du désert. Nouveau recueil. Apophtegmes inédits ou peu connus*, rassemblés et présentés par L. Regnault, Solesmes, 1970.

146. *Ap. Sisoès* 9, Regnault 812 = *Coll. Syst. XV*, 44.

147. *Ap. Pœmen* 87, Regnault 661 ; cf. *Ap. Pœmen* 125, Regnault 699.

148. *Ap. N 520*, – *Coislin* 126 –, recueil cité *supra* n. 145.

149. *Ap. Sisoès* 14, Regnault 817.

«On disait que l'un des vieillards avait demandé à Dieu de lui accorder une vision des Pères, et qu'il les vit sans l'abbé Antoine. "Où donc est l'abbé Antoine ?", demanda-t-il à celui qui lui montrait la vision. Celui-ci lui dit : "À l'endroit même où Dieu se trouve, c'est là qu'il est."»

2. Antoine et les fondateurs du monachisme de basse Égypte

Dans les sources anciennes, Antoine est mis en lien avec les trois grandes fondations monastiques de basse Égypte : Nitrie, les Kellia, Scété.

Ses relations avec Amoun, le fondateur de Nitrie, puis des Kellia, sont mentionnées dans la *Vie d'Antoine*¹⁵⁰ et dans l'*Historia Monachorum*¹⁵¹, où, comme dans la *Vie*, Antoine voit l'âme d'Amoun s'élever au ciel. Il est particulièrement notable que, dans les *Apophtegmes*, c'est la prière d'Antoine qui a suscité l'extension de Nitrie et un rôle de conseiller lui est attribué lors de la fondation des Kellia :

«L'abbé Antoine vint un jour chez l'abbé Amoun à la montagne de Nitrie. Au cours de leur entretien l'abbé Amoun lui dit : "Puisque, grâce à tes prières, le nombre des frères s'est accru considérablement, certains veulent construire des cellules à l'écart pour y vivre dans la retraite ; à quelle distance de celles d'ici veux-tu qu'on les bâtit ?" Il répondit : "Nous allons manger à la neuvième heure, puis nous sortirons et marcherons dans le désert pour voir l'endroit." Après qu'ils eurent marché dans le désert jusqu'au coucher du soleil, l'abbé Antoine dit : "Prions et plantons une croix afin que ceux qui le désirent viennent construire ici. Ainsi, quand les frères de là-bas visiteront ceux-ci, ils feront la route après avoir pris leur petit repas à la neuvième heure. Et ceux qui sont d'ici feront de même quand ils iront là-bas. Ainsi ils demeureront sans distraction en se visitant mutuellement." Or la distance est de douze milles¹⁵².»

Antoine aurait également exercé une influence sur Macaire le Grand, le fondateur d'un ensemble monastique plus enfoncé dans le désert, celui de Scété. L'*Historia monachorum* fait dire à Antoine :

«Voici, mon esprit s'est reposé sur toi, tu seras désormais l'héritier de mes pouvoirs surnaturels¹⁵³.»

Cette affirmation est corroborée par un apophtegme de la collection grecque¹⁵⁴ et un apophtegme de la collection copte¹⁵⁵. Le *Synaxaire arabe jacobite* donne à Antoine un rôle hautement symbolique par rapport à Macaire : il le revêt de l'habit monastique et, à sa mort, lui lègue son bâton pastoral¹⁵⁶.

150. VA 60.

151. XXII, 1.

152. *Ap. Antoine* 34.

153. XXI, 2, trad. A.-J. Festugière, p. 116.

154. *Ap. Macaire* 4, Regnault 457.

155. *Ap. Am.* 120, 14, *Les sentences des Pères du désert. Troisième recueil et tables*, par L. Regnault, Solesmes, 1976.

156. *PO* 11, p. 665-666.

Ainsi, les trois grandes fondations monastiques de basse Égypte se trouvent liées à Antoine, ce que résume une lettre longtemps attribuée à Sérapion, où est évoquée la triade «Antoine, Amoun, Macaire»¹⁵⁷.

3. Antoine et les moines pachômiens de haute Égypte

La *Vie grecque* et les *Vies coptes* de Pachôme se placent dès le prologue sous le patronage d'«Antoine, notre père, suprême ascète»¹⁵⁸ et les luttes de Pachôme sont présentées, dans la seule *Vie grecque*, comme une réplique, une imitation de celles d'Antoine :

«Il avait passé un long temps déjà à pugiler contre les démons, en athlète de la vérité, à l'exemple du très saint Antoine¹⁵⁹».

La *Vie grecque* comme les *Vies coptes* confèrent à Antoine une autorité certaine sur les Pachômiens, puisque c'est lui qui, à la mort du fondateur et de son successeur immédiat, confie la communauté à Horsière à qui il donne le nom d'Israélite¹⁶⁰. En outre, elles font prononcer à Antoine un véritable éloge de Pachôme :

«Abbàs Zakchaios prend la parole et lui dit : "C'est toi, plutôt, Père, qui es la lumière de ce monde-ci tout entier. Ta renommée s'en est allée jusqu'aux Empereurs, et ils glorifient Dieu à cause de toi". Antoine répondit : "(...) Au début, quand je suis devenu moine, il n'y avait pas de *cénobion* pour éduquer d'autres âmes : chacun des anciens moines, après la persécution, pratiquait l'ascèse isolément. Ensuite, votre père, sous l'inspiration du Seigneur, a créé ce bel établissement. (...) Quant à votre père, j'ai souvent entendu parler de sa bonne conduite conforme aux Écritures. Et en vérité, j'ai souvent désiré de le voir aussi en sa personne corporelle : peut-être n'en étais-je pas digne. Quoi qu'il en soit, dans le royaume des cieux, par la grâce de Dieu, nous nous verrons l'un l'autre"¹⁶¹».

Et lorsqu'il les renvoie avec sa lettre à Athanase, il parle sur le ton d'un maître :

«Dites-lui : "Voici ce que dit Antoine : 'Dévoue-toi aux enfants de l'Israélite' "¹⁶²».

De même, la *Lettre d'Ammon* à Théophile cite une lettre d'Antoine à Théodore qui constitue comme une garantie de la révélation que Théodore pensait avoir eue sur le pardon des péchés commis après le baptême. L'enseignement d'Antoine corrobore ainsi le charisme de Théodore¹⁶³.

Enfin, les *Vies* rapportent un jugement de Théodore qui lie fortement Antoine, et d'ailleurs aussi Athanase, à la *koinônia* :

157. *Lettre aux moines XIII, Lettres des Pères du désert...*, p. 143.

158. *Vie grecque*, préf. 2, éd. F. Halkin, p. 2 ; trad. A.-J. Festugière, p. 160.

159. *Vie grecque* 22, éd. F. Halkin, p. 14 ; trad. A.-J. Festugière, p. 169.

160. Sur cette exégèse, voir *supra*, p. 27.

161. *Vie grecque* 120, éd. F. Halkin, p. 77-78 ; trad. A.-J. Festugière, p. 225 ; cf. *Vies coptes sahidique* 120-121 ; *bohairique* 126-127.

162. *Vie grecque* 120, éd. F. Halkin, p. 78 ; trad. A.-J. Festugière, p. 226 ; *Vies coptes sahidique* 127 ; *bohairique* 133.

163. *The Letter of Ammon...*, éd. J. E. Goehring, p. 151-152.

«Dans notre génération en Égypte, je vois trois choses capitales qui prospèrent par l'action de Dieu pour l'édification de tous ceux qui comprennent : l'évêque Athanase, l'athlète du Christ, qui a lutté pour la foi jusqu'à la mort ; le saint abbâs Antoine, esquisse parfaite de la vie anachorétique ; enfin cette communauté, qui offre un modèle à tous ceux qui veulent rassembler les âmes selon Dieu pour s'attacher à elles jusqu'à ce qu'elles soient devenues parfaites¹⁶⁴.»

Antoine se trouve donc jouer un rôle doublement magistral, par rapport aux Pachômiens, au plan de l'organisation monastique et au plan de la doctrine spirituelle. Cette continuité entre l'anachorétisme antonien et le cénobitisme pachômien a été soulignée dès le début du siècle, après une période où des chercheurs comme E. Amélineau opposaient volontiers les deux figures d'Antoine et de Pachôme : en 1924, H. Leclercq parle de «période pré-cénobitique»¹⁶⁵ et H. Bacht, en 1956, développe ce thème des affinités entre Antoine et Pachôme¹⁶⁶, dans une étude jugée majeure par J. Daniélou¹⁶⁷.

4. Antoine et le monachisme évagrien

On sait combien Pachôme était, selon la *Vie grecque* – je n'ai rien trouvé de semblable dans les *Vies coptes* –, anti-origéniste :

«Pachôme haïssait le nommé Origène. (...) Origène avait mêlé en effet les propositions faussement persuasives des païens aux droites sentences de la manière dont on mêle un poison délétère au miel. Aussi le vénérable Pachôme avait-il sévèrement commandé aux frères, non seulement de ne pas avoir l'audace de lire ses écrits, mais encore de ne pas même prêter l'oreille à rien de ce qu'il eût dit. En tout cas, ayant un jour découvert un livre d'Origène, il le jeta à l'eau et le détruisit, disant : "N'eût été que le nom du Seigneur se trouve écrit dans ce livre, je l'aurais brûlé avec ses blasphèmes et ses bavardages"¹⁶⁸.»

Ces affinités d'Antoine avec la *koinônia* pachômienne, que H. Bacht, un grand spécialiste de Pachôme, voit comme une branche du monachisme oriental tenue totalement à l'écart de l'origénisme évagrien¹⁶⁹, pourraient laisser penser que le monachisme origénien a ignoré Antoine. Il n'en est rien¹⁷⁰.

Évagre place Antoine très haut et M. de Durand est allé jusqu'à parler d'Antoine comme d'«un chaînon manquant important et combien influent sur la ligne doctrinale qui conduit d'Origène à Évagre». Je crois que cette formule osée n'est cependant pas excessive si l'on regarde l'ensemble des sources anciennes.

164. *Vie grecque* 120, éd. F. Halkin, p. 86 ; trad. A.-J. Festugière, p. 235 ; cf. *Vies coptes sahaïdique* 128 ; *bohaïrique* 134.

165. «Cénobitisme», *DACL* II, 2 (1924), 3088.

166. «Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum», *Antonius Magnus Eremita...*, p. 66-107.

167. «Bulletin d'histoire des origines chrétiennes», *RSR* 44 (1956), p. 612-614 (recension d'*Antonius magnus...*).

168. *Vie grecque* 31, éd. F. Halkin, p. 20 ; trad. A.-J. Festugière, p. 174-175.

169. «Pachôme et ses disciples», *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 39-71.

170. Voir *supra*, p. 28.

5. Antoine et le monachisme palestinien

Enfin, cette reconnaissance d'Antoine comme un maître ne se limite pas à l'Égypte puisqu'Hilarion, qui passe, sur le témoignage de Jérôme, pour le fondateur du monachisme palestinien, est rehaussé par la reconnaissance que lui donne Antoine dans un *Apophtegme*, le seul prêté à Hilarion dans la collection alphabétique :

«De Palestine, l'abbé Hilarion se rendit sur la montagne chez l'abbé Antoine. Et l'abbé Antoine lui dit : "Tu es le bienvenu, étoile du matin qui te lèves au point du jour". Et l'abbé Hilarion lui dit : "Paix à toi, colonne de lumière, qui illumine l'univers"¹⁷¹.»

Dans la *Vie d'Hilarion*, les choses sont encore amplifiées : Jérôme n'hésite pas à le qualifier de «successeur d'Antoine» (*beati Antonii successor*)¹⁷². Il décrit son départ vers sa mission fondatrice avec le vêtement qu'Antoine lui a légué¹⁷³.

Si l'on jette un dernier coup d'œil au tableau d'évaluation des «sources antoniennes»¹⁷⁴, on peut essayer de situer les résultats de cette recherche. On partagera la défiance par rapport à la *Vie*, mais la schématisation théologique et psychologique qu'Athanase fait subir à Antoine est suffisamment claire, par comparaison avec les autres sources, pour que la VA ne risque finalement guère d'abuser quiconque : il est possible d'y rencontrer Antoine, en tenant compte des correctifs spécifiquement athanasiens une fois qu'ils sont bien discernés. L'évaluation des *Apophtegmes* sera plus mitigée. Le risque, on l'a vu, est d'y prendre pour typique de tel ou tel moine ce qui est caractéristique du milieu monastique en général. Mais les recoupements avec la correspondance d'Antoine et avec d'autres sources montrent bien qu'une physionomie spirituelle particulière peut s'y dessiner. Quant aux *Lettres*, il semble maintenant assuré qu'elles sont un témoignage à prendre en considération, sans pour autant tomber dans une représentation inversée par rapport à la caricature du moine ignare en faisant d'Antoine un théologien spéculatif de haut vol.

On peut donc conclure, devant le nombre et la variété des sources examinées, qu'un certain Antoine a, par son envergure spirituelle, focalisé les regards de l'ensemble du monde monastique des IV^e et V^e s. Les idéalizations mêmes dont il a été l'objet sont un signe patent de son rayonnement.

Laurence BROTTIER
Université de Poitiers

171. *Ap. Hilarion*, Regnault 425 - Coll. Syst. XVII, 4.

172. *VH* 32, *PL* 23, 46 ; cf. SOZOMÈNE, *HE* III, 14, 22.

173. *VH* 4, *PL* 23, 31.

174. Voir *supra*, p. 23.

RÉSUMÉ : Cette étude se propose de comprendre la coexistence de différentes images d'Antoine l'ermite à travers les sources anciennes : non seulement sa biographie par Athanase d'Alexandrie, ses *Lettres*, les *Apophtegmes*, mais aussi l'*Historia Monachorum*, l'*Histoire Lausiaque* et les *Vies* pachômiennes. Au-delà de la diversité des accents psychologiques et théologiques, on constate une extraordinaire focalisation des regards, – dans le monachisme évagrien comme dans le monachisme pachômien, en haute comme en basse Égypte – sur un unique modèle : Antoine.

SUMMARY : This study tries to show the different pictures coming from the different sources which tell us about Antony, – the *Vita Antonii* written by Athanasius of Alexandry, Antony's *Letters*, the *Apophtegmata Patrum* as well as the *Historia Monachorum*, the *Lausiaca History* and the *Pachomii Vitae* –, and to understand how they could coexist. But, beyond this psychological and theological diversity, we can notice that all the monks, – from Upper or Lower Egypt, from Evagrian or Pachomian monasticism –, saw Antony as their master.