

Le Gnostique*

ÉVAGRE LE PONTIQUE

*Telle est la vie éternelle, qu'ils te connaissent,
le seul vrai Dieu (Jn 17, 3).*

En 383, Évagre du Pont rejoignait l'implantation monastique de Nitrie, dans le Nord de l'Égypte. Ce lettré d'une envergure exceptionnelle, qui n'avait pas encore quarante ans, était pourtant un homme émotionnellement épuisé. Quelque vingt-cinq ans après la publication de la *Vie d'Antoine* par Athanase, celle-ci était devenue un véritable évènement littéraire : des exemplaires de la version originale grecque et de sa traduction latine circulaient à travers tout le monde méditerranéen. Le portrait d'Antoine sous les traits d'un brave paysan égyptien, capable de vaincre de terribles démons et de parvenir au sommet de la vertu et de la sagesse sans avoir bénéficié d'une formation classique, pouvait bien présenter quelque infidélité à l'égard d'Antoine en particulier comme du monachisme égyptien en général ; mais il touchait une corde sensible chez des lecteurs d'élite à la recherche de modèles tranchés en un temps de bouleversement religieux. À peu près au moment où Évagre s'installait en Égypte parmi ses nouveaux collègues dans la vie monastique, le jeune Augustin entendait à Milan l'histoire d'Antoine et s'écriait :

* Le présent article est la traduction, par frère Godefroy de Saint-Albin, du chapitre 3 de l'ouvrage de David BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 48-77. Nous remercions l'auteur et la maison d'édition de nous avoir autorisés à publier ces pages en traduction française. Toute copie ou traduction de celles-ci restent soumises à l'autorisation de Harvard University Press. Pour les œuvres d'Évagre en traduction française, on se reportera principalement à la Collection « Sources Chrétiennes » aux éditions du Cerf : SC 438 *Sur les pensées* ; SC 397 *Scholies à l'Écclésiaste* ; SC 356 *Le Gnostique* ; SC 340 *Scholies aux Proverbes* ; SC 170 et 171 *Traité pratique ou Le Moine*. Voir aussi *Les huit esprits de perversité*, traduction française par P. NÉGRIER, in *ColCist* 56 (1994) p. 317-329 et *Kephalaia Gnostica*, éd. A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des « Kephalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique*, (*Patrologia Orientalis XXVIII*), Paris 1958. [NdIR]

« Quoi ! Nous supportons cela ! Quoi ! tu as entendu ? Des ignorants se dressent, ils enlèvent le ciel (Mt 11, 12), et nous, avec notre science sans cœur, voilà où nous roulons ! dans la chair et le sang¹ ! » Augustin, semble-t-il, n'envisagea jamais de rejoindre le désert d'Égypte à l'instar d'Antoine, mais d'autres chrétiens engagés dans la quête de la vertu le firent. Évagre fut l'un d'eux, et dans l'intervalle de seize années entre son arrivée en Égypte et sa mort en 399, il devint le théoricien le plus accompli de la vie monastique, articulant une psychologie ascétique et une démonologie qui devaient marquer les formes ultérieures du monachisme, même après sa condamnation au sixième siècle comme hérétique origéniste².

Évagre mit au service de son travail sur la question des démons, à la fois une excellente formation à la théologie chrétienne héritée de la tradition d'Origène, et une expérience personnelle récente de tentation crucifiante et de doute paralysant. Né vers 345, fils de l'évêque du village d'Ibora dans la région du Pont, en Asie Mineure, Évagre manifesta très tôt des capacités religieuses et spirituelles prometteuses et fut ordonné lecteur par le très renommé évêque Basile de Césarée. Il devint plus tard le protégé de Grégoire de Nazianze, assumant la charge d'archidiaque lorsque celui-ci devint évêque de Constantinople à la fin des années 370, et l'aida dans ses efforts pour défendre la théologie nicéenne. Évagre mentionnera plus tard Grégoire avec déférence, parlant de « notre maître très sage » ou encore de « celui qui m'a planté³ ». Tant Basile que Grégoire furent des pionniers pour adapter aux vocations monastiques et épiscopales de la nouvelle élite chrétienne, la *paideia* (instruction ou culture) de l'élite grecque⁴. La théologie d'Origène, savante, ascétique et dynamique, s'avéra précieuse pour un tel projet. Évagre sut quand il le faut être précis sur ce qu'il introduisait de l'enseignement des maîtres cappadociens dans sa propre théologie monastique, par exemple, la représentation de l'âme comme composée de trois parties⁵. Il hérita également d'eux son adhésion au trinitarisme nicéen, une propension à emprunter intuitions et concepts à des sources philosophiques très variées (Aristote,

¹ AUGUSTIN, *Confessions* 8.8.19 ; Jn 17, 3 ; *Kephalaia gnostica* 4.42.

² Sur la démonologie d'Évagre voir surtout Antoine GUILLAUMONT et Claire GUILLAUMONT, « Démon : III. Dans la plus ancienne littérature monastique », *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique : Doctrine et Histoire* 3 (1957), col. 189-212, (Évagre : col. 196-205). Deux des meilleures portes d'entrée dans les écrits et la pensée d'Évagre sont EVAGRIUS OF PONTUS, *The Greek Ascetic Corpus*, traduit avec introduction et commentaire par Robert E. SINKEWICZ (Oxford, 2003), et William HARMLESS, sj, *Desert Christians : An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (New York, 2004), p. 311-371.

³ *Traité pratique* 89, épilogue.

⁴ Cf. notamment, Philip ROUSSEAU, *Basil of Caesarea* (Berkeley, Calif., 1994).

⁵ *Traité pratique* 89.

les stoïciens, les platoniciens), et une fidélité au scénario d'Origène décrivant la chute des créatures rationnelles, puis leur retour final à une unité originelle avec Dieu. Il n'est pas sûr que la dette d'Évagre, toute aussi significative, à l'égard de Clément d'Alexandrie relève de la même période de sa vie, et elle pourrait être liée à ses lectures postérieures à son arrivée en Égypte.

Quoi qu'il en soit, la période où il fut disciple de Grégoire et son séjour à Constantinople prirent fin au cours d'une crise qui lui fit rechercher une thérapie radicale à la tentation dont il était le sujet. Peu de temps après que Grégoire fut contraint de démissionner du siège épiscopal de Constantinople, Évagre tomba amoureux de la femme d'un haut dignitaire de la cour impériale, et elle répondit à son sentiment. Dans l'atmosphère délétère de la Constantinople chrétienne, déchirée par le conflit entre partisans et opposants à la théologie de Nicée, une telle aventure aurait causé un scandale majeur. Évagre essaya de mettre fin à cette relation, mais il était, comme il nous le dit, « pris dans les rets du désir ». Après qu'un rêve l'eut dégrisé, Évagre s'enfuit à Jérusalem, dans la communauté conduite par Mélanie l'Ancienne et Rufin, des ascètes chrétiens renommés, attachés à la théologie d'Origène. Évagre était sous le coup d'une dépression émotionnelle et physique, qui ne s'améliora que quand il confessa son aventure amoureuse à Mélanie. Mélanie lui conseilla d'embrasser la vie monastique et l'envoya à Nitrie en Égypte, qu'elle-même avait visité⁶.

Évagre arriva ainsi en Égypte, marqué par une vive et récente expérience du pouvoir de la tentation érotique et des profondeurs de la dépression dans laquelle pouvait tomber le chrétien qui résiste à une telle tentation. À Nitrie, puis aux Kellia, où il s'installa quelques années plus tard, il trouva une autre lignée de maîtres. Quelques-uns étaient eux aussi formés aux arcanes de la théologie chrétienne, et familiers des discussions philosophiques sur les passions, mais tous étaient expérimentés dans les terreurs et tentations qui peuvent assaillir un ascète résolu. Si Grégoire restait celui qui l'avait planté, ces moines expérimentés étaient, selon les mots d'Évagre, « les saints pères qui maintenant m'arrosent⁷ ». Dirigé par des moines tels Ammonios et les deux Macaire (Macaire le Grand, aussi appelé Macaire d'Égypte, et Macaire d'Alexandrie), Évagre aborda une nouvelle étape de sa formation, cette fois à la sagesse de la vie monastique. Il semble que ce fut Macaire d'Alexandrie, en particulier, qui

⁶ *Histoire lausiaque* 38.1-9.

⁷ *Traité pratique*, épilogue.

l'initia aux tactiques des démons du désert et aux manières pour le moine de leur résister⁸. Nous ne devons pas imaginer pour autant qu'arrivant de Cappadoce, Évagre aurait exporté une philosophie origéniste, dont les moines comme Macaire auraient été ignorants ; ni qu'Évagre ait considéré son entraînement monastique comme fondamentalement différent de ses études précédentes. Au contraire, les *Lettres* d'Antoine, et d'autres sources, dont ce qui semble être la seule lettre de Macaire le Grand parvenue jusqu'à nous, montrent qu'un monachisme origénien existait au désert avant l'arrivée d'Évagre, et celui-ci put donc envisager sa formation à la vie chrétienne sous le signe de la continuité : il avait été « planté » en Cappadoce et était « arrosé » en Égypte⁹.

Cela ne diminue en rien l'originalité d'Évagre et la créativité géniale manifeste dans ses enseignements sur la vie monastique ; cela indique simplement leur enracinement dans les traditions monastiques. Si l'on en croit Pallade, biographe d'Évagre et son ancien disciple, il se distingua bientôt comme maître faisant autorité par lui-même, si bien que Pallade a pu parler d'un « cercle évagrien ». Les moines des Kellia vivaient durant la semaine dans leurs cellules individuelles en suivant leur propre régime ascétique, mais ils se réunissaient le samedi et le dimanche pour une liturgie commune. Selon la version copte de la *Vie d'Évagre* par Pallade, Évagre animait le samedi soir des groupes de discussions nocturnes au cours desquelles les moines dévoilaient leurs pensées et partageaient leurs méthodes pour les affronter. Si un moine exprimait un trouble au sujet d'une pensée particulièrement difficile ou embarrassante, Évagre l'invitait à rester pour une séance particulière après le départ des autres. De telles rencontres, ainsi que de nombreuses visites et consultations informelles durant la semaine, ont pu constituer une source de renseignements privilégiée qui a enrichi la démonologie d'Évagre. En plus de ses activités littéraires et du conseil spirituel, Évagre subvenait à ses besoins grâce à un travail de calligraphe¹⁰.

Certaines des anecdotes qui nous sont parvenues au sujet d'Évagre, évoquent l'effroi de l'intellectuel citadin débarquant au milieu de

⁸ Gabriel BUNGE, « Évagre le Pontique et les deux Macaire », *Irénikon* 56 (1983), p. 215-227 et 323-360 ; sur Macaire d'Alexandrie, voir p. 323-332.

⁹ Samuel RUBENSON, « Evagrius Pontikos und die Theologie der Wüste », dans Hanns Christof BRENNECKE et al. éds., *Logos : Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993* (Berlin, 1993), p. 384-401.

¹⁰ E. AMÉLINEAU, éd., *De Historia Lausiaca* (Paris, 1887), p. 114-115 ; Columba STEWART, « Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy » dans John BEHR, Andrew LOUTH, et Dimitri CONOMOS, éds., *Abba : The Tradition of Orthodoxy in the West ; Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia* (Crestwood, N.Y., 2003), p. 241-271.

moines sans éducation. Dans les temps modernes, ce contraste a servi à la fois à repousser Évagre aux marges d'un « courant principal » du monachisme, et à alimenter des controverses pour savoir s'il fallait l'interpréter d'abord comme philosophe, sur le fond de la littérature des élites païennes et chrétiennes, ou bien dans une perspective pratique¹¹, en ne se référant qu'à la Bible et à la tradition monastique. Dans ses œuvres, Évagre semble pour sa part supporter sans peine cette prétendue tension. Pour lui, la vie monastique était elle-même un corps de doctrine, constitué de ce que nous pourrions appeler des connaissances pratiques et théoriques, transmises par la Bible et les docteurs chrétiens depuis des personnages aussi anciens que David. La vie du moine était une éducation à cette connaissance, dont les portions lui étaient communiquées, au fur et à mesure de ses progrès, par un moine expérimenté (qu'Évagre appelait le « savant » ou « gnostique¹² »). Dans le domaine des démons, le moine évagrien apprenait peu à peu : le commençant devait d'abord maîtriser, par exemple, les stratégies que le démon de la glotonnerie employait ; une information complète sur les origines et les corps des démons étant réservée au moine avancé.

La vie du chrétien, expliquait Évagre, est « la doctrine de notre Seigneur Christ », qui consiste en trois formes de connaissance : pratique, naturelle, et théologique. Il divisait le parcours du moine en deux étapes générales. Comme *praktikos* ou « praticien de l'ascèse », le moine acquérait une connaissance pratique de lui-même, des vices et des vertus, et des tactiques des démons, afin d'atteindre un état de « liberté par rapport aux passions » (*apatheia*). Pour Évagre, l'*apatheia* comprend non seulement la maîtrise extérieure de soi-même (*enkrateia*), qui empêche de céder activement aux péchés, mais aussi la sérénité intérieure qui empêche « les pensées passionnées dans l'esprit ». Quand son *apatheia* s'épanouit en *agapè*, en amour dirigé vers autrui, le moine devenu un *gnōstikos* (gnostique) contemple le monde matériel et les êtres rationnels de manière à acquérir la « véritable connaissance des choses qui existent » ; il use alors de cette connaissance pour progresser vers la connaissance théologique, celle de la Trinité elle-même¹³. Sur cet

¹¹ NdT : Nous traduisons ainsi « practical ». Plus qu'au sens philosophique d'« éthique » (lié au concept aristotélicien de *praxis*), le mot doit correspondre ici au sens plus spécifique qu'il a pris dans la tradition chrétienne et monastique singulièrement depuis Évagre pour désigner l'ascèse. Il s'agit de cette *praktikè* pour laquelle l'introduction d'Antoine et Claire Guillaumont au *Traité pratique* constitue une étude fournie : cf. SC 170, p. 38-63.

¹² Robin Darling YOUNG, « Evagrius the Iconographer : Monastic Pedagogy in the *Gnostikos* », *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), p. 53-72.

¹³ *Traité pratique* 1-3 ; *Sur les Pensées* 35.

itinéraire, le cheminement du moine s'écrit comme un retour, parce que nous, êtres humains – comme les êtres rationnels qui nous sont semblables, anges et démons – étions à l'origine de purs intellects dans la contemplation de Dieu, de laquelle nous sommes tombés.

Selon ce schéma, le combat contre les démons devenait avant tout le problème des pensées. Le but était de se débarrasser des pensées mauvaises que les démons y avaient introduites, de libérer son esprit, pour ainsi dire, ou de clarifier sa vision, pour pouvoir connaître à nouveau Dieu, sur un mode excédant toutes les pensées. Pour le moine évagrien, la connaissance signifiait la puissance. En acquérant une connaissance de plus en plus précise des démons – de leur identité, de leurs stratégies caractéristiques, de leurs interrelations, de leur origine et de leur nature –, le moine acquérait sur eux une maîtrise, comme sur ses propres réactions. En élaborant pour le monachisme primitif le premier exposé systématique sur le sujet, Évagre mit de l'ordre dans les expériences chaotiques de tentation et d'anxiété du moine, et lui procura ainsi un sentiment d'assurance et de contrôle. Comme Évagre identifiait pratiquement les démons avec des passions telles que la tristesse, la colère, ou l'orgueil, sa science des démons nous apparaît très semblable à une psychologie au sens moderne du terme, c'est-à-dire une science du moi profond. En fait, le moine gnostique évagrien gardait son regard résolument tourné vers l'extérieur, fixé sur ses ennemis invisibles, mais plus encore sur la Trinité, car la connaissance de Dieu était le but véritable de l'intellect humain, le centre du soi.

Le praticien de l'ascèse et les huit pensées

Au vu de son histoire personnelle, il n'est pas surprenant qu'Évagre ait fait de la libération des passions (*apatheia*) le but de la pratique ascétique durant la première phase de la vie du moine. Le fait qu'il adopte l'*apatheia* manifeste sa dette à l'égard des stoïciens, pour qui l'*apatheia* était le but de la vie philosophique. Mais comme la plupart des chrétiens des premiers siècles, Évagre était éclectique dans ses positions philosophiques, et il n'est pas, même à ce propos, entièrement stoïcien. Les stoïciens croyaient que dans son essence, notre moi était simple et totalement rationnel : les émotions qui nous perturbent nous seraient étrangères et résulteraient de nos mauvais jugements. Ils croyaient qu'il était possible, au moins théoriquement, d'éradiquer complètement les passions ou émotions, et d'être ainsi réellement aussi rationnels que nous le sommes en vertu de notre nature – vivant en accord avec le dessein rationnel qui sous-tend l'ordre naturel. Cette conception domine *La Vie d'Antoine*, où elle se

révèle étroitement reliée au fait de parvenir à la vertu en combattant contre les agents externes, les démons. Évagre, cependant, se rapprochait des platoniciens, par sa conviction que notre âme n'est pas purement et simplement rationnelle, mais qu'elle possède une partie irrationnelle, ou plus exactement deux : l'une, concupiscible ou désirante, l'autre, irascible ou agressive. Pour les platoniciens, cela impliquait que l'on éprouve toujours des émotions telles que le désir ou la colère ; le but n'est pas alors de les éradiquer, mais de les modérer : d'avoir une juste dose de colère pour de justes raisons, et non d'être entièrement débarrassé de toute colère.

Évagre croyait que certaines émotions, mais pas toutes, avaient leur origine dans les parties désirante et irascible de l'âme. Il n'a jamais été vraiment précis sur ce point, mais, *grosso modo*, la partie désirante ou concupiscible produit une énergie d'attraction, et ainsi est à l'origine des passions telles que l'envie, la glotonnerie et l'avarice ; la partie irascible, au contraire, consiste en une énergie négative, ou répulsive, conduisant à la colère et au ressentiment. Comme son âme comporte ces parties, le moine ne peut pas éliminer les énergies qu'elles produisent ; mais il doit les canaliser « en accord avec la nature ». Par exemple, plutôt que de désirer les corps d'autres personnes, le moine doit désirer Dieu et les vertus. Au lieu d'agir avec agressivité à l'égard de ses semblables, il doit diriger son énergie hostile contre les démons. Le but de la connaissance pratique est de soigner ces parties irrationnelles de l'âme, pour qu'elles produisent non plus des émotions négatives, mais les vertus positives : la continence, la charité et la tempérance, pour la partie désirante, et pour la partie irascible, le courage et la patience¹⁴. Dans cette optique, le but d'Évagre, l'*apatheia*, signifiait la libération, non de toutes les énergies psychiques, mais seulement de celles qui sont dérégées, qu'il appelle comme les anciens, les passions. Évagre voyait dans l'*apatheia* non pas simplement l'apaisement ou l'absence des passions, mais bien la présence ou l'accomplissement des vertus.

À l'instar de nombreux platoniciens, Évagre n'intégrait pas dans le soi le plus authentique les parties de l'âme produisant les énergies irrationnelles. En fait, pour Évagre, il y avait eu un temps où les êtres humains n'étaient pas même des âmes : nous étions bien plutôt de purs intellects, des esprits plongés dans la connaissance de Dieu. Ce n'était qu'en raison de notre chute loin de cette connaissance, à quelque moment primordial, que nos intellects étaient devenus âmes

¹⁴ *Traité pratique* 86, 89.

et que Dieu avait créé pour nous des corps. Le centre de l'être que nous sommes vraiment, ne réside pas dans nos composantes irrationnelles – nous les partageons en effet avec les animaux – mais dans l'intellect. L'intellect, notre partie rationnelle, a ses propres passions ou émotions négatives : la vaine gloire et l'orgueil, vices qui n'affectent pas les animaux. De la même façon, l'intellect une fois purifié produit ses propres vertus : la prudence, l'intelligence et la sagesse¹⁵. L'origine du moine comme intellect contemplant Dieu, constitue aussi le but ultime de son chemin d'ascèse ici-bas sur la terre et après la mort. La purification de l'intellect de telle sorte qu'il recouvre sa condition véritable dans la connaissance de Dieu (c'est l'ouvrage du gnostique), requiert auparavant du moine la purification des parties irrationnelles de l'âme par la pratique de l'ascèse, afin d'atteindre à la fois la liberté par rapport aux passions, et cet amour pur (*agapè*) dirigé vers l'autre, qu'elle produit.

Évagre a décrit le moine en quête de l'*apatheia* comme menant une guerre, moins contre lui-même que contre les démons. Les démons, comme les êtres humains, auraient autrefois été des intellects contemplant Dieu, et seraient eux aussi tombés, déçus de la connaissance de Dieu. Ils seraient à présent des créatures rationnelles dominées par l'irascibilité. Les être humains, nous dit Évagre, cet homme qui fut profondément amoureux, sont, quant à eux, dominés par le désir. Mais les âmes des démons, si nous pouvons les dénommer ainsi, sont de véritables machines générant de l'énergie irascible, constituant une réserve apparemment inépuisable de malice dirigée contre le moine. Comme nous le verrons, les démons peuvent attaquer le moine d'une façon visible et physique, et ils le font effectivement, mais la plupart du temps, ils l'attaquent par le biais des pensées – les pensées de glotonnerie, d'orgueil, d'avarice, etc. Bien qu'Évagre reconnaisse qu'il existe des pensées neutres ou même bonnes, le terme *pensée* (*logismos*) est chez lui presque toujours négatif. Les pensées sont synonymes de démons, et quelquefois de passions. Évagre peut ainsi parler équivalement du « démon de la vaine gloire », de la « pensée de la vaine gloire », ou simplement de la « vaine gloire » : toutes expressions qui désignent pour lui la même chose. La chose aurait semblé étrange aux prédécesseurs stoïciens ou platoniciens d'Évagre : certains d'entre eux pouvaient parler des démons incitant les humains à produire des vices, mais aucun ne considérait les démons comme *étant* ces vices¹⁶.

¹⁵ *Ibidem* 89.

¹⁶ Pour un exemple de démons incitant des personnes aux vices, voir PORPHYRE, *Sur l'abstinence des viandes* 2.39-40.

Pourtant Évagre n'identifiait pas totalement les démons avec les pensées et les passions. Il enseignait en effet que, bien que le moine n'ait aucun contrôle sur le fait d'être troublé par des pensées inspirées par les démons, il exerce une maîtrise sur leur persistance et sur l'éventualité qu'elles « éveillent les passions¹⁷ ». Dans une telle conception, les pensées démoniaques d'Évagre semblent très proches de ce que les stoïciens appelaient les « proto-passions¹⁸ ». Les stoïciens voyaient dans les passions le résultat de jugements par lesquels la personne consent à une impulsion outrepassant ce qui est naturel ou raisonnable. Ils distinguaient entre une passion pleinement déclarée, pour laquelle la personne rationnelle était responsable, et une motion préliminaire involontaire (*propatheia*), qui pouvait conduire à une passion si elle n'était pas contrôlée. Par exemple, je peux être affecté d'une poussée de colère viscérale lorsque je vois une injustice, mais je n'éprouve pas une réelle colère, à moins que je ne consente à cette impulsion et ne choisisse de chercher vengeance. Dans la foulée d'Origène, les auteurs chrétiens ont sollicité ce concept en particulier comme instrument pour l'exégèse. Des passages bibliques qui semblent recommander des passions (comme le Psaume 4, 5 LXX : « Soyez irrités et ne péchez pas »), ou attribuer au Christ des passions (comme Mt 26, 37 : « Jésus commença à éprouver tristesse et angoisse »), pouvaient ainsi être expliqués comme se référant non pas aux passions elles-mêmes mais aux proto-passions, dont tous les êtres humains, Jésus y compris, font l'expérience sans en être coupables¹⁹.

Didyme l'Aveugle, un ascète lettré contemporain d'Évagre à Alexandrie, alla plus loin, et, se basant sur le cas de Judas, il identifia les suggestions de Satan à des proto-passions. Commentant un verset de l'Écclésiaste (« Si un esprit d'autorité s'élève contre toi, ne lui cède pas de place », Qo 10, 4), Didyme écrit :

Un premier consentement [à l'esprit d'autorité] se produit, et est appelé *propatheia*. Ne lui cédez pas une place, sinon il persisterait et deviendrait une passion (*pathos*). Mais même s'il devenait une passion, continuez à lui résister et à ne pas lui céder une place, pour qu'il ne devienne pas une disposition mauvaise (*diathèsis*), et enfin, ne permettez pas l'action. Ceci est précisément ce que veut dire Paul

¹⁷ *Traité pratique* 6.

¹⁸ Parmi de nombreux autres ouvrages, voir surtout Richard SORABJI, *Emotion and Peace of Mind : From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford, 2000).

¹⁹ Richard A. LAYTON, *Didymus the Blind and His Circle in the Late-Antique Alexandria : Virtue and Narrative in Biblical Scholarship* (Urbana Ill., 2004), p. 114-127. Dans le texte, je me réfère à la version grecque de la Bible hébraïque, la Septante, en utilisant l'abréviation LXX.

lorsqu'il cite le texte des Psaumes : *Soyez irrités et ne péchez pas / quoi que vous disiez dans votre cœur / vous vous repentirez sur votre couche* (Ps 4, 5 LXX, cité en Ep 4, 26) ; et il dit : *Ne laissez pas le soleil se coucher sur votre emportement, ne cédez pas une place au démon* (Ep 4, 26-27). En effet, une telle chose est dite, par exemple, de Judas. D'abord, le démon insinue dans son cœur le dessein de trahir le Seigneur, puis, dit l'Écriture, *après la bouchée, Satan entra en lui* (Jn 13, 27) – non que Satan entrât d'abord, mais il *suggéra dans son cœur* (Jn 13, 2) [une amorce de] *propatheia*. Ayant vu que la *propatheia* persistait, si bien qu'elle n'était plus une *propatheia*, mais plutôt une disposition de la pire espèce, il prit position, une place lui était ouverte²⁰.

Évagre conçoit les pensées démoniaques exactement de la même manière. Satan ou un démon insinue une pensée chez le moine, qui peut soit lui résister, soit lui permettre de persister et de devenir une passion coupable. Il est possible qu'Origène ait déjà opéré l'identification entre les proto-passions et les pensées démoniaques, quand il disait que « les pensées qui procèdent du cœur » (Mc 7, 21) viennent de nous-mêmes, des démons, ou de Dieu et de ses anges. De telles pensées provoquent seulement en nous « agitation et incitation, nous provoquant à des actions bonnes ou mauvaises », et nous gardons la capacité de résister ou d'agir sur elles. Chez lui aussi, la suggestion par Satan de la trahison de Judas a valeur d'exemple²¹. Mais Origène semble avoir réservé le terme technique de *protopatheia* pour une impulsion qui provient de notre propre condition incarnée : par exemple, si une personne échoue à contrôler les « motions primaires » (*primi motus*) l'incitant au péché, qui se produisent naturellement en lui (comme le désir de procréer), un démon exploite cette faiblesse et « l'incite et le presse » à un plus grand péché²². Qu'Origène ait établi un précédent ou non, Évagre pourrait avoir appris de Didyme que les pensées démoniaques fonctionnent comme les proto-passions des stoïciens : elles représentent une amorce de passion, que le moine peut rejeter, ou laisser persister et se développer en une passion pleinement déclarée²³.

Évagre assurait que pour pouvoir résister à de telles suggestions, le praticien de l'ascèse doit apprendre à identifier les démons qui les suscitent. « Il faut comprendre les différences entre les démons et

²⁰ DIDYME L'AVEUGLE, *Commentaire sur l'Écclésiaste* 294.8-20, traduit et cité dans LAYTON, *Dydimus the Blind*, p.128-129.

²¹ ORIGÈNE, *Les Principes* 3.2.4.

²² *Ibidem* 3.2.2.

²³ Sur le rôle d'Origène, voir les vues opposées de SORABJI (*Emotions and Peace of Mind* p. 346-349), et LAYTON (*Dydimus the Blind*, p. 117-119).

noter les circonstances correspondantes. » Le moine doit prêter attention aux objets ou images que crée telle pensée dans son esprit : c'est là un indice pour savoir quel démon approche. Le simple fait de nommer un démon qui se présente peut le mettre en fuite et préserver de la chute dans la passion que le démon cherche à susciter. C'est là que réside l'importance de la fameuse classification des démons par Évagre, selon ce qu'il appelle, usant d'une terminologie stoïcienne, les huit « pensées primordiales, dans lesquelles toutes les pensées sont comprises » : glotonnerie, fornication, amour de l'argent, tristesse, colère, paresse, vaine gloire, et orgueil. Même les pensées mondaines suggérant au moine qu'il doit aller au village et faire le marché, entrent dans l'une de ces catégories : peut-être la glotonnerie espère-t-elle l'inciter à désirer de la nourriture au marché, ou peut-être la fornication veut-elle qu'il voie des femmes. Évagre mentionne d'autres démons, outre les huit génériques (principalement les démons du ressentiment et du blasphème), mais ils se révèlent être des variantes plus virulentes de l'un des huit. Parmi les huit démons de base, trois se tiennent en première ligne de l'armée des démons comme dit Évagre : la glotonnerie, l'amour de l'argent, et la vaine gloire. Les cinq autres en dépendent ou succèdent au travail de ces trois. Par exemple une personne ne succombera pas à la fornication, sans succomber d'abord à la glotonnerie, parce que c'est la glotonnerie qui la persuade d'abandonner la discipline du jeûne, les privations de sommeil, et une mesure restreinte dans le boire (de l'eau), qui protègent de la fornication. Ce n'est pas seulement par expérience ou déduction logique qu'Évagre sait que ces trois démons sont les chefs de file, mais aussi à partir de la Bible, parce que ce sont les trois tentations présentées à Jésus par Satan. Lorsque Jésus eut affronté ces trois-là victorieusement, il n'eut même pas à faire face aux autres²⁴.

Des chercheurs modernes ont enquêté avec assiduité pour découvrir d'éventuelles sources des huit pensées types d'Évagre, mais sans succès²⁵. Personne avant Évagre ne donne une liste de huit passions ou démons, et personne ne nous fournit une liste dans laquelle figureraient les huit d'Évagre. Les stoïciens désignaient quatre passions comme étant « les passions primordiales » – tristesse (ou affliction), plaisir, désir, et crainte. Évagre partage avec les stoïciens, en tout et pour tout, l'une d'elles, la tristesse (*lupè*) et en a, bien entendu, huit et non quatre. Mais une version très diffusée du

²⁴ *Traité pratique* 6, 43 ; *Sur les Pensées* 1.

²⁵ SC 170, p. 68-84.

scénario mythologique gnostique²⁶ s'empara des quatre passions des stoïciens, les appelant « les quatre chefs des démons », et les affubla de noms ésotériques (par exemple, le désir était *lôkô*). De ces quatre démons, selon les gnostiques²⁷, étaient issues les passions, y compris l'envie, la colère, la luxure, etc. Il n'y a guère de preuve qu'Évagre ait lu des textes gnostiques dans lesquels il aurait pu trouver sa théorie – comme le *Livre Secret de Jean*, ou le *Livre de Zoroastre*²⁸ –, mais il n'y a aucune raison de négliger ces œuvres parmi les influences possibles sur ses propres vues.

Plus significatif est à nouveau Origène, qui précéda Évagre en ébauchant une hiérarchie des démons et en donnant des listes de démons connus par leurs noms. Origène fondait sa spéculation, quant à l'organisation du royaume des démons, sur des livres bibliques, tels les Nombres ou Josué ; en effet, Origène lisait les conflits des Israélites contre les diverses armées et les rois, comme des représentations allégoriques des combats du chrétien contre les démons et les passions. Origène expliquait que les démons se spécialisaient : il y avait un démon de la fornication, un esprit de la colère, un autre de l'orgueil, etc. À différentes occasions Origène donne une liste de certains d'entre eux ; mais aucune liste n'apparaît définitive, car le nombre et le contenu varient. Il est possible de retrouver les huit démons de la liste d'Évagre en parcourant les œuvres d'Origène, mais jamais tous ensemble, et Origène n'a aucune liste de huit. Il ne pensait pas qu'il y ait un démon unique de la fornication troublant tous les êtres et en tout lieu. Mais pour chacun des vices, il y avait un démon en chef (*princeps*) dirigeant les esprits soumis à son pouvoir. Satan, bien sûr, était le général de cette armée démoniaque²⁹. Mais Origène tirait une partie de cette doctrine d'une littérature antérieure, avant tout le *Testament des Douze Patriarches*, dans lequel Ruben énonce deux séries de sept esprits, ceux de la tromperie, et ceux de l'erreur. Associé avec ces deux séries, on trouve ce que Ruben appelle un huitième esprit, celui du sommeil, avec lequel « est créé, dit-il, l'extase de la nature et l'image de la mort³⁰ ».

Évagre a donc trouvé différents prédécesseurs pour constituer des listes et organiser des séries de démons, mais le nombre huit, et les pensées qu'il a recensées, constituent sa contribution propre. Il est admis que personne d'autre n'avait établi, comme Évagre l'a fait,

²⁶ Ici au sens du gnosticisme hétérodoxe, et non du « gnostique » d'Évagre. [NdlR]

²⁷ *Le livre secret de Jean II*, 18, p.13-31.

²⁸ Deux titres de la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi. [NdlR]

²⁹ ORIGÈNE, *Homélie sur Josué* 15, 5-6.

³⁰ *Testament de Ruben* 2-3.

une ethnologie des démons, une description détaillée de leurs caractéristiques et de leurs stratégies, ainsi que la manière dont le moine pouvait leur résister. Évagre a rassemblé, dans un certain nombre d'ouvrages, l'information concernant les démons nécessaire pour le praticien de l'ascèse, mais quatre de ces ouvrages sont fondamentaux. *Le Traité pratique (Praktikos)* fournit une vue générale sur la pratique de l'ascèse ; il est le premier livre d'une trilogie qui comprend le *Gnostique*, et les *Kephalaia gnostica*, tous deux destinés au gnostique. *Les Huit esprits de perversité* présente une sagesse au sujet des démons, sous forme d'aphorismes de diverses longueurs, et *l'Antirrhétique*³¹ fournit une collection de versets bibliques avec lesquels le moine peut répondre à diverses pensées démoniaques, s'adresser à ses frères moines qui ont besoin d'aide, et faire des demandes à Dieu et aux anges. *Sur les pensées* expose une information plus avancée sur les manières dont les démons, principalement la vaine gloire et l'orgueil, coopèrent les uns avec les autres, et interviennent dans la pensée et la prière du moine. Tout comme un soldat rassemble tous les renseignements possibles sur son ennemi, le praticien de l'ascèse utilise cette information pour mener sa lutte contre les huit démons qui l'assaillent.

Plus que la simple tentation de trop manger, la glotonnerie, le premier des huit, essaye de persuader le moine d'abandonner entièrement sa discipline ascétique, y compris son travail physique, les veilles, et les restrictions alimentaires. Trop manger, ou manger à satiété, reste au cœur de la glotonnerie, à la fois parce que Évagre y voit un lieu emblématique du manque de maîtrise de soi, mais aussi parce qu'il partage les vues de l'époque considérant qu'un corps bien nourri, à l'image d'un moteur bien alimenté, est plus vulnérable aux autres passions, et particulièrement au désir sexuel³². Au contraire, « un corps peu alimenté est un cheval bien dressé », discipliné par le jeûne et les veilles, et non « dominé par les tendances passionnées ». La glotonnerie est ainsi le chef de file, ou le commencement (*archè*) des passions. Sa stratégie peut varier, de l'évocation d'un souvenir des fêtes auxquelles le moine avait l'habitude de participer dans son ancienne vie, à la recommandation de stocker plus de nourriture pour ses propres besoins, ou (plus insidieux) pour les besoins des pauvres et des hôtes, jusqu'à la suggestion que le moine va tomber malade, ou même mourir, à cause de sa discipline ascétique. Les jours de fête chrétienne, comme Pâques, fournissent des occasions

³¹ Éd. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, 1912, p. 472-545.

³² Teresa SHAW, *The Burden of the Flesh : Fasting and Sexuality in Early Christianity* (Minneapolis, 1998), spécialement p. 139-158 sur Évagre.

privilégiées pour ce démon : certainement le moine peut se permettre quelque aménagement en une occasion si rare et particulière. Comme son but est d'amener le moine à abandonner son ascèse, la glotonnerie peut l'inciter à se lier par serment à un certain régime, une pratique qu'Évagre déclare « étrangère au mode de vie monastique », lequel requiert de la souplesse dans la règle de chacun. Ou bien, il peut suggérer une discipline sans modération, si bien que le moine, incapable de vivre cette règle irréaliste, abandonnera avec elle la vie monastique. Évagre avertit le moine de suivre un régime alimentaire simple, à base de pain, d'huile, et d'eau, pris une fois par jour, et sans arriver à la satiété. En général, la glotonnerie crée chez le moine de l'angoisse quant à son corps, sa santé et même son vêtement, et contrarie son désir de partager sa nourriture avec les autres³³.

La fornication, comme on peut s'y attendre, est un démon des plus étudiés : Évagre le définit comme celui qui « contraint à désirer toutes sortes de corps », mais les seuls corps qui apparaissent dans ses œuvres sont ceux des femmes. Les femmes mariées et les prostituées, les jeunes femmes et les femmes en quête de direction spirituelle, les jolies femmes, les femmes nues, et les femmes qui sont jolies *et* nues – telles sont les images dont la fornication remplit l'intellect, parfois à une telle vitesse que celui-ci peut à peine suivre le rythme. Lorsque des hommes (y compris d'autres moines) apparaissent, ils ont des relations sexuelles avec des femmes. La fornication, nous dit Évagre, est le plus visuel des démons : non seulement il montre au moine des images de femmes, que ce soit illusion ou rêve, mais il le presse également d'aller sur les marchés ou dans les lieux de foule – là encore les fêtes religieuses sont dangereuses – afin de pouvoir effectivement voir des femmes. Dans son effort pour dissuader le moine de tout commerce avec les femmes, Évagre argumente que les femmes commencent par parler avec un moine en tout bien tout honneur, mais en viennent ensuite à « battre des cils, dénuder leur cou, et onduler de tout le corps », ce qui constitue autant « d'hamaçons qui vous attirent vers la mort, de filets qui vous traînent vers la destruction ». Certes, la fornication apparaît de temps à autre comme la tentation brûlante de retourner dans le monde et de jouir des comforts du mariage et de la famille, mais la fornication d'Évagre est rarement aussi sage : « J'ai vu les démons perpétrer de nombreux actes impossibles à nommer », avoue-t-il, « ces choses qu'il n'est

³³ *Traité pratique* 7, 40 ; *Antirrhétique* 1 ; *Les huit esprits de perversité* 1-3 ; *Sur les pensées* 1, 30, 35.

probablement pas licite de dire à la plupart des gens » ; il pense que de telles choses ne doivent pas être dites à des candidats à la vie monastique qu'elles pourraient effrayer³⁴ et dissuader.

Ou ne pas dissuader. Évagre est candide quant au désir du moine de s'attarder à cette pornographie mentale que lui montre la fornication, en pensant à tort que cela n'est pas vraiment pécher : il se peut que le moine ne désire pas « échapper au désir impur ». Des lecteurs modernes pourraient être tentés de penser que, pour la plupart des moines anciens, la fornication ne représentait pas nécessairement un obstacle pérenne. Ce serait là succomber à une autre pensée dangereuse, insinuée par ce démon tenace. Bien que, selon Athanase, Antoine s'affranchît de la fornication assez rapidement (encore qu'au prix d'une lutte), Évagre semble penser que même des moines anciens ont des difficultés à la surmonter : il présente de nombreux passages bibliques pour aider les moines tentés de désespérer de s'affranchir un jour de ce démon. En effet, le moine qui combat la fornication doit subir non seulement un afflux d'images, mais aussi la stimulation de ses « membres », un « feu entre les cuisses ». L'expérience de la fornication endurée par le moine – avec les rappels de son passé sexuel, ses images obscènes choquantes, sa suggestion physique insoutenable, et son habileté à engager le moine dans des relations dangereuses – est tellement humiliante que cela peut sauver celui-ci de la vaine gloire³⁵.

Outre son arsenal de réponses bibliques, Évagre offre aux moines une panoplie de contre-mesures dans leur combat contre la fornication. Tout le régime ascétique de jeûne, de prière, de vigilance, devrait être utile, mais c'est le fait de limiter sa consommation d'eau et de nourriture qui s'avère particulièrement efficace. Le moine doit éviter les foules lors des réunions publiques, y compris les manifestations religieuses, où il risque de voir des femmes. Même si une image mentale ou la pensée d'un moine ne provoque pas immédiatement la passion, le moine ne doit pas s'attarder à cette image ou à cette pensée. Dans les moments d'attaque intense, en particulier lorsqu'ils comprennent une stimulation physique, Évagre conseille au moine de se lever, et de marcher vivement autour de sa cellule, en priant, et même en s'habillant d'un sac. Étant donné que la fornication correspond à une surchauffe de la partie désirante de l'âme, une poussée de sa partie irascible – c'est-à-dire un peu de colère – aidera à chasser ce par quoi l'on se sent attiré. Bien qu'Évagre ne doute pas

³⁴ *Traité pratique* 8, 51 ; *Antirrhétique* 2 ; *Huit esprits* 4-6 ; *Pensées* 116, 27.

³⁵ *Antirrhétique* 2 ; *Traité pratique* 58.

que la fornication puisse être vaincue, et qu'elle ne doit donc pas être un obstacle majeur empêchant le moine de parvenir à la connaissance de Dieu, les mesures qu'il recommande et les expériences qu'il relate indiquent que le combat du moine contre la fornication est difficile et prolongé³⁶.

L'amour de l'argent n'est peut-être pas aussi féroce que le démon de la fornication, mais ses tactiques sont plus subtiles et, si elles réussissent, elles ouvrent la porte à d'autres vices, justifiant ainsi sa réputation biblique de « racine de tous les maux³⁷ » (1 Tm 6, 10). Les sources littéraires, documentaires et archéologiques, indiquent que peu de moines en Basse-Égypte (si tant est qu'il y en eut un) ont vécu dans une pauvreté absolue : les moines conservaient des relations économiques actives avec le monde environnant, et leurs cellules pouvaient même devenir très organisées³⁸. La vie ascétique n'éliminait pas la relation du moine à l'argent ; bien plutôt, elle créait un lien nouveau, plus complexe, formé par les valeurs monastiques de simplicité et d'hospitalité, autant que par la nécessité de subvenir à ses propres besoins, créant ainsi de multiples opportunités pour un démon puissant. Pour le moine, l'amour de l'argent engendre l'anxiété de ne pas avoir assez, peut-être pas immédiatement, mais viendra un temps de famine, de maladie, de grand âge, ou des obligations à l'égard d'hôtes ; ainsi, le moine éprouve le besoin d'accumuler de l'argent, de la nourriture et d'autres provisions. Ce démon s'attaque à l'insécurité et à la contingence de l'existence temporelle, en incitant le moine à chercher des soutiens auprès de sa famille et des biens qui appartiennent à son passé, à douter de la valeur de l'invisible et des biens éternels qu'il recherche aujourd'hui, et à considérer les moyens matériels plutôt que la Providence divine qui veillera à sa sécurité dans l'avenir. Le moine qui succombe à l'avarice devient fermé sur lui-même, il perd son ouverture aux autres et en vient à refuser de donner aux moines et aux autres personnes dans le besoin, ou, s'il le fait, regrette la perte de ce qu'il a donné. Il perd également son ouverture à Dieu, se consacrant au travail manuel, par lequel il subvient à ses besoins, plutôt qu'à la prière, pour laquelle il a résolu de vivre. Il

³⁶ *Traité pratique* 17, 51 ; *Antirrhétique* 2 ; *Huit esprits* 4-6 ; *Pensées* 16.

³⁷ Jeremy DRISCOLL, « 'Love of Money' in Evagrius Ponticus », *Studia Monastica* 43 (2001), p. 21-30.

³⁸ James E. GOEHRING, *Ascetics, Society, and the Desert : Studies in Early Egyptian Monasticism* (Harrisburg, PA, 1999), p. 39-52 ; Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève, sous la direction de Rodolphe KASSER, *Le Site monastique des Kellia (Basse-Égypte) : Recherches des années 1981-83* (Louvain, 1984), p. 22-23 ; Ewa WIPSYCZKA, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive* (Rome, 1996), p. 337-362.

opprime les autres avec sa manie de l'activité, forçant son disciple à réaliser un travail au-delà de ses capacités, ou d'une manière qui l'empêche de lire l'Écriture ou d'apprendre auprès des moines expérimentés. Les biens possédés alourdissent le moine, l'enchaînent au monde matériel, au corps et à leurs soucis, l'empêchent de s'élever vers les réalités célestes et d'accueillir la mort avec une joyeuse sérénité. L'antidote, bien sûr, est de s'en détacher, d'abandonner les procès en justice par lesquels on cherche à retenir même le bien dérobé, d'arrêter de comparer son amour de la pauvreté au confort et à l'estime dont jouissent ses parents et les membres aisés de la famille et de donner au pauvre et au nécessiteux³⁹.

Pourtant, l'amour de l'argent exploite habilement ce dernier antidote : l'acte de charité comporte le plaisir attirant d'une activité d'appropriation tournée vers l'estime de soi et des autres. La charité et le soutien pour des frères ascètes peuvent servir de prétexte pour acquérir et accumuler des biens et pour garder des liens avec des biens de famille. S'acquitter d'affaires administratives, nécessaires pour la communauté monastique, peut devenir une fin en soi, générant de l'anxiété au sujet des sommes d'argent en jeu, plutôt que de se concentrer sur la vie monastique que de telles charges sont censées faciliter⁴⁰. Le moine qui choisit un style de vie austère n'échappe pas à ce démon, mais l'oblige seulement à agir avec plus d'imagination :

Le démon de l'avarice me paraît particulièrement divers et rompu à la tromperie : souvent mis à l'étroit par le renoncement suprême, il contrefait aussitôt l'économe et l'ami des pauvres ; il accueille généreusement les hôtes qui ne sont pas encore là, envoie des secours à d'autres qui sont abandonnés, visite les prisons de la ville, rachète soi-disant ceux qui sont mis en vente ; il ne lâche pas les femmes riches et leur indique ceux qui doivent être bien traités ; d'autres encore qui possèdent une bourse bien remplie, il les exhorte à y renoncer. Et ainsi, après avoir peu à peu abusé son âme, il l'enserme dans les pensées d'avarice et la livre au démon de la vaine gloire. Ce dernier introduit une foule de gens qui louent le Seigneur pour une pareille administration, et insensiblement, certaines personnes qui vont jusqu'à parler entre elles de la prêtrise ; il prédit désormais la mort du prêtre en charge et il ajoute que l'homme n'y échappera pas [à l'ordination] après tout ce qu'il a fait. [...] Alors que ces pensées vont et viennent en lui, voici que survient le démon de l'orgueil qui figure des éclairs ininterrompus dans l'air de la cellule, envoie des dragons ailés, et finalement provoque la perte de l'esprit⁴¹.

³⁹ *Traité pratique* 9 ; *Antirrhétique* 3 ; *Huit esprits* 4-6 ; *Pensées* 16.

⁴⁰ *Antirrhétique* 3.35, 42, 50, 54, 56.

⁴¹ *Pensées* 21.

Le caractère familier de ce scénario peut séduire le lecteur moderne : Évagre, semble-t-il, a identifié les motivations ambiguës et le plaisir de la vertu qui agitent le moi⁴². Évagre reconnaît incontestablement que le plaisir d'acquérir et d'administrer des biens, même pour des motifs charitables, véhicule en son sein les semences de vices encore plus destructeurs. Mais il n'interprète pas cette expérience en termes de mobiles mêlés et de soi divisé, mais en termes de démons successifs, qui coopèrent au cours d'une attaque en plusieurs vagues.

Dans la plupart des listes d'Évagre, la tristesse vient en quatrième position, suivant l'amour de l'argent et précédant la colère, mais dans les *Huit esprits de perversité*, la colère vient avant la tristesse, qui prend la cinquième place. La tristesse et la colère jouent un rôle de pivot dans le schéma évagrien : parmi les démons qui s'attaquent aux dimensions irrationnelles de l'homme, la colère paraît être celui qui persiste et perturbe le plus le moine près d'atteindre la libération des passions, tandis que la tristesse, du moins selon une des façons dont Évagre la conçoit, résulte des passions du désir et de la colère. Évagre définit la colère comme un « bouillonnement » de la partie irascible de l'âme dirigé contre une personne qui a causé un tort ou paraît avoir agi ainsi. Comme l'irascibilité est une partie inhérente à l'être humain, les problèmes propres à la colère résident dans ses excès (trop d'irascibilité) et dans son orientation (le fait qu'elle soit dirigée contre les semblables humains et non contre les démons, ses véritables objets). Dans les deux cas, la personne colérique ressemble aux démons, dans lesquels prédomine l'irascibilité, si bien que son âme peut être appelée « sauvage ». La personne colérique déchoit de la rationalité de l'intellect, pour tomber dans l'irrationalité bestiale, si bien que la prière, fonction propre de l'intellect, devient impossible. À l'appui de ce constat, Évagre recourt à « la coutume ancienne et mystique » de « chasser les chiens des maisons aux heures de la prière ». Imitant la fornication, le démon de la colère use d'images : par exemple le visage de quelqu'un qui a suscité de la rancune ou un scénario dans lequel des membres de la famille ou des amis⁴³ du moine sont maltraités.

Évagre consacre une partie substantielle du *Traité pratique* (20-26) à la colère, et la mentionne plusieurs fois dans les *Pensées*, un indice de la difficulté singulière que la colère représente pour les

⁴² « Ces dernières lignes auraient pu être écrites par Trollope » (SORABJI, *Emotions and Peace of Mind*, p. 363).

⁴³ *Traité pratique* 11 ; *Huit esprits* 9-10 ; *Pensées* 5. La coutume de chasser les chiens durant la prière est inconnue par ailleurs des éditeurs de *Pensées* (SC 438, p. 196, note 6).

moins, particulièrement pour ceux qui dépassent le seuil de la pratique ascétique. La plupart des chapitres sur la colère dans l'*Antirrhétique* renvoient d'une manière assez générale aux tensions et querelles avec les confrères moines, mais quelques-uns décrivent des situations spécifiques et quelquefois surprenantes – par exemple, un moine en raillant un autre sur son sort d'esclave, ou un autre ne remboursant pas un prêt accordé par un frère. Parmi d'autres incitations à la colère, on trouve celui qui est persécuté par sa famille « pour le Nom du Seigneur », ou encore le bétail qui refuse de suivre le chemin. Évagre conseille au moine tenté par la colère de tourner son irascibilité vers les démons et non vers les êtres humains, et il conseille de faire des cadeaux comme un moyen capable de prévenir et d'éteindre le ressentiment, un type de colère des plus violentes. Le ressentiment, le fait de demeurer dans une rancune durable, relève d'une colère permanente et peut provoquer des visions particulièrement effrayantes durant la nuit. De tels cauchemars peuvent « terrifier l'âme et rendre ainsi l'intellect moins courageux pour le combat du lendemain » ; c'est là l'un des liens entre la colère et la tristesse, au moins pour l'une des formes qu'elle prend chez Évagre⁴⁴.

Les descriptions évagriennes de la tristesse ne sont pas absolument cohérentes, car la tristesse présente un visage différent dans l'*Antirrhétique* et dans les autres ouvrages de démonologie. Dans le *Traité pratique*, *Les Pensées*, et *Les Huit Esprits de Malice*, la tristesse résulte de la frustration d'un désir ou d'une colère. Concrètement, la personne qui souffre de glotonnerie, de fornication ou de l'amour de l'argent, désire un objet et devient triste lorsqu'elle échoue à l'obtenir, tandis que la personne colérique désire une revanche et s'attriste pareillement si elle ne l'obtient pas. La tristesse, ainsi, dépend de la présence des autres passions, et se présente comme le contraire de l'*apatheia*, la liberté par rapport aux passions. La tristesse est absente d'un « cœur pur ». Cependant, tout comme la colère est la perversion d'une capacité qui peut servir un juste propos, le désir sur lequel s'appuie la tristesse, peut également être convenablement dirigé. Ainsi, bien qu'une tristesse qui trouve son origine dans la frustration d'un désir tourné vers un plaisir corruptible soit à combattre, celle qui fait suite à la frustration d'un désir pour les vertus et pour la connaissance de Dieu doit être louée. Même la forme inférieure de la tristesse a son intérêt : une dose modérée de tristesse par frustration d'un désir corruptible peut aider le moine à perdre son attachement aux passions et aux biens de ce monde. Mais une attaque profonde ou prolongée

⁴⁴ *Antirrhétique* 5 ; *Traité pratique* 21, 24, 26 ; *Huit esprits* 10.

d'une telle tristesse peut le persuader de retourner dans le monde où il pourra obtenir les biens convoités, et cela peut lui ôter le plaisir sain attaché à l'exercice des vertus et à la connaissance, ou le désir de les acquérir. Arrivée à ce point, la tristesse se mue en découragement, comme celui qui attaque le moine qui est retombé dans le péché après avoir atteint un certain degré de pureté⁴⁵.

Le découragement, sous sa forme de « crainte et de tremblement » à la perspective de lutter contre les démons, est le trait fondamental de la tristesse telle qu'elle est présentée dans l'*Antirrhétique*. Bien que certains passages suggèrent une connexion avec le désir frustré telle qu'elle prédomine dans d'autres œuvres, la tristesse de l'*Antirrhétique* est un état de crainte ou de manque de confiance pour affronter les démons. Ce découragement peut prendre différentes formes. Il se peut que le moine doute que Dieu entende et voie ses luttes, ou lui procure son soutien. De la même façon, il se peut qu'il doute de la réalité de l'assistance des anges, puisque les anges sont invisibles ; ou encore, qu'il se souvienne de ses fautes passées, ou qu'il ne comprenne pas que les tentations deviennent de plus en plus fréquentes et aiguës à mesure qu'il progresse. Oubliant que les démons n'attaquent les humains qu'avec la permission de Dieu, le moine peut croire que tout ce combat contre les démons est inutile ou n'a aucun sens. Le démon de la tristesse insinue chez le moine la crainte suscitée par la perspective de la maladie mentale, du déshonneur public ou du ridicule, et même de la mort. Évagre parle volontiers de son expérience personnelle du démon qui le menace de fléaux et dit : « Je ferai de toi un objet de dérision et de réprobation parmi tous les moines parce que tu as investigué et révélé toutes sortes de pensées impures. » Au moins aussi habile à provoquer la tristesse est la terreur causée par les attaques brutales du démon – visuelles, auditives, physiques – sur le corps du moine. Le quatrième livre de l'*Antirrhétique* est plein de démons qui sifflent, portent des sabres, ont des éclairs dans les yeux ou prennent l'apparence de serpents, volent, brûlent la peau du moine, et le frappent sur le nez. Quant aux « démons qui tombent sur la peau, infligent des marques de brûlure semblables à celles causées par le feu et qui provoquent des marques visibles, comme celles que causerait un éclat de verre », Évagre atteste qu'il a « vu de telles choses de nombreuses fois de [ses] propres yeux et en [a] été émerveillé ». De tels démons, violents et épuisants, rivalisent avec ceux de la *Vie d'Antoine*⁴⁶.

⁴⁵ *Traité pratique* 10, 19 ; *Huit esprits* 11-12 ; *Pensées* 1, 12, 36 ; *Scholies sur les Proverbes*, p. 313-328.

⁴⁶ *Antirrhétique* 4.

En fait, il est probable que l'œuvre d'Athanase ait été la source d'inspiration directe du caractère singulier de la tristesse dans l'*Antirrhétique*. Évagre témoigne qu'il a lu la *Vie* lorsqu'il suggère que le moine qui affronte « les démons qui commencent à imiter peu à peu des images obscènes et à apparaître dans l'air », devrait « répondre par une phrase, comme le faisait le bienheureux Antoine » ; la phrase est ici le verset 7 du Psaume 117, précisément le passage utilisé par Antoine dans la *Vie* pour répondre au démon de la fornication apparaissant sous l'apparence d'un négrillon⁴⁷. Huit autres passages scripturaires du livre 4 de l'*Antirrhétique* figurent aussi dans la *Vie*, soit comme citations explicites, soit comme simples allusions, et toutes sont tirées d'une même partie de la *Vie* : le discours ascétique d'Antoine sur les démons, trois citations étant issues d'un même chapitre de ce discours⁴⁸. Puisqu'il l'utilisait pour comprendre le découragement qui menace les moines, Évagre a lu la *Vie* de manière sélective, s'attachant principalement à la description du moine sur le modèle de Job, endurant patiemment les attaques même les plus brutales sur son corps et gardant sa confiance en Dieu. D'autres traits communs à la démonologie d'Évagre et à celle d'Athanase – la séquence de pensées suivies par des attaques, ou la liste des vices – peuvent relever d'une tradition monastique plus générale, plutôt que d'une influence directe, mais ici la *Vie d'Antoine* a eu un impact spécifique et substantiel sur Évagre. Le thème athanasien qui consiste à perdre courage en face des attaques démoniaques diffère de la conception habituelle de la tristesse chez Évagre, où elle est associée à la frustration des désirs ; la diversité des positions qu'elle occupe dans les listes d'Évagre, est le symptôme de cette inconstance. D'un autre côté, les vues évagriennes qui associent à une violente colère de terrifiantes visions nocturnes peuvent suggérer une manière de lier la tristesse selon Athanase à une passion antérieure insatisfaite.

Plus typiquement évagrien est le démon de l'acédie, *akèdia*, auquel est justement associée la renommée d'Évagre. Il la définit comme « un relâchement anormal de l'âme ». Elle se manifeste comme une sorte d'ennui prégnant, proche de la dépression, qui empêche le moine d'accomplir ses activités de travail, d'étude ou de prière, et l'incite à abandonner en bloc la vie monastique. Évagre qui

⁴⁷ *Antirrhétique* 4.47 ; *Vie d'Antoine* 6.4.

⁴⁸ Ex 15, 9 : *Antirrhétique* 4.7, *Vie d'Antoine* 24.3.2. ; 2 R 6, 17 : *Antirrhétique* 4.27, *Vie d'Antoine* 34.3 ; Ps 19, 8-9 : *Antirrhétique* 4.32, *Vie d'Antoine* 39.3 ; Ps 26, 3 : *Antirrhétique* 4.34, *Vie d'Antoine* 9.3 ; Jb 1, 10-11 : *Antirrhétique* 4.51, *Vie d'Antoine* 29.3. ; Jb 2, 4-5 : *Antirrhétique* 4.52, *Vie d'Antoine* 29.1 ; Mt 8, 30-32 : *Antirrhétique* 4.66, *Vie d'Antoine* 29.5 ; Rm 8, 18 : *Antirrhétique* 4.70, *Vie d'Antoine* 17.1.

l'appelle le « démon de midi » (d'après le Psaume 90, 6), dit que l'acédie frappe particulièrement le moine entre dix et quatorze heures, lorsque le soleil est haut dans le ciel et que le jour semble ne jamais devoir finir. Le moine attend désespérément que quelque chose interrompe la monotonie qu'il éprouve – peut-être l'heure de manger (quinze heures) ou l'arrivée d'un visiteur. On peut avoir un aperçu du talent littéraire et de la formation d'Évagre dans cette description d'une attaque d'acédie : alors qu'il est en train de lire, le moine frappé d'acédie

se frotte les yeux, étire les mains, lève les yeux de son livre et regarde fixement le mur. Puis il retourne au livre et lit un peu. Il le feuillette pour découvrir la fin du texte ; il compte le nombre de feuilles et calcule le nombre de cahiers ; il critique l'orthographe et la décoration. Finalement il referme le livre, le place derrière sa tête, et plonge dans un sommeil léger⁴⁹.

Dans son effort pour voir le moine abandonner la vie monastique, l'acédie provoque chez lui de l'insatisfaction au sujet de sa cellule et des autres moines. Le moine pense qu'il pourrait trouver un meilleur travail ailleurs, qu'il devrait visiter les malades ou sa famille, ou que sa cellule ne convient pas ; il trouve ses frères et ses supérieurs sans égards pour ses sentiments, et conclut que ses efforts ascétiques auraient plus de succès dans une autre communauté. L'acédie peut conduire à la paresse (qui remplacera plus tard l'acédie parmi les « péchés capitaux »), mais son résultat final est une profonde tristesse et le ressentiment contre Dieu⁵⁰. L'*akèdia* évagrienne stigmatise comme démoniaque le désir de sortir de sa cellule et de vagabonder ; elle contribuera ainsi à un courant plus large, au sein du monachisme du quatrième siècle, visant à promouvoir la stabilité communautaire, et à décourager une pratique antérieure de vagabondage, forme volontaire d'errance (*xeniteia*) à l'imitation du Christ et des apôtres⁵¹.

Répertorié comme le sixième démon, l'acédie fait figure de charnière ou de clé de voûte, car elle résume les cinq démons précédents, et oriente vers les deux derniers⁵². Les six premières pensées s'attaquent toutes à la partie passionnée de l'âme ; mais si les cinq

⁴⁹ *Huit esprits* 14. [Évagre, copiste de métier, décrit avec précision un *codex*, fait de feuilles pliées en cahiers de quatre pages. NdlR]

⁵⁰ *Traité pratique* 12 ; *Huit esprits* 13-14 ; *Antirrhétique* 6.

⁵¹ Daniel CANER, *Wandering, Begging Monks : Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (Berkeley, California, 2002), p. 19-49.

⁵² Cf. Jeremy DRISCOLL, « Listlessness in *The Mirror for Monks* by Evagrius Ponticus », *Cistercian Studies* 24 (1989), p. 206-214 ; IDEM, *Evagrius Ponticus : Ad Monachos* (New York, 2003), p. 265-273.

premières mobilisent soit la partie irascible, soit la partie désirante, l'acédie seule concerne ces deux parties à la fois, produisant une « pensée complexe ». Bien que les autres démons « arrivent par vagues, se suivant l'un l'autre », aucune autre pensée ne suit l'acédie parce qu'elle dure, et « contient presque toutes les autres pensées⁵³ ». L'acédie tente le moine d'abandonner le combat contre les démons, en sorte que le premier moyen pour leur résister est de demeurer dans sa cellule et de tenir ferme. Le moine doit contrer les accès de « relâchement anormal » que l'acédie produit, en revigorant et en stimulant son âme. Il peut le faire en vivant comme s'il devait mourir le jour même (1 Co 15, 31), selon le grand thème de la *Vie d'Antoine*, encore qu'Évagre semble avoir reçu ce principe de Macaire d'Égypte. La considération de sa propre mort, et la perspective que cette mort amènera soit des tourments infernaux, soit une récompense éternelle, provoquera chez le moine des larmes de repentance qui permettent d'échapper à l'acédie. Le moine qui combat contre l'acédie, persévérant seul dans sa cellule, peut devenir son propre guide spirituel :

Lorsque nous nous heurtons au démon de l'acédie, alors, avec des larmes, divisons notre âme en deux parties : une qui console et une qui est consolée, et semant en nous de bons espoirs, prononçons avec David cette incantation : *Pourquoi es-tu triste, ô mon âme, et pourquoi me troubles-tu ? Espère en Dieu, car je le louerai, lui, le salut de ma face et mon Dieu* [Ps 41, 6]⁵⁴.

Comme le combat contre l'acédie résume la bataille du moine avec les six démons qui attaquent la partie passionnée de l'âme, le succès dans ce combat produit un état qui anticipe sur la libération des passions, et qu'Évagre décrit comme un cœur brûlant ou une joie ineffable⁵⁵.

Les deux derniers démons d'Évagre, la vaine gloire et l'orgueil, attaquent la partie rationnelle de l'âme, en particulier lorsque les autres passions s'éloignent et que le moine approche de l'*apatheia* et des stades plus avancés de la contemplation naturelle et de la connaissance de Dieu (encore que le retrait des autres démons puisse être tactique et temporaire⁵⁶). Ces deux démons mettent à profit un

⁵³ *Scholies sur les Psaumes* 139.3, traduit par DRISCOLL, *Ad Monachos*, p. 272-273.

⁵⁴ *Traité pratique* 27.

⁵⁵ *Traité pratique* 12, 27-29 ; *Sentences à une vierge* 39 ; *Sentences aux moines* 54-56 ; *Exhortations aux moines* 1.5 ; *Bases de la vie monastique* 9. Pour ce qui est de montrer que Macaire d'Égypte est le « saint maître » qui a enseigné à Évagre à être prêt à mourir chaque jour, cf. Antoine GUILLAUMONT et Claire GUILLAUMONT dans SC 171, p. 566-568.

⁵⁶ *Traité pratique* 31 ; *Antirrhétique* 7.34 ; *Pensées* 15, 28.

manque d'humilité, mais tandis que la vaine gloire s'alimente à l'admiration que le moine accompli suscite chez les autres, l'orgueil joue de l'estime de soi du moine, afin de perturber ses relations avec Dieu, les anges et les démons. La vaine gloire suggère au moine d'accomplir ses travaux ascétiques « pour se donner en spectacle aux gens » et gagner leur approbation ou leur estime. Ce public peut être constitué de laïcs (des gens qui sont encore « dans le monde »), ou d'autres moines. Dans le cas des laïcs, la vaine gloire joue sur la réputation qui accompagne la capacité de guérir des maladies ou de chasser les démons, « dons saints » que le moine peut même être tenté de réclamer. Or la vaine gloire suggère au moine qu'il devrait retourner dans le monde et faire connaître les succès de son ascèse, afin de persuader d'autres personnes d'embrasser la vie monastique. Un symptôme de la présence de la vaine gloire est le besoin pressant de « parler abondamment de choses superflues », un problème qui concerne en particulier les « moines qui vivent en clôture, mais qui en raison de la vaine gloire se jettent dans les affaires du monde, et accueillent avec fierté les gens qui viennent à eux pour régler leurs différends ». L'ordination sacerdotale offre l'opportunité la plus propice à la vaine gloire : elle apparaît de manière récurrente, comme un problème pour le moine tourmenté par la vaine gloire, souvent dans le cadre de situations dans lesquelles les laïcs admirateurs d'un moine « rétif » le forcent à accepter la cléricature. Évagre ne dit pas que le moine ne devrait jamais accepter l'ordination, mais que si on lui offrait le siège épiscopal d'une ville avoisinante, et qu'il était capable de considérer la chose de façon désintéressée, il serait alors proche de la libération des passions⁵⁷.

Bien qu'il soit utile de soustraire le moine à la dangereuse admiration des fidèles, le retrait dans une vie entourée d'autres moines ne garantit pas une protection contre la vaine gloire, mais lui en fournit de nouvelles occasions. La vaine gloire tente le jeune moine d'adopter prématurément une vie de complète anachorèse, ou un moine quelconque de rechercher une clôture plus stricte, supposée lui éviter la mauvaise influence d'autres moines. Le moine peut aussi se considérer comme au-dessus de la lecture des Écritures, et ainsi l'abandonner, ou encore il peut étudier la philosophie séculière pour de mauvaises raisons. Le moine atteint de vaine gloire envie les frères qui ont atteint la « connaissance » (*gnôsis*), désire que les gens importants le regardent comme gnostique, et veut enseigner d'autres moines avant d'avoir atteint la compétence ascétique et le discernement spirituel

⁵⁷ *Traité pratique* 13 ; *Antirrhétique* 7 ; *Pensées* 3, 20, 21, 28.

nécessaires. Au sommet de son attaque, la vaine gloire joue avec les aspirations du moine à la prière pure et à la connaissance de Dieu, lui promettant : « Regarde, bientôt tu seras élevé jusqu'au ciel » comme Paul l'a été (cf. 2 Co 12, 2) ; ou bien, montrant à l'intellect de quelqu'un ayant atteint la prière pure « la forme qu'il désire », c'est-à-dire « prier le divin » (« Que celui qui peut comprendre, comprenne », écrit Évagre). À ce point le moine peut être conduit tout droit à l'orgueil et à la folie⁵⁸.

Le combat du moine contre la vaine gloire est particulièrement difficile, car quel que soit le moyen employé, il peut devenir, s'il réussit, une occasion de vaine gloire renouvelée. De façon perverse, la vaine gloire peut avoir sur le moine frappé d'acédie un effet thérapeutique, revigorant son effort ascétique, bien que cette ascèse soit vaine, parce que pratiquée à l'instigation de la vaine gloire. Évagre avertit que « la prière intense éloigne ce démon, comme aussi le fait de ne rien dire ou faire qui contribue à une gloire maudite ». Comme les démons de la vaine gloire et de la fornication sont opposés l'un à l'autre, le moine qui est objet d'une attaque de vaine gloire peut « chasser un clou par un autre clou », en concevant une pensée de fornication ; un moine capable de cela est « proche de la libération des passions », car son intellect est « assez fort pour contrer les pensées démoniaques par des pensées humaines ». Il serait au demeurant préférable de « chasser la pensée de vaine gloire par le moyen de l'humilité ». La persévérance du moine dans la quête de la connaissance de Dieu prévaudra finalement dans le combat contre la vaine gloire, car il s'agit essentiellement d'un problème de motivation.

Celui qui a atteint la science et qui a cueilli le plaisir qu'elle procure, ne se laissera plus convaincre par le démon, lui proposât-il tous les plaisirs du monde. En effet, que pourrait-il promettre encore qui soit plus grand que la contemplation spirituelle ? Mais tant que nous n'avons pas goûté la science, exerçons-nous ardemment à la pratique, en montrant à Dieu que notre but est de faire tout en vue de sa science⁵⁹.

Là encore, le moine ne devrait pas purement et simplement éliminer le désir de progresser qu'exploite la vaine gloire, mais le reconduire de l'admiration d'autres personnes vers la connaissance de Dieu⁶⁰.

⁵⁸ *Antirrhétique* 7.

⁵⁹ *Traité pratique* 32.

⁶⁰ *Traité pratique* 30, 32, 58 ; *Huit esprits* 16 ; *Pensées* 14.

Si la vaine gloire suggère au moine d'accomplir des exploits ascétiques pour s'attirer l'admiration des autres, l'orgueil persuade le moine de donner foi à ses admirateurs : à savoir qu'il aurait, lui, le moine, accompli de grandes choses. Le moine qui est affecté par l'orgueil s'attribue tous ses succès plutôt qu'à l'aide de Dieu et des anges. L'orgueil perturbe fondamentalement la relation avec Dieu, empêchant la créature de reconnaître sa totale dépendance à l'égard du Créateur et de sa grâce. Le résultat est qu'elle perd sa place dans la hiérarchie des êtres rationnels : l'orgueil a causé la perte de Satan, et il peut faire plonger le moine dans une folle déraison. Un des symptômes de l'orgueil sera ainsi la rupture des relations du moine avec ses semblables : il méprise les autres, en particulier ses frères, qu'il estime en dessous de son propre niveau de vertu et de connaissance ; ou bien il surestime son importance auprès des autres moines déclarant : « J'ai engendré des sages ». À son tour, le moine perd le sens de sa juste place, pour ainsi dire, parmi les créatures rationnelles – anges et démons – se méprenant sur leurs identités, jugeant mal de leur importance, et il peut devenir la victime du « démon, qui entraîne l'intellect au blasphème contre Dieu et dans des imaginations interdites ». L'une des rares mesures de défense mentionnées par Évagre contre ce démon est la pauvreté, qui favorise l'humilité chez le moine⁶¹.

L'ascète qui fait principalement face aux dangers de la vaine gloire et de l'orgueil, a probablement atteint le seuil de la vie gnostique, c'est-à-dire la libération des passions. Un tel moine peut remarquer qu'il chasse rapidement certaines pensées impures, mais il doit se méfier de ce que ce phénomène peut être dû au caractère inaccessible de la chose désirée : même un jeune moine ne sera probablement pas tenté par la pensée au demeurant fort improbable de devenir évêque de Constantinople. Une indication plus fiable de la capacité du moine à rester en paix, apparaît quand il voit ou qu'il se souvient d'objets désirables qu'il pourrait effectivement obtenir. Lorsque le moine proche de la libération des passions rêve, il n'est ni effrayé par des terreurs, ni stimulé par des images sexuellement attirantes. Il commence à prier sans distractions, sans penser à des choses mondaines. À ce point, dit Évagre, la lutte du moine a moins trait à la partie désirante de l'âme et ses démons (gloutonnerie, fornication, et autres) et aura plus à voir avec la partie irascible et son démon, la colère. Quand le moine atteint l'état de gnostique, son combat avec les démons ne disparaît pas : il entre plutôt dans une nouvelle phase, plus subtile⁶².

⁶¹ *Traité pratique* 14, 46 ; *Antirrhétique* 8 ; *Huit esprits* 17-19 ; *Pensées* 1, 21, 23.

⁶² *Traité pratique* 63-67 ; *Pensées* 20, 29.

Pour Évagre le démon se trouve vraiment dans les détails. Ses descriptions des huit pensées, qui sont assurément le fruit d'innombrables heures passées à écouter les expériences de ses frères moines et à les conseiller, recouvrent tant de circonstances, de tentations et de préoccupations, qu'aucune enquête rapide ne permet de rendre justice à la complexité et à l'ingéniosité d'un seul des démons du système évagrien. La dense casuistique de la démonologie d'Évagre impressionne à juste titre, mais nous ne devrions pas perdre de vue le simple pouvoir de la liste elle-même. Comme le dit David Frankfurter, l'essence de la démonologie est la liste, qui s'abstrait des expériences multiples et anarchiques du démon, et qui crée quelque chose que l'on peut saisir, autrement dit connaître, et par là même, contrôler. En réponse à un « éventail non systématique de dangers », les listes contribuent à « la prétention à la certitude, au contrôle, et à la tradition rituelle⁶³ ». L'ascète évagrien, muni de l'une des listes d'Évagre, ainsi que des circonstances et moyens de défense qui lui sont associés, pouvait nommer ce à quoi il était confronté. S'appuyant sur la capacité traditionnelle de repousser les démons en les nommant, il gagnait un contrôle rationnel sur ses propres expériences désordonnées. Le moine atteint par la pensée que « untel ou untel, de nos frères ou de nos parents, a atteint un certain rang d'honneur et d'autorité », pouvait la retrouver dans la liste de l'*Antirrhétique*⁶⁴, et ainsi apprendre qu'il n'était pas le seul à avoir une telle pensée, que cette pensée venait du démon de l'acédie, et que l'on pouvait s'y opposer en disant avec le Psaume 72, 3 : « Il est bon pour moi de m'attacher à Dieu, de placer mon espoir dans le Seigneur. » La connaissance constituait le pouvoir de ce moine, et celle-ci augmentait au fur et à mesure qu'il avançait vers son but de devenir un gnostique.

Le gnostique, la prière pure, et la connaissance des démons

Le moine gnostique continuait à faire face aux nombreux défis que les démons présentaient au praticien de l'ascèse, mais leurs attaques concentraient leurs forces sur sa quête de la prière pure et de la connaissance de Dieu : la purification de son intellect. D'un côté, les démons continuaient à assaillir le moine avec des pensées mauvaises et des illusions, d'ailleurs avec des stratégies maintenant plus tortueuses, orientées vers la partie irascible du moine et vers

⁶³ David FRANKFURTER, « An Architecture for Chaos : The Nature and Function of Demonology », chap. 2 de *Evil Incarnate : rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History* (Princeton, 2006) ; les mots de Frankfurter s'appliquent cependant à la transformation d'esprits liés à tel ou tel lieu en démonologies par l'élite sacerdotale.

⁶⁴ *Antirrhétique* 6.23.

ses processus mentaux. D'un autre côté, la nature des démons, incluant leurs origines, leurs corps, et autres caractéristiques, faisaient partie de la connaissance des êtres rationnels, qui formait la base du progrès du moine en vue de la connaissance de Dieu.

Comme le gnostique jouit normalement de la liberté des passions qui troublent sa partie désirante, les démons consacrent leur attention sur sa partie irascible – avec l'espoir de susciter la colère qui empêche la prière –, et sur son intellect – avec l'espoir d'engendrer vaine gloire et orgueil. Tout comme Jésus a enseigné que l'on doit se réconcilier avec son frère avant de s'approcher de l'autel (Mt 4, 23-24), Évagre insiste sur le fait que la colère, spécialement sous la forme du ressentiment, « assombrit la faculté de celui qui prie et laisse ses prières dans l'obscurité ». Le moine qui a acquis quelque contrôle sur ses désirs corporels et qui prie avec droiture, acquiert une conscience plus aiguë de l'injustice qui l'entoure, si bien que les occasions pour les démons de provoquer ce qui semble une « juste colère » sont accrues d'autant. De même la vaine gloire exploite-t-elle un espace ouvert par des désirs égocentrés du moine, emplissant son intellect de multiples « mots et objets », et « gâtant ses prières », ouvrant ainsi la voie à l'orgueil⁶⁵.

L'orgueil peut affecter le moine avancé sous la forme du « démon qui entraîne l'intellect au blasphème contre Dieu et dans des imaginations interdites ». Comme le démon de la fornication, ce démon est très rapide, « doublant presque le mouvement de notre intellect », mais contrairement à la fornication, il est éphémère. Il « contraint l'intellect à commettre une impiété contre le ciel ». Évagre se réfère plusieurs fois dans son *Antirrhétique* aux « pensées blasphématoires » ou à des « blasphèmes indicibles contre le Seigneur », que ce démon profère ou suggère à l'intellect de penser. Évagre ne dit jamais précisément ce qu'ils sont, « de peur de faire trembler le ciel et la terre », mais remarque que « ceux qui ont été tentés ainsi comprennent ce que je veux dire ». Les passages bibliques qu'Évagre propose en réponse à ce démon, corrigent généralement ceux qui « maudissent » Dieu ou parlent contre lui, mais il en est un qui évoque le Seigneur repoussant le démon (Za 3, 2), et un autre qui évoque Dieu comme étant « le seul Dieu » (2 R 19, 15-16). Puisque c'est l'orgueil qui a causé la chute du démon, et qu'Évagre attribue au moine orgueilleux la propension à faire des démons des dieux, le blasphème en question pourrait être chez le moine le fait de s'imaginer être lui-même divin, ou

⁶⁵ Prière 12-27 ; Pensées 5, 14-15.

d'avoir des pouvoirs divins⁶⁶. Le moine blasphémateur obscurcit les différences entre lui-même – un être humain –, et les anges et démons – des êtres rationnels comme lui, mais différents –, et Dieu – le créateur de tous. La connaissance avancée des êtres rationnels et de leurs natures que contemple le gnostique, peut en elle-même constituer une thérapie contre cette affliction.

De même, si le gnostique affronte des attaques plus sévères que l'ascète, il peut aussi user de stratégies plus risquées pour les combattre. Par exemple, au moine souffrant du démon de « vagabondage », qui le pousse à rendre de nombreuses visites et à engager des conversations oiseuses, Évagre suggère de ne pas démasquer immédiatement le démon pour le chasser, mais au contraire, « lui permettre de faire son manège un jour ou deux ». Par la suite, le moine devrait s'asseoir, réfléchir où le démon l'a mené, quels sentiments ont été les siens pendant ce temps, et enregistrer tout cela dans sa mémoire. Alors, quand le démon revient, le moine peut le « rendre fou » en exposant et en récitant exactement tout ce qu'il lui a fait la fois précédente. Ou si une pensée mauvaise se présente au moine, il doit la décortiquer par l'analyse : « Quelle est-elle ? De quels objets est-elle composée ? Quels aspects affectent plus particulièrement son intellect ? » Ce genre d'analyse rigoureuse détruira la pensée et obligera le démon à fuir⁶⁷. Contrairement à l'ascète qui est engagé dans la purification des parties inférieures de son âme et doit chasser immédiatement les pensées en leur opposant des versets bibliques, le gnostique, qui est engagé dans la purification de son intellect et qui affronte des démons plus rusés, peut permettre aux pensées de persister et entreprendre un type de contre-mesures plus risqué.

Selon Évagre, l'intellect déchu opère sur deux types de matériaux : les pensées et les représentations⁶⁸. Les pensées ont un contenu (en général propositionnel, tel que : « Je devrais augmenter la réserve de pain »), qui peut provenir soit des anges (contenu bon), soit des démons (mauvais), soit du moine lui-même (bon, mauvais ou neutre). Mais les pensées utilisent des éléments plus basiques de représentation dans l'intellect (les *noemata*), qui sont des concepts qu'Évagre comprend dans un sens essentiellement visuel (par exemple l'image du pain). Les représentations viennent à nous par l'intermédiaire des sens mais elles peuvent être conservées dans la

⁶⁶ *Traité pratique* 46, 51 ; *Antirrétique* 8.

⁶⁷ *Pensées* 9, 19.

⁶⁸ Sur ce point et sur le paragraphe suivant, cf. Columba STEWART, « Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus », *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), p. 173-204, avec d'importantes références à Aristote (p. 186-189).

mémoire, et ainsi être rappelées par l'intellect ou même par les démons, y compris lorsque le moine est assoupi et son corps inactif. L'esprit ne peut pas penser sans représentations : même le fait d'envisager un acte de vol nécessite la représentation de sa propre main saisissant l'objet convoité. Les représentations ne sont fondamentalement ni bonnes ni mauvaises. Elles sont comme des moutons, placées sous la garde de l'intellect, mais elles servent de matériau pour les pensées qui peuvent être soit bonnes, soit mauvaises, soit neutres. Par exemple, la représentation de l'or n'a aucune valeur morale, mais les pensées au sujet de l'or en ont une. Les pensées angéliques qui conduisent le moine à considérer pourquoi l'or a été créé, ou ce qu'il symbolise dans la Bible, sont bonnes, alors que les pensées démoniaques qui suggèrent d'acquérir de l'or sont mauvaises. L'intellect ne peut s'attacher qu'à une seule représentation à la fois, mais elles se succèdent souvent à un rythme rapide, donnant ainsi l'illusion qu'elles sont simultanées. Une représentation peut persister dans l'intellect si quelque passion lui est attachée (une « pensée passionnée ») ; la représentation du pain, par exemple, persiste dans l'intellect d'une personne qui a faim. Une représentation persistante d'un objet corporel peut « s'imprimer », déformant l'intellect d'une manière qui empêche la claire vision requise pour la connaissance de Dieu⁶⁹. Nous avons vu que Clément d'Alexandrie utilisait ce langage de l'impression pour décrire les effets de distorsion liés aux passions de l'âme inspirées par les démons. Pour Clément et pour Évagre, l'intellect, ou l'âme, est comme une tablette de cire, et les impressions adventices peuvent altérer sa forme.

Le gnostique recherche un état de prière pure, dans lequel sa tablette mentale, pour ainsi dire, est claire et vierge d'impression, sans aucune pensée ni représentation, tandis que les démons, naturellement, essayent de contrecarrer cet effort. Le but ultime du moine consiste dans ce qu'Évagre appelle, en référence à Exode 24, 9-11, « le lieu de Dieu », dans lequel l'intellect « se voit au moment de la prière devenir comme le saphir ou la couleur du ciel ». Pour atteindre cet état de constante lumière, le moine doit « transcender toutes les représentations mentales associées aux objets », en éliminant les passions qui occasionnent la persistance de ces représentations. Les démons peuvent gêner le moine en le jouant ou en le troublant avec des images visuelles effrayantes, surtout celles d'animaux menaçants, et avec des sons qui le perturbent. Évagre rapporte que les démons jetèrent en l'air un moine en prière, comme un ballon,

⁶⁹ *Pensées* 2, 4, 8, 7, 22, 24, 25, 32, 36, 41.

pendant deux semaines ; et d'une façon merveilleuse, le moine ne s'arrêta pas de prier. De façon plus insidieuse, le démon produit une forme dans l'intellect, que le moine peut prendre pour celle de Dieu : la vaine gloire peut produire une telle forme de gloire, ou un autre démon peut manipuler la physiologie du cerveau pour produire une lumière qui imite la luminosité du saphir qui remplit l'intellect pur. Une représentation anthropomorphique de Dieu trouvée dans la Bible, telle que le Seigneur assis sur un trône glorieux et élevé (Is 6, 1), imprime effectivement l'intellect ; mais elle représente Dieu seulement à travers ce qu'elle signifie (c'est-à-dire, en ce cas, la connaissance de Dieu dans un intellect pur). Ici, le sens allégorique du texte est une forme spéciale de représentation, qui n'est pas celle d'un être corporel, mais de Dieu, et qui n'impressionne donc pas l'intellect⁷⁰. Face à ce genre de pièges du démon, le moine peut employer de courtes et intenses prières, mais par dessus tout, il doit persévérer pour garder son intellect libre de toute représentation d'objets matériels⁷¹.

Le progrès du moine dans la connaissance de la Trinité, est intimement lié à sa recherche de la prière pure, et là, alors que les démons continuent à s'opposer au moine par les pensées, elles jouent également un rôle moins négatif. Dans son traité majeur pour le gnostique, les *Kephalaia gnostica*, Évagre explique que le moine doit subir quatre transformations. La première est le passage du mal à la vertu, qui constitue l'étape de la pratique ascétique. Les trois autres transformations se situent dans la vie gnostique. La deuxième conduit le moine de la libération des passions (*apatheia*) à la « contemplation naturelle seconde », qui est l'étude de la création matérielle et des « principes » (*logoi*) qui la sous-tendent. Par la troisième, le moine atteint la « contemplation naturelle première », qui recouvre « la connaissance qui concerne les êtres rationnels », et de là, le moine atteint la quatrième et dernière étape, « la connaissance de la Trinité ». Comme les démons sont des êtres rationnels, les connaissances à leur sujet – leur origine, leurs corps, et leurs relations avec les anges et les hommes, etc. – appartiennent à la contemplation naturelle première, l'avant-dernière étape sur le chemin du moine vers la connaissance de Dieu. « Le monde », objet de l'étude du gnostique, « est le système naturel qui comprend la diversité des corps des êtres rationnels, préparant à la connaissance de Dieu⁷². » Parvenu à ce niveau, le moine étudie les démons, non plus

⁷⁰ STEWART, « Imageless Prayer », p. 200.

⁷¹ *Pensées* 39, 41 ; *Skemmata* 23 ; *Prière* 67-70, 72-73, 91-99, 106-107, 111.

⁷² *Kephalaia gnostica* 2.4, 3.36.

comme un guerrier observant les tactiques de l'ennemi, mais comme un philosophe étudiant la nature du monde rationnel.

Évagre définit le démon comme « une nature rationnelle, qui en raison d'un excès d'irascibilité, est déçue du service de Dieu ». Les démons ont autrefois existé, non pas en tant que démons, mais participant comme nous de l'unité des purs intellects qui contemplant Dieu. Dans le « premier mouvement », les intellects (à l'exception de celui qui est devenu le Christ) se sont séparés de cette unité, et ils existent maintenant répartis en trois classes, anges, êtres humains, et démons. Les démons, nous l'avons vu, peuvent être classés en huit larges catégories, mais ils peuvent aussi bien être classés autrement, comme par exemple des plus vicieux aux moins vicieux. Les corps des démons ont couleur et forme, mais ils ne grandissent ni ne diminuent en taille ; comme leurs corps ont une autre composition que les corps humains, nos sens ne peuvent pas en général percevoir des démons. Ils exhalent, en revanche, une odeur, au moyen de laquelle ils mobilisent les passions des hommes ; Dieu donne à certaines personnes la capacité de percevoir cette odeur. Les corps des démons sont froids comme la glace, et ils infligent parfois ce froid à des personnes, leur retirant de la chaleur et les plongeant dans un sommeil pervers. Lorsque les démons apparaissent à des gens, ils ne le font pas dans leurs propres corps, mais dans un corps imitant les couleurs, formes et tailles des corps des êtres dont ils prennent l'apparence. Les anges, au contraire, sont en mesure de transformer la nature de leurs corps selon ce que requièrent leurs activités⁷³.

Bien que les démons soient des êtres rationnels et aient développé des stratégies intelligentes dans leur lutte contre les êtres humains, ils ne sont ni perspicaces, ni réellement intelligents. En effet, dans la vision du monde évagrienne, le mal est lié à l'ignorance. Les démons sont en revanche de bons observateurs et de bons imitateurs, comme le sont les plus habiles des animaux. Les démons n'ont pas de langage propre par exemple, si bien qu'ils doivent étudier les langues humaines pour pouvoir parler aux gens ; en fait les démons paraissent se spécialiser dans certaines langues, si bien que des démons différents s'opposent à des personnes de langues différentes. Il est vrai que les démons semblent connaître les faiblesses du moine et s'y adapter dans leurs attaques, mais cela n'implique pas que les démons connaissent le cœur du moine : seul Dieu « connaît le fond des cœurs » (cf. Ac 1, 24 ; 15, 8). Les démons observent plutôt la manière dont le moine bouge son corps, ils écoutent ce qu'il dit, et à partir de ces

⁷³ *Kephalaia gnostica* 1.10, 22, 53 ; 2.52 ; 3.34 ; 5.18, 78 ; 4.59 ; 6.25.

indices, déduisent « les choses qui sont cachées dans le cœur ». Évagre possède sur ce sujet une ample matière, mais son maître Macaire d'Alexandrie l'a averti de ne pas la révéler « au profane⁷⁴ ».

Évagre décrit les similitudes et les différences entre les êtres rationnels – anges, démons, et êtres humains – de nombreuses façons. Par exemple, faisant appel aux trois parties de l'âme et aux éléments matériels du cosmos, il explique qu'une prédominance de l'intellect et du feu caractérise les anges ; une prédominance du désir et de la terre, les humains ; de l'irascibilité et de l'air, les démons. C'est pour cette raison que les démons approchent des personnes par les narines (grâce à leur odeur) ; les anges par la bouche. Étudiant la faculté de la vue, Évagre déclare que les anges peuvent voir les êtres humains et les démons ; les démons ne peuvent voir que les être humains, ces derniers ne pouvant voir ni les anges ni les démons. Les êtres rationnels se répartissent également en fonction de leurs activités contemplatives : tandis que les anges « se nourrissent de la contemplation des êtres » (contemplation naturelle première), les êtres humains ne le font que de temps en temps, et les démons, jamais⁷⁵.

Les trois classes d'être rationnels ne sont pourtant pas totalement exclusives. Elles se recouvrent et interagissent les unes avec les autres de façon significative. Considérons la contemplation de ce monde, dont Évagre explique qu'elle se présente sous deux formes : la première, « sensible et matérielle », la seconde « intelligible et spirituelle ». Les démons et les personnes impies ont part à la première, les anges et les personnes droites, à la seconde. De même que les anges ont une connaissance plus étendue que les personnes droites dans la contemplation spirituelle, les démons en savent plus que les impies sur la contemplation matérielle. Cependant, les démons accordent aux « personnes qu'ils considèrent leur appartenir » de bénéficier de leur connaissance étendue de la contemplation inférieure ; et selon Évagre, « nous apprenons pour notre part dans le livre saint que les anges font de même », c'est à dire qu'ils accordent la contemplation spirituelle aux personnes qui leur appartiennent. Ici la contemplation et le partage de la connaissance traversent les différents ordres d'êtres rationnels, qu'Évagre décrit dans un autre chapitre comme étroitement imbriqués les uns dans les autres, formant une série de ramifications se recouvrant. « Parmi les êtres humains », écrit Évagre, pensant peut-être à leur destinée *post-mortem*, « certains participent à la fête des anges ; certains sont agrégés à la troupe des démons ; et d'autres sont

⁷⁴ Moines 24 ; *Kephalaia gnostica* 4.35 ; *Pensées* 37.

⁷⁵ *Kephalaia gnostica* 1.68, 3.4, 6.69.

soumis aux tourments avec les hommes impurs. » D'autres passages suggèrent qu'en vertu d'un jugement *post-mortem*, les humains peuvent monter ou descendre dans la hiérarchie des êtres rationnels, recevant un corps nouveau, correspondant au niveau de vertu ou de vice qu'ils ont atteint⁷⁶. La distinction entre êtres humains et démons n'est pas aussi claire et antithétique que le combat entre eux le laisserait penser. Elle n'est, en outre, assurément pas définitive.

Évagre invite le gnostique à anticiper le recouvrement futur de l'unité que les êtres rationnels partageaient autrefois entre eux et avec Dieu. La vertu, explique-t-il à plusieurs reprises, a toujours existé et existera toujours, mais il fut un temps où le mal n'existait pas, et il y aura un temps où il n'existera plus. Lisant des passages bibliques comme Philippiens 2, 9-11, dans lequel « tout genou » fléchira au nom de Jésus, et Isaïe 2, 2-4 qui parle de « toutes les nations » venant adorer le Seigneur, y compris celles qui faisaient la guerre, Évagre en conclut que dans l'avenir « toutes les créatures rationnelles s'inclineront devant le nom du Seigneur ». À la fin, écrit-il à Mélanie, les intellects qui tirent leur origine de l'unité avec Dieu, « retourneront à lui comme les torrents dans la mer⁷⁷ ». Le gnostique sait qu'à sa séparation présente d'avec les démons succèdera l'*apokatastasis*, la restauration de l'unité dans laquelle il n'y avait ni anges, ni êtres humains, ni démons.

Telle qu'Évagre l'envisageait, la guerre entre le moine et le démon était une guerre civile, mais non pas en ce sens qui apparaît le plus naturel à l'homme moderne, celui d'une guerre du moine contre lui-même. J'ai insisté sur le fait qu'Évagre extériorisait constamment les pensées qui tourmentent le moine : les démons décochent contre lui des pensées, comme des flèches. Les pensées sont comme des gouttes de pluie que le moine doit « secouer » de son moi profond⁷⁸. Le moine devait bien sûr acquérir le contrôle de soi, car les passions qu'alimentent les pensées démoniaques sont des aspects déformés des énergies produites par les parties désirante et irascible de l'âme. Mais le moine évagrien qui observait avec patience comment il vagabondait de lieu en lieu, engageant la conversation avec d'autres, et tombait dans des passions de fornication ou de colère, n'y gagnait pas une meilleure connaissance de son propre esprit, qui lui permettrait de changer ses habitudes ; il y apprenait plutôt les stratégies du démon du « vagabondage », pour être capable de le confondre la prochaine fois qu'il se présenterait. Selon

⁷⁶ *Kephalaia gnostica* 3.50 ; 5.9, 11 ; 6.2, 57.

⁷⁷ *Kephalaia gnostica* 1.40, 6.27 ; *Lettre à Mélanie* 6.

⁷⁸ *Antirrhétique*, préface ; À *Euloge* 2.2, 4.4, 31.33.

cette perspective, la lecture de la démonologie d'Évagre comme une anticipation ancienne et particulièrement pénétrante de la psychologie moderne, aussi tentante qu'elle soit, reviendrait à attribuer à Évagre des notions de répression, de sublimation ou de mobiles inconscients, qui n'étaient pas les siennes. Pour autant, nous pouvons comprendre que ses stratégies consistant à nommer les pensées, à identifier les démons, à observer et analyser leurs méthodes, ont fourni aux moines un vocabulaire et un ensemble de tactiques leur permettant, pour le dire avec nos mots, de parler de leur propres sentiments, et de les analyser en les mettant à distance. Le moine pouvait parler du ressentiment éprouvé à l'égard d'un frère, parce que, tout bien considéré, ce n'était pas tant son sentiment qu'une suggestion du démon. Le moine se soignait lui-même, non pas en « rendant siennes » ses pensées mauvaises, mais en les rejetant comme étrangères à sa nature.

Le combat entre le moine et le démon était cependant une guerre civile dans une perspective cosmique, déchirant « la nature rationnelle qui est *sous le ciel* (Qo 1, 13) » : « Une partie combat, une partie aide celle qui combat ; et une partie se bat contre celle qui combat, se dressant avec acharnement et lui faisant la guerre⁷⁹. » Alors que le moine qui combattait progressait dans la connaissance de la nature des démons, leurs origines, leurs corps et leur retour final, il apprenait que lui-même, comme le démon, appartenait à une nature rationnelle plus étendue, dont les distinctions étaient claires, mais en quelque façon perméables, et finalement temporaires. « Ne pense pas », écrivait Évagre à Abba Loukios, « qu'un démon soit autre chose qu'un être humain dégénéré en raison de la colère et ayant perdu la faculté de percevoir⁸⁰. » Le démon, féroce agrégat d'énergie irascible et de l'ignorance source de frustration, vivait une existence misérable, où sa seule activité intellectuelle était d'observer soigneusement et d'imiter ces êtres humains qu'il cherchait à détruire. Il présentait ainsi en permanence au moine une image inversée et dérangeante de son propre but de devenir un gnostique, un amoureux du bien, contemplant les natures créées et la Trinité elle-même. Seule la connaissance acquise par ses travaux ascétiques et avec la grâce de Dieu empêchait le gnostique évagrien de déchoir dans l'ignorance et de devenir un démon, son implacable ennemi.

Sycamore Hall 230
Indiana University
Bloomington IN 47405-7005
USA

David BRAKKE
 Department of Religious Studies

⁷⁹ *Antirrhétique*, préface.

⁸⁰ *Lettres* 56.4.