

MARIANNE SÁGHY

LIEU DE TENTATION, ESPACE DU SALUT :
LE DÉSERT COMME HÉTÉROTOPIE
DANS LA *VIE D'ANTOINE D'ATHANASE D'ALEXANDRIE*

Le mythe du désert fut une des créations les plus décisives de l'antiquité tardive. C'était par dessus tout un mythe d'une précision libératrice. Il délimitait la présence imposante du « monde » dont le chrétien devait être libéré, en soulignant une démarcation écologique claire¹.

La construction du mythe du désert peut être tracée jusqu'à l'œuvre de saint Athanase, évêque d'Alexandrie (296–373), auteur de la *Vie de saint Antoine*. Admirateur et disciple d'Origène, Athanase développe l'idée d'un monde à part dans cet ouvrage célébrissime, composé autour de 356, qui a révolutionné non seulement la théologie, mais aussi la littérature et la psychologie modernes². Comment et pourquoi le désert devient un « monde à part », une « anti-cité » chez Athanase ? Quelle est la relation du désert chrétien avec le pouvoir ? Est-ce que le désert est un symbole subversif, une contre-culture, « une hétérotopie de crise » dans le christianisme antique ? Cet article veut démontrer que le désert chrétien est le fruit du tenace combat d'Athanase pour l'orthodoxie nicéenne contre un pouvoir impérial hérétique et agressif. À une époque où le dogme de la consubstantialité n'est pas encore fixé, la bataille qu'Athanase mène contre la position arienne au nom de la tradition du Concile de Nicée est une lutte pour la divinité du Christ et pour le salut de l'homme : « l'homme ne serait pas sauvé si le Christ n'était pas pleinement Dieu³. » Confrontant les Églises dissidentes ainsi que le pouvoir des empereurs arianisants, Athanase met en scène une espace, le désert, et le galvanise en tant qu'une « espace autre ».

¹ P. Brown : *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, New York : Columbia University Press, 1988 : 216.

² M. Orr : *Flaubert's tentation : Remapping nineteenth-century French histories of religion and science*, Oxford : Oxford University Press, 2008 ; E. Zants : « Flaubert's tentation : An escape from power over other », *The French Review* 52, 1979 : 604–610.

³ Athanase d'Alexandrie : *Sur l'Incarnation du Verbe (Oratio de incarnatione Verbi)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1973 : 134.

Les chrétiens, pourtant, n'avaient ni lieux symboliques, ni lieux saints pendant les trois premiers siècles de leur existence. Robert Markus a étudié la formation de la notion chrétienne de «lieu saint» dans un article important⁴, mais les rapports entre la formation d'une topographie chrétienne et le pouvoir sont encore à préciser. Le «lieu saint», donc, n'est pas du tout un composant évident du christianisme comme Mircea Eliade l'avait pensé⁵. Au contraire : non seulement les chrétiens primitifs n'ont pas eu de «lieux saints», mais ils ont même considéré que la notion était effroyablement païenne. Dieu emplît l'Univers, Il est partout présent : il n'y a pas de lieu géographique où Il serait plus présent qu'ailleurs. Origène, le plus grand philosophe chrétien du troisième siècle, a dénoncé «l'erreur qui applique à la terre de Judée ce qui est dit de la bonne terre promise par Dieu qui est juste⁶.» Le «lieu saint» est donc une innovation caractéristique de l'époque constantinienne dans l'histoire du christianisme : c'est l'empereur Constantin qui a fait construire des basiliques ruisselantes de mosaïques d'or sur le Golgotha, à l'endroit même où Jésus fut crucifié, et au-dessus des tombeaux des apôtres martyrs. Le «pèlerinage de Terre Sainte» est devenu à la mode après le grand tour palestinien de l'*augusta* Hélène⁷. Ces innovations impériales n'ont pourtant pas suscité un enthousiasme unanime parmi les chrétiens. Beaucoup s'en sont tenus à leurs opinions antérieures et n'ont pas pu supporter la «matérialisation» de la spiritualité chrétienne, «l'attachement à la glèbe» du saint.

La création d'une espace indépendante du pouvoir séculier se fait également dans la période constantinienne en tant que réponse à l'intervention brutale du pouvoir impérial aux doctrines et aux structures de l'Église pendant la crise arienne. C'est pourquoi il est curieux de constater que le désert ne figure pas dans la liste des hétérotopies de Michel Foucault, pourtant si préoccupé des relations du pouvoir et de l'espace. Le désert rentre parfaitement dans la catégorie des hétérotopies définie par Foucault :

⁴ R. Markus : «How on earth could places become holy? Origins of the Christian idea of holy places», *Journal of Early Christian Studies* 3, 1994 : 258–270. Voir encore : J. Z. Smith : *To take place*, Chicago : University of Chicago Press, 1987 : 1–23.

⁵ M. Eliade : *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris : Payot, 1989.

⁶ Origène, *Contre Celse* 7, 28, éd. M. Borret, SC 150, pp. 178–179.

⁷ P. Maraval : *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV–VII^e siècle)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2002 ; E. D. Hunt : *Holy Land pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460*, Oxford : Oxford University Press, 1982 ; R. L. Wilken : *The land called Holy*, New Haven & London : Yale University Press, 1992.

Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies⁸.

L'innovation la plus durable d'Athanase dans sa *Vita Antonii* fut justement de créer une hétérotopie, un modèle de vie chrétienne isolée de toute communauté humaine. C'est Athanase qui a situé le « quartier général » du moine dans le désert. En Égypte, ce « cadeau du Nil », le désert offrait un contraste visible avec la terre fertile arrosée par le grand fleuve et avait une réputation mythique. Nulle part ailleurs qu'en Égypte on ne trouve un si grand contraste entre la terre noire et le désert rouge, entre l'épi d'or des champs de blés ondulants et le sable sifflant : il n'est pas surprenant que les Égyptiens aient défini ces deux endroits tellement différents comme respectivement le domaine du bon Horus, et de démonique Seth, roi des morts.

En créant un *Sonderwelt* pour Antoine, Athanase suit avant tout des pré-figurations bibliques⁹, où le désert est l'endroit privilégié de la quête solitaire de Dieu¹⁰. Il y a deux conceptions du désert qui se trouvent toutes deux dans la Bible : terre stérile, ingrate où est envoyé le bouc émissaire chargé des péchés du peuple ; ou lieu des amours avec Dieu, terre des fiançailles. Les ascètes égyptiens qui précédaient Antoine exerçaient pourtant leur vie de continence et de mortification dans un milieu totalement différent : dans la ville, ou dans leur village. La pratique ascétique n'était pas un exercice solitaire, bien au contraire : les premiers ascètes vivaient groupés, et même mariés pour certains d'entre eux¹¹. Amoun, le fondateur de la colonie des ermites de Nitrie, menait la vie ascétique avec sa femme jusqu'à ce que, lasse de cette

⁸ M. Foucault : « Hétérotopies » (<http://tinyurl.com/nvn404p>).

⁹ La sécession au désert signifie le commencement de la « vie publique » du prophète et du moine : Élie, Jérémie, saint Jean-Baptiste, Jésus ont tous commencé leur action dans le désert.

¹⁰ Pour l'importance de la construction du désert, voir C. Rapp : *Holy bishops in late antiquity*, Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 2005 : 105-125.

¹¹ *Apophthegmata patrum*, Collection alphabétique, Amoun I.4.

vie, elle lui propose de se retirer au désert « pour qu'il montre à tous sa grande vertu¹² ! » Le désert était donc comme un scène pour « l'exposition publique » des mœurs ascétiques dans l'antiquité tardive, et il devint une métaphore de la vie monastique grâce à Athanase : moine et désert sont unis à tout jamais par la *Vita Antonii*.

Athanase d'Alexandrie a placé son héros dans le désert pour des raisons théologiques précises. Tout paysage, avant d'être une construction géographique, est un concept spirituel : étant formé par la sensation humaine, la « nature » a une poésie¹³, et un message idéologique¹⁴. Le désert est une construction poétique et idéologique tout comme le paysage anglais¹⁵, ou la *puszta* hongroise¹⁶. Construction idéologique, le paysage est un miroir des relations sociales :

Nous ne vivons pas dans une sorte de vide, à l'intérieur duquel on pourrait situer des individus et des choses. Nous ne vivons pas à l'intérieur d'un vide qui se colorerait de différents chatolements, nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables¹⁷.

Le désert est aussi le lieu où il n'y a rien : ce qui saute aux yeux dans la présentation du désert par Athanase c'est justement la disparition totale des problèmes de l'église égyptienne de l'époque : il n'y existe ni Ariens, ni moines

¹² Pallade : *Historia Lausiaca* 8, 4.

¹³ S. Schama : *Landscape and memory*, New York : Vintage Books, 1995 : 5.

¹⁴ G. Bachelard : *La poétique de l'espace*, Paris : PUF, 1957.

¹⁵ La peinture de paysage anglaise dans les XVII–XIX^e siècles suggère une innocence, une invariabilité, une tranquillité, une liberté, une sécurité idylliques alors que le paysage anglais après les enclosures est, dans la réalité, assombri par la présence des perdants de l'accumulation primitive et par des cheminées d'usines du capitalisme industriel, voir J. Barrell : *The dark side of the landscape*, Cambridge : Cambridge University Press, 1980 ; A. Bermingham : *Landscape and ideology : The English rustic tradition*, Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1989 ; W. J. T. Mitchell : *Landscape and power*, Chicago : The University of Chicago Press, 2002.

¹⁶ Pour l'histoire de l'élévation de la *puszta* hongroise au rang de symbole national, voir R. Albert : « La Grande Plaine hongroise, symbole national. Genèse d'un imaginaire aux XVIII–XX^e siècles », in : R.-M. Lagrave (ed.) : *Villes et campagnes en Hongrie, XVI–XX^e siècles*, Budapest : Atelier Franco-Hongrois en Sciences Sociales, 1999 : 1–37.

¹⁷ M. Foucault : « Hétérotopies », *op.cit.*

hérétiques, ni ascètes urbains, ni Église proprement dite. Le monde artificiel du désert est une construction culturelle¹⁸ chez Athanase :

Ce monde artificiel en arrive à former une nouvelle identité culturelle. C'est en ce sens que le mythe du désert a joué un rôle majeur dans la transformation de l'Antiquité tardive par le christianisme¹⁹.

Pour Athanase, le désert est à la fois une réalité et un symbole. C'est le lieu de la tentation du Christ par Satan. Le désert n'est pas un *locus amoenus*, un lieu de paix spirituelle, mais le domaine de Satan et des démons, la scène des visions illusoire et des tentations sulfureuses, un paysage à haute tension. La *Vie d'Antoine* fait une grande place au démon ; elle le présente comme le Maître du désert. En ce temps où le christianisme se répand, le désert paraît être le seul endroit qui lui reste. Aussi lutte-t-il contre les moines qui viennent peupler le désert. Le combat du moine contre le démon se situera dans la ligne du récit de la tentation de Jésus. Le moine continue l'action rédemptrice. C'est un des aspects du désert. Si l'on vient au désert pour lutter contre le diable, comme l'a fait Antoine, on y vient plus encore pour y rencontrer Dieu. Antoine s'installe dans le royaume du Méchant pour le vaincre au nom du Christ.

Le désert est aussi une sorte de « non-lieu²⁰ » dont Athanase a besoin pour mieux réfuter la notion de « lieu saint » :

Du moment que celui qui est annoncé par des signes vient, qu'avait-on encore besoin des signes ? [...] C'est pourquoi Jérusalem a subsisté aussi longtemps, pour que les Juifs s'y exercent par avance avec les figures de la vérité. Mais une fois que le Saint des Saints est là, la vision et la prophétie ont été scellées à juste titre, et le royaume de Jérusalem a cessé²¹.

¹⁸ Cela ne signifie nullement que la *Vita Antonii* n'a pas de valeur historique, comme le suggère A.J. Festugière : *Les moines d'Orient* I, Paris : Les Éditions du Cerf, 1961 : 19.

¹⁹ J. E. Goehring : « The dark side of landscape : Ideology and power in the Christian myth of the desert », *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, 2003 : 437-452, p. 448 : « the artificial world comes to shape a new cultural identity. It is as such that the myth of the desert played a major role in the Christian transformation of late antiquity ».

²⁰ M. Augé : *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Seuil, 1992 : 2 : « Un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu. »

²¹ *De Incarnatione* 40, 2-3, éd. trad. Ch. Kannengiesser, SC 199, pp. 406-407. Voir P.W.L. Walker : *Holy City, holy places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the fourth century*, Oxford : Oxford University Press, 1990.

Athanase était un représentant de «la vieille école» du christianisme et il était fermement opposé à la sacralisation des lieux géographiques quels qu'ils soient. «Le saint est en nous», expliquait-il aux vierges «folles» d'Alexandrie qui venaient de rentrer de leur pèlerinage en «Terre Sainte»: l'ascète est le temple du Christ, la vie d'ascète est une expérience intérieure de la présence du Christ. Pour pénétrer au fond du mystère chrétien, un voyage de luxe est non seulement de l'argent jeté par la fenêtre, mais aussi une peine inutile, car le chrétien doit rencontrer le sacré en son âme: «Nous n'avons pas besoin de pèlerinage si nous allons au Ciel²².» Athanase reprend cette idée dans sa *Vie de saint Antoine*: «nous n'avons pas besoin de quitter notre pays pour le Royaume des Cieux²³».

Au-delà des principes philosophiques, Athanase avait aussi ses raisons personnelles pour refuser la notion du «lieu saint.» La persécution qu'il a subie pendant quarante ans de la part des empereurs arianisants l'avait littéralement détaché du «lieu». Athanase a été exilé cinq fois d'Alexandrie: de ses 45 ans de service épiscopal, il a passé 25 en exil²⁴. En 356, quand l'Arien Georges de Cappadoce a été nommé l'évêque d'Alexandrie par Constance II, Athanase dut s'enfuir au désert. Il a calmé ses fidèles qu'ils ne s'inquiètent pas:

Ils [les Ariens] possèdent les lieux, mais vous la foi apostolique. Eux sont dans les lieux, mais hors de la vraie foi, vous hors des lieux, mais dans la vraie foi [...] Un lieu est sacré quand la foi apostolique y est prêchée: il est saint quand le Saint y habite²⁵.

La représentation idyllique des communautés monastiques dans la *Vita Antonii* a pour but de nous rappeler que la vie chrétienne ne peut se réaliser qu'en dehors de la ville. En déménageant le pouvoir spirituel dans un espace nouveau, Athanase crée en même temps la notion d'une «contre-culture» chrétienne qui a exercé une très grande influence sur les générations suivantes. Le désert est le lieu de la révélation du pouvoir «vrai», «pur», le lieu de l'effu-

²² D. Brakke: ««Outside the places, within the truth»: Athanasius of Alexandria and the Localization of the Holy», in: D. Frankfurter (ed.): *Pilgrimage and holy space in late Antique Egypt*, Leyde: Brill, 1998: 452–453; S. Elm: «Athanasius of Alexandria's Letter to the Virgins. Who was its intended audience?», *Augustinianum* 33, 1993: 171–183.

²³ *Vita Antonii* 20, éd. trad. G. Bartelink, SC 400, pp. 188–189.

²⁴ A. Martin: *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^{ème} siècle (328–373)*, Rome: École Française de Rome, 1996.

²⁵ PG 26, col. 1189–1190, en latin; cette lettre d'Athanase est citée par D. Brakke: «Outside the places, within the truth», *op.cit.*: 451.

sion du pouvoir divin. Pour réaliser la perfection chrétienne, on n'a besoin ni du patronage impérial, ni des moyens les plus élémentaires de la civilisation humaine ; on ne peut pas rencontrer Dieu aussi bien dans la cité que dans le désert :

Dans les montagnes, les ermitages étaient donc comme des tentes remplies de chœurs divins, chantant des psaumes, lisant les Écritures, jeûnant, priant, se réjouissant dans l'espérance des biens futurs, travaillant pour faire l'aumône et menant une vie d'amour mutuel et de concorde. On pouvait vraiment y voir comme une région à part de piété et de justice. Il n'y avait là personne qui souffrît l'injustice, aucune plainte à l'égard du collecteur d'impôts, mais une multitude d'ascètes, avec pour unique préoccupation la vertu. De sorte qu'en voyant les ermitages et tous les rangs de moines, on ne pouvait s'empêcher de s'écrier : « Qu'elles sont belles tes maisons, Jacob ; tes tentes, Israël ! Elles sont comme des vallées ombragées, comme un jardin de délices au bord d'un fleuve, comme des tentes que le Seigneur a plantées, comme des cèdres au bord des eaux²⁶. »

Les ermites ont fondé la cité idéale où justice (*iustitia*) et harmonie sociale (*concordia*) règnent : leur communauté à la réalisation de la vertu qui est leur objectif commun. L'utilisation de ces deux notions fondamentales de la pensée politique romaine prouve qu'Athanase présente consciemment le « chœur des anges » des moines en opposition avec la cité humaine, la ville profane, Cette allusion politique directe devient encore plus forte dans la mention des humiliations et des injustices que les habitants de la cité séculaire doivent subir. Dans son opposition avec la « cité de Dieu » dans le désert, la cité humaine apparaît comme le domaine du Diable. Les moines recréent le Paradis sur terre, tandis que les habitants de la cité terrestre se construisent l'enfer. Si l'on quitte la cité des hommes, c'est pour unifier sa vie : on quitte ce qui peut distraire, pour maintenir « son esprit fixé sur un but unique ». On quitte la cité des hommes pour la cité de Dieu.

²⁶ *Vita Antonii* 44, éd. trad. G. Bartelink, SC 400, pp. 254–255.

Les contours des deux villes, de deux patries se dégagent dans la *Vita Antonii* : l'*Vrbs* de l'empereur et la cité de Dieu.²⁷ Deux mondes face à face, entre lesquels il y a une opposition implacable : ici commence la lutte millénaire de l'Église et de l'État qui durera jusqu'à ce que l'un se fonde dans l'autre. A part de son importance théologique, le mythe du désert se veut une signification politique : il fonctionne comme un rassembleur dans la société chrétienne de l'antiquité tardive en tant qu'une *homotopie*²⁸ construite sur la base collective de l'orthodoxie nicéenne.

²⁷ Cette construction n'était pas seulement une manœuvre rhétorique et théologique d'Athanase. Les colonies des moines ont été considérées comme des « anti-cités, » pôles opposés de la cité séculière, par des empereurs aussi, et dès 370, les « déserteurs » partis au désert ont été obligés par des lois impériales à retourner au service de l'empire : *Codex Theodosianus* XII, 1, 63 : « Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur. Hos igitur atque huiusmodi intra Aegyptum deprehensos per comitem Orientis erui e latebris consulta praeceptione mandavimus atque ad munia patriarum subeunda revocari. »

²⁸ A. Mohan : *Utopia and the village in South Asian literatures*, London : Palgrave Macmillan, 2012.