

*BESTIAE CHRISTUM LOQUUNTUR*  
OU DES HABITANTS DU DÉSERT ET DE LA VILLE  
DANS LA *VITA PAULI* DE SAINT JÉRÔME \*

La *Vita Pauli Primi Eremitae*, le premier ouvrage littéraire important de Jérôme qui soit connu de nous, éveille un intérêt compréhensible auprès de chercheurs intéressés par la littérature de l'antiquité tardive. Cet ouvrage fut écrit à la fin de la première moitié des années soixante-dix du IV<sup>e</sup> s., lors du séjour de Jérôme dans le désert de Chalcis, ou bien, comme certains le veulent, aussitôt après son retour à Antioche.<sup>1</sup> C'était une période où Jérôme faisait seulement ses premiers pas dans la vie monastique qui le fascinait depuis peu, et sa formation ainsi que sa gloire étaient encore loin du niveau qu'elles devaient atteindre dix ans plus tard. L'objectif de ce premier ouvrage original de l'hagiographie latine était de démontrer que contrairement à l'opinion d'Athanase, c'était bien Paul de Thèbes et non Antoine le premier moine qui s'était retiré dans le désert.

L'intérêt porté à la *Vita Pauli* s'accompagne parfois d'un léger sourire, provoqué par le caractère un peu fantastique de cet ouvrage.<sup>2</sup> La description (qui occupe ses parties centrale et finale) du

---

\* Je tiens à remercier à Mme Monique Alexandre, à M. Bernard Flusin, à Mme Ewa Wipszycka et surtout à M. Benedetto Bravo qui m'ont aidé à réaliser cette étude.

<sup>1</sup> En ce qui concerne la datation voir A. de Vogüé, *La "Vita Pauli" de saint Jérôme et sa datation. Examen d'un passage-clé (ch.6)*, dans *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon Bastiaensen*, [Instrumenta Patristica 24], Steenburgis 1991, pp. 395-406, qui résume la discussion précédente et soutient que l'ouvrage fut écrit lors du séjour dans le désert.

<sup>2</sup> Ce ton est présent par exemple dans l'article de E. Coleiro, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, dans *Vigiliae Christianae* 11 (1957), pp. 161-178, notamment pp. 165-166 et 171-175. De même, bien qu'avec une plus grande compréhension - Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and John Cassian*, Oxford 1978, p. 134.

voyage de saint Antoine à la recherche du premier ermite ainsi que de la rencontre des deux moines et de la mort de Paul, montre des ermites qui ne font nécessairement pas de miracles eux-mêmes, mais qui vivent dans une réalité miraculeuse et irréelle. Un centaure rencontré dans le désert montre le chemin à Antoine, un satyre avoue sa croyance en Dieu, une louve conduit le voyageur jusqu'à l'ermitage de Paul, un corbeau apporte du pain et des lions creusent la tombe de l'ermite défunt.

Le présent article a pour objet les deux premiers êtres rencontrés par Antoine après son départ, responsables dans la plus grande mesure de l'ambiance fabuleuse de la *Vita Pauli*: l'hippocentaure et le satyre.

Jérôme décrit comme suit la rencontre de ces créatures qui nous paraissent un peu surprenantes dans un ouvrage hagiographique:

*Illico erumpente luce, venerabilis senex infirmos artus baculo regente sustentans, coepit ire uelle quo nesciebat. Et iam media dies coquente desuper sole feruebat, nec tamen a coepto itinere deducebatur dicens: Credo in Deo meo, quod seruum suum, quem mihi promisit, ostendet. Nec plura his, conspicatur hominem equo mixtum, cui opinio poetarum Hippocentauro uocabulum indidit. Quo uiso, salutaris impressione signi armat frontem, et heus tu, inquit, quanam in parte Dei seruus hic habitat? At ille barbarum nescio quid infrendens, et frangens potius uerba quam proloquens inter horrentia ora, satis blandum quaesiuit adloquium. Et cum dexterae manus protensione cupitum indicat iter, ac sic patentes campos uolucris transmittens fuga, ex oculis mirantis euanuit. Verum hoc utrum diabolus ad terrendum eum simulauerit, an, ut solet, eremus monstruosorum ferax animalium, istam quoque gignat bestiam, incertum habemus.*

8. *Stupens itaque Antonius, et de eo quod uiderat secum uoluens, ulterius progrediebatur. Nec mora, inter saxosam conuallem haud grandem homunculum uidet, aduncis naribus, fronte cornibus asperata, cuius extrema pars corporis in caprarum pedes desinebat. Ad hoc adtonitus exspectaculo, scutum fidei et loricae spei bonus proelior arripuit. Nihilominus memoratum animal, palmarum fructus ad uiaticum, quasi pacis obsides, offerebat. Quo cognito, gradum pressit Antonius, et quisnam esset interrogans, hoc ab eo responsum accepit: "Mortalis ego sum, et unus ex accolis eremi, quos uario delusa errore gentilitatis, Faunos, Satyrosque et Incubos uocans colit. Legatione fungor gregis mei. Precamur ut pro nobis communem Dominum depreceris, salutem mundi olim uenisse cognouimus; et in uniuersam terram exiit sonus eius." Talia eo loquente, longaeuus uiator ubertim faciem lacrimis rigabat, quas magnitudo laetitiae indices cordis effuderat. Gaudebat quippe de Christi gloria, de interitu Satanae, simulque admirans quod eius posset intellegere sermonem, et baculo humum percutiens,*

aiebat: "Va tibi, Alexandria, quae pro Deo portenta ueneraris. Vae tibi, ciuitas meretrix in qua totius orbis daemonia confluxere. Quid nunc dictura es? Bestiae Christum loquuntur" (VP 7,9-8,25).<sup>3</sup>

La présence de ces êtres mythiques dans un texte hagiographique est sans doute un peu étrange et suscite même de la gêne chez certains chercheurs. L'ambiance fabuleuse dans la création de laquelle le centaure et le satyre jouent un rôle considérable a été expliquée d'un côté par un certain manque de maturité de Jérôme en tant qu'écrivain chrétien, et de l'autre côté par son désir ardent de propager efficacement l'idée du monachisme sous une forme littéraire attrayante pour le milieu romain.<sup>4</sup>

La seconde de ces explications n'a de sens que si l'on suppose que les lecteurs latinophones appréciaient les récits fantastiques, pourvu qu'ils fussent plus idylliques que ceux qu'ils pouvaient trouver dans la *Vita Antonii* d'Athanase. Il ne semble pas que cette différence supposée de goûts littéraires entre les lecteurs potentiels d'Athanase et ceux de Jérôme soit attestée par les sources; nous savons au contraire que la traduction latine de la *Vita Antonii* faite par Evagre peu de temps avant la création de la *Vita Pauli* avait remporté un grand succès à Rome.

Quant au manque de maturité littéraire, il ne suffit pas à expliquer la présence d'un satyre et d'un centaure dans le récit sur le premier ermite. Ces dernières années, les chercheurs ont vu dans la scène où ces êtres apparaissent, quelque chose de plus que la volon-

<sup>3</sup> J'utilise l'édition de R. Degórski, *Edizione critica della Vita sancti Pauli primi eremitaie di Girolamo*, Roma 1987.

<sup>4</sup> Sur la recherche par Jérôme de l'effet littéraire voir A. A. R. Bastiaensen, *Jérôme hagiographe*, dans *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire des origines à 1550* 1, Turnhout 1994, pp. 97-123, à la page 115. L'évolution de Jérôme et le mûrissement de son goût littéraire dans le contexte de la *Vita Pauli* ont été évoqués par J. Fontaine dans la discussion sur l'exposé de M. Fuhrman, *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur*, dans *Christianisme et formes littéraires. Fondation Hardt pour l'Etude de l'Antiquité classique, Entretiens tome XXIII*, Genève 1977, pp. 41-99, aux pages 95-96. Sur le désir de satisfaire les attentes de l'aristocratie romaine voir: P. Leclerc, *Antoine et Paul: métamorphose d'un héros*, dans *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris 1988, pp. 257-265, à la page 258; voir aussi S. Rebenich, *Ascetism, Orthodoxy and Patronage: Jerome in Constantinople*, dans *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 358-377, notamment à la page 370.

té de colorier la narration.<sup>5</sup> Une attention particulière lui a été portée par Patricia Cox Miller, qui a expliqué de manière intéressante le rôle des deux créatures dans la *Vita Pauli* en se référant à leur riche et ambivalente symbolique mythique. Cependant elle est partie d'une idée discutable: si le désert est dans ce récit un élément puisé dans la symbolique chrétienne, le faune et le centaure sont des êtres entièrement païens. Cette idée fait qu'elle ne voit pas la présence de créatures similaires dans la littérature chrétienne contemporaine de Jérôme et surtout dans la Bible, ce qui, comme j'espère le démontrer, rend considérablement difficile la compréhension du sens de la scène toute entière.<sup>6</sup>

Il va de soi qu'aussi bien le faune que le centaure ont leurs racines dans la mythologie païenne, mais ils ne sont point étrangers à l'imaginaire chrétien de cette période, s'y étant fait leur place encore avant Jérôme. Pour comprendre le rôle qu'ils jouent dans la *Vita Pauli*, il est nécessaire d'essayer de définir la place qu'ils occupaient dans des écrits d'autres auteurs de la même période.

Une œuvre où apparaît un être ressemblant un peu aux deux êtres en question du récit de Jérôme, c'est la *Vita Antonii*, qui constitue pour lui une référence constante. D'après Athanase, Antoine rencontra dans son ermitage au bord de la Mer Rouge une créature ressemblant beaucoup sur le plan physique à celle que notre auteur décrit. Cependant, le caractère de cette rencontre est totalement différent. Dans la traduction d'Evagre d'Antioche, connue et utilisée par Jérôme, sa description prend la teneur suivante:

*Ad cuius motum exurgens, uidit bestiam pubetenus humanam faciem praeferentem, quae exinde in asinum finiebatur. Post cuius aspectum, uexillum crucis in fronte sua pingens, hoc tantum ait: Christi seruus sum, si ad me missa es, non fugio. Nullum in medio spatium, et statim in forme prodigium dicto ocius cum satellitum turba fugit, et in medio cursu ruens extinctum est. Ista autem explosi mors atque enecatio prodigiū, daemonum*

---

<sup>5</sup> A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: le monachisme latin 1*, Paris 1991, pp. 165-167; P. Cox Miller, *Jerome's Centaur. A Hyper-Icon of the Desert*, dans *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), pp. 209-233.

<sup>6</sup> Ce n'est qu'au cours de la rédaction de cet article que j'ai pu prendre connaissance de l'article de Paul B. Harvey, *Saints and satyrs: Jerome the scholar at work*, dans *Athenaeum* 86 (1998), pp. 35-56, qui montre aussi les racines bibliques du satyre et du centaure chez Jérôme.

*erat communis interitus. (...) (Vita Antonii 53).<sup>7</sup>*

Le traducteur de l'œuvre d'Athanase ne désigne cette créature que par le mot *bestia*, ce qui rend un peu difficile son identification. Sa description semble se référer à un onocentaure, c'est-à-dire à un être moitié homme, moitié âne. C'est donc un être qui, ayant quatre jambes, ressemble plutôt à l'hippocentaure de Jérôme (les faunes et les satyres sont, comme nous le savons, bipèdes). Il ne semble pas pour autant que les différences anatomiques revêtent une grande importance. Nous pouvons facilement envisager les deux créatures présentées par Jérôme comme l'équivalent de l'animal décrit par Athanase.

En modifiant partiellement l'anatomie de l'être rencontré par Antoine, Jérôme change radicalement sa relation envers Dieu et Satan. Aussi bien Athanase que Jérôme présentent les créatures décrites comme des êtres charnels et mortels. Cependant, pour le premier des deux auteurs, c'est un être intimement lié aux démons, pour le second l'existence d'un lien avec les démons est au moins douteuse. Certes, Jérôme n'exclut pas que l'hippocentaure soit un mirage diabolique (alors il ne serait pas charnel!), mais visiblement il garde ses distances par rapport à cette idée,<sup>8</sup> en choisissant plutôt de le considérer comme un exemple de la faune du désert, ce qui se trouve confirmé par les paroles du satyre (*mortalis ego sum et unus ex accolis eremi*). Qui plus est, cet habitant du désert possède la connaissance du vrai Dieu. Tandis que pour Athanase la mort de cette créature bizarre est la chute des démons (*daemonum interitus*), pour Jérôme la chute de Satan (*interitus Satanae*) consiste en ce que cette créature parle du Christ (*bestiae Christum loquuntur*). La polémique est évidente et la différence dans l'interprétation du caractère de la bête est très sérieuse. Laquelle des deux interprétations est plus conforme aux idées des chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle?

Pour répondre à cette question, il faut prendre en considération deux passages du *Livre d'Isaïe* où Athanase a trouvé son onocentaure. Ce sont des prophéties d'Isaïe dirigées contre Babylone (*Is.* 13) et contre Edom (*Is.* 34). La seconde constitue, selon la majorité des commentateurs anciens,<sup>9</sup> la première partie de la vision de l'ave-

<sup>7</sup> Texte selon PG 26, cc. 919-92.

<sup>8</sup> Voir A. de Vogué, *Histoire littéraire* 1, p. 166.

<sup>9</sup> Mais non Théodoret de Cyr.

nir de Jérusalem (Is. 34-35). Les deux ont en commun une image: la ville punie par Dieu, la ville désertée qui est devenue un abri d'animaux sauvages et de monstres. La traduction des noms des animaux fantastiques pose toujours des problèmes; on comprend que la traduction grecque et la traduction latine donnent des listes légèrement différentes. Malheureusement nous ne savons pas ce que donnait ici la vieille traduction latine (*Vetus Latina*) qui était pour Jérôme, au temps où il écrivait, la version fondamentale de la Bible. Il faut donc commencer par voir ce que donne la version des Septante.

Καὶ στραφήσονται αὐτῆς αἱ φάραγγες εἰς πίσσαν καὶ ἡ γῆ αὐτῆς εἰς θεῖον, καὶ ἔσται αὐτῆς ἡ γῆ καιομένη ὡς πίσσα νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ οὐ σβεσθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, καὶ ἀναβήσεται ὁ καπνὸς αὐτῆς ἄνω· εἰς γενεὰς ἐρημωθήσεται καὶ εἰς χρόνον πολὺν. κατοικήσουσιν ἐν αὐτῇ ὄρνεα καὶ ἐχίνοι καὶ ἴβεις καὶ κόρακες, καὶ ἐπιβληθήσεται ἐπ' αὐτὴν σπαρτίον γεωμετρίας ἐρήμου, καὶ ὄνοκένταυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῇ. οἱ ἄρχοντες αὐτῆς οὐκ ἔσονται οἱ γὰρ βασιλεῖς αὐτῆς καὶ οἱ ἄρχοις αὐτῆς καὶ μεγιστάνες αὐτῆς ἔσονται· εἰς ἀπώλειαν. καὶ ἀναφύσει εἰς τὰς πόλεις αὐτῶν ἀκάνθινα ξύλα καὶ εἰς τὰ ὄχυράματα αὐτῆς, καὶ ἔσται ἔπαυλις σειρήνων καὶ αὐλὴ στρουθῶν. καὶ συναντήσουσιν δαιμόνια ὄνοκενταύροις καὶ βοήσουσιν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον· ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὄνοκενταυροί, εὖρον γὰρ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν. ἐκεῖ ἐνόσσευσεν ἐχίνος, καὶ ἔσωσεν ἡ γῆ τὰ παιδιά αὐτῆς μετὰ ασφαλείας· ἐκεῖ ἔλαφοι συνήνησαν καὶ εἶδον τὰ πρόσωπα ἀλλήλων· ἀριθμῶ παρήλθον, καὶ μία αὐτῶν οὐκ ἀπώλετο, ἑτέρα τὴν ἑτέραν οὐκ ἐζήτησαν· ὅτι κύριος ἐνετείλατο αὐτοῖς, καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ συνήγαγεν αὐτάς καὶ αὐτὸς ἐπιβαλεῖ αὐτοῖς κλήρους, καὶ ἡ χῆρ αὐτοῦ διεμέρισεν βόσκεισθαι εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον κληρονομήσετε, εἰς γενεὰς γενεῶν ἀναπαύσονται ἐπ' αὐτῆς (Is. 34,9-17)

Des hérissons, des ibis, des corbeaux, des autruches se trouvent énumérés et en ce qui concerne les créatures moins banales, des sirènes, des onocentaures et des démons. La prophétie dirigée contre Babylone, plus courte, contient une liste similaire, cependant un peu plus modeste: des onocentaures, des sirènes, des démons, des hérissons. Dans les deux prophéties, les onocentaures accompagnent les démons, et leur présence signifie la damnation divine, la destruction et l'abandon de l'endroit où ils vivent.

Jérôme interprète la prophétie contenue dans le chapitre 34 d'Isaïe comme étant dirigée contre Jérusalem. Dans sa traduction, terminée bien des années après la *Vita Pauli*, l'ensemble des animaux dans les ruines de la ville devient, me semble-t-ils, encore plus intéressant:

*Et conuertentur torrentes eius in picem, et humus eius in sulphur; et erit terra eius in picem ardentem. Nocte et die non extinguetur, in sempiternum ascendet fumus eius; a generatione in generationem desolabitur, in saeculum saeculorum non erit transiens per eam. Et possidebunt illam onocrotalus, et hericius, et ibis, et coruus habitabunt in ea, et extendetur super eam mensura ut redigatur ad nihili, et perpendicularum in desolationem. Nobiles eius non erunt ibi; regem potius inuocabunt, et omnes principes eius erunt in nihili. Et orientur in domo eius spiniae, et urticae, et paliurus in munitionibus eius. Et erit cubile draconum, et pascua struhonum. Et occurrent daemonia onocentauris, et pilosus clamabit alter ad alterum; ibi cubabit lamia et inueniet sibi requiem. Ibi habuit foueam hericius, et enutrit catulos, et circumfodit et fouit in umbra eius; illuc congregati sunt milui alter ad alterum. Requirit diligenter in libro Domini, et legite: unum ex eis non defuit, alter ad alterum non quaesivit, quia quod ex ore meo procedit; ille mandavit, et spiritus eius, ipse congregavit ea. Et ipse misit eis sortem, et manus eius diuisit eam illis in mensura; usque in aeternum possidebunt eam; in generatione et generationem habitabunt in ea. (Is. 34,9-17).*

Une modification considérable par rapport à la version des Septante consiste en ce qu'à la place des sirènes il y a des dragons (*dracones*), et que alors que le texte grec ne parle que d'onocentaures (à trois reprises), il y a une fois des onocentaures et en plus deux autres êtres: une strige (*lamia*) et un "poilu" (*pilosus*). Bien que la strige soit sans doute une créature fascinante, c'est le *pilosus* qui est particulièrement important pour nous. Jérôme explique qui est cet être dans le cinquième livre du *Commentaire sur Isaïe*, terminé dans les dernières années du IV<sup>e</sup> s., en évoquant la prophétie contre Babylone: *Pilosi saltabunt ibi: uel incubones, uel satyros, uel siluestres quosdam homines, quos nonnulli fatuos ficarios uocant, aut daemonum genera intellegunt. (In Esaiam V xiii 21.22,16-18)*.<sup>10</sup> Il y a là donc des êtres, qui de même que l'*homunculus* rencontré par Antoine, sont appelés incubes, satyres et faunes (*fatui ficarii* dans le *Commentaire sur Isaïe*, *fauni* dans la *Vita Pauli*).

On dirait que le bonhomme du désert de la *Vita Pauli*, l'un de ceux que les païens vénèrent en tant que *faunos satyrosque et incubos*, a été pris directement par Jérôme, de même que le centaure, du *Livre d'Isaïe*. Néanmoins, deux problèmes se posent. Premièrement, Jérôme évoque un hippocentaure et non un onocentaure. Cela ne semble pas cependant constituer une différence considérable. Dans le *Commentaire sur Isaïe*, Jérôme déclare qu'il ne voit pas de différen-

<sup>10</sup> Éd. M. Adriaen, CCL 73-73A.

ce entre ces genres: *Pro onocentauris quoque, quos soli LXX interpretati sunt* [c'est-à-dire des *iim*], *imitantes gentiliū fabulas, qui dicunt fuisse hippocentauros, tres reliqui interpretes ipsum posuere uerbum Hebraicum iim quod nos in ululas uertimus. (In Esaiam VI xiv 1,51-54)*. L'identification d'un genre de centaures à l'autre n'est pas propre uniquement à Jérôme. Dans le *Physiologus*, écrit au plus tard au III<sup>e</sup> s., nous trouvons un chapitre consacré aux hippocentaures<sup>11</sup> et pour lequel le point de départ est constitué par la description des onocentaures chez Isaïe.<sup>12</sup>

Le second problème est beaucoup plus sérieux. Le mot, qu'il a traduit par *pilosus*, Jérôme ne l'a pas trouvé dans la Septante mais dans le text original du *Livre d'Isaïe*. Or, au temps où il écrivait la *Vita Pauli*, il ne connaissait pas encore l'hébreu, bien qu'il eût commencé l'étude de cette langue précisément dans le désert de Chalcis,<sup>13</sup> sous la direction d'un Juif converti. Comment donc expliquer la présence d'un satyre-*pilosus* dans son premier ouvrage hagiographique?

Nous ne savons pas comment la *Vetus Latina*, la traduction la mieux connue de Jérôme, appelait notre être. Cependant, puisque cette traduction était basée sur celle de la Septante, il semble peu probable qu'elle ait introduit les *pilosi* là où toutes les rédactions connues de la traduction des Septante ne parlent que d'onocentaures.

Les tentatives pour mettre en relation le *homunculus* du désert avec le *Livre d'Isaïe* ne sont cependant pas vouées à l'échec. Dans le texte hébreu, au verset 34,14, il est question de deux types d'êtres: *sîim* et *iim* (suivant la translittération de Jérôme dans le *Commentaire*

<sup>11</sup> *Physiologus* 13, éd. F. Sbordone, Milano 1933. L'éditeur choisit la leçon Περὶ ἵπποκενταύρων, bien que la leçon περὶ ὄνοκενταύρων soit majoritaire.

<sup>12</sup> P. Cox Miller note que Jérôme mentionne des êtres ressemblant aux satyres également dans le *Commentaire sur Isaïe* mais elle ne trouve aucune inspiration biblique de l'hippocentaure (ni du corbeau apportant du pain). Elle semble ne pas voir non plus de ressemblance entre les créatures décrites dans la *Vita Pauli* et celles qu'Athanase présente dans la *Vita Antonii*. P. Hamblenne signale le lien entre l'hippocentaure et la vision d'Isaïe, *Traces de biographies grecques «païennes» dans la Vita Pauli de Jérôme?*, dans *Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec. IV*, Roma 1993, p. 209-234, à la p. 227-228. L'auteur de cet article montre aussi des sources païennes éventuelles des connaissances de Jérôme concernant ces êtres.

<sup>13</sup> *Ep.* 125,12, éd. J. Labourt, Paris 1949-1963.

sur *Isaïe*). La traduction des Septante rend ces mots respectivement par “démone” et “onocentaures”<sup>14</sup> mais d’autres versions grecques ne suivent pas son exemple. Nous savons que dans la traduction d’Aquila, dans celle de Symmaque et dans celle de Theodotion qui ont apporté des corrections à la traduction des Septante, le mot onocentaure a été remplacé par le mot τριχιῶν; celui-ci signifie “poilu”, tout comme le mot *pilosus* de Jérôme.<sup>15</sup> On dirait que les êtres qui dans le texte hébreu d’Isaïe sont désignés par les mots *siim* et *imm*, pouvaient être conçus aussi bien comme des centaures que comme des faunes.<sup>16</sup>

Est-ce que Jérôme pouvait connaître l’une de ces trois traduc-

---

<sup>14</sup> La rédaction antiochienne de la Septante à laquelle Jérôme avait sans doute accès, n’était pas différente sous cet aspect des autres rédactions comme le prouve le commentaire de Théodoret de Cyr basé sur elle, dont il sera encore question. Au sujet de la version antiochienne de la Septante voir J.-N. Guinot, *L’exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1995, pp. 170-174.

<sup>15</sup> Voir les fragments reconstitués de ces traductions dans *Origenis Hexapla* IV, éd. F. Field, Hildesheim 1964, aussi bien pour *Is.* 13,21 (il semble qu’ici seul Aquila utilise le mot τριχιῶν) que pour *Is.* 34,14. Nous trouvons l’information au sujet du remplacement du mot ὀνοκένταυροι par le mot τριχιῶντες chez pseudo-Basile, *Commentaire sur Isaïe* 13,274 (PG 30, 601A,8-9): Τοὺς δὲ ὀνοκενταύρους, οὓς εἶπον οἱ Ἑβδομήκοντα, τριχιῶντας ὠνόμασεν ὁ Ἀκύλας. Que Jérôme ait traduit τριχιῶντες par *pilosi* et que, à une époque postérieure, il ait eu connaissance de la traduction d’Aquila, est prouvé par un passage de son *Commentaire sur Zacharie*. (...) *Hebraei hoc quod scriptum est: nec operientur pallio saccino ut mentiantur, sic edisserunt, et non replebuntur spiritu daemónico, quod τριχιῶντας, id est pilosos in Esaia legimus* (...) (*Commentarium in Zachariam* III 13,4-6 éd. M. Adriaen, CCL 76 A). Dans le *Commentaire sur Isaïe*, il affirme que là où dans la version des Septante il y a des onocentaures, chez Theodotion il y a ceux qui ont des cheveux hirsutes: *Pilosos autem qui dicuntur Hebraice sirim, Theodotio erectis et stantibus pilis interpretatus est. (Commentarii in Esaia VI xiv, 1,48-50).*

<sup>16</sup> Dans cet alinéa et les suivants, mon raisonnement est similaire à celui que Harvey a présenté, p. 46-53 mais s’en distingue sur plusieurs points. Premièrement: il ne me semble pas justifié d’affirmer que Jérôme connaissait la traduction de Theodotion et non celle d’Aquila. Deuxièmement: il n’est pas facile de prouver qu’à l’époque, Jérôme utilisait les Hexaples où il pouvait trouver les versions des trois traducteurs. Troisièmement: je crois qu’il n’avait pas besoin de lire le *Livre d’Isaïe* en original pour identifier les êtres en question aux satyres, la lecture des traductions d’Aquila, de Symmaque ou de Theodotion a pu lui suffire.

tions déjà au milieu des années soixante-dix.<sup>17</sup> Plus tard, il s'en servait très souvent, surtout de celle d'Aquila. Cependant, les premiers textes témoignant qu'il connaissait la traduction d'Aquila ne datent que de son séjour à Constantinople (il n'est pas d'ailleurs sûr que déjà à ce moment-là il l'ait utilisé directement) et de son séjour à Rome.<sup>17</sup> Il ne semble pas que les *Hexaples* contenant cette traduction aient été accessibles à Antioche. Théodoret, qui travaillait dans cette ville un demi siècle plus tard, n'eut pas entre ses mains l'ouvrage d'Origène; cependant, il se servit d'une édition glossée de la Septante qui tenait compte des versions du texte biblique données par Aquila, Symmaque et Theodotion.<sup>18</sup> Jérôme a pu aussi s'en servir même si à l'époque sa connaissance du grec était loin d'être parfaite.

En outre, la version d'Aquila était largement connue et utilisée dans le milieu juif. L'homme qui enseignait l'hébreu à Jérôme la connaissait sans doute. Dans la lettre 18A écrite vers 380 à Constantinople, Jérôme dit qu'il avait parlé avec lui du *Livre d'Isaïe*.<sup>19</sup> Même si, comme l'a montré Bardy,<sup>20</sup> la source de l'interprétation donnée ici par notre auteur, c'est plutôt Origène ou Eusèbe que ce Juif converti, il est impossible d'exclure que Jérôme ait lu Isaïe avec lui. Je crois donc qu'il a pu être l'intermédiaire par lequel notre auteur a appris comment Aquila avait traduit le passage en question.

Il semble également possible que Jérôme ait pris connaissance de cela, de façon indirecte, déjà à travers l'un des commentaires sur Isaïe. Très probablement dès son départ vers l'Orient, Jérôme connaissait l'ouvrage latin de Victorin de Poetovio, basé sur la tradition exégétique grecque et perdu aujourd'hui. Je reviendrai plus tard sur

<sup>17</sup> Constantinople: *Ep.* 18A,7, Rome: *Ep.* 28,2; 32,1; 36,12-13.

<sup>18</sup> Guinot, *L'exégèse* aux pages 250-252 étudie la question de savoir d'où Théodoret connaissait les versions des trois traducteurs (et par là la question de leur accessibilité à Antioche). Cet exégète fait particulièrement souvent référence à ces traductions en commentant précisément le *Livre d'Isaïe*. Guinot présente aux pages 830-841 une liste exhaustive des références aux traductions d'Aquila, de Symmaque et de Theodotion dans les écrits de Théodoret. Voir aussi son article *La fortune des Hexaples d'Origène aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles en milieu antiochien*, dans *Origeniana sexta, Origène et la Bible*, Leuven 1995, pp. 215-225, particulièrement aux pages 219-224.

<sup>19</sup> *Ep.* 18A,15, peut-être aussi *Ep.* 18A,13.

<sup>20</sup> G. Bardy, *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux*, dans *Revue Bénédictine* 46 (1934), pp. 145-164, aux pages 147-154.

la question très importante de savoir si Jérôme connaissait ou ne connaissait pas les commentaires sur Isaïe.

Nous pouvons donc admettre que les deux êtres bizarres rencontrés par Antoine dans la *Vita Pauli* ont un modèle biblique commun - les *siim* et les *iim* d'Isaïe que les traducteurs et commentateurs grecs s'imaginaient sous la forme de divers êtres moitié hommes moitié animaux, connus de la mythologie. Le centaure, Jérôme a pu le trouver dans n'importe quelle traduction. Il est difficile d'établir d'où il a pu connaître le terme *τριχιῶν*, qui apparaît dans les traductions d'Aquila, de Symmaque et de Theodotion. Je pense qu'il a pu le connaître de trois manières: par une édition glossée de la Septante indiquant d'autres possibilités de traduction, par son enseignement d'hébreu et finalement à travers la lecture du *Commentaire sur Isaïe* de Victorin de Poetovio.

Il n'est pas tout à fait clair pour moi dans quelle mesure Jérôme croyait en l'existence des êtres rencontrés par Antoine. Le passage cité de son commentaire sur le chapitre 13 du *Livre d'Isaïe* semble témoigner qu'il était sceptique là-dessus: en effet, il remarque qu'en parlant des onocentaures, les Septante imitent les fables des païens où il est question des hippocentaures. Il propose de traduire le mot hébreu *iim* par *ululae* (hulottes). Dans sa traduction du chapitre 34 d'Isaïe, il suit la traduction des Septante, mais cela ne prouve pas qu'il ait abandonné son scepticisme quant à l'existence des centaures. Comme nous le verrons plus tard, la plupart des autres commentateurs, tout en ne mettant pas en cause la justesse de la traduction des Septante, n'étaient pas convaincus de la réalité de ces êtres et ils interprétaient leur présence dans le *Livre d'Isaïe* de façon symbolique. Lorsqu'on prend en considération tout cela, il peut paraître étrange que dans une digression de la *Vita Pauli*, Jérôme raconte qu'un *homunculus* ressemblant à celui qu'Antoine avait rencontré, fut capturé et montré à Alexandrie à l'époque de Constantin.<sup>21</sup> Un être d'une espèce qui, dans les anciens commentaires au *Livre d'Isaïe*, se trouve à la frontière du monde réel (ou même au-delà), est ici inclus dans le courant d'événements historiques bien attestés. Il se peut cependant que cette information ait un autre objectif que celui de confirmer l'existence des personnages du récit

---

<sup>21</sup> VP 8,27-34.

de Jérôme;<sup>22</sup> il en sera question plus loin.

Quoi que Jérôme ait pensé de la réalité de ces êtres, il n'y a pas de doute que dans le *Commentaire sur Isaïe*, il les met en rapport (comme Athanase) avec les démons: sinon en tant qu'êtres vivants, du moins comme des représentations allégoriques des démons ou comme des symboles des gens que les démons ont réussi à tromper - des païens ou des pécheurs:

*Porro onocentauri nomen, ex asinis centaurisque compositum, uidetur mihi significare eos, qui ex parte aliquid humanum sapiunt; et rursum uoluptatibus et caeno turpitudinis abducuntur ad uitia. (In Esaiam VI xiv 1, 60-64).*

*(...) requiescant ibi bestiae et dracones, et struthiones et pilosi, et ululae, et sirenae, quas omnes bestias in figura intellegimus angelorum, uel daemonum, et eorum quibus tradimur ad puniendum. (In Esaiam VI xiv 1, 73-76).*

*Ceterum qui tropologiam sequuntur, expulso populo Iudaeorum sub bestiarum et portentorum nominibus, idololatrias et uariis superstitionibus seruientes in Hierusalem habituros esse confirmant; hoc esse onocrotalos et hericios, ibin et coruum, dracones et struthiones et onocentauros, et daemonia et pilosos et lamiam (quae Hebraice dicitur lilith; et a solo Symmacho translata est lamia, quam quidam Hebraeorum ἐρινὼν id est furiam, suspicantur). Et reuera si consideremus de diuersis gentibus adductas Hierusalem colonias, et iuxta ritum prouinciarum suarum, singulas familias propriorum daemonum coluisse portenta, haec omnia in Hierusalem habitasse firmabimus (Commentarii in Esaiam X xxxiv 8/17,71-82).<sup>23</sup>*

Le *Commentaire sur Isaïe* fut terminé, comme je l'ai déjà dit, de nombreuses années après la *Vita Pauli*, mais l'interprétation des deux passages d'Isaïe cités ci-dessus est conforme à l'exégèse traditionnelle de ce livre biblique, l'un des plus souvent commentés.

Malheureusement, le commentaire d'Origène dont se servaient sans doute la plupart des auteurs que je vais mentionner par la suite ne s'est pas conservé.<sup>24</sup> Ont été aussi perdus les commentaires de

<sup>22</sup> C'est ainsi qu'interprète ce passage A. de Vogüé, *Histoire littéraire* 1, p. 167. De même Harvey, p. 53-55.

<sup>23</sup> Voir aussi le passage cité ci-dessus: *In Esaiam V xiii 21,22, 16-18.*

<sup>24</sup> Harvey croit (p. 52, note 65) qu'Origène n'a pas fait de remarques sur la signification des animaux du désert dans le *Livre d'Isaïe*. Il base cette opinion sur le fait que dans ses homélies qui se sont conservées on n'observe pas d'intérêt porté aux créatures des chapitres 13 et 34 d'Isaïe, ainsi que sur le témoignage d'Eusèbe (*Historia Ecclesiastica* VI 32,1, éd. G. Bardy, Sch 41,

Victorin de Poetovio, de Didyme l'Aveugle et d'Apollinaire de Laodicée. Dans les ouvrages connus de nous et écrits jusqu'au début du V<sup>e</sup> s., les êtres d'Isaïe sont interprétés de la façon présentée ci-dessous.

Le *Physiologus* trouve que les hippocentaures représentent les impies, les hérétiques ou les démons.<sup>25</sup> Eusèbe de Césarée voit en eux et dans les êtres qui les accompagnent des représentations des démons.<sup>26</sup> Parmi les auteurs contemporains de Jérôme, Basile de Césarée trouve qu'il s'agit d'un genre de démons.<sup>27</sup> Jean Chrysostome rejette la réalité de l'existence des onocentaures et trouve que la mention qui en est faite dans la prophétie est un essai de représen-

---

Paris 1955) qui dit qu'Origène écrivit un commentaire sur ce livre *jusqu'à la vision des quadrupèdes dans le désert* (dans le chapitre 30). Ces arguments me semblent peu convaincants. Premièrement: sur vingt cinq homélies d'Origène sur le *Livre d'Isaïe* dans la traduction de Jérôme, seules neuf se sont conservées, et celles-ci portent sur les premiers chapitres du Livre; je ne vois pas pourquoi nous devrions y trouver une observation quelconque sur les créatures qui nous intéressent, si celles-ci n'apparaissent que dans la suite du Livre du prophète. Nous ne savons pas quels chapitres Origène a commenté dans les sermons perdus et de quoi il a parlé. Deuxièmement: le passage d'Eusèbe indiqué par Harvey nous apprend que le *Commentaire sur Isaïe* d'Origène allait jusqu'au chapitre 30 alors il traitait entre autres de la vision de la destruction de Babylone et des monstres mentionnées dans cette vision (chapitre 13). Troisièmement: la conclusion que Harvey tire du texte d'Eusèbe semble la suivante: Origène avait écrit un commentaire *jusqu'à la vision des quadrupèdes dans le désert*, donc il n'avait pas commenté la vision elle-même, ce qui veut dire que d'une manière générale il n'était pas intéressé par les créatures de désert. Ce raisonnement semble exagéré, mais surtout il s'appuie sur une hypothèse incertaine, car il n'est pas sûr qu'en écrivant μέχρι της όρσεως των τετραπόδων των εν τη έρημω. Eusèbe avait voulu dire que le commentaire d'Origène ne comprenait pas la vision. L'utilisation du mot μέχρι dans la ligne suivante de l'ouvrage d'Eusèbe laisse croire qu'il faudrait le traduire par: *jusqu'à... y compris*. H. Crouzel, *Origène*, Paris 1985, p. 67 trouve que le commentaire allait jusqu'à *Is.* 30,6 (donc parlait aussi de la vision d'animaux). P. Nautin, *Origène*, Paris 1977, p. 247 affirme qu'il n'allait que jusqu'à *Is.* 30,5 (donc sans la vision d'animaux).

<sup>25</sup> *Physiologus* 13 bis.

<sup>26</sup> Eusebius, *In Esaiam* 67, 13,21-22, *Der Jesajakommentar*, éd. Joseph Ziegler, GCS *Eusebius Werke* IX, Berlin 1975.

<sup>27</sup> Basile, *Comment. in Isaiam Prophetam*, PG 30, 602A,1-19.

ter de façon imagée la désolation de la ville.<sup>28</sup> Parmi les commentateurs un peu postérieurs mais qui puisaient abondamment dans les écrits de leurs prédécesseurs, Cyrille d'Alexandrie interprète ce passage de la même manière, en trouvant que les onocentaures sont des ânes sauvages. Néanmoins, pour lui aussi, ils sont un symbole des démons.<sup>29</sup> Théodoret de Cyr affirme que l'onocentaure est l'une des formes que les démons prennent pour séduire les gens.<sup>30</sup>

La relation entre les onocentaures et les démons - déjà claire dans le texte de la prophétie - devient, comme nous pouvons le constater, encore plus forte dans les écrits des exégètes. Ceux-ci sont tous (Jérôme y compris) plus ou moins d'accord pour envisager les onocentaures comme des démons ou comme leurs serviteurs ou comme des visions par eux provoquées. Jean Chrysostome est une exception à la règle, mais lui aussi, il leur attribue un rôle négatif. Cette association des êtres d'Isaïe aux mauvais esprits est d'autant plus naturelle que les auteurs chrétiens traitent de la même façon presque tous les personnages de la mythologie païenne. Etant donné leur violence et leur luxure, les centaures et les satyres étaient une preuve particulièrement claire du fait que la religion païenne était contraire au vrai Dieu et à ses lois.<sup>31</sup>

Est-ce que Jérôme connaissait cette tradition exégétique dans la première moitié des années soixante-dix? Est-ce qu'il connaissait un commentaire quelconque sur Isaïe en écrivant la *Vita Pauli*? Dans le prologue à son *Commentaire* écrit plus de quarante ans plus tard, il énumère, comme des commentaires connus de lui, ceux d'Origène, de Didyme l'Aveugle, d'Eusèbe de Césarée, d'Apollinaire de Laodi-

<sup>28</sup> Jean Chrysostome, *In Isaiam prophetam interpretatio sancti Joannis Chrysostomi ex armenio in latinum sermonem a patribus Mekhitaristis translata*, Venezia 1887, p. 165, 19-20 - je cite d'après J. N. Guinot, SCh 295, p. 80, note 1.

<sup>29</sup> Cyrille d'Alexandrie, *Commentarius in Isaiam prophetam*, PG 70, 364D; 745B.

<sup>30</sup> Théodoret de Cyr, *In Isaiam*, éd. J.-N. Guinot, *Sur Isaïe*, SCh 276, 295, 315, Paris 1980-1984, pp. 13, 22, 182-194.

<sup>31</sup> Voir p. ex. Eusèbe, *Praeparatio Evangelica* III 11, 20, éd. É. des Places, SCh 228, Paris 1976; Théodoret de Cyr, *Graecorum affectionum curatio*, éd. P. Canivet, SCh 57, Paris 1958, III 81. Cependant P. Cox Miller attire l'attention sur le fait que dans la culture grecque et romaine les centaures ne sont pas associés qu'à une sexualité sans frein et à une hostilité envers les normes de la civilisation, mais aussi à une sagesse inaccessible à cette civilisation (Chiron), pp. 217-220; de même au sujet des satyres pp. 221-223.

cée et d'un seul auteur latin - Victorin de Poetovio.<sup>32</sup> De ces écrits, seuls le commentaire d'Eusèbe dans sa totalité et une partie des homélies d'Origène sur Isaïe traduites par Jérôme se sont conservés. Des commentaires de Didyme, d'Apollinaire et de Victorin de Poetovio il ne reste que de minces fragments, ce qui rend la problème difficile.

A quel moment Jérôme lut-il ces commentaires? Tout le monde est d'accord pour penser qu'au moment où il arriva d'Occident à Antioche et puis au désert de Chalcis, il disposait d'une connaissance du grec plutôt rudimentaire. La discussion porte sur la question de savoir avec quelle rapidité il apprit cette langue, à quel moment il commença à lire la littérature chrétienne orientale.<sup>33</sup> Cependant même si l'on apprécie de façon optimiste les capacités linguistiques de l'auteur de la *Vita Pauli*, il semble peu justifié de lui attribuer des lectures grecques très vastes à l'époque où il écrivit cet ouvrage.

Il semble que Jérôme n'ait lu que plus tard les ouvrages d'Origène et ceux de Didyme et d'Eusèbe. Le début de la lecture des ouvrages du premier est généralement daté du temps où il séjourna à Constantinople et se lia d'amitié avec Grégoire de Nazianze (380 - 381). C'est alors qu'apparaissent dans les écrits de Jérôme les premières traces de lecture des commentaires à Isaïe de Didyme et d'Eusèbe de Césarée.<sup>34</sup> Il est impossible d'exclure que les écrits d'un de ces auteurs soient tombés dans les mains de Jérôme avant qu'il n'écrive la *Vita Pauli*, mais nous n'en avons pas de preuve.<sup>35</sup>

Qu'en est-il des commentaires d'Apollinaire de Laodicée et de Victorin de Poetovio? Jérôme écouta les cours du premier de ces auteurs à Antioche. Bien que la plupart des chercheurs placent ce fait

<sup>32</sup> Jérôme, *Commentarii in Esaiam, prologus*.

<sup>33</sup> A ce sujet P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948<sup>2</sup>, pp. 37-40 et 78-114; J. N. D. Kelly, *Jerome, His Life, Writings and Controversies*, London 1977, p. 39 et 49.

<sup>34</sup> Au sujet d'Origène et d'Eusèbe - voir Bardy, pp. 147-154; au sujet de Didyme - Courcelle, p. 109.

<sup>35</sup> Harvey (p. 51) est enclin à croire que Jérôme avait lu les ouvrages d'Origène et d'Eusèbe déjà en Syrie, suivant P. Nautin, *La liste des œuvres de Jérôme dans le De viris illustribus*, dans *Orpheus* 5 (1984), pp. 319-334, à la page 328. Il pense aussi (p. 53) que Jérôme avait bien commencé la *Vita Pauli* déjà dans le désert mais qu'il ne l'acheva qu'à Constantinople en 381, après avoir rencontré Grégoire de Nazianze. Il ne se soucie pas de bien justifier cette hypothèse éloignée de l'opinion généralement admise à présent.

lors de son second séjour dans la ville, après son retour de Chalcis, il n'est pas exclu que notre auteur ait suivi les cours de cet exégète connu avant son départ pour le désert.<sup>36</sup> Cependant nous ne savons pas quels sont les livres de la Bible qu'Apollinaire avait l'habitude de commenter à l'époque. Est-ce que Jérôme commença à lire ses ouvrages déjà à l'époque? Malheureusement, il n'y a pas de moyen de répondre à ces questions. Par contre nous savons que l'évêque de Laodicée n'était pas partisan de l'exégèse de l'école d'Alexandrie; ainsi dans son ouvrage Jérôme n'aurait pu trouver une interprétation allégorique approfondie du passage où apparaissent les êtres qui nous intéressent.

A quel moment Jérôme a-t-il lu le *Commentaire sur Isaïe* de Victorin de Poetovio, auteur dont il parle presque toujours avec beaucoup de respect?<sup>37</sup> La première mention de l'évêque de Poetovio dans les ouvrages de Jérôme apparaît dans une lettre à Damase écrite à Constantinople en 381 (*Ep.* 18A,6). Cette lettre est le premier essai d'exégèse de Jérôme, conservé jusqu'à nos jours. Elle est consacrée précisément au *Livre d'Isaïe* - à la vision du trône du Seigneur (*Is.* 6,1-13); il est sûr que Jérôme a dû utiliser ici les écrits de Victorin de Poetovio. Comme il est peu probable qu'il trouvât ses ouvrages à Antioche ou à Constantinople, et comme dans ses lettres écrites d'Orient il ne demande pas à ses amis de les lui procurer, nous pouvons admettre qu'il les avait apportés avec lui d'Aquilée (où les écrits de Victorin étaient bien connus).<sup>38</sup>

Grâce aux témoignages de Jérôme lui-même, nous savons que les commentaires de Victorin étaient dans une grande mesure basés sur des écrits d'Origène.<sup>39</sup> Nous ne serons donc pas très loin de la vérité

<sup>36</sup> Jérôme en parle à *Ep.* 84,3. Courcelle, pp. 105-107, pense que cela eut lieu pendant le premier séjour à Antioche. P. Jay pense que cela eut lieu lors du second passage - *Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes* 20(1974), pp. 36-41, de même Kelly, pp. 59-60.

<sup>37</sup> P. ex. *De viris illustribus* 74, éd. E. C. Richardson, [Texte und Untersuchungen 14], Leipzig 1896; *Ep.* 84,7; *Commentarii in Esaiam, Prologus*. M. Dulaey donne une liste exhaustive de références à Victorin dans les ouvrages de Jérôme, *Victorin de Poetovio, premier exégète latin* 1, Paris 1993, p. 333.

<sup>38</sup> Tout le raisonnement d'après M. Dulaey, *Victorin* 1, p. 333.

<sup>39</sup> *Commentarius in Ecclesiasten* IV 13-16,218 (éd. M. Adriaen, CCL 72); *Ep.* 61,2; 84,7; *Contra Rufinum Apologia* I 2,8-10 (éd. P. Lardet, CCL 79); *Epistola adversus Rufinum* 14,6-10 (CCL 79). Dépendance de Victorin par rapport à

en supposant que dans l'interprétation des visions qui nous intéressent, Victorin ne s'éloignait pas trop du commentaire d'Eusèbe de Césarée, connu de nous et qui utilise beaucoup Origène, ainsi que d'autres exégètes qui ont suivi l'exemple d'Eusèbe.

En écrivant la *Vita Pauli*, Jérôme connaissait donc surtout la vision d'Isaïe, qui présentait des centaures et des faunes sous un jour décidément défavorable. Il connaissait sûrement au moins un ouvrage utilisant cette image négative - la *Vita Antonii*. Il savait qu'en tant que créatures de la mythologie, ils étaient d'une façon ou d'une autre liés aux démons que la tradition chrétienne identifiait aux dieux païens. Il connaissait aussi probablement au moins un commentaire qui mettait en lumière les liens de ces êtres avec les démons - le *Commentaire sur Isaïe* de Victorin de Poetovio. Il est difficile de nier que pour notre auteur, l'interprétation des centaures et des faunes en tant que créatures au service du diable était évidente.

Pourquoi donc dans la *Vita Pauli* Jérôme s'est-il éloigné tellement de l'interprétation traditionnelle de ces êtres? Il sera plus facile de répondre à cette question, si nous regardons de près l'image du désert et de ses autres habitants, moins extraordinaires mais aussi intéressants, présentée dans la *Vita Pauli*.

Antoine Guillaumont a démontré que dans la littérature monastique de l'antiquité tardive, deux conceptions du désert coexistaient, les deux ayant leurs racines dans des images bibliques. La première, idyllique, qui, partant de Philon d'Alexandrie, à travers Clément et Origène était arrivé jusqu'aux ouvrages ascétiques des écrivains du IV<sup>e</sup>/V<sup>e</sup> siècle (Basile, Grégoire de Nazianze et Jérôme), voyait dans le désert un lieu privilégié, paisible et pur, opposé aux villes bruyantes et sales (au sens propre et figuré du mot). La seconde, réaliste et pessimiste, issue de l'expérience directe propre aux peuples qui vivaient en contact avec le désert, percevait celui-ci comme un lieu de mort, sinistre, où ne vivent que des démons et des animaux hostiles à l'homme: hyènes, chacals, serpents et créatures fantastiques terrifiantes. La seconde conception trouve son illustration la plus haute en couleurs dans la *Vita Antonii* d'Athanase; quant à la première, idéalisante, la *Vita Pauli* de Jérôme est, parmi les ouvrages hagiographiques, celui qui la présente de la manière la plus complète.<sup>40</sup>

---

Origène voir M. Dulaey, *Victorin* 1, pp. 295-299.

Le caractère idéalisant ou franchement idyllique du paysage créé par Jérôme a été évoqué à maintes reprises.<sup>41</sup> L'ermitage de Paul, c'est un *locus amoenus* presque classique, charmant, avec un figuier et une fontaine jaillissante à ses pieds, des animaux sauvages vivant en paix auprès des moines. Le trait qui distingue le plus nettement le désert idyllique de la *Vita Pauli* de celui décrit dans la *Vita Antonii* est cependant l'absence de démons. Certes, Jérôme est conscient que son héros a dû vaincre les embûches de Satan,<sup>42</sup> il admet la possibilité que le diable ait tenté le moine, mais ce ne sont là que des allusions, qui n'ont rien à voir avec les descriptions de la *Vita Antonii* où les démons (et, à un moindre degré, le diable ou Satan) sont représentés de façon très concrète et saisissante. Tandis que dans la *Vita Antonii* la presque totalité du monde animal du désert est soumise aux démons, le désert décrit par Jérôme est habité par des êtres un peu bizarres mais décidément amicaux. Jérôme mentionne les traces d'animaux sauvages indéterminés, ensuite il parle d'une louve qui conduisit Antoine à la grotte de Paul, d'un corbeau qui depuis des années apportait au moine du pain, et des lions qui lui creusèrent sa tombe et qui, en léchant les pieds d'Antoine, lui demandèrent sa bénédiction.<sup>43</sup> La présence de ces animaux n'éveille pas une surprise comparable à celle que suscite l'apparition d'un hippocentaure et d'un faune. Le corbeau qui apporte du pain vient évidemment de la description biblique du séjour d'Elie dans le désert, et les lions et les loups faisant des câlineries aux moines sont vite devenus un topos de la littérature monastique.<sup>44</sup> Ces animaux semblent éveiller chez nous des associations d'idées plutôt positives.

<sup>40</sup> A. Guillaumont, *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, dans *Revue de l'Histoire des Religions* 188 (1975), pp. 3-21.

<sup>41</sup> Fuhrmann, pp. 76-77; Guillaumont, p. 10; différemment chez Cox Miller, pour qui l'hippocentaure et le satyre symbolisent le caractère ambivalent du désert - *passim*.

<sup>42</sup> *VP* 1,22-23.

<sup>43</sup> Traces d'animaux sauvages: *VP* 9,1-3; louve: *VP* 9,6-18; corbeau: *VP* 10,9-16; lions: *VP* 16,9-28.

<sup>44</sup> Théodoret, *Historia Religiosa* VI 2, VI 10 (éd. P. Canivet, A. Leroy - Molinghen, *SCh* 234, Paris 1977); Sulpice Sévère, *Dialogi* I 13,7-8; 15,1-7 (éd. C. Halm, *CSEL* 1), *Vita Symeonis Stylitae* 68 (éd. P. van den Ven, Bruxelles 1962). L'élaboration la plus ample de ce motif, c'est le charmant récit de Jean Moschos sur le lion du Père Gerasime: *Pratum* 107 (PG 87, 2965C-2969B); voir aussi *Pratum* 2 et 18, PG 87, 2853C et 2865A.

Il faut remarquer cependant que la symbolique de ces animaux, telle que Jérôme et ses contemporains la connaissaient, était éloignée de ces associations d'idées idylliques.

Le lion doux aura bientôt sa place dans les ouvrages créés dans le milieu monastique, mais seulement dans les textes écrits après la *Vita Pauli* et - partiellement au moins - sous son influence. Pour Jérôme et ses lecteurs, la signification du lion était déterminée surtout par des textes bibliques, où la riche symbolique de cet animal n'est pas univoque. Dans l'Écriture sainte il y a des passages où le lion apparaît dans un rôle décidément positif. Dans la vision des quatre animaux d'Ézéchiel et de l'Apocalypse, il est une créature servant Dieu; le lion de la génération de Juda de l'Apocalypse c'est, pour les commentateurs de ce livre, Jésus; Ariel, ce'est le lion de Dieu. Néanmoins dans la *Première Épître de St. Pierre* (5,8), il est le symbole de Satan qui *comme un lion rugissant rôde cherchant qui dévorer*. Et c'est justement dans ce rôle qu'il apparaît généralement dans les œuvres des écrivains chrétiens des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, très souvent dans la littérature née dans des cercles monastiques, en particulier chez Jérôme lui-même. Ce passage biblique est évoqué dans les lettres de Jérôme adressées aux adeptes de la vie monastique, il est cité par Antoine selon Athanase, il apparaît dans les apophtegmes. Dans les vies d'Antoine et d'Hilarion, le rugissement des lions et les visions de lions sont provoqués par des démons qui veulent faire peur au moine.<sup>45</sup> Dans le livre biblique fondamental pour la spiritualité monastique, les Psaumes, le lion apparaît presque toujours dans un

---

<sup>45</sup> Origène fait très souvent appel à *1 Ptr.* 5,8. Voir aussi: *Vita Antonii* 7, Jérôme *Commentarii in Esaiam Commentarii in Esaiam* X xxxv 3/10,85-86; XV lv 6-7, 37-38; XVII lxii 6-7,20-21; *Commentarii in Ezechielem* V 17,1161-2; VI 19,730-32; VII,22,711; X 32,489-90 (éd. F. Glorie, CCL 75, 1964); *Commentarii in Joelem* I 271-72 (éd. M. Adriaen CCL 76, 1958), *Commentarii in Amos* I 3,98-99.184-85 (éd. M. Adriaen, CCL 76, 1958); *Comm in Naum* II 371-373 (éd. M. Adriaen, CCL 76A, 1970), *Commentarii in Epistulam ad Ephesios* II 544,8; 3,548,11; *Tractatus de Psalmo* 140,54-55 (éd. G. Morin, CCL 78, 1958); *Commentarii in Evangelium secundum Matthaeum* I 581-82 (éd. D. Hurst, M. Adriaen, CCL 77, 1969); *Ep.* 14,4; 21,11; 22,4,6-10; *Liber Orsiesi* 6, *Apophthegmata Patrum: Alphabetikon* - Heussi 409, *série anonyme* - Nau 487. Le rugissement et les visions de lions provoquées par des démons: *Vita Antonii* 9,7; Jérôme *Ep.* 108,13; *Vita Hilarionis* 3,7 (éd. A. A. R. Bastiaensen dans *Vite dei santi* 4, a cura di C. Mohrmann, [Fondazione Lorenzo Valla], Milano 1983<sup>2</sup>).

rôle négatif, comme celui qui dévore.<sup>46</sup> Dans les commentaires aux Psaumes et aux écrits prophétiques, le lion est à plusieurs reprises interprété par Jérôme comme symbole du diable.<sup>47</sup>

La scène où deux lions au lieu de dévorer Antoine, remuent amicalement leur queue, l'aident et lui lèchent les pieds, est visiblement inspirée surtout par l'histoire de Daniel (*Dan.* 6,17-25). Certes, dans la Bible, les lions ne remuent pas la queue ni ne lèchent les pieds, néanmoins ce qui compte, c'est la façon dont les hommes de l'antiquité tardive s'imaginaient cette scène. Nous retrouvons les deux motifs dans la paraphrase de ce récit contenue dans le *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte de Rome.<sup>48</sup>

Cependant remarquons que ni dans le *Livre de Daniel* ni dans les commentaires à ce livre les lions ne sont des serviteurs de Dieu. Ils auraient bien aimé dévorer celui qui avait été jeté dans leur fosse. Ils ne le firent pas parce que *Dieu envoya son ange, il ferma la gueule des lions* (*Dan.* 6,23). Ils restent des êtres sanguinaires, comme le prouve

---

<sup>46</sup> *Ps.* 7,3; 9,30; 16,12; 21,14.22; 34,17; 56,5; 57,7; 90,13; 103, 21 (d'après la numérotation de la Vulgate). Seulement dans le dernier passage le lion apparaît dans un rôle positif, adorant Dieu avec toute créature.

<sup>47</sup> *Commentarii in Ezechielem* XIII 44,1906-10: *Ne tradas bestiis animam confitentem tibi: ille dicendus est qui aduersarii leonis morsibus deuoratur, et pardi qui non mutat uarietatem suam, et ursae quae raptis saeuit catulis, et luporum rabie, et reliquarum bestiarum, quas in uarietate daemonum accipimus*, de même dans *Commentarii in Esaiam* XVII lxiv 4/5,15-18, *Tractatus de Psalmo* 7,3,116-132; 13,175-80; *Commentarius in Ecclesiasten* IX 13/15, 339-347; *Commentarii in Amos* II 5,706-708, ainsi que les passages indiqués ci-dessus (n. 44) où nous trouvons une référence à *1 Ptr.* 5,8.

<sup>48</sup> Hippolyte de Rome, *In Danielem* III 29 (éd. M. Lefèvre, Paris 1947, Sch 14). Dans la littérature chrétienne antérieure à Jérôme, j'ai trouvé une seule description semblable du comportement de cet animal: une lionne aurait péri en luttant contre d'autres animaux (dont un lion) pour défendre saint Thècle, qui leur avait été livrée pour qu'ils la dévorassent, *Acta Pauli et Theclae* 8/33, éd. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 2, Tübingen 1989<sup>b</sup>). Cet épisode est mentionné par Ambroise dans son ouvrage *De uirginibus* II 3,20-21 écrit peu après la *Vita Pauli* (éd. O. Faller, *Florilegium Patristicum* 31, Bonn 1933). Une belle description de lions doux faisant des câlineries au petit Jésus se trouve dans l'*Évangile de l'enfance du pseudo-Matthieu* 19 et 35-36. Dans sa forme actuelle, cet ouvrage date seulement de la fin du VI<sup>e</sup> s. mais se compose d'éléments sans doute antérieurs. Cependant il est difficile d'établir si les passages qui nous intéressent proviennent d'ouvrages datant du IV<sup>e</sup> s. où de l'époque antérieure.

le sort des accusateurs de Daniel qui furent à leur tour jetés dans la fosse aux lions après sa libération: *Le roi manda ces hommes qui avaient calomnié Daniel et les fit jeter dans la fosse aux lions, eux, leurs enfants et leurs femmes: et avant même qu'ils eussent atteint le fond de la fosse, les lions s'étaient emparés d'eux et leur avaient broyé les os.* (Dan. 6,25). Hippolyte voyait en la fosse aux lions le symbole de l'enfer et dans les lions eux-mêmes des anges tortionnaires.<sup>49</sup> Cette dernière expression est peu claire: se rapporte-elle aux anges de Dieu ou à ceux de Satan? En tout cas ce sont des êtres terrifiants. Jérôme s'explique plus clairement dans le *Commentaire sur Daniel*: *Has autem uoces, omnis uir sanctus proferat qui erutus est de ore leonum inuisibilium et lacu inferni quia credidit in Deum suum* (In Danielem 2,6,22).<sup>50</sup> Indubitablement, pour lui, ces animaux s'associaient bien davantage aux démons qu'aux serviteurs de Dieu.<sup>51</sup>

Dans la Bible le loup accompagne souvent le lion, mais sa symbolique est décidément négative.<sup>52</sup> Dans les commentaires bibliques de Jérôme, les loups symbolisent les démons ou les hérésies.<sup>53</sup> Je ne suis pas en mesure d'expliquer le sens du changement du sexe de cet animal dans la *Vita Pauli*. La louve est absente de la Bible, elle apparaît par contre dans la littérature monastique du V<sup>e</sup> s.

L'interprétation du rôle du corbeau est intéressante. De même que le lion, il a, dans l'Écriture, une signification double. Outre le passage déjà mentionné du *Premier Livre des Rois* (3 Reg. 17,4-6), où par ordre de Dieu, cet oiseau apporte de la nourriture à Elie, le texte fondamental est la description de la fin du Déluge (Gen. 8,6-12), où le corbeau libéré par Noé revient à l'Arche tant que la terre

<sup>49</sup> Hippolyte de Rome, *In Danielem* III 31.

<sup>50</sup> Éd. F. Gloire, CCL 75A, 1964.

<sup>51</sup> Sur les interprétations antiques de Daniel dans la fosse aux lions voir M. Dulaey, *Daniel dans la fosse aux lions. Lecture de Dan. 6 dans l'Église ancienne*, dans *Revue des Sciences Religieuses* 72 (1998), pp. 38-50.

<sup>52</sup> Les passages les plus souvent cités par les écrivains chrétiens de cette période sont: *Ex.* 22,27; *Jer.* 5,6; *Sir.* 13,21; *Soph.* 3,3; *Act.* 20,29; *Io.* 10,12; *Lc.* 10,3; *Mt.* 7,15. Seulement chez Isaïe nous trouvons une annonce des temps messianiques où les loups pâtureront avec les brebis *Is.* 11,6; 65,25.

<sup>53</sup> Démons: dans le passage cité du *Commentaire sur Ézéchiël* et aussi XIII 54,1906-10; hérésie: II 5,294-306; *Commentarii in Osee* II 7,339-355 (éd. M. Adriaen, CCL 76, 1969); *Commentarii in Abacuc* I 1,257-260.351-360 (éd. M. Adriaen, CCL 76A, 1969); de même *Ep.* 108,13; le loup en tant que vision provoquée par des démons dans la *Vita Hilarionis* 3,11.

reste couverte par les eaux, puis s'envole, et c'est une colombe qui apporte la nouvelle que la terre ferme réapparaît. Pour les exégètes antiques, le corbeau ici, est un symbole décidément négatif, d'impiété et de péché.<sup>54</sup>

La façon dont cet oiseau est présenté dans la *Vita Pauli* se rattache évidemment au récit du *Premier Livre des Rois*, où il a un rôle positif. Cependant ce passage aussi est interprété par des commentateurs antiques d'une façon qui n'est pas entièrement favorable pour le corbeau. Dans l'un des rares textes dont nous sommes sûrs qu'ils étaient déjà connus de Jérôme avant son départ en Orient, les *Tractatus in Psalmos* d'Hilaire de Poitiers,<sup>55</sup> la signification de cet oiseau dans l'histoire d'Elie est présentée de la façon suivante: les corbeaux signifient ici <sup>56</sup> les pécheurs convertis et les païens qui ont accepté le prophète rejeté par son peuple. Jérôme développa cette idée dans son commentaire en expliquant qu'au sens spirituel, les corbeaux représentent les démons et ceux qui les servent, donc les idolâtres. Les corbeaux qui nourrissent Elie signifient les païens nourrissant le Sauveur rejeté par les Juifs, mais seulement leurs petits, dont parle le Psaume 146 que Jérôme commente, sont le symbole de ceux qui croient au Christ.<sup>57</sup> L'association établie entre les

---

<sup>54</sup> Ambroise, *De mysteriis* 3,11 (éd. B. Botte, *Sch* 25 bis, Paris 1961); Hilaire de Poitiers, *Tractatus in Psalmos* 146,12 (éd. Zingerle, CSEL 22, 1891); Augustin, *In Iohannis Evangelium Tractatus* VI 2,34-42; VI 12,34-42 (éd. D. R. Willems, CCL 36, 1954).

<sup>55</sup> Hilaire de Poitiers, *Tractatus in Psalmum* 146,12. Jérôme affirme dans *Ep.* 5,2 avoir recopié cet ouvrage de sa main propre encore à Trèves.

<sup>56</sup> De même que dans l'histoire du Déluge.

<sup>57</sup> *Qui sunt isti corui? Qui sunt pulli coruorum? Ego puto coruos nigri coloris, qui semper persequuntur cadauera mortuorum, qui semper uoce raucissima rixas comparant, daemones esse; et quicumque daemonibus seruiert, iuxta coruos et ipsi colorem coruorum accipiunt. Igitur nostri parentes, sicut iam diximus, qui idolis seruebant et daemonibus, corui erant. Non enim inueniuntur nisi ubi cadauera et inluuies et spurcitia et cadauera mortuorum. Nos uero qui de coruis nati sumus, non cadauera expectamus, sed rorem. Pulli enim coruorum dicuntur de rore uiuere. Sic enim physiologi dicunt, quod de rore uiuant pulli coruorum. Vultis et aliud scire mysterium de coruis? Helias, qui interpretatur Deus Dominus: Helias hoc est, Dominus noster atque Saluator a Iudaeis persecutionem patitur; et a coruis, gentium populo, pascitur. Et pullis coruorum inuocantibus eum. (Tractatus de Psalmo 146,9, 147-162). Un ami de Jérôme, Chromace d'Aquilée, dans une homélie consacrée à l'histoire d'Elie, interprète les corbeaux, ainsi que l'avaient fait ses*

corbeaux et les adorateurs des démons, fréquente mais à première vue surprenante à cet endroit, résulte de ce que dans la Bible le corbeau est un oiseau impur.<sup>58</sup> Il faut cependant tenir compte également du fait que le corbeau était un oiseau associé à la mort, le compagnon des enterrements.<sup>59</sup>

Il est intéressant que les deux scènes bibliques sur lesquelles Jérôme s'appuie visiblement, Elie dans le désert et Daniel dans la fosse aux lions, aient été fréquemment associées l'une à l'autre par des auteurs de son époque et indiquées comme preuves que Dieu peut sauver l'homme dans une situation, dirait-on, sans espoir, en ordonnant aux animaux féroces et carnivores de rester doux et de partager leur nourriture.<sup>60</sup>

Le corbeau apparaît enfin dans un rôle fortement négatif dans la prophétie du chapitre 34 du *Livre d'Isaïe* que j'ai déjà eu l'occasion de citer auparavant, comme compagnon des démons et symbole de la désolation d'une ville transformée en désert. Il est présenté visiblement comme un être impur, ainsi qu'il ressort du fait que la liste des oiseaux énumérés dans cette vision reprend presque à la lettre le catalogue figurant dans le *Levitique* et le *Deuteronomium*. Eusèbe et Cyrille d'Alexandrie voient dans les corbeaux de cette prophétie un symbole des esprits impurs ou des idolâtres.<sup>61</sup>

Le lion n'apparaît pas dans la vision du chapitre 34 du *Livre d'Isaïe*. Cependant Jérôme croyait, ainsi que je l'ai déjà indiqué, que cette prophétie trouvait son prolongement dans le chapitre 35 qui prédit une transformation radicale de la situation de Jérusalem: la terre desséchée reprendra la vie, les hommes regagneront la ville et toutes les méchantes bêtes seront expulsées. Et c'est précisément là que le lion apparaît: *Non erit ibi leo et mala bestia non ascendet per eam*

prédécesseurs, comme des païens convertis, *Sermo* 25,3 (éd. J. Lemarié, Paris 1971, SCh 164).

<sup>58</sup> *Lev.* 11,13-15, *Deut.* 14,12-14.

<sup>59</sup> Hilaire de Poitiers, *Tractatus in Psalmum* 146,11; Jérôme, *Tractatus de Psalmo* 146,9, 148-154.

<sup>60</sup> Basile de Césarée, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 5 (PG 31,320A); Grégoire de Nazianze, *Carmina Theologica* 1,2 (PG 37, 592A); *Oratio* 18,30 (PG 35, 1024A,1-2); Cyprien, *De opere et eleemosynis* 11, 219-20 (éd. M. Simonetti, CCL 3A, 1976); Chromace d'Aquilée, *Sermo* 25,2-3.

<sup>61</sup> Eusèbe, *In Isaiam* II 8, 34,11-15. Cyrille d'Alexandrie, *In Isaiam* III 35,8-11 (PG 70, 746,16-23).

(*Is.* 35,9). Le contexte est de nouveau négatif, et il n'est pas étonnant que certains commentateurs aient vu dans le lion un symbole du diable.<sup>62</sup>

De tous les habitants du désert de la *Vita Pauli* - les onocentaures, les faunes, les lions, un corbeau et une louve - les quatre premières espèces apparaissent dans la prophétie d'Isaïe concernant Jérusalem dans une situation indiquant indubitablement leurs liens avec les démons, et pour la plupart des commentateurs, ils sont simplement des symboles des démons ou des hommes qui les servent. Le loup, absent de la vision d'Isaïe des chapitres 34-35, est si nettement démoniaque dans la symbolique biblique qu'il correspond parfaitement bien à cet entourage.

Il est évident que pour Jérôme, le point de départ n'est pas l'image idyllique du désert. Bien au contraire, il se sert l'image négative du désert, comme d'un endroit qui est sous le pouvoir du diable. Il place dans ce paysage des créatures qui font penser aux démons, mais il donne à ces créatures ainsi qu'à leur pays un sens complètement contraire par rapport à celui auquel étaient habitués les lecteurs du *Livre d'Isaïe* et des commentaires à Isaïe. Jérôme "dédémone" le désert et ses habitants. Pourquoi?

Ce que Jérôme a fait est un procédé littéraire des plus intéressants, et assurément le désir du succès littéraire n'était pas tout à fait étranger à notre auteur. Ce procédé est en outre un élément de la polémique avec l'œuvre d'Athanase qui sous-tend toute la *Vita Pauli*.

Cependant le sens de l'image du désert et de ses habitants créée par Jérôme déborde manifestement l'ambition littéraire et la rivalité avec l'auteur de la *Vita Antonii*.

Le rôle de l'hippocentaure et surtout du satyre arrachés à leurs liens avec les démons, consiste sans doute à démasquer la religion païenne. Le dévoilement de sa fausseté est mis précisément dans la bouche d'un être qui - d'après Jérôme - est vénéré par les païens. C'est pourquoi, pour parler de cet *homunculus*, Jérôme utilise les termes "faune" et "satyre" et non le mot *pilosus* d'Isaïe, qui ne fait pas penser directement à la religion païenne. Le procédé consistant à démasquer le culte païen par un être vénéré par celui-ci n'est pas sans précédent. Dans la littérature antique chrétienne nous rencon-

<sup>62</sup> En commentant ce passage, Théodoret *In Isaiam* (éd. J.-N. Guinot, SCh 295, Paris 1982) 35,9, Cyrille d'Alexandrie, *In Isaiam* III iv 35,8-10, PG 70, 756A, 5-8, traitent le lion comme un symbole du diable.

trons parfois des démons vivant dans des temples de divinités et qui sont obligés d'avouer ce qu'ils sont vraiment.<sup>63</sup> Ici, cependant, la situation change. Celui à qui les païens rendent hommage n'est pas un responsable mais une victime de l'erreur, n'est pas un esprit impur, mais un petit homme un peu drôle, bredouillant et au fond bon. La religion païenne apparaît ici, en ce qui concerne au moins l'objet du culte, plutôt ridicule que dangereuse. Il se peut que la remarque, plutôt bizarre, de Jérôme sur la capture d'un être pareil, qui aurait été montré en public à Alexandrie et qui serait mort aussitôt après<sup>64</sup> ait le même but. Alexandrie, qui rend un culte à des êtres pareils, se rend compte combien l'objet de ce culte est pitoyable.

Cependant, c'est n'est pas là, me semble-t-il, le but fondamental de l'image du désert créée par Jérôme. L'auteur se réfère à la prophétie du *Livre d'Isaïe* qui annonçait la destruction et la désertification de la ville, mais qui au sens spirituel était interprétée comme une représentation du monde damné, dominé par les démons et voué à l'extermination.<sup>65</sup> Les animaux qui chez Isaïe étaient le symbole de cette extermination et qui pour ses commentateurs constituaient le signe de la présence du diable, dans la *Vita Pauli* glorifient Dieu, obéissent à Sa volonté et aident ceux qui Le servent. Avec des éléments puisés dans Isaïe, Jérôme construit l'image d'une réalité qui constitue l'inverse de celle qui avait été représentée par le prophète, il montre un monde sauvé. C'est en quelque sorte une réalité paradisiaque. La ressemblance entre le désert de Paul et le jardin d'Eden est soulignée par les paroles d'Antoine revenant vers ses disciples: *Vidi Eliam, vidi Ioannem in deserto, et vero in paradiso Paulum vidi.* (VP 13,5-7) Cependant ni l'hippocentaure ni le faune ne représente la nature non souillée par le péché et la dépravation:<sup>66</sup> il s'agit là de créatures ayant un mauvais passé dont Jérôme se souvient très bien. Le désert peuplé par de tels êtres ne constitue pas, pour lui, un Eden retrouvé. C'est plutôt son contraire - comme le paysage décrit chez Isaïe constitue le contraire du jardin paradisiaque de la *Ge-*

<sup>63</sup> Ainsi par exemple, dans le second ouvrage hagiographique de Jérôme, la *Vita Hilarionis* 12,5. Voir aussi Minucius Felix, *Octavius* 27,5 (CSEL 2).

<sup>64</sup> VP 8,27-34.

<sup>65</sup> C'est ainsi qu'interprète cette image Jérôme lui-même dans les *Commentarii in Esaiam* VI xiv 1, 24-30. De même Théodoret, *In Isaiam* 33,24-34,1.

<sup>66</sup> Voir Cox Miller, p. 230.

nèse (2,8-20). Le désert était un endroit dominé par le diable et habité par des êtres liés à lui. Il l'était, mais ne l'est plus. Dans la *Vita Pauli* il devient l'image ou plutôt le premier pays du monde racheté – un pays qui n'a pas conservé, mais qui a recouvré l'harmonie paradisiaque. Le phrase-clé, c'est celle que prononce le satyre et qui provoque des larmes de joie chez Antoine: *Precamur ut pro nobis communem Dominum deprecemur, salutem mundi olim uenisse cognouimus; et in uniuersam terram exiit sonus eius.* (VP 8,14-16). Je pense que cette phrase est un renvoi à l'*Évangile selon saint Jean*, le seul livre biblique (si on laisse de côté l'expression "sauveur du monde" dans la *Première Épître de saint Jean* 4,14) où il est question du "salut du monde".<sup>67</sup> Dans cet Évangile, le monde est conçu comme hostile à Dieu et à Ses serviteurs, dominé par le diable (le "prince de ce monde"),<sup>68</sup> mais il n'est pas condamné avec celui-ci. Chez Jean, le jugement que le Christ porte sur le monde, c'est plutôt l'acte par lequel il le libère de la domination de Satan.<sup>69</sup> Je crois que la victoire du Christ et la défaite de Satan dont Antoine parle en répondant aux paroles du satyre, consistent en ce que la croyance en Dieu est confessée dans un endroit qui jusqu'à présent était perçu comme le royaume du diable et habité par des êtres que tous considéraient comme ses serviteurs.

Cette transformation du désert, endroit de mort dominé par les démons, en pays florissant habité par des sauvés, est sans doute aussi une reprise de l'image d'Isaïe du chapitre 35, qui constitue la continuation de la vision de la destruction citée ci-dessus:

*Laetabitur deserta et inuua, et exultabit solitudo, et florebit quasi lilium. Germinans germinabit, et exultabit laetabunda et laudans. Gloria Libani data est ei, decor Carmeli et Saron. Ipsi uidebunt gloriam Domini; et decorem Dei nostri. Confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate. Dicitur pusillanimis: confortamini, et nolite timere, ecce Deus uester ultionem adducet retributionis Deus, ipse ueniet, et saluabit uos. Tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt. Tunc saliet sicut ceruus claudus, et aperta erit lingua mutorum, quia scissae sunt in deserto aquae et torrentes in*

<sup>67</sup> Voir *Io.* 3,16-17; 4,42; 12,47. L'expression le *salut du monde* se réfère visiblement aux écrits de Jean mais les propos du satyre sont une petite compilation de citations bibliques où nous trouvons des tournures proches aussi de *Is.* 52,7-10, *Act.* 13,47 et *Rom.* 10,18.

<sup>68</sup> *Io.* 12,31; 14,30; 16,11.

<sup>69</sup> *Io.* 12,31. 46-47.

*solitudine, et quae erat arida in stagnum, et sitiens in fontes aquarum. In cubilibus in quibus prius dracones habitabant, orietur uiror calami et iunci. Et erit ibi semita et uia, et uia sancta uocabitur, non transibit per eam pollutus. Et haec erit nobis directa uia; ita ut stulti non errent per eam. Non erit ibi leo, et mala bestia non ascendet per eam, nec inuenietur ibi, sed ambulabunt per eam, qui liberati fuerint. Et redempti a Domino conuertentur, et uenient in Sion cum laude, et laetitia sempiterna super caput eorum. Gaudium et laetitiam obtinebunt; et fugiet dolor et gemitus. (Is. 35,1-10).*

La différence entre cette vision et l'image créée par Jérôme consiste en ce que chez Isaïe, les êtres qui sont un symbole vivant de la damnation et de la domination du diable disparaissent à la suite de la métamorphose du désert, alors que chez Jérôme, ils subissent une transformation intérieure et commencent à reconnaître Dieu.

Il serait intéressant d'expliquer d'où Jérôme a pris l'idée de cette transformation des serviteurs du diable. À première vue, on pourrait penser que cette conception correspond assez bien à l'*apokatastasis* d'Origène, à la conversion ultime et au retour à Dieu de tout être, y compris le diable et les démons. Cette idée est très tentante, d'autant plus que l'auteur, qui à partir de 393, s'étant mêlé à la querelle origéniste, combattait décidément la conception de l'*apokatastasis*, avait été relativement proche de celui-ci dans le *Commentaire sur Nahum* écrit peu avant.<sup>70</sup> Cependant je crois qu'il serait faux de voir dans la *Vita Pauli* des traces de cette conception. Pour trois raisons. Premièrement, pour Jérôme, les habitants du désert sont indubitablement des mortels, ils peuvent être donc des serviteurs des démons, mais pas des démons eux-mêmes. Deuxièmement, il n'est pas sûr que notre auteur ait connu la conception de l'*apokatastasis* au temps de son séjour dans le désert de Chalcis (voir ci-dessus les considérations sur ses premiers contacts avec des ouvrages grecs). Troisièmement, dans la *Vita Pauli*, il est question de vrais démons - Antoine les mentionne dans les derniers mots de sa conversation avec le satyre; or rien ne laisse supposer qu'ils doivent être sauvés.

Il vaut mieux chercher la source de l'invention de Jérôme hors des textes littéraires. Alors que dans les ouvrages des auteurs chrétiens de cette période, l'ensemble d'animaux présenté par Jérôme

---

<sup>70</sup> Voir à ce sujet Y.-M. Duval, *Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'In Nahum*, dans *Augustinianum* 24 (1984), pp. 471-494.

éveille des associations d'idées décidément négatives, dans l'iconographie de l'antiquité tardive il en va autrement. Déjà au III<sup>e</sup> s., il est courant de représenter le Christ sous la forme d'Orphée,<sup>71</sup> entouré d'animaux. Dans les monuments les plus anciens d'origine indubitablement chrétienne, Jésus est entouré de brebis, comme Bon Pasteur; plus tard, cependant, apparaissent aussi des représentations du Christ-Orphée accompagné d'animaux sauvages au lieu de brebis. Un exemple des plus intéressants de ce type de représentation, c'est une mosaïque de Jérusalem qui se trouve aujourd'hui au Musée Archéologique d'Istanbul. Nous y voyons le personnage d'Orphée assis et jouant de la harpe, entouré d'un centaure, d'un faune (ou de Pan), d'un oiseau rapace (épervier ou faucon), d'un serpent, d'un chien, d'un ours ou d'une panthère, d'un renard (?) et d'un lièvre. La datation du monument est incertaine: les savants ont indiqué soit la seconde moitié du IV<sup>e</sup> s. - le début du V<sup>e</sup> s., soit le VI<sup>e</sup> s., voir même le début du VII<sup>e</sup> s. Si l'on admettait que la mosaïque est de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> s., on pourrait supposer que le motif du bon centaure et du bon faune était connu de Jérôme grâce à l'art et qu'il n'était pas tout à fait étranger à ses lecteurs. Malheureusement, le contexte archéologique de la mosaïque ne prouve pas de façon univoque le caractère chrétien de la représentation (mais ne l'exclut pas non plus). Il nous est impossible d'établir si les centaures et les faunes avaient déjà été employés par l'art chrétien avant Jérôme. Cependant le fait de voir Orphée, que les chrétiens associaient fortement au Christ, accompagné de ces êtres (même sur des mosaïques dont les auteurs n'avaient pas songé à cette identification), a pu constituer une inspiration pour Jérôme.<sup>72</sup>

Quoi qu'il en soit de l'art de cette période, un exemple de changement du caractère des bêtes sauvages est fourni par le *Livre d'Isaïe*

---

<sup>71</sup> Dans la littérature chrétienne cette comparaison apparaît pour la première fois au début du IV<sup>e</sup> s., chez Eusèbe de Césarée, *Laus Constantini* 14,15-31 (éd. I. A. Heikel, GCS *Eusebius Werke* 1, Leipzig 1902).

<sup>72</sup> Cependant, étant donné la datation incertaine, il est impossible d'exclure l'influence inverse: P.B. Bagatti se prononce pour une date du VI<sup>e</sup> s., *Il mosaico dell'Orfeo a Gerusalemme*, dans *Rivista di Archeologia Cristiana* 28 (1952), pp. 145-160 (je me réfère aux pages 158-160). Selon lui la mosaïque peut être le fruit de la lecture de la *Vita Pauli* (p. 156). A. Ovadia et S. Mucznik, *The Jerusalem Cathedra* I, 1981, p. 152-166 datent cette mosaïque de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> s. ou du début du V<sup>e</sup> s.

lui-même. Bien que les centaures n'apparaissent qu'aux endroits dont il a été question ci-dessus, aussi bien le lion que le loup se présentent dans les visions qui annoncent la paix messianique.

*Et exultabo in Hierusalem et gaudebo in populo meo, et non audietur in eo ultra vox fletus et vox clamoris. Non erit ibi amplius infans dierum et senex qui non impleat dies suos, quoniam puer centum annorum morietur et peccator centum annorum maledictus erit. Et aedificabunt domos et habitabunt et plantabunt vineas et comedent fructum earum. Non aedificabunt et alius habitabit, non plantabunt et alius comedet. Secundum dies enim ligni erunt dies populi mei et opera manuum eorum inveterabunt. Electis meis non laborabunt frustra neque generabunt in conturbatione, quia semen benedictorum Domini est et nepotes eorum cum eis. Eritque antequam clament ego exaudiam adhuc illis loquentibus ego audiam. Lupus et agnus pascentur simul et leo et bos comedent paleas et serpenti pulvis panis eius; non nocebunt neque occident in omni monte sancto meo, dicit Dominus (Is. 65,19-25).*

Je crois que c'est cette prophétie qui a suggéré à Jérôme non seulement l'idée de la longévité de Paul (qui serait mort à cent treize ans), mais aussi la représentation du lion et du loup dont la mauvaise nature aurait été transformée par Dieu. Quant à l'interprétation du corbeau qui apporte du pain au saint comme symbole de la métamorphose du serviteur de démons en serviteur de Dieu, il l'a trouvée dans le *Commentaire sur les Psaumes* d'Hilaire de Poitiers. Son idée originale a consisté à ajouter à cet ensemble de créatures converties les deux êtres les plus pittoresques: un centaure et un satyre.

Pour Jérôme, le désert est une forteresse déchue des démons, mais n'est pas leur forteresse ultime. C'est ce qu'indique l'imprécation qu'Antoine, à l'issue de la rencontre avec le satyre, profère contre Alexandrie, où ont conflué les démons du monde entier:

*"Vae tibi, Alexandria, quae pro Deo portenta ueneraris. Vae tibi, ciuitas meretrix in quam totius orbis daemonia confluxere. Quid nunc dictura es? Bestiae Christum loquuntur." (VP 8,22-25).*

Les paroles d'Antoine font écho aux propos de Jésus contre les villes qui ne font pas pénitence, mais elles s'inspirent surtout des livres prophétiques, et notamment de la description de l'extermination de Babylone dans l'Apocalypse,<sup>73</sup> - description qui dérive de la prophétie d'Isaïe. Le titre de prostituée attribué à une ville dans les

<sup>73</sup> *Apoc.* 18,2-3, voir aussi *Lc.* 10,13, *Mt.* 11,21.

livres prophétiques signifie toujours idolâtrie. Un rapport est donc établi entre le culte païen et les démons. Mais son caractère n'est pas tout à fait clair. Il semble sûr que l'erreur dans laquelle vivent les païens est d'origine démoniaque. Cela est confirmé par une question que Paul pose à Antoine peu après leur rencontre: *an supersint aliqui qui daemonum errore rapiantur?* Cependant, est-ce que cela signifie qu'Alexandrie rend un culte aux démons? Est-ce qu'ils remplissent ses temples? Quel est le sens précis de la phrase: *les démons du monde entier ont conflué vers toi - in quam totius orbis daemonia confluxere?*<sup>74</sup> Sur la base du seul texte de la *Vita Pauli*, il serait difficile de comprendre s'il y a là identification du culte des divinités vénérées dans la métropole au culte des démons, ou si cela veut dire que le culte païen attire les démons, ou inversement, qu'il en est inspiré. Cependant, l'identification des divinités païennes aux démons a des fondements bibliques. Dans la *Première Epître aux Corinthiens*, saint Paul écrit: *Quid ergo dico? quod idolis immolatum sit aliquid? aut quod idolum sit aliquid? Sed quae immolant gentes daemoniis immolant, et non Deo: nolo autem vos socios fieri daemoniorum. Non potestis calicem Domini bibere, et calicem daemoniorum: non potestis mensae Domini participes esse, et mensae daemoniorum.* (1 Cor. 10,19-21).<sup>75</sup> Le fait de traiter les divinités païennes comme des démons était normal également dans la littérature apologétique.<sup>76</sup> Il semble donc que Jérôme perçoit la présence réelle de démons dans la ville et dans ses temples.

En parlant d'Alexandrie, il avait sous ses yeux la même image d'une ville damnée qu'il avait déjà utilisée en décrivant le désert. Il est difficile de ne pas voir la similitude entre les paroles d'Antoine de la *Vita Pauli* et le commentaire de Jérôme à la prophétie d'Isaïe, que notre auteur rapporte à Jérusalem:

*Ceterum qui tropologiam sequuntur, expulso populo Iudaeorum sub*

<sup>74</sup> Jérôme utilise le mot *daemonia* et non pas le mot qu'il utilise habituellement *daemones*, mais il ne fait pas de distinction de sens entre eux. Voir G. J. M. Bartelink, *Le diable et les démons dans les œuvres de Jérôme*, dans *Studia Patristica* 17 (1982), pp. 463-471, à la page 467.

<sup>75</sup> Voir aussi *Dt.* 32,17 et *Ps.* 96(5),5 (dans la Septante et dans sa traduction latine. Dans la traduction fondée sur le texte hébreu il n'y a pas de démons dans ce passage), *Ps.* 106(5),37.

<sup>76</sup> Par exemple Minucius Felix, *Octavius* 27,1 (éd. B. Kytzler, Leipzig 1982); Clément d'Alexandrie, *Protrepticus* 40-43 (éd. C. Mondésert, SCh 2bis, Paris 1949<sup>2</sup>); Athénagore, *Legatio* 26-27 (éd. W. R. Schoedel, Oxford 1972).

*bestiarum et portentorum nominibus, idololatrias et uariis superstitionibus seruientes in Hierusalem habituros esse confirmant; et hos esse onocrotalos et hericios, ibin et coruum, dracones et struthiones et onocentauros, et daemonia et pilosos et lamiam (quae hebraice dicitur lilith; et a solo Symmacho translata est lamia, quam quidam Hebraeorum ἐπιὺν, id est furiam, suspicantur). Et reuera si consideremus de diuersis gentibus adductas Hierusalem colonias, et iuxta ritum prouinciarum suarum, singulas familias propriorum daemonum coluisse portenta, haec omnia in Hierusalem habitasse firmabimus (Commentarii in Esaiam X xxxiv 8/17,71-82).*

Nous trouvons ici l'identification des adorateurs des démons que l'on avait fait venir dans la ville de toute part, avec des *portenta* auxquels appartiennent les onocentaures, les *pilosi* et même les corbeaux. Dans la *Vita Pauli*, le mot *portenta* désigne les démons eux-mêmes. Il ne s'agit naturellement pas d'une auto-citation (ou d'une auto-polémique), car le *Commentaire sur Isaïe* a été écrit bien des années après la *Vita Pauli*. Mais, il n'y a pas de raison de penser que l'interprétation présentée ci-dessus était complètement étrangère à Jérôme quand il écrivait son premier ouvrage hagiographique. Notons que dans le passage cité du commentaire, il se réfère lui-même aux commentateurs antérieurs.

Il faut faire attention au terme même de *portenta*. Il a une signification assez précise chez les auteurs chrétiens de cette période. Quand ils parlent de la religion païenne, le mot est utilisé pour désigner des divinités égyptiennes moitié homme moitié animal - des divinités dont se rapprochent, par leur aspect, les satyres et les centaures.<sup>77</sup>

La *Vita Pauli* nous donne une image de la géographie démoniaque renversée par rapport à la *Vita Antonii*. Chez Athanase, les démons chassés des villes par les chrétiens se réfugient dans le désert.<sup>78</sup> Chez Jérôme, le désert est peuplé d'êtres sauvages, bizarres parfois, mais qui connaissent le vrai Dieu. Il n'y a pas d'esprits malfaisants. Ceux-ci habitent par contre à Alexandrie, avec les adorateurs de *portenta*, trompés par eux.

---

<sup>77</sup> *Portenta* en tant que divinités égyptiennes: Ps.-Cyprien, *Quod idola dñi non sint* 4, p. 21,14 (CSEL 3,1); Rufin, *Historia Monachorum* VII,6,1 (éd. E. Schulz-Flügel, Berlin 1990), souvent chez Jérôme, p. ex.: *Commentarii in Ezechielem* VI 20,1005; VII 23, 806-811; *Comm. in Osee* II 7,393-394; *Commentarii in Esaiam* XIII xlv 14/17 52-54; *Ep.* 120,10.

<sup>78</sup> *Vita Antonii* 41.

Jérôme procède à ce renversement de l'image en utilisant de façon intéressante le texte d'Isaïe et son interprétation traditionnelle. Pour les commentateurs de la prophétie, la ville transformée en désert et habitée par des bêtes est un véritable lieu de séjour des démons; au sens spirituel, elle signifie les païens, adorateurs de démons, ou les hérétiques possédés par les démons. Pour Jérôme, le désert est un endroit où les bêtes reconnaissent le Christ, et la grande ville est un siège de démons. Après avoir changé de sens, le tableau de la prophétie d'Isaïe continue d'être une description du désert, mais la signification spirituelle que ce texte possédait dans la tradition exégétique est attribuée par Jérôme à Alexandrie.

Une telle manière de concevoir cette ville dans la *Vita Pauli* est frappante. Alexandrie, la ville par excellence, éveillait parfois l'inquiétude chez les auteurs d'ouvrages monastiques, mais pas plus que ne le faisait l'Égypte. Ce sentiment était suscité non pas tant par le culte païen que par les tentations mettant en danger le salut et par le bruit de la métropole rendant difficile le contact personnel avec Dieu.<sup>79</sup> À lire les ouvrages nés dans le cercle du monachisme égyptien, on aurait l'impression que les ruines des temples païens habités par les démons se trouvent surtout dans le désert, et que les temples qui fonctionnent encore se trouvent surtout dans les villages.<sup>80</sup>

En ce qui concerne l'attitude à l'égard d'Alexandrie, la *Vita Antonii* n'est naturellement pas typique, à cause de la position qu'occupait son auteur. Le siège d'Athanase est présenté comme une ville où beaucoup de disciples, y compris l'évêque Pierre, sont morts en martyres, ensuite comme un endroit où l'hérésie des ariens a fait son apparition sans pour autant trouver le soutien du peuple. Quand Antoine y vient (en 337 ou 338), une foule de chrétiens l'accompagne, et les nombreux païens qui sont mentionnés ne font leur apparition que pour se convertir en masse. Antoine se réjouit

---

<sup>79</sup> *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique* (éd. J.-C. Guy, Paris 1993, Sch 387) III 32, *Historia Lausiaca* 26,4 (éd. G. J. M. Bartelink, dans *Vite dei santi* 2, [Fondazione Lorenzo Valla], Milano 1974. L'Égypte dans le même rôle: *Les apophtegmes...* V 40; V 43, *Historia Lausiaca* 17,2.

<sup>80</sup> Temples païens dans le désert: *Les apophtegmes* V 28, de même *Historia Monachorum*, éd. A.-J. Festugière, [Subsidia Hagiographica 53], Bruxelles 1971<sup>2</sup> 8,1; 21,5-6. Temples dans les villages: *Les apophtegmes* V 43; V 44; de même *Historia Monachorum* 8,9.

en quittant la ville, mais cela est dû à sa nostalgie du désert et non à une répugnance envers la ville.<sup>81</sup>

Dans la *Vita Pauli* Alexandrie apparaît comme une ville païenne, à l'opposé du désert qui reconnaît le vrai Dieu. Selon Jérôme, la rencontre d'Antoine avec Paul se situe entre 341 et 346, peu après la visite du premier à Alexandrie.<sup>82</sup> Évidemment, l'image de la métropole présentée par son évêque ne peut être acceptée sans réserve, mais d'autre part, on est surpris de constater que dans la *Vita Pauli*, Alexandrie au temps de l'épiscopat d'Athanase et de la controverse arienne qui la bouleversait, apparaît comme une ville qui adore les démons. Ce qui est étonnant, ce n'est pas que Jérôme parle du culte païen pratiqué dans la ville (le Serapeion existait encore et continuait d'être aux yeux des chrétiens, un endroit du culte des démons), mais qu'il passe sous silence la présence de l'Église. Tout en connaissant le risque de tirer des conclusions *ex silentio*, je crois que c'est un silence délibéré. L'auteur n'a pas mentionné d'un seul mot la communauté chrétienne à Alexandrie dans un passage où une omission involontaire semble peu probable, à savoir là où, pour introduire le récit de la fuite de Paul au désert, il parle de la persécution de Dèce et de Valérien. Jérôme écrit ainsi: *Sub Decio et Valeriano persecutoribus, quo tempore Cornelius Romae, Cyprianus Carthagine felici cruore damnati sunt, multas apud Aegyptum et Thebaidem Ecclesias tempestas saeva populata est.* (VP 2,1-4). Pourquoi ne mentionne-t-il

---

<sup>81</sup> Persécutions, martyres et la première visite d'Antoine: *Vita Antonii* 46-47; les ariens et la seconde visite: *Vita Antonii* 69-71. M. Alexandre interprète différemment l'image d'Alexandrie dans la *Vita Antonii*; selon elle, la ville est présentée comme *lieu de l'hérésie, du paganisme*. M. Alexandre, *La construction d'un modèle de sainteté dans la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie*, dans *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble 1996, pp. 63-93, à la page 71.

<sup>82</sup> La chronologie dans la *Vita Pauli* est incohérente. Jérôme affirme que pendant la rencontre mentionnée, Antoine était âgé de 90 ans (VP 7,4). Plusieurs années plus tard, dans la *Chronique*, il date à 356 sa mort à l'âge de 104 ans, *Die Chronik des Hieronymus*, éd. R. Helm, *Eusebius Werke*, 7, Berlin 1956, GCS 24, p. 322F, 6-10. Alors Paul aurait dû mourir en 341, ce qui n'est pas conforme à l'information donnée au début de la Vie et selon laquelle Paul aurait été âgé de 16 ans environ (VP 4,4) au temps de la persécution de Dèce (249/250) et de Valérien (257-260), et qu'il serait mort à l'âge de 113 ans (VP 7,2-3), au plus tôt en 346. Je crois que cette contradiction s'oppose à la thèse de Harvey (p. 53) qui pense que Jérôme travaillait à la *Vita Pauli* à Constantinople, au même moment qu'à la *Chronique*.

pas Alexandrie? Est-ce qu'il ne sait pas ce qui s'y est passé? Ou est-ce qu'il la considère comme une partie de l'Égypte? Si l'on exclut ce deux possibilités, il faudra admettre que c'est à bon escient qu'il a passé cette ville sous silence.

Il est difficile d'établir d'où viennent les connaissances de Jérôme sur les persécutions en Orient au milieu du III<sup>e</sup> s. Au sujet des persécutions en Occident, il a certainement trouvé des renseignements dans les ouvrages de Cyprien qu'il déclare avoir lus dans une lettre écrite dans le désert et adressée à Paul de Concordia avec un exemplaire de la *Vita Pauli*. Dans notre ouvrage il y a au moins une référence aux écrits de l'évêque de Carthage, précisément dans la partie concernant les persécutions.<sup>83</sup> Cependant, Cyprien n'avait rien écrit au sujet de ce qui se passait en Égypte.

La description du martyre de deux chrétiens qui ouvre la *Vita Pauli* ne contient pas d'éléments indiquant visiblement sa dépendance par rapport à un ouvrage quelconque d'un auteur chrétien. L'image du jeune qui se coupe la langue avec ses dents pour ne pas succomber à la tentation, a été peut-être suggérée par un récit connu sur Leana - l'amie des tyrannoctones Harmodios et Aristogiton. Jérôme a pu le trouver dans l'*Ad martyras* de Tertullien,<sup>84</sup> mais cela est loin d'être sûr. La ressemblance entre cette scène de la *Vita Pauli* et un récit largement connu à l'époque ne prouve pas que Jérôme ait lu l'ouvrage de Tertullien, d'ailleurs écrit longtemps avant les persécutions de Dèce.

Il n'est pas exclu que déjà pendant son séjour à Antioche, Jérôme ait lu la *Chronique* et même l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. La description du martyre qui remplit le troisième chapitre de la *Vita Pauli* présente certaines ressemblances avec l'*Histoire Ecclésiastique*. Cependant elles sont si faibles qu'elles ne prouvent aucunement que Jérôme ait connu cet ouvrage à l'époque où il écrivait la *Vita Pauli*. N'oublions pas qu'il est très risqué d'attribuer à Jérôme des lectures très larges d'ouvrages grecs pendant cette période.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> VP 2,8-9 - Cyprien, *Ep.* 56,2,20. Je crois que le terme *saeva tempestas* utilisé pour désigner les persécutions a été aussi emprunté à Cyprien, voir *De lapsis* 16,325 (CCL 3).

<sup>84</sup> Tertullien, *Ad martyras* 4,7 (éd. Bulhart, CSEL 76.), aussi *Apologeticum* 50,8 (éd. E. Dekkers, CCL 1). Au sujet de sources éventuelles (païennes aussi) de ce motif dans la *Vita Pauli*, voir Hamblenne, p. 219-223.

<sup>85</sup> Par ailleurs, il est impossible de suivre P. Hamblenne (p. 223, n. 31)

Qu'est-ce que Jérôme aurait pu trouver chez Eusèbe? Dans le premier des deux ouvrages cités, Eusèbe ne dit rien des persécutions de Dèce et de Valérien à Alexandrie ou en Égypte. Dans le second, où il en parle abondamment, il cite des lettres de l'évêque d'Alexandrie de l'époque, Denys, qui dit que les persécutions avaient touché également *chora*, mais décrit surtout ce qui s'était passé à Alexandrie, qui ni pour lui ni pour Eusèbe ne fait partie de l'Égypte.<sup>86</sup>

Il est impossible d'indiquer d'autres sources écrites d'où Jérôme aurait pu apprendre ce qui s'était passé en Égypte et à Alexandrie sous Dèce et Valérien. Il serait peut-être justifié d'admettre que dans l'Église de la fin du IV<sup>e</sup> s. une connaissance élémentaire des grandes persécutions du milieu du siècle précédent était assez répandue. Si peu que Jérôme en ait su, il semble extrêmement improbable qu'il ne se soit pas rendu compte que les persécutions avaient touché surtout les habitants de la métropole, qui était le siège des autorités. Je crois donc qu'il faut exclure que le silence au sujet d'Alexandrie soit dû à un manque de connaissance.

La distinction traditionnelle entre Alexandrie et l'Égypte (*Alexandria ad Aegyptum*) est évidente pour Jérôme. Dans un passage de la *Chronique* relatant des événements contemporains de la persécution de Dèce, il écrit: *Pestilens morbus multas totius orbis prouincias occupauit, maximeque Alexandriam et Aegyptum, ut scribit Dionysius et Cypriani de mortalitate testis est liber.* (*Chronica* a. 254).<sup>87</sup> Cette distinction apparaît de façon systématique également dans ses écrits originaux.<sup>88</sup>

---

quand il affirme qu'en présentant deux exemples de martyrs, Jérôme essayait de cacher son ignorance de l'histoire des persécutions qu'il avait avouée dans une lettre à Paul de Concordia (*Ep.* 10,3). Notre auteur avait bien demandé à son correspondant de lui envoyer des ouvrages d'Aurelius Victor, cependant non *propter notitiam persecutionum* comme le veut Hamblenne, mais *propter notitiam persecutorum* (c'est-à-dire des empereurs). Se renseigner au sujet des persécutions par la lecture d'Aurelius Victor, ç'aurait été difficile, étant donné qu'il n'avait rien écrit à ce sujet.

<sup>86</sup> Description des persécutions: Eusèbe, *HE* VI 41-42, VII 11. Denys distingue les Égyptiens des Alexandrins (*HE* VI 41,19-21). En évoquant les persécutions sous Septime Sévère, Eusèbe explique qu'elles avaient touché l'Égypte, Alexandrie et la Thébàide *HE* VI 1. La distinction entre l'Égypte et Alexandrie se trouve aussi dans *HE* VII 11,12.

<sup>87</sup> GCS 24, 301 F, 4-8.

<sup>88</sup> Voir p. ex. *Apologia aduersos libros Rufini* I 12,4-6 (éd. P. Lardet, Paris

Il me semble donc que c'est à bon escient que Jérôme ne mentionne pas les persécutions ni les martyrs d'Alexandrie.

Le seul passage de la *Vita Pauli* qui fasse allusion à la présence de l'Église dans cette ville est celui où Paul demande à Antoine de lui apporter le manteau de l'évêque Athanase - sans mentionner cependant le siège de ce dernier.<sup>89</sup>

D'où vient cette attitude un peu méprisante à l'égard de l'Église d'Alexandrie? Il est difficile de ne pas céder à la tentation d'en rendre responsable le caractère de Jérôme. En examinant scène après scène la *Vita Pauli*, Pierre Leclerc montre avec quelle malice Jérôme présente Antoine, en commençant par la scène où celui-ci est mentionné pour la première fois: quand Antoine avait quatre-vingt-dix ans (...) *haec in mentem eius cogitatio incidit, nullum ultra se monachorum in eremo consedissee. Atque illi per noctem quiescenti reuelatum est, esse alium interius multo se meliorem, ad quem uisendum properare deberet* (VP 7,5-9). La supériorité de Paul est attestée par Dieu lui-même en réponse à la pensée d'Antoine, qui trahit son orgueil.<sup>90</sup> Il est difficile de ne pas soupçonner que la façon de présenter Alexandrie, fort différente de celle que nous pouvons voir dans la *Vita Antonii* écrite par l'évêque de cette ville, est un coup porté à Athanase.<sup>91</sup> D'autant plus que la malignité de Jérôme ne concerne pas que le héros de l'ouvrage d'Athanase, mais est aussi dirigée contre l'évêque d'Alexandrie lui-même. Elle se manifeste dès les premiers mots du prologue de la *Vita Pauli*:

*Inter multos saepe dubitatum est a quo potissimum monachorum eremus*

---

1983 = Sch 303): *Imperatorum quoque scripta, quae de Alexandria et Aegypto originistas pelli iubent* (...) De même dans *Apologia adversos libros Rufini* II 27 17; *Praefatio in Librum Paralipomenon* (PL 28, 1324A). Notre auteur ne considère Alexandrie comme faisant partie de l'Égypte que là où il utilise ce nom pour désigner la ville de No qui existait sur le même emplacement avant Alexandre.

<sup>89</sup> VP 12,1-22.

<sup>90</sup> Sur la façon dont Antoine est présenté dans la *Vita Pauli*, voir l'article de P. Leclerc tout entier.

<sup>91</sup> Il ne semble pas que les doutes des chercheurs modernes quant à la paternité de la *Vita Antonii* aient existé pour Jérôme et ses contemporains. Certes, ce n'est qu'en 392 (*De uiris inlustribus* 87) que Jérôme mentionne explicitement Athanase comme auteur de la *Vita Antonii*; mais rien ne semble indiquer qu'il ait eu antérieurement une autre opinion.

*habitari coepta sit. Quidam enim alius repetentes, a beato Elia et Ioanne principia sumpserunt. Quorum et Elias plus nobis uidetur fuisse, quam monachus, et Ioannes ante prophetare coepisse quam natus est. Alii autem, in quam opinionem uulgus omne consentit, adserunt Antonium huius propositi caput, quod ex parte uerum est (VP 1,1-8).*

Même si l'éducation d'Athanase n'était pas du plus haut niveau, il est difficile de contester que considérer ses opinions comme propres à la masse (*uulgus*) est fort méchant de la part de Jérôme. Je ne crois pas que la mention du manteau d'Athanase dans la partie finale de la *Vita Pauli* soit un geste d'hommage envers l'évêque d'Alexandrie, car Jérôme justifie ainsi la demande de Paul de lui apporter le manteau d'Athanase: *Hoc autem beatus Paulus rogauit, non quod magnopere curaret, utrum tectum putresceret cadauer, an nudum (quippe qui tanti temporis spatio, contextis palmarum foliis uestiebatur), sed ut a se recedenti moeror suae mortis leuaretur (VP 12,9-13).*

Cela signifie que Paul ne tenait point au manteau d'Athanase: sa demande visait uniquement à consoler Antoine. Le motif du manteau a été évidemment repris par Jérôme de la *Vita Antonii*, d'où nous apprenons qu'en mourant Antoine ordonna de rendre le manteau à Athanase.<sup>92</sup> Cependant, à moins de s'adonner à des spéculations arbitraires pour soutenir qu'il s'agit de deux manteaux différents,<sup>93</sup> il faut bien admettre que le récit de Jérôme tout simplement ne s'accorde pas avec celui d'Athanase. Est-ce que notre auteur a voulu dire ainsi que son prédécesseur était à côté de la vérité?

Cependant il ne faut pas chercher là une antipathie profonde de Jérôme envers Athanase. Dans ses autres écrits, il en parle généralement avec respect.<sup>94</sup> Le séjour à Antioche, où Athanase était en général mal vu parce qu'il avait contribué à faire naître un schisme dans cette Église, n'a pas dû influencer de façon négative l'attitude de Jérôme envers l'évêque d'Alexandrie, car notre auteur était lié à la petite communauté de Paulin, c'est-à-dire à un parti soutenu fortement quelques années auparavant justement par Athanase.<sup>95</sup>

Bien que notre auteur n'ait pas évité de manifester de la malignité à l'égard de l'évêque d'Alexandrie, je ne crois pas que ce soit là la raison fondamentale de la façon dont il a présenté cette ville

<sup>92</sup> *Vita Antonii* 91.

<sup>93</sup> C'est ce que fait Hamblenne, pp. 229-230.

<sup>94</sup> *De uiris inlustribus* 87.

<sup>95</sup> Kelly, pp. 38-39; 57-58.

dans la *Vita Pauli*. Le même enthousiasme pour le désert et la même attitude légèrement méprisante envers les chrétiens vivant dans des villes se retrouvent dans certaines lettres de Jérôme écrites au cours de la première période de son séjour dans le désert de Chalcis.<sup>96</sup> Je me réfère surtout à celle où il engage son ami Héliodore à se joindre à lui et à commencer la vie d'un vrai ermite. Jérôme exprime ici sa conviction que les chrétiens vivant dans des villes ne sont pas ceux qui arrivent à la perfection; ses paroles pleines de respect au sujet au clergé des villes sont assaisonnées d'une subtile ironie.<sup>97</sup>

Le grand éloge du désert que nous trouvons dans cette lettre est en même temps une expression d'antipathie envers les villes: *Ô désert que diaprent les fleurs du Christ! Ô solitude, où naissent ces pierres fameuses, desquelles - selon l'Apocalypse - se bâtit la cité du grand roi! Ô ermitage qui jouit de la familiarité divine! Frère, que fais-tu dans le siècle, toi qui es plus grand que le monde? Jusqu'à quand un toit t'oppressera-t-il de son ombre? Jusqu'à quand t'enfermera la fumeuse prison de tes cités? Crois-moi, il me semble contempler ici un jour plus lumineux! Je jouis d'avoir rejeté le fardeau de la chair et de m'envoler vers le ciel brillant et pur. (Ep. 14,10).*<sup>98</sup>

Il vaut la peine de noter que les premiers mots du passage évoquent le début du chapitre 35 du *Livre d'Isaïe*, qui constitue pour Jérôme la suite de la prophétie sur Jérusalem, d'où vient tout le bestiaire de la *Vita Pauli*: *Laetabitur deserta et inuua, et exsultabit solitudo, et florebit quasi lilium. (Is. 35,1)*<sup>99</sup> Il se peut que l'image de la fumée au-

<sup>96</sup> Cox Miller analyse l'image du désert dans ces lettres, pp. 210-214. A. de Vogüé consacre beaucoup de place à la représentation de la ville et du désert dans les lettres de Jérôme écrites à Chalcis. Il démontre comment notre auteur s'éloigne à la fin de la description idéalisée et enthousiaste du désert: *Histoire littéraire* 1, pp. 92-141. P.-A. Février attire l'attention sur l'opposition du désert et de la ville, *La ville et le 'désert' (à propos de la vie religieuse aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles)*, dans *Les mystiques du désert dans l'islam, le judaïsme et le christianisme*, Sénanque 1974, pp. 39-61, aux pages 45-47. Voir *Ep.* 2; 3,4.

<sup>97</sup> Sur les chrétiens vivant en ville *Ep.* 14,6; sur les ecclésiastiques *Ep.* 14,8-9.

<sup>98</sup> (...) *O desertum Christi floribus uernans! O solitudo, in qua illi nascuntur lapides, de quibus in Apocalypsi ciuitas magni regis extruitur! O heremus familiari Deo gaudens! quid agis, frater, in saeculo, qui maior es mundo? quam diu te tectorum umbrae premunt? quam diu fumeus harum urbium carcer includit? crede mihi, nescio quid plus lucis aspicio. Libet sarcina carnis abiecta ad purum aetheris uolare fulgorem. (Ep. 14,10).*

<sup>99</sup> Au sujet de cette métaphore: G. J. M. Bartelink, *Les oxymores desertum ciuitas et desertum floribus uernans*, dans *Studia Monastica* 15 (1973), pp. 7-

dessus de la ville (chez Isaïe au-dessus des ruines de la ville) ait été puisée, elle aussi, dans la même vision: (...) *Nocte et die non extinguetur, in sempiternum ascendet fumus eius.* (Is. 34,10).<sup>100</sup>

Ainsi qu'on le voit, pour parler du désert et de la ville, Jérôme s'inspire du *Livre d'Isaïe* non seulement dans la *Vita Pauli*, mais aussi dans une lettre écrite pendant son séjour à Chalcis.

Je pense que cette façon très émotionnelle de s'exprimer - pleine d'admiration pour le désert et de mépris pour la ville - peut constituer un argument supplémentaire pour la datation de la *Vita Pauli*. Cet ouvrage correspond très bien à l'état d'esprit enthousiaste qui caractérise la première période du séjour de l'auteur dans le désert (même si ce dernier ressemblait peu à l'ermitage décrit dans la *Vita Pauli*).<sup>101</sup> Il ne me semble pas qu'il continue à écrire ainsi peu avant de quitter Chalcis, en ayant assez de la compagnie de moines syriens,<sup>102</sup> et encore moins après son retour à Antioche, grande métropole peu inférieure à Alexandrie.

Il vaut la peine de remarquer que dans l'ouvrage hagiographique suivant de Jérôme, la *Vita Hilarionis* écrite vers 390, l'antipathie à l'égard des villes n'est plus aussi forte. Certes, Hilarion affirme que depuis qu'il a commencé la vie de moine, il n'entre plus en ville, mais le récit lui-même atteste que cela n'est pas tout à fait vrai.<sup>103</sup> Gaza est présentée de façon négative, mais (contrairement à Alexandrie) c'est une ville effectivement presque entièrement païenne. Alexandrie est présentée ici comme un endroit où on peut rencontrer des chrétiens.<sup>104</sup>

---

15, aux pages 13-15.

<sup>100</sup> Voir aussi *Apoc.* 19,3. Guillaumont, p. 6-9 montre la ressemblance de cette image de la ville enfumée, utilisée par Jérôme à laquelle est opposé le désert et celles qui apparaissent dans le *De Vita Contemplativa* de Philon d'Alexandrie et dans *Homiliae in Lucam XI* d'Origène.

<sup>101</sup> Sur le caractère de l'endroit où Jérôme séjournait et sur ses rapports étroits avec le monde durant cette période, l'étude la plus détaillée est celle de S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis*, Stuttgart 1992, p. 85-98; il avance l'hypothèse que l'"ermitage" de notre auteur n'était rien d'autre que Maronia, résidence de campagne d'Évagre, ami antiochien de Jérôme.

<sup>102</sup> Voir *Ep.* 17,3.

<sup>103</sup> *Vita Hilarionis* 2,6; voir aussi *Vita Hilarionis* 8,6; 23,2. Au sujet de Gaza: *Vita Hilarionis* 11,3-13; 13,3; 23,5-6; au sujet d'Alexandrie: *Vita Hilarionis* 2,2-3; 23,1-2.

<sup>104</sup> Au sujet de l'attitude envers les villes dans d'autres écrits de Jérôme

De même dans les œuvres plus tardives de Jérôme on ne trouve plus une vision aussi romantique et enthousiaste du désert que celle qui caractérise ses lettres d'autrefois. Il est significatif que se souvenant, bien des années plus tard, de sa lettre à Héliodore, notre auteur garde ses distances envers cet ouvrage juvénile.<sup>105</sup>

La *Vita Pauli* est sans doute un résultat de l'influence de l'esthétique païenne sur Jérôme, au début de sa carrière d'écrivain. Cela ne saurait être mis en doute. Cependant elle est aussi - et c'est ce que j'ai essayé de montrer - le fruit d'une réflexion théologique sur le *Livre d'Isaïe*. Cela n'est point surprenant. Il est vrai que plus tard, Jérôme portera un jugement sévère sur les capacités exégétiques et la connaissance d'ouvrages d'écrivains ecclésiastiques qu'il avait possédés autrefois; cependant, il connaissait déjà à l'époque au moins quelques commentaires bibliques: les ouvrages d'Hilaire de Poitiers et de Victorin de Poetovio, ainsi que le Commentaire au *Cantique des Cantiques* de Rétitius d'Autun,<sup>106</sup> peut-être aussi des écrits d'autres auteurs. Il avait en outre écrit son premier commentaire, concernant le prophète Abdias.

La profondeur des réflexions sur les visions d'Isaïe dans la *Vita Pauli* n'égale pas le brillant de l'idée littéraire de notre auteur, mais... Jérôme a toujours été meilleur écrivain que théologien.

Robert Wiśniewski

Institut d'Histoire de l'Université de Varsovie

---

voir P. Antin, *La ville chez saint Jérôme*, dans *Latomus* 20 (1961), pp. 298-311 et P. Laurence, *Rome et Jérôme: des amours contrariées*, dans *Revue Bénédictine* 107 (1997), pp. 227-249.

<sup>105</sup> *Ep.* 52,1.

<sup>106</sup> *Ep.* 5,2.