

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
TIJDSCHRIFT VOOR ORIËNTALISME

FONDÉ EN 1881 PAR

GESTICHT IN 1881 DOOR

CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRES
UITGEGEVEN MET STEUN DER UNIVERSITAIRE STICHTING

LVII, 1-4

LOUVAIN

1944

LEUVEN

par les pures spéculations d'une philosophie décadente. En tout cas on a pu se rendre compte de l'évolution considérable qui sépare la christologie diphysite de la Lettre de celle du Docteur d'Alexandrie, constatation qui ne peut que nous inciter à en déterminer un jour les étapes et les causes.

A. B. VAN ROEY

LE CHAPITRE DE L'HISTOIRE LAUSIAQUE
SUR LES TABENNÉSIOTES
DÉRIVE-T-IL D'UNE SOURCE COPTE ?

En préparant une traduction annotée¹ de l'*Histoire lausiaque* (= HL)² de Pallade (vers 420), nous nous sommes heurté, après combien d'autres, au chapitre

¹ A paraître à Paris, aux Éditions du Cerf, dans la collection *Sources chrétiennes*.

² Voici les abréviations dont nous usons pour les ouvrages le plus fréquemment cités :

Apophthegmata Patrum, la collection alphabétique grecque
reprise au t. LXV de la Patrologie grecque de Migne; nous citons par la
colonne et les lettres A, B, C, D.

BALLEY = *Dictionnaire grec-français*, par M. A. BALLEY, 8^e éd. Paris, 1919.
BOON = *Pachomiana latina. Acte et Epitres de S. Pachôme*, *Epître de S. Théodore* et *«Liber» de S. Oræcisia*. Texte latin de S. Jérôme, édité par dom Amand BOON. (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 7.) Louvain, 1932.

BOON-LEFORT = *La Règle de S. Pachôme. Fragments copies et Exemples grecs*,
édition par L. T. LEFORT, en appendice à Boon.

comme par L. W. Dyer, en appendice à book.
BUTLER = *The Leucippian History of Palladius*, by Dom Cuthbert Butler. Texte et Studies edited by J. Armitage Robinson, Vol. VI, n° 3 (et 2). Cambridge, 1892 et 1904. La no 1 contient les prologues (= I), le no 2 le texte avec une introduction et des appendices qui complètent ceux de la no 1 (= II).

CRUM = *A Gothic Dictionary*, compiled by W. E. Crum, Oxford, 1899.

DEBRUNNE = Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,
bearbeitet von A. DEBRUNNE, 5e éd. Göttingen, 1921.

HALKIN, HL et VGP = F. HALKIN, S. I. *L'histoire byzantine et les Eaux grecques de Pachôme*, dans *Anteacta Hollandiana*, 1930, t. XLVIII, p. 257-301. (Contient une nouvelle édition des recensions G. — primitivo. — et P. — de XXXIV, 1-III).

HALKIN, STVG = *Sancti Packomii Filiae Graceae*, ediderunt Bagiographi bollandiani ex recensione F. HALKIN, S. L. (Subsidia bagiographica, 19.) Bruxelles, 1932.

HL, suivi d'indications numériques = édition de BUTLER.

XXXII, consacré à Pachôme et aux moines de Tabennèse. C'est, on le sait, celui de la « Règle de l'Ange » ; les principales institutions des pachomiens y sont rapportées à une règle, inscrite sur une tablette d'airain, qu'un ange aurait remise au fondateur du cénobitisme, en l'invitant à rassembler autour de lui les recrues du monachisme, lequel, jusqu'alors, n'avait encore réussi

KROTTENTHALER = *Des Palladii von Helenopolis Leben der Heiligen Väter, aus dem Griechischen übersetzt von St. KROTTENTHALER.* (Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von O. BARDENHEWER, etc. Vol. 5.) Kempten et Munich, 1912.

LADEUZE = *Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du Ve* (Dissertation), par P. LADEUZE. Louvain, 1898.

LEFORT, VB = *S. Pachomii Vita bohairice scripta*, édité L. TH. LEFORT. (Corpus scriptorum Christianorum orientalium, n° 89.) Paris, 1925.

LEFORT, VS = *S. Pachomii Vita sahidice scripta*, édité L. TH. LEFORT. (Corpus scriptorum Christianorum orientalium, N° 99 et 100 : deux fascicules, pagination unique) Paris, 1933, 1934.

LEFORT, Vies = *Les Vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs.* Traduction française, par L. TH. LEFORT. (Bibliothèque du Muséon. Vol. 16) Louvain, 1943.

LEFORT, Premiers monastères = *Les premiers monastères pakhomiens (exploration topographique)*, dans *Le Muséon*, 1939, t. LIII, p. 379-407.

LEPOLOT = *Sinaitici archimandritae Vita et Opera omnia*, édité I. LEPOLOT adiuvante E. W. CAUM, IV. (Corpus scriptorum Christianorum orientalium, N° 73.) Paris, 1913.

LSEJ = *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. LIDDEL and R. SCOTT. A New Edition, by H. S. JONES, fasc. 1-9. Oxford, 1925 ss.

LINNER = *Syntaktische und lexikalische Studien zur Historia lausiacae des Palladios.* Inauguraldissertation von STURM LINNER. Upsala, 1943.

LUCOR = *Palladius. Histoire lausiaque.* Texte grec, introduction et traduction française par A. LUCOR. (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, publiés sous la direction de H. HEMMER et P. LEJAY.) Paris, 1912.

STEINDORFF = *Koptische Grammatik*, von Georg STEINDORFF. (Porta linguarum orientalium,) 2^e édit. Berlin, 1904.

STEIN = *Koptische Grammatik*, von L. STEIN. Leipzig, 1880.

WIESMANN = *Sinaitici archimandritae Vita et Opera omnia*, IV, interpretatus est H. WIESMANN. (Corpus scriptorum Christianorum orientalium, N° 108 = traduction de LEPOLOT.) Paris, 1936.

Rem. — Des indications numériques qui suivent les sigles, la première, en romain, renvoie à la page, et la seconde, en italique, à la ligne.

à s'exprimer que dans l'érémitisme proprement dit ou dans le système semi-anachorétique des colonies d'ascètes.

Et en effet, le chapitre XXXII de Pallade est une énigme qui attend toujours sa solution. Ses données ont fait difficulté à plus d'un critique. Dès 1898, P. Ladeuze, après avoir confronté la Règle de l'Ange avec ce qu'il connaissait des sources pachomiennes, concluait au peu d'autorité de Pallade : « Non seulement, écrivait-il, la règle pakhomienne remise par l'ange à Pakhôme ne représente pas la forme primitive de la règle pakhomienne, mais encore plusieurs de ses points n'en ont jamais fait partie. »³ Depuis, le dépouillement méthodique de toutes les pièces actuellement accessibles du dossier copte des Vies de Pachôme n'a fait que confirmer M. L. Th. Lefort dans la même impression : la Règle de l'Ange, estime le copistant de Louvain, « est de nulle valeur pour établir les us et coutumes des moines de Tabennèse », et il va jusqu'à qualifier Pallade de « fantaisiste ».⁴

Comment rendre raison du désaccord de la Règle de l'Ange avec les institutions pachomiennes authentiques ? A priori, on peut envisager plus d'une hypothèse. On peut incriminer l'esprit d'observation de Pallade, ou la qualité de ses souvenirs. On peut songer aussi à une source mal renseignée dont il aurait accepté de confiance le témoignage ; ici, toutefois, impossible de décider entre une vraie source littéraire et une source orale, les erreurs du chapitre XXXII étant susceptibles de s'expliquer aussi bien par une relation orale inexacte que par un document sans autorité.

³ LADEUZE, 266.

⁴ Cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1925, t. XXI, p. 403, n. 1.

⁵ LEFORT, *Premiers monastères*, 394.

Sur le problème général des sources de HL, la critique, en fait, s'est prononcée dans des sens opposés. Selon Butler, Pallade « n'a utilisé aucune source proprement dite, ni grecque ni copte », encore qu'il ait consulté, ou pu consulter, certains documents⁶. R. Reitzenstein a soutenu, au contraire, dans son *Historia Monachorum und Historia Lausiacae* (1916), qu'« une bonne partie de l'*Histoire Lausiaque* n'est pas une œuvre originale, mais que Pallade y reproduit librement des documents antérieurs, dans lesquels il interpose des phrases à la première personne, de façon à donner à l'ensemble l'apparence et l'attrait des souvenirs de voyage »⁷. Arrêtons-nous un instant à ces deux positions, surtout à la première.

Nous n'avons pu consulter l'ouvrage de Reitzenstein; le R. P. Halkin, à la suite de Stählin, en a qualifié la thèse générale du mot sévère d'« hypothèse indémontrée »⁸. Quant à Butler, il n'a nulle part indiqué, que nous sachions, les raisons de son hostilité à l'idée que Pallade aurait employé de vraies sources littéraires, mais on les devine. Il aura d'abord accepté le témoignage du Prologue où Pallade déclare qu'il a dessein de raconter les histoires « d'hommes et de femmes qu'il a vus et dont il a entendu parler, avec lesquels il s'est rencontré au désert d'Égypte, en Libye, en Thébaïde et à Syène (là où sont les Tabennisiotes), puis en Mésopotamie, en Palestine et en Syrie, en Occident, à Rome et en Campanie et dans les régions d'alentour »⁹. Puis, en éditeur qui devait prendre intimement contact avec son texte, Butler n'a pu manquer d'être frappé par le fait que, au cours de son

⁶ BUTLER, II, 248.

⁷ HALKIN, HL et VGP, 259.

⁸ Cfr HALKIN, HL et VGP, 259.

⁹ HL, 10, § 88.

œuvre, Pallade rattache, expressément ou implicitement, la plus grande partie de ses histoires soit à ses contacts personnels avec les ascètes dont il parle, soit à des relations qui lui ont été faites à leur sujet par des tiers.

Arrêtons-nous dans le détail à ces déclarations faites explicitement par Pallade, ou à ces indications qu'il fournit implicitement, sur les garanties qui entourent ses diverses notices. Un relevé systématique donne les résultats suivants :

1. Dans trois cas seulement, Pallade se réfère expressément à un ouvrage : deux fois à un vieux *codex* (ch. 64 et 65), une fois à la *Vie de S. Antoine* par S. Athanase (ch. 8).

2. Dans trente-quatre cas, il dit avoir connu personnellement celui ou ceux dont il parle (ch. 1, 2, 4, 7, 11, 12, 15, 18, 23, 25, 26, 28, 35, 36, 38, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 68, 71).

3. Dans quatorze cas, il dit tenir ses renseignements, soit des pères en général, soit de tel personnage déterminé (ch. 3, 5, 7, 8, 9, 10, 16, 21, 22, 24, 29, 37, 39, 42).

4. En beaucoup d'autres endroits, le contexte suggère une source orale.

D'abord, en effet, Pallade déclarant que les pères de Nitrie lui ont fourni bien des renseignements et ont piqué sa curiosité par leurs récits¹⁰, on peut croire que de nombreuses notices touchant des Nitriotes ou des Scétioites reposent sur des relations orales à lui faites par les pères de Nitrie, et, de même, qu'il tient oralement de certains Alexandrins, qu'il dit avoir connus, celles de ses histoires qui ont trait à des moines alexandrins. Ainsi, pourquoi l'anecdote du bon tour joué à l'avarice

¹⁰ HL, 25, 10 ss.

de la vierge riche d'Alexandrie par le prêtre Macaire (ch. 6) ne lui viendrait-il pas de milieux proches de ce Macaire, sinon de celui-ci, en la compagnie duquel, dit-il, il a vécu ? Paésios et Isaïe, dont l'histoire figure dans la section nitriote de HL (ch. 14), étaient sans doute des Nitriotes, puisque la discussion à laquelle leur cas donna lieu fut soumise par les frères à l'arbitrage de Pambo le Nitriote, et c'est donc aussi des Nitriotes que Pallade a pu tenir l'épisode. La même supposition peut être faite pour d'autres histoires de Nitriotes ou de Scétioites : Apollonios le médecin de Nitrie (ch. 13), Macaire l'Égyptien et Moïse l'Éthiopien, deux personnages que Pallade dit être morts avant son arrivée à Scété (ch. 17, 19), Ptolémée (ch. 27), qui habitait au désert de Scété et qui vit toujours au moment où Pallade écrit (soit HL elle-même, soit les notes qui ont servi à la composer), Paul de Phermé, un Scétioite (ch. 20).

Une source orale est de même implicitement suggérée en d'autres passages où il ne s'agit ni de Nitriotes ni de Scétioites. L'histoire de Dorothée (ch. 30), le successeur d'Élie (ch. 29) au poste de directeur d'un couvent de nonnes, fait corps avec celle de cet Élie, que Pallade dit tenir « des pères ». Pallade n'assigne explicitement aucune source non plus à la notice sur Sisinnios (ch. 49), mais celui-ci était un disciple d'Elpidios, avec qui Pallade a vécu (ch. 48). Même chose pour la notice sur Sabas, ce laïque de Jéricho qui servait les moines (ch. 52) : Pallade a entendu parler de lui, et peut-être même l'a-t-il rencontré, lorsqu'il vivait lui-même en compagnie d'Elpidios, aux alentours de Jéricho (ch. 48). Panmachios est un parent de Mélanie (ch. 62), une des informatrices de Pallade (ch. 5, 9, 10, 18 ; ch. 46, 54). La vierge Magne est d'Ancyre, la ville natale de Pallade, qui parle

d'ailleurs de cette personne comme étant encore en vie au moment où il écrit (ch. 67). Rien, dans HL, ne laisse deviner la provenance de la notice sur Olympiade (ch. 56), mais, dans le *Dialogus de vita S. Iohannis Chrysostomi*, dont nous admettons l'authenticité¹¹, Pallade dit connaître personnellement cette diaconesse de Constantinople et il s'étend longuement sur ses mérites¹² ; elle est toujours en vie au moment où il écrit le *Dialogus*¹³, mais HL en parle comme d'une morte¹⁴.

Il n'est pas, enfin, jusqu'aux chapitres sur les Tabénésiotes (ch. 32, 33, 34), qu'on ne puisse se sentir invité à rattacher soit à des récits faits à Pallade en Nitrie, soit à son expérience personnelle. On peut songer à cet Arsisios qui, dit-il, lui a parlé de Pachôme en Nitrie (ch. 7), ou à Macaire d'Alexandrie, qu'il dit avoir connu¹⁵ et qui était allé passer un carême chez les Tabénésiotes (ch. 18) ; on peut penser encore à des contacts personnels de Pallade avec des pachomiens, avec Aphthonios, par exemple, moine du monastère principal des pachomiens, dont

¹¹ La position que l'on adopte sur l'authenticité du *Dialogus* (PG, t. XLVII) a son incidence sur la critique du ch. XXXII, vu que, en nous apprenant que Pallade fut exilé à Syène (col. 71), le *Dialogus* corrobore le témoignage des passages de HL qui affirment que Pallade a passé par la Thébaïde. La critique récente (Butler et d'autres, signalés par O. BARDENHEWER, qui se rallie à leur opinion, dans *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, p. 156 ss. Fribourg-en-Brisgau, 1924), tend à abandonner l'attitude négatrice des anciens critiques (Bigot, Tillenmont). Nous ne connaissons que par le résumé de Bardenhewer les arguments d'ordre externe et interne que font valoir les modernes ; sans avoir étudié à fond le *Dialogus*, nous l'avons cependant lu avec assez d'attention pour avoir été frappé de la pertinence de ces arguments. L'auteur du *Dialogus* est parfaitement renseigné sur Pallade ; les données fournies par le *Dialogus* et par HL sur tels ou tels personnages sont identiques ; du point de vue de la langue, les deux œuvres, en dépit de la différence du style, présentent des parallélismes remarquables, si bien que nous ne pouvons guère douter, nous non plus, de l'authenticité.

¹² PG, t. XLVII, 58 ss.

¹³ Ibid., 60-61.

¹⁴ HL, 150, 11.

¹⁵ HL, 47, 22.

il se dit l'ami (ch. 32), ou avec d'autres, qu'il a pu rencontrer au cours de ses pérégrinations : à Alexandrie, à Lycopolis (où il est allé voir Jean de Lycopolis, — un voyage qu'il raconte en un récit plein de notations personnelles, qui offre toutes garanties de vérité, ch. 35), à Syène, où il a été déporté et d'où il est revenu.

5. Rares sont, par conséquent, les chapitres de HL où aucune indication de provenance n'est fournie directement, ou n'est implicitement suggérée, par Pallade. Nous ne trouvons guère à ranger dans cette catégorie que les chapitres suivants : Piamoun, vierge égyptienne (ch. 31) ; Ephrem, le diacre d'Édesse (ch. 40) ; Abraham, moine égyptien vivant au désert (ch. 53) ; la vierge tombée et repentie (ch. 69) ; le lecteur calomnié (ch. 70).

Ainsi donc, les indications recueillies dans le corps de l'ouvrage concordent avec les déclarations du Prologue, qui donnent HL pour un récit de faits que l'auteur a soit vus lui-même, soit appris par d'autres. Et le lecteur est d'autant plus disposé à faire crédit à ces affirmations que, dans les cas recensés sous les n° 2 et 3, Pallade fournit parfois des précisions sur les circonstances dans lesquelles il a rencontré ses héros ou sur la façon dont les renseignements qui les concernent lui sont parvenus. Ainsi, pour nous limiter à quelques exemples empruntés aux premiers chapitres de HL, Pallade dit avoir vécu près de trois ans avec Dorothée (ch. 2), avoir vu quatre fois Didyme à l'occasion de voyages que lui-même a faits à Alexandrie (ch. 4), avoir vécu un an en Nitrie et y avoir fait la connaissance de tels et tels personnages qu'il cite nommément et qui lui ont parlé de tels et tels autres qu'il nomme également (ch. 7) ; il dit n'avoir pas connu personnellement tel ou tel, parce qu'ils étaient morts tant et tant de temps avant son arrivée (ch. 9, 16, 17) ;

il arrive aussi qu'il assigne aux diverses parties d'une même notice des garants différents (ch. 5, 10), etc.

Tels sont les faits, et l'on voit l'impression qu'ils sont de nature à créer dans l'esprit du *lector candidus*... Dans quelle mesure doit-on céder à cette impression ? On ne peut oublier que les prétentions à avoir vu et entendu sont un thème courant du genre hagiographique. Mais même si l'on refuse, ce que nous comprenons, de ranger à priori Pallade dans la catégorie des hagiographes tardifs et de lui attribuer les habitudes littéraires d'une profession fort décriée chez les historiens, on doit hésiter à déclarer catégoriquement avec Butler que, à l'exception des trois chapitres recensés sous le n° 1 (ch. 8, 64, 65), Pallade n'a utilisé aucun document, aucune source littéraire proprement dite. Et en effet :

1. Il est certain que Pallade a parfois puisé à un document sans le dire. Ainsi, il ne dit pas que c'est de la *Vie de S. Antoine* par S. Athanase que lui vient le détail d'Antoine contemplant l'âme d'Amoun emportée au ciel par les anges¹⁶; pourtant, ce détail est rapporté par la Vie au même endroit qu'un autre, que Pallade reproduit en disant l'avoir emprunté à la Vie¹⁷.

2. Il n'est pas improbable que le ch. 40, qui détache de la carrière d'Ephrem, sans en assigner la provenance, un épisode, — le dernier, — de la vie d'un saint dont la localisation semble déborder le cadre géographique de l'ensemble de HL, ne provienne, en dernière analyse, d'une Vie grecque de S. Ephrem le Syrien; c'est le moins que nous en puissions dire actuellement, la question des Vies d'Ephrem, touchant laquelle nous avons une étude en préparation, étant des plus complexes.

¹⁶ HL, 26, 15; cf. *Vita S. Antonii*, n° 60 (PG, t. XXVI, 929).

¹⁷ HL, 28, 18; cf. *Vita S. Antonii*, n° 60 (PG, t. XXVI, 929).

3. L'histoire du lecteur calomnié (ch. 70), qui appartient également à la catégorie des notices dont Pallade n'indique pas la provenance, est bâtie sur un thème hagiographique bien connu; on le trouve, par exemple, sous deux formes dans les récits sur Macaire l'Égyptien¹⁸ et dans la Vie de S. Ephrem¹⁹. Si de tels rapprochements ne suffisent pas à établir que Pallade a démarqué une source écrite dans l'avant-dernier chapitre de son œuvre, ils sont assez fâcheux pour qu'on ne s'empresse pas de décerner à HL un brevet de complète originalité.

4. Enfin et surtout, — dépassons tout de suite le cadre de sources grecques que pourrait avoir utilisées Pallade, — s'il était prouvé que certaines sections de HL présentent des phénomènes linguistiques tels que leur explication normale serait à chercher non pas simplement dans des copticisms qui auraient passé dans le grec de Pallade lui-même, mais dans l'emploi, direct ou indirect, d'une source copte, la présomption d'originalité que peut engendrer la série de faits que nous avons nous-même tenu à mettre en lumière devrait céder, pour les passages en cause, devant la haute probabilité, voire la certitude, de l'hypothèse contraire. Il faudrait simplement en déduire ultérieurement que, dans le langage de Pallade, un *récit* entendu peut être un *document* qu'il a utilisé, avec plus ou moins de fidélité, selon les cas.

Le problème particulier des sources éventuelles du ch. XXXII de HL n'a été abordé *ex professo*, ce semble, que par W. Bousset, dans une série d'études que les circonstances de la guerre ne nous ont pas permis non plus

¹⁸ BROJAN, *Aeta martyrum et sanctorum*, t. V, p. 195-200.

¹⁹ Édit. TH. J. LAMY, *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones*, t. II, p. 9-15. Malines, 1886.

de consulter, mais dont nous connaissons la thèse par le solide article que le R. P. Halkin lui a consacré. Appliquant aux chapitres pachomiens de HL l'hypothèse générale de Reitzenstein, Bousset avait cru découvrir dans cinq pièces grecques, — les mss 33 et 47 de Butler, les *Vitae Pachomii Tertia, Quarta et Sexta*, — « la source où Pallade aurait puisé tous ses renseignements sur la Règle de Pachôme et sur les usages des Tabennisiotes »²⁰. Mais cette opinion a été discutée avec soin, et rejetée, à bon droit, pensons-nous, par le R. P. Halkin, pour des raisons qu'on peut lire dans son article. En bref, au lieu d'être la source du ch. XXXII, les pièces grecques en cause ne sont pas « autre chose que des extraits plus ou moins fidèles de HL »²¹. Et le P. Halkin de conclure: « Si l'on veut à tout prix, en se fiant aux intuitions de MM. Reitzenstein et Bousset, découvrir le document vénérable qui aurait servi de source au curieux récit de Pallade, il faut se résigner à le chercher dans une autre direction. »²²

Cette autre direction, dont le P. Halkin n'indique pas le sens, n'est autre, selon nous, que celle du copte. Qu'il nous soit toutefois permis de dire que ce n'est pas en nous fiant aux intuitions des deux savants allemands que nous nous y sommes engagé, mais simplement en essayant de comprendre exactement, avant de le mettre en français, un texte dont la langue, — nous y venons à l'instant, — aussi bien que le contenu, nous créait des difficultés en masse. Achevons donc d'indiquer, pour éclairer le lecteur sur l'orientation générale des notes, nécessairement très

²⁰ HALKIN, HL et VGP, 259 s.

²¹ HALKIN, HL et VGP, 301.

²² Ibid.

techniques, que nous allons lui soumettre sur le ch. XXXII, les deux faits qui nous ont amené insensiblement à admettre l'hypothèse que nous proposons.

La critique, nous l'avons dit, avait déjà souligné, encore que très imparfaitement, le désaccord foncier des données de Pallade sur la vie et les usages des pachomiens avec ce que nous en apprennent les sources authentiques; les Vies coptes de Pachôme et de ses premiers successeurs et les Règlements pachomiens eux-mêmes, mais nous ne voyons pas qu'elle ait accordé à la langue et au style du ch. XXXII l'attention qu'ils méritent.

Or, langue et style présentent des phénomènes étranges, qui ne s'aperçoivent peut-être dans leur crudité que lorsqu'on essaye de traduire exactement le texte; étranges en comparaison de ce que l'on a accoutumé de rencontrer dans le grec de la *koinè*, ces particularités se révèlent en outre étrangères à l'usage de Pallade dans l'ensemble de HL. Affaire d'impression, évidemment, mais c'était une impression que nous pouvions matérialiser dans certains cas en contrôlant l'usage habituel de Pallade à l'aide d'un index assez complet du vocabulaire de HL, qui figurera en appendice à la traduction annotée que nous préparons. Ces constatations faisaient déjà sortir du domaine de l'a priori l'hypothèse d'une source écrite: comment, en effet, expliquer autrement pareille rupture avec le vocabulaire et le style de HL et avec ce qui semble appartenir à l'usage de la *koinè*? Mais à quel genre de source avions-nous affaire? On pouvait penser à une source grecque, mais aussi à une source copte, puisque l'objet du récit, autant que le séjour prolongé de Pallade en Égypte, nous reporte au territoire égyptien. En fait, c'est l'hypothèse d'une source copte qui nous a paru se recommander, car, on le verra, les difficultés auxquelles

nous faisions allusion trouvent régulièrement une solution, souvent aisée et parfois frappante, dès qu'on suppose que le grec du ch. XXXII reproduit un document copte. Nous parlons franchement de véritable source copte, et non pas seulement de copticismes dans le grec de ce chapitre, car la trame même du texte est touchée par les particularités de style et de langue. Nous avons donc cru nous trouver en face d'un texte traduit du copte, — que cette traduction ait été l'œuvre de Pallade lui-même²³, ou qu'il l'ait trouvée toute faite, un point sur lequel nous reviendrons dans les conclusions.

Et voici le second fait, d'importance toute spéciale, puisque, s'il était vérifié, il aurait quasiment de quoi emporter à lui seul la conclusion. Nous en étions à retourner péniblement sur toutes leurs faces les phrases du texte de Butler, à l'effet de voir si, comme nous croyions le constater, l'hypothèse d'un modèle copte résolvait effectivement leurs difficultés, quand, en consultant l'appareil critique du bénédictin anglais, nous remarquâmes l'intérêt de certaines leçons du *codex O*, un des mss de base de l'édition²⁴, qui nous paraissaient préférables,

²³ Disons tout de suite que cette hypothèse ne dépasse pas la possibilité. Il peut être intéressant de noter que, en dépit de son radicalisme sur l'originalité de HL, Butler lui-même n'est pas hostile à l'idée que Pallade ait été capable de lire le copte. « It may very well be, écrit-il (I, 109), that he [Pallade] had read Coptic books and derived from them some of his knowledge about those earlier monks whom he had not seen, and based portions of his history upon the recollection of what he had read therein. » Les anciens moines en question étant Amoun, Moïse le Bigrand et Paul le Simple, auxquels sont consacrés les ch. 8, 19 et 22, que nous avons rangés dans la liste de ceux auxquels Pallade assigne explicitement ou implicitement pour garantie des récits à lui faits, on voit que Butler ne prend pas au pied de la lettre toutes les façons de dire de Pallade et que, à son sens, un *récit* peut, à l'occasion, n'avoir été autre chose qu'un *document*.

²⁴ Butler le décrit comme suit (II, lxiii): « Oxford, Bodleian, Laud. Grace, 84, Saec. XI/XII: parchment. Contains, in a miscellaneous collection of Vitae and Ascectica, on ff. 223-227 a fragment of *Hist. Lat.* Lxx. : only ex-

pour des motifs étrangers à la langue ou au style, à celles que Butler admettait sur la foi de ses autres mss de base²⁶. C'était une invitation à reprendre, à travers tout le chapitre, le problème des leçons de O, qui sont, en pas mal d'endroits, substantiellement différentes de celles des autres mss principaux de la recension en cause. Or, il nous apparut que nombre d'entre elles offraient la double particularité d'être primitives et de trahir un original copte, dont la trace a ordinairement disparu, quoique pas toujours complètement, dans les leçons rivautes adoptées par Butler. Est-il besoin de dire que ce fait revêt une importance majeure pour la critique du chap. XXXII ? Non seulement il apporte des preuves supplémentaires que le chapitre dérive d'une source copte, mais il nous oblige à admettre que le texte des mss suivis par Butler n'est pas primitif et a subi des retouches d'ordre linguistique qui ont essayé d'en améliorer le grec.

Les notes qu'on va lire s'efforcent de donner corps par des faits à l'hypothèse dont nous venons d'esquisser la ligne générale de démonstration. Elles tendent d'une part, en ce qui concerne le fond, à contrôler l'autorité historique du chapitre en en comparant les affirmations

32 [= Pachôme et les Tabennisiotes], half of 33 [= le monastère pachômien des femmes], and 22 [= Paul le Simple] : full of itacisms and absolute misspellings.» Butler relâche régulièrement les leçons de O dans l'appareil critique.

26 On se sent d'autant mieux à l'aise pour critiquer le texte composite de Butler, — qui n'a rien, on le verra, d'une édition diplomatique ! — que, de l'avis de Butler lui-même, «on most pages there are readings in the apparatus just as likely to be the true ones as those in the text» (II, xliii) et que le texte du ch. XXXII en particulier «is more conjectural than in any other part of equal length» (note communiquée au P. Halkin, citée dans HALKIN, HL et VGP, 263, n. 1). Dans son édition du ch. XXXII, le P. Halkin professera avoir rétabli «aussi souvent que possible les leçons du Taurinensis», contre Butler (*ibid.*, p. 263).

aux données des Règles pachômiennes²⁷ et des Vies coptes de Pachôme²⁷, et, d'autre part, à rechercher en quelle mesure le recours au copte fournit une solution aux diffé-

26 La Règle de S. Pachôme (il s'agit en réalité de quatre groupes de règlements monastiques: *Præcepta*, *Præcepta et Instituta*, *Præcepta atque Iudicia*, *Præcepta ac Leges*) est conservée dans une traduction latine, faite par S. Jérôme, en 404, d'une version grecque de l'original copte que l'on peut supposer avoir été établie d'assez bonne heure à l'usage des pachômiens qui ignoraient le copte (cf L. TH. LEFORT, *La Règle de S. Pachôme. Étude d'approche*, dans *Le Muséon*, 1921, t. XXXIV, p. 62). De l'original copte, il ne nous est parvenu que deux fragments, qui correspondent au quart environ de la version hiéronymienne, et, de la traduction grecque, que des extraits qui équivalent au tiers du texte latin. La traduction latine est critiquement éditée dans BOOS, ouvrage qui reproduit, en appendice, les fragments coptes et les *Excerpta* grecs que M. L. TH. Lefort avait publiés dans *Le Muséon* en 1927 (t. XL, p. 31-64) et en 1924 (t. XXXVII, p. 1-28); depuis, M. Lefort a pu compléter l'un des deux fragments coptes (*La Règle de S. Pachôme. Un nouveau fragment copte*, dans *Le Muséon*, 1935, t. XLVIII, p. 75-80). L'accord substantiel que l'on constate, pour le fond, entre le texte hiéronymien et les fragments coptes, nous assure, d'une façon générale, de l'autorité historique de la traduction latine; quant aux *Excerpta* grecs, dont la tradition manuscrite ne nous permet pas de remonter au-delà du IX^e siècle (cf L. TH. LEFORT, *La Règle de S. Pachôme. Deuxième étude d'approche*, dans *Le Muséon*, 1924, t. XXXVII, p. 26), leur autorité, nous le montrerons plus loin à propos de HL, 90, 6 ss., est certainement moins grande, encore qu'ils dérivent, mais à travers des avatars que nous ne sommes pas en mesure de déterminer, de «la traduction grecque qui certainement a dû exister de bonne heure» (cf L. TH. LEFORT, *ibid.*, p. 2).

27 Les Vies coptes de Pachôme, du moins ce qui en a été retrouvé jusqu'à présent, ont été éditées par L. TH. Lefort (LEFORT, VI, VII, VIII, à quoi il faut ajouter quelques fragments sahidiens publiés dans *Le Muséon* en 1936 et 1941) et récemment traduites en français par le même (LEFORT, *Vies*); une traduction latine de la Vie bohairique avait été donnée par lui encore dans le *Corpus Scriptorum christianorum orientalium* (N° 107, Paris, 1936). Les Vies grecques (HALKIN, SPVG) ont été éditées par les Bollandistes en 1932. Dans l'importante introduction de la traduction française, M. Lefort se déclare convaincu que c'est par les Vies coptes, et non pas par les Vies grecques, que nous atteignons la tradition primitive et la plus autorisée sur les origines pachômiennes; il est notamment d'avis que la *Vita prima grecque* (G1), sur laquelle on faisait jusqu'à présent reposer le développement de l'hagiographie pachômienne, nous situe en plein remaniement; vaste compilation due à la plume d'un copte qui maniait plus ou moins bien le grec, que nous offre, dit M. Lefort, non pas une composition, mais un assemblage ou centon, dont les pièces et les morceaux sont empruntés à des documents grecs ou coptes déjà rédigés (cf p. 1); elle ne jouit même pas de la priorité dans le dossier grec (cf p. LXXXVII).

cultés de langue et de style ; chemin faisant, elles découvriront certains faits susceptibles de préciser davantage la provenance et le caractère général de la source copte que nous croyons trouver à la base du chapitre.

Ces notes suivent pas à pas le texte de Butler, qui a été reproduit par sections, — celles-là mêmes, en général, qui ont été introduites dans l'édition du R. P. Halkin, — et elles gardent un caractère strictement analytique. Tout en étant nettement orientées dans le sens qui vient d'être indiqué, elles ne présentent donc les faits qu'en ordre très dispersé. Le lecteur devine que la démonstration que nous annonçons ne peut résulter que de la signification qu'il convient d'accorder à une convergence d'indices d'ordre et de valeur démonstrative assez différents ; comme nous l'avons fait nous-même, il voudra sans doute suspendre son jugement jusqu'au moment où, dans les pages de conclusion, nous ferons la synthèse qui peut, seule, autoriser une prise de position.

Nous aurions aimé consulter d'autres sources encore et d'autres travaux que ceux qu'on trouvera indiqués dans ces pages. Mais celles-ci furent écrites avec les ressources d'une bibliothèque universitaire qui, pour la seconde fois en vingt-cinq ans, fut anéantie par l'incendie, et en un temps où les bombardements aériens et les bombes volantes, — *a sagitta volante in die*, — avaient enfoui et dispersé dans des retraites plus ou moins sûres les volumes de dépôts importants qui, autrement, nous auraient été accessibles. Notre excuse à les publier quand même est qu'elles développent une thèse nouvelle en l'appuyant sur une discussion assez poussée des sources essentielles.

Notre collègue et ami M. L. Th. Lefort, sans les travaux duquel il nous aurait été impossible de nous pro-

noncer avec sécurité sur la valeur historique du chapitre XXXII, a eu l'obligeance de lire notre manuscrit. De-ci de-là, il nous a fait des suggestions dont nous avons tiré profit et dont nous sommes heureux de le remercier ici ; on les trouvera signalées, et, à l'occasion, discutées, en leur lieu.

I

Ταβέννηος¹ ἐστι τόπος ἐν τῇ Θηβαΐδι οὗτοι καλούμενοι, ἐν ὧ Παχόμιος τις² γέγονε, ἀντὶ τῶν εἰς εὐθίες βεβιοκότων ὡς κατεξιωθῆναι³ καὶ προρρήσουν καὶ ὀπτασιῶν ἀγγελιῶν. οὗτος εἰς ἄγνωτο φιλάνθρωπος τε καὶ φιλάδελφος⁴.

1°. Le *codex O* lit Ταβέννηος, une forme dont nous ne connaissons pas d'autre exemple ; elle ne figure pas notamment dans les Vies grecques de Pachôme, où le mot Tabennèse est pourtant fréquent¹. Entre le Ταβέννηος de Butler et le Ταβέννηος de O, l'hésitation n'est guère possible : Ταβέννηος est primitif, et Ταβέννηος une normalisation postérieure. Butler fait remarquer lui-même que « the coptic name is Tabennisi » ; le sahidique écrit **ΤΑΒΕΝΙΗΟΣ** et le bohaïrique **ΤΑΒΕΝΗΗСІ**. L'italicisme, une caractéristique de O, peut expliquer le premier iota de Ταβέννηος, mais non, sans doute, la terminaison -ος ; celle-ci s'explique bien à partir du copte, comme une formation imitant la transcription grecque des noms de personne coptes terminés en -t : eft sah. **ΠΑΠΗΟΥΤԵ** = boh. **ՊԱՓՈՅԴ** = Պափոյոս ; sah. **ՊՎԵՐԴԱԿԸ** = boh. **ՊՎԵՐԴԱԿԸ** = Վերճակոս ; sah. **Զարցինչ** = boh. **Զարցինչ** = Զօրծոս.

2°. La forte personnalité de l'initiateur du cénobitisme ne semble pas avoir frappé Pallade : Παχόμιος τις, dit-il, en l'introduisant par la formule qui lui a servi à présenter tant d'autres de ses héros

¹ Cfr l'index de HALKIN, SPVG, 465.

dont le rôle historique fut nul en comparaison de celui de Pachôme. Il avait le don de prophétie, ajoute-t-il, et il était favorisé de visions angéliques ; mais à combien d'autres n'attribue-t-il pas les mêmes charismes ? Macaire d'Égypte, Macaire d'Alexandrie, Posidonios, Jean de Lycopolis, Évagre et Chronios avaient le don de prophétie² ; et quant aux ascètes de HL qui jouissaient du commerce des anges, citons entre autres Marc, qui communiait de leur main, Piامoun, Pitréoum, Évagre et jusqu'au « frère » de Pallade, c'est-à-dire Pallade lui-même, qui reçut trois fois sa nourriture d'une main angélique³.

Il n'est que de voir en quel autre relief HL met saint Antoine, qui est, dans l'histoire du monachisme primitif, le parèdre de Pachôme, puisqu'il est le type des anachorètes. HL cite Antoine en une dizaine de passages ; surtout, il est constamment, pour Pallade, *saint Antoine, le bienheureux Antoine, le grand Antoine*, celui dont le commerce fut le grand honneur et le titre suprême de recommandation pour tel et tel des héros de HL⁴ ; il ne vient pas à l'esprit de Pallade de le qualifier de « un certain Antoine ». La profonde vénération en laquelle Antoine est tenu par l'auteur de HL reflète évidemment les récits qu'on lui en a faits dans le monde des anachorètes où il a lui-même passé des années, et justement, *a contrario*, la façon distante dont il présente Pachôme, dans un chapitre d'ailleurs isolé de son œuvre, est sans doute un premier indice qu'il n'a pas eu avec les pachômiens le contact étroit qu'il eut avec les anachorètes ; en effet, si Pallade avait fréquenté assidûment les pachômiens, qui nourrissaient à l'égard de leur père une admiration au moins aussi fervente que celle que les meilleurs anachorétiques avaient vouée à saint Antoine, il n'eût pas manqué de conserver de Pachôme, et d'exprimer en quelque façon, la forte impression que nous laisse aujourd'hui encore à nous-mêmes la lecture de ce qui subsiste des Vies du père des cénobites.

Et quant à la provenance générale du ch. XXXII, on ne peut manquer d'être frappé par le fait que les deux autres passages de HL qui parlent de Pachôme le font dans les termes du ch. XXXII :

² HL, 44, 20; 100, 16 ss; 108, 6; 122, 7; 137, 7.

³ HL, 56, 6; 86, 18; 98, 16; 118, 2, II; 167, 22.

⁴ Voir HL, 18, 12; 20, 7; 26, 14; 29, 4; 32, 6; 63, 21; 65, 19; 66, 6; 77, 17; 137, 3.

Παχόμιον ... τὸν Ταξεννησιάτην, ἄνδρα προφήτην, ἀρχιμανδρίτην ἀνδρῶν τρισχιλίων, et ailleurs : καὶ ἔλθον ἐν τῷ ἀκοητηρίῳ τὸν Ταξεννησιώταν, ἐπέζητε τὸν ἀρχιμανδρίτην τούτον, Παχόμιον ὄντοςτι, ἄνδρα δοκιμώτατον καὶ χάριοια ἔχοντα προφητείας⁵. Pachôme est donc, comme au ch. XXXII, un prophète, et c'est également au ch. XXXII qu'on lit que « le monastère où Pachôme habitait... comptait treize cents hommes »⁶. Les trois passages semblent donc dériver de la même source d'information. Or, au chapitre des Nitriotes, Pallade dit en termes exprès qu'il a entendu parler de Pachôme, dont il compte parler plus loin, par un ascète de Nitrie, Arsisios, qui disait avoir lui-même connu Pachôme : οὗτος (sel. δ 'Αρσισίος) ἔλεγε καὶ Παχόμιον εἰδέναι ... περὶ οὗ ἡ δοτὴρ διηγεῖσθαι⁷. Retenons cette déclaration, car, nous le verrons, bien des difficultés créées par le fond du ch. XXXII s'expliquent en supposant que le Pachôme et les pachômiens du ch. XXXII ne sont autre chose que des cénobites vus à travers les usages des anachorètes.

Les Vies coptes attribuent elles aussi à Pachôme le don de prophétie et des visions angéliques⁸. Ce trait traditionnel de la physionomie hagiographique du Saint a naturellement pu dépasser sans difficulté le cadre du monde des cénobites ; visions et prophéties, d'ailleurs, sont le lot de tous les ascètes de quelque renom.

⁵ Le *codex O* ajoute ςάρτον. C'est une de ces leçons que l'on peut considérer comme primitives dans le cas où le ch. XXXII dériverait d'un document copte ; le copte, en effet, aura précisé en quelque façon le sujet *ταξεννησιώτα*. En quelque façon, disons-nous intentionnellement ; notons une fois pour toutes que, tout en étant persuadé que le ch. XXXII repose sur un document copte, nous éviterons de proposer des rétroversions suivies ; le génie du copte est en effet tellement différent de celui du grec que, même dans le cas d'une traduction fidèle et serrée, une phrase copte peut avoir été rendue en grec de plusieurs façons, si bien que l'on a rarement

⁵ HL, 26, 17 et 52, 5.

⁶ HL, 93, 9 (certains mss : 1400), à comparer avec HL, 52, 17, qui fixe à 1400 le nombre des moines de Tabennèse.

⁷ HL, 26, 17.

⁸ Voir l'index de LEFORT, *Vies*, 423 (charismes) et 426 (visions).

des chances, au total, de pouvoir déterminer quelle était la phrase copte sous-jacente à un texte grec que l'on a des raisons de croire dérivé du copte; nous nous attacherons donc plutôt à indiquer le type de la phrase copte que son expression définie.

Nous relèverons, à l'occasion, d'autres encore de ces leçons que, disions-nous, l'on serait en droit de regarder comme primitives au cas où il serait établi par ailleurs que le ch. XXXII dérive d'une source copte. Il va de soi que nous ne songeons pas à tirer de chacune d'elles en particulier un argument positif en faveur de l'hypothèse que nous proposons; la convergence d'une série de leçons de ce genre peut toutefois confirmer une conclusion qui serait positivement fondée par ailleurs.

4°. La φιλανθρωπία, ou charité qui se dépense activement au service du prochain, est également relevée par Pallade au bénéfice de deux autres personnages de HL: le prêtre Isidore d'Alexandrie⁹, et un moine d'Aneyre dont la vie était vouée au service des pauvres et des miséreux¹⁰; un autre, Élie, dont le programme ascétique avait consisté à s'occuper des vierges isolées et à en réunir quelque trois cents dans un couvent, à Athribé, est qualifié de οφόρα φιλοπάθεος¹¹. Le premier trait (φιλάνθρωπος) appartient à la physionomie de Pachôme telle que l'esquisse la tradition des Vies coptes; le second (φιλάδελφος) fait discrètement allusion au rôle historique de l'initiateur de la vie cénotopique. Nous croyons cependant que Pallade ne dépend pas, ce disant, des Vies coptes; au cas contraire, en effet, il eût naturellement repris la formule si caractéristique, et toujours la même, par laquelle celles-ci définissent, sous référence à Col., I, 22, la vocation propre de Pachôme : servir le genre humain pour le réconcilier avec Dieu, sa faire le serviteur du genre humain pour l'honneur du nom de Dieu, travailler les âmes des hommes afin de les présenter pures à Dieu¹².

⁹ HL, 15, 20.

¹⁰ HL, 163, 29; 164, 17.

¹¹ HL, 84, 5.

¹² Cfr LEFORT, *Vies*, 61, 1, 5.

II

Καθεζομένῳ οὖν αὐτῷ ἐν τῷ απηλαιῷ ὄφθη ἄγγελος¹³ καὶ λέγει αὐτῷ· Τὰ κατὰ σωτὸν¹⁴ κατόρθωσας· περιττός οὖν καθέλη ἐν τῷ απηλαιῷ· δέιρο καὶ ἔξλιθον συνάγετε πάντας τοὺς νέους μοναχούς καὶ οἰκουν μετ' αὐτῶν¹⁵, καὶ κατὰ τὸν τόπον ὃν δίδωμι σοι οὗτος αὐτοῖς νομοθέτησον.

5°. Les Vies distinguent deux appels entendus par Pachôme ; le premier lui est adressé par une voix d'en-haut, vers la fin de la période de sept années qu'il a passée auprès du senior Palamon ; le second, qui se place à l'époque où, après avoir quitté Palamon, il vit avec son frère Jean, lui est adressé par un personnage lumineux au cours d'une vision¹⁶. Le trait de la grotte (*ἐν τῷ απηλαιῷ*) est inconnu aux Vies; selon celles-ci, Pachôme se trouve dans une maison de Tabenène lorsqu'il entend le premier appel, et dans une île proche du même endroit, assis à l'écart à quelque distance de son frère, lorsqu'il reçoit le second. Il n'y a donc aucune apparence que le récit de Pallade dépende des Vies; selon toute vraisemblance, le détail de la grotte est emprunté au décor anachorétique.

6°. Le *codex O* ajoute πάντα, une leçon qui a chance d'être primitive si l'original était copte : le mot représenterait ΤΗΡ-, dont le copte fait un usage abondant et souvent explétif.

7°. Omettant καὶ κατὰ τὸν τόπον ὃν δίδωμι σοι οὗτος αὐτοῖς νομοθέτησον, le *codex P* fait suivre οἴκουν μετ' αὐτὸν d'éléments qui figurent plus loin dans tous les autres mss ; il les présente en la forme que voici : δξ συναγεγόν επτάκοσιχιλίους ἄνδρας κατέταξεν ἐν διαφόροις μοναστηρίοις, δοὺς αὐτοῖς καὶ κανόνα κατά τὴν διάταξιν τοῦ ἄγγελου τοῦ ὄφθεντος αὐτῷ. Εστι δὲ τὸ πρῶτον καὶ μέγα μοναστήριον ἐνθά αὐτὸς ὁ Παχώμιος ὅκει, τὸ καὶ τὰ ἄλλα μοναστήρια μοναστήρια, ἔχον ἄνδρας χιλίους τετρακοσίους. ἐν οἷς καὶ ὁ καλός Ἀφάντος ὁ φίλος μου γενόμενος γνήσιος τὰ νῦν διετερεύων ἐν τῷ μοναστηρὶον ἐστιν. ὃν διακανδάλιστον ἀποστέλλουσιν ἐν Ἀλεξανδρεῖ ἐπὶ τὸ διαπολησι μὲν αὐτὸν τὰ ἔργα, συνωνύμοσθα δὲ τὰς

¹³ Cfr LEFORT, *Vies*, 56 et 60.

χρείας, περιέχε δὲ ἡ διάταξις τοῦ ἄγγελου ἣν ἐπέδωκε τῷ Παχομίῳ εἰς δέλτον χαλκοῦν, ἐν ᾧ ἐγέραστο ταῦτα· Συγχωρήσεις κ. τ. λ. C'est manifestement un remaniement ; nous en rencontrerons un autre², qui affecte T aussi.

III

Καὶ ἐπέδωκεν αὐτῷ δέλτον χαλκῆν³ ἐν ᾧ ἐγέραστο ταῦτα· Συγχωρήσεις ἑκάστῳ κατὰ δύναμιν⁴ φρεγῖν καὶ πινεῖν καὶ πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν ἑσθίουντον ἀνάλογα καὶ τὰ ἔργα αὐτοῖς ἐγχειρίσουν⁵, καὶ μήτε νηστεῖσθαι καλόστρος μήτε φρεγῖν, οὕτω μέντοι τὰ ισχυρὰ τοῖς ισχυροτέροις καὶ ἑσθίουσι, καὶ τὰ ἄπονα τοῖς ἀπονωτέροις καὶ ἀσκητικοτέροις ἐγχειρίζει ἔργα⁶. ποίουν δὲ κέλλας διαφόρους ἐν τῇ πόλῃ⁷, καὶ τρεῖς κατὰ κέλλαν μεντέωσαν⁸. ἢ δὲ τροφὴ πάντων ὅπερ ἔνα οἶκον ἔτεταξέσθω⁹.

8*. Le trait légendaire d'une règle remise toute faite à Pachôme, gravée sur un tablette d'airain, n'a aucun fondement dans la tradition des origines. Celle-ci, au contraire, ne cache rien des pénibles débuts de l'entreprise, ni des déboires de Pachôme avec ses premières recrues; elle suggère que les règlements de la vie cénobitique furent progressivement dictés à Pachôme par son expérience croissante des hommes, — c'est d'ailleurs l'impression qu'on éprouve en les lisant, — et elle dit expressément que Pachôme s'appliqua à les tirer des saintes Écritures¹.

Il n'empêche que la Règle de l'Ange s'accorde par endroits avec les institutions pachomiennes. On n'en conclura pas pour autant que le récit de Pallade accuse dans le chef de son rédacteur un contact étroit avec les pachomiens : d'abord, il serait étrange que tout fût inexact dans les données du ch. XXXII, puisque les pachomiens étaient largement connus en Égypte; ensuite, toutes les institutions pachomienne ne sont pas propres aux pachomiens, l'œuvre législative de Pachôme ayant des racines profondes dans les usages de la vie anachorétique.

² *Infra*, note 34*.

³ Cfr LEFORT, *Vies*, 95, 6 ; 212, 28.

9*. Le *codex* O lit κατ' ἀνάλογιαν τῆς δυνάμεως. Bien que κατ' ἀνάλογιαν soit grec (à proportion de), il est remarquable que l'expression, absente du reste de HL², revienne encore une fois dans le ch. XXXII³; le ἀνάλογα de la phrase que nous discutons est d'autre part le seul emploi du mot dans HL. Il est possible que la leçon de O soit primitive, et qu'elle traduise le copte **ΚΑΤΑ ΠΩΓΗ**⁴, une expression assez courante.

10*. On conviendra que καὶ πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν ισθόντων ἀνάλογα καὶ τὰ ἔργα αὐτοῖς ἐγχειρίσον est d'un style douteux, certainement peu conforme à la manière de Pallade : on a l'impression d'une traduction assez pénible. Au lieu des impératifs ἐγχειρίσον et ἐγχειρίζει et du subjonctif καλόντος, le *codex* O lit trois fois le futur : ἐγχειρίσεις, καλόνται, ἐγχειρίσις ; or, le copte use normalement du futur dans les phrases de ce type. La *koinè* connaît ἐγχειρίζειν dans le sens qu'il a ici⁵, mais c'est un *hapax* dans le vocabulaire de HL, qui dit ailleurs, pour exprimer une idée analogue : περιστῶσιν (άντρον) ἐν ἔργοις⁶; dans une phrase qui rend un son si peu grec, ἐγχειρίζειν peut avoir été suggéré au traducteur par une expression copte renfermant le mot « main », par exemple **ΣΙ ΤΟΟΤ-**⁷.

11*. L'idée générale de proportionner aux forces de l'ascète la sévérité de ses mortifications est bien dans l'esprit de Pachôme, qui était marqué tout entier au coin de la sagesse, de la mesure, de la pondération et d'un sain réalisme. Quant à « permettre aux moines de boire et de manger », c'est-à-dire, au concret, de considérer les mortifications corporelles comme un moyen et non pas comme un but, c'était également un principe premier de l'ascèse de Pachôme, qui aimait rappeler à ses moines que l'absention de nourriture

² HL dit, une fois (140, 14) : πρὸς τὰς ἀνάλογιαν (τῆς ἀνηργείας).

³ HL, 91, 3; κατ' ἀνάλογιαν τῆς καταστάσεως.

⁴ Cfr CRUM, 548 a, citant πρὸς πηγή.

⁵ Voir, par exemple, S. BARLE, *Regulae brevius tractatae* : πῶς γοῦ τὰς προνοίας ἐγχειρίζειν τοῖς ἀνθεροῖς (PG, t. XXXI, 1153 C); τὸ ἐγχειρίσειν ἰστον (ibid., 1161 D); *Poemæ in monachos delinquentes* : ἀστός τῶν... τὰς προνοίας ἐγχειρίσειν (ibid., 1313 B).

⁶ HL, 25, 24.

⁷ Cfr CRUM, 734 b.

devait être subordonnée à l'accomplissement des devoirs essentiels de la vie cénobitique, la prière et le travail manuel. Nous le voyons, en effet, faire cette remarquable réponse à un moine qui aurait voulu jeûner les six jours de la semaine sainte, et non pas seulement les deux derniers : « La règle de l'Église, dit-il, est que nous joignions ces deux jours pour jeûner, afin que nous conservions la force d'exécuter les choses qui nous sont commandées sans y tomber en défaillance, c'est-à-dire la prière incessante, les veilles, les récitations de la loi de Dieu, et notre travail manuel, au sujet duquel il y a pour nous des ordres dans les saintes Écritures, et qui doit nous permettre de tendre nos mains aux indigents. Ceux qui se livrent aux pratiques de ce genre, ainsi que ceux qui se retirent dans la solitude sont exempts de charge humaine qui les importunerait, mais souvent on constate qu'ils se laissent cajoler et servir par d'autres, et que ce sont des orgueilleux, ou des pusilliennes, ou des vaniteux en quête de vainve gloire humaine. »⁸

La distinction établie par l'ange entre des moines qui jeûnent et d'autres qui mangent, c'est-à-dire entre des moines qui font, et ceux qui ne font pas, de mortifications qui sortent de l'ordinaire du réfectoire conventuel, est appuyée par un passage de la Règle, par la préface de S. Jérôme et par une notation des Vies. La Règle prévoit en effet le cas de ceux qui *nolunt in commune usci cum ceteris quasi maiori se abstinentiae dedicantes*⁹, et S. Jérôme, faisant allusion à ce texte dans sa préface, écrit : *Sunt qui secundo parum comedunt, alii qui prandii siue caenae uno tantum cibo contenti sunt: nonnulli gustato paulum pane egredintur. ... Qui ad mensam ire noluerit in cellula sua panem tantum et aquam ac sal accipit, siue in uno die voluerit siue post biduum.*¹⁰ Enfin, nous lisons dans une Vie : « Si quelqu'un voulait s'abstenir de ce qui était servi au réfectoire, ou de ce qui était servi aux malades, il n'était personne qui l'en empêchât. »¹¹

Par contre, à supposer même que Pachôme s'en soit pratiquement accommodé dans certains cas, l'idée de requérir, en principe, moins de travail de ceux qui se livraient délibérément à une ascèse plus sévère contrevient à l'ordre des moyens et des fins si clairement

⁸ LEPORTE, *Vies*, 106, 2 ss.

⁹ BOON, 36, 4.

¹⁰ BOON, 7, 7 ss.

¹¹ LEPORTE, *Vies*, 97, 5 ss.

affirmé par lui dans le texte des Vies cité plus haut ; elle ne peut être considérée comme pachomienne. C'est un de ces cas, fréquents dans le chapitre XXXII, où des éléments, qui s'avèrent substantiellement exacts par comparaison avec les sources authentiques, sont mêlés à des inexactitudes qui dénotent, chez le rédacteur, un manque de contact intime avec les pachomiens.

Placé en tête de la Règle de l'Ange, le conseil donné par l'ange à Pachôme d'admettre, à côté des moines « qui jeûnent », d'autres moines « qui mangent » et de laisser chacun régler ses austérités sur ses forces et sur son tempérament, c'est-à-dire, en somme, comme nous l'avons expliqué, de remettre à sa vraie place de moyen l'abstention de nourriture, semble résonner comme une nouveauté aux oreilles du rédacteur du ch. XXXII et formuler une manière d'ascétisme différente de celle qui lui est familière.

Où faut-il la chercher, celle-ci, plus naturellement que dans le monde des anachorètes ? Là, en effet, nous entendons couramment parler d'ascètes qui ne prennent de nourriture que tous les deux, tous les trois, tous les quatre jours, voire de solitaires qui ne mangent que le samedi et le dimanche; et encore ceux qui mangent tous les jours diffèrent-ils leur unique repas jusqu'à la neuvième heure, et même jusqu'au soir¹². Les pachomiens, eux, mangeaient tous les jours, deux fois le jour, et ils avançaient jusqu'à midi l'heure de leur premier repas¹³; il n'est pas impossible non plus que leur table ait été à l'occasion un peu plus variée que celle des anachorètes, qui se contentaient de pain qu'ils mettaient tremper dans de l'eau, et de quelques légumes qu'ils tiraient d'un petit potager. Leurs usages devaient nécessairement frapper les anachorètes com-

¹² Cfr *Apophthegmes*, 329 C, 416 B; sur l'unicité du repas, *ibid.*, 261 C; sur l'heure de none comme heure normale du repas, cfr, par exemple, *ibid.*, 276 C, 409 C; sur l'*αντρία τοις δημητρία καὶ επαύρην ἡμέραν*, pratiquée systématiquement, ou recommandée dans certains cas, *ibid.*, 260 A, 264 A. Dans HL, Plaounou mange le soir (86, 12); Mélanie la Jeune ne mangeait d'abord que tous les cinq jours, mais, dans la suite, tous les deux jours (157, 2); une vierge connue de Paul de Thermé ne mangeait que le samedi et le dimanche (63, 9); Elpidios faisait de même (142, 13), et le grand Antoine avait voulu écarter Paul le Simple en lui présentant le même programme d'abstinence (70, 18).

¹³ Cfr *infra*, note 63^a B 1. Voir déjà le texte de la préface de S. Jérôme, cité plus haut (BOON, 7, 7 ss.).

me une nouveauté. Il s'était assurément produit sur ce point une évolution dans le monde des anachorètes aussi ; avec le temps, l'austérité des temps primitifs s'y était adoucie. Poemen fixait à apa Joseph le programme que voici : manger tous les jours, mais peu, en évitant la satiété ; autrefois, ajoutait-il, je passais trois, quatre, même cinq jours sans manger, et les pères, des gens endurants ($\omega\varsigma \delta\omega\tau\omega\iota\omega$), approuvaient ces pratiques, mais ils jugèrent par la suite que mieux valait manger un peu tous les jours, et c'est ce qu'ils nous ont recommandé par tradition comme étant la voie royale, parce que facile et tolérable ($\tau\iota\omega \beta\zeta\omega\lambda\omega\iota\omega \ddot{\alpha}\delta\omega\iota\omega$, $\delta\omega\iota\omega \dot{\iota}\lambda\zeta\omega\pi\alpha\zeta \tau\iota\omega\iota\omega$)¹⁴. Il n'empêche que l'esprit, sinon toujours et dans tous les cas la pratique, des anachorètes, les portait vers les austérités excessives ; plus d'un, on pourrait le montrer par les *Apophthegmes*, croyait avoir atteint le but quand il avait battu le record du jeûne ou de quelque autre exercice ascétique ; Macaire d'Alexandrie, qui était sans cesse occupé à améliorer ces records, est, dans HL, le représentant le plus net d'une tendance caractéristique du monde anachorétique¹⁵. Pachôme était d'une autre école ; jugeant, on l'a entendu, que ces excentricités, il faut bien dire le mot, étaient surtout un aliment de la vaine gloire, il avait choisi la voie royale de la bonne simplicité, tolérable à tout le monde. Mais si, comme les observations qui précèdent tendent à le montrer, le début de la Règle de l'Ange souligne que l'esprit des pachomiens n'était pas celui qui animait communément les anachorètes, il y a là un nouvel indice que le chapitre XXXII est né dans les milieux anachorétiques. Soit dit en passant, qu'un ange en personne ait recommandé à Pachôme l'adoucissement des austérités monastiques, semble être l'écho d'une apologétique dont les arguments, cela se conçoit, avaient été formulés par des pachomiens.

12*. Les monastères pachomiens étaient en effet entourés d'une enceinte, déterminant une cour, $\omega\ddot{\alpha}\lambda\omega\iota\omega$: la Règle parle du *murus monasterii*¹⁶ et les Vies rapportent que, lors de la fondation de Phow, c'est le mur d'enceinte qui fut construit en premier lieu¹⁷.

¹⁴ *Apophthegmes*, 329 C.

¹⁵ HL, ch. 18.

¹⁶ BOON, 38, 4.

¹⁷ LEPORT, *Vies*, 116, 1.

Mais un visiteur eût pu remarquer bien d'autres choses que des cellules dans l'enceinte du monastère : la synaxe ou lieu de réunion pour la prière, le réfectoire, la cuisine, l'hôtellerie, l'infirmérie, les divers ateliers¹⁸ ; pour le rédacteur, au contraire, l'image du monastère pachomien est épousée par l'enceinte et ses cellules. Si l'on observe que les anachorètes entouraient eux aussi leur cellule d'une cour close par un mur¹⁹, ne dirait-on pas que le rédacteur de la Règle de l'Ange est un anachorète qui, essayant de se représenter ce que peut être un monastère pachomien qu'il ne connaît que par oui-dire, aboutirait à cette peinture simpliste : ils ont aussi une cour, mais, à la différence de ce qui se voit chez nous, ils ont plusieurs cellules dans une même cour, et, dans chaque cellule, trois habitants au lieu d'un seul, — car ce sont des cénobites ?

13*. Ladeuze a déjà noté que ce point de trois habitants par cellule est contraire à «la règle pakhomienne primitive»²⁰ (il n'y a aucune apparence qu'elle ait subi là-dessus des modifications). Et en effet, aucun texte des Vies ne suggère que les moines aient occupé à trois une même cellule. La Règle est assez claire en sens contraire ; parmi les passages d'où l'on peut conclure que chaque moine avait sa cellule, citons-en trois dont nous avons le texte copte : *Nullus ingreditur cellam proximi sui, nisi percusserit prius*²¹ ; *vir non dormiet clausus in cella*²² ; *nullus comedet rem in cella sua*²³. Cette inexactitude de la Règle de l'Ange achève de justifier l'impression que créait la première partie de la phrase en limitant l'image d'un monastère pachomien à une série de cellules encloses par un mur.

14*. L'emploi du mot *olxoς* évoquerait-il un trait de l'organisation des monastères pachomiens ? Pachôme, en effet, dans le système ascétique duquel le travail manuel occupait une place pré-

¹⁸ Sur le dernier point, cf. LEROUX, *Vies*, 46, 31; 97, 17; 106, 6.

¹⁹ HL, 53, 18; 57, 6; 108, 3.

²⁰ LADEUZE, 263 s.

²¹ BOON-LEPORT, 163, 6.

²² BOON-LEPORT, 164, 23.

²³ BOON-LEPORT, 164, 40. Voir encore BOON, 46, 14 ss., dont nous n'avons que le latin : *Post sex orationes, quando ad dormiendum omnes separantur, nulli licet excepta causa necessitatis egredi cubiculum suum.*

pondérante, avait partagé ses moines en autant de « maisons » qu'il y avait de métiers ou d'occupations exercés dans ses monastères, chacune dirigée par un chef-de-maison (*οἰκουρός*) assisté d'un second (*δεύτερος*)²⁴. En relevant ce trait dans sa préface, S. Jérôme cite les tisserands, les tresseurs de nattes, les tailleurs, les charpentiers, les foulons, les cordonniers; la Règle mentionne incidemment les portiers et hôteliers, les boulanger, les cuisiniers, les jardiniers, les travailleurs agricoles, les tresseurs de nattes et de corbeilles, les naunotiers, les infirmiers²⁵. S. Jérôme évalue à une quarantaine le nombre de maisons qu'on pouvait rencontrer dans un même monastère, et à trente ou quarante le nombre des frères qui appartenient à chacune d'elles; la réunion de plusieurs maisons constituait une « tribu »²⁶. Dans un contexte où il est question de la réfection des moines, le mot *οἰκος* ne ferait-il pas allusion à la « maison » pachômiennne des cuisiniers?

En fait, nous ne croyons pas que le rédacteur qui a écrit *ἡ δὲ τροφὴ πάντων ὅποι ἔνα οἰκον ἐξετάζεθο* ait pensé aux « maisons » pachômiennes.

Observons d'abord que, bien que le ch. XXXII énumère plus loin, à deux reprises, les diverses occupations ou métiers des pachômiens²⁷, il n'y est pas question d'*οἰκος*. Et nulle part, ni ici, ni dans aucun de ces deux autres passages, il n'est fourni d'explication ni sur l'institution elle-même des « maisons », si caractéristique de l'organisation des pachômiens, ni sur le mot *οἰκος*, employé par eux dans cette acceptation spéciale. S. Jérôme, qui vise, lui, la « maison » pachômiennne, a cru utile, comme de raison, de s'expliquer, dans sa préface, et sur l'institution elle-même²⁸, et sur la signification particulière du terme *οἰκος*²⁹. Or, ici, dans un texte qui prétend faire connaître les pachômiens et leurs usages, nous n'aurions qu'une allusion, concentrée dans le mot *οἰκος*, qui reste incompréhensible pour qui n'est pas informé, de par ail-

24 Cf. LEFORT, *Vies*, à l'index, sous les mots *en cause*.

25 Cf. BOON, à l'index, sous les mots *en cause*.

26 BOON, 5, 12 ss.

27 HL, 94, 7 ss; 95, 13 ss.

28 BOON, 5, 11 ss.

29 BOON, 7, 14 : *Fratres eiusdem artis in unam domum sub uno praeposito congregantur.*

leurs, de ce trait de l'organisation du cénobitisme. Pour ce motif, il est donc déjà à priori peu probable que le rédacteur songe aux « maisons » pachômiennes et, en particulier, à la « maison » des cuisiniers.

Mais essayons d'abord de déterminer le sens de cette phrase difficile. Le verbe *ἐξετάζειν* ne revient qu'une seule fois dans HL, avec le sens, normal en grec, d'interroger, faire une enquête, et un régime introduit par la préposition *παρά*, normale également pour indiquer la source qui fournit le renseignement cherché par l'enquête³⁰. Or, ici, le sens d'interroger, si du moins on s'en tient à sa valeur formelle, ne convient pas, et le régime est rattaché au verbe par *ὅποι*. Cet *ὅποι*, en tout cas, ne peut introduire l'agent du passif *ἐξετάζεθο*, car il devrait, de toute rigueur, même dans la *koiné*, être suivi du génitif; contrairement à la leçon des autres mss, même de O, le *codex P* porte *ὅποι ἔνας οἰκον*, mais cette leçon aberrante ne peut guère être autre chose qu'un essai de comprendre quand même le difficile *ἐξετάζεθο* *ὅποι*.

En nous signalant que le *codex 6* de Jérusalem, fol. 299 v, porte *ἐξαζέθο*, M. L. Th. Lefort se demandait si cette leçon, qui n'offre elle-même aucun sens, n'appuierait pas la conjecture *ἐτροπη· αἰζεκθο* et si la phrase ne signifierait pas que « la nourriture de tous sera préparée par une même maison », savoir celle des cuisiniers, ce qui aurait l'avantage d'obtenir une notation conforme aux institutions pachômiennes. Mais cette conjecture a contre elle de fortes raisons. D'abord, à priori, il est fort peu indiqué d'essayer, par des conjectures, de mettre à tout prix notre texte en accord avec les institutions pachômiennes. En second lieu, à considérer l'origine de la faute, *ἐξαζέθο* peut tout aussi bien venir, en soi, d'un *ἐξετάζεθο* que d'un *ἐτροπαζέθο* primitifs. En troisième lieu, du point de vue de la grammaire, l'agent du verbe passif (« par la maison ») ne peut, après *ὅποι*, être exprimé qu'au génitif. Enfin, en quatrième lieu, et la raison est décisive, du point de vue de la critique textuelle, *ἐξετάζεθο* a pour lui toute la tradition manuscrite, à l'exception du *codex de Jérusalem*, dont la leçon est évidemment une faute; c'est en effet la leçon de tous les mss de la réécriture G dépolivré par Butler, celle de tous les mss de la recension B éditée par Halkin, celle enfin de tous les mss des « parties pal-

30 HL, 165, 18 : *ἐξετάζειν παρά τοῦ πατρὸς*.

ladiennes» des Vies grecques de Pachôme ou des notices concernant celui-ci et qui sont, selon Halkin et comme nous l'avons admis nous-même, des témoins indirects de l'HL dont elles dépendent. C'est donc de la leçon ἔξεράζεσθο qu'il faut partir pour donner un sens à la phrase.

Le copte n'offre guère de lumière dans le cas présent, car il est difficile de savoir ce qu'il aurait comporté, la morphologie copte ne disposant d'aucune forme spécifique pour exprimer le passif. Si original copte il y avait, le passif y a normalement dû être rendu par la troisième personne plurielle de l'actif, avec deux prépositions, dont l'une introduisait le régime direct (*τροπήν*) et la seconde le complément circonstanciel (*όντο ἐνώ οἶκον*). On peut seulement supposer que ἔξεράζειν représenterait probablement le copte *ግዢነ*, qui est l'un de ses correspondants les plus ordinaires³¹.

Le seul terrain solide d'où l'on puisse partir est donc le grec, et sous la forme ὅντο ἐνώ οἶκον ἔξεράζεσθο. Sans entrer dans tant d'explications, Lucot, se laissant guider par le contexte, a traduit : « Quant à la nourriture de tous, qu'on aille la chercher dans un local unique ». Cette traduction doit être la bonne. Il suffit, pour donner à ἔξεράζειν le sens d'aller chercher, de gauchir légèrement son sens usuel d'interroger, demander, enquêter : on va s'enquérir de la nourriture, et donc on va la chercher. Le ὅντο suivi de l'accusatif trouve alors son explication ; il introduit l'endroit vers lequel on se dirige pour aller chercher³². La traduction de οἶκος par « local » s'impose aussi dès qu'on donne à ἔξεράζειν le sens d'« aller chercher » et qu'on maintient, avec la tradition manuscrite, l'accusatif ἐνώ οἶκον après ὅντο. Il s'ensuit, en dernière analyse, que le rédacteur du ch. XXXII ne songe pas aux « maisons » pachomiennes, qui sont avant tout un groupe de moines, et non pas un local. S'il avait songé à la maison = groupe de moines, il aurait dû écrire, pour le moins, *παρὰ ἐνὸς οἴκου*.

Nous admettons donc que la phrase que nous discutons signifie que les cénobites « iront chercher leur nourriture dans un local, ou un bâtiment, unique ». Mais n'est-ce pas là une idée étrange, dans le chef du rédacteur, que d'imaginer les cénobites allant cher-

³¹ CRUM, 569.

³² Cfr HL, 48, 18 : οὖς εἰδῆθεν ὅντο οἰκυν.

cher leur nourriture dans un local déterminé, pour la consommer on ne sait où, au lieu de se les représenter prenant leur repas ensemble dans un réfectoire commun ? En tout cas, elle s'harmonise avec les autres passages du ch. XXXII relatifs à la réfection des cénobites et avec certains usages des milieux anachorétiques, si bien qu'il devient vraisemblable, une fois de plus, que nous avons affaire à un rédacteur qui, ne connaissant les pachomiens que de loin, se représente certains de leurs usages en fonction du cadre anachorétique.

Notons d'abord que le ch. XXXII ne dit nulle part que les cénobites mangent en commun, coutume qu'il aurait dû relever, comme S. Jérôme dans sa préface : *Omnes pariter comedunt*³³. Il ne mentionne nulle part non plus l'existence d'un réfectoire commun : les *τράπεζαι* dont il est question dans la suite³⁴ ne sont autre chose, si l'on prend le texte dans sa signification formelle, qu'une sorte de buffet permanent, dressé dès le matin par les *ἱημηπεριζη* et fourni de victuailles diverses, entre lesquelles les moines viennent faire un choix, à l'heure qui leur convient, entre la sixième et la onzième (O : la dixième) heure, voire tout au soir; il ne s'agit, en aucune façon, d'un réfectoire commun où toute la communauté se rendrait à une heure déterminée, la même pour tous.

L'ordre donné aux moines par la Règle de l'Ange de se couvrir la tête de la cuvette pendant le repas afin de ne pas se voir l'un l'autre en train de manger³⁵, n'infirme pas notre interprétation du passage des *τράπεζαι*, buffet permanent. En effet, les cénobites étant censés vivre à trois par cellule, il suffit que le rédacteur s'imagine qu'ils y consomment ce qu'ils sont allés chercher au buffet, pour que la prescription d'avoir à se couvrir la tête s'explique; au reste, le souci de ne pas être vu en train de manger et de ne pas voir les autres manger est une préoccupation des anachorètes aussi³⁶, si bien que, loin de supposer un réfectoire commun, le précepte de se couvrir la tête ne suppose même pas la vie cénobitique.

³³ BOON, 7, 10.

³⁴ HL, 95, 7-8.

³⁵ HL, 92, 1.

³⁶ Cfr infra, note 45*.

De même, quand l'ange stipule que, ὅτε μέλλει τὸ πλῆθος τοθίν, chaque prière sera précédée d'un psaume, qu'on ne s'empresse pas de traduire τὸ πλῆθος par « la communauté comme telle », en songeant à un réfectoire commun et à un repas pris par tous à la même heure. Πλῆθος n'évoque qu'une pluralité sans unité organique³⁷, et Pallade l'emploie dans ce sens³⁸; si le grec hirsute de ce passage traduit un original copte, le mot correspond, selon toute apparence, à 穆尼耶³⁹, une sorte de collectif qui n'avait ici d'autre signification concrète que « ils », ou bien « les moines » en général.

Le chapitre XXXII se tient donc entièrement en dehors de la perspective d'un réfectoire conventuel, et se représente la réfection des moines comme assurée par un buffet auquel ils viennent se ravitailler. Or, on ne peut manquer d'être frappé par la ressemblance qu'offre une telle conception des choses avec ce qui se passait dans les centres anachorétiques, disons mieux : les centres semi-anachorétiques des colonies d'ascètes, car on ne doit pas oublier que c'est le semi-anachorétisme, plutôt que l'anachorétisme strict, régime dans lequel le moine vit seul pendant de longues périodes, qui eut la faveur de l'immense majorité des ascètes égyptiens, pour des raisons d'ordre spirituel et économique sur lesquelles nous n'avons pas à insister ici.

Bien que nous soyons fort incomplètement renseignés sur le fonctionnement de ces colonies, par exemple celles de Nitrie ou de Scété, de nombreux passages des sources, dont nous nous borrons ici à résumer le témoignage concordant⁴⁰, nous les font entrevoir organisées autour d'un centre auquel les anachorètes se rendent une fois la semaine, pour la célébration du samedi et du dimanche. Ces jours-là, les ascètes, qui vivent le reste de la semaine dans la solitude, séparés les uns des autres, à des distances qui varient, sur tout le territoire de la colonie, assistent à la messe et y communient; ils profitent de la circonstance pour se voir, pour consulter les anciens sur leurs difficultés et pour porter éventuellement leurs différends devant le conseil (*συνιδρίον, σύλλογος*) des frères, présidé par les *προσοβότεροι* κληροκοί. Se rendre au centre

³⁷ Cfr. *Apophthegmes*, 321 A : τὸ πλῆθος τῶν πατέρων = γέροντες πολλοί.

³⁸ HL, 50, 17; 51, 17; 52, 22; 86, 17; 90, 6; 164, 7.

³⁹ CHUM, 202 a.

⁴⁰ HL, *Apophthegmes*, Cassien. Nous y reviendrons plus loin (note 37* III C).

de la colonie pour la célébration du samedi et du dimanche, se dit, en langage du désert : ἀλθεῖν εἰς τὴν ἐξαλητήν, aller à l'église; que l'expression ne nous trompe pas, car, si les sources disent que l'*ἐξαλητή* est l'endroit où l'on offre l'oblation et où l'on communique, elles disent aussi qu'on s'y réunit, qu'en y tient conseil, qu'on y apporte des provisions et qu'on en distribue, qu'on y mange et qu'on y fait les agapes, qu'on y transporte éventuellement les moines malades ou blessés, etc..

Il va de soi que, en ces jours de réunion hebdomadaire, les ascètes devaient manger ; Cassien parle d'un *prandium* qui suit la messe dominicale, et même d'un souper (*cena*), servi exceptionnellement ce jour-là⁴¹. Or, vu le nombre considérable des participants, — les seuls Nitriotes, dit Pallade, étaient cinq mille⁴² — on ne peut, même à supposer que certains ascètes, soit à cause de leur plus grand éloignement, soit à cause de raisons de principe, se soient abstenus de la communion hebdomadaire⁴³, ou qu'une même colonie ait compté plusieurs centres⁴⁴, s'imaginer une telle foule prenant son repas à une table et dans une salle communes, ce village étant forcément réservé à quelques anciens ou aux moines plus considérables⁴⁵. On doit songer plutôt, pour l'ensemble des participants, à une manière de vaste pique-nique, alimenté par des provisions qu'un chacun allait chercher à une sorte de buffet⁴⁶.

En second lieu, l'on comprend, et Cassien le dit d'ailleurs en termes exprès, que les ascètes aient saisi l'occasion de leur voyage hebdomadaire au centre anachorétique pour se fournir des quelques provisions, notamment des petits pains de six onces, qui devaient

⁴¹ *Institutions*, III, 12.

⁴² HL, 25, 5.

⁴³ Il y en avait, mais, vu l'importance communément attachée à la communion hebdomadaire (cfr., par exemple, HL, 83, 5), ils devaient former l'exception.

⁴⁴ Il y avait quatre *ἐξαλητή* à Scété (*Apophthegmes*, 225 B) et l'on en mentionne deux aux Cellules au temps des luttes christologiques (*Ibid.*, 432 A).

⁴⁵ Cfr. *Apophthegmes*, 377 A-B : pendant qu'on est en train de manger à l'église, on vient inviter deux moines à prendre place à la table des anciens (ἀλθεῖν εἰς τὴν τράπεζαν τῶν γερόντων ... διὰ διάκονον...).

⁴⁶ HL, 38, 8, qui montre un solitaire fortuné consacrant une partie de ses ressources à dresser trois tables le samedi et le dimanche, ne prend sa vraie signification que dans cette perspective.

faire la base de leur alimentation pendant le reste de la semaine⁴⁷. Et voilà donc une seconde occasion pour les anachorètes d'aller chercher leur nourriture dans un même local⁴⁸.

La conclusion semble donc s'imposer : le rédacteur du chapitre XXXII qui, nous le savons déjà assez et nous en verrons d'autres preuves, ne connaît pas de près les pachômiens, s'est représenté la réfection des cénobites sur le patron de celle que prenaient les anachorètes autour de l'*έξαρτος* le samedi et le dimanche. Ainsi l'on s'explique qu'il parle d'un buffet et non pas d'une table commune ; qu'il ne mentionne non plus rien de pareil à un réfectoire commun ni à une table autour de laquelle tous s'assoient à la même heure ; et, enfin, qu'il dise que les moines vont chercher leur nourriture dans un local commun. Le point de rencontre qui lui aura suggéré cette assimilation des cénobites aux anachorètes est sans doute que les cénobites formaient régulièrement un groupe nombreux, comme c'était le cas, mais le dimanche seulement, pour les anachorètes. Notre explication confirme qu'*έξετάζειν* doit se traduire par «aller chercher» ; elle achève aussi d'écartier l'idée que le mot *οίκος* de la phrase que nous discutons pourrait faire allusion aux «maisons» pachômiennes.

IV

Καθευδέτωσαν δὲ μὴ ἀνακείμενοι, ἀλλὰ θρόνους⁴⁹ οἰκοδομητῶν⁵⁰ ὑπιωτέρους πεποιηκότες καὶ θύντες κάποια ἐκεῖ τὰ στρόματα⁵¹ καθευδέτωσαν καθήμενοι. φορείτωσαν δὲ ἐν ταῖς νυκτὶ λειτῶν⁵² λινοῖς⁵³ ξιωσμένον⁵⁴. ἔκαστος αὐτῶν ἔχετο μηλωτὴν αιγαίνεν εἰργασμένην⁵⁵, ἡς ἄνευ μὴ ἐσθίτωσαν⁵⁶. ἀπίοντες⁵⁷ δὲ εἰς τὴν κοινωνίαν κατὰ σάββατον καὶ κυριακὴν⁵⁸ τὰς ζώνας λεπτωσαν⁵⁹, τὴν μηλωτὴν ἀποπιθέσθωσαν, καὶ μετὰ κουκουδίου⁶⁰

⁴⁷ *Conférences*, XIX, 4 : *Ob quam etiam causam septem dierum cibis, hoc est septem paximatarum paria sequestrata in prochirio, id est ad manuseni sporta, die sabbati reponuntur, ut refectio praefermissa non lateat; Quia conuetudine illis quoque oblitus error excluditur, ut expletum hebdomadae eorum ad sollemnitatem diei ipsius revolutum finitus panum indicet numerus, festinantesque diei sacrae et congregations sollemnitas solitarium latere non possit. Voir aussi *Institutions*, V, 26.*

μάρον⁶¹ εἰσιέτωσαν. κουκουδίαι δὲ σώτοις ἐπίπλωσιν⁶² ἥμαλλα⁶³ ὡς παιδίοις⁶⁴, ἐν οἷς καὶ κινητά τόπον σταφοῦ⁶⁵ διὰ πορφυρίου⁶⁶ ἐκλένεσυν ἐντίθεσθαι⁶⁷.

⁴⁸ Déscrit comme un siège au dossier un peu incliné (*έπιπλωτος*), le *θρόνος* monastique est donc à concevoir comme une sorte de chaise longue, de transatlantique, sûrement assez rustique, qui permettait de prendre du repos dans une pose intermédiaire entre la position assise et la position couchée.

Au lieu de *θρόνος*, les *Excerpta* grecs des Règles pachômiennes parlent de *καθισμάτιον*¹. C'est également le mot employé par la *Vita prima* grecque ; elle montre Pachôme et son frère Jean se fabriquant des *καθισμάτα* lorsqu'ils s'installent dans la vie anachorétique² et, pour marquer la ferveur des premiers compagnons de Pachôme, elle relève que, dans leur dernière maladie, ils ne consentirent pas à abandonner leur *κάθηση* pour un *κράνθετος*³.

Nous ignorons à quel mot copte correspondait le *κάθηση* de la *Vita prima*, car le détail, ou même le passage qui le contient, ne figure pas, ou ne figure plus, dans les Vies coptes⁴. Mais nous avons la contre-partie latine et copte du texte des *Excerpta* : S. Jérôme dit *sellula*⁵ et le copte porte *ϣѧѧق*⁶. Ce dernier est un mot rare ; même, tout en se référant à ce passage de la Règle et à la traduction de Lefort (*sellula*⁷), Crum le rend par l'anglais *skin* = *δέρμα*⁸, peau, tout comme s'il lisait *ϣѧѧق* au lieu de *ϣѧѧق*. En français, on peut traduire *ϣѧѧق* = *καθισμάτιον* (cfr *καθίζομαι*, s'asseoir) par «sellette», comme l'a fait M. Lefort⁹, bien que l'usage ignore cette acceptation du terme ; le mot de chaise longue répondrait mieux à la nature de l'objet, mais il évoque une

¹ BOON-LEFORT, 179, 11.

² HALKIN, SPVG, 9, 26 : *ἐποιεῖν ἐπωτὶς καθισμάτα*.

³ Ibid., p. 53, 21 : *ἀπὸ τοῦ καθισμάτου αὐτῶν θίγειν ἐπὶ κρανθέτου τῷ θρόνῳ θεράποτος*.

⁴ Cfr LEFORT, *Vies*, 59, 85.

⁵ BOON, 39, 5 : *in loco sellulae ad dormendum*. Ailleurs (BOON, 38, 15), dans un passage dont nous n'avons pas le copte, il dit *reclinis sellula*.

⁶ BOON-LEFORT, 155, n° 88.

⁷ BOON-LEFORT, 163, 4.

⁸ CRUM, 550 b.

⁹ LEFORT, *Vies*, 343, 17.

attitude confortable qui n'était pas précisément ce que recherchaient les ascètes qui avaient adopté le καθημάτιον au lieu d'une couche, quelle qu'elle fût (κλίν., κράδατος).

Au lieu de καθημάτιον, c'est δίπρος (siège, mais aussi chaise percée) qui se rencontre dans d'autres textes. Ainsi, les *Paratipomena* disent que Jonas passait la nuit assis sur son δίπρος au milieu de sa cellule, entretenant son travail de courts moments de sommeil¹⁹. De même, le Benjamin de HL, atteint d'hydropisie, passe les huit derniers mois de sa vie sur un δίπρος πλευτύτατος, attendu, dit Pallade, que, « à cause des besoins que l'on sait, il ne lui était plus possible de se coucher sur un lit »²⁰; le δίπρος est évidemment ici une chaise percée, mais la précision πλευτύτατος suggère que c'était un δίπρος ordinaire qui avait été aménagé à cet effet. Le δίπρος, qui permet à Jonas de travailler assis et de dormir assis, et qui tient lieu à Benjamin de lit et de chaise percée, répond bien à ce que devait être le θρόνος ὑπνώτηρος du ch. XXXII et à la *reclinis sellula* de la traduction de S. Jérôme; c'est sans doute un seul et même meuble, identique aussi au καθημάτιον.

La coutume des pachomiens de dormir sur un θρόνος est bien attestée par les sources. *Ne dormiat praeter reclinem sellulam suam*, dit la traduction de S. Jérôme²¹; *praeter psathium*, dit-elle encore, *id est mattam, in loco sellulae ad dormiendum nihil aliud omnino subternet*²². Les Vies coptes rapportent que Pachôme « veillait, de peur que, dans les maisons, certains fussent négligents en ce qui regarde le coucher, et ne dormissent pas sur leur sellette, comme c'était la règle »²³.

¹⁹ HALKIN, SPVG, 156, 27 : καθίμενος ἐπὶ τῷ δίπρῳ ἐν τῷ μέσῳ τῆς καλὴς ἔπικεν σχονία τῆς νοστερινῆς συνάξεως. Καὶ ὅμοι εἰ συνέβη αὐτὸν δρόκοις δίλην βανὸν διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀνάργαν, καθίμενος καὶ μετὰ γέρες ἔχων τὰ πλεκόμενα σχονία ἐσκόρπιστο.

²⁰ HL, 36, 4.

²¹ BOON, 38, 15.

²² BOON, 39, 4 ss. Cfr le copte (BOON-LEFORT, 163, 4) : Nullus sternet speciem in sella sua praeter mattam solam.

²³ LEROY, Vies, 343, 10 ss. Ces textes étant formels, on est surpris de lire, dans la vie bohairique de Pachôme, que S. Athanase, en visite chez les pachomiens, « voyant leurs institutions et leur coutume de dormir sur le sol (LEFORT, VB, 200, 13) : οὐτοὶ εταῖχατ επούκωτ πελμοῦπικοτεπκάδι) fut pris d'admiration...» (LEFORT, Vies, 222, 32). Il n'est vraiment pas pos-

La Règle de l'Ange rencontre donc la vérité en faisant dormir les pachomiens sur un θρόνος ὑπνώτηρος. N'en concluons cependant pas que l'exactitude de ce détail doive nécessairement s'expliquer par un contact personnel du rédacteur avec les pachomiens. D'abord, celui-ci a pu l'apprendre par oui-dire. Puis, et surtout, le θρόνος, siège de repos, est bien connu des anachorètes, et l'usage de dormir assis était observé par les moines fervents, bien que les textes supposent, ou même disent expressément, que les anachorètes dormaient parfois étendus sur une natte. Ce dernier usage semble du moins ressortir d'un texte des *Apophthegmes* et d'un autre de Cassien, encore que les deux scènes qu'ils évoquent ne soient pas entièrement claires et qu'il soit possible que la natte dont

sible d'admettre que les pachomiens aient pris leur sommeil étendus à même la terre, puisque cette pratique est en contradiction avec un point clairement énoncé par la Règle et à l'observation duquel Pachôme tenait expressément; d'ailleurs, et ceci serait décisif par soi seul, le passage parallèle de la *Vita prima*, qui repose sur le copte, rapporte qu'Athanase vit avec admiration les καθημάτιζαν des hôtes (HALKIN, SPVG, 90, 26 ss : καὶ προτίθενται τὸν πονηροῦ, τὴν σύνειαν, τὸν τόπον τοῦ φρεγῶν ἐπίκοτης οἰδας τὰ καλὰ ταῦτα καθημάτιον καὶ πάντα θαυμάσοντες, λέγεται.). La solution de cette apparente contradiction dans le témoignage des Vies est évidemment à chercher dans une erreur commise, ou dans une liberté prise, par le transpositeur bohairique d'un texte sahdique qui portait le mot θράση = καθημάτιον = sellette. Observant que les textes bohairiques remplacent fréquemment les mots sahdiques ψωούτε et ψωούτη (= γῆ, έδρας, la terre, le sol) par ΚΑΖΙ, de même sens (CRUM, 601 b, 605 a), nous avions d'abord cru que le transpositeur bohairique, lisant par erreur l'un de ces deux mots pour θράση, avait remplacé celui-ci par l'asuel ΚΑΖΙ. Mais M. Lefort nous fait remarquer avec raison (voir les références bibliques signalées par Crum sous les deux termes) que ψωούτε sera plutôt à désigner la terre en tant que sèche par opposition à la mer, et que ψωούτη a plus exactement le sens de poussière; que d'ailleurs, on peut aller plus avant dans la conjecture, attendu que le transpositeur bohairique, — le parallèle arabe du *Vatic. or.* 172 en fournit de nombreuses preuves (*cfr* LEROY, Vies, p. xv ss), — ne disposait que d'un modèle sahdique lacunaire par endroits et qu'il a souvent refait le texte à sa façon : Il croit donc plutôt que le transpositeur, trouvant dans son modèle sahdique le mot θράση peut-être malifié, aura lu ou compris ψωούτε = le sable, terme qu'il aura alors rendu par ΚΑΖΙ = la terre, le sol. Quoi qu'il en soit, la solution de la difficulté est à chercher dans le sens que nous indiquons : « C'est par la rétroscription en sahdique, note justement M. Lefort (*Littérature bohairique*, dans *Le Muséon*, 1931, t. XLIV, p. 134), et non par de savantes conjectures, qu'on trouvera la clef des passages obscurs ou bouleversés dans les textes bohairiques.

ils parlent ait été placée sur un θρόνος qu'ils ne mentionnent pas. L'apophthegme, décrivant des moines se préparant à prendre leur sommeil, dit : καὶ ἔθραν ψιφάδιον πάρα μέρος ... καὶ ἔθραν τευτούς δροῦ εἰς τὸ φάσιον ἐμπροσθέν που¹⁵; et Cassien, à propos de sa visite chez Moïse¹⁶ : *Beatus Moyses ... nos ... degustare somnum paulisper hortatus est, isdem ipsis quibus insidiebamus psia-thūs admonens incubare, embrinīs pariter capitū nostro cœrūculūm uice suppositis, quae crassioribus papyris in longos gracilesque fasciculos coactis sesquipedalī interruptū pariter configit nunc qui-dem humillimum sedile ad scabili uicem fratribus in synazi considentibus praestant¹⁷, nunc uero subiecte cœribus dormientium præbeat capitū non nimis durum, sed tractabile aptumque fulmentum.* En tout cas, dans HL, Didyme, en racontant à Pallade une vision dont il a été favorisé, lui dit incidemment l'avoir eue alors qu'il se trouvait à passer la nuit assis sur son θρόνος¹⁸, et Pallade rapporte de Dorothéé, son premier maître, qu'il passait régulièrement la nuit assis, à travailler, et qu'il refusa un jour expressément de se rendre au conseil qu'il lui donnait de s'étendre sur sa natte¹⁹. Le cadre anachorétique fournissait donc tout le nécessaire au rédacteur du ch. XXXII pour formuler la Règle de l'Ange sur le point du coucher des cénobites. Comme nous allons le voir, celle-ci, qui est censée donnée à un moment où le cénobitisme n'existe pas encore, a même pu qualifier de traditionnel chez les moines l'usage du θρόνος.

16*. Οἰκοδομητός est un *hapax* dans HL. Au sens propre, οἰκοδομεῖ signifie bâtir, construire, fabriquer, et, au sens figuré : édifier dans l'ordre moral; à s'en tenir au grec, par conséquent, puisqu'il ne peut être question de sièges « édifiants », οἰκοδομητός doit se rendre par « fabriqués ». Mais tout siège n'est-il pas fabri-

¹⁵ 276 D.

¹⁶ Conférences, I, 23, 4.

¹⁷ Détail confirmé par *Apophthegmes*, 157 C, où trois moines sont dits être assis sur un même έμβρυον durant la synaxe.

¹⁸ HL, 20, 16 : ἔτογεν ἐν τῷ θρόνῳ καθίειν τον μετενθήναι εἰς θνατον.

¹⁹ HL, 17, 8 ss. : ἐπὶ θεραί μάρτυρι οὐκ ἔγνων αὐτὸν ἀπλώσαντα πόδας, οὐ καθευδίσαντα τὴν φάσιον, οὐδὲ τὴν κλίνην· ἀλλὰ διὰ πάσος νυκτὸς καθίειν τὸν ἕπετες σερένην· Ἀναγράλοντος δέ ποτε κάτων ποτε πιθρὸν ἐπὶ τῆς φάσιον ἀναποστεῖν, ὑπολυπόμενος ἔλεγεν· ἐγὼ πεισης τοὺς ἀγγέλους κοιμηθῆναι, πι-σης καὶ τὸν σπουδεῖον.

qué? De là une difficulté, que les traducteurs ne soulignent d'ailleurs pas; Luceot traduit : « des sièges faciles à construire » (1), et Krotenthaler ne traduit pas.

La solution ne peut être fournie que par le recours au copte. Pris comme verbe, le copte ΚΩΤ = le grec οἰκοδομεῖ, dont il a les deux significations de construire et d'édifier moralement; pris comme nom, il équivaut au grec οἰκοδομή, avec ses deux sens de construction et d'édification morale; il signifie en outre « règle, règlement », un sens que οἰκοδομή n'a pas normalement en grec, mais dont la dérivation sémantique est aisée à comprendre, l'édition morale étant conçue comme procurée par l'accomplissement de la règle²⁰.

Ainsi faut-il s'expliquer que, dans les *Excerpta* grecs des Règles coptes pachomiennes, οἰκοδομή soit régulièrement pris au sens de règlement, ordonnance, un sens sur lequel S. Jérôme ne s'est pas trompé. Il a traduit, en effet :

1) ἀδητη ἡ ἔρχη τῶν οἰκοδομῶν par *Hoc est exordium præceptorum*²¹;

2) ὁ παραβάνων τὰς οἰκοδομὰς τράτας par *Si unum ex his ab aliquo fuerit prætermisum atque neglectum*²²;

3) διὰ τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐποιήμης par *propter ordinem disciplinas*²³;

4) παρὰ τὴν κειμένην οἰκοδομήν, ... παρὰ τὴν οἰκοδομήν par *præter ea quae in communione monasterii lege præcepta sunt*²⁴.

Il n'est pas douteux que ces οἰκοδομή, que Jérôme a rendus par *præceptum, ordo*, n'aient traduit le copte ΚΩΤ, encore que nous n'ayons en copte aucun de ces passages de la Règle. D'ailleurs, dans un fragment copte des *Præcepta et Instituta* récemment retrouvé et publié par L. Th. Lefort mais dont nous n'avons pas la traduction grecque, on lit ΠΑΡΑΠΟΥ ΠΠΚΩΤ²⁵, que S.

²⁰ Cfr CRUM, 122 b : *rule for edification*; cfr un emploi dans LEFORT, VII, 27, 16 : ΠΙΚΩΤ ΔΕ ΠΤΕΡΙΣΗΝΟΥ ΛΔΕΦΗΤΟΥ ΕΟΥΧΩΝ = il écrivit les règles des frères dans un livre.

²¹ BOON-LEFORT, 170, 6 et BOON, 13, 5.

²² BOON-LEFORT, 174, 6 et BOON, 25, 7.

²³ BOON-LEFORT, 177, 14 et BOON, 35, 1.

²⁴ BOON-LEFORT, 178, 2, 7 et BOON, 37, 1 s.

²⁵ La Règle de S. Pachôme. Nouveau fragment copte, dans *Le Muséon*, 1935, t. XLVIII, p. 79, 31-32.

Jérôme a rendu par *contrarium disciplinae*²⁹ et que M. Lefort a traduit plus littéralement par *praeter metrum disciplinarum*, en faisant observer, à juste titre, que « le mot ΚΩΤ correspond exactement au grec οικοδομητός »³⁰.

Notre οικοδομητός est évidemment à expliquer sous référence à οικοδομή = règle, ordonnance. Il doit correspondre à quelque chose du genre de ΜΚΩΤ, et signifier : de règle, régulier, prévu ou prescrit par la règle, réglementaire, et donc aussi, puisque la règle sanctionne une coutume : usuel, d'usage habituel ou traditionnel. Les θρόνους οικοδομητοῖς de la Règle de l'Ange ne sont donc autre chose que « les sellettes qui sont d'usage traditionnel », à savoir chez les ascètes; nous avons dit, en effet, que la sellette des pachômiens a été empruntée par eux aux anachorètes³¹. En donnant à οικοδομητός cette acception inconnue du grec, le rédacteur, disons : le traducteur de notre texte, qui n'était d'ailleurs pas très regardant sur la qualité du grec qu'il écrivait, pouvait s'autoriser de l'acception nouvelle donnée au grec οικοδομή par les traducteurs de textes coptes.

17*. Le στρόμα est une chose que l'on place sous soi, pour s'y étendre³², ou bien sur soi, pour s'en couvrir³³, ou bien encore dont on s'enveloppe pour se protéger³⁴. C'est donc un tapis, ou une couverture, ou une chose qui en fait l'office, et ici, concrètement, la natte que les moines posaient sur leur sellette pour s'y étendre.

Seulement, pour désigner la natte que le moine étend sur sa sellette pour dormir, HIL emploie partout ailleurs le mot φίθιον ou φίθιος³⁵; c'est d'ailleurs le terme consacré, puisque Jérôme

²⁹ BOON, 54, 6.

³⁰ Art. cité, p. 77, n. 6.

³¹ Supra, note 15*.

³² Cfr. *Apoliteknes*, 104 A : πολύτερα δὲ στρόματα ἔποκάτω αὐτοῖς; 388 B: εἰς στροφέντα ἔποκάτω πον; Ναι, εἰς ἄγρον εἴχον θείναι στρόματα ἔποκάτω πον.

³³ Cfr. HALKIN, SPVG, 75, 14 : Ἐλαῖν τοιστά καλὸν ὑλερόν καὶ ἐπίβαλεν ἐπ' αὐτόν.

³⁴ *Paralipomena*, ibid., 156, 16 : οὐδέποτε περιεβάλετο στρόμα χειμῶνος ὅρας ἡ θέρων ἕτερον.

³⁵ HL, 17, 9; 17, 19; 53, 25.

l'emploie dans sa traduction latine des Règles³⁶, et qu'il croit devoir l'expliquer : *praeter psathium, id est mattam*³⁷. De cette anomalie, qui suffirait à faire soupçonner la dépendance du passage vis-à-vis d'une source, c'est encore le copte qui fournit l'explication.

Le copte, en effet, s'il emploie, pour désigner une natte, le mot ΤΩΜ³⁸, utilise également le mot ΠΡΗΨ (de πωρία, étendre), dont le correspondant grec est précisément στρόμα ou στροφέντη (εφτρόννυμι = j'étends), comme le note Crum³⁹; ainsi, le στρόμα que l'on étend sur Pachôme, dans le passage que nous citions à l'instant : ἐβάλεν στρόμα ... καὶ ἐβάλεν ἐπ' αὐτῷ, est rendu par ΠΡΗΨ dans le passage parallèle de la Vie sahidique de Pachôme⁴⁰, le traducteur grec s'étant naturellement laissé guider par la signification du radical copte. Il en a été de même, sans doute, dans les *Excerpta* grecs des Règles coptes, où apparaît par deux fois στρόμα⁴¹, à côté de φίθιον⁴².

Quant à la prescription elle-même d'avoir à étendre une natte sur la sellette, elle figure dans la Règle : *Praeter psathium, id est mattam, in loco sellulae ad dormiendum nikil aliud omnino substerne*⁴³, et, d'après le copte : *Nultus sternet speciem in sella sua praeter mattam salam*⁴⁴. Toutefois, comme la pointe de la recommandation faite par la Règle est d'interdire d'étendre autre chose qu'une natte sur la sellette⁴⁵, — que d'autre part, le texte copte de la Règle, tel qu'il nous est transmis tout au moins, emploie le mot ΤΩΜ et non pas le mot ΠΡΗΨ. — comme, enfin, cette façon de

³⁶ Boon, 6, 7; 39, 4; 40, 2.

³⁷ Boon, 39, 4.

³⁸ Cfr. BOON-LEFORT, 155, n° 88 et 156, n° 95, textes correspondants à BOON, 39, 4 : *praeter psathium, id est mattam*, et 40, 2 : *Nultus in psathia cum altero dormiat*.

³⁹ CRUM, 271 a.

⁴⁰ Lefort, VS, 92, 3, 7, 9.

⁴¹ BOON-LEFORT, 178, 8, 15.

⁴² BOON-LEFORT, 179, 15, 26.

⁴³ BOON, 39, 4.

⁴⁴ BOON-LEFORT, 163, 4.

⁴⁵ Par exemple, un coussin, soulagement accordé aux malades (εφ παρημένα, dans HALKIN, SPVG, 157, 6 ss.; οὐρή πήν τοῦ νόσου μέρος ξεμητοῦ ξεσώμενος; οὐρή οὐστέρων ασθμάτου μέρος ἀποβλήσην τροποπολικοῦ ἡ ἄλλο τι εἴδος τὸ δυνάμενον ἀναπαθεῖ).

prendre son repos n'était pas le propre des pachomiens, mais un usage pratiqué dans les milieux anachorétiques, il n'y a aucune raison de croire que le ch. XXXII dépende ici littérairement de la Règle pachomienne.

Des faits linguistiques tels que οἰκοδομητούς et στρόματα, dont l'explication est fournie par le copte, ne seraient-ils que des coopticismes qui se seraient glissés dans la langue d'un original grec ? Passe encore pour στρόματα, mais c'est beaucoup moins vraisemblable pour οἰκοδομητούς ; d'ailleurs quand les « coopticismes » se multiplient dans une phrase, il s'indique de recourir à l'hypothèse, plus radicale, d'une source copte. Dans le cas qui nous occupe, la teneur d'une partie de la phrase, telle que la lit le *codex* O, est un motif de plus de nous ranger à cette supposition.

En effet, au lieu du texte de Butler, qui est celui de PT : ἀλλὰ θρόνους οἰκοδομητούς ὑποιτέρους πεποικότες καὶ θέντες (T : ἐθέντες) αὐτῶν ἔστι τὰ στρόματα, le *codex* O porte : ἀλλὰ εἰς θρόνους οἰκοδομητούς ὑποιτέρους (om. πεποικότες καὶ) θέντες αὐτοῖς ἔστι τὰ στρόματα. Il est difficile de douter que la ligne de O soit primitive : autre que πεποικότες de PT fait l'impression d'une cheville, on ne voit surtout pas comment un réviseur aurait pu croire améliorer PT en introduisant le pléonasme εἰς θρόνους ... ἔστι, et en remplaçant par le datif ἐχωροῖς le génitif αὐτῶν τὰ στρόματα, qui est tellement indiqué. Les vraisemblances vont en sens contraire; voulant faire disparaître le pléonasme εἰς θρόνους ... ἔστι, le réviseur a fait deux phrases, en ajoutant πεποικότες καὶ et en supprimant le εἰς initial; chose également par le datif ἐχωροῖς, si l'a remplacé par le génitif αὐτῶν, absolument normal.

Or, le texte de O se dénonce assez clairement comme le décalque d'une phrase copte. Sans que nous soyons en mesure de dire ce que traduisait le verbe θέντες εἰς, car les correspondants possibles sont nombreux, εἴσι represente sans doute le ~~ΑΙΓΑΙΑΥ~~ que le copte place après certains verbes, avec la valeur d'un explétif⁴³; quant au datif ἐχωροῖς, c'est un *dativus ethicus*, construction autrement fréquente en copte qu'en grec.

⁴³ Cf. CRUM, 196 b; 622 b (~~ΑΙΓΑΙΑΥ~~); STEPH., no 517. Voir, par ex., LEFORT, VS, 89, 17; ΣΩΣ ΕΥΝΤΑΙ ΤΕΖΟΥΣΙΑ ΑΙΓΑΙΑΥ, en face de *ibid.*, 90, 5 : ΣΩΣ ΕΥΝΤΑΙ ΤΕΖΟΥΣΙΑ, exactement de même sens.

18*. S. Jérôme qualifie le lébiton du vêtement égyptien, et il le décrit comme une tunique de lin sans manches : *duo lebitonaria, quod genus absque manicis aegyptii uestimenti est*⁴⁴; *uestimentum, id est tunicam lineam absque manicis quam lebitonarium vocant*⁴⁵. Cassien, qui n'emploie pas le mot, parle du *colobium*⁴⁶, également une tunique sans manches, et désigne évidemment par là le lébiton : *colobii quoque lineis induit, quae uix ad cubitorum ima pertinunt ... ut suggestat abscisio manicarum ...*⁴⁷. Les *Excerpta* grecs font expressément l'équation entre lébiton et *colobium*⁴⁸.

Le fait que le lébiton est présenté par S. Jérôme comme étant le vêtement des pachomiens⁴⁹ suggère déjà qu'il constitue la pièce essentielle du costume monastique. Dans un passage des *Apophthegmes*, τὸ οὐρῖα et λεβίτων désignent concrètement la même chose : un supérieur, qui vient d'enlever τὸ οὐρῖα à des moines indignes, s'en va du même pas trouver Poemen, en tenant à la main les lébitons de ceux-ci⁵⁰. Les moines, en effet, ne portaient pas de vêtements de dessous et n'avaient que le lébiton pour se couvrir le corps, ce qui éclaire, soit dit en passant, certaines prescriptions de la Règle pachomienne dont la sévérité serait difficilement intelligible si l'on ne tenait pas compte de ce fait. Cassien est formel sur ce point : la rigueur de notre climat, dit-il, ne nous permet pas, en Occident, de nous contenter du seul *colobium* des Égyptiens⁵¹; la chose est supposée dans les *Apophthegmes*, où il est question d'un moine dont on aperçoit la poitrine nue par les déchirures de son lébiton⁵².

La Règle dit expressément que les pachomiens avaient chacun à leur disposition deux lébitons, dont un usagé, ce dernier servant,

⁴⁴ BOON, 6, 8.

⁴⁵ BOON, 13, 14 s.

⁴⁶ Cf. le grec *κολόβιον*, mot attesté par les papyrus du III^e siècle (LSJ).

⁴⁷ INSTITUTIONS, I, 4.

⁴⁸ BOON-LEFORT, 178, 11 : δέο λεβητονάρια, δέστι λινά κολόβια.

⁴⁹ BOON, 13, 14.

⁵⁰ 324 D - 325 A : ἡρεν ἀπ' αὐτῶν τὸ οὐρῖα ... καὶ ἡλοτε ... βιστάλων τοῖς λεβητωνας τῶν ἀδελφῶν.

⁵¹ INSTITUTIONS, I, 10 : neque gallicis nos neque colobis seu unice tunicas esse contentos hincis permitit aspiritas.

⁵² 193 D : εἴρον αὐτῶν φοροῦντα κεκομένον λεβητων καὶ τὸ στήθος αὐτοῦ γυμνόν.

selon S. Jérôme, *ad dormiendum et operandum*⁵³. L'autre était leur habit de dimanche, qu'ils endossaient pour aller communier : c'était le λεγίτων ουντερνός, dont Théodore de Phermé, dans les *Apophyges*, refusa absolument de se laisser déposséder par les voleurs à qui il avait permis d'emporter ses livres et le reste de son bien⁵⁴; celui aussi que le Jonas des *Paralipomena* pachomiens avait encore tout propre à quatre-vingt-cinq ans, parce qu'il ne le mettait que le dimanche et qu'il l'ôtait soigneusement en rentrant de la synaxe dominicale⁵⁵.

La prescription de la Règle de l'Ange se comprend parfaitement : les moines, qui, à moins de dormir tout nus, devaient bien conserver le lénitron pour la nuit, employaient à cet effet celui de tous les jours. Mais, encore une fois, rien en cela de propre aux pachomiens, et donc rien qui accuse, chez le rédacteur du ch. XXXII, un contact personnel avec eux.

Le mot λεγίτων appartient au grec des documents monastiques (*Apophyges*, Vies grecques de Pachôme), mais nous ne voyons pas qu'il figure dans les dictionnaires du grec classique, ni qu'on le signale dans les papyrus; c'est un *hapax* dans HL, et Cassien, qui reprend pourtant pas mal de termes grecs, ne l'emploie pas. Dans l'hypothèse où le ch. XXXII traduirait un original copte, quel est le mot qui aurait été rendu par λεγίτων;? On ne peut guère douter que ce soit δασιτώη. D'abord, en effet, dans un passage des Vies de Pachôme qui évoque le temps où celui-ci vivait en anachorète avec son frère Jean, une vie sahidique raconte que les deux frères s'étaient acheté « un habit monacal, c'est-à-dire une tunique», et que, «chaque fois que leur tunique était sale, chacun revêtait le petit manteau (qui servait pour eux deux, vient de dire le texte) jusqu'à ce que les tuniques fussent lavées, puis les endossaient de nouveau»⁵⁶; cette tunique (δασιτώη)⁵⁷, que le texte qualifie de «vêtement monastique» (δασιτώη μοναχος), parce qu'elle était la pièce principale du costume, est évidemment le lénitron, et c'est ce qu'a compris le traducteur grec, dans la *Vita*

⁵³ BOON, 6, 10; cf. *Ibid.*, 37, 8.

⁵⁴ 196 B.

⁵⁵ HALKIN, SPVG, 156, 52 ss.

⁵⁶ LEFORT, *Vies*, 59, 7 ss.

⁵⁷ LEFORT, VS, 104, 26 ss.

*prima*⁵⁸. M. Lefort nous signale, au même effet, deux autres textes coptes d'où il résulte que le δασιτώη est bien le lénitron; puisqu'il est donné comme la première pièce du costume monastique et qu'il est dit que les anachorètes en possédaient une de rechange, comme nous avons vu que c'était le cas pour le lénitron. Le premier se lit dans la prophétie de Garour, disciple de Pachôme : « Prenez une tunique, un baudrier et une ceinture » (πατέτηχι δασιτώη σιτο-χωματινός ειλλοχος)⁵⁹; le second dans un apophyge sur apôtre Diocèdre le scribe : « Il avait pour vêtement une tunique et une cuolle de tunique et une autre tunique, conformément au précepte » (τερζάκων δε ουδασιτώη τετύρων παραμονής επαδισιτώη αγω κεβασιτώη επετεπτονή)⁶⁰, et plus loin : « Il possédait, une fois, deux tuniques, une bonne qu'il avait en réserve, et une mauvaise, qu'il avait sur lui » (πεντητες δασιτώη σατε πούσον τετηλανούς τετκηνεραι ερετετσούν διωμαρι)⁶¹.

Dans ces conditions, il est d'autant plus intéressant de constater que, au lieu de λεγίτων, leçon de T et de P, le *codex* O, dont les leçons sont régulièrement plus proches encore du copte, lit χιτόνας. Ce doit être la leçon primitive, car il est peu vraisemblable que le réviseur, un moine apparemment, qui destinait son texte à des moines, ait remplacé par χιτόνας un λεγίτων; primitif, le mot λεγίτων étant le terme technique, familier à tous les moines de langue grecque; d'autre part, pour la raison qui vient d'être dite, un rédacteur d'expression grecque eût normalement employé λεγίτων. La leçon χιτόνας aura été suggérée au traducteur par un modèle copte qui portait δασιτώη; la traduction était d'ailleurs exacte, le χιτόνη étant, comme le λεγίτων, une tunique à manches courtes. Les mss coptes emploient à l'occasion Σεβίτων⁶²; si c'eût été le cas ici, O aurait naturellement traduit par λεγίτων.

⁵⁸ HALKIN, SPVG, 9, 15 ss.; mai τῷ ἐνδόρου δὲ ήσαν λίνα πτυχοι, δοτε πή τάχεις έγινεν άλλον λεγίτωνας φοίνικα, τοις πλέονσιν δν ἐφόρευ.

⁵⁹ Codex P. Morgan, 586 [1, LI, 3], p. 102.

⁶⁰ ZOËLA, *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum*, p. 351, 1-2, Rome, 1810.

⁶¹ *Ibid.*, p. 352, 11-12.

⁶² CRUM, 597 a.