

19\*. Au lieu de λινούς, le *codex* O lit λεικούς. On ne voit pas quelle leçon est à considérer comme primitive (voir cependant *infra*, note 30\*).

20\*. La ceinture est un accessoire du costume de tous les moines égyptiens, quels qu'ils soient. La prescription de la Règle de l'Ange d'avoir à conserver la ceinture pendant le sommeil est assez étrange. D'abord, c'est contraire à ce qu'indique la nature. Puis, dans un passage des *Apophtegmes* qui décrit des moines s'appêtant à prendre leur sommeil, on les voit, avant de s'étendre sur leur natte, enlever leur ceinture et leurs ἀναλάβοι<sup>63</sup>, ce baudrier double qui, descendant du cou et enserrant la poitrine, ceint la tunique au corps pour l'empêcher de gêner les mouvements pendant le travail<sup>64</sup>. Enfin, Cassien, préoccupé d'expliquer par des exemples tirés de l'Écriture le port de la ceinture monastique, cite le cas de S. Pierre et fait observer que, si l'ange a ordonné à celui-ci de mettre sa ceinture<sup>65</sup>, c'est qu'il avait vu eum ob refectionem nocturnae quietis paulisper defecta membra solita cinguli obstrictione laxasse<sup>66</sup>, une remarque qui, vu l'attachement des moines à régler leur conduite sur les moindres détails de l'Écriture, peut certainement être comprise comme reflétant une habitude monastique.

Aucun passage de la Règle, ni aucun texte des Vies, ne permet de décider, que nous sachions, si les pachômiens enlevaient, ou non, leur ceinture pour dormir. Mais peut-être est-ce faire trop d'honneur au rédacteur de la Règle de l'Ange que de soulever ce petit problème à l'occasion de son ἑωσμένον... La prescription qu'il énonce n'exprime peut-être qu'une idée qui lui est personnelle, et qu'il aurait fondée, à tort ou à raison, sur une de ces considérations « mystiques », fréquentes dans son texte, mais entièrement étrangères à l'esprit authentique des pachômiens. Signalons à ce propos que, en appliquant aux moines ce que dit Isaïe de ceux qui attendent le Seigneur, le *Liber Orsiesii* cite notamment *Is.*, V, 27 : *Non dormient, nec soluent zonas de lumbis suis*<sup>67</sup>. Le texte

<sup>63</sup> 276 D : καὶ ὅταν τὰς ζώνας αὐτῶν καὶ τοὺς ἀναλάβοις, καὶ ἔθωκαν ταῦτοίς εἰς τὸ ψάθον ἐμπροσθέν μου.

<sup>64</sup> Cfr. Cassien, *Institutions*, I, 5. C'est sans doute ce que Jérôme désigne par *balteolus* (Boon, 6, 12).

<sup>65</sup> Cfr. *Actes*, XII, 8.

<sup>66</sup> *Institutions*, I, 1, 3.

<sup>67</sup> Boon, 139, 22.

d'Isaïe suppose précisément que celui qui dort enlève sa ceinture, mais sait-on jamais ce qu'un texte scripturaire a pu devenir dans l'imagination de nos moines ? Il suffit d'avoir lu Cassien pour être édifié sur le sujet.

21\*. La mélote (μηλωτή, et parfois, dans les *Apophtegmes*, μηλωτήριον) était une peau de chèvre (cfr. *μηλον*, mouton ou chèvre) : *caprina pellicula, quam meloten vocant*, dit S. Jérôme<sup>68</sup>, et Cassien : *pellis caprina, quae melotis vel pera appellatur*<sup>69</sup>. Attachée à l'épaule du moine et lui descendant de côté<sup>70</sup>, elle arrivait à hauteur des genoux, puisque le moine en utilisait la partie inférieure pour s'asseoir<sup>71</sup>, sans doute afin d'éviter de salir ou d'user le lébiton. Elle devait être ample, puisqu'on pouvait s'en envelopper, par exemple pour se garantir des intempéries<sup>72</sup>. Elle servait, encore à mettre des provisions, par exemple du pain<sup>73</sup>, de l'eau<sup>74</sup>, et notamment aussi les *tragematia*, une sorte de dessert, ou d'eulogies, qui était à l'occasion distribué aux moines au sortir du réfectoire<sup>75</sup>; c'est pour cela sans doute que, au témoignage de Cassien, la mélote porte également le nom de *pera*, c'est-à-dire : besace ; *pellis caprina, quae melotis vel pera appellatur*<sup>76</sup>. Utilisée à tant d'usages, la mélote était l'accessoire obligé du moine en voyage, si bien que « prendre sa mélote » signifie, en langage monastique : partir<sup>77</sup>, et le code de la politesse du désert voulait qu'on s'empressât d'ôter sa mélote au moine qui arrivait en visite<sup>78</sup>.

<sup>68</sup> Boon, 6, 11.

<sup>69</sup> *Institutions*, I, 7.

<sup>70</sup> Boon, 13, 13 : *pelliculam quae super umrum haeret e latere* ; *ibid.*, 37, 9 : *pellicula, quae pendet ex latere*.

<sup>71</sup> Boon, 13, 13 : *sedebit ... pelliculam ... ex inferiori parte subdona natibus*.

<sup>72</sup> Cfr. HL, 125, 5 : *περιεβλημένος τὴν μελωτήν*.

<sup>73</sup> Cfr. HL, 168, 4.

<sup>74</sup> Cfr. *Apophtegmes*, 140 B.

<sup>75</sup> Boon, 22, 5 : *Qui ante fores convivi egredientibus erogat fratribus tragematia... Qui suscipit ea quae dantur, non in cucullo sed in pelle suscipit*. Sur cet usage, voir aussi HL, 79, 13, et L. TH. LEPOUT, *Analecta philologica*, III, Un mot nouveau : κοροσνήλιον | κοροσλήνιον, dans *Le Muséon*, 1925, t. XXXVI, p. 27-31.

<sup>76</sup> *Institutions*, I, 7.

<sup>77</sup> *Apophtegmes*, 264 D ; 296 D, 332 D, 412 A.

<sup>78</sup> Cfr. *Apophtegmes*, 220 B.

L'expression du ch. XXXII : *μηλωτή αἰγία ἐργασμένη* (littéralement : une mélote de chèvre travaillée) fait une impression d'étrangeté.

D'abord, *μηλωτή αἰγία* est un pléonasme, puisque *μηλωτή*, terme technique de la vie monastique, signifie par soi une peau de chèvre, comme on l'a vu par les définitions qu'en donnent S. Jérôme et Cassien.

Il n'est donc pas étonnant qu'elle consigne un *hapax* dans l'ensemble de la littérature monastique de l'époque : HL dit toujours *mélote* sans plus<sup>79</sup>, Cassien fait de même<sup>80</sup>, les *Excerpta* grecs des Règles pachômiennes aussi<sup>81</sup>. On comprendrait *δέριμα αἰγίου* = peau de chèvre, sur le modèle du copte *ⲙⲁⲗⲁⲣ ⲡⲃⲁⲁⲙⲡⲉ*<sup>82</sup> ; on comprendrait également, par abréviation, *δέριμα* tout court<sup>83</sup>, comme le latin *pellis* ou *pellicula*, terme qu'emploie fréquemment S. Jérôme<sup>84</sup>, et le copte *ⲙⲁⲗⲁⲣ* = peau, que nous relevons dans une Vie de Pachôme<sup>85</sup>, mais *μηλωτή αἰγία* est tout à fait inusité.

Ensuite, quant à *ἐργασμένη*, bien que *ἐργάζομαι* au sens passif soit grec, surtout au parfait, HL ne l'emploie qu'au sens moyen<sup>86</sup>. De plus, bien que l'on puisse trouver un sens à « travaillée », le mot est tellement imprécis qu'il semble inutile ; si, par exemple, le rédacteur a voulu dire que la peau était tannée, pourquoi ne pas le dire en usant du terme propre (*βυροδοφουμένη*) ? Plus loin, le texte mentionnera la tannerie (*βυροεῖον*) des monastères pachômiens<sup>87</sup>.

Or, ces deux difficultés s'éclaircissent dès qu'on suppose le texte traduit du copte. La présence des deux adjectifs qui font suite au substantif atteste que l'Ange a voulu décrire la mélote. Mais qu'a-t-il pu en dire, sinon que c'était une peau de chèvre ? Il aura dit :

<sup>79</sup> HL, 73, 24; 110, 20; 125, 5; voir aussi 89, 13, et 96, 8.

<sup>80</sup> Aux passages déjà cités, ajouter *Institutions*, I, 10 et IV, 13.

<sup>81</sup> BOON, 178, 14.

<sup>82</sup> CRUM, 39 a, 582 b.

<sup>83</sup> Comme dans les *Excerpta* (BOON-LEFORT, 178, 14).

<sup>84</sup> BOON, 13, 13; 22, 9; 37, 9; 39, 12; 40, 14.

<sup>85</sup> LEFORT, VS, 273, 15.

<sup>86</sup> HL, 26, 5; 39, 13; 41, 8; 45, 1; 47, 17; 52, 15; 60, 22; 63, 14; 64, 12; 70, 12; 78, 5; 79, 8; 97, 14; 100, 12; 149, 19; 157, 3; 163, 22; 164, 14; voir aussi 94, 9 et 96, 1.

<sup>87</sup> HL, 96, 3.

*ⲙⲁⲗⲁⲣ ⲡⲃⲁⲁⲙⲡⲉ*, une expression qui est d'ailleurs attestée comme telle<sup>88</sup>. Mais le traducteur grec, qui, nous en avons de multiples preuves, suivait pas à pas les éléments de son texte copte, a rendu d'emblée *ⲙⲁⲗⲁⲣ* par *μηλωτή*, traduction exacte, puisque *ⲙⲁⲗⲁⲣ* désigne concrètement la mélote<sup>89</sup> ; seulement, pour ne rien perdre de son modèle, il a traduit aussi, correctement d'ailleurs, le mot suivant : *ⲡⲃⲁⲁⲙⲡⲉ*, mais sans remarquer que, à la différence de *ⲙⲁⲗⲁⲣ ⲡⲃⲁⲁⲙⲡⲉ*, *μηλωτή αἰγία* était un pléonasme, — tellement caractérisé que nous ne pouvons en citer d'autre exemple.

Quel qu'en soit le sens, *ἐργασμένη* continue la description de la mélote ; mais quelle notation complémentaire peut-on attendre de la plus naturellement à propos de la mélote quand on vient d'apprendre qu'elle est constituée par une peau de chèvre, sinon que cette peau était tannée (les pachômiens, nous l'avons rappelé, avaient des tanneries) ? Or, en copte, tanner se dit *ⲃⲱⲕⲉ*<sup>90</sup> ; d'autre part, un mot voisin, *ⲃⲱⲕ*, signifie serviteur, esclave, et le verbe *ⲉⲣ ⲃⲱⲕ*, qui veut dire travailler, correspond précisément, entre autres, au grec *ἐργάζομαι* = travailler<sup>91</sup>. Le rapprochement est suggestif : notre *ἐργασμένη* ne s'expliquerait-il pas par un contresens, le copte *ⲃⲱⲕⲉ* = tanner ayant été confondu avec une forme quelconque du radical *ⲃⲱⲕ* (peut-être *ⲉⲣⲃⲱⲕ*), qui évoque l'idée de travailler ? La confusion est d'autant plus facile à concevoir que *ⲃⲱⲕⲉ* (tanner) est un mot rare. D'autre part, elle ne peut guère être imputée qu'à un copte qui, parlant lui-même le bohairique, lisait un modèle sahldique : *ⲃⲱⲕⲉ*, en effet, n'est attesté qu'en sahldique, tandis que *ⲃⲱⲕ* (serviteur) et *ⲉⲣ ⲃⲱⲕ* appartiennent au vocabulaire bohairique. Ceci s'accorde bien avec notre hypothèse générale : si, comme nous le pensons, le texte copte d'où dérive le ch. XXXII a été rédigé dans les milieux anachorétiques, il est vraisemblable que c'est là aussi qu'il aura été mis en grec ; or, qui dit milieux anachorétiques dit avant tout la Nitrie et ses environs (où Pallade a vécu des années et où il a recueilli ses matériaux),

<sup>88</sup> CRUM, 39 a, 582 b.

<sup>89</sup> Ainsi M. Lefort a-t-il pu traduire d'emblée par le terme technique de mélote (LEFORT, *Pier*, 326) le *ⲙⲁⲗⲁⲣ* d'une Vie sahldique (LEFORT, VS, 273, 15).

<sup>90</sup> CRUM, 31 a.

<sup>91</sup> CRUM, 30 a, b.

et, d'autre part, « la seule zone dont on peut considérer le bohairique comme le parler autochtone », — donc aussi vers 400, — « est l'oasis de Nitrie »<sup>92</sup>.

22\*. Le port de la mélote au moment des repas, ainsi qu'à la synaxe<sup>93</sup>, avait sans doute pour raison, entre autres, que les moines, tant les cénobites<sup>94</sup> que les anachorètes<sup>95</sup>, s'asseyaient à la synaxe et, naturellement aussi, pour manger, et que, nous l'avons vu<sup>96</sup>, le moine s'asseyait sur la partie inférieure de sa mélote.

23\*. Le *codex* O porte εἰσιόντες au lieu du ἀπιόντες du texte de Butler (T, P). Nous croirions volontiers que εἰσιόντες est primitif, et nous interprétons ἀπιόντες comme une de ces multiples retouches des *codices* P et T, inspirées par le souci d'une certaine élégance; le reviseur aura sans doute voulu éviter les répétitions εἰσιόντες εἰς τὴν κοινωσίαν ... εἰσι-μέσσαν.

24\*. Nous avons mentionné plus haut<sup>97</sup> la coutume anachorétique de la communion le samedi et le dimanche. Cet usage était universel chez les moines<sup>98</sup>.

25\*. Nous ne connaissons pas de texte parallèle attestant l'usage d'aller communier avec la cuculle seule, après avoir enlevé la ceinture et la mélote. Dans la Règle, l'enlèvement de la ceinture est un geste d'humiliation et de pénitence, qui se pratique à la synaxe et au réfectoire lorsqu'on fait pénitence publique pour une faute<sup>99</sup>.

<sup>92</sup> L. TH. LEFORT, *Littérature bohairique*, dans *Le Muséon*, 1931, t. XLIV, p. 121.

<sup>93</sup> Cfr BOON, 39, 12 : *Abesque cucullo et pellicula nemo ambulet in monasterio, neque pergat ad collectam neque ad uscendi locum*; cependant, la traduction du copte est incertaine : *abesque pelle* (T) et *balco* (BOON-LEFORT, 163, 11).

<sup>94</sup> Cfr BOON, 14, 5, 11.

<sup>95</sup> Cfr *Apophthegmes*, 157 C.

<sup>96</sup> *Supra*, note 21\*.

<sup>97</sup> *Supra*, note 14\*.

<sup>98</sup> Pour les pachomiens, cfr LEFORT, *Vies*, 96, 7 s.; pour les chenoutiens, cfr WEISMANN, 39, 29 ss.

<sup>99</sup> BOON, 15, 6 ss.

26\*. D'après Cassien, le seul auteur qui décrive la cuculle, celle-ci est un capuchon qui couvrait la tête et la nuque jusqu'à la naissance des épaules<sup>100</sup>. On pouvait la rabattre jusqu'en dessous des paupières<sup>101</sup>; ainsi, un moine des *Apophthegmes* avait sa cuculle rabattue sur les yeux au point de ne voir qu'à ses pieds<sup>102</sup>. D'après Cassien, le seul à noter ce détail, la cuculle se portait nuit et jour; sans doute est-ce la raison pour laquelle les pachomiens avaient toujours deux cuculles à leur disposition<sup>103</sup>, tout comme ils avaient deux lébitons, l'un des deux étant employé la nuit.

S'appuyant sur Cassien, Ladeuze décrit la cuculle en ces termes : « Ils avaient, sur le cou, un très court mantelet (κοκοῦλλον) auquel était attachée une calotte, avec laquelle ils se couvraient la tête. »<sup>104</sup> Ladeuze a été distrait, car Cassien ne dit rien de pareil dans le texte, qu'on a lu. Le mantelet dont parle Ladeuze, c'est autre chose, que Cassien distingue de la cuculle, et qu'il appelle *palliolum* ou *mafors* (ou *maforte*), une sorte de camail qui couvre le cou et les épaules : *angusto palliolo ... colla pariter atque umeros tegunt, quae mafortes tam nostra quam ipsorum nuncupantur eloquio*<sup>105</sup>.

S. Jérôme ne parle pas de *mafors*, mais c'est cela sans doute qu'il entend désigner, dans la traduction de la Règle, par *sabano longiore, quod collo umerisque circumdatur*<sup>106</sup>, et, probablement aussi, par l'*amictus lineus* de sa préface<sup>107</sup>, qu'il ne décrit pas (le mot, comme la chose, fait songer à l'amiet dont usent encore les prêtres à la messe). En outre, si l'on observe que Jérôme, qui mentionne quatre fois le *palliolum* dans la traduction de la Règle, ne le cite en aucun des deux endroits où il décrit *ex professo* l'équipement vestimentaire du moine<sup>108</sup>, et que, d'autre part, pour Cassien, *palliolum* = *mafors*,

<sup>100</sup> *Institutions*, I, 3 : *Cucullis namque perparatis usque ad cervicis umerorumque demissa confinis, qui capita tantum contegant, indexteriter diutius utuntur ac noctibus*.

<sup>101</sup> *Institutions*, IV, 17 : *cucullis ultra oculorum palpebras demissa*.

<sup>102</sup> 409 B : ἔκοκε τὴν ὀφθαλμοῦ τῶ κοκοῦλλου, καὶ μόνον τὰ ἰχνη αὐτοῦ ἐβλεπε.

<sup>103</sup> BOON, 6, 10 s.; 37, 10.

<sup>104</sup> LADEUZE, 276, qui renvoie à *Institutions*, I, 3.

<sup>105</sup> *Institutions*, I, 6.

<sup>106</sup> BOON, 37, 8.

<sup>107</sup> BOON, 6, 10.

<sup>108</sup> BOON, 6, 8 ss; 37, 7 ss.

il faut conclure que chez Jérôme, *palliolum* est une troisième désignation du *mafors* (avec *sabanum* et *amictus*).

Les quatre passages de la traduction de la Règle qui parlent du *palliolum* ne permettent guère de conclusions certaines sur l'usage de celui-ci. En deux endroits, il est mis en rapport avec les malades de l'infirmerie: *Quod si (qui aegrotaverit) opus habuerit pallioli, aut tunica* (= lébiton)<sup>109</sup>... et: *Si quis fratrum laesus fuerit aut percussus et tamen lectulo non decumbet sed deambulabit inualidus, et aliqua re indigebit, uestimento scilicet* (= tunique, ou lébiton) *uel pallioli*<sup>110</sup>... Deux autres endroits, où le port du *palliolum* est attribué à des moines bien portants, paraissent à première vue inconciliables. En effet, tandis que l'un suppose que le *palliolum* est porté pendant la collecte, l'autre interdit de se rendre à la collecte avec le *palliolum*: *Nemo lineum palliolum tollet secum uadens ad operandum, nisi forte concessione maioris; ipsoque pallioli, in monasterio ambulans, post collectam nullus utetur*<sup>111</sup>; et, au contraire: *Nullus uadat ad collectam vel ad uescendum habens galli-culas in pedibus, vel pallioli lineo circumdatus, siue in monasterio siue in agris*<sup>112</sup>. Mais peut-être cette antinomie doit-elle trouver sa solution en ceci que le premier texte viserait la collecte (réunion de prière) matinale, et le second, celle du soir, ou celle qui précède le repas de midi. Si cette supposition était fondée, on pourrait en inférer ultérieurement que le *palliolum*, dont le port était autorisé jusqu'à la clôture de la collecte matinale mais interdit pendant le jour, était utilisé la nuit, en égard au froid, par exemple, et l'on s'expliquerait mieux, en outre, les deux premiers textes cités, qui concèdent l'usage du *palliolum* aux malades de l'infirmerie et aux convalescents.

Il est un cinquième passage de la traduction des Règles où il doit être question également du *palliolum*. A la suite du dernier texte cité, on lit: *Qui uestimentum suum plus quam usque ad meridiem, quando fratres conuocantur ad cibum, in sole esse permiserit, negligentiae increpabitur*<sup>113</sup>. Il est étrange que le *uestimentum*, c'est-à-dire la tunique ou lébiton, ait été mis à pendre au

109 BOON, 23, 15.

110 BOON, 42, 1 ss.

111 BOON, 32, 8 ss.

112 BOON, 41, 6 ss.

113 BOON, 41, 9 ss.

soleil pendant les premières heures du jour, puisque le lébiton est le seul vêtement qui couvre le corps du moine... En fait, *uestimentum* est une erreur, soit de la traduction, soit du texte de S. Jérôme; le copte porte *πριμυ*<sup>114</sup>, un mot que nous avons déjà rencontré avec la signification de tapis ou couverture, mais qui peut désigner toute chose qui s'étend, et que M. Lefort traduit ici par *palliolum*<sup>115</sup>, traduction qu'il a déjà adoptée pour le même mot, à l'article précédent de la Règle<sup>116</sup>. Comprise du *palliolum* et non du lébiton, cette prescription de la Règle cadre assez avec la supposition que le *palliolum* aurait été porté la nuit: les moines l'auraient gardé jusqu'au sortir de la collecte matinale, qui avait lieu aussitôt après le lever, et l'auraient ensuite pendu au soleil, sans doute par mesure d'hygiène...

La cuculle n'aurait-elle fait qu'un avec le *mafors*, comme Ladouceux se le représente? La cuculle n'a guère où tenir sur la tête si elle n'est pas attachée à un vêtement qui couvre les épaules, comme c'est le cas dans les costumes monastiques modernes qui comportent un capuchon. Une petite scène des *Apophtegmes* conduit aux mêmes conclusions<sup>117</sup>. En arrivant un soir (δελις) chez Théodore de Phérmé, un moine le trouve la toilette en désordre: à travers les déchirures de son lébiton, on voit sa poitrine nue, et sa cuculle pend par devant au lieu de pendre par derrière (ἐφ' ὃν αὐτὸν φοροῦντα κακομήρον λεβίτων καὶ τὸ στήθος αὐτοῦ γυμνόν, καὶ τὸ κοκκαλίον αὐτοῦ ἐμπροσθεν); survient un personnage de distinction, avec lequel Théodore entame une conversation; gêné du ridicule de la toilette de Théodore, le moine saisit par un bout le μαφόριον de celui-ci et lui en couvre les épaules, mais Théodore, qui confond sans doute simplicité et rusticité, et qui dira après, en faisant reproche au moine, qu'il entend se montrer tel qu'il est, mangeant quand il mange, et dormant quand il dort, rejette vivement le *mafors* de ses épaules (καὶ ἔλαβον κόμην μαφορίου, καὶ ἐπέτασα τοὺς ὤμους αὐτοῦ. Ὁ δὲ γέρων ἐξέτεινε τὴν χεῖρα καὶ ἔρριψε αὐτόν). Comment interpréter le geste charitable du moine? S'il a tiré sur le bout du *mafors*, ce n'est évidemment pas tant pour en couvrir les épaules de Théodore,

114 BOON-LEFORT, 157, n° 103.

115 BOON-LEFORT, 164, 12.

116 BOON-LEFORT, 164, 10 (= BOON, 41, 6; cf. supra, n. 112).

117 193 D-196 A.



lesquelles étaient couvertes en tout cas par le lébiton (c'est la poitrine, et non les épaules, qui est nue, note le texte), que pour ramener par derrière ce capuchon qui pendait par devant de façon assez grotesque; mais il a obtenu du même coup deux résultats, et de ramener le capuchon par derrière et de remettre sur les épaules le *mafors*, dont la partie centrale pendait elle aussi sur la poitrine de Théodore. Or, s'il suffit de tirer le *mafors* par un bout pour obtenir ces deux résultats, c'est que la cuculle était attachée au *mafors*. En outre, le fait que la scène se passe le soir, joint à la remarque de Théodore disant qu'il entend qu'on dise de lui qu'il dort quand il dort, suggère que Théodore s'apprêtait pour la nuit quand le moine est arrivé chez lui; cela peut confirmer la conclusion à laquelle nous aboutissons à l'instant, que, comme la cuculle, le *mafors* = *palliolum* se porte la nuit.

Rien ne dit cependant que cuculle et *mafors* fussent attachés l'un à l'autre de façon permanente. Il ne manque même pas de raisons de penser que c'étaient deux pièces de vêtement distinctes :

a) Au lieu de les rapprocher dans la description ou l'énumération qu'ils en font, Cassien et la Règle les séparent. Dans la description du vêtement monastique qui ouvre le livre I des *Institutions*, la cuculle vient en premier lieu et le *palliolum* en quatrième lieu, séparés qu'ils sont par le *colobium* (= lébiton) et le baudrier (*ἀναλάβοι*)<sup>118</sup>. Et voici l'ordre d'énumération des pièces de l'équipement monastique suivi par la traduction de la Règle : lébiton, *sabanum* (= *palliolum* ou *mafors*), méléte, sandales, cuculle, ceinture et bâton<sup>119</sup>. Il est vrai, cependant, que *palliolum* et cuculle se font suite dans l'énumération que fait la préface de S. Jérôme : lébiton, *amicetus* (= *palliolum*; efr plus haut), cuculle, méléte, baudrier, sandales, bâton<sup>120</sup>.

b) La Règle et S. Jérôme attribuent deux cuculles aux moines, mais un seul *sabanum* et un seul *amicetus*<sup>121</sup>.

c) Tandis que la cuculle se porte au réfectoire<sup>122</sup>, la Règle interdit de se rendre au réfectoire avec le *palliolum*<sup>123</sup>.

<sup>118</sup> *Institutions*, I, 3 ss.

<sup>119</sup> Boon, 37, 7 ss.

<sup>120</sup> Boon, 6, 8 ss.

<sup>121</sup> Boon, 37, 10; 6, 10.

<sup>122</sup> Témoignage explicite dans *Institutions*, IV, 17; fait supposé par la Règle (Boon, 22, 8; 20, 17).

<sup>123</sup> Boon, 41, 6.

d) Alors que la cuculle se porte nuit et jour, constamment<sup>124</sup>, le *palliolum*<sup>125</sup> est exposé au soleil pendant les premières heures de la journée.

e) Un passage des Vies de Pachôme, déjà cité, qui vise le temps où Pachôme menait la vie anachorétique avec son frère Jean, dépose dans le même sens. Après avoir dit que les deux frères « s'achetèrent un habit monacal, c'est-à-dire une tunique » (= un lébiton), dans lequel ils se taillèrent des habits, le texte continue en ces termes : « De même, ils s'achetèrent également des cuculles. Ils possédaient en outre un petit manteau pour eux deux. Chaque fois qu'il arrivait que leur tunique était sale, chacun revêtait le petit manteau, jusqu'à ce que les tuniques fussent lavées, puis les endossaient de nouveau. »<sup>126</sup> Or, ce « petit manteau » (*πῶγκοι μαντήριον*)<sup>127</sup> n'est autre, si l'on en juge par l'identité du nom, que le *palliolum* de la Règle<sup>128</sup>, et puisque Jean et Pachôme avaient chacun leur cuculle, mais un seul *palliolum* pour eux deux, cuculle et *palliolum* sont choses distinctes. Quant au passage lui-même de la Vie copte, il doit se comprendre en ce sens que, à tour de rôle, en cas de lessive de leur tunique ou lébiton, chacun d'eux se mettait le petit manteau ou *palliolum* autour des reins, ce qui pouvait suffire à la décence, vu que l'on se trouvait au « désert »... Les *Apophtegmes* racontent un cas parallèle en parlant d'un moine qui, se dépouillant de tout, par charité, ne conserve pour tout costume qu'une seule pièce de vêtement, que le texte appelle justement *μαφόριον* : il a donné aux pauvres des pains qu'il avait cuits, puis à d'autres les corbeilles qu'il avait confectionnées, puis enfin la tunique qu'il avait sur le corps (*τὸ ἱμάτιον ἐν ἑσέρε*) : il s'agit apparemment du lébiton) et il rentre dans sa cellule, ceint de son *maphorion* (*περιζωσάμενος τὸ μαφόριον*), en estimant qu'il n'avait pas encore, après tout cela, accompli, comme il l'aurait dû, le commandement évangélique de la charité<sup>129</sup>.

Il semble donc résulter de la comparaison de tous ces textes que la cuculle qui couvrait la tête, et le *palliolum* = *amicetus* = *sabanum*

<sup>124</sup> *Institutions*, I, 3.

<sup>125</sup> Boon, 41, 9 : *vestimentum*, mais *πρην* = *palliolum* dans le texte copte (*supra*, p. 104 s.).

<sup>126</sup> LEFORT, *Vies*, 59.

<sup>127</sup> LEFORT, VS, 104, 52.

<sup>128</sup> Boon-LEFORT, 157, nos 102 et 103 : *πρην*.

<sup>129</sup> 192, A-B.

= *mafors*, qui protégeait (sans doute pendant la nuit) les épaules et le cou, étaient choses distinctes, encore que la cuculle ait été susceptible de s'attacher au *mafors* comme un accessoire<sup>130</sup>. Et donc aussi, quand la Règle de l'Ange dit que les moines iront communier avec la cuculle, le mot doit être pris au sens strict. La description que fait Ladeuze de la cuculle est en tout cas inexacte.

27\*. Le *codex* O porte μετά κουκούλιον μόνον.

28\*. Le verbe grec τυπώω correspond à τωψ<sup>131</sup>, un mot que les textes coptes emploient abondamment lorsqu'ils formulent des règlements monastiques; on peut en compter jusqu'à sept exemples sur une seule page des Vies coptes de Pachôme<sup>132</sup>. À l'appui de l'hypothèse générale d'un modèle copte se trouvant à la base du ch. XXXII, n'est-il pas suggestif de constater : 1° que, des quatre emplois de τυπώω dans HL, trois se trouvent dans le ch. XXXII<sup>133</sup>, et le quatrième dans le ch. 20<sup>134</sup>, que l'on a, nous le dirons<sup>135</sup>, quelque raison de croire en dépendance d'une source copte; 2° que les emplois de τυπώω dans HL sont confinés au ch. XXXII<sup>136</sup>; 3° que les composés διατυπώω et διατύπωσης, employés chacun une fois dans HL, ne figurent non plus, le premier que dans le ch. XXXII<sup>137</sup>, et le second, que dans le ch. XXXIII a<sup>138</sup>; enfin, 4° que le *codex* O porte deux τυπώω supplémentaires<sup>139</sup>.

130 L'identification des diverses pièces du costume des pachômiens se complique du fait que les fragments coptes de la Règle mentionnent aussi, comme faisant partie de la garde-robe du moine, le παρτορ (BOON-LEFORT, 156, nos 91 et 99), en des passages dont le contexte n'est pas éclairant et qui, de surcroît, ne se laissent pas aisément comparer avec la traduction latine de S. Jérôme. M. Lefort traduit par « pellis (f) » (BOON-LEFORT, 163, 11 et 164, 5), et Crum reste dans le vague : « a monkish garment » (CRUM, 212 b).

131 CRUM, 450 a.

132 LEFORT, VB, 25, 12-26, 13.

133 Ici, 90, 1; 92, 3; 92, 7.

134 HL, 63, 2.

135 Infra, dans les conclusions.

136 HL, 88, 8; 90, 2 (non primitif; voir infra, note 31\*); 91, 7; 93, 8.

137 HL, 92, 9.

138 HL, 96, 7.

139 Cfr infra, notes 42\* et 64\*.

29\*. Se guidant sur T, dont la leçon est fautive (ἀπαλλαι), Butler lit ἀπαλλα, c.-à-d. non laineux<sup>140</sup>. O et P lient ἀπαλλά, c.-à-d. mou, tendre, et donc sans doute aussi : poilu, laineux<sup>141</sup>; mais c'est une faute par haplographie (plus loin, HL, 90, 5, le *codex* O, dont on verra, infra, note 34\*, le texte divergent, lit de même γάμα pour γάμα), dont on pourrait inférer, me dit M. Lefort, que O a été copié sur ms. oncial en mauvais état. Le fait que les enfants portent des bonnets en étoffe douce et laineuse ne peut en tout cas pas être invoqué pour appuyer la leçon ἀπαλλά, car la comparaison des παδιος vise le port même de la cuculle<sup>142</sup>, et non pas nécessairement aussi la matière dont celle-ci était faite. Nous savons d'autre part que les pachômiens ne portaient pas de laine<sup>143</sup>; cet usage leur venait des anachorètes<sup>144</sup>. Nous abandonnons donc ici le *codex* O, et nous considérons ἀπαλλά comme une faute, qui aura passé dans P.

140 LSF : without fleeces or nap. (not a woolen or fleecy garment).

141 LSF : soft, weak.

142 Cfr CASSIEN, Institutions, I, 3 : Cucullis... indesinenter dictus utatur ac noctibus scilicet ut innocentiam et simplicitatem parvulorum iugiter custodire etiam imitatione ipsius uelaminis commendatur.

143 Sauf pour la cuculle, dont ils n'indiquent pas la matière, S. Jérôme et la Règle disent expressément que tous les vêtements du moine étaient de lin : amictu lineo (BOON, 6, 10), balteo lineo (6, 15), tunica lineam (13, 15), lineum palliolum (32, 8), pallio lineo (41, 7), pallio lineo (47, 7); le Liber Orescii ajoute zonam lineam (BOON, 123, 19); la Règle défend au moins de posséder tunicam laneam (BOON, 37, 2); dans les Vies (LEFORT, Vies, 195, 9), il est question d'une barque des frères, chargée d'étoffe destinée à leurs vêtements, qui avait sombré dans le Nil. Même note chez CASSIEN; dans un passage qui vise les pachômiens : Quod nec longa indumenta utantur sed lineis tantum (Institutions, IV, 10); cet auteur dit cependant, à propos des ἀπαλλάοι des moines égyptiens en général : Gestant etiam recticulos duplices lanceo plezas subtemine (Institutions, I, 5), contrairement à S. Jérôme, pour qui le balteo des pachômiens est de lin.

144 Selon Cassien, le colobium (= tunique, lébiton) de lin rappelle aux moines d'Égypte qu'ils sont morts à toute vie terrestre : et ab omni conversatione terrena mortificatos eos uelaminis linei docuit indumentum (Institutions, I, 4). Mais Cassien découvre un sens mystique à chacune des pièces du vêtement monastique, et l'on sait que les raisons d'ordre symbolique ne sont pas souvent les primitives. C'est peut-être par un souci de pureté que les moines d'Égypte avaient adopté le lin de préférence à la laine. Dans sa Vie de Sainte Thérèse, Ribeira raconte qu'après avoir obtenu de la Sainte permission de porter des tuniques de grosse laine, les premiers Carmélites de la Réforme « commencèrent à s'affliger quelque peu pour la crainte qu'elles aient, qu'elles

30\*. Le symbolisme attribué ici à la cuculle est un de ces traits « gnostiques » qu'affectionne le rédacteur du ch. XXXII, tout comme Cassien; ils ne sont pas précisément une garantie de contact personnel et réel avec les pachômiens. On peut se demander, à cet égard, si la leçon du texte O : *λεβίτωνας λευκοῦς* pour *λινόβις*, signalée plus haut<sup>145</sup>, ne serait pas originale; elle procéderait facilement du même esprit.

31\*. Une marque en forme de croix, identique sur toutes les cuculles, ne pouvait avoir qu'une valeur symbolique, ou ornementale, sans aucune utilité pratique. La Règle, en ordonnant de marquer les cuculles d'un signe qui sera différent d'après les monastères et d'après les « maisons » de chacun d'eux, a évidemment recherché le moyen de reconnaître les cuculles de telles et telles catégories de moines<sup>146</sup>; les marques étant différentes, il ne pouvait être question de donner à toutes la même forme d'une croix. Nous nous trouvons donc une fois encore devant une transposition sur le plan mystico-symbolique d'une prescription qui était, en soi, de caractère pratique.

D'autre part, les mots *τόπον σταυροῦ* n'ont aucune chance d'appartenir au texte primitif, car ils manquent dans le *codex* O. Il est donc indiqué de les attribuer au reviseur. Si cette attribution

ne pourrions pas être nettement avec ce gros drap de bureau, et qu'elles ne se pourrions défendre de la vermine, qui a accoutumé de s'engendrer aux habits », et elles prièrent la Sainte de demander à Notre Seigneur de les délivrer de cette érainte. « Et de fait, continue le biographe, l'affaire s'est tellement comportée, qu'il ne s'est engendré aucune de ceste vermine depuis ceste heure-là jusques à présent, ny en ces tunique-là, ny en celles d'estamine, ny en tout le reste des habits, ains plustost il y a pour ce regard une telle netteté qui n'a jamais esté ny veue ny oüye. Et non seulement les anciennes, mais aussi les novices l'obtiennent en fort peu de temps, si ce n'est quelques-fois qu'elles sont tentées de se persévérer pas en Religion. » (*Les œuvres spirituelles de la Mère Teresa de Jesus, Fondatrice des Carmes Descalces*, par le R. P. de RIBBIA, p. 581 s. Paris, 1621). Les ardeurs du soleil d'Égypte ont pu faire redouter aux moines de la vallée du Nil ce que les filles de sainte Térèse appréhendaient de voir s'engendrer à la chaleur du climat espagnol.

145. *Supra*, note 19\*. 146. Boon, 49, 15: *Cuculli singulorum habebunt et monasterii signa et domus*. D'après le copte (Boon-Lefort, 164, 3), ce sont les *ballei*, et non pas les cuculles, qui doivent être marqués.

rencontrait la vérité, elle attesterait que la revision a été faite dans le même esprit, et donc vraisemblablement dans le même milieu, que le texte lui-même, dont l'intérêt pour les notations d'ordre symbolique et mystique se remarque en plus d'un endroit.

32\*. Le *codex* O porte *πορφοροῦν* au lieu de *διά πορφορίου*.

33\*. Le *codex* O lit le simple *τίθεσθαι* au lieu du composé *ἐντίθεσθαι*. Comme il y a d'autres exemples où O porte le simple en face d'un composé du texte de Butler, nous croyons que *ἐντίθεσθαι* est une retouche de caractère systématique, une de ces « élégances » qu'affectent les mss de Butler; d'autre part, vu que le copte n'a pas de verbes composés formés, comme en grec, par la préfixation d'un préverbe au simple (le copte ajoute au simple un adverbe), la présence répétée de verbes simples dans O, en face de verbes composés dans les mss de Butler, suggère une fois de plus l'influence directe d'un texte copte sur O.

V 34\*

Ἐκίλεισε δὲ ἐκκοσιτέσσαρα τάγματα εἶναι καὶ ἐκάστω τάγματι ἐπίθηκε στοιχείον ἑλληνικὸν ἀπὸ ἄλφα καὶ βῆτα καὶ γάμμα καὶ δέλτα καὶ τῶν καθ' ἑξῆς<sup>34\*</sup>. ἐν τῷ οὖν αὐτῶν<sup>35\*</sup> ἐρωτᾷν καὶ φιλοπραγμαίνειν εἰς τοσοῦτον πλῆθος ἡρώτα τὸν διέττον ὁ μειζώτορος<sup>36\*</sup>. Πῶς ἔχει τὸ τάγμα τοῦ ἄλφα; ἢ· Πῶς ἔχει τὸ ζήτα; πάλιν· Ἀσπασί· τὸ βῆτα, ἰδίῳ τινὶ σημείῳ<sup>37\*</sup> γραμμάτων ἀκολουθοῦντες. καὶ τοῖς μὲν ἀπλουτέροις καὶ ἀεραριτέροις ἐπιθήσει τὸ ἰώτα, τοῖς δὲ δυσχερετέροις καὶ σκολιωτέροις προσάξει τὸ ξι· καὶ οὕτως κατ' ἀναλογίαν τῆς καταστάσεως τῶν προαιρέσεων καὶ τῶν τρόπων<sup>38\*</sup> καὶ τῶν βίων, ἐκάστω τάγματι τὸ στοιχείον ἐξήρμοσε, μόνων τῶν πνευματικῶν εἰδόντων τὰ σημαίνόμενα<sup>39\*</sup>.

34\*. Les mss de base comportant des divergences appréciables, mettons-en le texte en colonnes synoptiques :

O = 32

T = 31

P = 30

Καὶ προσέταξε  
εἰκοσιτέσσαρα τάγμα-  
τα εἶναι καὶ ἐκάστῳ  
τάγματι ἐπέθηκε στοι-  
χείον ἑλληνικὸν ἀπὸ  
τοῦ ἄλφα καὶ βῆτα  
καὶ γάμμα καὶ δέλτα  
καὶ καθεξῆς ἕως  
τοῦ ὦ.

ἐν τῷ οὖν αὐτὸν ἐρω-  
τᾶν καὶ φιλοπραγμο-  
νεῖν τί θέλῃ εἶναι τὰ  
στοιχεῖα καὶ διὰ τί  
ἐκάστῳ τάγματι στοι-  
χείον ἐνεκέλευσεν ἐπι-  
γραφῆναι, τὸ μὲν τὸ  
ἄλφα τὸ δὲ τὸ βῆτα,  
τὸ μὲν τὸ γάμμα τὸ δὲ  
τὸ δέλτα καὶ καθεξῆς,

ἔφη ὅτι  
εἰς τοσοῦτον πλῆθος,  
ἡρώτα τὸν δεύτερον  
ὁ μειζότερος· Πῶς  
ἔχει τὸ γάμμα;  
ἢ· Πῶς ἔχει τὸ  
βῆτα; Ἀσπασαι  
τὸ ῥῶ· καὶ ἰδίῳ τινὶ  
σημείῳ  
ἐξηκολούθουν.  
τοῖς οὖν  
ἀπλουστέροις καὶ ἀε-  
ραιότεροις ἐπιθήκε  
τὸ ἰῶτα, τοῖς δὲ δυσ-  
χερεστέροις καὶ σκο-  
λιωτέροις τὸ ξι·  
οὕτως καὶ οὕτως

Ἐκέλευσε δὲ  
εἰκοσιτέσσαρα τάγμα-  
τα εἶναι καὶ ἐκάστῳ  
τάγματι ἐπέθηκε στοι-  
χείον ἑλληνικὸν ἀπὸ  
ἄλφα καὶ βῆτα  
καὶ γάμμα καὶ δέλτα  
καὶ τὰ ἐξῆς.

ἐν τῷ οὖν αὐτὸν ἐρω-  
τᾶν καὶ φιλοπραγμο-  
νεῖν τί θέλῃ εἶναι τὰ  
στοιχεῖα καὶ διὰ τί  
ἐκάστῳ τάγματι στοι-  
χείον ἐνεκέλευσεν ἐπι-  
γραφῆναι, τὸ μὲν τὸ  
ἄλφα τὸ δὲ τὸ βῆτα,  
τὸ μὲν τὸ γάμμα τὸ δὲ  
τὸ δέλτα καὶ καθεξῆς,

εἰς τοσοῦτον πλῆθος,  
ἡρώτα τὸν δεύτερον  
ὁ μειζότερος· Πῶς  
ἔχει τὸ γάμμα;  
ἢ· Πῶς ἔχει τὸ  
βῆτα; Ἀσπασαι  
τὸ ῥῶ· καὶ ἰδίῳ τινὶ  
σημείῳ  
ἐξηκολούθουν.  
τοῖς οὖν  
ἀπλουστέροις καὶ ἀε-  
ραιότεροις ἐπιθήκε  
τὸ ἰῶτα, τοῖς δὲ δυσ-  
χερεστέροις καὶ σκο-  
λιωτέροις τὸ ξι·  
οὕτως καὶ οὕτως

καὶ ἐκάστῳ  
τάγματι ἐπέθηκε στοι-  
χείον ἑλληνικὸν ἀπὸ  
ἄλφα καὶ βῆτα  
καὶ γάμμα καὶ δέλτα  
καὶ τὸν καθεξῆς.

ἐν τῷ οὖν αὐτὸν ἐρω-  
τᾶν καὶ φιλοπραγμο-  
νεῖν τί θέλῃ εἶναι τὰ  
στοιχεῖα καὶ διὰ τί  
ἐκάστῳ τάγματι στοι-  
χείον ἐνεκέλευσεν ἐπι-  
γραφῆναι, τὸ μὲν τὸ  
ἄλφα τὸ δὲ τὸ βῆτα,  
τὸ μὲν τὸ γάμμα τὸ δὲ  
τὸ δέλτα καὶ καθεξῆς,

εἰς τοσοῦτον πλῆθος,  
ἡρώτα τὸν δεύτερον  
ὁ μειζότερος· Πῶς  
ἔχει τὸ γάμμα;  
ἢ· Πῶς ἔχει τὸ  
βῆτα; Ἀσπασαι  
τὸ ῥῶ· καὶ ἰδίῳ τινὶ  
σημείῳ  
ἐξηκολούθουν.  
τοῖς οὖν  
ἀπλουστέροις καὶ ἀε-  
ραιότεροις ἐπιθήκε  
τὸ ἰῶτα, τοῖς δὲ δυσ-  
χερεστέροις καὶ σκο-  
λιωτέροις τὸ ξι·  
οὕτως καὶ οὕτως

κατ' ἀναλογίαν τῆς  
καταστάσεως τῶν  
προαιρέσεων  
καὶ τῶν βίων

ἐνεφηρμόσθαι,  
μόνων τῶν πνευματι-  
κῶν ἰδόντων τὰ ση-  
μαίνόμενα. καὶ τοῖς  
μὲν ἀπλουστέροις καὶ  
ἀραιότεροις ἐπιθή-  
κε τὸ ἰῶτα, τοῖς δὲ  
δυσχερεστέροις καὶ  
σκολιωτέροις τὸ ξι.

Entre T et P, il y a quelques menues différences; d'autre part, O porte quelques fautes : γάμα, — ἐνεφηρμόσθαι (pour ἐνεφηρμόσθη), — ἰδόντων (pour εἰδόντων, iotacisme), — et peut-être aussi μόνων (pour μόνων). Mais le fait capital que révèle ce tableau est l'opposition de O à T/P. Elle est telle que T/P fait figure de recension différente, puisque le fond même est affecté par delà le texte<sup>1</sup>.

Dans O, l'ordre des faits est naturel et logique :

1. Ordre est donné à Pachôme de partager ses moines en vingt-quatre classes, marquées chacune d'une lettre de l'alphabet grec;
2. Étonné, Pachôme demande la raison de cet ordre;
3. L'ange répond que les lettres correspondront au tempérament moral et spirituel des moines, — et il note incidemment que seuls les spirituels sauront la signification mystique des lettres;
4. En fait, Pachôme (ou l'ange) affecte l'*iota* aux moines simples, et le *xi* aux moines compliqués.

Dans T/P, outre que cet agencement est troublé, le deuxième élément de O est remplacé par un autre qui rompt le contexte :

1. Comme plus haut : ordre donné à Pachôme...
2. Rupture du contexte : au lieu que Pachôme s'étonne et demande à l'ange la raison de son ordre, le lecteur est soudainement transporté dans un monastère où fonctionne déjà la division en classes

<sup>1</sup> Voir plus haut, note 7\*, un cas analogue, mais qui ne touche que P.



portenses d'une lettre grecque, et l'on voit le *μεϊζότερος* s'informer, auprès du *δεύτερος*, du comportement des moines en utilisant les lettres grecques pour désigner les diverses classes;

3. = le n° 4 du texte O : les moines simples reçoivent l'iota et les compliqués le xi (divergence accidentelle entre P et T : dans T, la chose est présentée comme un fait, de Pachôme ou de l'ange, tandis que, dans P, elle est libellée sous la forme d'un ordre de l'ange à Pachôme);

4. = le n° 3 de O, mais présenté comme un fait et non plus comme la réponse de l'ange : les lettres grecques sont affectées aux moines selon la diversité de leur tempérament, et l'on note que seuls les spirituels connaîtront la signification mystique des lettres.

De ces deux ordres des matières, lequel doit être considéré comme primitif? Celui de O, qui est naturel, ou celui de P/T, où le contexte est si brusquement rompu? Nous croyons que c'est celui de O. Sans doute, on pourrait étendre, en faveur de P/T, l'application du principe de la *lectio difficilior*, mais outre que ce n'est pas ce principe qui est, à proprement parler, en question ici, il faut l'appliquer avec discernement. Et en effet, dans le cas présent :

1. Il ne s'agit pas d'une leçon isolée, qui serait plus difficile au regard de la morphologie ou de la syntaxe, mais d'un agencement des matières qui implique une rupture manifeste du contexte; on comprend d'autre part qu'un réviseur ait trouvé intérêt à remplacer l'interrogation de Pachôme par une scène qui montre en effet quelle pouvait être l'utilité pratique de l'emploi des lettres grecques dans la vie quotidienne du monastère.

2. O étant régulièrement primitif dans l'ensemble du chapitre, la présomption joue en sa faveur en ce passage particulier aussi.

3. En plus de la rupture du contexte déjà mentionnée, T/P présente des indices matériels de trouble et de remaniement maladroit :

a) L'élément de vive curiosité qu'implique le verbe *φιλοπραγμαίνειν* s'explique au mieux chez Pachôme, qui vient de s'entendre donner un ordre singulier et mystérieux; on ne le comprend pas chez le *μεϊζότερος*, qui se borne à s'informer des moines auprès de son subalterne.

b) La construction *ἐρωτᾷν εἰς*, qui n'appartient pas au grec de Pallade, n'appartient pas non plus, que nous sachions, au grec usuel de la *koïnè*, qui dit *ἐρωτᾷν τίνα τι* ou *περί τίνος*, comme en classique. O lui-même, qui est généralement d'un grec autrement pauvre que celui des autres mss de HL, dit également *ἐρωτᾷν καὶ φιλοπραγμαίνειν τί θέλλῃ*.

c) La répétition *ἐν τῷ ἐρωτᾷν ... ἡρώτα* de T/P n'est pas non plus très rassurante quant à l'originalité de cette forme de texte.

Il n'est pas inutile de souligner que, du point de vue de notre hypothèse générale du rapport à mettre entre le ch. XXXII et les milieux anachorétiques, la question de l'antériorité de O en ce passage n'offre qu'un intérêt spéculatif. C'est ce qui apparaîtra à la suite de la discussion de la mention du *μεϊζότερος* et du *δεύτερος*, qui est propre à T/P<sup>2</sup>.

35° N'insistons pas trop sur le fait que l'ange ordonne de répartir selon les vingt-quatre lettres de l'alphabet grec les moines d'un monastère qui sera avant tout d'expression copte ! Après tout, le grec n'était pas entièrement inconnu des coptes, l'alphabet grec pouvait passer pour sacré, et l'alphabet copte lui-même reprenait d'abord les vingt-quatre lettres grecques avant d'y ajouter les sept qui lui sont propres. L'ange, pourtant, aurait dû savoir que les coptes n'étaient pas non plus sans attribuer aux lettres propres à leur alphabet une signification secrète<sup>3</sup>... Ce qui est étrange, c'est la division elle-même des moines en vingt-quatre classes; basée sur les dispositions morales des individus, et conditionnant, de surcroît, l'heure de leur repas<sup>4</sup>, elle se révèle, du simple point de vue psychologique, comme de la haute fantaisie. Il est à peine besoin de dire que ce trait « gnostique » ne trouve pas le moindre appui dans la Règle, ni dans les Vies de Pachôme. En fait de répartition des moines en divers groupes, législation et Vies n'en connaissent qu'une, d'ordre pratique, basée sur les métiers et les occupations : les « maisons »<sup>5</sup>. Les Vies distinguent également ceux qu'elles appellent les « grands » de ceux qu'elles nomment

<sup>2</sup> *Infra*, note 37°.

<sup>3</sup> *Cfr Epistola VI Pachomii* (Boos, 94, 8-9).

<sup>4</sup> HL, 95, 12.

<sup>5</sup> *Cfr supra*, note 14°.

les «petits», mais les «grands», nous le dirons<sup>6</sup>, ne sont vraisemblablement que les moines qui occupent des charges.

Le fait que des spéculations sur la signification des lettres grecques, et même coptes, sont à la base d'une correspondance, «rédigée en une langue secrète», attribuée à Pachôme et traduite en latin par S. Jérôme en même temps que la Règle<sup>7</sup>, n'est pas de nature à confirmer l'autorité historique du ch. XXXII. Peu importe en effet que, comme Butler le rappelle<sup>8</sup>, à l'effet, semble-t-il, de défendre l'autorité de ce passage, la correspondance en question ait existé en copte vers 400 et que la *Vita prima* grecque de Pachôme y fasse allusion. Du premier fait, il pourrait simplement résulter que certains milieux coptes ayant des attaches avec les pachômiens auraient subi l'influence des cercles gnostiques alexandrins; et quant au témoignage de la *Vita prima*, les récents travaux de M. Lefort ont prouvé qu'elle nous situe «en plein remaniement hagiographique», et qu'elle n'est pas précisément qualifiée pour nous livrer une peinture fidèle des origines pachômiennes<sup>9</sup>. Mais quoi qu'il en soit de l'authenticité de ces soi-disant lettres de Pachôme, qui nous révéleraient un Pachôme «gnostique» assez différent de celui que ses Vies nous laissent soupçonner<sup>10</sup>, l'essentiel est qu'on ne voit pas, pour autant qu'elles soient intelligibles, que les lettres mystiques y désignent des classes de moines.

36°. En grec classique, le sujet de la proposition temporelle introduite par la préposition ἐν suivie de l'article et d'un infinitif n'est pas exprimé lorsqu'il est identique à celui de la proposition principale<sup>11</sup>, mais il arrive au grec de la *koine* de l'exprimer; nous en avons relevé onze cas dans le Nouveau Testament<sup>12</sup>. Cependant, le NT, où la construction ἐν suivi de l'infinitif avec l'article est assez fréquente, n'offre pas un seul cas où le sujet de l'infinitif soit placé avant celui-ci. Cette façon de faire est au contraire

<sup>6</sup> *Infra*, note 51°.

<sup>7</sup> Boon, 77-101.

<sup>8</sup> Butler, II, 207.

<sup>9</sup> Lefort, *Vies*, XXXVIII-L.

<sup>10</sup> Cfr. *infra*, note 51°.

<sup>11</sup> Cfr. R. Kühner-B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, t. II, 3<sup>e</sup> éd., p. 38, Leipzig, 1898.

<sup>12</sup> Par exemple, Luc, XVII, 14, à propos des lépreux : ἐν τῷ ὁπάγειν αὐτοὺς ἐκασθαιθῆσαν.

la règle en copte, qui, traitant l'infinitif comme un substantif, place avant l'infinitif le déterminatif possessif par lequel il exprime le sujet de l'infinitif (littéralement : «dans son interrogé»). Il y a donc lieu de soupçonner que le αὐτὸν de notre texte est un décalque du περ- copte.

37°. Le δεύτερος serait-il le «second» du chef-de-maison pachômien, et, conséquemment, le μιζότερος, qui apparaît comme le supérieur immédiat du δεύτερος, serait-il le chef-de-maison lui-même ? Si oui, nous tiendrions la preuve, qui nous a manqué jusqu'ici, d'une connaissance définie des institutions pachômiennes. Toutefois, comme ce passage est propre à T/P, on ne peut l'attribuer qu'au reviseur, et non pas au rédacteur, si du moins l'on accepte avec nous que O représente ici aussi le texte primitif. En fait, il n'est pas question ici ni du chef-de-maison pachômien, ni de son second. C'est ce que nous allons établir, en suite de quoi nous chercherons à déterminer la nature du milieu où a pu naître la forme de texte T/P, que nous considérons, nous, comme l'œuvre d'un reviseur.

I. La teneur du texte évoque une situation toute différente de celle que nous savons avoir existé chez les pachômiens.

Dans un couvent pachômien, la hiérarchie des autorités se composait de trois degrés : le père du monastère, les chefs-de-maison et les seconds des chefs-de-maison<sup>13</sup>. En second lieu, elle fonctionnait strictement selon la filière hiérarchique, les ordres et communications du père du monastère n'atteignant régulièrement les simples moines qu'à l'intervention des chefs-de-maison, ou, à leur défaut, des seconds de ceux-ci. Ce fait est attesté à la fois par la Règle et par les Vies de Pachôme. Ainsi, la Règle prévoit que, lorsqu'un visiteur demande à voir un moine, le portier avertit le père du monastère, lequel prend contact avec le chef-de-maison de l'intéressé, et ce n'est qu'avec la permission expresse de son chef-de-maison que le moine se rend auprès de son visiteur<sup>14</sup>; si l'on reçoit la nouvelle qu'un proche d'un moine est malade, le portier avertit le père du monastère, qui mande le chef-de-maison de l'intéressé et, après qu'à eux deux ils ont assigné un compagnon

<sup>13</sup> Cfr. *supra*, note 14°.

<sup>14</sup> Boon, 28, 5 ss.

à celui-ci, le moine se met en route, muni pour le voyage de tel viatique que le chef-de-maison lui aura octroyé<sup>15</sup>; en fait de troussseau, le moine ne pourra posséder autre chose que ce que le père du monastère lui délivrera à l'intervention du chef-de-maison<sup>16</sup>. Ce ne sont là que des exemples; bien des articles de la Règle nous montrent les moines en dépendance directe de leur chef-de-maison, le père du monastère n'intervenant que dans de rares cas, et, probablement sans doute, encore par le chef-de-maison. Au témoignage des Vies coptes, lorsqu'un moine voulait rendre visite à une parente au couvent des femmes, Pachôme l'y envoyait « par ordre de son chef-de-maison »<sup>17</sup>; les moines exécutaient « avec crainte et tremblement la besogne que leur assignait leur chef-de-maison »<sup>18</sup>, et Pachôme lui-même, qui faisait partie d'une maison, tout comme les autres, « n'avait pas la faculté d'aller de son propre chef prendre une tunique chez l'higoumène du couvent, mais c'était le chef de la maison à laquelle il appartenait qui la prenait pour lui, conformément aux règles des frères établies par lui de par Dieu »<sup>19</sup>; on y lit aussi que, lors des visites fréquentes que Théodore, à l'exemple de Pachôme, faisait dans les divers monastères de la congrégation, les moines lui étaient individuellement présentés par leurs chefs-de-maison respectifs<sup>20</sup>. Le rôle du second est donc très effacé; c'est celui d'un simple suppléant. Enfin, il est à peine besoin de souligner que, si chaque monastère ne compte qu'un seul père, il s'y trouve autant de chefs-de-maison, avec leurs seconds respectifs, que de « maisons », lesquelles sont nombreuses, on l'a vu plus haut.

Or, on ne peut faire rentrer dans le cadre qui vient d'être décrit les deux personnages que met en scène ce passage du ch. XXXII.

D'abord, les noms ne conviennent pas. Le *μειζότερος* ne peut être identifié au chef-de-maison, le nom de celui-ci étant *οικιαρχός*, d'après les Règles comme d'après la *Vita prima* de Pachôme<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> BOON, 29, 11 ss.

<sup>16</sup> BOON, 37, 5 ss.

<sup>17</sup> LEFORT, *Vies*, 98, 15.

<sup>18</sup> LEFORT, *Vies*, 97, 14.

<sup>19</sup> LEFORT, *Vies*, 57, 11.

<sup>20</sup> LEFORT, *Vies*, 200, 9.

<sup>21</sup> BOON, 13, 9 : *donec eum transferat οικιαρχός*; *id est praepositus domus* *grae*; HALKIN, SPVG, 17-19.

C'est simplement le supérieur; telle est d'ailleurs la signification du mot, tant en soi que dans l'usage qu'en font les sources monastiques : quand, par exemple, les *Regulae* de S. Basile prévoient que le moine qui n'a pas de métier n'aura pas la faculté de décider par lui-même à quelle occupation il se livrera, mais s'en remettra aux indications des *μειζόνες* afin de pratiquer l'obéissance, il est évident que les *μειζόνες* sont les supérieurs du monastère<sup>22</sup>.

Ce point étant établi, comme on ne voit pas bien le supérieur allant prendre des renseignements sur les moines auprès du troisième dignitaire du monastère (le « second » du chef-de-maison) sans passer par le deuxième (le chef-de-maison), — cela n'est conforme ni à la nature des choses, ni au sens hiérarchique qui anime les institutions des pachômiens, — le *δεύτερος* de notre texte ne peut être le troisième, mais bien le second, dignitaire du couvent. S'il fallait assigner un point de comparaison dans le monachisme moderne, on dirait que le *μειζότερος* et le *δεύτερος* correspondent à l'abbé et au prieur d'un monastère bénédictin.

Remarquons enfin que le *μειζότερος* et le *δεύτερος* de notre texte sont des personnages uniques en leur genre, ce qui n'est pas le cas pour le chef-de-maison et le « second » pachômiens. Le *δεύτερος*, le *μειζότερος*, dit le texte; à supposer que l'auteur ait songé aux chefs-de-maison avec leurs seconds, pourquoi, au lieu de dire *ἡρώτα τὸν δεύτερον ὁ μειζότερος*, n'a-t-il pas écrit : *ἡρώτα τὸν δεύτερον αὐτοῦ τις τῶν μειζοτέρων*, ou bien, tout au moins, soit *τὸν δεύτερόν τις τῶν μειζοτέρων*, soit *δεύτερον αὐτοῦ ὁ μειζότερος*? L'une de ces trois façons de dire était indispensable au sens, d'autant plus, que, jusqu'ici, le texte n'a pas donné au lecteur le moindre renseignement sur les « maisons » pachômiennes. Les Vies coptes de Régulière, elles, parlent régulièrement du « chef-de-maison avec son second »<sup>23</sup>; et si, dans le passage de la *Vita prima* que nous citons à l'instant, cette détermination ne figure pas toujours<sup>24</sup>, les détails d'organisation fournis par le contexte disent

<sup>22</sup> *Regulae fusiis tractatus*, PG, XXXI, 1021 C.

<sup>23</sup> LEFORT, *Vies*, 97, 3; 116, 4; 267, 29, — et textes parallèles.

<sup>24</sup> HALKIN, SPVG, 18, 12 : *ἔταξεν... ἐπ' αὐτοῖς οικιαρχὸν καὶ δεύτερον*, 18, 25 : *καὶ ἄλλαι οικίαι ἐτάχθησαν ὡς τοῖς οικιαρχοῖς αὐτῶν καὶ δευτέρους*, 19, 21 : *οὕτως καὶ ἐπὶ τοῖς οικιαρχοῖς καὶ δευτέρους οὐκίας*. Mais cependant, 18, 4 : *καὶ ἔταξεν οικιαρχὸς καὶ ἑκάστην οὐκίαν : καὶ δεύτερον αὐτοῦ (αὐτῆς) ἐπὶ συνεργίαν*.

clairement que les monastères comptent plusieurs chefs-de-maison ayant chacun leur second respectif : la *Vita prima* dira d'ailleurs à l'occasion : καὶ ἔταξεν ... οἰκονομοὺς τε καὶ δευτέρους τῶν οἰκονομῶν.<sup>25</sup>

Il semble donc assez clair que, dans la perspective du rédacteur, le *μειζότερος* et le *δευτέρος*, personnages uniques en leur genre, ne sont pas autre chose que le supérieur ou père du monastère et son second, et qu'ils épuisent à eux deux la liste des dignitaires du couvent. Et donc, dans l'esprit du rédacteur, la hiérarchie des pachômiens comporte deux degrés, et non pas trois. A l'appui de notre interprétation, il n'est pas inutile de faire observer que c'est exactement celle qu'ont adoptée des documents qui dérivent de la recension originale de l'*Histoire lausique*, savoir la recension B de HL elle-même, les mss 33 et 47 de Butler, qui doivent être mis à part dans la tradition du texte, et enfin les *Vitae Sexta et Tertia* de Pachôme. En effet, la recension B de HL a compris que le *μειζότερος* était l'archimandrite<sup>26</sup>, et les autres sources le *πρώτος* du monastère, ce qui est la même chose<sup>27</sup>.

II. Si opposée qu'elle soit à la réalité, la réduction de la hiérarchie des couvents pachômiens à deux hommes, le supérieur et son second, est moins surprenante quand on constate qu'elle se rencontre dans d'autres sources : dans Cassien d'abord, semble-t-il, et, très nettement, dans les *Excerpta* grecs des Règles coptes.

#### A. Cassien.

A lire Cassien, en effet, on ne soupçonnerait aucunement que l'organisation des monastères pachômiens repose sur la division en « maisons » : il ne parle ni de maisons, ni de chefs-de-maison, ni de seconds de ceux-ci. Il est vrai qu'il se représente les cénobites répartis en décanies à la tête desquelles se trouve un *praepositus decaniae*<sup>28</sup>, mais les seules fonctions qu'il accorde à ces doyens sont

<sup>25</sup> HALKIN, SPVG, 84, 22.

<sup>26</sup> HALKIN, HL et VGP, 272 : ἐν τῷ ἑρωτᾷ καὶ φιλοπραγμαίνει τὸν ἀρχιμανδρίτην ἑαυτοῦ.

<sup>27</sup> Mss 33 et 47, dans HALKIN, HL et VGP, 283 : ἐν τῷ ὄντι ἑρωτᾷ ὁ πρῶτος τῶν δευτέρων δὲ καὶ τῶν ἑσπέρων, *Vitae Sexta et Tertia Pachomii*, *ibid.*, p. 289 : πρῶς ὁ πρῶτος ἐρωτᾷ τοὺς δευτέρους.

<sup>28</sup> *Institutions*, IV, 10 : quibus uicaria [indumenta] praepositus unusquisque suae decaniae subministrat, cum illa quibus utuntur sunt sordidulae conserperit : IV, 17 : nullus ne mittre quidem [au réfectoire] audeat praeter eum, qui

soit de fournir aux moines un rechange de vêtements, soit, moins encore, de présider la table de la décanie. On a l'impression que la hiérarchie proprement dite lui apparaît constituée, en tout et pour tout, par deux hommes : l'abbé et l'économe. En tout cas, il attribue à cet économe des fonctions que la Règle, explicitement ou implicitement, fait exercer par divers chefs-de-maison : c'est ce qui résulte des trois seuls passages de son œuvre qui mentionnent l'économe, le premier concernant la consignment des vêtements séculiers déposés par le novice à son entrée dans le monastère<sup>29</sup>, le second la récolte des fruits tombés au pied des arbres du jardin<sup>30</sup>, le troisième, le contrôle du travail<sup>31</sup>.

#### B. Les *Excerpta* grecs.

Mais c'est le parallèle des *Excerpta* avec le ch. XXXII de Pallade qui est spécialement frappant. Tout comme le ch. XXXII de HL, les *Excerpta* connaissent le *μειζων* ou *μειζότερος* ainsi que le *δευτέρος*<sup>32</sup>, et, comme lui, ils ne mentionnent la présence d'aucun

suas decaniae praestit, qui tamen si quid minus superius ferri uel auferri necessarium esse perulerit, sonitu potius quam uoce significat.

<sup>29</sup> Comparez *Institutions*, IV, 6 : Illa uero quae deposuit uestimenta oeconomo consignata tamdiu reseruantur, donec... avec BOON, 26, 9 ss. : Vestimenta autem quae secum detulerat, accipiant qui huic rei praepositi sunt, et inferantur in repositorium, erantque in potestate principis monasterii.

<sup>30</sup> Comparez *Institutions*, IV, 18 : ut incidentibus per hortos et pomaria cum passim blandeque per arbores poma pendula non solum oblectant se pectoribus transeuntium, uerum etiam strata per terram concalcanda pedibus offerant... sacrilegum ducatur non modo quicquam ex his degustare, uerum etiam manu contingere absque eo quod palam cunctis in commune refectibus exhibetur et ad percipiendum oeconomi dispensatione per fratrum obsequia publice ministratur, avec BOON, 35, 13 ss. : Si autem inuenierint sub arboribus poma occidisse... Ipse quoque qui ceteris colligentibus distribuit gustare non poterit, sed portabit ad dispensatorem, qui cum ceteris dederit fratribus etiam ipsi tribuat partem suam.

<sup>31</sup> Comparez *Institutions*, X, 20 : Nouimus fratrem ... qui cum in coenobio moraretur [les deux premiers textes visent certainement les pachômiens, et celui-ci « des cénobites »] cumque necessitas coartaret, ut statutum operis pensum cotidie oeconomo traderet, avec BOON, 19, 19 : Praepositus domus qui implet ebdomadem, et alius qui uenturam suscipit, princepsque monasterii habebunt curam uidendi quid operis praetermissum sit vel neglectum; ... numerabuntque funiculos quos per singulas ebdomadas torserint, et eorum summam describent in buxis...

<sup>32</sup> BOON, 172, 26 ss. : μὴ ἐκτείνῃ χεῖρα πρὸ τοῦ μείζοντος (αὐτὸ πρὸ τοῦ μείζοντος) et 180, 8 ss. : εἰ μὴ τὸ πάτρι τῆς μονῆς ὁ δὲ δευτέρος.



autre dignitaire dans le monastère pachômien. Seulement, alors que le texte du ch. XXXII a besoin d'une certaine interprétation pour autoriser la conclusion que le *μειζότερος* et le *δεύτερος* ne sont autres que le père ou supérieur du monastère et son unique second, le fait ressort, dans des *Excerpta*, d'une simple mise en regard de leur texte avec les passages correspondants des Règles où il est question des trois autorités pachômiennes: père du monastère, chefs-de-maison, seconds. Au lieu de traduire fidèlement leur base copte, les *Excerpta* l'altèrent systématiquement, de telle sorte que la hiérarchie à trois degrés se trouve réduite à deux: le *μειζότερος* n'est autre que le supérieur du monastère et n'a donc rien à voir avec le chef-de-maison; de même, le *δεύτερος* est le second du supérieur, et n'a rien de commun avec les «seconds» des chefs-de-maison pachômiens. Pour établir ce point important, nous allons comparer les *Excerpta* avec les Règles, telles qu'elles nous sont connues par la traduction latine de S. Jérôme et, éventuellement, par l'original copte. Nous citerons d'abord la Règle, d'après le texte latin, puis le passage correspondant des *Excerpta*; lorsque le copte existe, nous le donnons en note, d'après la traduction, très littérale, de M. Lefort.

1. Dans les deux passages de la Règle où le chef-de-maison est mentionné avec le père du monastère, les *Excerpta* suppriment le chef-de-maison, et attribuent au père seul le rôle des deux autorités; ainsi se trouvent réduites de trois à deux les autorités pachômiennes.

a) *Præcepta*, 53 : *iamitur nuntiabit patri monasterii, et ille interrogabit praepositum domus... et sic mittetur* (sel. le moine demandé au «parloir») *ad fratrem...*<sup>33</sup> = *ὁ θεωροὺς μηνύει τῇ κεφαλῇ, ὁ δὲ ἐπαύρη αὐτόν...*<sup>34</sup>.

b) *Præcepta*, 81 : *exceptis his quae a patre monasterii per domum praepositos diuidentur...*<sup>35</sup> = *χωρὶς τῶν διδομένων παρὰ τοῦ πατρὸς τῆς μονῆς*<sup>36</sup>.

2. Dans d'autres passages de la Règle où seul est mentionné le chef-de-maison, celui-ci est remplacé, dans les *Excerpta*, par le supérieur du monastère.

<sup>33</sup> BOON, 28, 6 ss.

<sup>34</sup> BOON-LEFORT, 175, 26 ss.

<sup>35</sup> BOON, 37, 6 ss.

<sup>36</sup> BOON-LEFORT, 178, 8 ss.

a) *Præcepta*, 84 : *nisi interrogauerit praepositum domus*<sup>37</sup> = *χωρὶς τοῦ πατρὸς τῆς μονῆς*<sup>38</sup>.

b) *Præcepta*, 98 : *Mutare de his quae a praeposito acceperit cum altero non audebit*<sup>39</sup> = *χωρὶς τῆς κεφαλῆς*<sup>40</sup>.

c) *Præcepta*, 106 : *nisi praepositus iusserit*<sup>41</sup> = *χωρὶς τῆς γνώμης τοῦ πατρὸς*<sup>42</sup>.

d) *Præcepta*, 111 : *solī pergent praepositi*<sup>43</sup> = *μηδεὶς ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῆς κεφαλῆς*<sup>44</sup>.

e) Voir également *Præcepta*, 59 : *prioris domus praepositus omnes antecedit*<sup>45</sup> = *ὁ ἡγουμένος προάγειται αὐτῶν προπορεύσθαι*<sup>46</sup>.

Il va de soi que le *pater monasterii* de la Règle est resté le *πατήρ* dans les *Excerpta*. Ainsi, *Præcepta*, 107 : *nisi pater monasterii concesserit...*<sup>47</sup> = *χωρὶς τοῦ πατρὸς*<sup>48</sup>.

4. Puisque le chef-de-maison (*praepositus domus*) de la Règle a été absorbé par le *πατήρ* dans les *Excerpta*, la hiérarchie conven-

<sup>37</sup> BOON, 38, 5.

<sup>38</sup> BOON-LEFORT, 178, 19.

<sup>39</sup> BOON, 40, 9. En copte (BOON-LEFORT, 163, 29) : *Nullus commutabit ullam speciem sarcinae absque domus praeposito suo.*

<sup>40</sup> BOON-LEFORT, 180, 18.

<sup>41</sup> BOON, 42, 8. En copte (BOON-LEFORT, 164, 21) : *absque suo domus praeposito.*

<sup>42</sup> BOON-LEFORT, 180, 25.

<sup>43</sup> BOON, 43, 3. En copte (BOON-LEFORT, 164, 31) : *vir non ibit... nisi soli principes.* Le latin *principes* traduit le copte *πρῆμῆρη*, c'est-à-dire ceux qui portent un nom, savoir celui d'une dignité, d'une fonction monastique. Il s'applique à tout dignitaire du couvent, et notamment au chef-de-maison (cf. LEFORT, VS, 306, 27 : *ἡ πατὴρ ἐροῖν πρῆμῆρη ἢ ἐροῖν ἐκὶ πατὴρ πρῆμῆρη ἢ ἐροῖν ἐροῖν πρῆμῆρη ἢ ἐροῖν ἐροῖν πρῆμῆρη* = j'en vois parmi vous qui désirent porter des noms d'autorité, devenir chefs-de-maison ou autre chose, un texte que la *Vita prima*, dans HALKIN, SPVG, 80, 6, a rendu par : *ὁρῶ τινὰς ὁρῶν θέλοντας λαβεῖν ὀνόματα καὶ ἄρχην, ἢ οὐκ ἐροῖν γενέσθαι ἢ ἑτέρον τι*). Dans le cas présent, il s'agit concrètement des chefs-de-maison, le texte disant qu'ils ne pourront faire la démarche en question sans en avertir le père du monastère; et l'on sait par ailleurs que le second du chef-de-maison n'intervient qu'à titre de suppléant de ce dernier.

<sup>44</sup> BOON-LEFORT, 181, 6.

<sup>45</sup> BOON, 31, 12.

<sup>46</sup> BOON-LEFORT, 176, 25.

<sup>47</sup> BOON, 42, 11. En copte (BOON-LEFORT, 164, 24) : *sine iussu.*

<sup>48</sup> BOON-LEFORT, 181, 2.

tuelle étant de ce fait réduite à deux degrés, il s'ensuit que le *μεζωτερος* ou *μεζωτερος*, à qui les *Excerpta* attribuent les fonctions que la Règle copte fait exercer par des chefs-de-maison, ne peut être que le supérieur, ou *πατρις*, du monastère. Et en effet :

a) *Præcepta*, 31 : *Vnusquisque praeceptorum docebit in domo sua*<sup>49</sup> = *ἐκαστος δὲ δὲ μεζων ἐκδιδάσκει τοὺς ἐν τῇ μονῇ*<sup>50</sup>, texte qui montre que, par surcroît, la maison pachômienne a été absorbée par le monastère; et c'est logique, puisque le chef-de-maison a lui-même disparu, absorbé par le père du monastère. Et quand, par conséquent, on lit :

b) *Præcepta*, 30 : *Nec audeas ante praepositum domus tuae manum in mensam extendere*<sup>51</sup> = *οὐδὲ μὴ ἐκτείνῃ χεῖρα πρὸ τοῦ μεζωτέρου* (un autre groupe lit : *πρὸ τῶν μεζώνων*)<sup>52</sup>, on doit comprendre que, ici, aussi, les *Excerpta* désignent, sous le nom de *μεζωτερος*, le père du monastère.

5. Enfin, puisque la maison et le chef-de-maison des pachômiens ont disparu dans les *Excerpta* pour y être absorbés respectivement par le monastère et par le père du monastère, il est évident que le *δεύτερος* des *Excerpta* (il n'intervient qu'une seule fois) a dû remonter d'un degré dans la hiérarchie, passer du troisième au second rang, et venir immédiatement après le *πατρις* της μονῆς. Et de fait, *Præcepta*, 96 : *excepto domus praeposito et secundo*<sup>53</sup> = *εἰ μὴτι δὲ πατρις της μονῆς* (encore une fois la maison est absorbée par le monastère) *ἢ δὲ δεύτερος*<sup>54</sup>. Mais, dans ces conditions, il n'est pas moins évident que le *δεύτερος* des *Excerpta* n'a plus rien de commun avec le *second* du chef-de-maison des institutions pachômiennes : unique dignitaire du monastère après le supérieur, ses fonctions l'assimilent à celui du prieur d'un monastère moderne.

Il y a quelque vingt ans, à une époque où M. Lefort réclamaient encore l'établissement définitif des textes coptes et latins de la Règle pachômienne, que lui-même et, sous son impulsion, dom A. Boon nous ont donné depuis, l'éminent coptisant faisait observer

<sup>49</sup> Boon, 21, 1. *... quodam modo...*

<sup>50</sup> Boon-Lefort, 172, 29. *... quodam modo...*

<sup>51</sup> Boon, 20, 16. *... quodam modo...*

<sup>52</sup> Boon-Lefort, 172, 26. *... quodam modo...*

<sup>53</sup> Boon, 40, 5. En copte (Boon-Lefort, 163, 24) : *nisi domus praepositus et secundus*. *... quodam modo...*

<sup>54</sup> Boon-Lefort, 180, 8. *... quodam modo...*

que les excerpteurs grecs avaient procédé « par coupures » et « sans altérer sérieusement le texte qu'ils conservaient »<sup>55</sup>. Ce jugement reste vrai en général, mais l'exemple qui vient d'être donné prouve que les *Excerpta* présentent autre chose que des coupures et que, si légères soient-elles du point de vue textuel, certaines des transformations qu'ils ont fait subir à l'original aboutissent à altérer profondément la physionomie des institutions qui réglaient le fonctionnement des couvents pachômiens. En l'espèce, la modification est si constante (nous avons produit, sans en omettre aucun, tous les textes qui permettaient une confrontation des sources avec la traduction grecque) qu'elle ne peut même procéder que d'un dessein délibéré, répondant sans doute à un motif défini.

Le problème de l'autorité du texte des *Excerpta* grecs n'a cependant pas été soulevé ici pour lui-même. Nous n'y avons cherché que les éléments d'un parallèle qui pouvait être instructif. Il l'est, en effet, car si, malgré la teneur formelle du texte qu'ils traduisaient, les *Excerpta* ont prêté au mot *δεύτερος* un sens tout différent de celui qu'il avait chez les pachômiens, à fortiori le rédacteur du chapitre XXXII de HL, qui ne connaissait les pachômiens que de loin, a-t-il pu le faire également. L'interprétation que, en nous laissant guider par le contexte du ch. XXXII, nous avions donnée du *δεύτερος* s'en trouve confirmée; comme Cassien sans doute, comme les *Excerpta* certainement, le ch. XXXII s'est représenté la hiérarchie pachômienne comme ne comportant que deux degrés, avec un supérieur unique et un « second » unique également, et, moins que jamais, il y a lieu de voir dans cette mention du *δεύτερος* par le ch. XXXII de HL une allusion aux « maisons » pachômiennes.

III. Il resterait à savoir sous quelles influences l'auteur du texte T/P, — le reviseur, selon nous, — serait arrivé à se représenter la hiérarchie pachômienne sous un jour aussi faux.

A. On pourrait songer à une dépendance du reviseur vis-à-vis des *Excerpta*. Mais cette hypothèse est peu plausible, car ce serait bien là sans doute le seul détail qu'il leur aurait emprunté, alors qu'ils lui fournissaient une matière très riche à exploiter. D'ailleurs, à supposer même que la revision soit ancienne, nous ne pouvons dater les *Excerpta*, dans la tradition manuscrite desquels nous

<sup>55</sup> La Règle de S. Pachôme, dans *Le Muséon*, 1924, t. XXXVII, p. 2 et 26.

<sup>56</sup> Ibid., p. 26. *... quodam modo...*

ne pouvons pas remonter plus haut que le IX<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>. Si nous étions assuré que leur forme actuelle reflète fidèlement la traduction originelle grecque des Règles coptes, qui, on a de bonnes raisons de le penser, a « certainement dû exister de bonne heure »<sup>57</sup>, le parallélisme qu'ils présentent avec le texte révisé de HL sur le point que nous discutons permettrait tout au plus de conclure que, peut-être, ils sont nés tous deux dans le même milieu et sous l'influence de causes identiques. Mais il est également possible que les *Excerpta* que nous connaissons soient le résultat de l'adaptation d'une traduction grecque fidèle de la Règle copte à une situation monastique différente de celle qu'avaient connue les pachômiens, adaptation qui aurait été inspirée par un dessein d'édification plutôt que par un intérêt historique.

B. Si les Vies coptes de Pachôme attestent l'existence, à côté du général de la congrégation, d'un économe général de tous les monastères qui composaient celle-ci<sup>58</sup>, elles ne mentionnent jamais, à côté du père de chaque monastère, la présence d'un « second » qui aurait partagé avec lui la direction de la communauté. Dans le monastère de Chenoute († vers 451), au contraire, le père du monastère est doublé d'un second, tout comme les chefs-de-maison. Nous lisons en effet ceci dans des fragments chenoutiens qui sont comme un exposé ou un commentaire de la Règle : *Secundum enim patrem... est eius vicarius* (littéralement : son second ; en copte  $\pi\epsilon\kappa\mu\epsilon\gamma\sigma\iota\alpha\gamma$ ). *Et convenit, ut semper eum sibi constitueret... ut omnium rerum unus secum sustineat et ut se præparet ad rationem in Dei tribunal cum ipso reddendam de omnibus hominibus sive maribus sive feminis qui in his communitatibus versantur. Deus sicut singulis de rebus hos duos homines percontabitur et patrem hoc loco habitantium et quem sibi constituerit vicarium* ( $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\ \mu\epsilon\gamma\sigma\iota\alpha\gamma$ ) *quoque in consilium sibi adhibuerit, ita omnes domuum praesides eorumque vicarios* (litt. : leurs seconds,  $\mu\epsilon\kappa\mu\epsilon\gamma\sigma\iota\alpha\gamma$ ) *de sibi commissis interrogabit*<sup>59</sup>. Le  $\delta\iota\omega\tau\epsilon\rho\varsigma$  qui double le  $\mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\epsilon\rho\varsigma$  ou père du monastère aurait-il été inspiré au réviseur de HL par les institutions chenoutiennes, qui, étant fort semblables à celles des pachômiens, pouvaient facilement être confondues avec celles-ci ? La question peut être posée, vu l'identité du nom et de la fonction,

<sup>56</sup> Ibid., p. 2.

<sup>57</sup> Cfr LEFORT, *Vies*, aux références indiquées sous ce mot par l'index, 424.

<sup>58</sup> LEIPOLDT, 44 ; WIESMANN, 26.

mais il est très peu probable qu'elle doive être résolue par l'affirmative. Encore une fois, ce serait bien là le seul détail que le réviseur aurait emprunté aux Règles de Chenoute ; pourquoi, par exemple, ne leur aurait-il pas repris également l'institution des maisons, avec leurs chefs-de-maison et seconds, qui y est si fortement marquée, autant que dans les Règles de Pachôme ?

C. Plusieurs traits de la description de la vie des pachômiens telle que la conçoit le rédacteur du ch. XXXII s'expliquent au mieux, on l'a vu, si l'on suppose que les pachômiens sont dépeints dans les cadres de la vie des colonies d'anachorètes. Ne serait-ce pas ici encore le cas ? Il ne s'agit certes plus de la rédaction primitive du texte, mais d'une révision de celui-ci ; qu'à cela ne tienne, car si le ch. XXXII est né dans les milieux semi-anachorétiques, il y a naturellement vécu aussi et il a pu y subir la révision qui, à partir de la forme de texte qui est conservée par le *codex O*, a abouti à celle des mss de Butler.

Ne vivant pas selon les prescriptions d'une règle, — chacun, dit Pallade à propos des Nitrites, vivait comme il le pouvait et comme il le voulait<sup>60</sup>, — les colonies semi-anachorétiques ne connaissent pas la dépendance stricte, d'ordre juridique, qui soumettait les cénobites à une hiérarchie fortement organisée. Elles n'en possédaient pas non plus l'organisation économique très poussée qui se manifeste, par exemple, par l'institution des « maisons » pachômiennes ou chenoutiennes ; que l'on compare, par exemple, sur l'article de la boulangerie, les *pistrinarij* pachômiens, qui procèdent en silence aux diverses opérations de la cuisson du pain selon un règlement que Pachôme a inséré dans ses *Præcepta*<sup>61</sup>, à ces moines des *Apophtegmes* qui viennent, chacun de leur côté, cuire leur propre pain à une sorte de four banal et trouvent occasionnellement un confrère charitable qui leur donnera un coup de main<sup>62</sup>. Et cependant, les services que rendaient aux cénobites leur organisation et leur hiérarchie, au double point de vue spirituel et matériel, étaient rendus aux membres des colonies d'anachorètes, quoique dans une moindre mesure et d'une autre façon, par ceux que l'on peut qualifier de chefs de la colonie.

<sup>60</sup> HL, 25, 6.

<sup>61</sup> BOON, 44, 5 ss.

<sup>62</sup> 196, B.C.

Les sources anachorétiques nous parlent fréquemment du γέρον et du νεώτερος, savoir l'ancien, qui a une expérience plus ou moins longue de la vie monastique, et le débutant ou disciple qui s'y est engagé sous la direction plus ou moins stricte du premier<sup>63</sup>. Elles connaissent aussi la distinction entre «grands» et «petits», les μεγάλοι et les μικροί; ainsi, à un moine qui venait se plaindre à Pâmen de ressentir les mouvements de la chair, l'ancien répondit que les grands aussi bien que les petits y étaient sujets<sup>64</sup>. L'épithète de «grand» s'applique à ceux des anciens ou γέροντες qui se sont particulièrement distingués, soit par l'ensemble de leur vie<sup>65</sup>, soit par l'exercice d'une vertu particulière<sup>66</sup>. C'était le cas d'un Antoine, d'un Pambo, et, somme toute, de la plupart de ceux dont la tradition des *Apophthegmes* a conservé des sentences ou des souvenirs qui se racontaient dans les milieux monastiques : «Suis-je un Antoine ou un Pambo ?» se répliquait modestement à lui-même Isidore, à qui il venait en pensée qu'il était, lui aussi, un μέγας<sup>67</sup>. Ainsi se fait-il que la tradition accolait le surnom de «grand» au nom des plus remarquables d'entre eux : Moïse l'Éthiopien<sup>68</sup>, Isidore, le prêtre de Scété<sup>69</sup>, Macaire l'Égyptien<sup>70</sup>, Nistéron<sup>71</sup>, Pambo<sup>72</sup>; Antoine, le type des anachorètes, s'appelait même «le grand» tout court, de son vivant, ainsi que le dit Pallade<sup>73</sup>.

<sup>63</sup> Cfr., par exemple, *Apophthegmes*, 389 B : ἀπὸ τοῦ γόν τοῦ γέρον εἰ καὶ πατήρ, ἐγὼ δὲ νεώτερος καὶ μαθητής.

<sup>64</sup> *Apophthegmes*, 365 A : καὶ εἶπεν ὁ γέρον, ὅτι ἡ βία ποιεῖ καὶ τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους κινήθηναι.

<sup>65</sup> *Apophthegmes*, 156 C157 A : πρακτικὸς μέγας... μέγαν ὄντα τῷ βίῳ.

<sup>66</sup> *Apophthegmes*, 304 C : Mare l'Égyptien, qui n'était pas sorti de sa cellule trente années durant, était devenu grand (μέγας γενόμενος) par sa constance (ἰσομονή).

<sup>67</sup> *Apophthegmes*, 221 A.

<sup>68</sup> HL, 62, 12 : ὅς καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τοῖς μεγάλοις τῶν πατέρων συναριθμούμενος.

<sup>69</sup> HL, 60, 13 : παραγενόμενος πρὸς τὸν μέγαν Ἰσιδωρον τὸν ἐν τῇ Σκήτῃ 61, 19; 62, 1.

<sup>70</sup> *Apophthegmes*, 264 C, etc. : Μακάριος ὁ μέγας.

<sup>71</sup> *Apophthegmes*, 305 C : ὁ ἀδελφὴς Νιστερῶς ὁ μέγας.

<sup>72</sup> *Apophthegmes*, 369 A : παρέβλιν ποτε τίσσας ἐκπιπῶντα τῷ μεγάλῳ Παμβῷ.

<sup>73</sup> HL, 65, 19 : ὅς ἐτι ζῆ ὁ μέγας, οὕτως γὰρ ἐκάλουν τὸν Ἀντώνιον, ἄνευθε πρὸς αὐτόν.

L'autorité morale dont jouissaient les «grands» les désignait naturellement pour présider aux destinées de la colonie. Ils sont les conseillers de leurs frères : on les consulte dans les difficultés de la vie spirituelle<sup>74</sup>, et eux-mêmes prennent à l'occasion l'initiative d'aller reprendre un frère qui s'égare<sup>75</sup>. Le centre anachorétique, l'ἐσολοσία<sup>76</sup>, a besoin d'un prêtre pour la προσηγορία hebdomadaire : c'est un «grand» qui sera naturellement ordonné<sup>77</sup>. Comme c'est le prêtre de la colonie, — car il n'y en a qu'un seul, tout au moins à en exercer les fonctions et les prérogatives<sup>78</sup>, — qui préside le συνέδριον des frères pour recevoir les plaintes portées contre les moines<sup>79</sup>, le «grand» remplit donc aussi les fonctions de juge. Enfin, au point de vue matériel, le «grand», qui est le «prêtre» de la colonie, concentre les ressources matérielles qui arrivent à l'ἐσολοσία d'une façon ou d'une autre<sup>80</sup> et il les distribue<sup>81</sup>. Il a la responsabilité générale des frères; ainsi, s'il se produit un accident, ou s'il y a un malade, c'est au μέγας qu'on recourt<sup>82</sup>. Et c'est le μέγας aussi, certainement, bien que les sources ne le disent pas explicitement, qui organise et préside les agapes, ces repas qui sont fréquemment mentionnés dans les textes et qui ont lieu à l'ἐσολοσία<sup>83</sup>, après la προσηγορία<sup>84</sup>, célébrée, par exemple, pour des morts<sup>85</sup>. Les colonies connaissent donc une autorité de facto, et elle était aux mains de celui que les sources appellent le prêtre, ou «le grand».

<sup>74</sup> *Apophthegmes*, 344 C : ἔλεγον περὶ τίνος ἀδελφοῦ ὅτι ἐπολεμήθη εἰς βλασημῆναι... καὶ ὅπου ἦσαν μεγάλοις γέροντας, παρέβλε ἀπὸ τοῦ εὐτε ἀναγκαῖον; HL, 60, 13 : παραγενόμενος οἶον πρὸς τὸν μέγαν Ἰσιδωρον, ἀνήνεκα τὰ τοῦ πόλινου.

<sup>75</sup> HL, 79, 19.

<sup>76</sup> Cfr. *supra*, note 14\*.

<sup>77</sup> Cfr., entre autres, HL, 61, 19 : τῷ μεγάλῳ Ἰσιδώρῳ, τῷ πρεσβυτέρῳ τῆς Σκήτῃς; et Moïse l'Éthiopien, HL, 62, 12 ss : ὅς καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τοῖς μεγάλοις τῶν πατέρων συναριθμούμενος... ἐν τῇ Σκήτῃ γενόμενος πρεσβύτερος.

<sup>78</sup> Cfr. HL, 26, 10.

<sup>79</sup> Cfr. *Apophthegmes*, 281 D ss.

<sup>80</sup> Le salaire de Pior (*Apophthegmes*, 373 C); des vivres en général (*ibid.*, 385 C); des fruits (*ibid.*, 204 C); de l'argent (*ibid.*, 332 A).

<sup>81</sup> *Apophthegmes*, 385 C; HL, 79, 14.

<sup>82</sup> Cfr. HL, 61, 19; *Apophthegmes*, 280 D.

<sup>83</sup> *Apophthegmes*, 392 C; 181 A.

<sup>84</sup> *Apophthegmes*, 293 B.

<sup>85</sup> *Apophthegmes*, 105 B.



Vu le grand nombre de moines que pouvaient comporter ces colonies, il est à priori peu probable qu'un seul personnage ait concentré en ses mains toute la mesure d'autorité et de direction que requerrait le bon fonctionnement du centre monastique. Et de fait, dans HL, Pambo, qui est apparemment le chef d'une de ces colonies d'ascètes, apparaît doublé d'un subalterne, Origène, « son économe »<sup>86</sup>, à qui il confie le soin de répartir entre les frères de Libye et des Îles le produit d'un don que lui a fait Mélanie; Cassien, de son côté, parlant des colonies de Scété, met en scène un certain Jean, économe, lui aussi, du prêtre Paphnuce<sup>87</sup>. Cet économe, la seule autorité que l'on voit paraître aux côtés du *μέγας* ou prêtre, dans les colonies d'anachorètes, était donc, en pratique, une sorte de second.

Il existait donc, dans les colonies anachorétiques, une autorité de fait qui affectait la forme d'une hiérarchie à deux degrés : le *μέγας* ou prêtre, et l'économe. Elle a pu inspirer le reviseur du ch. XXXII, et c'est à cette hypothèse que nous nous arrêtons le plus volontiers. Aussi bien, les autres suppositions que nous avons envisagées pour expliquer le *μεζων* et le *δεύτερος* du ch. XXXII ne nous semblent pas devoir être retenues et, d'autre part, ce n'est pas le seul cas où l'on ait des raisons de croire que le ch. XXXII dépeint les pachômiens dans le cadre des colonies d'anachorètes. N'est-ce pas aussi parce qu'il n'a pas dépassé le Delta, lieu d'élection de ces colonies, que Cassien attribue également aux pachômiens, semble-t-il, une hiérarchie à deux degrés, composée du supérieur et de l'économe ? Quant aux *Excerpta*, où l'on constate le même phénomène, d'autant plus remarquable qu'il procède d'une altération systématique des Règles coptes qu'ils traduisent, les observations qui viennent d'être faites jettent peut-être quelque lumière sur leur origine : ils peuvent représenter la traduction originelle grecque des Règles pachômiennes, et donc être très anciens, mais à condition de supposer que la traduction aurait été faite dans les milieux anachorétiques et au bénéfice de ceux-ci, dans un intérêt d'édification.

<sup>86</sup> HL, 30, 11 : τῷ οἰκονομῷ αὐτοῦ.

<sup>87</sup> *Institutiones*, V, 40 : abbatī Iohanni oecōnomo in heremo Scitī, ... qui dispensationem ipsius ecclesiae temporibus beati Pafnutii presbyteri ab eodem sibi creditam gubernabat.

Les noms mêmes de *μεζων* et de *δεύτερος* donnés par le reviseur du ch. XXXII aux deux dignitaires des communautés énéobitiques ne contredisent pas notre hypothèse. Du *μεζων* de HL au *μέγας* des colonies anachorétiques, il n'y a pas grande différence ; au fond, les deux expressions sont même identiques, vu que *ὁ μέγας* a, en l'espèce, la valeur d'un comparatif ou d'un superlatif. Et puisque, dans ces milieux bilingues, on peut toujours songer à une influence du coïte, il y a lieu d'observer que *ὁ μεζων* = le coïte *ⲙⲉⲙⲟⲩⲧ* (boh.), *ⲡⲡⲟⲩ* (sah.) et que, d'autre part, la morphologie coïte rendant par le positif le comparatif grec, *ⲡⲡⲟⲩ* peut avoir la valeur du grec *ὁ μεζων*, comme c'est le cas, par exemple, dans la version coïte de *Matth.*, XVIII, 1 : *τῆς ἀπὸ μεζων ἐστὶν ἐν τῇ βελοικίᾳ τῶν οὐρνῶν*<sup>88</sup>. Quant à l'économe des colonies anachorétiques, qui a servi de modèle, croyons-nous, au *δεύτερος* du ch. XXXII, nous ignorons s'il portait aussi le nom de « second ». Ce n'est pas improbable, cette appellation étant dans la nature des choses ; de plus, étant donné que, sur bien des points, les institutions énéobitiques ne faisaient que reprendre des usages anachorétiques, il est intéressant de rappeler à ce propos que le nom de *δεύτερος* était porté, chez les pachômiens, par l'aide et suppléant du chef-de-maison, et, dans le monastère de Chenoute, par le moine qui venait immédiatement après le père du monastère et qui avait mission de l'aider dans tous les devoirs de sa charge<sup>89</sup>.

Nous concluons donc, de cette longue discussion, que l'introduction du *δεύτερος* et du *μεζόντιος* en ce passage du ch. XXXII ne témoigne en aucune façon d'une connaissance de l'organisation pachômiennne des « maisons » ; elle a été suggérée, comme tant d'autres détails de ce chapitre, par le cadre anachorétique. Absente du texte O, que nous tenons pour primitif, il faut l'attribuer au reviseur (texte T/P). Elle prouve que le ch. XXXII, qui est né dans les milieux anachorétiques, y a également vécu, ce qui est naturel.

<sup>38\*</sup>. Le mot *σημειον* ne désigne pas ici, croyons-nous, la lettre de l'alphabet comme telle, en tant qu'elle est le signe d'un son, mais sa configuration, son dessin particulier. La remarque « en »<sup>89</sup> guidant sur la configuration propre de chaque lettre » note la rela-

<sup>88</sup> Cité par STERN, n° 520.

<sup>89</sup> *Supra*, note 37\* III B.

tion qui existe, dans l'esprit de ceux qui usent de ce langage conventionnel, entre le tempérament moral de telle classe de moines et la configuration de la lettre qui sert à la désigner (par exemple, l'*iota*, lettre de dessin simple, désigne les moines simples).

39\*. Les mots καὶ τῶν τρόπων, omis par le texte O, sont sans doute une amplification du texte primitif.

40\*. Les « pneumatiques » c'est-à-dire ceux qui avaient, so-disant, des lumières dépassant celles du commun<sup>90</sup>. Encore un de ces traits gnostiques, étrangers à la lettre autant qu'à l'esprit des documents pachômiens authentiques, mais qu'affectionne le rédacteur du ch. XXXII<sup>91</sup>.

## VI

Ἐγγράπτο δὲ ἐν τῇ δέλτῳ ὅτι Ξένος ἄλλου μοναστηρίου ἄλλον ἔχοντας τύπον μὴ συμφάγειν τοῦτοις, μὴ συμπίῃ μὴ εἰσελθῇ εἰς τὴν μονὴν ἐκτὸς εἰ μὴ ἐν ὁδῷ εὐρεθῇ<sup>92</sup>. τὸν μέντοι εἰσελθόντα συμμεῖναι αὐτοῖς ἐπὶ τριετίαν εἴσω τῶν ἀδύτων οὐ δέχονται<sup>93</sup> ἀλλ' ἐργατικώτερα ἔργα ποιήσας<sup>94</sup>, οὕτως εἰσβαίνει μετὰ τριετίαν<sup>95</sup>. ἐσθιοντες δὲ τὰς κεφαλὰς καλωπείτωσαν τοῖς κοικουλοῖς ἵνα μὴ ἀδελφὸς ἀδελφὸν μαζώμενον<sup>96</sup> ἴδῃ. οὐκ ἔστι λαλῆσαι ἐσθιοντά, οὐδὲ ἐκτὸς τοῦ πίνωτος ἢ τῆς τραπέζης ἀλλαχοῦ προσεῖχειν τῷ ὀφθαλμῷ<sup>97</sup>.

41\*. L'interdiction faite aux moines étrangers à la congrégation de pénétrer à l'intérieur du monastère, notamment pour y prendre leur repas avec les moines, est formulée explicitement par la Règle; celle-ci prévoit en effet que les clercs et moines de passage seront regnans et traités à l'hôtellerie, le portier ayant seulement la faculté de les conduire à la synaxe pour prendre part à la prière commune, s'ils en expriment le désir<sup>1</sup>. Un passage des Vies, qui montre cette règle

<sup>90</sup> Cfr III, 99, 18; 103, 12.

<sup>91</sup> Cfr supra, notes 30\*, 31\*, 35\*; infra, note 51\*.

<sup>1</sup> BOSS, 26, 17 ss: Quando ad ostium monasterii aliqui uenerint, si clerici fuerint aut monachi, maiori honore suscipiuntur, lauabuntque pedes eorum iuxta euangelii praeceptum et deducunt ad locum xenodochii, praebebuntque omnia quae apta sunt usui monachorum. Quodsi uoluerint orationia tempore atque collectae uenire ad consuetum fratrum et eiusdem fidei fuerint, ianitor uel minister xenodochii nuntiabit patri monasterii et sic deducuntur ad orandum.

en application, atteste qu'elle fut le fruit de l'expérience de Pachôme; alors que, à l'origine, celui-ci « permettait aux moines du dehors, qui circulaient pour visiter les frères, de pénétrer dans le monastère », il ordonna par la suite « de les introduire à la synaxe à l'heure de la prière... puis de les mener en un local séparé pour y prendre leur nourriture » et il interdit « qu'ils se missent à parcourir le monastère », ceci « pour éviter qu'ils fussent scandalisés par la vue de certains néophytes »<sup>2</sup>. Ces explications, dit le texte, furent fournies par Pachôme lui-même à un de ses amis qui était venu tout exprès à Tabennèse pour se plaindre du changement. On voit du même coup comment ce détail d'organisation, qui intéressait forcément tous les moines du nord qui faisaient le voyage du sud, a pu venir à la connaissance du rédacteur du ch. XXXII sans que celui-ci ait dû nécessairement avoir fréquenté personnellement les pachômiens.

Le texte de la phrase varie sensiblement d'après les mss et ces divergences autorisent d'importantes conclusions. Pour qu'on en juge mieux, voici, reconstitué à l'aide des appareils critiques, le texte des trois principaux mss de base de la recension G, savoir O, T et P.

O = 32	T = 31	P = 30
Ἐγγράπτο δὲ ἐν τῇ δέλτῳ ὅτι ξένος ἀπὸ ἄλλου μοναστηρίου ἔαν παραγένηται ἄλλον ἔχοντας τύπον μὴ συμφάγειν αὐτοῖς μὴ συμπίῃ ἕως ἂν εἰσελθῇ εἰς τὴν μονὴν ἐκτὸς ἂν εἰ μὴ ἐν ὁδῷ ποὺ εὐρεθῇ.	Ἐγγράπτο δὲ ἐν τῇ δέλτῳ ὅτι ξένος ἀπὸ ἄλλου μοναστηρίου ἄλλον ἔχοντας τύπον μὴ συμφάγειν τοῦτοις μὴ συμπίῃ μὴ εἰσελθῇ εἰς τὴν μονὴν ἐκτὸς ἂν εἰ μὴ ἐν ὁδῷ εὐρεθῇ.	Ἐγγράπτο δὲ ἐν τῇ δέλτῳ ὅτι ξένος ἀπὸ ἄλλου μοναστηρίου ἄλλον ἔχοντας τύπον μὴ συμφάγειν τοῦτοις μὴ συμπίῃ μὴ εἰσελθῇ εἰς τὴν μονὴν ἐκτὸς ἂν εἰ μὴ ἐν ὁδῷ εὐρεθῇ.

<sup>2</sup> LEROY, Vies, 109 g.

La simple inspection de ce tableau synoptique révèle, croyons-nous, que O est primitif, et les deux autres textes des revisions : il n'a pu venir à l'idée d'aucun reviseur de substituer au grec correct de T ou de P le grec raboteux, sinon impossible, de O. Par ailleurs, des indices non équivoques suggèrent que O est une traduction du copte.

1. *ὅτι ξένος ... μὴ συμφαγεῖν, μὴ συμπιεῖν* n'est pas possible en grec, les infinitifs n'étant rattachés à aucun verbe et n'étant pourvus d'aucun sujet à l'accusatif; il aurait fallu, par exemple, *χρὴ αὐτὸν μὴ συμφαγεῖν*. C'est ce qui a occasionné le redressement *μὴ συμφάγῃ* dans les deux autres témoins. Ceux-ci ont également supprimé *ἐάν παραγένηται* et la préposition *ἀπό*, deux éléments qui n'étaient pas nécessaires au sens et qui nuisaient à l'économie de la phrase grecque, puisque la conjonction *ἐάν* venait après le sujet, et était en outre séparée de celui-ci par un complément circonstanciel qui, introduit par *ἀπό*, se rattache grammaticalement au verbe et non pas au sujet *ξένος*; ces suppressions avaient encore l'avantage de donner sa place normale à *ἄλλον ἔχοντος τόπον*, qui se rattache, lui, à *μοναστηρίου*, dont il est séparé par la conjonction et le verbe. Mais si aucun des phénomènes que présente le texte O n'est grec, ils s'expliquent tous par un décalque matériel de la construction copte. Le groupe *ἐάν παραγένηται* venant en fin de phrase après le sujet et un complément circonstanciel correspond au groupe formé de la particule conditionnelle *εἰ* *εἰ* *εἰ* *εἰ* et de l'infinitif; *μὴ συμφαγεῖν* correspond au groupe formé d'un auxiliaire négatif quelconque suivi de l'infinitif. Le rejet après *ἐάν παραγένηται* de *ἄλλον ἔχοντος τόπον*, régime déterminatif de *ἄλλου μοναστηρίου*, est normal en copte, le copte ayant coutume d'accumuler les compléments les uns à la suite des autres en confiant au lecteur le soin de les remettre lui-même à leur place logique dans la phrase. Traduction matérielle donc, et même brutale dans le cas d'un auxiliaire négatif suivi d'un infinitif = *μὴ* plus un infinitif, sans aucun égard à la syntaxe grecque; mais nous avons déjà vu que le traducteur n'y regarde pas de si près, et nous allons encore le constater tout de suite à propos de *ἕως ἄν*.

2. *ἕως ἄν εισέλθῃ εἰς τὴν μονήν*. Le moine étranger ne peut donc ni manger ni boire avec les moines jusqu'à ce qu'il entre dans le monastère...! Pour peu qu'on prenne le texte au pied de la lettre, l'étranger serait invité à se tenir à jeun jusqu'au moment où il péné-

trera dans le monastère! Le texte T, qui avait corrigé *μὴ συμφαγεῖν* et *μὴ συμπιεῖν* en *μὴ συμφάγῃ* et *μὴ συμπίῃ* pour les motifs que l'on a vus, y est allé d'un troisième *μὴ* (*εἰσέλθῃ*), sans remarquer que, s'il échappait ainsi à l'étrangeté de la leçon *ἕως ἄν*, il en venait à énumérer dans un ordre chronologique pour le moins bizarre les actions interdites à l'étranger : ne pas boire et ne pas manger au réfectoire avec les moines, puis ne pas entrer dans le monastère! Comme l'homme dont parle le prophète Amos, le reviseur n'a évité l'ours que pour se faire mordre par le serpent de la caverne... Le texte P a échappé, lui, au serpent aussi : il a supprimé *μὴ εισέλθῃ εἰς τὴν μονήν*, qui lui aura paru, à juste titre, déconcertant. Nous pouvons suivre ici, par conséquent, les étapes de la revision du texte primitif, O.

Mais revenons à la leçon de O : *ἕως ἄν εισέλθῃ εἰς τὴν μονήν*. De toute façon, *ἕως ἄν* correspond au copte *ΨΑΠΤΕ-*, dont *ἕως* οὐ, *ἕως ἄν*, *ἕως ὅτου*, *ἕως πότε* sont les traductions usuelles<sup>3</sup>. Mais que voulait dire le texte copte ? Il y a deux façons de l'entendre.

a) Le *ΨΑΠΤΕ-* copte n'a pas uniquement le sens de « jusqu'à ce que »; il a tout aussi bien la valeur d'un consécutif<sup>4</sup>. Le copte a donc pu vouloir dire que le moine étranger ne serait pas admis à manger et à boire avec les pachômiens, « ce qui impliquait qu'il (*ΨΑΠΤΕ-*) entrât dans le monastère », — ce que justement Pachôme voulait éviter en prenant cette disposition législative<sup>5</sup>, — mais le traducteur aurait rendu brutalement la particule copte par son correspondant grec le plus usuel (*ἕως ἄν*), ce qui mettait le sens dans une impasse et devait provoquer les corrections successives que nous avons dites.

b) M. Lefort me suggère une autre explication. Le copte *ΨΑΠΤΕ-* aurait signifié « jusqu'à ce que » et aurait été correctement traduit par *ἕως ἄν*, mais à condition d'entendre *εἰσέλθῃ* comme visant l'entrée du moine étranger en qualité de membre de la communauté pachômiennne, et non pas son introduction occasionnelle dans le monastère au titre de simple visiteur; *ἕως ἄν εισέλθῃ* = *jusqu'à ce qu'il entre* anticiperait alors sur la phrase suivante, qui envisage le cas de « celui qui entre pour rester avec eux ». Ce n'est pas impossible, vu le caractère très elliptique du copte, et

<sup>3</sup> CRUM, 573 a.

<sup>4</sup> Cfr CRUM, *ibid.* : *so that*, *ὅπως*; STERN, n° 449 : *et kommt daz.*

<sup>5</sup> Cfr *supra*, p. 132 s.

que les hôtes des pachômiens étaient des postulants éventuels. Le fait, toutefois, que ceux dont parle la phrase suivante sont expressément dits *entrer pour rester avec eux* (εἰσελθόντα συμμείναι αὐτοῖς) et sont opposés tout aussi expressément (τὸν μέντοι εἰσελθόντα) à ceux de la phrase précédente, qui sont dits simplement *entrer* (ὥς ἂν εἰσελθῇ εἰς τὴν μονήν), ne nous paraît pas recommander cette explication, dont nous voulons cependant retenir la possibilité. Nous inclinons à croire que le texte parle de simples visiteurs, et nous préférons l'hypothèse d'une traduction maladroite du **ΨΑΝΤΕ**-copte.

3. La leçon τούτοις (T, P), en face de αὐτοῖς (O), doit également être attribuée au reviseur, qui l'aura jugée plus élégante; αὐτοῖς correspond au suffixe personnel copte, qui était joint, dans le cas présent, à une préposition (cfr συμ-μαγεῖν, συμ-μείν).

4. L'exception ἐκτός (T. add. ἂν) εἰ μὴ ἐν ὁδῷ ἐπεθεῖ, en vertu de laquelle les moines étrangers passant occasionnellement dans les monastères pachômiens auraient pu être introduits au réfectoire des cénobites, semble n'avoir troublé personne. Elle figure en effet non seulement dans tous les témoins de la recension G, mais encore dans la recension longue (B) de HL<sup>6</sup> et dans les passages palladiens des Vies grecques de Pachôme<sup>7</sup>; elle n'a appelé non plus aucun commentaire de la part des traducteurs modernes. Et cependant, elle soulève d'insurmontables difficultés :

a) Elle n'est pas appuyée par les sources pachômiennes, et même elle leur est positivement contraire. La Règle, que nous avons citée<sup>8</sup>, prévoit que tout moine se présentant à l'hôtellerie y restera pour y être hospitalisé, et ne sera admis qu'à la synaxe pour prier avec les moines; de même, les explications que Pachôme fournit à son ami apa Denys, prêtre de Nitentori, qui était venu protester contre ce règlement, ne laissent supposer aucune exception : « Ayant entendu dire que Pachôme ne permettait plus aux moines du dehors, qui circulaient pour visiter les frères, de pénétrer dans le monastère comme autrefois, mais qu'il les faisait rester à part dans la conciergerie du monastère, il en fut fort attristé... »

<sup>6</sup> HALKIN, HL et VGP, 273 : ἐκτός ἂν εἰ εἰς ὁδὸν ἐπεθεῖ.

<sup>7</sup> *Vitae Quarta et Quinta* (HALKIN, HL et VGP, 290) : ἐκτός εἰ μὴ ἐπεθεῖ εἰς τὴν ὁδόν; *Vitae Quarta et Quinta* (ibid., 290) : ἐκτός εἰ μὴ ὁδοπόρον.

<sup>8</sup> *Supra*, n. 1.

<sup>9</sup> LEFORT, *Vies*, 109. Voir la suite du texte, *supra*, p. 133.

b) Elle est contraire à l'intention qui avait dicté la règle. En interdisant d'introduire dans le monastère, et notamment au réfectoire, les moines étrangers, Pachôme avait entendu veiller à la bonne réputation de ses maisons, en évitant de donner aux étrangers, le spectacle d'un certain nombre de moines, — les néophytes, dit-il, — moins fervents. Or, si le seul fait de se trouver de passage dans un monastère eût été un titre à être admis, disons : dans la clôture, et notamment au réfectoire, le but que visait Pachôme n'était pas atteint, d'autant que les moines de passage devaient être nombreux.

c) Elle rend l'interdiction formulée par la règle absolument sans objet. En effet, quels autres moines étrangers pouvait viser l'interdiction d'être admis dans la clôture pour y manger, sinon justement ceux qui se trouvaient de passage en cours de route ! Mais puisque, aux termes de l'exception consentie par le texte, tous, absolument tous les moines étrangers de passage, pouvaient être admis au réfectoire des cénobites, pourrait-on indiquer un seul cas où la règle eût été d'application ! En mettant donc bout à bout le règlement et l'exception précitées, le texte tel que le livrent les sources introduit dans la phrase une contradiction interne formelle.

d) Enfin, cette exception est invraisemblable eu égard à un autre élément du contexte. Les novices, en effet, restaient à la conciergerie, dit le texte, pendant trois ans entiers, sans être admis dans la clôture<sup>10</sup>; or, quoi qu'il en soit de cette disposition, sur laquelle nous reviendrons, tout étranger eût été admissible dans la clôture, par le seul fait qu'il était occasionnellement de passage chez les pachômiens ! Cela ne tient pas.

En voilà assez, semble-t-il, pour nous persuader que le rédacteur n'a pu avoir en vue de formuler pareille exception, qui résulte cependant bien du texte grec; passe encore qu'il se soit mis, comme souvent, en contradiction avec les usages pachômiens, mais on ne peut lui attribuer d'avoir mis bout à bout dans une courte phrase des éléments qui s'excluent.

Le recours au copte est, ici encore, éclairant. Partant de l'hypothèse que le texte primitif copte avait pu dire le contraire, en soulignant que le fait qu'ils fussent en voyage ne justifiait pas

<sup>10</sup> HL, 91, 9 ss : τὸν μέντοι εἰσελθόντα συμμείναι αὐτοῖς ἐπὶ τριταῖαν εἰς τὸν ἁδόντων οὐ δέχονται· ἀλλ' ἐργασίωτερα ἔργα ποιῶσιν, οὕτως εἰσεβαίνει πρὸς τριταῖαν.



l'admission des moines étrangers à l'intérieur du monastère, nous avions proposé un énoncé copte qui, brutalement transposé par le traducteur, lui avait fait formuler l'exception inadmissible que l'on sait. Mais notre explication supposait un original bohairique, inconvénient majeur si l'on considère que les textes bohairiques connus jusqu'à présent ne sont pas antérieurs au IX<sup>e</sup> siècle. Nous nous rallions donc à une autre explication, que nous suggère M. Lefort; elle s'appuie sur une particularité de la construction copte, à laquelle nous avons déjà fait appel pour expliquer le début de la phrase. Elle consiste à supposer que, abandonnant le cas, envisagé jusque-là, d'un visiteur demandant à pénétrer dans la clôture, le rédacteur, s'attachant à l'idée centrale de la phrase : l'interdiction faite aux pachômiens de manger avec des étrangers, passe au cas d'un moine étranger avec lequel le pachômien se rencontre en voyage, et admet qu'ils pourront prendre ensemble leur repas. L'exception, appelée à l'esprit du rédacteur par l'élément  $\mu\eta\ \sigma\upsilon\mu\phi\alpha\gamma\epsilon\iota\nu\ \alpha\iota\omicron\iota\omicron\iota\varsigma$ , a été reléguée en fin de phrase et exprimée par un tour elliptique; celui-ci, méconnu par le traducteur, a introduit dans la phrase grecque la contradiction que nous avons relevée.

Cette seconde explication est vraisemblablement la bonne. Le copte, en effet, rejette souvent en queue de phrase les éléments secondaires : compléments explicatifs, restrictifs, et autres. Ainsi est-on souvent amené, pour rendre exactement le sens, à faire passer en tête de la traduction ce qui a été exprimé en queue. Ici, le sens serait : « Sauf le cas de rencontre en voyage, on ne mangera ni ne boira avec un moine étranger, — ce qui supposerait ( $\bar{\epsilon}\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu = \text{ϣ}\alpha\pi\tau\epsilon$ ) que l'étranger pénètre à l'intérieur du monastère »; la phrase qui suit, appelée par l'idée d'entrer, continue la pensée et dit : « Quant à l'étranger qui entre, ce qui ne peut se faire que s'il a dessein de s'agréger à la communauté, il n'a pas accès aux parties réservées avant d'avoir passé trois ans au noviciat. » Nous ne voyons qu'une objection à opposer à cette façon d'entendre le texte : l'ordre donné par la Règle aux pachômiens qui sont en voyage d'aller manger soit au *dominicum*, — savoir l'*ἐσκληρία* d'un centre anachorétique, — soit dans un monastère de leur règle<sup>11</sup>; mais, outre que le cas visé par la Règle est

<sup>11</sup> BOON, 29, 17 ss : *Quodsi necessitas impulerit ut foris maneat et uescatur in paterna sive propinquorum domo, nequaquam hoc faciet; sed manebit uel in dominio uel in monasterio eiusdem fidei.*

différent de celui que prévoit le ch. XXXII, il est très peu indiqué de baser l'interprétation du ch. XXXII sur une éventuelle concordance de ses données avec les institutions pachômiennes authentiques.

42°. Au lieu de  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \epsilon\rho\gamma\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\tau\epsilon\rho\alpha\ \epsilon\rho\gamma\alpha\ \pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\varsigma$ , οὕτως εἰσβαίνει μετὰ τριτητίαν, le *codex* O lit :  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\rho\gamma\alpha\ \tau\acute{\iota}\tau\omicron\upsilon\sigma\sigma\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \tau\tau\iota\tau\eta\tau\iota\alpha\nu\ \epsilon\iota\sigma\epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ . Entre les deux leçons, le choix n'est pas douteux : celle de O est maladroite, et c'est sa gaucherie qui lui aura fait substituer  $\epsilon\rho\gamma\alpha\ \pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\varsigma$  par le reviseur. La formule est copte; on a vu plus haut que HL n'emploie  $\tau\omicron\mu\omega\epsilon$  et les mots de son groupe que dans ce chapitre, et dans un autre que l'on a des raisons de croire en dépendance d'un modèle copte<sup>12</sup>. Dans le cas présent, le traducteur aura trouvé le verbe  $\tau\omega\mu\omega$  pourvu du suffixe de la troisième personne du singulier et suivi d'un régime indirect introduit par la préposition  $\epsilon$ -<sup>13</sup>. Si l'on observe en outre que le traducteur de la *Vita prima* de Pachôme a rendu les nombreux  $\tau\omega\mu\omega$  de ce passage par  $\delta\pi\iota\zeta\epsilon\iota\nu$  (une fois, dans le texte qui vient d'être cité) et surtout par  $\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\nu$ <sup>14</sup>, qui sont beaucoup plus grecs dans de pareils contextes, on aura un indice de plus que le traducteur du ch. XXXII ne maniait pas facilement son grec.

L'adjectif  $\epsilon\rho\gamma\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\tau\epsilon\rho\alpha$ , assez inutile et qui manque dans le *codex* O, peut être considéré comme une addition du reviseur. D'après Linner, qui propose le sens de « viele Arbeit fordernd, mühsam », le mot ne serait attesté jusqu'ici qu'au sens de « zum Arbeiten geschickt, tätig, wirksam »<sup>15</sup>; mais LSJ lui reconnaît également le sens de « hard-working ».

43°. La probation de trois ans à laquelle auraient été soumis les postulants ne peut pas être admise; loin d'en faire mention, la Règle et les Vies laissent entendre, voire disent ouvertement, que les candidats étaient introduits dans le monastère et participaient à tous les exercices communs après un très court postulat.

<sup>12</sup> *Supra*, note 28°.

<sup>13</sup> On peut voir de nombreux exemples de cette construction dans Lefort, VB, 25, 14 ss, par exemple 26, 2 :  $\Delta\epsilon\tau\alpha\mu\omega\sigma\tau\epsilon\sigma\tau\omicron\gamma\mu\omega\ \sigma\tau\omicron\gamma\ \pi\alpha\tau\epsilon\tau\ \epsilon\lambda\theta\epsilon\iota$  = il les affecta aux achats et aux ventes (cfr Lefort, *Vies*, 97).

<sup>14</sup> HALKIN, SPVG, 18.

<sup>15</sup> LINNER, 118.

La Règle fixe explicitement à quelques jours le temps pendant lequel le candidat, confié aux soins des hôteliers dans le bâtiment de la conciergerie, apprend ses prières, est instruit des exigences de la vie monastique et donne une première idée de ce qu'il vaut, avant de prendre l'habit<sup>16</sup>. Les compléments de formation viendront plus tard, après l'entrée dans le monastère; la Règle expose notamment comment les analphabètes apprendront à lire et s'appliqueront à apprendre par cœur tels et tels textes scripturaires, sous la conduite non plus du portier, mais d'un homme capable désigné à cet effet<sup>17</sup>.

Dans les Vies, on voit Pachôme (car c'est lui, sans doute) ordonnant au portier d'introduire chez les frères un homme à qui, à la suite d'une simple conversation, il avait trouvé les dispositions requises<sup>18</sup>; l'Alexandrin que les frères avaient ramené avec eux et qui devait quitter le monastère après neuf ans, est de même introduit sans plus chez les frères, par Pachôme lui-même, bien que celui-ci eût vu immédiatement qu'il avait affaire à « de l'ivraie »<sup>19</sup>. Et quand Pachôme explique à Denys de Nitentori pourquoi il a interdit que les moines étrangers fussent désormais admis dans la clôture, il allègue justement qu'il y a trois classes de moines : les anciens, les jeunes et les néophytes, et que la con-

<sup>16</sup> BOON, 25, 9 : *Si quis accesserit ad ostium monasterii, uolens saeculo renuntiare et fratrum adgregari numero, non habebit intrandi libertatem, sed prius nuntiabitur patri monasterii, et manebit paucis diebus foris ante ianuam, ac docebitur orationem dominicam et psalmos quantum potuerit discere, et diligenter sui experimentum dabit... Si cum uiderint aptum ad omnia, tunc docebitur et reliquis monasterii disciplinas, quas facere debeat, quibusque seruire, siue in collecta omnium fratrum siue in domo cui tradendus est, siue in uiscendi ordine : ut instructus atque perfectus in omni opere bono fratribus copuletur. Tunc nudabunt eum uestimentis saecularibus et induent habitu monachorum; tradeturque ostiario ut orationis tempore adducat eum in conspectu omnium fratrum. M. Lefort nous signale un texte, encore inédit, des œuvres de Théodore, troisième général de la congrégation, qui prévoit que « lorsque quelqu'un dont le frère est déjà au monastère, s'amène à la conciergerie avec l'intention de devenir moine, il passera un mois à la conciergerie » (Paris, copte 1303, p. 58). Cette disposition ne vise-t-elle que ce cas spécial, ou bien s'applique-t-elle à tout postulante ? En tout cas, nous sommes à loin des trois ans de noviciat dont parle le ch. XXXII.*

<sup>17</sup> BOON, 49, 13.

<sup>18</sup> LEFORT, *Vies*, 31, 21 ss.

<sup>19</sup> LEFORT, *Vies*, 179 ss.

duite de ces derniers pourrait être pour les visiteurs une cause de scandale<sup>20</sup>. Le texte ne laisse aucun doute sur l'identité de la troisième classe, le copte  $\tau\omega\chi\iota \mu\beta\epsilon\rho\iota$  étant le décalque exact du grec  $\nu\epsilon\phi\omicron\tau\omicron\varsigma$ <sup>21</sup> : il s'agit bien des tout commençants; or, ils vivent, à l'intérieur du monastère, avec les anciens ( $\epsilon\lambda\lambda\omicron$ ) et les jeunes ( $\alpha\lambda\omicron\upsilon\gamma$ ). Ladeuze avait déjà fait état de quelques autres passages des Vies pour appuyer la même conclusion<sup>22</sup>.

Comment expliquer que le rédacteur se soit représenté les novices pachômiens astreints à passer trois ans pleins à l'hôtellerie, en s'occupant à divers travaux, sans être admis dans la communauté ? Ici encore, les usages anachorétiques nous mettent sur la voie d'une solution, encore que, forcément, la différence de situation entre anachorètes et cénobites nous avertisse que le parallélisme ne puisse être complet. Dans le monde anachorétique, les commençants font leurs débuts, pendant un temps assez long, sous la conduite du maître qu'ils se sont choisi, avant d'être admis à mener une vie indépendante. Ainsi, le temps de probation de Pallade lui-même avait été fixé à trois ans, — justement trois ans, comme dans notre texte, — par le prêtre Isidore, à qui il s'était adressé pour faire ses débuts à son arrivée à Alexandrie<sup>23</sup>. Et bien que son mauvais état de santé l'eût obligé à quitter ce Dorothée, dont le genre de vie était très dur, sans doute trop dur pour lui, Pallade passa en effet trois ans dans les monastères d'Alexandrie, avant de se retirer ( $\alpha\nu\alpha\chi\omicron\rho\eta\tau\iota\varsigma$ ) en Nitrie, pour y mener à son corps défendant la vie anachorétique<sup>24</sup>. Paul le Simple, qui s'était mis sous la direction de saint Antoine, ne quitte son maître pour aller occuper une cellule à lui, qu'après un certain nombre de mois qui a été convenu entre eux<sup>25</sup>. Et quant aux travaux imposés aux novices d'après

<sup>20</sup> LEFORT, *Vies*, 110, 2.

<sup>21</sup> LEFORT, VB, 43, 12.

<sup>22</sup> LADEUZE, 281 s.

<sup>23</sup> HL, 16, 15 ss :  $\Theta\delta\tau\omicron\varsigma \kappa\omicron\iota\eta\tau\alpha\iota \mu\omicron\iota \nu\epsilon\phi\omicron \nu\eta\tau\iota \pi\rho\acute{o}\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu \kappa\alpha\iota \pi\alpha\rho\alpha\kappa\epsilon\lambda\omicron\upsilon\eta\tau\iota \sigma\tau\omicron\iota\chi\iota\omega\theta\eta\eta\alpha\iota \epsilon\tilde{\nu} \tau\omicron \mu\omicron\eta\tau\eta\rho\iota \beta\iota\omega \dots \pi\alpha\rho\alpha\delta\omicron\varsigma \delta\alpha\rho\omicron\theta\epsilon\omega \dots \kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\alpha\iota \mu\omicron\iota \pi\lambda\eta\rho\omega\sigma\alpha\iota \pi\alpha\rho' \alpha\upsilon\tau\omicron \tau\rho\iota\varsigma \epsilon\tau\eta \pi\rho\acute{o}\varsigma \delta\alpha\mu\alpha\sigma\mu\omicron\nu \tau\omicron\nu \pi\alpha\theta\omicron\nu.$

<sup>24</sup> HL, 24, 22 s.

<sup>25</sup> HL, 73, 4 ss :  $\Pi\lambda\eta\rho\omicron\phi\omicron\rho\eta\tau\iota\varsigma \sigma\omicron\nu \delta' \text{ 'Αντ\omicron}\nu\iota\omicron\varsigma \mu\epsilon\tau\alpha \mu\eta\nu\alpha\varsigma \beta\eta\tau\iota\omicron\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota \psi\upsilon\chi\eta\varsigma \dots \kappa\omicron\iota\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron \kappa\epsilon\lambda\lambda\alpha\nu \acute{\omega}\varsigma \alpha\pi\omicron \sigma\eta\mu\epsilon\iota\omega\nu \tau\rho\epsilon\omega\nu \eta \tau\epsilon\sigma\theta\epsilon\rho\omega\nu \kappa\alpha\iota \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota \alpha\upsilon\tau\omicron \text{ 'Ιδ\omicron}\nu \gamma\iota\gamma\omicron\nu\alpha\varsigma \mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\varsigma \text{ ' } \mu\epsilon\tau\epsilon \kappa\alpha\tau' \text{ 'Ιδ\omicron}\nu.$  A noter que le *codex O*, dont on a le texte pour ce chapitre, précise que le nombre des mois convenus était de trois :  $\mu\epsilon\tau\alpha \mu\eta\nu\alpha\varsigma \tau\rho\epsilon\iota\varsigma$ , — encore le chiffre trois !

le rédacteur du ch. XXXII, notons d'abord que, pendant les mois de probation en question, Antoine a soumis Paul le Simple à de rudes travaux<sup>26</sup>; ensuite, que les visiteurs des colonies de Nitrie étaient admis à rester à l'hôtellerie tout le temps qu'il leur plaisait, — leur séjour fût-il de deux ou trois ans, dit le texte, — à condition de se livrer, après qu'on leur avait accordé une semaine de loisir, aux divers travaux qui étaient ceux des moines, jardinage, boulangerie, cuisine, etc<sup>27</sup>; mais n'est-il pas naturel de penser que nombre de ces hôtes, qui passaient un aussi long temps auprès des moines, ne le faisaient, dirions-nous aujourd'hui, que pour éprouver une vocation naissante, et étaient donc en réalité des postulants éventuels? On croira donc facilement que la description du noviciat pachômien que nous livre le ch. XXXII, — description fautive en tout cas, — est issue d'une combinaison d'éléments empruntés au cadre anachorétique.

44\*. *Μασθοῦναι* = mâcher, employé au sens affaibli de *ἐσθίειν* = manger<sup>28</sup>; le copte *ⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲃ* correspond aux deux mots grecs<sup>29</sup>.

45\*. Ces diverses prescriptions se retrouvent dans la Règle : *Cum autem ad uescendum uenerint ... operient capita*<sup>30</sup>; *nec circumspectas uescentes alios*<sup>31</sup>; *quod si aliquis vel locutus fuerit, uel riserit in uescendo, aget poenitentiam*<sup>32</sup>; *si aliquid necessarium fuerit in mensa, nemo audebit loqui; sed ministrantibus signum sonitu dabit*<sup>33</sup>; *absque cucullo ... nemo ... pergat ... ad uescendum locum*<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> HL, 71, 10 ss.

<sup>27</sup> HL, 25, 20 ss : Πρόσκειται δὲ τῷ ἐκκλησίᾳ ξενοδοχεῖον, εἰς ὃ τὸν ἀπελθόντα ξένον, μέχρι οὗ ἐξέλθῃ αὐθαίρετος, δεῖναι τὴν πλάνην τὸν χρόνον, καὶ ἐπὶ διετην ἢ τριετην μείνειν · συγχωροῦσιν δὲ αὐτῷ ἐξδομάδα μίαν ἐν ἀγρίᾳ, τὰς λοιπὰς ἡμέρας περιπατοῦσιν ἐν ἔργοις, ἢ ἐν κήπῳ, ἢ ἐν ἀρτοκοπιῇ ἢ ἐν μαγειρείῳ.

<sup>28</sup> LINNÉ, 102.

<sup>29</sup> CRUM, 513 b.

<sup>30</sup> BOON, 20, 12.

<sup>31</sup> BOON, 20, 17.

<sup>32</sup> BOON, 21, 3.

<sup>33</sup> BOON, 21, 9.

<sup>34</sup> BOON, 39, 12.

*Mutatis mutandis*, ces usages, et notamment celui de se couvrir la tête de la cuculle pendant les repas, devaient être ceux des milieux anachorétiques. Les anachorètes étaient soucieux, en tout cas, de ne pas être vus en train de manger, et de ne pas regarder les autres manger; ainsi, Jean de Lycopolis se glorifiait d'avoir vécu quarante ans dans sa cellule sans que personne l'eût vu manger ou boire, et sans que lui-même eût vu personne manger<sup>35</sup>. Cassien, qui n'avait pas été en Thébaidé, est bien au courant de ce point de la discipline du réfectoire des Tabennésites, et il l'oppose aux coutumes des moines de Cappadoce, qui lisent pendant le repas<sup>36</sup>. Quelle que soit la source d'où Cassien a tiré ces données, le fait qu'il les connaît prouve que le rédacteur du ch. XXXII a pu en faire état, lui aussi, sans être allé en Thébaidé. On aura remarqué aussi que Cassien attribue ces coutumes aux Égyptiens en général, bien qu'il s'étende sur leur observation à Tabennèse, où, vu le grand nombre des moines et l'extension que prend chez eux la vie commune, elle est particulièrement digne de remarque.

La langue de ce passage est d'un grec assez rugueux. D'abord, le *ἐστι* initial est employé au sens d' *ἔστι* (il est permis). La finale, surtout, est dure. Le grec connaît *προσέχειν ὄμμα τινα*, diriger l'œil vers quelque chose; il connaît surtout *προσέχειν* (s.-c. τὸν νοῦν), au sens de faire attention; mais *προσέχειν τῷ ὀφθαλμῷ* est plutôt étrange.

Le codex O nous met sur la voie de la solution. Il présente en effet une leçon encore plus étrange, mais dont l'étrangeté révèle le caractère primitif : οὐδὲ ἔστιν ἐσθίωντα τινα λαλῆσαι οὐδὲ ἐκτὸς τοῦ πίνακος καὶ τῆς τραπέζης (om. ἀλλαχοῦ) προσέχειν ἐνὸς τὸν

<sup>35</sup> HL, 105, 17 : οὐ μαζωμένον πινει εἶδον · οὐκ ἐσθίωντα, οὐ πίνοντά μιν εἶδε τις.

<sup>36</sup> *Institutions*, IV, 17 : *Apud Aegyptios enim uel maxime Tabennésitas tantum silentium ab omnibus exhibetur, ut, cum in unum tanta numerorum fratrum refectiois obtentu conserderit, nullus ne nutrire quidem audiat praeter eum qui suae decaniae praestat, qui tamen si quid mensae superiusferri uel auferri necessarium esse peruerit, sonitu potius quam uoce significat. Tantaque uescentibus eis silentii huius disciplina seruat, ut cucullis ultra oculorum palpebras demissis, ne scilicet liber aspectus copiam curiosius euagandi, nihil amplius intueantur quam mensam et adpositas in ea uel quae ex ea capiunt cibos, ita ut, quemadmodum uel quantum reficiat alius, nullus inuicem nolet.*

ὀφθαλμόν. Il suffit d'essayer de traduire pour juger si ce petit être du grec : il n'est pas permis à personne de diriger l'œil d'un (de quelqu'un, sans doute !) en dehors de l'assiette et de la table... C'est, en fait, le décalque brutal d'une expression copte.

En effet, pour dire « regarder quelqu'un », le sahidique emploie fréquemment un idiotisme dont la traduction littérale est « remplir son œil de (avec) quelqu'un », la préposition « de » étant exprimée en copte par la particule -n, qui introduit en ce cas l'instrumental. Par exemple, Crum cite **αἰμερ ειατϣ πογα ηζητη** = il a rempli son œil avec l'un de nous = il a regardé l'un de nous<sup>37</sup> et, dans les Vies coptes de Pachôme, on lit **αἰμερ ειατ μμοϣ καλωϣ**<sup>38</sup> = j'ai rempli mon œil de lui bien = je l'ai bien examiné<sup>39</sup>. Or, le barbarisme du texte O s'éclaire complètement si l'on suppose que le traducteur trouvait dans son modèle copte l'idiotisme en cause (interdit au moins qui mange de -μερ ειατϣ πογα = remplir son œil avec quelqu'un).

Et d'abord, ἐνὸς τὸν ὀφθαλμόν. Au lieu de comprendre le -n comme la particule de l'instrumental, le traducteur l'a prise pour celle, identique, du génitif, et ainsi **ειατϣ πογα** = « son œil avec quelqu'un » a été compris « l'œil de quelqu'un » et traduit conséquemment par ἐνὸς τὸν ὀφθαλμόν, une traduction absolument correcte à partir de la méprise sur le sens de la particule -n.

Et voici pour προσέχειν. Si vraiment l'idiotisme copte que nous disions est en cause ici, pourquoi le traducteur n'a-t-il pas rendu matériellement le verbe **μμοϣ** aussi (remplir), par exemple par **πληροῦν** ? Il faut sans doute faire appel à l'hypothèse, déjà mise en œuvre plus haut<sup>40</sup>, d'un traducteur de parler bohairique traduisant un texte sahidique. L'idiotisme « remplir son œil de » = « regarder » appartient en effet au vocabulaire sahidique, le bohairique le remplaçant régulièrement par d'autres expressions<sup>41</sup>; d'autre part, outre sa signification de « remplir », le radical sah. **μμοϣ**-boh. **μμοϣ** a aussi, dans les deux dialectes, le sens neutre de

« regarder, faire attention »<sup>42</sup>. Nous croyons donc que, déconcerté par l'idiotisme sahidique étranger au dialecte qu'il parlait lui-même, mais déjà guidé vers le sens de « faire attention » tant par le contexte que par le mot **ειατϣ** (l'œil de), le traducteur aura compris **μμοϣ** au sens du bohairique **μμοϣ** (faire attention) et l'aura conséquemment rendu par προσέχειν ; par ailleurs, sa préoccupation habituelle de ne laisser sans traduction aucun élément du texte lui aura également fait traduire **ειατϣ** (τὸν ὀφθαλμόν), et il a fait de τὸν ὀφθαλμόν le régime direct de προσέχειν, sans égard au fait que **μμοϣ** = « faire attention » est de sens neutre ; si un traducteur de cette espèce avait besoin d'un parallèle pour autoriser ce régime direct, il pouvait le trouver soit dans προσέχειν τὸν νοῦν, soit dans προσέχειν ὁμματα, qui est grec également, nous l'avons rappelé.

Quant au texte des mss T et P, il doit s'expliquer en toute hypothèse comme le résultat d'une révision faite tant bien que mal, en sacrifiant le moins possible du texte à amender. Jugeant que ἐνὸς τὸν ὀφθαλμόν était franchement impossible, le reviseur a d'abord supprimé ἐνός ; le changement de τὸν ὀφθαλμόν en τῷ ὀφθαλμῷ allait de soi, puisque, employé absolument au sens de « faire attention », son sens normal en grec, προσέχειν fait figure de verbe neutre, malgré l'origine de l'expression (sel. τὸν νοῦν, τὴν γνώμην) ; enfin, il a jugé bon d'ajouter ἀλλὰχοῖ, inutile cependant, puisque faisant double emploi avec ἐκτός τοῦ πίνκτος, etc. Il obtenait ainsi un sens passable : « interdit de faire attention de l'œil ailleurs que (en dehors de) l'assiette, etc. », mais, comme d'habitude, il n'a pas tenté de remaniement substantiel de son texte. Ainsi, il a conservé τῷ ὀφθαλμῷ, l'élément le plus descriptif du passage, qui aurait cependant pu tomber sans inconvénient pour le sens ; il n'a d'ailleurs pas touché non plus au ἔστι initial, qui était pris au sens de ἔστι<sup>43</sup>, mais qui n'était pas, dans pareil grec, tout à fait inintelligible.

(A suivre.)

R. DRAGUET.

<sup>37</sup> Crum, 73 b ; 208 b, sous le radical **μμοϣ** : « cum n- of thing wherewith filled ».

<sup>38</sup> Codex P. Morgan M. 602, fol. 104 r°.

<sup>39</sup> Lefort, Vies, 384, 22.

<sup>40</sup> Supra, note 21°.

<sup>41</sup> Crum, 73 b.

<sup>42</sup> Crum, 210 b.

<sup>43</sup> Cfr., par ex., le copte **εϣε** (Crum, 607 b).