

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

20*. La ceinture est un nécessaire 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 *Apophthegmes* qui décrit des moines s'apprêtant à prendre leur sommeil, on les voit, avant de s'étendre sur leur matte, enlever leur ceinture et leurs ἀναλόγοι⁶³, ce baudrier double qui, descendant du cou et enserrant la poitrine, collait la tunique au corps pour l'empêcher de gêner les mouvements pendant le travail⁶⁴. 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 ceinture⁶⁵, c'est qu'il avait vu *eum ob refactionem nocturnae quietis paulisper defecta membra solita cinguli obstructione laxasse*⁶⁶, 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 Τιορπίνοι ... 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 Orsietii* cite notamment *Is.*, V, 27 : *Non dormient, nec soluent zonas de lumbis suis*⁶⁷. Le texte

⁶³ 275 D : καὶ ἡραὶ τὰς λύνας αὐτῶν καὶ τοὺς ἀναλόγους, καὶ Ἐφεξι λα-
τοῦς εἰς τὸ φάσιον ἐμπροσθήσονται.

⁶⁴ Cfr. CASSIEN, *Institutions*, I, 5. C'est sans doute ce que Jérôme désigne par *baleolus* (Boos, 6, 12).

⁶⁵ Cfr. *Actes*, XII, 8.

⁶⁶ *Institutions*, I, 1, 3.

⁶⁷ Boos, 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 (*μηλοτήν*, et parfois, dans les *Apophthegmes*, *μηλοτάριον*) était une peau de chèvre (cfr *μῆλον*, mouton ou chèvre) : *caprina pellicula, quam meloton vocant*, dit S. Jérôme⁶⁸, et Cassien : *pellis caprina, quae melotis vel pera appellatur*⁶⁹. Attachée à l'épaule du moine et lui descendant de côté⁷⁰, elle arrivait à hauteur des genoux, puisque le moine en utilisait la partie inférieure pour s'asseoir⁷¹, sans doute afin d'éviter de salir ou d'user le lôbiton. Elle devait être ample, puisqu'on pouvait s'en envelopper, par exemple pour se garantir des intempéries⁷². Elle servait, encore à mettre des provisions, par exemple du pain⁷³, de l'eau⁷⁴, et notamment aussi les *tragemata*, une sorte de dessert, ou d'œulgues, qui était à l'occasion distribué aux moines au sortir du réfectoire⁷⁵; 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*⁷⁶. 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 : partir⁷⁷, et le code de la politesse du désert voulait qu'on s'empressât d'ôter sa mélote au moine qui arrivait en visite⁷⁸.

⁶⁸ Boos, 6, 11.

⁶⁹ *Institutions*, I, 7.

⁷⁰ Boos, 13, 13 : *pelliculam quae super umbrum haeret e latere*; *ibid.*, 37, 9 : *pellicula, quae pendet ex latere*.

⁷¹ Boos, 13, 13 : *sedebit ... pelliculam ... ex inferiori parte subdens natibus*.

⁷² Cfr. HL, 125, 5 : *προβεληπένεος τὴν μηλοτήν*.

⁷³ Cfr. HL, 168, 4.

⁷⁴ Cfr. *Apophthegmes*, 140 B.

⁷⁵ Boos, 22, 5 : *Qui ante foras conuicii egreditibus erat fratribus tragemata... Qui suscepit ea quae dastur, non ita eccluse sed in pelle suscipiat.* Sur cet usage, voir aussi HL, 79, 13, et L. TH. LEFORT, *Analecta philologica*, III, *Un mot nouveau : καρπεύλινος | καρπάλινος*, dans *Le Muséon*, 1923, t. XXXVI, p. 27-31.

⁷⁶ *Institutions*, I, 7.

⁷⁷ *Apophthegmes*, 264 D; 296 D, 332 D, 412 A.

⁷⁸ Cfr. *Apophthegmes*, 220 B.

L'expression du ch. XXXII : μηλοτήν αἴγειαν εργαζούντν (littéralement : une mélote de chèvre travaillée) fait une impression d'étrangeté.

D'abord, μηλοτήν αἴγεια est un pléonasme, puisque μηλοτήν, 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 constitue un *hapax* dans l'ensemble de la littérature monastique de l'époque : HL dit toujours mélote sans plus⁷⁹, Cassien fait de même⁸⁰, les *Excerpta* grecs des Règles pachoniennes aussi⁸¹. On comprendrait δέρμα αἴγειον = peau de chèvre, sur le modèle du copte ΥΑΔΡ ΠΒΑΛΛΜΕ⁸²; on comprendrait également, par abréviation, δέρμα tout court⁸³, comme le latin *pellis* ou *pelticula*, terme qu'emploie fréquemment S. Jérôme⁸⁴, et le copte ΥΑΔΡ = peau, que nous relevons dans une Vie de Pachôme⁸⁵, mais μηλοτήν αἴγεια est tout à fait inusité.

Ensuite, quant à εργαζούντν, bien que ἐργάζομαι au sens passif soit grec, surtout au parfait, HL ne l'emploie qu'au sens moyen⁸⁶. 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 (βυρσοδεψουμένην) ? Plus loin, le texte mentionnera la tannerie (βυρσίτον) des monastères pachoniens⁸⁷.

Or, ces deux difficultés s'éclairent 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 :

⁷⁹ HL, 73, 24; 110, 20; 125, 5; voir aussi 89, 23, et 96, 8.

⁸⁰ Aux passages déjà cités, ajouter *Institutions*, I, 10 et IV, 13.

⁸¹ BOON, 178, 14.

⁸² CRUM, 39 a, 582 b.

⁸³ Comme dans les *Excerpta* (BOON-LEFORT, 178, 14).

⁸⁴ BOON, 13, 13; 22, 9; 37, 9; 29, 12; 40, 14.

⁸⁵ LEFORT, VS, 273, 15.

⁸⁶ HL, 26, 5; 39, 13; 41, 5; 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.

⁸⁷ HL, 96, 3.

ΥΑΔΡ ΠΒΑΛΛΜΕ, une expression qui est d'ailleurs attestée comme telle⁸⁸. 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 ΥΑΔΡ par μηλοτήν, traduction exacte, puisque ΥΑΔΡ désigne concrètement la mélote⁸⁹; seulement, pour ne rien perdre de son modèle, il a traduit aussi, correctement d'ailleurs, le mot suivant : ΠΒΑΛΛΜΕ, mais sans remarquer que, à la différence de ΥΑΔΡ ΠΒΑΛΛΜΕ, μηλοτήν αἴγεια était un pléonasme, — tellement caractérisé que nous ne pouvons en citer d'autre exemple.

Quel qu'en soit le sens, εργαζούντν continue la description de la mélote ; mais quelle notation complémentaire peut-on attendre le 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 pachoniens, nous l'avons rappelé, avaient des tanneries) ? Or, en copte, tanner se dit ΒΩΚΕ⁹⁰; d'autre part, un mot voisin, ΒΩΚ, signifie serviteur esclave, et le verbe ερ ΒΩΚ, qui veut dire travailler, correspond précisément, entre autres, au grec ἐργάζομαι = travailler⁹¹. Le rapprochement est suggestif : notre εργαζούντν ne s'expliquerait-il pas par un contresens, le copte ΒΩΚΕ = tanner ayant été confondu avec une forme quelconque du radical ΒΩΚ (peut-être εργΒΩΚ), qui évoque l'idée de travailler ? La confusion est d'autant plus facile à concevoir que ΒΩΚΕ (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 sahidiq : ΒΩΚΕ, en effet, n'est attesté qu'en sahidiq, tandis que ΒΩΚ (serviteur) et ερ ΒΩΚ 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),

⁸⁸ CRUM, 39 a, 582 b.

⁸⁹ Ainsi M. Lefort a-t-il pu traduire d'emblée par le terme technique de mélote (LEFORT, *Vies*, 326) le ΥΑΔΡ d'une Vie sahidiq (LEFORT, VS, 273, 15).

⁹⁰ CRUM, 31 a.

⁹¹ CRUM, 30 a, b.

et, d'autre part, « la seule zone dont on peut considérer le bohémique comme le parler autochtone », — donc aussi vers 400, — c'est l'oasis de Nitrie⁹².

22°. Le port de la mélôte au moment des repas, ainsi qu'à la synaxe⁹³, avait sans doute pour raison, entre autres, que les moines, tant les cénobites⁹⁴ que les anachorètes⁹⁵, s'asseyaient à la synaxe et, naturellement aussi, pour manger, et que, nous l'avons vu⁹⁶, le moine s'asseyait sur la partie inférieure de sa mélôte.

23°. Le *codex O* porte *εἰονότες* au lieu du *ἄνοντες* du texte de Butler (T, P). Nous croirions volontiers que *εἰονότες* est primitif, et nous interprétons *ἄνοντες* comme une de ces multiples retouches des *codices P* et *T*, inspirées par le souci d'une certaine élégance; le réviseur aura sans doute voulu éviter les répétitions *εἰα-ιόντες εἰς τὴν κοινωνίαν ... εἰσ-ιένοντες*.

24°. Nous avons mentionné plus haut⁹⁷ la coutume anachorétique de la communion le samedi et le dimanche. Cet usage était universel chez les moines⁹⁸.

25°. Nous ne connaissons pas de texte parallèle attestant l'usage d'aller communier avec la ceculle seule, après avoir enlevé la ceinture et la mélôte. 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 coulpe⁹⁹.

⁹² L. TH. LEFORT, *Littérature bohémique*, dans *Le Muséon*, 1931, t. XLIV, p. 121.

⁹³ Cf. BOON, 39, 12 : *Absque cucullo et pellicula nemo ambulet in monasterio, neque pergit ad collectam neque ad uescendi locum*; cependant, la traduction du copte est incertaine : *absque pelle (?) et balteo* (BOON-LEFORT, 163, II).

⁹⁴ Cf. BOON, 14, 5, 11.

⁹⁵ Cf. *Apophthegmata*, 157 C.

⁹⁶ *Supra*, note 21[°].

⁹⁷ *Supra*, note 14[°].

⁹⁸ Pour les pachomiens, cf. LEFORT, *Vies*, 96, 7 s.; pour les chemouiens, cf. WISCHMANN, 39, 29 ss.

⁹⁹ BOON, 15, 5 ss.

26°. D'après Cassien, le seul auteur qui décrit la ceculle, celle-ci est un capuchon qui couvrait la tête et la nuque jusqu'à la naissance des épaules¹⁰⁰. On pouvait la rabattre jusqu'en dessous des paupières¹⁰¹; ainsi, un moine des *Apophthegmata* avait sa ceculle rabattue sur les yeux au point de ne voir qu'à ses pieds¹⁰². D'après Cassien, le seul à noter ce détail, la ceculle se portait nuit et jour; sans doute est-ce la raison pour laquelle les pachomiens avaient toujours deux ceculles à leur disposition¹⁰³, tout comme ils avaient deux lêbitous, l'un des deux étant employé la nuit.

S'appuyant sur Cassien, Ladeuze décrit la ceculle en ces termes : « Ils avaient, sur le cou, un très court mantelet (*κουσούλλιον*) auquel était attaché une calotte, avec laquelle ils se couvraient la tête. »¹⁰⁴ 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 ceculle, et qu'il appelle *palliolium ou masfors* (ou *masforte*), une sorte de camail qui couvre le cou et les épaules : *angusto palliolo ... colla pariter atque umeris tegunt, quae masfors tam nostro quam ipsum nuncupantur eloquio*¹⁰⁵.

S. Jérôme ne parle pas de *masfors*, mais c'est cela sans doute qu'il entend désigner, dans la traduction de la Règle, par *sabano longiore, quod collo umerisque circumdat*¹⁰⁶, et, probablement aussi, par *l'amictus lineus* de sa préface¹⁰⁷, qu'il ne décrit pas (le mot, comme la chose, fait songer à l'amict 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 moine¹⁰⁸, et que, d'autre part, pour Cassien, *palliolum* = *masfors*,

¹⁰⁰ *Institutions*, I, 3 : *Cucullis namque parporuis usque ad cervicis umerorumque demissis confinia, qui capita tantum contegant, inde sinister diibus utuntur ad noctibus.*

¹⁰¹ *Institutions*, IV, 17 : *cuculli ultra oculorum palpebras demissis,*

¹⁰² 409 B : *Εομενε τὴν δραν αὐτοῦ τῷ κοστούλᾳ, καὶ πόνον τὰ λυν αὐτοῦ ἐγάρε.*

¹⁰³ BOON, 6, 10 s.; 37, 10.

¹⁰⁴ LADEUZE, 276, qui renvoie à *Institutions*, I, 3.

¹⁰⁵ *Institutions*, I, 6.

¹⁰⁶ BOON, 37, 8.

¹⁰⁷ BOON, 6, 10.

¹⁰⁸ BOON, 6, 8 ss.; 37, 7 ss.

il faut conclure que chez Jérôme, *palliolum* est une troisième désignation du *mafors* (avec *sabonum* 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'infirmierie : *Quod si (qui) aegrotaverit opus habuerit pallio, aut tunica (= lèbton)¹⁰⁹...*, et : *Si quis fratrum laesus fuerit aut percussus et tamen lectulo non decumbet sed deambulabit inuidus, et aliquis re indigebit, uestimentu scilicet (= tunique, ou lèbton) vel pallio¹¹⁰...* 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 pallio, in monasterio ambulans, post collectam nullus uelut¹¹¹*; et, au contraire : *Nullus uadat ad collectam vel ad uescendum habens galliculas in pedibus, vel palliola lineo circumtatus, siue in monasterio siue in agris¹¹²*. 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 pourraient en déduire 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 reconnaissent l'usage du *palliolum* aux malades de l'infirmierie 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 permisit, negligentia increpabitur¹¹³*. Il est étrange que le *vestimentum*, c'est-à-dire la tunique ou lèbton, ait été mis à prendre 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 lèbton est le seul vêtement qui couvre le corps du moine... En fait, *vestimentum* est une erreur, soit de la traduction, soit du texte de St. Jérôme; le copte porte ΠΡΗΓΑ¹¹⁴, 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*¹¹⁵, traduction qu'il a déjà adoptée pour le même mot, à l'article précédent de la Règle¹¹⁶. Comprise du *palliolum* et non du lèbton, 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 cuecille n'aurait-elle fait qu'un avec le *mafors*, comme Ladeuze se le représente ? La cuecille 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 *Apophthegmes* conduit aux mêmes conclusions¹¹⁷. En arrivant un soir (Δειλης) chez Théodore de Phermé, un moine le trouve la toilette en désordre : à travers les déchirures de son lèbton, on voit sa poitrine nue, et sa cuecille pend par devant au lieu de pendre par derrière (εἴρον τὸν κώνυμα χειρούμενόν λείτωνα καὶ τὸ στήθος αὐτοῦ γυρνόν, καὶ τὸ κοκκούλιον αὐτοῦ ἐπροσθέντεν); 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 κάρφον 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 θέλον κόμις μαφορίου, καὶ δεσπόσας τοὺς δρόμους αὐτοῦ. Ο δὲ γέρον ἔξτρινον τὴν χεῖρα καὶ ἔφη πάντα). 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; efr 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 aboutissions 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 (*ἀναλάσσον*)¹¹³. Et voici l'ordre d'énumération des pièces de l'équipement monastique suivi par la traduction de la Règle : lébiton, *sabonum* (= *palliolum* ou *mafors*), mélote, sandales, cuculle, ceinture et bâton¹¹⁴. Il est vrai, cependant, que *palliolum* et cuculle se font suite dans l'énumération que fait la préface de S. Jérôme : lébiton, *amictus* (= *palliolum*; efr plus haut), cuculle, mélote, baudrier, sandales, bâton¹¹⁵.

b) La Règle et S. Jérôme attribuent deux cucuelles aux moines, mais un seul *sabonum* et un seul *amictus*¹¹⁶.

c) Tandis que la cuculle se porte au réfectoire¹¹⁷, la Règle interdit de se rendre au réfectoire avec le *palliolum*¹¹⁸.

¹¹³ *Institutions*, I, 3 ss.

¹¹⁴ BOON, 37, 7 ss.

¹¹⁵ BOON, 6, 8 ss.

¹¹⁶ BOON, 37, 10; 6, 10.

¹¹⁷ Témoignage explicite dans *Institutions*, IV, 17; fait supposé par la Règle (BOON, 22, 8; 20, 17).

¹¹⁸ BOON, 41, 6.

d) Alors que la cuculle se porte nuit et jour, constamment¹¹⁹, le *palliolum*¹²⁰ 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 cucuelles. 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. »¹²¹ Or, ce « petit manteau » (*πονκονι* *μηρηγ*)¹²² n'est autre, si l'on en juge par l'identité du nom, que le *palliolum* de la Règle¹²³, 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 *Apophlegmes* 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 *μεφόπιον* : 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 ἱερόν ὅν τηρέσθαι : il s'agit apparemment du lébiton) et il rentre dans sa cellule, sauf de son *maphorion* (*περιζωσάμενος τὸ μεφόπιον*), en estimant qu'il n'avait pas encore, après tout cela, accompli, comme il l'aurait dû, le commandement évangélique de la charité¹²⁴.

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

¹¹⁹ *Institutions*, I, 3.

¹²⁰ BOON, 41, 9 : *vestimentum*, mais *μηρηγ* = *palliolum* dans le texte copte (*supra*, p. 104 ss.).

¹²¹ LEFORT, *Vies*, 59.

¹²² LEFORT, VS, 104, 32.

¹²³ BOON-LEFORT, 157, nos 102 et 103 : *μηρηγ*.

¹²⁴ 192, A-B.

= *mafors*, qui protégeait (sans doute pendant la nuit) les épaules et le cou, étaient choses distinctes, encore que la cencelle ait été susceptible de s'attacher au *mafors* comme un accessoire¹³⁰. Et donc aussi, quand la Règle de l'Ange dit que les moines iront communier avec la cencelle, le mot doit être pris au sens strict. La description que fait Ladeuze de la cencelle est en tout cas inexacte.

27*. Le *codex O* porte μετὰ κουκούλιον πάνων.

28*. Le verbe grec τυπόω correspond à ΤΩΨΙΓ¹³¹, 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 Pachôme¹³². A 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^o que, des quatre emplois de τυπόω dans HL, trois se trouvent dans le ch. XXXII¹³³, et le quatrième dans le ch. 20¹³⁴, que l'on a, nous le dirons¹³⁵, quelque raison de croire en dépendance d'une source copte; 2^o que les emplois de τυπός dans HL sont confinés au ch. XXXII¹³⁶; 3^o que les composés διατυπών et διατύπωσις, employés chacun une fois dans HL, ne figurent non plus, le premier que dans le ch. XXXII¹³⁷, et le second, que dans le ch. XXXIII a¹³⁸; enfin, 4^o que le *codex O* porte deux τυπώ supplémentaires¹³⁹.

¹³⁰ L'identification des diverses pièces du costume des pachomiens se complique du fait que les fragments coptes de la Règle mentionnent aussi, comme faisant partie de la garde-robe du moine, le *paxtor* (BOON-LEFORT, 156, n°s 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, (?) » (BOON-LEFORT, 163, 11 et 164, 3), et Crum reste dans le vague : « a monkisch garment » (CRUM, 312 b).

¹³¹ CRUM, 459 a.

¹³² LEFORT, VB, 25, 12-26, 13.

¹³³ Ici, 90, 1; 92, 3; 92, 7.

¹³⁴ HL, 65, 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 ligne est fautive (ἀρχάλλω), Butler lit ἀρχάλλα, c.-à-d. non lainens¹⁴⁰. O et P lisent ἀρχάλα, c.-à-d. mou, tendre, et donc sans doute aussi : poilu, lainieux¹⁴¹; 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 γέρα pour γέραξ, dont on pourrait inférer, me dit M. Lefort, que O a été copié sur ms. ocial en mauvais état). Le fait que les enfants portent des bonnets en étoffe douce et lainueuse ne peut en tout cas pas être invoqué pour appuyer la ligne ἀρχάλα, car la comparaison ὡς παχόμιος vise le portrait même de la cencelle¹⁴², et non pas nécessairement aussi la matière dont celle-ci était faite. Nous savons d'autre part que les pachomiens ne portaient pas de laine¹⁴³; cet usage leur venait des anachorètes¹⁴⁴. Nous abandonnons donc ici le *codex O*, et nous considérons ἀρχάλα comme une faute, qui aura passé dans P,

¹⁴⁰ LSJ : without fleeces or nap.

¹⁴¹ LSJ : soft, weak.

¹⁴² Cf. CASSIEN, *Institutions*, I, 3 : *Cucullis... inderisenter diebus uitatur de noctibus scilicet ut innocentiam et simplicitatem parvolorum iugiter custodire etiam imitatione ipsius uelaminis commoneantur.*

¹⁴³ Sauf pour la cencelle, dont ils n'indiquent pas la matière, S. Jérôme et la Règle disent expressément que tous les vêtements du moine étaient de lin : *amictu linea* (BOON, 6, 10), *battello linea* (6, 12), *tunicam linea* (13, 15), *lineum palliolum* (32, 8), *pallio linea* (41, 7), *pallio linea* (47, 7); le Liber Oratiorum ajoute *zonam linea* (BOON, 123, 19); la Règle défend au moins de posséder *tunicam lancea* (BOON, 37, 2); dans les Vies (LEROY, Vies, 195, 2), il est question d' « une barque des frères, chargée d'étope destinée à leurs vêtements », qui avait sombré dans le Nil. Même note chez CASSIEN, dans un passage qui vise les pachomiens : *Quod nec lascivi indumentis uitatur sed lisets tantum* (*Institutions*, IV, 10); cet auteur dit cependant, à propos des ἀνάλλοι des moines égyptiens en général : *Gestant etiam restitutas duplices lance plexas subtenuit* (*Institutions*, I, 5), contrairement à S. Jérôme, pour qui le *battello* des pachomiens est de lin.

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

30*. Le symbolisme attribué ici à la cuelle 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 : λεβίστρωνας λευκούς pour λινοῦς, signalée plus haut¹⁴⁵, ne serait pas originale ; elle procéderait facilement du même esprit.

31*. Une marque en forme de croix, identique sur toutes les cuelles, ne pouvait avoir qu'une valeur symbolique, ou ornementale, sans aucune utilité pratique. La Règle, en ordonnant de marquer les cuelles 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 cuelles de telles et telles catégories de moines¹⁴⁶ ; 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 στρεψοῦ n'ont aucune chance d'appartenir au texte primitif, car ils manquent dans le *codex* O. Il est donc indiqué de les attribuer au réviseur. Si cette attribution

ne pourraient pas être nettement avec ce gros drap de bureau, et qu'elles ne se pourraient défendre de la vermine, qui a accoustumé de s'engendrer aux habits, et elles prirent la Sainte de demander à Notre Seigneur de les délivrer de cette crainte. « Et de fait, continue le biographe, l'affaire s'est tellement complotée, qu'il ne s'est engendré aucunne de cette vermine depuis cette heure-là iniques à présent, ny en ces tuniques-là, ny en celles d'estamine, ny en tout le reste des habits, ainsi plusoit il y a pour ce regard une telle netteté qui n'a jamais été ny veu ny oyte. Et non seulement les anciennes, mais aussi les nouioues l'obtienent en fort peu de temps, si ce n'est quelquesfois qu'elles sont tentees de ne persister pas en Religion. » (*Les œuvres spirituelles de la Mère Térèse de Jésus, Fondatrice des Carmes Descalzes*, par le R. P. de RIBIERE, p. 381 s. Paris, 1621). Les ardeurs du soleil d'Egypte ont pu faire redouter aux moines de la vallée du Nil ce que les filles de sainte Térèse appréhendaient de voir se engendrer à la chaleur du climat espagnol.

¹⁴⁵ *Supra*, note 19*.

¹⁴⁶ BOON, 49, 16 : *Cuculli singulorum habeant et monasterii signa et nomes*. D'après le cpte (BOON-LEROY, 164, 3), ce sont les *balsi*, et non pas les cuelles, qui doivent être marqués.

rencontrait la vérité, elle attesterait que la révision 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 πορφυροῦ au lieu de διὰ πορφυρίου.

33*. Le *codex* O lit le simple τίτλοθαι 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 cpte n'a pas de verbes composés formés, comme en grec, par la préfixation d'un préverb au simple (le cpte 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.

Ἐμέλεσος δὲ εἰκοσιτέσσαρα τάγματα εἶναι καὶ ἑκάτῳ τάγματι ἐπίθητα στοχεῖον Ἑλληνικὸν ἀπὸ ἄλφα καὶ βῆτα καὶ γάμμα καὶ δέλτα καὶ τῶν καθ' ἔξης¹⁴⁷. ἐν τῷ οὐν αὐτὸν¹⁴⁸ ἐρωτᾶν καὶ φιλοπράγμονεν εἰς τοσοῦτον πλήθιον ἡρώτα τὸν δευτέρον δι μειζόνερος¹⁴⁹. Πώς ἔχει τὸ τάγμα τοῦ ἄλφα ; Ὡς ἔχει τὸ ζῆτα ; πάλιν· Ἀποσαρτὸν τὸ ρῶ, ιδίῳ τινὶ ομειο¹⁵⁰ γραμμάτων ἀπολουθοῦντες, καὶ τοῖς μὲν ἀπολουθεῖσι καὶ ἀσφραστοῖς ἐπίθηται τὸ ιῶτα, τοῖς δὲ διυγερεστοῖς καὶ σκολιωτέροις προσάστει τὸ ξ· καὶ οὕτως κατ' ἀναλογίαν τῆς καταστάσεως τῶν προσιπέων καὶ τῶν τρόπων¹⁵¹ καὶ τῶν βίσων, ἑκάτῳ τάγματι τὸ στοχεῖον ἐφέρομε; μόνων τῶν πνευματικῶν εἰδότων τὰ σημαντικά¹⁵².

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 ἀπό
χειρὸς ἑλληνικὸν ἀπό
τοῦ ἄλφα καὶ βῆτα
ἄλφα καὶ βῆτα
καὶ γάμμα καὶ δέλτα
καὶ γάμμα καὶ δέλτα
καὶ καθηξῆς ἔως
τοῦ ὡ.

ἐν τῷ οὐν αὐτὸν ἐρω-
τῶν καὶ φιλοπραγμο-
νεῖν τί θέλει εἶναι τὰ
στοιχεῖα καὶ διὰ τί
ἐκάστοτε τάγματι στοι-
χείον ἐνεκάλευσεν ἐπι-
γραφήντα, τὸ μὲν τὸ
ἄλφα τὸ δὲ τὸ βῆτα,
τὸ μὲν τὸ γάμμα τὸ δὲ
τὸ δέλτα καὶ καθηξῆς,
ἔφη δὲ
εἰς τοσοῦτον πλῆθος,
ὅπως τὸν δεύτερον ἡρώτα τὸν δεύτερον
διαμειζότερος· Πῶς δὲ μιζότερος; Πῶς
ἔχει τὸ γάμμα
μειζότερος; Πῶς ἔχει τὸ δέλτα;
Ἄσπασαι τὸ δέλτα τὸν
ομητεῖον.
ἔξηκαλούθοιν.
τοῖς οὖν τεσσάροις καὶ ἀπολουστέροις καὶ ἀπε-
ραιοτέροις ἐπέθηκε
τὸ λότα, τοῖς δὲ δια-
χερεστέροις καὶ ὀκο-
λιοτέροις τὸ ξῖ· προσάρξεις τὸ ξῖ·
καὶ οὕτως καὶ οὕτως

Ἐκέλευσε δὲ
εἰκοσιτέσσαρα τάγμα-
τα εἶναι καὶ ἐκάστῳ
τάγματι ἐπέθηκε στοι-
χείον ἑλληνικὸν ἀπό
χειρὸς ἑλληνικὸν ἀπό
τοῦ ἄλφα καὶ βῆτα
ἄλφα καὶ βῆτα
καὶ γάμμα καὶ δέλτα
καὶ γάμμα καὶ δέλτα
καὶ τὸν καθηξῆς.

καὶ ἀναλογίαν τῆς καὶ ἀναλογίαν τῆς καὶ ἀναλογίαν τῆς
καταστάσεως τῶν καταστάσεως τῶν καταστάσεως τῶν
προαιρέσεων προαιρέσεων προαιρέσεων καὶ τῶν
καὶ τῶν βίων καὶ τῶν βίων τρόπων καὶ τῶν βίων
ἐκάστῳ τάγματι τὸ ἐκάστοτε τάγματι τὸ
οποιεῖτον ἐφῆρποσε, μόνων τῶν πνευματι- μόνων τῶν πνευματι- μόνων τῶν πνευματι-
κῶν ἰδόντων τὰ οπ- κῶν ἰδόντων τὰ οπ- κῶν ἰδόντων τὰ οπ-
μανίνομενα, καὶ τοῖς μὲν ἀπλουστέροις καὶ
ἀπεραιοτέροις ἐπέθη-
κε τὸ λότα, τοῖς δὲ
διαχερεστέροις καὶ
οκολιοτέροις τὸ ξῖ.

Entre T et P, il y a quelques menues différences; d'autre part, O porte quelques fautes: γάμα, — ἐνεψηρόσθαι (pour ἐνεψηρόσθη), — ἰδόντων (pour εἰδότων, iotaïsme), — et peut-être aussi μόνων (pour μόνον). 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 resension différente, puisque le fond même est affecté par delà le texte¹.

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 correspondent 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, autre 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

¹ Voir plus haut, note 7*, un cas analogue, mais qui ne touche que P.

portentes d'une lettre grecque, et l'on voit le *μειζότερος* s'informer, auprès du *δέοντερος*, 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 autre 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 précédent :

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 *φιλοπράγμαντι* s'explique au mieux chez Pachôme, qui vient de s'entendre donner un ordre singulier et mystérieux ; on ne le comprend pas chez le *μειζότερος*, qui se borne à s'informer des moines auprès de son subalterne.

b) La construction *ἐποτάν εἰς*, qui n'appartient pas au grec de Pallade, n'appartient pas non plus, que nous sachions, au grec usuel de la *koiné*, qui dit *ἐποτάν τινά τι οὐ περι τινός*, comme en classique. O lui-même, qui est généralement d'un grec autrement pauvre que celui des autres nns de HL, dit également *ἐποτάν και φιλοπράγμαντι τι θέλει*.

c) La répétition *τι τοῦ ἐποτάν ... ἡπότα* 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 meilleurs 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 *μειζότερος* et du *δέοντερος*, qui est propre à T/P².

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 secrète³... 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 repas⁴, 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»⁵. Les Vies distinguent également ceux qu'elles appellent les «grands» de ceux qu'elles nomment

² *Infra*, note 37*.

³ Cf. *Epistola VI Pachomii* (Boox, 94, 3-9).

⁴ HL, 95, 12.

⁵ Cf. *supra*, note 14*.

les «petits», mais les «grands», nous le dirons⁶, 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 Règle⁷, n'est pas de nature à confirmer l'autorité historique du ch. XXXII. Peu importe en effet que, comme Butler le rappelle⁸, 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 pachomiens auraient subi l'influence⁹ 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 pachomiennes¹⁰. 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 soupçonner¹¹, l'essentiel est qu'en 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 principale¹², mais il arrive au grec de la *koiné* de l'exprimer; nous en avons relevé onze cas dans le Nouveau Testament¹³. 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

⁶ *infra*, note 51*.

⁷ BOON, 77-101.

⁸ BUTLER, II, 207.

⁹ LEFORT, *Vies*, XXXVIII-L.

¹⁰ Cfr. *infra*, note 51*.

¹¹ Cfr. R. KÜHNER-B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, t. II², 3^e éd., p. 38, Leipzig, 1898.

¹² Par exemple, *Luc*, XVII, 14, à propos des lépreux: *ἐν τῷ ὥδειν* *τοὺς* *ἰεραποίησαν*.

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 interroger»). Il y a donc lieu de soupçonner que le *zōrōv* de notre texte est un décalque du *neq-* copte.

37*. Le *δεύτερος* serait-il le «second» du chef-de-maison pachomien, et, conséquemment, le *μεζότερος*, 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 pachomiennes. Toutefois, comme ce passage est propre à T/P, on ne peut l'attribuer qu'au réviseur, 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 pachomien, 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 réviseur.

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

Dans un couvent pachomien, la hiérarchie des autorités se composait de trois degrés: le père du monastère, les chefs-de-maison et les seconds des chefs-de-maison¹⁴. En second lieu, elle fonctionne 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 visiteur¹⁵; 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

¹³ Cfr. *supra*, note 14*.

¹⁴ 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 octroyé¹⁵; en fait de troussau, le moine ne pourra posséder autre chose que ce que le père du monastère lui délivrera à l'intervention du chef-de-maison¹⁶. 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 »¹⁷; les moines exécutaient « avec crainte et tremblement la besogne que leur assignait leur chef-de-maison »¹⁸, 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 »¹⁹; 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 respectifs²⁰. 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 décrir 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 *οἰκουκός*, d'après les Règles comme d'après la *Vita prima* de Pachôme²¹.

¹⁵ BOON, 29, 11 ss.

¹⁶ BOON, 37, 5 ss.

¹⁷ LEFORT, *Vies*, 98, 18.

¹⁸ LEFORT, *Vies*, 97, 14.

¹⁹ LEFORT, *Vies*, 57, 11.

²⁰ LEFORT, *Vies*, 209, 9.

²¹ BOON, 13, 9 : *dono cum transferat οἰκουκός, id est praepositus domus suae*; 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 *μειζούντες* afin de pratiquer l'obéissance, il est évident que les *μειζούντες* sont les supérieurs du monastère²².

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 δέυτερος 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 δέυτερος correspondent à l'abbé et au prieur d'un monastère bénédictin.

Remarquons enfin que le *μειζότερος* et le δέυτερος 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 δέυτερος, le μειζότερος*, dit le texte; à supposer que l'auteur ait songé aux chefs-de-maison avec leurs seconds, pourquoi, au lieu de dire ἡγέρτα τὸν δέυτερον δι μειζότερος, n'a-t-il pas écrit : ἡγέρτα τὸν δέυτερον αὐτοῦ της τῶν μειζοτέρων, ou bien, tout au moins, soit τὸν δέυτερον της τῶν μειζοτέρων, soit δέυτερον αὐτοῦ δι 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 Pachôme, elles, parlent régulièrement du « chef-de-maison avec son second »²³; et si, dans le passage de la *Vita prima* que nous citions à l'instant, cette détermination ne figure pas toujours²⁴, les détails d'organisation fournis par le contexte disent

²² *Regulae fusius tractatus*, PG, XXXI, 1021 C.

²³ LEFORT, *Vies*, 97, 8; 116, 4; 267, 29, — et textes parallèles.

²⁴ HALKIN, SPVG, 18, 12 : ἔταξεν ... ἵνα αὐτοῖς οἰκουκοῖς καὶ δέυτερον; 19, 2: καὶ δέλλα οἰκου εἴραχθον οὐν τοῖς οἰκουκοῖς αὐτῶν καὶ δέυτερον; Mais cependant, 18, 4: καὶ οὗτος καὶ ἕτη τοῖς οἰκουκοῖς καὶ δέυτερον οἰδαί. Mais cependant, 18, 4: καὶ οὗτος καὶ ἕτη τοῖς οἰκουκοῖς καὶ δέυτερον οἰδαί (al. λεκτέρον) εἰς παντριών,

ciairement que les monastères comptent plusieurs chefs-de-maison ayant chacun leur second respectif : la *Vita prima* dira d'ailleurs à l'occasion : καὶ ἔταξεν... οἰκισκούς τε καὶ δευτέρους τῶν οἰκισκῶν²³.

Il semble donc assez clair que, dans la perspective du rédacteur, le μεζόπερος et le δεύτερος, personnages uniques en leur genre, ne sont pas autre chose que le supérieur ou père du monastère et son second, et qu'ils épousent 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'on adoptée des documents qui dérivent de la recension originale de l'*Histoire lausiaque*, 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 μεζόπερος était l'archimandrite²⁴, et les autres sources le πρότος du monastère, ce qui est la même chose²⁵.

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 décanats à la tête desquelles se trouve un *praepositus decanatus*²⁶, mais les seules fonctions qu'il accorde à ces doyens sont

²³ HALKIN, SPVG, 84, 22.

²⁴ HALKIN, HL et VGP, 273 : ἐν τῷ ἵποτάν καὶ φιλοπρηγμονεύτων τὸν ἀρχιμανδρίτην ἑκοῦθο.

²⁵ Mss 33 et 47, dans HALKIN, HL et VGP, 283 : ἐν τῷ οἴνῳ ἵποτάν ὁ πρώτος τῶν δεύτερων Ἐλεύθερος; *Vitae Sexta et Tertia Pachomii*, ibid., p. 289 : πᾶς δὲ πρώτος ἐργασθεὶς τὸν δεύτερον.

²⁶ Institutions, IV, 10 : *quibus uicaria [in]fumenta] praepositus unusquisque suae decanatus subministrat, cum illa quibus uestiti sunt sorduisse conceperit;* IV, 17 : *nullus ne muttire quidem [au réfectoire] audeat præter eum, qui*

soit de fournir aux moines un recharge 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'économie. En tout cas, il attribue à cet économie 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'économie, le premier concernant la consignation des vêtements séculiers déposés par le novice à son entrée dans le monastère²⁷, le second la récolte des fruits tombés au pied des arbres du jardin²⁸, le troisième, le contrôle du travail²⁹.

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 μεζόν ou μεζόπερος ainsi que le δεύτερος³⁰, et, comme lui, ils ne mentionnent la présence d'aucun

suac decaniae præcest, qui tamen si quid mensæ superinferredi vel uaffiri necessarium esse peruiderit, sonitu potius quam uoce significat.

²⁹ Comparez Institutions, IV, 6 : *Illa uero quae deposit vestimenta occomo consignata tamdu reservantur, donec...* avec BOON, 26, 9 ss : *Festumenta autem quae secum detulerat, accipient qui hunc rei præpositus sunt, et inferunt in repositorium, cruxique in potestate principis monasterii.*

³⁰ Comparez Institutions, IV, 18 : *ut incinctibus per hortos et pomaria cum passim blandea per arbores poma pendentia non solus obiciant se pectoribus transuentum, verum etiam strata per terram conciliante pedibus offerant...* *sacrilegum duocatur non modo quicquam ex his degustare, verum etiam manu contingere ab eo quod palam cunctis in commune reficiens exhibetur et ad precipiendam economi dispensatione per fratrum obsequia publice ministratur*, avec BOON, 35, 13 ss : *Sic autem inuenient sub arboribus poma occidisse... Ipse quoque qui ceteris colligentibus distribuit gustare non poterit, sed portabit ad dispensatorem, qui cum ceteris debet fratribus etiam ipsi tribuat partem suam.*

³¹ 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 economo tradaret, avec BOON, 19, 19 : *Praepositus domus qui implet ebdomadem, et aliis qui venturam suscipit, principaux monasterii habebunt curam uidenti quid operis prætermisus sit vel neglegendum; ... numerabantur funiculos quos per singulas ebdomadas torserant, et eorum summan deservient in busiis...**

³² BOON, 172, 26 ss : *μὴ ἔτεινε γέλα πρὸ τοῦ μεζοτέρου (al. πρὸ τῶν μεζῶν) et 180, 8 ss : εἰ μῆνι ὁ αὐτῷ τῆς πονής ἡ δεύτερος.*

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 μητέρος 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 pachomiennes : 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 μητέρος 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 pachomiens. 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 pachomiennes.

a) *Praecepta*, 53 : *ianitor nuntiabit patri monasterii, et ille interrogabit praepositum domus... et sic mittetur* (scil. le moine demandé au «parloir») *ad fratrem...*³³ = ὁ θυρορὸς μνισκοὶ τῇ κεφαλῇ, ὁ δὲ ἐκέφρηψεν αὐτὸν ...³⁴.

b) *Praecepta*, 81 : *exceptis his quae a patre monasterii per domorum praepositos diuidentur...*³⁵ = χωρὶς τῶν διδομένων παρὰ τῷ πατρῷ τῆς μονῆς³⁶.

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.

³³ BOON, 28, 6 ss.

³⁴ BOON-LEFORT, 175, 26 ss.

³⁵ BOON, 37, 5 ss.

³⁶ BOON-LEFORT, 178, 8 ss.

a) *Praecepta*, 84 : *nisi interrogauerit praepositum domus*³⁷ = χωρὶς τοῦ πατρὸς τῆς μονῆς³⁸.

b) *Praecepta*, 98 : *Mutare de his quae a praeposito acceperit cum altero non audebit*³⁹ = χωρὶς τῆς κεφαλῆς⁴⁰.

c) *Praecepta*, 106 : *nisi praepositus iusserrit*⁴¹ = χωρὶς τῆς γνώμης τοῦ πατρός⁴².

d) *Praecepta*, 111 : *soli pergent praepositi*⁴³ = μηδεὶς ἀπέλθῃ ... χωρὶς τῆς κεφαλῆς⁴⁴.

e) Voir également *Praecepta*, 59 : *prioris domus praepositus omnes antecedet*⁴⁵ = ὁ ἡγούμενος προσάρχεται ἀπό τῶν προσοροθετῶν⁴⁶.

Il va de soi que le *pater monasterii* de la Règle est resté le patron dans les *Excerpta*. Ainsi, *Praecepta*, 107 : *nisi pater monasterii concesserit...*⁴⁷ = χωρὶς τοῦ πατρός⁴⁸.

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

³⁷ BOON, 38, 5.

³⁸ BOON-LEFORT, 178, 19.

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

⁴⁰ BOON-LEFORT, 180, 18.

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

⁴² BOON-LEFORT, 180, 25.

⁴³ BOON, 43, 3. En copte (BOON-LEFORT, 164, 31) : *vir non ibit..., nisi soli principes.* Le latin *principes* traduit le copte πράτηραν, 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) : *ΤΑΝ εροιε πρητητητῆ επονωμ εξ παν πρεπηπλ πάρχη επεραλατ πρίμη η κεριβ* = 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, SPVO, 80, 6, a rendu par : δρός τινας ὄμονον θέλοντας λαβεῖν ὄνοματα καὶ ἄρχειν, η οἰκισμον γενιέσθω ἢ ἔτερόν 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.

⁴⁴ BOON-LEFORT, 181, 6.

⁴⁵ BOON, 31, 12.

⁴⁶ BOON-LEFORT, 176, 25.

⁴⁷ BOON, 42, 11. En copte (BOON-LEFORT, 164, 26) : *sinc 1889.*

⁴⁸ BOON-LEFORT, 181, 2.

tuelle étant de ce fait réduite à deux degrés, il s'ensuit que le *paiçōv* ou *paiçōtēros*, 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 *paiçrī*, du monastère. Et en effet :

a) *Praecepta*, 31 : *Vnusquisque praepositorum docebit in domo sua*⁴⁹ = ἐξαστος δὲ οἱ μείζων ἔκδιδόσκει τοὺς ἐν τῷ πονῇ⁵⁰, 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) *Praecepta*, 30 : *Nec audes ante praepositum domus tuae manum in mensam extenderes*⁵¹ = οὐδὲ μὴ ἔκτειν γέρα πρὸ τοῦ μείζοτέρου (un autre groupe lit : πρὸ τῶν μείζονών)⁵², on doit comprendre que, ici, aussi, les *Excerpta* désignent, sous le nom de *μείζοτέρος*, 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 *πατήρ τῆς πονῆς*. Et de fait, *Praecepta*, 96 : *excepto domus praeposito et secundo*⁵³ = εἰ μήτι ὁ πατήρ τῆς πονῆς (encore une fois la *maison* est absorbée par le *monastère*) ἢ ὁ δεύτερος⁵⁴. 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 réclamait 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 copiste faisait observer

⁴⁹ BOON, 21, I.

⁵⁰ BOON-LEFORT, 172, 29. quelques un millier d'esp. traduits et corrigés

⁵¹ BOON, 20, 16.

⁵² BOON-LEFORT, 172, 26.

⁵³ BOON, 40, 5. En copte (BOON-LEFORT, 163, 24) : *nisi domus praepositus et secundus.*

⁵⁴ BOON-LEFORT, 180, 8.

que les excerpteurs grecs avaient procédé « par coupures » et « sans altérer sérieusement le texte qu'ils conservaient »⁵⁵. 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 dessin 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 réviseur, selon nous, — serait arrivé à se représenter la hiérarchie pachômienne sous un jour aussi faux.

A. On pourrait songer à une dépendance du réviseur 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 révision soit ancienne, nous ne pouvons dater les *Excerpta*, dans la tradition manuscrite desquels nous

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

⁵⁶ Ibid., p. 26.

ne pouvons pas remonter plus haut que le IX^e siècle⁵⁵. 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 »⁵⁶, le parallélisme qu'ils présentent avec le texte revisé 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 pachomiens, adaptation qui aurait été inspirée par un dessein d'édition 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 économie général de tous les monastères qui compossait celle-ci⁵⁷, 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 Chenouote († 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 **ΠΑΣΚΑΛΕΞΟΝΑΥ**). *Et convenit, ut semper eum sibi constituat... ut omnium rerum onus secum sustineat et ut se prepararet ad rationem in Dei tribunatu cum ipso reddendam de omnibus hominibus sive maribus sive feminis qui in his communitalibus versantur. Deus sicut singularis de rebus hos duos homines percontabitur et palvem hoc loco habitantium et quem sibi constituerit vicarium (**ΠΑΣΚΑΛΕΞΟΝΑΥ**) quosque in consilium sibi adhibuerit, ita omnes domum praevidet corunque vicarios* (litt. : leurs seconds, **ΠΑΣΚΑΛΕΞΟΝΑΥ**) *dē sibi commissis interrogabit*⁵⁸. Le δεύτερος qui double le πειζότερος ou père du monastère aurait-il été inspiré au réviseur de HL par les institutions chenoutiennes, qui, étant fort semblables à celles des pachomiens, pouvaient facilement être confondues avec celles-ci ? La question peut être posée, vu l'identité du nom et de la fonction,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁶ Cf. LEFORT, *Vies*, aux références indiquées sous ce mot par l'index, 424.

⁵⁷ 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 Chenouote; 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 pachomiens telle que la connaît le rédacteur du ch. XXXII s'expliquent au mieux, on l'a vu, si l'on suppose que les pachomiens 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 revision 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 revision 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 Nitriotes, vivait comme il le pouvait et comme il le voulait⁵⁹, — les colonies semi-anachorétiques ne connaissaient 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 » pachomiennes ou chenoutiennes; que l'on compare, par exemple, sur l'article de la boulangerie, les *pistrinarii* pachomiens, qui procèdent en silence aux diverses opérations de la cuison du pain selon un règlement que Pachôme a inséré dans ses *Pracepta*⁶⁰, à ces moines des *Apophthegmata* 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 main⁶¹. 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.

⁵⁹ HL, 25, 6.

⁶⁰ BOON, 44, 5 ss.

⁶¹ 196, B-C.

Les sources anachorétiques nous parlent fréquemment du γέρων 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 premier⁶³. Elles connaissent aussi la distinction entre «grands» et «petits», les μεγάλοι et les μικροί; ainsi, à un moine qui venait se plaindre à Pœmen de ressentir les mouvements de la chair, l'ancien répondit que les grands aussi bien que les petits y étaient sujets⁶⁴. L'épithète de «grand» s'applique à ceux des anciens ou γέροντες qui se sont particulièrement distingués, soit par l'ensemble de leur vie⁶⁵, soit par l'exercice d'une vertu particulière⁶⁶. 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 racontent 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 μέγας⁶⁷. Ainsi se fait-il que la tradition accolait le surnom de «grand» au nom des plus remarquables d'entre eux : Moïse l'Éthiopien⁶⁸, Isidore, le prêtre de Scété⁶⁹, Macaire l'Égyptien⁷⁰, Nistéron⁷¹, Pambo⁷²; Antoine, le type des anachorètes, s'appelait même «le grand» tout court, de son vivant, ainsi que le dit Pallade⁷³.

⁶³ Cfr, par exemple, *Apophthegmes*, 389 B : ἀπὸ τοῦ νῦν οὐ γέρων εἰ καὶ πάτηρ, ἐγὼ δὲ νεώτερος καὶ μαθήτης.

⁶⁴ *Apophthegmes*, 365. A : καὶ εἰπεὶ δὲ γέρων, δητὶ δὲ βίᾳ ποτε καὶ τοὺς μικρούς καὶ τοὺς μεγάλους κανθίσαντα.

⁶⁵ *Apophthegmes*, 156. C:157. A : πρωτικὸς μέγας... μέγαν δύνα τῷ βίῳ.

⁶⁶ *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 (θυμονῆτη).

⁶⁷ *Apophthegmes*, 231. A.

⁶⁸ HL, 62, 12 : δεῖ καὶ αὐτὸς ἡνὸς ἐν τοῖς μεγάλοις τῶν πατέρων συνανθίσας.

⁶⁹ HL, 60, 13 : παραχενόμενος πρὸς τὸν μέγαν Ἰοἴδορον τὸν ἐν τῷ Σάκτῃ 61, 19; 62, 1.

⁷⁰ *Apophthegmes*, 264. C, etc. : Μακάριος δὲ μέγας.

⁷¹ *Apophthegmes*, 305 C : δὲ ἀδέξιος Νικηφόρος δὲ μέγας;

⁷² *Apophthegmes*, 369 A : παρέβαλόν ποτε τέσσαρες Σκηνιῶται τῷ μεγάλῳ Παρέδο.

⁷³ HL, 65, 19 : ὃς ἐπὶ ἥπῃ δέ μέγας, οὗτος γάρ ἐκάλουν τὸν Ἀντιόνιον, ἄνδρα πρὸς αὐτὸν.

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 spirituelle⁷⁴, et eux-mêmes prennent à l'occasion l'initiative d'aller reprendre un frère qui s'égare⁷⁵. Le centre anachorétique, l'¹ ἑσκλησία⁷⁶, a besoin d'un prêtre pour la προσφορά hebdomadaire : c'est un «grand» qui sera naturellement ordonné⁷⁷. 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 prérogatives⁷⁸, — qui préside le ουενέδριον des frères pour recevoir les plaintes portées contre les moines⁷⁹, 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'¹ ἑσκλησία d'une façon ou d'une autre⁸⁰ et il les distribue⁸¹. 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 recourt⁸². 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'¹ ἑσκλησία⁸³, après la προσφορά⁸⁴, célébrée, par exemple, pour des morts⁸⁵. Les colonies connaissaient donc une autorité de *facto*, et elle était aux mains de celui que les sources appellent le prêtre, ou «le grand».

⁷⁴ *Apophthegmes*, 344 C : Ἐλεγον περὶ πνος ἀδελφοῦ διη ἱερεψίην εἰς βλασphemίας... καὶ διου δικαίου μεγάλους γέροντας, περιέβαλον αὐτοῖς ὅστε ἀναγγεῖλαν; HL, 60, 19 : παραχενόμενος οὖν πρὸς τὸν μέγαν Ἰοἴδορον, ἀνήνεγκε τὰ τοι ποιήματα.

⁷⁵ HL, 79, 19.

⁷⁶ Cfr *supra*, note 14*.

⁷⁷ Cfr, entre autres, HL, 61, 19 ; τῷ μεγάλῳ Ιοἴδορῳ, τῷ πρεσβυτερῷ τῇ Σκηνιῶται; et Moïse l'Éthiopien, HL, 62, 12 ss : δεῖ καὶ αὐτὸς ἡνὸς ἐν τοῖς μεγάλοις τῶν πατέρων συνεργούμενος... ἐν τῷ Σάκτῃ γενόμενος πρεσβύτερος.

⁷⁸ Cfr HL, 26, 10.

⁷⁹ Cfr *Apophthegmes*, 281 D ss.

⁸⁰ 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).

⁸¹ *Apophthegmes*, 385 C; HL, 79, 14.

⁸² Cfr HL, 61, 19; *Apophthegmes*, 280 D.

⁸³ *Apophthegmes*, 392 C; 181 A.

⁸⁴ *Apophthegmes*, 393 B.

⁸⁵ *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 requérait 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 économie »⁸⁶, à qui il confie le soin de répartir entre les frères de Libye et des Iles 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, économie, lui aussi, du prêtre Paphnuc⁸⁷. Cet économie, la seule autorité que l'on voit paraître aux côtés du πέιχος 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 πέιχος ou prêtre, et l'économie. 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 πειχόν et le δεῖτρος 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 pachoniens 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 pachoniens, semble-t-il, une hiérarchie à deux degrés, composée du supérieur et de l'économie ? 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 pachoniennes, 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.

⁸⁶ HL, 30, 11 : τῷ οἰκονομῷ ἀριθῷ.

⁸⁷ Institutions, V, 40 : *abbati Iohanni oeconomo in heremo Sceti, ... qui dispensationem ipsius ecclesiae temporibus beati Pafnutii presbyteri ab eodem sibi creditam gubernabat.*

Les noms mêmes de πειχόν et de δεῖτρος donnés par le reviseur du ch. XXXII aux deux dignitaires des communautés cénotibiques ne contredisent pas notre hypothèse. Du πειχόν de HL au πέιχος des colonies anachorétiques, il n'y a pas grande différence ; au fond, les deux expressions sont même identiques, vu que δέ πέιχος 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 copte, il y a lieu d'observer que δέ πειχόν = le copte **पिपिष्ट** (boh.), **पिंब** (sah.) et que, d'autre part, la morphologie copte rendant par le positif le comparatif grec, **पिंब** peut avoir la valeur du grec δέ πειχόν, comme c'est le cas, par exemple, dans la version copte de *Math.*, XVIII, 1 : τις ἄρα πειχόν ἦτιν ἵν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν⁸⁸. Quant à l'économie des colonies anachorétiques, qui a servi de modèle, croyons-nous, au δεῖτρος 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 cénotibiques ne faisaient que reprendre des usages anachorétiques, il est intéressant de rappeler à ce propos que le nom de δεῖτρος était porté, chez les pachoniens, par l'aide et suppléant du chef-de-maison, et, dans le monastère de Chonoute, par le moine qui venait immédiatement après le père du monastère et qui avait mission de l'aider dans tous les devoirs de sa charge⁸⁹.

Nous concluons donc, de cette longue discussion, que l'introduction du δεῖτρος et du πειχότερος en ce passage du ch. XXXII ne témoigne en aucune façon d'une connaissance de l'organisation pachoniennne 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 revisleur (texte T/P). Elle prouve que le ch. XXXII, qui est né dans les milieux anachorétiques, y a également vécu, ce qui est naturel.

38*. 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 se guidant sur la configuration propre de chaque lettre » note la rela-

⁸⁸ Cité par STERN, n° 520.

⁸⁹ *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 τρόπον*, omis par le texte O, sont sans doute une amplification du texte primitif.

40*. Les « pneumatiques » c'est-à-dire ceux qui avaient, soi-disant, des lumières dépassant celles du commun⁹⁰. Encore un de ces traits gnostiques, étrangers à la lettre autant qu'à l'esprit des documents pachoniens authentiques, mais qu'affectionne le rédacteur du ch. XXXII⁹¹.

VI

'Εγέργαστο δὲ ἐν τῇ δελτῷ ὅτι Σένος ἄλλου μοναστηρίου ἄλλον ἔχοντος τόπον μὴ ομηράγρη τούτους, μὴ ουμήρη μὴ εἰσάλθῃ εἰς τὴν μονὴν ἔκτος εἰ μὴ ἐδὲ εὑρεθῇ⁹², τὸν μέντοι εἰσελθόντα ομηρεῖν αὐτοῖς ἐπὶ τριητανίαν τῶν ἀδόπτων οὐ δέχονται· ἄλλ' ἐργατικότερα ἔργα ποιήσας⁹³, οὗτος εἰσθίναιτε μετὰ τριητίαν⁹⁴. Εσθίοντες δὲ τὰς κεφαλὰς κελυφεῖτε τοὺς κουκουλούς τῶν μὴ ἀδελφὸς ἀδελφὸν μισάντων⁹⁵ ἰδη, οὐδὲ ἔστι λαλῆσαι ἑσθίοντα, οὐδὲ ἔκτος τοῦ πίνακος ή τῆς τραπέζης ἀλλαχοῦ προσέχειν τῷ ὀφθαλμῷ⁹⁶.

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 reçus 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 désir¹. Un passage des Vies, qui montre cette règle

⁹⁰ Cfr III, 99, 18; 103, 12.

⁹¹ Cfr *supra*, notes 30*, 31*, 35*; *infra*, note 51*.

¹ BOON, 26, 17 ss: *Quando ad ostium monasterii aliqui uenerint, si clerici fuerint aut monachi, maiori honore suscipientur, lavabuntque pedes eorum iuxta euangelii praeceptum et deducunt ad locum xenodochii, praebentque omnia quae apta sunt usui monachorum. Quodsi uoluerint orationis tempore atque collectae uenire ad conuentum fratrum et eiusdem fidei fuerint, tanitor vel minister xenodochii nuntiabit patri monasterii, et sic deducentur ad ordinum.*

en application, atteste qu'elle fut le fruit de l'expérience de Pachôme; alors que, à l'origine, celui-ci « permettait aux moines des 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 »². 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 pachoniens.

Le texte de la phrase varie sensiblement d'après les mas et ces divergences autorisent d'importantes conclusions. Pour qu'en 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
'Εγέργαστο δὲ ἐν τῇ δελτῷ ὅτι	'Εγέργαστο δὲ ἐν τῇ δελτῷ ὅτι	'Εγέργαστο δὲ ἐν τῇ δελτῷ
ἔχοντος τόπον	ἔχοντος τόπον	ἔχοντος τόπον
μὴ ομηρεῖν αὐτοῖς	μὴ ομηράγρη τούτοις	μὴ ομηράγρη τούτοις
μὴ ουμηρεῖν	μὴ ουμηρή	μὴ ουμηρή
ἴως δὲν εἰσελθῃ	μὴ εἰσελθῃ	μὴ εἰσελθῃ
εἰς τὴν μονὴν	εἰς τὴν μονὴν	ἐκτὸς
ἔκτος	ἔκτος	ἄν
εἰ μὴ ἐν δδῷ	εἰ μὴ ἐν δδῷ	εἰ μὴ ἐν δδῷ
που		
τύρεθῇ.	τύρεθῇ.	τύρεθῇ.

² LEFORT, *Vies*, 109 s.

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 réviseur 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 ζένος ... μὴ οὐραγεῖν, μὴ ουρανίν 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 πότον μὴ ουραγεῖν. C'est ce qui a occasionné le redressement μὴ ουραγήν dans les deux autres témoins. Ceux-ci ont également supprimé έπειν παραγένεται et la préposition ζάδ, deux éléments qui n'étaient pas nécessaires au sens et qui nuisaient à l'économie de la phrase grecque, puisque la conjonction έπει venait après le sujet, et était en outre séparée de celui-ci par un complément circonstanciel qui, introduit par ητό, se rattache grammaticalement au verbe et non pas au sujet ζένος ; ces suppressions avaient encore l'avantage de donner sa place normale à ἄλλον ἔχοντος τόνον, qui se rattachait, lui, à πουντστριού, 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 décalage matériel de la construction copte. Le groupe έπει παραγένεται venant en fin de phrase après le sujet et un complément circonstanciel correspond au groupe formé de la particule conditionnelle ερψατη- et de l'infinitif ; μὴ ουραγεῖν correspond au groupe formé d'un auxiliaire négatif quelquefois suivi de l'infinitif. Le rejet après έπει παραγένεται de ἄλλον ἔχοντος τόνον, régime déterminatif de ἄλλον πουντστριού, 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 regardait pas de si près, et nous allons encore le constater tout de suite à propos de ξος ζάν.

2. ξος ζάν εἰσιλθη εἰς τὴν πονήν. 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 jeûn jusqu'au moment où il péné-

trera dans le monastère ! Le texte T, qui avait corrigé μὴ ουραγεῖν et μὴ ουρανίν en μὴ ουραγήν et μὴ ουρανή pour les motifs que l'on a vus, y est allé d'un troisième μὴ (εἰσιλθη), sans remarquer que, s'il échappait ainsi à l'étrangeté de la leçon ξος ζάν, 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 réviseur n'a évité l'ours que pour se faire mordre par le serpent de la grotte... Le texte P a échappé, lui, au serpent aussi : il a supprimé μὴ εἰσιλθη εἰς τὴν πονήν, qui lui aura paru, à juste titre, déconcertant. Nous pouvons suivre ici, par conséquent, les étapes de la révision du texte primitif, O.

Mais revenons à la leçon de O : ξος ζάν εἰσιλθη εἰς τὴν πονήν. De toute façon, ξος ζάν correspond au copte **ΣΑΝΤΕ-**, dont ξος οδ, ξος ζάν, ξος ζτρο, ξος πότε sont les traductions usuelles³. Mais que voulait dire le texte copte ? Il y a deux façons de l'entendre.

a) Le **ΣΑΝΤΕ-** copte n'a pas uniquement le sens de « jusqu'à ce que » ; il a tout aussi bien la valeur d'un *consécutif*⁴. Le copte a donc pu vouloir dire que le moine étranger ne serait pas admis à manger et à boire avec les pachomiens, « ce qui impliquait qu'il (**ΣΑΝΤΕ-**) entrât dans le monastère », — ce que justement Pachôme voulait éviter en prenant cette disposition législative⁵, — mais le traducteur aurait rendu brutalement la particule copte par son correspondant grec le plus usuel (ξος ζάν), 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 **ΣΑΝΤΕ-** aurait signifié « jusqu'à ce que » et aurait été correctement traduit par ξος ζάν, mais à condition d'entendre εἰσιλθη comme visant l'entrée du moine étranger en qualité de membre de la communauté pachomienne, et non pas son introduction occasionnelle dans le monastère au titre de simple visiteur; ξος ζάν εἰσιλθη = *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

³ CRUM, 573 a.

⁴ Cfr CRUM, *ibid.* : *so that*, διπος; STEIN, n° 449 ; *es kommt darum*.

⁵ 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* (*εἰσελθόντας οὐρανοῖς αὐτοῖς*) et sont opposés tout aussi expressément (*τὸν πέντον εἰσελθόντα*) à ceux de la phrase précédente, qui sont dits simplement *entrer* (*τοὺς ἀντεἰσέλθη εἰς τὴν πονήν*), 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 préférions l'hypothèse d'une traduction maladroite du *ΜΑΝΤΕ-* copte.

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

4. L'exception *ἐκτός* (T, add. *Ἄν*) *εἰ μὴ ἐν ὅδῷ εἰσερθῇ*, 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 HL⁶ et dans les passages palladiens des Vies grecques de Pachôme⁷; 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 citée⁸, 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 attristé⁹... »

⁶ HALKIN, HL et VGP, 273 : *ἐκτός δὲ εἰ εἰς ὅδον εἰσερθῇ*.

⁷ *Vitae Quarta et Quinta* (HALKIN, HL et VGP, 290) : *ἐκτός εἰ μὴ εἰσερθῇ εἰς τὴν ὁδὸν*; *Vitae Quarta et Quinta* (*ibid.*, 290) : *ἐκτός εἰ μὴ διδούμενον*.

⁸ *Supra*, n. 1.

⁹ 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 précités, 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 clôture¹⁰; 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

¹⁰ HL, 91, 9 ss : *τὸν πέντον εἰσελθόντας οὐρανοῖς αὐτοῖς οἱ προτίτανες τῶν ἀδόπτων οὐ δέχονται ἀλλ' ἐργατικότερα ἥργα ποιεῖσθαι, σύντοιχοι περιτταὶ τραπεζίται*.

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 bohaïrique, inconvenient majeur si l'on considère que les textes bohaïriques connus jusqu'à présent ne sont pas antérieurs au IX^e 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 pachomiens de manger avec des étrangers, passe au cas d'un moine étranger avec lequel le pachomien se rencontre en voyage, et admet qu'ils pourront prendre ensemble leur repas. L'exception, appelée à l'esprit du rédacteur par l'élément *μὴ οὐρανίων αὐτοῖς*, 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 (*ἴσος ἡνὶ = γιαντε-*) que l'étranger pénètre à l'intérieur du monastère»; la phrase qui suit, appellée 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 dessiné de s'agrégier 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 pachomiens qui sont en voyage d'aller manger soit au *dominicūm*, — savoir l'*έξαληπτόν* d'un centre anachorétique, — soit dans un monastère de leur règle¹¹; mais, outre que le cas visé par la Règle est

¹¹ BOON, 29, 17 ss : *Quodsi necessitas impulerit ut foris maneat et uestiatur in paterna sive propinquorum domo, nequaquam hoc faciet; sed manebit uel in dominico 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 concorde de ses données avec les institutions pachomiennes authentiques.

42*. Au lieu de *ἄλλ’ ἐργατικότερα ἥργα ποιήσος*, où τοις λειδιναις μέρι τριετίν, le *codex O* lit : *ἄλλ’ εἰς ἥργα τέλουσιν πάτον*, καὶ οὕτος μετὰ τὴν τριετίν εἰσέρχεται. 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 *ἥργα ποιήσος* par le reviseur. La formule est copte; on a vu plus haut que HL n'emploie τετόν 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 copte¹². Dans le cas présent, le traducteur aura trouvé le verbe **ΤΩΣΩ** pourvu du suffixe de la troisième personne du singulier et suivi d'un régime indirect introduit par la préposition **ε-**¹³. Si l'on observe en outre que le traducteur de la *Vita prima* de Pachôme a rendu les nombreux **ΤΩΣΩ** de ce passage par ὄπιζεν (une fois, dans le texte qui vient d'être cité) et surtout par τάσσειν¹⁴, 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 *ἐργατικότερα*, 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»¹⁵; 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.

¹² *Supra*, note 28*.

¹³ On peut voir de nombreux exemples de cette construction dans LEFORT, VB, 25, 14 ss, par exemple 26, 2 : **Αρταμούτοτοργιών οὐρα** οὔτε **εἴσοδος** = il les affecta aux achats et aux ventes (cfr LEFORT, *Vies*, 97).

¹⁴ HALKIN, SPVG, 18.

¹⁵ 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'habit¹⁶. 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 effet¹⁷.

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 requises¹⁸; 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»¹⁹. 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-

¹⁶ BOOR, 25, 9 : *Si quis accesserit ad ostium monasterii, uolens sacculo renuntiare et fratrum adgregari numero, non habebit intrandi libertatem, sed prius nuntiabit patri monasterii, et manebit paucis diebus foris ante ianum, ac docebit orationem dominicam et psalmos quantum potuerit dicere, et diligenter sui experimentum dabat... Si cum uiderint optime ad omnia, tunc docebitur et reliquas monasterii disciplinas, quae facere debeat, quibusque seruire, siue in collecta omnium fratrum siue in domo cui tradendus est, siue in ussecendi ordine : ut instructus atque perfectus in omni opere bono fratribus copuletur. Tunc nudabunt cum uestimentis sacerdotalibus et induent habitu monachorum ; traducte ergo ostiarium 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 postulant ? En tout cas, nous sommes à l'abri des trois ans de noviciat dont parle le ch. XXXII.

¹⁷ BOOR, 49, 13.

¹⁸ LEFORT, *Vies*, 31, 21 ss.

¹⁹ LEFORT, *Vies*, 179 ss.

duite de ces derniers pourrait être pour les visiteurs une cause de scandale²⁰. Le texte ne laisse aucun doute sur l'identité de la troisième classe, le copte ΤΩΧΙ ΛΑΒΕΡΙ étant le décalque exact du grec νεόφυτος²¹ : il s'agit bien des tout commengants; or, ils vivent, à l'intérieur du monastère, avec les anciens (**ΖΩΝΤΟ**) et les jeunes (**ΑΞΩΝΤ**). Ladeuze avait déjà fait état de quelques autres passages des Vies pour appuyer la même conclusion²².

Comment expliquer que le rédacteur se soit représenté les novices pachoniens 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 commengants 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 Alexandrie²³. 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 (ἀναχωρήσας) en Nitrie, pour y mener à son corps défendant la vie anachorétique²⁴. 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 eux²⁵. Et quant aux travaux imposés aux novices d'après

²⁰ LEFORT, *Vies*, 110, 2.

²¹ LEFORT, VB, 43, 12.

²² LADEUZE, 281 s.

²³ HL, 16, 15 ss : Οὗτος φοίτησεν ποι νέῳ δύοι πάντοι καὶ προσκλήθηντι σπουδημάναι ἐν τῷ μονήρι βίῳ ... παρεδόντι Διορθώτῳ ... καλέεται μοι πληρώσα περὶ αὐτῷ τριά ἑπτὰ πρὸς διηρεύνειν πάθον.

²⁴ HL, 24, 22 s.

²⁵ HL, 73, 4 ss : Πληροφορεῖται οὖν δι' Ἀντόνιος μετά μήνας διπάσιδες τελείας ἔστι φεγγής ... ποτὲ αὐτῷ κέλλαν διὰ διπάσιων τριῶν ἢ τεσσάρων καὶ λέγεται αὐτὸν Ἰδού γένοντας ποντζάς· μίνε κατ' ίδιαν. A noter que le codex O, dont on a le texte pour ce chapitre, précise que le nombre des mois convenus était de trois : μετά μήνας τρεῖς, — 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 travaux²⁶; ensuite, que les visiteurs des colonies de Nitrie étaient admis à rester à l'hôtellerie tout le temps qu'il leur plaisait, — leur séjour fut-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.²⁷; 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 novice pachomien que nous livre le ch. XXXII, — description fausse en tout cas, — est issue d'une combinaison d'éléments empruntés au cadre anachorétique.

44°. Μασάθει = mâcher, employé au sens affaibli de ἀσθίν = manger²⁸; le copte ΟΥΟΒΟΥΘΕΤ correspond aux deux mots grecs²⁹.

45°. Ces diverses prescriptions se retrouvent dans la Règle : *Cum autem ad uescendum uenerint ... operient capita³⁰; nec circumspicias uescentes alios³¹; quod si aliquis vel locutus fuerit, uel riserit in uescendo, aget paenitentiam³²; si aliquid necessarium fuerit in mensa, nemo audebit loqui; sed ministrantibus signum sonitu dabit³³; absque cuculo ... nemo ... perget ... ad uescendi locum³⁴.*

²⁶ HL, 71, 10 ss.

²⁷ HL, 25, 20 ss : Πρόσκειται δὲ τῷ ἑσδονοῖς ξενοδοχεῖον, εἰς δὲ τὸν ἀπελθόντα ἔνον, μέρος οὐ ἐμόδηροντα, δεκιῶνται πάντα τὸν χρόνον, καὶ ἐπὶ διετῶν ἡ τρεῖσιν μείνῃ· ανγγορίσαντες δὲ αὐτῷ ἑσδονάδα μίση ἐν ἀγριᾷ, τὰς λοιπὰς ἡμέρας περισπάσσοντες ἐν ἥργοις, ή ἐν κήπῳ, ή ἐν ὄρτοκοπεῖῳ ή ἐν πατρείᾳ.

²⁸ LINNEM, 102.

²⁹ CHUM, 513 b.

³⁰ BOON, 20, 12.

³¹ BOON, 20, 17.

³² BOON, 21, 3.

³³ BOON, 21, 9.

³⁴ BOON, 39, 12.

Mutatis mutandis, ces usages, et notamment celui de se couvrir la tête de la cuolle 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 manger³⁵. Cassien, qui n'avait pas été en Thébaïde, est bien au courant de ce point de la discipline du réfectoire des Tabennésiotes, et il l'oppose aux coutumes des moines de Cappadoce, qui lisent pendant le repas³⁶. 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 Thébaïde. 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 *τὸν* initial est employé au sens d'*ἴσχεται* (il est permis). La finale, surtout, est dure. Le grec connaît *προσίγειν ὅρη τινι*, diriger l'œil vers quelque chose ; il connaît surtout *προσίξειν* (s.-c. *τῷ νοῦν*), au sens de faire attention ; mais *προσίξειν τῷ ὄφθαλμῳ* 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 ἐσθίοντα τινὰ λαζήσοι οὐδὲ ἔστις τοῦ πίνακος καὶ τῆς τραπέζης (om. ἀλλαχοῦ) προσίξειν ἕνος τὸν

³⁵ HL, 105, 17 : οὐ μασθεύεντος τηνί τιδον· οὐδὲ ζεθίοντα, οὐδὲ πινόντα μείδε τις.

³⁶ Institutions, IV, 17 : *Apud Aegyptios enim uel maxime Tabennesiotes tantum silentium ab omnibus exhibetur, ut, cum in unum tanta numerositas fratrum refectionis obtentu considerit, nullus ne mutare quidem audiat propter eum qui suae decaniae praest, qui tamē si quid mensae superferri vel auferri necessarium esse perueriderit, sonitu potius quam uoce significat. Tantaque uescentibus eis silentium huius disciplina seruatur, ut cuolle ultra oculorum palpebras demissis, ne scilicet liber aspectus habeat copiam curiosius euagandi, nihil amplius intencanter quam mensam et adposita in ea vel quae ex ea capiat cibos, ita ut, quemadmodum uel quantum reficiat aliis, nullus iniuciem notet.*

δρθαλμόν. Il suffit d'essayer de traduire pour juger si ce peut 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 partie -n, qui introduit en ce cas l'instrumental. Par exemple, Crum cite **ἌΛΛΕΩΣ ΕΙΑΤΩΣ ΠΟΥΑ ΠΡΧΤΗ** = il a rempli son œil avec l'un de nous = il a regardé l'un de nous³⁷ et, dans les Vies coptes de Pachôme, on lit **ἌΛΛΕΩΣ ΕΙΑΤΩΣ ΜΛΩΣ ΚΑΔΛΩΣ**³⁸ = j'ai rempli mon œil de lui bien = je l'ai bien examiné³⁹. 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 **ἌΛΛΕΩΣ ΕΙΑΤΩΣ ΠΟΥΑ** = remplir son œil avec quelqu'un).

Et d'abord, ἐνός τὸν δρθαλμόν. Au lieu de comprendre le -n comme la partie de l'instrumental, le traducteur l'a prise pour celle, identique, du génitif, et ainsi **ΕΙΤΑΣ ΠΟΥΑ** = « son œil avec quelqu'un » a été compris « l'œil de quelqu'un » et traduit conséquemment par ἐνός τὸν δρθαλμόν, une traduction absolument correcte à partir de la méprise sur le sens de la partie -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 **ἌΛΛΟΣ** aussi (remplir), par exemple par πληροῦν ? Il faut sans doute faire appel à l'hypothèse, déjà mise en œuvre plus haut⁴⁰, d'un traducteur de parler bohaïrique traduisant un texte sahidique. L'idiotisme « remplir son œil de » = « regarder » appartient en effet au vocabulaire sahidique, le bohaïrique le remplaçant régulièrement par d'autres expressions⁴¹; d'autre part, autre sa signification de « remplir », le radical sah.**ἌΛΛΟΣ**-boh. **ἌΛΛΟΣ** a aussi, dans les deux dialectes, le sens neutre de

³⁷ CRUM, 73 b; 208 b, sous le radical **ἌΛΛΟΣ** : « *cum H-* of thing wherewith filled ».

³⁸ Codex P. Morgan M. 602, fol. 104 ro.

³⁹ LEROI, *Vies*, 384, 22.

⁴⁰ *Supra*, note 21*.

⁴¹ CRUM, 73 b.

« regarder, faire attention »⁴². Nous croyons donc que, désconcerté 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 **ΕΙΑΤΩΣ** (l'œil de), le traducteur aura compris **ἌΛΛΟΣ** au sens du bohaïrique **ἌΛΛΟΣ** (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 **ΕΙΑΤΩΣ** (τὸν δρθαλμόν), et il a fait de τὸν δρθαλμόν le régime direct de προσέχειν, sans égard au fait que **ἌΛΛΟΣ** = « faire attention » est de sens neutre ; si un traducteur de cette espèce avait besoin d'un parallel pour autoriser ce régime direct, il pouvait le trouver soit dans προσέχειν τὸν ψόν, soit dans προσέχειν δῆμα, 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 ἐνός τὸν δρθαλμόν était franchement impossible, le réviseur a d'abord supprimé ἐνός ; le changement de τὸν δρθαλμόν en τῷ δρθαλμῷ 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 ψόν, τὴν γύναιν) ; enfin, il a jugé bon d'ajouter ἀλλογοῦ, inutile cependant, puisque faisant double emploi avec ἐνός τοῦ πίνακος, 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 δρθαλμῷ. L'élément le plus descriptif du passage, qui aurait cependant pu tomber sans inconveniit pour le sens ; il n'a d'ailleurs pas touché non plus au ἔστι initial, qui était pris au sens de ἔχειν⁴³, mais qui n'était pas, dans pareil grec, tout à fait intelligible.

(A suivre.)

R. DRAGUET.

⁴² CRUM, 210 b.

⁴³ Cf. par ex., le copie **Ογγε** (CRUM, 607 b).