

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
TIJDSCHRIFT VOOR ORIENTALISME

FONDÉ EN 1881 PAR

GESTICHT IN 1881 DOOR

CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE
UITGEGEVEN MET STEUN DER UNIVERSITAIRE STICHTING

LVIII, 1-4

LOUVAIN

1945

LEUVEN

Ces deux clauses ne sont donc attestées jusqu'ici que dans les confession individuelles. Peut-être expliquent-elles, du moins en partie, l'origine des inscriptions pénitentielles. Ne pourraient-elles être considérées comme un reçu, une attestation prenant acte de la fourniture des prestations exigées en réparation du délit ? Cette réparation n'était peut-être pas imposée dans le cas de délits collectifs dont la communauté ou un groupement de celle-ci se déclarait responsable et solidaire. Le caractère religieux que présentaient nécessairement ces documents a pu finir par prévaloir sur leur caractère administratif, de telle sorte que l'usage de la confession publique se serait généralisé, alors même qu'elle n'avait pas à faire état de pénalités pécuniaires, ce qui était peut-être le cas des confessions collectives.

On s'est étendu sur le courage qu'il fallait au délinquant et sur sa crainte des représailles divines, pour le déterminer à confier l'aven public de sa faute à un document exposé dans l'enceinte du temple³⁶. Il importe cependant de remarquer que plusieurs de ces délits, notamment les délits collectifs, sont de notoriété publique. Quant aux délits de caractère sexuel, les Sémites les considéraient comme des infractions aux prescriptions légales plutôt que morales. On encourrait, en les commettant, le courroux du dieu, mais celui-ci se déchainait à la manière d'un fléau, suscité par la transgression elle-même et non par les dispositions morales de celui à qui elle était imputée. ³⁷Uhayyat (II) s'accuse de ses fautes, conscientes et inconscientes.

Dès lors, la confusion éprouvée par l'auteur d'une confession publique devait être singulièrement réduite. Elle devait l'être plus encore, si l'inscription portant son aveu présentait le caractère d'une attestation délivrée par l'administration du temple au délinquant qui s'était acquitté des prestations exigées en réparation du délit.

G. RYCKMANS.

³⁶ D. H. MÜLLEK, *Südarabische Alterthümer im Kunsthistorischen Museum in Wien*, Vienne, 1899, p. 21.

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

VII

'Ετόπωσε δὲ διὰ πάσος τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοῖς εὐχάς δώδεκα, καὶ ἐν τῷ λυγνικῷ δώδεκα, καὶ ἐν ταῖς πανυγίσι δώδεκα, καὶ ἐννάτην δραν τρεῖς· δύτε δὲ μέλλει τὸ πλήθος ἑσάστη εὐχὴ φαλμὸν προξέδεσθαι τοπώσας⁴⁸· προσαντιλέγοντος⁴⁹ δὲ⁵⁰ τοῦ Παχωμίου τῷ ἄγγελῳ δι τοι διλγανεισον αἱ εὐχαί⁵¹, λέγει αὐτῷ δ ἄγγελος· Ταῦτα διετύπωσε⁵² ὡς φθάνειν καὶ τοὺς μικροὺς ἐπιτελεῖν τὸν κανόνα καὶ μὴ λαπεῖσθαι· οἱ δὲ τέλεοι νομοθεσίας χρείαν οὐκέποντες· καθ' ἑαυτοὺς γάρ ἐν ταῖς κέλλαις δόλον ἐστῶν τὸ ζῆν τῇ τοῦ θεοῦ θεωρίᾳ παρεχώρουσαν⁵³. τούτοις δὲ ἐνομοθέτησα δοσοι οὐκέποντες νοῦν ἐπιγνόμονα, ίνα καν ώς οἰσέται τὴν σύνταξιν πληροῦντες τῆς πολιτείας διατεθῶσιν ἐν παρροποῖ⁵⁴.

48°. La critique de cette section est particulièrement ardue, les mss de base de la recension G (Butler) présentant entre eux de notables différences. Aussi, avant de pouvoir conjecturer quelle a pu être la forme première du texte, et juger de l'autorité historique de ses données, convient-il de reprendre le problème textuel dans ses éléments essentiels et de voir ce que les sources authentiques nous apprennent concernant les prières de règle des pachomiens.

A. Le texte des mss de base P (n° 30), T (n° 31) et O (n° 32).

Les éditions de Butler et de Halkin résultant de compromis, il y a lieu de reconstituer, à l'aide de leur appareil critique, la teneur des mss de base. Il faut distinguer quatre formes de texte : O, T, P primitif et P corrigé ; sauf erreur, les voici :

1. Le texte O : 'Ετόπωσε δὲ διὰ πάσος τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοῖς εὐχάς δώδεκα καὶ ἐν ταῖς παντερινάς πανυγίσι (pour πανυγίσι)

* Voir *Le Muséon*, 1944, t. LVII, p. 53-145 (= *supra*, I, p. 53-145).

δώδεκα καὶ ἐν τῷ ὅρῳ τρεῖς· ὅτε δὲ τὸ πλῆθος ἐσθίει, ἐκάστη εὐχῇ φαλμὸν προφέσθαι ἐπόσσεν.

2. Le texte T : 'Ετόπωσε δὲ διὰ πάσης ἡμέρας ποιεῖν αὐτοῖς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐννάτην ὥραν τρεῖς καὶ ἐν ταῖς παννυχίαις δώδεκα, καὶ ὅτε δοκεῖ τὸ πλῆθος ἐσθίειν, ἐκάστη εὐχῇ φαλμὸν προφέσθαι τοπώσας.

3. Le texte de P primitif : 'Ετόπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοῖς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐν ταῖς παννυχίαις δώδεκα· καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν, τρεῖς· καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ, δώδεκα ὅτε || ἐσθίειν μέλει τὸ πλῆθος ἐν ἐκάστῃ εὐχῇ φαλμὸν προσάγεσθαι τοπώσας.

Mais de ce texte, explique Butler, ont été biffés les mots καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν τρεῖς, ainsi que μέλει; le mot ὅτε a été gratté partiellement; immédiatement à sa suite, deux lettres, que Butler suppose avoir été δέ, l'ont été complètement; enfin, une main postérieure a ajouté, en marge : καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν τρεῖς ὅτε ἐδόκει. La ponctuation actuelle, dit Butler, qui comporte un point (*a full stop*) après πλῆθος, ne peut être originale; et il semble qu'il y ait trace d'un point au-dessus (*a stop*) entre δώδεκα et ὅτε. De là, une quatrième forme :

4. Le texte de P corrigé : 'Ετόπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοῖς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐν ταῖς παννυχίαις δώδεκα καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ δώδεκα καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν τρεῖς ὅτε ἐδόκει ἐσθίειν τὸ πλῆθος ἐν ἐκάστῃ εὐχῇ φαλμὸν προσάγεσθαι τοπώσας.

Pour faciliter la comparaison des textes, mettons-les d'abord en tableau synoptique :

O = 32	T = 31	P prim. = 30	P corr. = 30
Τετόπωσε δὲ διὰ Ἐτόπωσε δὲ διὰ Ἐτόπωσε δὲ διὰ Ἐτόπωσε δὲ διὰ	πάσης τῆς ἡμέρας πάσης τῆς ἡμέρας πάσης τῆς ἡμέρας πάσης τῆς ἡμέρας	ποιεῖν αὐτοῖς εὐ- ποιεῖν αὐτοῖς εὐ- ποιεῖν αὐτοῖς εὐ- ποιεῖν αὐτοῖς εὐ-	χὰς δώδεκα χὰς δώδεκα χὰς δώδεκα χὰς δώδεκα
καὶ ἐννάτην	καὶ τὴν ἐννάτην	καὶ τὴν ἐννάτην	καὶ τὴν ἐννάτην
ὥραν τρεῖς	ὥραν τρεῖς καὶ ἐν	τῷ λυχνικῷ δώδε-	καὶ τὴν ἐννά-
	τῷ λυχνικῷ δώδε-	κα καὶ τὴν ἐννά-	την δραν τρεῖς

LE CH. XXXII DE HL DÉRIVE-T-IL DU COPTE ? 17

καὶ ἐν ταῖς παννυ- καὶ ἐν ταῖς παννυχίαις παννυχίαις δώδεκα καὶ ἐν τῷ δώδεκα δώδεκα τρεῖς·

θος ἐσθίει,	καὶ ὅτε	δοκεῖ	ὅτε (δέ)	ὅτε
		τὸ πλῆθος	ἐσθίειν μέλλει	ἰδόμει
ἐκάστη	ἐσθίειν	ἐκάστη	τὸ πλῆθος	ἐσθίειν τὸ πλῆθος
εὐχῇ φαλμὸν	εὐχῇ φαλμὸν	εὐχῇ φαλμὸν	εὐχῇ φαλμὸν	εὐχῇ φαλμὸν
προφέσθαι	προφέσθαι	προσάγεσθαι	προσάγεσθαι	προσάγεσθαι
τοπώσαν.	τοπώσας.	τοπώσας.	τοπώσας.	τοπώσας.

Les divergences affectent donc la matière et son ordonnance ; les moments assignés à la prière sont plus ou moins nombreux, et l'ordre dans lequel ils sont énumérés varie avec les différents témoins du texte. Le tableau suivant met en lumière ces divergences.

O	T	P primitif	P corrigé
journée, 12	journée, 12	journée, 12	journée, 12
—	—	veilles, 12	veilles, 12
—	none, 3	none, 3	—
—	—	lueernaire, 12	lueernaire, 12
—	—	—	none, 3
veilles, 12	veilles, 12	—	—
matin, 3	—	—	—
repas	repas	repas	repas

B. Données de la Règle sur les prières des pachoniens.

Des indications éparses dans la Règle, il résulte qu'il y avait des prières de communauté le matin, à midi, le soir, et « la nuit » (nous citons la traduction du copte, et, à son défaut, celle de S. Jérôme) :

1. le matin : [a] *mane per singulas domos, finitis orationibus...*¹
2. à midi : [b] *ut ad collectam meridianam uel ad uespertinam sex orationum congregentur*².
3. le soir : [c] *ut ad collectam ... uespertinam sex orationum congregentur*³.

¹ Boon, 17, 20.

² Boon, 19, 1.

³ Boon, 19, 2.

- [d] *qui tardius uenerit ad unam de sex orationibus vespere ... aget paenitentiam in domo sua per sex orationes*⁴.
- [e] *paenitentiam accipiet per sex orationes*⁵.
- [f] *post sex orationes, quando ad dormiendum omnes separantur*⁶.
- [g] *per domos singulas ueste sex orationes psalmosque complebunt iuxta ordinem maioris collectae quae a cunctis fratribus in commune celebratur*⁷.
- [h] *sex orationes facere uestertinas, iuxta exemplum maioris collectae in qua omnes fratres pariter congregantur*⁸...
4. la nuit : [i] *quando ad collectam tubae clangor increpauerit, per diem, qui una oratione tardius uenerit ... corripietur; nocte uero ... qui post tres orationes uenerit, eodem, et in collecta et in uestendo, ordine corripietur*⁹.

L'interprétation de plusieurs de ces données est incertaine, d'autant que les Vies ne nous apportent pas tous les éclaircissements que nous souhaiterions.

1. La collecte de la « nuit », qui comporte au moins trois prières, n'est pas celle du « soir », la mesure du retard concédé à la faiblesse humaine étant différente dans les deux cas : le temps d'une prière à la collecte du soir, de trois prières à la collecte de la nuit¹⁰. Elle n'est autre, croyons-nous, que la collecte que la Règle place *mane per singulas domos*, c'est-à-dire immédiatement après le lever, très matinal, des moines, et qui comprend aussi plusieurs prières (*orationibus*)¹¹. Les textes de la Règle, que nous venons de citer, se prêtent à cette interprétation ; de leur côté, les Vies, qui font

⁴ BOON-LEFORT, 165, 21 (cfr BOON, 45, 14, moins complet).

⁵ BOON-LEFORT, 165, 31 (cfr BOON, 46, 15).

⁶ BOON, 46, 14 ss.

⁷ BOON, 57, 11 ss.

⁸ BOON, 75, 3 ss.

⁹ BOON, 15, 11 ss.

¹⁰ Cfr *supra*, sous 1 [d] et [i].

¹¹ Cfr *supra*, sous [a].

de fréquentes allusions à la synaxe du matin¹², ne donnent jamais à entendre que les pachômiens aient connu une synaxe nocturne, placée entre deux temps de sommeil¹³.

¹² LEFORT, *Vies*, 51, 7 ; 53, 6 ; 135, 18-19 ; 229, 30 ; 272, 17 ; 299, 5.

¹³ Duchesne était d'avis, lui aussi, que, « au V^e siècle, les moines d'Égypte n'avaient encore que les deux heures primitives du matin et du soir, le gallicium et le lucernaire » (*Origines du culte chrétien*, p. 433, Paris, 1889). Contredisant cette opinion, Ladeuze, à qui nous reprendons le texte de Duchesne, admet « une assemblée générale pour la prière... vers minuit » dans les communautés pachômiennes (p. 289). Mais les textes qu'il allège sont loin de prouver sa thèse ; l'un même, le principal, a été lu d'un oeil trop rapide. Les voici :

a) D'abord, « Jérôme, 10 » (= BOON, 15, 14, cité *supra*, sous [i]), le seul passage de la Règle qui parle d'une prière faite nocte. Mais ce texte se contente d'opposer le « jour » à la « nuit » sans autre précision, et donc dans un sens très large. Ainsi, le jour dont il parle comprend également le soir : en effet, alors que, aux prières de la nuit, le moine peut arriver après la troisième prière sans être soumis à pénitence, aux prières du soir (BOON, 45, 14 ; BOON-LEFORT, 165, 21), tout comme aux prières de jour (BOON, 15, 11, cité *supra*, sous [i]), il n'est en règle que s'il arrive avant la fin de la première prière. Pourquoi donc la « nuit » dont parle ce texte ne s'étendrait-elle pas jusqu'aux premières lucers du matin, moment où les moines se lèvent ? C'est là, croyons-nous, le sens du mot.

b) « *Paralipomena*, ch. 17 et 19 » (= HALKIN, SPVG, 140, 16 et 143, 12). Pachôme, qui s'est mis en prière seul à la dixième heure, a une vision aux environs de minuit ; il a alors une longue conversation avec des voix angéliques, qui dure jusqu'au moment où l'on sonne pour la synaxe ou liturgie nocturne ; celle-ci accomplie, Pachôme racconte à ses moines ce qu'il a vu et entendu : *Καὶ παρτείνοντος αὐτῷ τὴν εὐχὴν ἀπὸ δύορ τὸ δεκάτης ἥετο κρούσσουσι τοῖς ἀδελφοῖς τὴν νυκτερινὴν λειτουργίαν, περὶ τὸ μεσονόκτιον ἥετο ἐφάνη αὐτῷ ἐξ οὐρανοῦ ὄπτασι ... θεωράσσοντο τοῦ μεγάλου, εὐθὺς κρούσσουσι τοῖς ἀδελφοῖς τοῖς τὴν νυκτερινὴν συνάζειν. Καὶ τελειωθεὶς τῆς λειτουργίας τῆς νυκτερινῆς ...* Le « vers minuit » de Ladeuze, évidemment tiré de ce passage, se rapporte au moment de la vision, et non pas à celui de la *νυκτερινὴ σύναξις*.

c) « *Paralipomena*, ch. 29 » (= HALKIN, SPVG, 156, 25). Après avoir travaillé toute la journée au jardin, le moine Jonas s'installait au couche du soleil dans sa cellule, où il s'occupait à travailler en récitant l'Écriture, — et en s'endormant à l'occasion, — jusqu'au moment de la synaxe nocturne, *Ἐως τῆς νυκτερινῆς συνάξεως*.

d) « *Paralipomena*, ch. 35 » (= HALKIN, SPVG, 160, 12). Un moine lèpreux passait la nuit comme suit : après avoir récité l'Écriture, il prenait son sommeil jusqu'au moment de la synaxe nocturne : *Ἐθος δὲ ἦν αὐτῷ κατὰ νύκτα πρὸ τοῦ κοιμηθῆναι αὐτὸν ἐστομήσειν αὐτὸν τινὰ ἐπὶ τῶν γραμμῶν, καὶ οὗτος ἔκοψετο, ἐως οὐ ἔρουσεν εἰς τὴν σύναξιν τὴν νυκτερινήν.*

Dans la Vie bahaire, il est vrai, Pachôme mentionne les veilles, — avec la prière incessante, les récitations de la loi de Dieu et le travail, — parmi les pratiques recommandées par l'Écriture aux fidèles en général, et donc, à son sens, à fortiori aux moines¹⁴, mais on ne peut, évidemment, conclure de ce texte que les pachomiens aient observé quotidiennement la veille. Cet exercice, nous le dirons¹⁵, était en grande faveur chez les anachorètes ; par contre, il occupe si peu de place dans la vie des pachomiens que la vigile liturgique elle-même du samedi au dimanche n'est mentionnée par les Vies qu'en relation avec le temps où Pachôme vivait en anachorète sous la conduite de Palamon¹⁶. Si Pachôme, une fois, conseille à un moine en difficultés de prier « nuit et jour », c'est en l'invitant à mener la vie anachorétique ; et quand, en une autre occasion, il propose à deux frères de passer la nuit en veillant avec lui, il est en voyage, loin de la communauté¹⁷. Les veilles n'ont jamais été, chez les pachomiens, qu'un exercice de dévotion pratiqué individuellement dans des circon-

On ne voit pas que ni Pachôme, ni Jonas, ni le lépreux se soient recouchés après la « synaxe nocturne » ; dans le cas de Jonas, les alternances de veille et de sommeil, avant la synaxe nocturne, montrent assez clairement que celle-ci se fait au matin (le texte oppose d'ailleurs son travail de jour à son travail de nuit).

14. « Ar 631, 637 » sont tirés de la Vie arabe de Pachôme publiée par Amélineau dans les *Annales du Musée Guimet*, t. XVII. Ce n'est que la traduction des ch. 29 et 35 des *Paralipomena*, dont il vient d'être question.

Nous sommes donc d'avis que les prières que la Règle place *nocte* et la « synaxe nocturne » des *Paralipomena* ne sont autres que la synaxe matinale qui suit immédiatement le lever des cénobites, et que les communautés pachomiennes ne connaissaient pas le lever de nuit pour la prière. Les mots *nocte* et *vocepruvn* ne doivent pas nous égarer sur le sens des institutions qu'ils expriment.

14. LEFORT, *Vies*, 106, 5.

15. *Infra*, p. 22.

16. LEFORT, *Vies*, 86 = 294.

17. LEFORT, *Vies*, 183, 28 ss ; LEFORT, *Vies*, 121, 20 ss, où Pachôme propose à ses compagnons trois façons d'observer la veille, qu'il tient, dit-il, de son maître Palamon : « Priez depuis le soir jusqu'à minuit, puis couchez-vous jusqu'à l'heure de la synaxe ; ou bien couchez-vous jusqu'à minuit et priez jusqu'au matin ; ou encore faites alternativement un temps de prière et un temps de sommeil depuis le soir jusqu'au matin. » La synaxe dont parle ce texte est évidemment celle du matin ; elle n'en suppose pas d'autre, qui aurait en lieu la nuit.

stances spéciales, et non pas un acte de communauté, sauf dans des cas exceptionnels, comme la veillée d'un mort¹⁸.

2. Et qu'est-ce que la *collecta maior*, que les textes distinguent de la *collecta domus*, et dont ils disent, en rendant raison de son nom, qu'elle réunit tous les frères du monastère¹⁹ ? Serait-elle celle qui rassemble tous les moines le samedi et le dimanche pour la liturgie hebdomadaire ? Ce n'est guère probable, car la *collecta in qua offerenda est oblatio*²⁰ n'est pas mise en relation avec la *collecta maior* ; vu que celle-ci est régulièrement mise en parallèle avec celles du matin et du soir, elle a vraisemblablement lieu, comme ces dernières, tous les jours. Nous croirions volontiers que la *collecta maior* est la collecte de midi, qui devait sans doute précéder le repas principal, lequel se prenait, toutes maisons réunies, au réfectoire commun, à l'heure de midi²¹.

3. En ce qui concerne le nombre des prières dites à chacun de ces trois moments de la journée, les textes ne sont clairs que pour la synaxe du soir. On y faisait six prières ; le nombre est tellement consacré que la collecte vespérale s'appelle « les six prières »²². Le matin, à la collecte « nocturne », il y en avait plus de trois, puisque la Règle prévoit que les retardataires n'étaient pas astreints à faire pénitence s'ils arrivaient avant la fin de la troisième prière ; comme il est peu probable que la discipline se fût montrée aussi indulgente pour qui eût manqué plus de la moitié de la synaxe, on admettra que la synaxe du matin comportait au moins six prières. À midi, il est possible que le nombre des prières ait été également de six, si du moins, comme nous le pensons, la synaxe de midi est à identifier avec la *collecta maior*, et si, d'autre part, on peut pousser sur ce point aussi l'analogie établie par les textes entre la *collecta maior* et la collecte du soir, dont ils disent qu'elle se fait, celle-ci, *iuxta ordinem, iuxta exemplum maioris collectae*²³.

18. Cfr LEFORT, *Vies*, 51, 5 ss.

19. BOON, 57, 12 ; 73, 4 ; 72, 5 : *vel in collecta domus, vel in collecta maiore, hoc est omnium fratrum* ; voir aussi BOON, 48, 16 et BOON-LEFORT, 165, 21-25.

20. BOON, 17, 11 et 17, 18.

21. Cfr BOON, 15, 9 : *in conuento fratrum, cum ad uescendum pariter conuenierat* ; BOON-LEFORT, 164, 12 ; donc pulsatur meridi ad comedendum.

22. Voir les textes cités *supra*, sous [d], [e], [f].

23. Voir les textes cités *supra*, sous [g], [h].

On arrive donc, pour l'ensemble de la journée, à un total d'environ trois fois six prières, nombre qui ne doit pas avoir été dépassé de beaucoup, malgré l'incertitude qui règne sur celui des prières du matin (six, ou plus) et de midi (six ?).

C. Critique du texte.

1. Qu'on la lise sous n'importe laquelle de ses formes, la section marque trop de divergences avec les données des sources authentiques pour qu'on puisse faire crédit à ses informations. Et d'abord, quant au nombre des prières : alors que, d'après la Règle et les Vies, il n'a pas dû dépasser de beaucoup les 18, on arrive, sans compter les prières du repas, — dont le nombre n'est pas conservé, mais qui a pu, dans la forme originale du texte, être également fixé à 12²⁴, — à 27 d'après O et T, et à 39 d'après les deux formes de P. Puis, les veilles, qui sont mentionnées dans les quatre recensions, sont inconnues des pachômiens, qui ne pratiquent en ce genre, comme exercice normal et quotidien de communauté, que la prière du soir. Enfin, l'heure de none, qui, sauf erreur, n'est jamais mentionnée par la Règle ni par les Vies coptes, figure ici dans T et les deux formes de P²⁵.

Comment expliquer la présence, dans le ch. XXXII, de ces données en contradiction avec les usages authentiques des pachômiens ? Nous ne doutons pas que, encore une fois, elles ne soient reprises au cadre de la vie anachorétique.

a) La pratique des veilles est courante dans les milieux anachorétiques. Et d'abord, la vigile hebdomadaire du dimanche : « C'est la règle, dit Palamon à Pachôme, à l'époque où ils mènent ensemble la vie anachorétique, que, la nuit du samedi, nous veillions du soir au matin »²⁶. Mais il n'y a pas que la veille du samedi soir ; exposant à Pachôme la « règle du monachisme », — entendons :

²⁴ Cfr *infra*, p. 27.

²⁵ Même dans les Vies grecques de Pachôme, les prières de none ne sont mentionnées qu'une fois : εἰς τὰς εὐχὰς τῆς ἐννέατης (*Vita tertia*, § 105, dans HALKIN, SPVG, 308, 10), au moins à notre connaissance ; et encore, si l'on se reporte à la source de ce passage, les *Paralipomena*, § 17 (HALKIN, SPVG, 140, 10), on constate qu'elle ne comporte pas la précision τῆς ἐννέατης, laquelle, selon toute apparence, est une conjecture de la *Vita tertia*, provoquée sans doute par la mention de la dixième heure dans la suite du texte.

²⁶ LEFORT, *Vies*, 86, 6.

anachorétique, — le même Palamon dit encore : « En tout temps, nous passons la moitié de la nuit, — même bien des fois du soir au matin, — en veillant... »²⁷. Et, dans le même contexte, on les voit tous deux pratiquer cet exercice en usant de divers artifices pour vaincre le sommeil : ils changent de travail, ou même ils transportent du sable dans des corbeilles, et l'on nous dit que Palamon était heureux de voir Pachôme « résister jusqu'à l'heure de la synaxe », c'est-à-dire, jusqu'au matin²⁸. L'*Histoire lausiaque* atteste de son côté que la veille est un exercice favori des solitaires : Macaire d'Alexandrie, entre autres, lutte pendant vingt jours contre le sommeil et manque en devenir fou²⁹, il étonne les pachômiens par ses veilles durant tout un carême³⁰ ou, encore, il abandonne après deux jours et deux nuits de veille un exercice qu'il avait décidé de poursuivre pendant cinq jours³¹ ; elle rapporte que Moïse l'Éthiopien s'adonnait aux veilles, sur le conseil d'un ancien, pour se débarrasser de ses mauvaises pensées³², et qu'Adolios avait trouvé bon de passer toutes les nuits dehors en veillant jusqu'au matin³³. Outre qu'elles n'étaient pas conformes à l'esprit de Pachôme, de pareilles performances eussent été impraticables dans ses couvents, où les moines travaillaient dur pendant toute la journée. Mais on comprend qu'un anachorète, pour qui les veilles sont un exercice essentiel, ait cru devoir les attribuer aux pachômiens aussi, qu'il n'avait pas fréquentés.

b) L'heure de none, qui, à en juger par le silence des Vies, ne joue aucun rôle dans la vie des pachômiens³⁴, était le point de repère principal de la journée des anachorètes, car c'était le moment du repas, de leur unique repas. Parmi les nombreux passages des *Apophthegmes* qui mentionnent l'heure de none, citons-en quatre qui sont particulièrement clairs à cet effet. L'un nous montre un moine à qui, à l'heure de none, son frère cadet apporte

²⁷ LEFORT, *Vies*, 85, 14.

²⁸ LEFORT, *Vies*, 86, 8 ss.

²⁹ HL, 48, 17.

³⁰ HL, 52, 24 ss.

³¹ HL, 53, 14 ss.

³² HL, 61, 3.

³³ HL, 130, 7.

³⁴ Ils avaient leur repas principal à midi (cfr BOON-LEFORT, 164, 12 : *doneo pulsatur meridie ad comedendum*).

à manger³⁵. Ailleurs, un moine qui refusait de travailler en protestant la supériorité de la « contemplation », et que l'on avait laissé dans sa cellule avec un livre sans l'appeler à l'heure de repas, entre-baille discrètement la porte, à l'heure de none, pour voir si l'on ne vient pas l'appeler à table³⁶. A un moine qui veut se débarrasser des tentations de la chair, un père conseille de faire la mortification de manger le soir seulement, au lieu de manger à none³⁷; inversement, à un moine à qui sa réputation de jeûneur avait valu le surnom de *νηστευτής* et qui avait coutume d'attendre le soir pour prendre son unique repas, un père conseillera, pour lui rabattre son orgueil, de manger à none, c'est-à-dire de faire comme tout le monde³⁸. Ainsi lit-on dans HL, que, vers l'heure de none, on entendait la psalmodie, — les prières précédant le repas, — s'élèver de tous les ermitages³⁹. Dans ces conditions, l'introduction des prières de none dans le cadre de la vie pachomienne ne peut guère s'expliquer que si le rédacteur appartient aux milieux anachorétiques; c'est là seulement que l'on n'a pas pu imaginer des moines ne priant pas à none.

c) Le nombre même des prières, nombre relativement élevé, imposé aux pachomiens par les diverses formes de ce passage de la Règle de l'Ange s'explique au mieux, lui aussi, dès qu'on suppose un rédacteur remployant les usages du monde anachorétique. C'était un des points du programme érémitique que de s'assigner un nombre élevé de prières à réciter quotidiennement. Exposant à Pachôme la règle du monachisme anachorétique, Palamon lui dit: « Quant à la règle de la collecte: soixante oraisons le jour et cinquante la nuit, sans compter les jaculatories que nous faisons afin de n'être pas menteurs, puisqu'en nous a ordonné de prier sans cesse »⁴⁰, ce qui suppose que les *εὐχαῖ* pouvaient être assez

³⁵ 276 C: καὶ τῇ ὥρᾳ τῆς ἐννάτης ἔκροσεν, καὶ ἡλθεν ὁ νεώτερος καὶ ἐποίησε πρόγραμμα ὥρην καὶ πρότιμη τράπεζαν, νεύσαντος αὐτῷ τοῦ μεζοτορίου.

³⁶ 409 C: ὅτε ὅγεντο ἡ ὥρα τῆς ἐννάτης, προσεῖχε τῇ ὥρᾳ, εἰ ὥρα πέμπτουσσον καλέσαν αὐτὸν εἰς τὸ φαγεῖν.

³⁷ 264 A: Πάσι υποτείσεις; Ο δὲ λέγει αὐτῷ· Τὴν ἐννάτην. Λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· Νηστεῖς ἔσεις ὥρε, καὶ ἄσκει.

³⁸ 177 D: Ἐας δὲ ἐνήστευσον ... Λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· ἔσθοε τὴν ἐννάτην· καὶ εἰ τι ποιεῖς, ἐν κρυπτῇ ποιεῖ.

³⁹ HL, 26, 7: Καὶ περὶ ὥραν ἐννάτην ἦσαν στάντα ἀκοῦσαι πάσι ἐκάστης πονηρίας φάλμαδιαν ἐξέρχονται; voir encore HL, 18, 2; 21, 19; 37, 4; 71, 13.

⁴⁰ LEFORT, *Vies*, 85, 25 ss.

longues. D'après HL, Macaire d'Égypte en récitat quatorze-huit chaque fois qu'il parcourait son tunnel, vingt-quatre à l'aller et vingt-quatre au retour⁴¹; Moïse l'Éthiopien en faisait cinquante par jour⁴²; Évagre, cent⁴³; et l'on voit, par l'histoire de Paul de Phermé, que celui-ci en faisait trois cents, la vierge dont l'ascèse lui avait fait perdre son contentement sept cents, tandis que Macaire le citadin, à qui il était allé conter ses angoisses, déclare qu'il en fait lui-même cent par jour⁴⁴. Pachôme, qui exigeait de ses moines un travail assidu, n'avait que faire de ces *recordmen* de la « prière continue » ainsi entendue (Paul de Phermé, qui ne travaillait pas, se faisait nourrir par ses voisins⁴⁵...); le rédacteur du ch. XXXII paraît en savoir quelque chose, puisqu'il fait aussitôt observer par Pachôme, — entendez : un anachorète qui s'étonne, — que les prières imposées par l'ange sont bien peu nombreuses⁴⁶; néanmoins, telle est la force des usages anachorétiques dans la matière qu'il n'a pu s'empêcher d'en attribuer aux pachomiens un nombre relativement élevé.

Enfin, il n'est pas jusqu'au nombre douze (12 pendant le jour, 12 pendant les veilles, 12 au lucernaire) qui n'évoque certains traits des documents de la vie anachorétique. Les vingt-quatre prières que Macaire récite dans son tunnel sont deux fois douze⁴⁷; dans l'histoire de Paul le Simple, Antoine, avant le repas, qu'il a différé jusqu'au soir, récite douze psaumes et douze prières⁴⁸ et il se relève pour une veille au cours de laquelle il récitera parcelllement douze prières et douze psaumes⁴⁹. Enfin, Cassien ne dit-il pas que la coutume est universelle en Égypte d'observer, tant à l'office du soir qu'à celui de la nuit, le nombre de douze psaumes⁵⁰, qui fut enseigné aux pères par un ange⁵¹? Sans vouloir insister

⁴¹ HL, 46, 15.

⁴² HL, 60, 22.

⁴³ HL, 120, 11.

⁴⁴ HL, 63, 14. 8.

⁴⁵ HL, 62, 19.

⁴⁶ HL, 92, 8.

⁴⁷ HL, 46, 15.

⁴⁸ HL, 72, 6.

⁴⁹ HL, 72, 18.

⁵⁰ *Institutions*, II, 4: *Per universam Aegyptum et Thebaideum duodenarius psalmorum numerus tam in uesternis quam in nocturnis sollemnitatibus custoditur.*

⁵¹ *Institutions*, II, 5.

autre mesure sur ces rapprochements, nous ne pouvions omettre de les signaler.

2. Toutes ces données éclairent jusqu'à un certain point ce qu'a pu être l'évolution textuelle de la section ; elles autorisent certaines hypothèses, qui n'ont pas toutes, évidemment, le même degré de probabilité. On voudra bien se reporter aux tableaux synoptiques dressés plus haut.

a) Nous admettrions volontiers que le texte O, le moins chargé, puisqu'il omet les prières de none et celles du lucernaire, et qui s'est révélé régulièrement jusqu'ici le plus proche de l'original, a toutes chances d'être primitif.

b) A en considérer la contenu, T serait antérieur aux deux formes de P, qui ajoutent les prières du lucernaire à celles de none, lesquelles figurent déjà dans T. Si l'on en juge d'après l'ordre des matières, P primitif pourrait dépendre immédiatement de O, car il en respecte l'ordre (journée, veilles), tandis que T intercale none entre la journée et les veilles. Mais trop de possibilités sont ouvertes pour qu'on risque des hypothèses.

Dans P corrigé, les prières de none, transférées après celles du lucernaire, sont rapprochées de la mention du repas, et identifiées, dans l'intention du réviseur, aux prières qui précèdent le repas ; le texte, en effet, doit se ponctuer comme suit : ... καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ διδέκται, καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν τρεῖς ὅτε ἐδοκεῖ ἐσθίειν τὸ πλῆθος, ἐν ἐκάστῃ ἑωρὶ φελμούς προσάγεσθαι τοπώσας⁵². Cette retouche se démonte comme le fait d'un anachorète : considérant que none est l'heure du repas, il a cru indiqué de rapprocher les prières de none de la mention du repas et de marquer que les deux ne faisaient qu'un ; elle s'indiquait d'autant plus que P primitif ne fixait pas le nombre des prières récitées avant le repas.

c) Dans T et les deux formes de P, la finale (ἐν) ἐκάστῃ ἑωρὶ φελμούς (φελμούς) προσάγεσθαι (προσάγεσθαι) τοπώσας affecte, selon

⁵² Les *Vitae Sexta, Tertia, Quarta et Quinta* de Pachôme ont compris le passage comme nous, et même elles ont fortement souligné leur interprétation en intercalant la mention du repas entre celles de l'heure de none et des trois prières de cette heure : καὶ ἐνάτην ὥραν, ὅτε δοκεῖ τὸ πλῆθος μεταλαρ-
βίζειν, τρεῖς τρέχει, et : κατὰ τὴν ἐννάτην ὥραν, ὅτε τὸ πλῆθος μεταλαμβάνει
τροφὴν, τρεῖς τρέχει (HALKIN, HL et VGP, 291).

toute apparence, non pas seulement le groupe de prières qui la précède immédiatement, mais encore tous les autres : le participe τοπώσας en apposition, autant que le corrélatif indéfini ἐξάρτη, le suggèrent assez clairement. Cette version ne peut pas s'autoriser de O, où la finale n'affecte manifestement que les prières du repas : ὅτε δὲ τὸ πλῆθος ἐσθίει, ἐκάστῃ ἑωρὶ φελμούς προσάγεσθαι ἐτόπωσεν. Dans la mesure où le remaniement qu'elle constitue n'est pas arbitraire, on peut croire qu'elle s'autorise de la pratique généralement répandue chez les moines, attestée tant chez les anachorètes que chez les pachomiens, de joindre des « psaumes » aux « prières » ; Antoine, par exemple, récite douze prières et douze psaumes pendant le temps de veille, douze fois une prière et un psaume avant son repas de soir⁵³, et la Règle de Pachôme mentionne expressément des prières et des psaumes à la collecte du soir et à la *collecta maior*⁵⁴.

Dans O, le problème de la finale ἐξάρτη κ. τ. λ. se présente sous un jour tout différent. La finale ne visant que les prières du repas, et le nombre de celles-ci n'étant pas fixé, le corrélatif ἐξάρτη n'a pas de correspondant ; selon toute apparence, c'est le sentiment de cette anomalie qui aura provoqué la correction τοπώσας (présente dans les trois autres formes du texte), qui a pour effet de faire porter la finale sur tous les groupes de prières. Mais voici une seconde anomalie : alors que le nombre des prières est indiqué pour tous les autres exercices, il manque pour le repas, dans O comme ailleurs. La raison d'analogie nous invite donc déjà à nous demander si, à l'origine, O ne mentionnait pas également le nombre des prières à réciter au repas, douze, par exemple (cf. les douze prières qu'Antoine récite avant son repas) ; or, T et les deux formes de P comportent un élément (δοκεῖ, ἐδοκεῖ, μᾶλλει), assez étrange en lui-même (surtout sous la forme δοκεῖ | ἐδοκεῖ), qui, justement, n'a aucun correspondant dans notre O actuel : ne dériverait-il pas d'un δοκεῖ qui aurait figuré originellement dans O, mais qui, pour une raison ou une autre, par exemple, à cause du mauvais état du ms., aurait été mal lu ? Le terrain est trop glissant pour que nous puissions faire autre chose que formuler l'hypothèse.

⁵³ HL, 72, 6, 18.

⁵⁴ BOON, 57, 11 n. : *usperē sex orationes psalmosque complebant iuxta ordinem maioris collectae.*

d) Remarquons enfin que *ἐν τῷ ὅρθῳ τρεῖς* ne figure que dans O. Comme il est peu probable que l'absence de ces mots dans les autres formes du texte soit le résultat d'une omission délibérée, n'y a-t-il pas là une nouvelle raison de se demander si notre O d'une part, et les autres formes du texte (que nous prenons ici en bloc, puisque nous ne pouvons pas dire avec certitude en quel ordre elles se sont succédé) d'autre part, ne dériveraient pas parallèlement de manuscrits d'une même forme de texte, qui auraient été, chacun à leur manière, en mauvais état ?

Dans ce texte difficile, par rapport auquel le jeu des hypothèses est trop fallacieux pour qu'on s'y arrête, deux choses seulement se détachent avec certitude : l'addition des prières de none par T et par les deux formes de P, et, dans P corrigé, le transfert des prières de none devant la mention du repas aux fins de marquer qu'elles se récitent avant le repas. Ces deux modifications trahissent la main d'un anachorète ; elles prouvent que, né dans les milieux anachorétiques, le texte du ch. XXXII y a également vécu ; nous avions déjà abouti à la même conclusion en discutant le passage du *δεύτερος* et du *μεζότερος*.⁵⁵

3. Il reste enfin à signaler l'opposition de la leçon de T et des deux formes de P : *ἐν ταῖς νυκτεριναῖς πανυγέσι* (= *πανυγγίσι*). Toute veille étant nocturne, c'est sans doute le sentiment de la surcharge qui aura provoqué la suppression de *νυκτεριναῖς*. Or, en copte, faire des veilles se dit : **oi πεκωρρε πηγωσι**, c'est-à-dire, littéralement : faire les nuits de veille⁵⁶. Le pléonâsme grec ne s'explique-t-il pas naturellement par le décalque de l'expression copte ? Ici encore, le traducteur a tenu à rendre les deux éléments du copte, quitte à aboutir à un pléonâsme, comme dans *μηλοτήν αἰγέαν*.⁵⁷

47*. Au lieu de *προσωντιλέγοντος*, le *codex* O porte le simple *λέγοντος*. On a vu que l'opposition régulière de verbes simples

⁵⁵ Cfr note 37* (*supra*, I, p. 117 ss).

⁵⁶ CRUM, 829 b ; voir un autre cas dans LEFORT, VB, 58, 4. Les deux exemples sont tirés de textes bohairiques, mais les mots dont l'expression est faite se retrouvent en sahidiq, à la différence d'orthographe près.

⁵⁷ Cfr note 21* (*supra*, I, p. 99 ss).

dans O aux verbes composés des mss de Butler s'explique bien, dans le chef de O, par la dépendance vis-à-vis d'un texte copte, et, dans le chef des autres mss, comme une « élégance » du réviseur⁵⁸.

48*. Omis par O. Encore une « élégance » du réviseur.

49*. Nous interprétons la remarque de Pachôme sur le petit nombre des prières comme la transposition de l'impression de nouveauté ressentie par des anachorètes, qui faisaient grand cas de la multiplicité des « prières », devant la vie des pachomiens, centrée sur le travail⁵⁹.

50*. Au lieu du composé *διετόπωσα*, le texte O porte encore une fois le simple : *ἐτόπωσα*.⁶⁰

51*. S'il est une chose contre laquelle protestent avec énergie le contenu entier de la Règle et tout ce que les Vies coptes nous apprennent de la mentalité et de la conduite de Pachôme, c'est qu'il aurait souffert dans ses monastères une classe de « parfaits », de gens « aux lumières supérieures », qui « auraient accoutumé de se consacrer à part eux, dans le secret de leurs cellules, à la contemplation de Dieu » cependant que les autres se rendaient au travail, et qui, c'est le comble, n'auraient « pas eu besoin de règlement » ! Pachôme entendait au contraire que tous ses moines, même ceux qui lui arrivaient des rangs du clergé, fussent soumis aux mêmes règles et aux mêmes prestations laborieuses⁶¹ ; lui-même avait pour principe de ne se distinguer en rien de ses frères⁶². Fondée sur la récitation et la méditation de l'Écriture, ancrée dans l'humilité et allant de pair avec un travail rude et incessant, pratiqué par équipes, la « contemplation » des pachomiens n'avait rien du rêve ni d'une pieuse oisiveté ! Il n'est pas sans intérêt de noter que le mot *θεωπία*, — Pallade, qui le connaît bien⁶³, a dû le voir ici avec plaisir, — n'appartient pas au vocabulaire des Vies de Pachôme ;

⁵⁸ Cfr note 33* (*supra*, I, p. 111).

⁵⁹ Cfr *supra*, note 46* C 1 c.

⁶⁰ Cfr *supra*, notes 33* (I, p. 111) et 47*.

⁶¹ LEFORT, *Vies*, 96, 25.

⁶² LEFORT, *Vies*, 26, 45, 56, 57, 114.

⁶³ HL, 16, 1 ; 54, 2.

θεοπειν n'y figure qu'une fois, et dans son sens premier de regarder (les anges regardent monter au ciel l'âme de Pachôme⁶⁴). Ce passage nous met en présence d'un de ces traits gnostiques dont le ch. XXXII fournit plus d'un exemple⁶⁵. Pachôme, lui, était résolument hostile à ce que, dans certains milieux spirituels alexandrins, on appelait «gnose» et «lumières supérieures». Il n'est que de voir combien vertement il reprit, un jour, son disciple Théodore l'Alexandrin qui s'était avisé de lui faire l'éloge des anachorètes d'Alexandrie en disant qu'ils battaient de loin tous les autres sous le rapport de la science : Pachôme s'empare du fait que, au témoignage du même Théodore, ces anachorètes «ont quantité de bonnes choses sur leur table, mangent bien et boivent bien», pour remontrer à son disciple que leur science est bien suspecte⁶⁶! L'histoire contient peut-être une part de charge, car elle doit être interprétée dans le cadre de la rivalité qui opposait anachorètes et cénobites, dont nous avons maintes autres attestations⁶⁷ ; elle n'en est pas moins révélatrice des sentiments de Pachôme touchant les «gnostiques», les «spirituels» et les «parfaits».

La distinction entre «petits» et «grands» appartient à la terminologie de tous les milieux monastiques égyptiens, mais, comme les textes ne la définissent jamais, on doit souvent recourir à un large contexte pour en préciser le sens. Dans la langue des anachorètes, le «petit» est le débutant, le disciple, celui, par conséquent, qui n'a pas encore pu se signaler sur le terrain ascétique ; le «grand», qui paraît être d'un degré supérieur à l'ancien ou *ύπερον*, est le moins qui s'est particulièrement distingué soit par l'ensemble de sa vie, soit par l'exercice d'une vertu particulière, celui aussi qui se voit naturellement confier la direction spirituelle et matérielle de la colonie anachorétique⁶⁸. Les textes pachomiens opposent également «petits» et «grands» sans dire au juste en quoi la distinction consiste⁶⁹, mais, comme les pachomiens l'ont reprise aux

⁶⁴ LEFORT, VS, 95, 8.

⁶⁵ Cfr notes 30*, 31*, 35* (*supra*, I, p. 110 et 115).

⁶⁶ LEFORT, *Vies*, 153.

⁶⁷ Par exemple, LEFORT, *Vies*, 178.

⁶⁸ Cfr note 37* III C (*supra*, I, p. 128 s.).

⁶⁹ Cfr LEFORT, *Vies*, 34, 18 ; 47, 4 ; 133, 14 ; 142, 14 ; 173, 33 ; 179, 10 ; 258, 5 ; 345, 27.

anachorètes, ils lui auront donné un sens analogue, compte tenu de la différence des institutions ; et ainsi, chez les pachomiens, les «grands» sont sans doute les moines qui occupent des charges⁷⁰, dont, évidemment, ils se seront rendus dignes par la qualité de leur vie ; le «petit» sera donc soit celui qui n'occupe pas de charge, soit celui qui mène modestement la vie régulière sans se faire remarquer en rien⁷¹. Petits et grands sont fréquemment mentionnés dans les textes chenoutiens aussi, où, vu l'étroite ressemblance des institutions de Chenout avec celles de Pachôme, la distinction a sans doute la même portée⁷².

Il est naturel que, dans le milieu à tendances «gnostiques» où est né le ch. XXXII, le «petit» ait été opposé au «grand» comme le moine dénué de lumières supérieures (δόοι οὐδὲ γνῶν ἐμμνύμονα) à celui qui fait profession d'être «parfait», d'échapper aux règlements qui dirigent le vulgaire et de jouir des sublimités de la contemplation de Dieu (οἱ δὲ τέλειοι νομοθεῖς χρέαν οὐδὲ ἔχοντι καθ' ἐστούς γάρ ἐν ταῖς κέλαις ὅλον ἐστοῦν τὸ ζῆν τῷ θεῷ θεωρίᾳ παρερχόμενα). Mais cette façon d'entendre le mot «petit» est tout aussi absente des textes pachomiens qu'elle était étrangère à l'esprit de Pachôme. Si l'on avait voulu l'appliquer à ses moines, Pachôme aurait proclamé que tous, y compris lui-même, étaient des «petits». Et il l'a en effet déclaré, au témoignage des Vies : «Les frères qui sont les moindres dans la vie commune, disait-il, qui ne se livrent pas à de grands exercices et à un ascétisme exagéré, mais marchent simplement avec obéissance et servabilité dans la pureté de leur corps et selon les règles établies... sont de beaucoup supérieurs à ceux de la vie anachorétique»⁷³. Il aurait de même répudié les prétentions à la gnose, sur laquelle il marque finement son scepticisme, nous l'avons vu,

⁷⁰ Cfr LEFORT, *Vies*, 34, note 82.

⁷¹ Cfr LEFORT, VB, 88, 3 : οὐκογχι θεμηεπραζι (un petit par ses pratiques) = *ibid.*, 87, 26 : πίκογχι θεμηεαρετι (un petit par sa « vertu », c'est-à-dire qui ne se livre pas à des asceses ou exercices extraordinaires, le mot ἀρετι ayant fréquemment ce sens dans les textes monastiques, en copte comme en grec).

⁷² Notez que *seniores* et *iuniores* de la traduction de WIESMANN (par exemple, 44, 26 et 47, 27) correspondent aux mots ηοδ (grand) et ΚΟΥΤI du texte copte de LEFORT (p. 74, 8 et 79, 14).

⁷³ LEFORT, *Vies*, 178, 18 ss.

à propos des anachorètes d'Alexandrie dont Théodore lui faisait naïvement l'éloge⁷⁴.

Il n'est pas difficile après cela d'identifier les parfaits qui ont servi de modèle au rédacteur du ch. XXXII pour décrire ces cénobites qui auraient passé toute leur vie à la contemplation dans le secret de leurs cellules, sans avoir besoin de règles : ce sont ces moines « gnostiques » d'Alexandrie ou de Nitrie de l'école de ceux qui reconnaissaient Évagre pour maître, et dont Pallade, le disciple d'Évagre, aura été heureux d'apprendre, et de faire savoir, qu'ils avaient fait souche aussi chez les pachomiens. Du même coup, une fois de plus, nous sommes amené à supposer que ce morceau de HL a pris naissance dans les milieux anachorétiques.

52*. Vu ce que nous croyons savoir déjà des origines du ch. XXXII, il est indiqué de chercher ici aussi des traces d'un original copte. Et de fait, sans que nous voulions y voir des preuves, suffisantes par elles-mêmes, de notre hypothèse, on devine aisément le copte en plus d'un endroit de ce passage relatif aux petits et aux parfaits ; il est même des mots dont le sens, déjà suggéré par le contexte, se reconnaît avec plus de sécurité si l'on se reporte aux termes coptes qui leur correspondent habituellement dans les traductions ; enfin à l'occasion, le texte O se révèle encore primitif, alors que celui des autres mss de base trahit la retouche.

a) διεπόποιος, un mot qui, comme ceux de son groupe, ne figure que dans le ch. XXXII et dans le ch. 20⁷⁵, et qui correspond au copte **ጥወያ**.

b) ὁς φθάνειν : le mot n'a pas ici le sens classique de « arriver le premier » (Lucot : assurer d'avance !), mais celui de « arriver à », qu'il a d'ailleurs couramment dans la *koinè*⁷⁶. Il correspond, en copte, à **ኩወያ**⁷⁷ ou à **ደወነጥ**⁷⁸. Au lieu de ὁς φθάνειν, le *codex* O porte የወጪ ወቻናና, forme fautive.

c) τοὺς μηρούς, un *hapax* dans HL = **ዘክሮን**⁷⁹, fréquent dans les textes pachomiens et chenoutiens.

74 LEFORT, *Vies*, 153, 15 ss.

75 Cf^r note 28* (*supra*, I, p. 108).

76 Par exemple, HL, 19, 15 ; 77, 17 ; 82, 18 ; 108, 14, etc.

77 CRUM, 281 a.

78 CRUM, 691 b.

79 Cf^r *supra*, note 51*.

d) τὸν κανόνα, un mot que le copie (**ΚΑΝΩΝ**) reprend au grec et que les Vies de Pachôme emploient fréquemment⁸⁰, au sens de règlement monastique, en parlant soit des anachorètes⁸¹, soit des cénobites⁸².

e) λυτεῖσθαι non plus n'a pas ici le sens fort, courant en classique, de « être dans la peine, le chagrin, l'affliction » (Lucot : sans en être affligés !), mais le sens adouci de « être incommodé », qui, non totalement inconnu en classique, est surtout fréquent dans la *koinè* (dans bien des passages de HL, par exemple, λόγη et les mots de son groupe s'accordent mieux de ce sens ; ainsi, les moines qui sont dits πάντα λυτηθέντες⁸³ parce qu'ils ne trouvent pas l'eau à la profondeur normale dans le puits qu'ils creusent, ne sont pas « affligés », mais ennuyés, déçus, déçus, en difficulté). Ici, où le contexte n'est pas décisif, le correspondant ordinaire copte de λυτεῖσθαι, **ለጥቻል**⁸⁴, qui signifie entre autres *difficilis esse*, suggère la vraie traduction : ἐπιτελεῖν τὸν κανόνα και φή λυτεῖσθαι = observer les règles sans éprouver de difficultés. Notons encore que le και adversatif suivi de l'infinitif se rendrait plus normalement en grec par le participe : ἐπιτελεῖν τὸν κανόνα μὴ λυτομένους ; il reflète la construction normale du copte.

f) Au lieu de δῶλον ἔστων τὸ ζῆν τῇ τοῦ θεοῦ θεορίζ, le *codex* O lit : δῶλη ἔστων τὴν ζωὴν τῇ θεωρίᾳ τοῦ θεοῦ, un ordre des mots qui est exactement celui du copte. L'emploi de l'infinitif substantivé τὸ ζῆν, ainsi que le déplacement de τοῦ θεοῦ, sont sans doute à interpréter comme un nouvel exemple des « élégances » dont le réviseur est coutumier.

g) παρεχόρων est la leçon de O ; P porte παρεχόρον, et T παρεχόροντι. C'est apparemment parce que παρεχόρον est une faute certaine que Butler sacrifie ici la leçon de P, son manuscrit préféré, et qu'il se rejette, au hasard, sur celle de O, παρεχόρων ; il est d'autre part non moins clair que le sens demande le présent παρεχόρων, leçon qu'adopte le P. Halkin, sans doute pour avoir un texte correct, sur l'autorité de T. Il est cependant possible

80 Par exemple, dix cas dans LEFORT, VS, dix-huit cas dans LEFORT, VB (voir les *indices*).

81 LEFORT, VB, 9, 5.

82 LEFORT, VB, 23, 13.

83 HL, 125, 5.

84 CRUM, 163 a.

d'échapper ici à l'arbitraire et au subjectif. Vu qu'il ne peut être venu à la pensée d'aucun réviseur de changer un παρεχόρουσι, correct pour le sens, en un παρεχόροντα qui ne l'est pas ; comme, d'autre part, O présente régulièrement la leçon originale, παρεχόροντα a chance d'être primitif. Or, cet aoriste, malaisément explivable en grec, puisque le sens est duratif, s'explique naturellement comme la traduction maladroite de ce que la terminologie de Stern⁵⁵ appelle l'aoriste copte d'habitude ; il aurait dû être rendu par le présent grec : παρεχόρουσι, qui est la leçon de T, — une retouche provoquée par le sentiment de la difficulté.

h) Entre la leçon des mss de Butler ταῦτοι δὲ ἐνομοθέτησον δοῖοι οὐκ ἔχουσι et celle, toute unie, de O : ταῦτα δὲ ἐνομοθέτησον τοῖς οὐκ ἔχουσι, on n'hésite guère non plus. La seconde est proportionnée aux moyens d'expression rudimentaires du copte, tandis que la première (δοῖοι, avec les modifications qu'il entraîne) s'inspire d'un souci de style qui est dans la manière de notre réviseur.

i) Enfin, la πολιτεία, — encore un de ces vocables que le copte reprend au grec⁵⁶, — étant ici, concrètement, la vie monastique, τὴν σόνταξιν τῆς πολιτείας signifie, à s'en tenir au grec, l'ensemble, le système de la vie monastique, ce qui donne un sens acceptable. Cependant, si l'on suppose que τὴν σόνταξιν rend le copte οὐτεργασθε (= συντάσσειν, προστάσσειν, πρόσταγμα, ἐντολή, ἐπιταγή)⁵⁷, la σόνταξις τῆς πολιτείας sera plutôt les commandements, les règles qui régissent la vie monastique ; ce sens s'accorde mieux du contexte, σόνταξις = commandements répondant exactement à ἐνομοθέτησο : « J'ai porté des commandements (ἐνομοθέτησα) en faveur de ceux qui n'ont pas de lumières supérieures, afin que, tout en accomplissant de façon quasi matérielle, comme le feraien des serviteurs, les commandements qui régissent la vie monastique (τὴν σόνταξιν τῆς πολιτείας), les petits aient le sentiment de vivre dans la sécurité. »

⁵⁵ STEIN, n° 377.

⁵⁶ Dix-sept cas dans LEFORT, VS et une vingtaine dans LEFORT, VB (voir les indices).

⁵⁷ CAUM, 285 b - 286 a.

“Εστιν⁵⁹ οὖν ταῦτα τὰ μοναστήρια πλείονα κρατήσαντα⁶⁰ τοῦτον τὸν τόπον⁶¹, συντείνοντα εἰς ἐπτά (sic !) ἄνδρας κρατήσαντα τοῦτον τὸν τόπον. Ἐστι δὲ τὸ πρῶτον καὶ μέγα μοναστήριον ἔνθα αὐτὸς ὁ Παχόμιος ὡκει, τὸ καὶ τὰ ἄλλα ἀποκαθίσαν μοναστήρια⁶², ἔχον ἄνδρας χιλίους τρισκοσίους⁶³.

53*. Le *codex* O offre encore quelques variantes, qui affectent les mots et leur place dans la phrase : “Εστιν οὖν μοναστήρια πλείονα συντείνοντα εἰς ἐπτά (sic !) ἄνδρας κρατήσαντα τοῦτον τὸν τόπον. Ἐστι δὲ τὸ πρῶτον καὶ μέγα μοναστήριον, ἔνθα αὐτὸς ὁ Παχόμιος ὡκει, τὸ καὶ τὰ ἄλλα συστήναν ἀσκητήρια, ἔχον ἄνδρας χιλίους τρισκοσίους. Elles seront discutées dans les notes qui suivent.

54*. Que l'on joigne Ἐστι à κρατήσαντα en suivant les mss de Butler, ou bien à συντείνοντα en suivant O, on se trouve en présence d'un présent périphrastique. Rare dans la langue hellénistique, même dans le grec vulgaire des *papyri*¹, cette construction ne se rencontre que deux fois dans HL en dehors du ch. XXXII² ; or, elle figure trois fois dans le ch. XXXII³. Il y a donc des raisons de soupçonner que les trois cas du ch. XXXII traduisent de ces phrases nominales qui sont si fréquentes en copte ; le Ιστι grec répond soit à une particule, soit à un verbe nominal, et le participe présent grec à un verbe copte au second présent. Ici Ιστι πλείονα correspond sans doute au copte ΠΑΣΥΕ- (*multus est*) ; en ce cas, πλείονα devrait se traduire simplement par le positif (*nombreux*), et non pas par le comparatif absolu (*assez nombreux*). — Pachôme avait lui-même fondé neuf monastères⁴.

¹ DERRUNNER, § 353.

² HL, 27, 7 : ὁ γάρος δν ἐγαμίσαπεν οὗτος ἐστι περισσὸν ἔχων οὐδέν 157, 6 : εἰοι⁶⁴ οὐδὲ οἰκοῦσαι ἐν δρόσι.

³ HL, ici même, 93, 6 ; 93, 8 : Ἐστι ... ἔχον ; 95, 10, endroit où elle se complique d'un article dont le grec ne s'accorde pas : εἰοι οὐδὲ εἰσερχόμενοι καὶ θύλιντες.

⁴ LEFORT, *Premiers monastères*, 380.

55*. Dans les mss suivis par Butler, *κρατήσαντα* etc. précède *ουστένοντα* etc., alors que O suit l'ordre inverse. Nous interprétons l'ordre des mss de Butler comme une retouche, inspirée, par exemple, par le désir de mieux marquer la transition entre la description de la Règle (*τόπος*), qui est close, et les notes relatives à l'importance numérique des monastères. L'addition de *τά*, — deux mots absents de O, — peut répondre au même souci : « nombreux sont les monastères en question qui observent cette règle ; ils comprennent dans les sept mille hommes ». Cependant, comme ils rendent la phrase grecque plus alambiquée, il n'est pas impossible non plus qu'ils aient appartenu primitivement à la forme de texte dont O est témoin ; ils correspondent alors exactement au copte *ኩል ይተ-* suivi du verbe⁵.

56*. Le *codex* P a transféré plus haut ce qui suit *τόπον*⁶.

57*. Voir la discussion de ce nombre dans Butler⁷, et Ladeuze⁸ ; les conclusions, d'ailleurs différentes, auxquelles arrivent les deux auteurs, — Ladeuze estime que le chiffre cité par Pallade est trop élevé, tandis que Butler croit pouvoir l'admettre, — reposent sur des bases trop peu fermes pour que nous nous y arrêtons.

58*. C'est le second exemple de présent périphrastique⁹.

59*. Les mss de Butler, en identifiant le monastère principal (*πρῶτον καὶ μέγι*) avec la maison-mère (*ἀποκονόσων*), confondent deux monastères bien distincts, l'un, Tabennèse, la première fondation de Pachôme, et l'autre, Pbow, qui devint rapidement la maison centrale de la congrégation, et où Pachôme lui-même eut sa résidence habituelle¹⁰.

Cette confusion est moins certaine dans O, qui lit *ουστήσον* au lieu de *ἀποκονόσον*. En effet, si *ουσιάστην* signifie « instituer », il a aussi le sens, plus vague, de « réunir, rassembler, associer, mettre

⁵ STERN, nos 245 et 401.

⁶ Cfr note 7* (*supra*, I, p. 73).

⁷ II, 209, note 54.

⁸ 204 ss.

⁹ Cfr *supra*, note 54*.

¹⁰ Cfr LEFORT, *Vies*, 115, 132 ; LEFORT, *Premiers monastères*, 393.

en relations », etc., d'où l'on arrive facilement à celui de « gouverner, administrer » ; il en va de même des termes coptes qui lui correspondent habituellement : *ርልዴ*¹¹ et *ጥረጋ*¹². La leçon des mss de Butler semble être une retouche qui aura voulu préciser *ουστήσον* en le replaçant par un terme descriptif, qui a d'ailleurs pu être suggéré à un lecteur grec par le fait que *ουσιάστην* signifie aussi « produire, engendrer ».

Le caractère primitif, et la base copte, du texte O, semblent bien être attestés également par la leçon *ἀσκητήριον* de O en face de *μοναστήριον* des mss de Butler. Pourquoi, en effet, le texte O, après avoir employé deux fois *μοναστήριον* dans la phrase, use-t-il soudainement du mot *ἀσκητήριον*, sinon, vraisemblablement, parce que, après avoir trouvé deux fois *μοναστήριον*, le traducteur en a trouvé un autre, savoir *ἀσκητήριον*, que les versions grecques rendent par *ἀσκητήριον*¹³ ? Le *μοναστήριον* des mss de Butler est sans doute une retouche normalisatrice.

60*. Dans le chapitre de HL qui raconte la visite de Macaire d'Alexandrie au monastère de Pachôme, — un passage qui offre certaines affinités avec le ch. XXXII¹⁴, — le nombre des moines de ce monastère est fixé à quatorze cents¹⁵ ; c'est aussi la leçon de P ici-même.

IX

Ἐν οἷς καὶ ὁ καλὸς Ἀφθονίος ὁ φίλος μου γενόμενος γνήσιος, τὸν δευτερεῖον ἐν τῷ μοναστηρίῳ ὃν ὡς ἀσκανδάλιστον ἀποτίθλουσιν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπὶ τῷ διαπωλησαι μὲν αὐτῶν τὰ ἱρά, συνωνίσοθεν δὲ τὰς χρεῖας¹⁶.

¹¹ CRUM, 337 b : « establish, construct, set right ».

¹² CRUM, 455 : « make to stand, set up ».

¹³ Comparez LEFORT, VB, 20, 27 avec HALKIN, SPVG, 12, II, où, justement, un ms. remplace également τὸ ἀσκητήριον par τὸ μοναστήριον ; CRUM, 580 a.

¹⁴ Cfr note 2* (*supra*, I, p. 70 s.).

¹⁵ HL, 52, 16 : ἔστι δὲ τὸ σύστημα τῆς μᾶς μονῆς χίλιοι τετρακόσιοι ἄνδρες μέχρι τῆς σήμερον.

61*. Alors que, jusqu'ici, le ch. XXXII a affecté la forme d'un récit impersonnel, dans lequel nous avons reconnu une source grecque traduite du copte, voici une phrase qui évoque un souvenir personnel de Pallade, savoir ses relations avec Aphantios, un moine du grand monastère pachômien. A ce titre déjà, nous sommes invités à interpréter cette « section-moi » comme un élément inséré par Pallade dans sa source. Mais d'autres indices appuient cette hypothèse.

1. Si l'on retranche du chapitre la section IX, la première phrase de la section X rejoint sans brisure le tour impersonnel de la section VIII, en ajoutant à celles qui s'y lisent une nouvelle indication numérique sur l'importance des monastères : [VIII] tous ensemble, les monastères pachômiens comptent dans les sept mille hommes, le grand monastère en compte treize cents, [IX], [X] d'autres monastères en comptent dans les deux ou trois cents.

2. Le grec de la section IX est normal, et aucun phénomène de langue ou de style n'y suggère un original copte, contrairement à ce que nous avons observé dans les sections précédentes. Aussi bien, T et P qui, tant de fois, revisent O, le témoin le plus proche de l'original, ne s'écartent-ils ici de ce ms. que par des minuties. Comparons en effet les trois formes de texte, dont Butler a tiré les éléments dont est faite sa recension composite :

O = 32

T = 31

P = 30

'Ἐν οἷς καὶ ὁ καλὸς Ἐν οἷς καὶ ὁ καλὸς Ἐν οἷς καὶ ὁ καλὸς
 Ἀφθόνιος φίλος Ἀφθόνιος ὁ φίλος Ἀφθόνιος ὁ φίλος
 μου γενόμενος γνή- μου γενόμενος γνή- μου γενόμενος γνή-
 σιος τὸ νῦν δευτε- σιος νῦν δὲ δευτε- σιος τὰ νῦν δευτε-
 ρέων ἐν τῷ μονα- ρέων ἐν τῷ μονα- ρέων ἐν τῷ μονα-
 στηρίῳ δὸν ὡς τηρίῳ δὸν ὡς τηρίῳ ἐστιν δὸν ὡς
 ἀσκανδάλιστον ἀσ- ἀσκανδάλιστον ἀσ- ἀσκανδάλιστον ἀσ-
 τέλλουσιν ἐν Ἀλε- τέλλουσιν ἐν Ἀλε- τέλλουσιν ἐν Ἀλε-
 ξανδρεῖς ἐπὶ τῷ δια- ξανδρεῖς εἰς τῷ δια- ξανδρεῖς ἐπὶ τῷ δια-
 πολῆσαι μὲν αὐτῶν πολῆσαι μὲν αὐτῶν πολῆσαι μὲν αὐτῶν
 τὰ ἔργα συνωνήσασ- τὰ ἔργα συνωνήσασ- τὰ ἔργα συνωνήσασ-
 θαι δὲ τὰς χρείας. θαι δὲ τὰ πρὸς τὰς χρείας. θαι δὲ τὰς χρείας.

P et T portent donc δὲ φίλος en face de φίλος, leçon de O. Les deux autres variantes de P ne tirent pas davantage à conséquence : addition de ἐστι ; τὰ νῦν (peut-être une faute de lecture) en face de τὸ νῦν ; ἐπὶ τῷ (peut-être une faute, bien que ἐπὶ τῷ suivi du datif pour assigner la raison ne soit pas impossible dans la *koiné*¹) pour ἐπὶ τῷ, de O. Plus sensibles, les variantes de T ne peuvent cependant pas être interprétées comme des corrections nécessaires ; ce sont des « élégances » de style, si l'on peut dire. Ainsi, le parfait γεγενημένος au lieu du présent γενόμενος ; νῦν δὲ au lieu de τὸ νῦν (P : τὰ νῦν, peut-être une faute) ; τις τῷ pour ἐπὶ τῷ ; surtout τὰ πρὸς τὰς χρείας au lieu de τὰς χρείας. En ce qui concerne cette dernière variante, constatons que Pallade, chez qui se rencontrent les deux façons de dire, emploie plus fréquemment la seconde (leçon de O) que la première (retouche de T) : on relève dans HL trois cas de la première² contre cinq emplois de la seconde³.

3. Dans sa banalité, cette courte phrase réussit à s'incorporer deux expressions qui ont toutes les apparences d'être caractéristiques du style de Pallade :

a) ἐπὶ οἷς. A l'effet, sans doute, de lier son style, Pallade aime commencer la phrase par un relatif, en quelque fonction et donc à quelque cas que ce soit, qui a en réalité la valeur d'un pronom démonstratif ou d'un pronom personnel. Nous ne pouvons dire dans quelle mesure cette construction est usuelle en grec, car, sauf erreur, les grammaires dont nous disposons n'en font pas mention⁴. En tous cas, elle est des plus fréquentes dans HL : ouvrant le volume de Butler au hasard, nous tombons sur les pages 30-31, où

¹ Cfr DERRUNNER, § 235, 2.

² HL, 21, 5 : ἐλάμβανε τὰ πρὸς τὴν χρείαν ; 68, 2 : διαλεχθεὶς τοῖς λοιποῖς πᾶσι τὰ πρὸς τὴν χρείαν ; 135, 6 : ἔργερν αὐτοῖς τὰ πρὸς τὴν χρείαν.

³ HL, 100, 14 : λαριζάνον τὰς χρείας ; 159, 9 : τὰς χρείας οἰκονομεῖσθαι ; 163, 20 : τὰς χρείας χορηγοῦσσας ; 164, 5 : χρείας οικείατες περίειν ; 167, 21 : χρείας βρώματος λαβόντα.

⁴ On sait qu'elle est courante en latin. E. BESSEMER semble la dire particulièrement à cette langue : « On emploie en latin le pronom relatif d'une manière très particulière, pour relier à une proposition principale une autre proposition, principale quant au sens, et qui n'a d'une proposition relative que la forme... Quel, dans ces cas-là, équivaut à *et is, is autem, is enim, is igitur...* » (Stylistique latine, 4^e éd., p. 152 s. Paris, 1913).

il y en a cinq exemples⁵. Quant à *ἐν οἷς* en particulier, nous en avons relevé, en relisant rapidement HL, vingt-six exemples en dehors du ch. XXXII⁶; l'expression n'a pas nécessairement un antécédent pluriel, même *ad sensum*; elle équivaut souvent à un adverbe ou à une locution adverbiale: « ainsi, notamment, par exemple, c'est dans de telles circonstances que », etc. A titre de contre-épreuve, nous avons cherché *ἐν οἷς* dans d'autres textes narratifs, avec les résultats suivants: sauf erreur, il manque dans le Nouveau Testament; dans les quelque quatre cent cinquante pages des Vies grecques de Pachôme, il est absent de la *Vita prima* et de la *Vita Quarta* et il figure six fois dans la *Vita altera*⁷, une fois dans la *Vita Tertia*⁸ et une fois aussi dans la *Lettre d'Ammon*⁹; dans les *Apophthegmes*, il ne figure non plus qu'une fois¹⁰. Par contre, le même emploi du relatif réapparaît, avec la fréquence qu'il a dans HL, dans le *Dialogus de vita S. Iohannis Chrysostomi*¹¹, que la critique moderne n'hésite plus, et avec raison, croyons-nous¹², à attribuer à l'auteur de l'*Histoire lausiaque*.

b) *φίλος γνήσιος*. Des quatre autres cas d'emploi de *φίλος* dans HL, trois s'accompagnent de l'adjectif *γνήσιος*¹³ (le quatrième ne l'appelait vraiment pas, vu que *φίλος* y figure avec trois autres substantifs qui n'ont pas non plus d'adjectif¹⁴); par ailleurs, Pallade joint la même épithète aux mots, de sens voisin, « père », « frère » et « fils »¹⁵. Le qualificatif *γνήσιος* semble donc venir

⁵ HL, 30, 1: ὃς Περιβό εἶχε μέν; 30, 2: ἐν οἷς δὲ καὶ τοῦτο; 30, 19: ἦνεργες αὐτά; 31, 3: ὃς μεταστελλεῖν με; 31, 7: ὃν ἐντραπάσασαν.

⁶ HL, 12, 22; 19, 3; 19, 18; 26, 14; 30, 2; 40, 20; 41, 11; 47, 24; 49, 15; 59, 21; 62, 18; 73, 9; 79, 16; 86, 13; 100, 16; 107, 3; 107, 7; 108, 15; 113, 17; 129, 8; 131, 6; 131, 17; 134, 18; 148, 16; 149, 13; 153, 8.

⁷ HALKIN, SPVG, 169, 15; 170, 7; 171, 16; 172, 26; 190, 13; 198, 7.

⁸ HALKIN, SPVG, 274, 17.

⁹ HALKIN, SPVG, 113, 25.

¹⁰ 121 B (les *Apophthegmes* occupent les col. 71-440 de PG, t. LXV).

¹¹ PG, t. XLVII, col. 5-82.

¹² Cfr *supra*, I, p. 59, n. 11.

¹³ HL, 118, 11: εἰς παρονία γνησίου φίλου; 159, 15: ἀπλογεῖτο τοῖς γνησίοις αὐτοῦ φίλοις; 167, 9: ὀπερικνοδούσαντα γνησίου φίλου.

¹⁴ HL, 158, 9: οὐδὲ θερροπεν οὐδενί, οὐδὲ ουγγενεῖ, οὐδὲ φίλῳ, οὐδὲ κληροφῷ οὐδὲ θάλλῳ τινὶ.

¹⁵ HL, 112, 11: ὃς γνησίου ἀδελφὸν ἦ πατέρα; 149, 2: ὃς μάτηρ οὐαφή εἰσὶ γνησίου.

naturellement sous la plume de Pallade comme une redondance verbale qui appartient à son écriture; on est parfois embarrassé de la traduire, tant il est peu appelé par le contexte.

4. A ces indices positifs, fournis par le vocabulaire et le style, s'ajoute que le fond ne nous interdit pas d'attribuer la section à Pallade.

a) Pallade a pu avoir bien des occasions de rencontrer des pachômiens. Peut-être en a-t-il vu à Alexandrie même, où il a passé trois ans¹⁶, et où il a pu revenir lors de son séjour en Nitrie; nous savons que les pachômiens se rendaient fréquemment à Alexandrie¹⁷, justement aux fins indiquées¹⁸. Q'a pu être aussi en quelque point de la vallée du Nil où les pachômiens faisaient relâche: Pallade a été exilé à Syène¹⁹ et il en est revenu; il est allé à Lycopolis, à l'époque où il vivait en Nitrie avec Évagre²⁰; il dit avoir passé quatre ans aux environs d'Antinoë²¹ et, dans une autre section-moi du ch. XXXII²², il dit avoir visité le monastère pachômien de Panopolis²³.

b) Il est vrai que si, comme nous le pensons, Pallade a réellement rencontré Aphthonios, il en parle avec bien peu d'exactitude, soit qu'il l'ait écouté d'une oreille distraite, soit que, à vingt ans de distance, ses souvenirs aient singulièrement perdu de leur précision. Tὸν νῦν δευτερεῖον ἐν τῷ μοναστηρῷ, dit-il. Or, le supérieur des monastères pachômiens n'était pas doublé d'un δεύτερος²⁴. D'autre part, s'il fallait s'autoriser quand même du mot δευτερεῖον pour situer Aphthonios dans le cadre des institutions pachômiennes authentiques, il faudrait faire de ce personnage l'économie général de la congrégation tout entière, un dignitaire qui résidait à Pbow²⁵;

¹⁶ HL, 24, 22.

¹⁷ LEFORT, *Vies*, 152, 154, 164, 265.

¹⁸ LEFORT, *Vies*, 179: « Comme les frères s'étaient rendus à Alexandrie avec un lot de nattes pour les y vendre et s'acheter ce dont ont besoin les frères malades... »

¹⁹ *Dialogus* (PG, t. XLVII, 71).

²⁰ HL, 101, 4 ss.

²¹ HL, 151, 8.

²² *Infra*, note 62*.

²³ HL, 94, 6.

²⁴ Cfr note 37* (*supra*, I, p. 117).

²⁵ Cfr LEFORT, *Vies*, 47 = 75; 122; 132 = 310, 349.

or, il n'en peut être question, car le moine délégué à la tête du groupe qui se rend à Alexandrie pour les achats et les ventes ne peut être que le chef-de-maison (*οἰκιακός*) des nautes. L'erreur est donc substantielle au point de vue des institutions pachomiennes ; néanmoins, et c'est la seule chose qui importe à notre sujet, elle reste dans la manière du Pallade que le reste du ch. XXXII nous apprend à connaître. L'inexactitude qu'il commet sur les fonctions et le titre d'Aphthonios n'est ni plus ni moins grave que nombre d'autres qu'il admet avec sa source ; elle s'explique d'autant mieux que, nous l'avons dit, les meilleurs anachorétiques auxquels il avait appartenu, et dont restent témoins Cassien, les *Excerpta* grecs des Règles pachomiennes et le ou les réviseurs de HL, se faisaient des idées fort inexactes sur la hiérarchie pachomienne en général, et sur le *δεύτερος* en particulier²⁶.

On est donc en droit d'attribuer à Pallade lui-même la rédaction de la section IX et de considérer celle-ci comme une insertion qu'il aura pratiquée dans la source qu'il suivait fidèlement.

X

“Εστι δὲ ἄλλα μοναστήρια ἀπὸ διακοσίων καὶ τριακοσίων ἐν οἷς καὶ εἰς Πανὸς τὴν πόλιν εἰσελθόν εὐρὸν ἄνδρας τριακοσίους. [ἐν τούτῳ τῷ μοναστηρίῳ ἔωρακα ἥπατας δεκαπέντε, χαλκεῖς ἑπτά, τέκτονας τέσσαρας, καμηλαρίους δώδεκα, κναφεῖς δεκαπέντε.] ἐργάζονται δὲ πᾶσαν τέχνην, καὶ ἐκ τῶν περιττευμάτων οἰκονομοῦντες καὶ τὰ τῶν γυναικῶν μοναστήρια καὶ φυλακάς. [τρέφουσι δὲ καὶ χοίρους ἔμοι δὲ φέγνοντος τὸ πράγμα, ἔλεγον δτι Ἐν τῇ παραδόσει παρελάθομεν ὅτι τρεφέθωσαν μὲν διὰ τὰ σινιάσματα, διὰ τὰ ἀποκεκθαρίσματα τῶν λαχύνων, διὰ τὰ βιττόμενα περιττώματα, ἵνα μὴ ζημιῶνται, καὶ θυέθωσαν οἱ χοῖροι, καὶ τὸ κρέας μὲν πιπρακέσθω, τὸ δὲ ἄνηρ τοῖς νοσοῦσι καὶ τοῖς γέρουσιν ἀναλισκεθῶσαν, τῷ μετρίων είναι τὴν χώραν καὶ πολυάνθρωπον τὸ γάρ θνος τῶν Βλεπόμονών αὐτοῖς παροκεῖ.]”²⁷

²⁶ Cfr note 37*, II (*supra*, I, p. 120 ss).

²⁷*. Encore un passage dont la critique est délicate ! Le texte en est fort différent selon les mss et il renferme deux sections-moi (*εἰσαγόνθινον εἴρον, ἐμοῦ δὲ φέγνοντος*), dont la première, au surplus, est exprimée dans une phrase dont la structure grammaticale varie sensiblement en O d'une part et en T/P d'autre part. Ce puzzle est encore plus malaisé à résoudre si l'on part du texte de Butler, qu'on vient de lire ; en effet, non content de construire un texte avec des éléments empruntés aux trois mss de base (O, T, P) de la recension qu'il édite (G), Butler retouche le texte de O à l'aide de leçons tirées de la recension qu'il n'édite pas (B), sous prétexte qu'il a le sentiment que la recension G est ici influencée par la recension B¹. Voici donc d'abord le texte des trois mss de base de la recension G en tableau synoptique.

O = 32

T = 31

P = 30

cfr *supra*, notes 7* et

56*

“Εστι μὲν ταῦτα τὰ μοναστήρια πλείουν κρατήσαντα τοῦτον τὸν τύπον

“Εστι δὲ ἄλλα μοναστήρια ἀπὸ διακοσίων καὶ τριακοσίων καὶ τρισκοσίων καὶ τετρακοσίων. ἐν οἷς καὶ ἄνδρων ἐν οἷς καὶ ἀδελφῶν. ἐν οἷς καὶ εἰς Πανὸς τὴν πόλιν, εἰς Πάνο τὴν πόλιν εἰς Σπάνο τὴν πόλιν

¹ BUTLER, II, 210, note 55. Ceci illustre au mieux le caractère composite du texte de Butler et, pour tout dire, l'arbitraire des principes qui ont dirigé le bénédictin anglais dans la reconstruction de la recension G. Au lieu de supposer que le codex O de celle-ci a été influencé dans le cas présent par la recension postérieure B, pourquoi ne pas supposer, au contraire, que la recension B dérive de la recension G telle qu'elle est attestée par le codex O, que nous croyons primitive ? De petits faits tels que la présence, dans la recension B, de la faute *ἀράκα* des codices O et P de la recension G pourraient étre invoqués à l'appui de cette hypothèse (cfr note 29*, *supra*, I, p. 109). Qu'il soit entendu que nous ne la formulons, celle-ci, qu'à titre de possibilité à envisager, car nous ne voulons pas entrer dans la discussion de l'origine de la recension B.

εἰς δὲ εἰσῆλθον ἕγα,
ἀνδρῶν τρι-
ἀνδρας μοναχοὺς τρι-
ακοσίων σύστημα. ἐν
ακοσίους.

τούτῳ τῷ μοναστηρίῳ

εἰσὶ δάπται δεκαπέντε,

χαλκεῖς ἑπτά, τέκτο-

νες τέσσαρες, καμ-

λάριοι δώδεκα, κνα-

φεῖς δεκαπέντε.

ἔργάζονται δὲ πᾶσαι ἔργάζονται δὲ πᾶσαι
τέχνην καὶ ἐκ τῶν τέχνην καὶ ἐκ τῶν τέχνην καὶ ἐκ τῶν
περισσευμάτων αὐτῶν περιττευμάτων περιττευμάτων
οἰκοδομοῦνται καὶ τὰ οἰκονομοῦντες καὶ τὰ οἰκονομοῦνται καὶ τὰ
τῶν γυναικῶν μονασ-
τηρίων καὶ αἱ φο-
λακαῖς.

τρέφουσι δὲ καὶ χοι-

ρους, ἐμοὶ δὲ φέγον-

τος τὸ πρᾶγμα, ἔλεγον

ὅτι Ἐν τῇ παραδοσεὶ

οἵτις παρελάβομεν

ῶστε τρέφεσθαι μὲν

αὐτούς διὰ τὰ σινιάσ-

ματα καὶ τὰ ἀποκα-

θηρίσματα τῶν λαχά-

νων τὰ βιττόμενα, τὰ

δὲ κρέα αὐτῶν πι-

πράσκεθται καὶ τὰ

ἄκρα τοῖς νοσοῦσι καὶ

τοῖς γέρουσιν ἀνα-

λίσκεθται, τῷ μετρίᾳ

είναι τὴν χώραν καὶ

πολυάνθρωπον. τὸ

γάρ ἔθνος τῶν Βλεμ-

μών αὐτοῖς παροικεῖ,

Ce tableau fait apparaître que la première section-moi figure dans les trois manuscrits, mais que, d'autre part, T et P présentent, en deux endroits, un texte sensiblement plus court que celui de O. Dans l'hypothèse, qui est la nôtre, d'une source reprise par Pallade, les sections-moi doivent avoir été insérées dans la trame de la source, comme nous croyons que ce fut le cas plus haut². Quant aux «additions» de O par rapport à T et P, Butler lui-même admet qu'elles appartiennent au texte original de Pallade et il ne les met entre crochets que pour signaler qu'elles manquent dans P et T³; nous avons nous-même des raisons plus fortes encore de prendre la même position, puisque O nous est apparu, jusqu'ici, comme le texte le plus proche de l'original. Dans la discussion qui suit, nous partirons par conséquent de O, et nous nous efforcerons, d'une part, de déterminer l'étendue des additions que Pallade a faites à sa source, et, d'autre part, de rendre compte des divergences qui s'observent entre O et T/P.

1. Εστι δὲ ... τριακοσιον. Cette phrase au tour impersonnel, qui continue à citer des chiffres touchant la population des monastères pachoniens, est naturellement à attribuer à la source.

Du point de vue de la langue, rien ne trahit le copte avec évidence, mais on n'exigera certes pas que le ch. XXXII soit tout entier de mauvais grec; on s'étonnera plutôt qu'il y soit resté tant de traces patentes de l'original. Linner, qui cite ce passage, comprend διακοσιον comme un distributif, construction admise par le grec tardif⁴, et il en cite un cas très clair dans HL⁵; si Linner a raison, le copte ne pourrait être en cause, car il use d'un autre idiotisme pour exprimer le distributif. Mais il est douteux que le texte veuille dire que «d'autres monastères comptent chacun deux cents ou trois cents hommes»; le sens est plutôt que «d'autres monastères comptent dans les deux cents ou trois cents hommes», c'est-à-dire un nombre supérieur à deux ou trois cents, ces chiffres marquant un terminus a quo et donc un point de départ (ἀπό). En ce cas, ἀπό peut avoir été suggéré par la préposition copte ΧΙΠ-, qui lui correspond⁶, à moins que ce ne soit par la particule Α-.

² Cfr supra, note 61².

³ BUTLER, II, 210, note 55.

⁴ LINNER, 33.

⁵ HL, 156, 19: ὁ παρεχώρησε πάντας ἀπὸ τριῶν νομιμάτων λαβεῖν.

⁶ CRUM, 772 b.

qui, suivie d'un chiffre, signifie « environ »⁷, mais qui correspond cependant généralement au grec *ἀπέστιος*.

Le *codex* T ajoute *καὶ τετρακοσίων*, que nous interprétons comme une amplification rédactionnelle.

2. *ἐν οἷς ... σύστημα*. Exprimant une notation à la première personne, cette phrase ne peut déjà plus être attribuée à la source ; d'ailleurs, à supposer qu'elle y appartienne, comment expliquer que la source, qui n'a pas fait connaître le nom du monastère principal (Pbow, ou Tabennèse), ait nommé le monastère moins important de Panopolis ? Si l'on suppose, au contraire, que Pallade parle ici d'expérience et de souvenirs personnels, il est normal que, à l'endroit où il lit dans sa source que certains monastères comptent trois cents moines, il mentionne nommément Panopolis, où il se rappelle avoir trouvé quelque trois cents moines. Nous savons que, aux environs de cette ville, la moderne Akmin, il y avait deux monastères pachômiens, Tsê et Tsemîne⁸.

Du point de vue de la langue, rien non plus ne nous force à supposer un original copte ; au contraire, la phrase est faite d'éléments qui appartiennent au style de Pallade :

a) *ἐν οἷς* ne pourrait suggérer un original copte (*ηθητού*) qu'à condition de supposer que le mot appartenait à la phrase précédente, comme régime circonstanciel d'une phrase nominale ou relative, et de changer, par conséquent, la ponctuation. Mais nous avons montré ailleurs que *ἐν οἷς καὶ* est une expression favorite de Pallade et que l'on peut considérer comme une caractéristique de son style¹⁰.

b) A première vue, *εἰς Πανὸς τὴν πόλιν*, expression où l'article se glisse entre Πανὸς et πόλιν, aurait plus de chances de trahir un original copte. Cette construction est en effet le décalque exact de la façon de dire copte : *Ὑμην Τπολικ*¹¹ ; l'argument que l'on

⁷ STEIN, n° 519.

⁸ CREM, 1, b.

⁹ LEFORT, *Premiers monastères*, 403.

¹⁰ Cfr *supra*, note 61* 2 a.

¹¹ Voir un cas dans LEFORT, VB, 56, 7 : **Ἄριμε εθνιτ Ἀπικωτ πύμιτ Τπολικ** = Il se rendit au nord dans les environs de Panopolis. Voir encore *ibid.*, 164, 26 : **Ὑμην Τπολικ** = Hermopolis ; VS, 174, 24 : **Ἀπτινοοτ Τπολικ** = Antinoë.

pourrait tirer de cette comparaison serait d'autant plus impressionnant que la *Vita prima* grecque de Pachôme, due pourtant à « un copte n'ayant qu'une médiocre connaissance du grec », dont « il est plus que vraisemblable qu'il a puisé à des sources coptes »¹², place toujours l'article avant Πανός, ou bien adopte une autre tournure : *εἰς πόλιν καλούμενην Πανός*, *τῆς πόλεως Πανός*, *ἐν πόλει Πανός*, *ἐν τῇ Πανός*, *τῆς Πανός* (deux fois), *τὴν Πανός*¹³. Cependant, si Pallade écrit *ἐν Ἀθριδῇ πόλει*¹⁴, *τῆς πόλεως Ἀντινόου*¹⁵, *ἐν τῇ πόλει Ἀντινόφῃ*¹⁶ et *ἐπίσκοπον Ἐρμουπόλεως*¹⁷, on rencontre aussi chez lui *ἐν Λικῷ τῇ πόλει*¹⁸ et *Νοκίους τῆς πόλεως*¹⁹. Et donc, si, comme il semble, le copte est en cause dans *εἰς Πανὸς τὴν πόλιν*, la formule n'est qu'un copticisme dans le grec de Pallade, et l'on n'est pas en droit de conclure à une source copte.

c) *ἄνδρων... σύστημα* a deux parallèles dans HL : *ἥν δὲ οὐν ταῖς ἀδελφαῖς αὐτοῖς σύστημα παρθένον ἐδομήκοντα*²⁰, *ἴστη δὲ τὸ σύστημα τῆς μιᾶς μονῆς χίλιοι τετρακόσιοι ἄνδρες μέχρι τῆς σήμερον*²¹.

Πάνο (T) et Στάνον (P), des lectures aberrantes, nous écartent, semble-t-il, de l'original ; l'addition de *πονχοός*, de même que la tournure plus élégante *εἰσελθόν εύρον*, qui figurent dans T et dans P, sont à interpréter, croyons-nous, comme une de ces retouches dont les mss en cause nous ont déjà offert pas mal d'exemples.

3. *ἐν τούτῳ ... κναφεῖς δεκαπέντε*. Comme cet énoncé se rapporte au seul monastère de Panopolis, il fait corps avec la phrase précédente, et doit, comme celle-ci, faire partie de la section-moi insérée en cet endroit de la source.

4. *ἐργάζονται ... αἱ φυλακαί*. Nous voici revenus au style impersonnel, et à une notation qui vise, non plus le seul monastère de

¹² Cfr LEFORT, *Vies*, XLIV.

¹³ Cfr HALKIN, SPVG, aux références indiquées par l'index.

¹⁴ HL, 84, 7.

¹⁵ HL, 152, 17.

¹⁶ HL, 153, 7.

¹⁷ HL, 134, 14.

¹⁸ HL, 100, 6.

¹⁹ HL, 106, 7.

²⁰ HL, 16, 15.

²¹ HL, 52, 16.

Panopolis, mais les monastères pachomiens en général. Les deux faits nous invitent déjà à attribuer la phrase à la source.

Du point de vue de la langue, le début n'est pas décisif : ἐργάζονται τέχνην est grec²², mais il peut également traduire le copte **ΡΕΙΟΠΕ**, ou même **ΡΤΕΧΩΝΗ**²³, qui copie l'expression grecque.

La suite de la phrase l'est davantage, encore qu'elle nous mette en présence d'un problème assez complexe : elle appelle en effet des observations d'où il est permis d'inférer, d'une part, que la lecture originelle était celle de P/T et non pas celle de O, et, d'autre part, qu'elle a été suggérée au traducteur par un modèle copte.

a) Il est exact que les pachomiens bâissaient à l'occasion, — c'était même sans doute leur coutume, — les monastères de femmes qui dépendaient de leur congrégation : lorsque Pachôme a décidé sa sœur à embrasser la vie monastique, il envoie les frères lui construire un local pourvu d'un oratoire, jetant ainsi les bases du premier couvent de femmes²⁴. Mais s'il est plausible que les pachomiens aient consacré une partie de leur superflu au soulagement des prisonniers, — une œuvre de charité en honneur dans les milieux anachorétiques²⁵, qui devait être d'autant plus sympathique à Pachôme que, pratiquée à son bénéfice par les chrétiens de Thèbes, elle avait été à l'origine de sa conversion au christianisme et, en définitive, de sa vocation²⁶, — il n'y a aucune apparence qu'ils aient jamais bâti des prisons ! La leçon actuelle de O οἰκοδομοῦνται est donc suspecte : c'est d'entretien (**οἰκονομεῖν**), et non pas de construction (**οἰκοδομεῖν**) que le texte devait parler à l'origine. D'un mot à l'autre, il n'y a qu'une lettre de différence, et la confusion est facile.

b) En face d'une forme passive dans O (**οἰκοδομοῦνται**), T et P portent une forme active (**οἰκονομοῦνται**). L'actif nous paraît garant du fait que la construction ἐργάζονται ... καὶ οἰκονομοῦνται n'est pas possible en grec, le καὶ provoquant une anacolutha ; d'autre part, καὶ οἰκονομοῦνται s'explique aisément comme

²² BAILLY; LSJ : *τέχνας*.

²³ CRUM, 81 a.

²⁴ LEFORT, *Vies*, 97-98.

²⁵ Cfr HL, 38, 4 et 146, 9.

²⁶ Cfr LEFORT, *Vies*, 82.

une traduction matérielle du présent II, ou du conjonctif, coptes. Une fois admise l'hypothèse d'un modèle copte, celle d'une tournure passive originelle perd ce qui resterait de sa probabilité : le copte tournant le passif par l'actif, rien ne suggérait un passif au traducteur.

Suspecte, par conséquent, à deux titres, la leçon οἰκοδομοῦνται du O actuel nous paraît devoir être abandonnée en faveur d'un οἰκονομοῦνται originel, dont T et P restent témoins. La faute δ pour ν est sans doute imputable à un accident graphique. Le passif est une correction (une fois n'est pas coutume !) provoquée par le sentiment de l'anacolutha ; elle a naturellement entraîné la mise au nominatif de φύλακάς (P) / τοὺς ἐν φύλακαῖς (T) ; le reste (τὰ τῶν γυναικῶν ποναστῆρις) ne nécessitait aucun changement.

c) οἰκονομεῖν τι est grec²⁷, mais tout aussi bien copte : **ΟΙΚΟΝΟΜΗ ΙΤ-**²⁸.

La construction ἐξ τίνος οἰκονομεῖν est d'un grec moins sûr, le grec employant plutôt le datif²⁹. Pallade emploie une troisième tournure ; à en juger par le parallèle δέξαι καὶ οἰκονόμησον αὐτῷ πάσῃ τῇ ἀδελφότητι³⁰, il aurait écrit, pour dire que les pachomiens dépassaient leur superflu à l'entretien des monastères de femmes : τὰ περιττεύσαται αὐτῶν οἰκονομοῦνται τοῖς τῶν γυναικῶν ποναστῆριοις³¹. Le ἐξ serait-il un indice d'un modèle copte ? Nous ne sommes pas en mesure de l'établir : Crum, on le sait, exclut de son lexique les mots grecs repris par le copte, et les passages des Vies de Pachôme où figure ΟΙΚΟΝΟΜΗ n'apportent aucune lumière ; on peut seulement dire que, dans une phrase copte du type « entretenir quelque chose avec quelque chose », le régime direct aurait été introduit par ΙΤ-, et le complément circonstanciel l'aurait vraisemblablement été par une locution prépositionnelle, qui aurait naturellement suggéré au traducteur la préposition δ.

La construction οἰκονομεῖν τι ἐξ τίνος, qui a peu de chances d'appartenir au style de Pallade, se comprendrait donc bien comme

²⁷ Cfr LSJ.

²⁸ En voir 14 cas dans LEFORT, VS et VB (cfr les indices).

²⁹ Cfr LSJ.

³⁰ HL, 30, 12.

³¹ Les deux autres emplois de οἰκονομεῖν dans HL (159, 9 ; 16, 12) ne sont pas éclairants.

imposé par un modèle copte, — exactement comme l'anacolithe καὶ οὐκομοῦντες.³²

d) enfin, dans l'hypothèse d'un modèle copte, le αὐτῶν de ἐκ τῶν περισσευτῶν αὐτῶν, conservé par O, mais disparu de T/P, est vraisemblablement original, le copte faisant un large emploi du déterminatif, qu'il groupe en un seul mot avec le substantif.

5. τρέφουσι ... παροκεῖ. La finale, relative à une discussion que Pallade dit avoir eue avec les pachômiens sur l'élevage des porcs pratiqué dans leurs monastères, est à prendre en bloc, car elle forme un tout. Le fait qu'elle se présente comme une section-moi (ἔμοι δὲ φέγγοντος) nous invite à l'attribuer à Pallade, et non pas à sa source. Rien ne s'oppose, par contre, à cette attribution ; l'authenticité du fond est même positivement vraisemblable.

a) Ni les Vies coptes, ni les Vies grecques (sauf leurs passages « palladiens »), de Pachôme ne laissent soupçonner que les pachômiens se soient livrés à l'élevage du porc ; nous savons seulement par la Règle qu'ils avaient du bétail³³, et les Vies coptes rapportent un épisode qui roule sur l'orgueil que certains moines avaient conçu d'un troupeau de bétail où l'on distinguait un superbe taureau³⁴. Il est par contre établi qu'il y avait une porcherie dans les monastères chenoutiens³⁵. Vu la grande similitude régnant entre l'organisation des monastères chenoutiens et pachômiens, on est donc fondé à admettre le témoignage de Pallade sur l'élevage en question et, par suite, l'authenticité historique du dialogue que rapporte la finale.

b) Relativement à la παράδοσις invoquée par les interlocuteurs de Pallade, notons que, au témoignage des Vies de Pachôme, celui-ci avait donné à ses moines, en plus des règles et d'une constitution, « des traditions utiles à leurs âmes »³⁶.

c) Il est plausible que la viande des porcs abattus ait reçu la destination dont parle le texte : vente des bons morceaux au public

³² Cfr *supra*, sous le b.

³³ La traduction de S. Jérôme (Boon, 42, 13) mentionne les *armentaria* et les *babulei*, le texte copte (Boon-LEFORT, 164, 25 s.) parle de l'étable et des *pastores*.

³⁴ LEFORT, *Vies*, 194.

³⁵ WIEHMANN, 85, 29-30 : *eum qui est apud iumenta et sues.*

³⁶ LEFORT, *Vies*, 95.

des environs, et consommation des abats ou pièces de basse boucherie par les malades et les vieillards des monastères. Le régime ordinaire des moines, tant des cénobites que des anachorètes, n'admettait pas la viande. S'il faut en croire un apophthegme, des moines, regus un jour à dîner par Théophile, archevêque d'Alexandrie, qui n'était pas précisément ce que l'on est convenu d'appeler un ascète, mangèrent en toute bonne foi d'un plat qu'ils ne refusèrent que lorsque Théophile leur eut appris que c'était du veau... « Nous ne mangeons que des légumes, lui dirent-ils ; du moment que c'est de la viande, nous n'y touchons plus ! »³⁷. Pachôme, qui avait une vive sollicitude pour les malades, fit un jour préparer un petit chevreau (un texte parallèle parle d'un poulet) pour un malade qui, à toute extrémité, avait souhaité avoir un réconfort ; mais les infirmiers avaient d'abord refusé d'accéder à la requête de l'intéressé, en disant que « pareille chose n'était pas dans leurs habitudes », et, une fois que Pachôme les eut repris de leur incompréhension de la vraie charité, on dut, dit le texte, aller acheter la bête³⁸.

d) Le texte est encore dans le vrai en disant que la région habitée où sont établis les monastères (ou le monastère de Panopolis) est à la fois peu étendue et très peuplée, car la vallée du Nil n'est large que de quelques kilomètres et la population, qui doit nécessairement s'y ramasser, y est d'une densité relativement élevée.

e) Les Blemmyes sont bien connus des textes monastiques. Les *Apophthegmes* font maintes fois mention des « barbares » ; dans un épisode des Vies de Pachôme, ceux que le texte copte appelle « les barbares »³⁹ sont nommés Blemmyes à l'endroit correspondant des *Paralipomena grecs*⁴⁰. Pallade lui-même connaissait bien les Blemmyes, puisqu'il dit, dans le *Dialogus de Vita S. Iohannis Chrysostomi*, avoir été détenu dans le district de Syène, au voisinage des Blemmyes ou Éthiopiens⁴¹.

f) Signalons enfin que, si la teneur textuelle de ce passage sur les porcs, tel qu'on le lit dans Butler, est tellement différente de

³⁷ *Apophthegmes*, 200 A.

³⁸ LEFORT, *Vies*, 115 et 245.

³⁹ LEFORT, *Vies*, 36.

⁴⁰ HALKIN, SPVG, 132-135.

⁴¹ Παλλάσιον δὲ Βλεμμίουν ἡ Αιθόπαν τὰ γειτόνων φρουρεῖσθαι εἰ;
Συνίνην καλούμενον τὸ χεριόν (PG, XLVII, 71).

celle que nous lisons nous-même d'après O, le seul ms. de base de la recension G qui le comporte, c'est que Butler, qui admet l'authenticité du passage sur la foi de O, le lit d'après des mss. de la recension B.

En résumé, Pallade a entrelardé de trois additions de son cru la source qu'il reproduit à travers tout le ch. XXXII : la section IX toute entière⁴² et, dans la section X, les phrases *ἐν οἷς καὶ εἰς Πανὸς τὴν πόλιν ... κνημῖς δεκαπέντε καὶ τρέφοντες δὲ ... παροντεῖ*. L'examen du fond, de la langue et du style dépose à cet effet dans le même sens que la tournure personnelle donnée par Pallade à ces éléments du texte.

Resterait à savoir pourquoi, dans la section X, les *codices* T et P ont supprimé une partie de la première section-moi et la totalité de la seconde.

Examinant ce problème, Butler qualifie de « transparent » le motif pour lequel le passage relatif à l'élevage des porcs a disparu des deux *codices* : bien que Pachôme, dit-il, ait fait servir un jour de la viande à un malade (il renvoie au § 34 de la *Vita prima* grecque, dont nous avons cité plus haut la source copte), « the notion that even sick and old monks should eat flesh meat in any shape offended sixth century Greek ideas on monastic propriety »⁴³. Nous pouvons préciser davantage.

Les chenouïtiens, on l'a vu, et donc aussi les pachômiens, trouvaient naturel d'avoir une porcherie aussi bien qu'une étable, d'autant que leurs couvents se doublaient d'une exploitation agricole et d'une sorte de ferme. Les anachorètes seuls, dont l'organisation économique était réduite au minimum, et, dans le domaine agricole, à la culture d'un potager, pouvaient s'étonner de la chose. Aussi bien, ce qui aura choqué les lecteurs du texte original de Pallade, ce n'est pas tellement que les pachômiens donnaient de la viande à leurs malades et à leurs vieux, une concession que les anachorètes pouvaient, après tout, admettre aussi bien qu'eux ; c'est plutôt que des moines pussent diriger une véritable exploitation agricole avec tout ce qu'elle comportait. Dans les *Apophthegmes*, Pômen, qui avait autorisé un moine à semer son champ en vue de

⁴² Cfr note 61*.

⁴³ BUTLER, II, 210, n. 55.

faire l'aumône avec le fruit de son travail, en est repris sévèrement par Anub, et se rétracte ; il explique ensuite à Anub que, s'il avait permis la chose parce que le frère en question était incapable d'exercer un autre métier, il savait très bien que l'agriculture ne convenait pas à des moines : *αὐγὸν δὲ ἀρχῆς ἥδεν διν'οὐκεὶ τοῖν ἐργοῖν πουνχοῦ*⁴⁴. De ce principe, l'anachorète Abraham explique à Cassien la raison dans les *Conférences* : le moine ne doit pas se livrer à des ouvrages de plein air tels qu'ils l'arrachent au secret de sa cellule et nuisent à son recueillement par une trop forte dispersion de l'esprit⁴⁵. Et ainsi, si l'on voit les moines des *Apophthegmes* se louer à l'occasion pour les travaux saisonniers de la moisson⁴⁶ — une besogne qui peut laisser à l'esprit toute sa liberté, — les anachorètes étaient hostiles à l'idée que des moines aient pu en venir à s'engager dans les complications qu'entraîne la responsabilité de la conduite d'une exploitation agricole. Et ces idées sont bien antérieures au sixième siècle. Ce sont donc des anachorètes surtout qui ont pu se choquer de voir que les pachômiens élevaient des porcs ; la suppression du passage est un nouvel indice que le texte de Pallade a vécu dans les milieux anachorétiques.

Quant au motif qui a porté les réviseurs à supprimer la mention des divers groupes d'artisans que Pallade disait avoir rencontrés au monastère de Panopolis, Butler se contente de dire qu'il n'est pas apparent. Ces détails, qui avaient pour Pallade la valeur d'un souvenir personnel, ont pu ne pas intéresser les anachorètes, à qui il suffisait de savoir que les pachômiens exerçaient tous les métiers (*ἐργάζονται πάντων τέχνην*) ; la notation ajoutée par Pallade faisait d'ailleurs double emploi avec la finale du ch. XXXII, qui énumère en détail une série de métiers exercés par les pachômiens.

⁴⁴ 328 C.

⁴⁵ *Conférences*, XXIV, 3 : *Et idcirco ei, qui de interioris hominis puritate persigilem sollicitudinem gerit, expetenda sunt loca, quae mentem eius nulla ad culturam distensionem ubertatis sue fecunditate sollicitent nee de cellulae fixa atque immobili statione protrubent atque ad aliquod subtilitatem opus prodire conellant, et ita velut in apertum effusis cogitationibus omnem mentis directionem ac subtilissimum certe illius destinationis intuitum per diversa disperserat.*

⁴⁶ 205 B, 216 C, 225 B.