

# LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES  
TIJDSCHRIFT VOOR ORIËNTALISME

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 confessions 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'aveu public de sa faute à un document exposé dans l'enceinte du temple<sup>36</sup>. 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 encourait, en les commettant, le courroux du dieu, mais celui-ci se déchaînait 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. <sup>37</sup>Uhayyat (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.

<sup>36</sup> D. H. MÜLLER, *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

Ἐτύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα, καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ δώδεκα, καὶ ἐν ταῖς παννυχίαις δώδεκα, καὶ ἐννάτην ὥραν τρεῖς ὅτε δὲ μέλλει τὸ πλῆθος ἐσθιῖν ἐκαστὴ εὐχὴ ψαλμὸν προῖδεσθαι τυπώσας<sup>40\*</sup>. προσαντιλέγοντος<sup>41\*</sup> δὲ<sup>42\*</sup> τοῦ Παχωμίου τῷ ἀγγέλῳ ὅτι ὀλίγαι εἰσὶν αἱ εὐχαὶ<sup>43\*</sup>, λέγει αὐτῷ ὁ ἄγγελος· Ταῦτα διετύπωσα<sup>44\*</sup> ὥς φθάνειν καὶ τοὺς μικροὺς ἐπιτελεῖν τὸν κανόνα καὶ μὴ λυπεῖσθαι. οἱ δὲ τέλειοι νομοθεσίας χρεῖαν οὐκ ἔχουσι· καθ' ἑαυτοὺς γὰρ ἐν ταῖς κέλλαις ὅλον ἑαυτῶν τὸ ζῆν τῇ τοῦ θεοῦ θεωρίᾳ παρεχώρησαν<sup>45\*</sup>. τούτοις δὲ ἐνομοθέτησα ὅσοι οὐκ ἔχουσι νοὺν ἐπιγνώμονα, ἵνα κἂν ὡς οἰκέται τὴν σύνταξιν πληροῦντες τῆς πολιτείας διατεθῶσιν ἐν παρρησίᾳ<sup>46\*</sup>.

40\*. 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 : Ἐτύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐν ταῖς νυκτεριναῖς παννυχίαις (pour παννυχίαις)

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

δώδεκα καὶ ἐν τῷ ὄρθρῳ τρεῖς ὅτε δὲ τὸ πλῆθος ἐσθίει, ἐκάστη ἐχὴ ψαλμὸν προάγεσθαι τυπώσας.

2. Le texte T : 'Ετύπωσε δὲ διὰ πάσης ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐννάτην ὥραν τρεῖς καὶ ἐν ταῖς παννυχίοις δώδεκα, καὶ ὅτε δοκεῖ τὸ πλῆθος ἐσθίειν, ἐκάστη ἐχὴ ψαλμὸν προάγεσθαι τυπώσας.

3. Le texte de P primitif : 'Ετύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐν ταῖς παννυχίοις δώδεκα καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν, τρεῖς καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ, δώδεκα ὅτε || ἐσθίειν μέλει τὸ πλῆθος ἐν ἐκάστῃ ἐχὴ ψαλμοὺς προσάγεσθαι τυπώσας.

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 : 'Ετύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐν ταῖς παννυχίοις δώδεκα καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ δώδεκα καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν τρεῖς ὅτε ἐδόκει ἐσθίειν τὸ πλῆθος ἐν ἐκάστῃ ἐχὴ ψαλμοὺς προσάγεσθαι τυπώσας.

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

O = 32	T = 31	P prim. = 30	P corr. = 30
'Ετύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα	'Ετύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα	'Ετύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐν ταῖς παννυχίοις δώδεκα	'Ετύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐν ταῖς παννυχίοις δώδεκα
	καὶ ἐννάτην ὥραν τρεῖς	καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν τρεῖς καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ δώδεκα	καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ δώδεκα καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν τρεῖς

καὶ ἐν ταῖς νυκτεριναῖς δώδεκα καὶ ἐν τῷ ὄρθρῳ τρεῖς	καὶ ἐν ταῖς παννυχίοις δώδεκα καὶ ἐν τῷ ὄρθρῳ τρεῖς	καὶ ἐν ταῖς παννυχίοις δώδεκα καὶ ἐν τῷ ὄρθρῳ τρεῖς	καὶ ἐν ταῖς παννυχίοις δώδεκα καὶ ἐν τῷ ὄρθρῳ τρεῖς
ὅτε δὲ τὸ πλῆθος ἐσθίει.	ὅτε δὲ τὸ πλῆθος ἐσθίει.	ὅτε (δέ) ἐσθίειν μέλει τὸ πλῆθος ἐν ἐκάστῃ ἐχὴ ψαλμὸν προάγεσθαι τυπώσας.	ὅτε ἐσθίειν τὸ πλῆθος ἐν ἐκάστῃ ἐχὴ ψαλμοὺς προσάγεσθαι τυπώσας.

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	—
—	—	lucernaire, 12	lucernaire, 12
—	—	—	none, 3
veilles, 12	veilles, 12	—	—
matin, 3	—	—	—
repas	repas	repas	repas

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

Des indications éparpillées 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...*<sup>1</sup>
2. à midi : [b] *ut ad collectam meridianam uel ad uespertinam sex orationum congregentur*<sup>2</sup>.
3. le soir : [c] *ut ad collectam ... uespertinam sex orationum congregentur*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Boon, 17, 20.

<sup>2</sup> Boon, 19, 1.

<sup>3</sup> Boon, 19, 2.

- [d] qui tardius venerit ad unam de sex orationibus vespere ... agat paenitentiam in domo sua per sex orationes<sup>4</sup>.  
 [e] paenitentiam accipiet per sex orationes<sup>4</sup>.  
 [f] post sex orationes, quando ad dormiendum omnes separantur<sup>5</sup>.  
 [g] per domos singulas vespere sex orationes psal-mosque complebunt iuxta ordinem maioris collectae quae a cunctis fratribus in commune celebrantur<sup>6</sup>.  
 [h] sex orationes facere vespertinas, iuxta exemplum maioris collectae in qua omnes fratres pariter congregantur<sup>7</sup>...

4. la nuit : [i] quando ad collectam tubae clangor increpuit, per diem, qui una oratione tardius venerit ... corripitur ; nocte uero ... qui post tres orationes venerit, eodem, et in collecta et in uescendo, ordine corripitur<sup>8</sup>.

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 nuit<sup>10</sup>. 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)<sup>11</sup>. Les textes de la Règle, que nous venons de citer, se prêtent à cette interprétation ; de leur côté, les Vies, qui font

<sup>4</sup> Boon-Lefort, 165, 21 (cfr Boon, 45, 14, moins complet).

<sup>5</sup> Boon-Lefort, 165, 31 (cfr Boon, 46, 15).

<sup>6</sup> Boon, 46, 14 a.

<sup>7</sup> Boon, 57, 11 ss.

<sup>8</sup> Boon, 73, 3 ss.

<sup>9</sup> Boon, 15, 11 ss.

<sup>10</sup> Cfr supra, sous 1 [d] et [i].

<sup>11</sup> Cfr supra, sous [a].

de fréquentes allusions à la synaxe du matin<sup>12</sup>, ne donnent jamais à entendre que les pachômiens aient connu une synaxe nocturne, placée entre deux temps de sommeil<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Lefort, Vies, 51, 7 ; 53, 6 ; 135, 18-19 ; 229, 30 ; 272, 17 ; 290, 6.

<sup>13</sup> Duchesne était d'avis, lui aussi, que, « au Ve siècle, les moines d'Égypte n'avaient encore que les deux heures primitives du matin et du soir, le galiléum et le lucernaire » (Origines du culte chrétien, p. 433. Paris, 1889). Contredisant cette opinion, Ladeuze, à qui nous reprenons le texte de Duchesne, admet « une assemblée générale pour la prière ... vers minuit » dans les communautés pachômiennes (p. 289). Mais les textes qu'il allègue sont loin de prouver sa thèse ; l'un même, le principal, a été lu d'un œil 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 lueurs 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 raconte à ses moines ce qu'il a vu et entendu : *Και παρατείνοντος αὐτοῦ τὴν εὐχὴν ἀπὸ ὧρας δεκάτης ἕως οὗ κροῦσαι τοὺς ἀδελφοὺς τὴν νυκτερινὴν λειτουργίαν, περὶ τὸ μεσονύκτιον ἡμέρη ἐγένετο αὐτῷ ἐξ οὐρανοῦ ὁπτασία ... θεωροῦντος τοῦ μεγάλου, εὐθὺς κροῦσαι τοὺς ἀδελφοὺς εἰς τὴν νυκτερινὴν σὺνάξιν. Καὶ τελειώσας 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 σὺνάξιν.

c) « Paralipomena, ch. 29 » (= HALKIN, SPVG, 156, 25). Après avoir travaillé toute la journée au jardin, le moine Jonas s'installait au coucher 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, ἕως τῆς νυκτερινῆς συνάξεως.

d) « Paralipomena, ch. 35 » (= HALKIN, SPVG, 160, 12). Un moine lépreux passait la nuit comme suit : après avoir récité l'Écriture, il prenait son sommeil jusqu'au moment de la synaxe nocturne : *Ἔθος δὲ ἦν αὐτῷ κατὰ νόκτα πρὸ τοῦ κοιμηθῆναι αὐτὸν ἐκστρέφειν αὐτὸν πρὸς τὸν ὁρίζοντα, καὶ οὕτως ἐκοιμήτο, ἕως οὗ ἔκρουσεν εἰς τὴν σὺνάξιν τὴν νυκτερινήν.*



Dans la Vie bohairique, il est vrai, Pachôme mentionne les veilles, — avec la prière incessante, les récitation 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 moines<sup>14</sup>, mais on ne peut, évidemment, conclure de ce texte que les pachômiens aient observé quotidiennement la veille. Cet exercice, nous le dirons<sup>15</sup>, était en grande faveur chez les anachorètes ; par contre, il occupe si peu de place dans la vie des pachômiens 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 Palamon<sup>16</sup>. Si Pachôme, une fois, conseille à un moine en difficulté 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 communauté<sup>17</sup>. Les veilles n'ont jamais été, chez les pachômiens, 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 la nuit).

e) « Ar 631, 637 » sont tirés de la Vie arabe de Pachôme publiée par Amelineau 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 pachômiennes ne connaissent pas le lever de nuit pour la prière. Les mots nocte et vespertina ne doivent pas nous égarer sur le sens des institutions qu'ils expriment.

<sup>14</sup> LEFORT, *Vies*, 106, 5.

<sup>15</sup> *Infra*, p. 22.

<sup>16</sup> LEFORT, *Vies*, 86 = 294.

<sup>17</sup> 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 eu lieu la nuit.

stances spéciales, et non pas un acte de communauté, sauf dans des cas exceptionnels, comme la veillée d'un mort<sup>18</sup>.

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 monastère<sup>19</sup> ? Serait-ce 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*<sup>20</sup> 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 serions 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 midi<sup>21</sup>.

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 »<sup>22</sup>. 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*<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Cfr LEFORT, *Vies*, 51, 5 ss.

<sup>19</sup> BOON, 57, 12 ; 73, 4 ; 72, 5 : *vel in collecta domus, vel in collecta maior, hoc est omnium fratrum* ; voir aussi BOON, 48, 16 et BOON-LEFORT, 165, 21-23.

<sup>20</sup> BOON, 17, 11 et 17, 18.

<sup>21</sup> Cfr BOON, 15, 9 : *in conuentu fratrum, cum ad uscendum pariter conueniant* ; BOON-LEFORT, 164, 12 : *donec pulsatur meridie ad comedendum*.

<sup>22</sup> Voir les textes cités *supra*, sous [d], [e], [f].

<sup>23</sup> 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 12<sup>24</sup>, — 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 P<sup>25</sup>.

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 »<sup>26</sup>. Mais il n'y a pas que la veille du samedi soir ; exposant à Pachôme la « règle du monachisme », — entendons :

<sup>24</sup> Cfr *infra*, p. 27.

<sup>25</sup> Même dans les Vies grecques de Pachôme, les prières de none ne sont mentionnées qu'une fois : εἰς τὰς εὐχὰς τῆς ἐννάτης (*Vita tertia*, § 105, dans HALKIN, SPVG, 308, 14), 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 ἐννάτης : 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.

<sup>26</sup> 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... »<sup>27</sup>. 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 matin<sup>28</sup>. 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 devenant fou<sup>29</sup>, il étonne les pachômiens par ses veilles durant tout un carême<sup>30</sup> ou, encore, il abandonne après deux jours et deux nuits de veille un exercice qu'il avait décidé de poursuivre pendant cinq jours<sup>31</sup> ; elle rapporte que Moïse l'Éthiopien s'adonnait aux veilles, sur le conseil d'un ancien, pour se débarrasser de ses mauvaises pensées<sup>32</sup>, et qu'Adolios avait trouvé bon de passer toutes les nuits dehors en veillant jusqu'au matin<sup>33</sup>. 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 pachômiens<sup>34</sup>, 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 *Apophtegmes* 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

<sup>27</sup> LEFORT, *Vies*, 85, 14.

<sup>28</sup> LEFORT, *Vies*, 86, 8 ss.

<sup>29</sup> HL, 48, 17.

<sup>30</sup> HL, 52, 24 ss.

<sup>31</sup> HL, 53, 14 ss.

<sup>32</sup> HL, 61, 3.

<sup>33</sup> HL, 130, 7.

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

à manger<sup>35</sup>. Ailleurs, un moine qui refusait de travailler en prétextant la supériorité de la « contemplation », et que l'on avait laissé dans sa cellule avec un livre sans l'appeler à l'heure du repas, entre-baillette discrètement la porte, à l'heure de none, pour voir si l'on ne vient pas l'appeler à table<sup>36</sup>. 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 none<sup>37</sup>; 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 monde<sup>38</sup>. Ainsi lit-on dans HL, que, vers l'heure de none, on entendait la psalmodie, — les prières précédant le repas, — s'élever de tous les ermitages<sup>39</sup>. Dans ces conditions, l'introduction des prières de none dans le cadre de la vie pachômienne 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 pachômiens 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 jaculatoires que nous faisons afin de n'être pas menteurs, puisqu'on nous a ordonné de prier sans cesse »<sup>40</sup>, ce qui suppose que les *εὐχαί* pouvaient être assez

<sup>35</sup> 276 C : καὶ τῇ ὥρᾳ τῆς ἐννάτης ἔκρουσε, καὶ ἦλθεν ὁ νεώτερος καὶ ἐποίησε μικρὸν ἔφημα καὶ παρέθηκε τράπεζαν, νεώσαντος αὐτῷ τοῦ μειζωτέρου.  
<sup>36</sup> 409 C : ὅτε οὖν ἐγένετο ἡ ὥρα τῆς ἐννάτης, προσεῖχε τῇ θύρᾳ, εἰ ἄρα πέμψουσιν καλεῖσθαι αὐτὸν εἰς τὸ φαγεῖν.

<sup>37</sup> 264 A : Πῶς νηστεύεις ; Ὁ δὲ λέγει αὐτῷ : Τὴν ἐνάτην. Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον : Νήστευε ἕως ὁφεί, καὶ ἄσκει.

<sup>38</sup> 177 D : Ἐως ὁφεί ἐνήστευον ... Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον : Ἔσθι τὴν ἐνάτην καὶ εἴ τι ποιῇς, ἐν κρητῶν ποιῇς.

<sup>39</sup> HL, 26, 7 : Καὶ περὶ ὥραν ἐννάτην ἔστι σπάντα ἀκούσαι πῶς ἀπ' ἐκείτης μονῆς ψαλμοὶ καὶ ἑξήκοντα ; voir encore HL, 18, 2 ; 21, 19 ; 37, 4 ; 71, 13.

<sup>40</sup> LEFORT, *Vies*, 85, 28 ss.

longues. D'après HL, Macaire d'Égypte en récitait quarante-huit chaque fois qu'il parcourait son tunnel, vingt-quatre à l'aller et vingt-quatre au retour<sup>41</sup>; Moïse l'Éthiopien en faisait cinquante par jour<sup>42</sup>; Évagre, cent<sup>43</sup>; 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 jour<sup>44</sup>. Pachôme, qui exigeait de ses moines un travail assidu, n'avait que faire de ces *recordmen* de la « prière continuelle » ainsi entendue (Paul de Phermé, qui ne travaillait pas, se faisait nourrir par ses voisins<sup>45</sup>...) ; 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 nombreuses<sup>46</sup>; néanmoins, telle est la force des usages anachorétiques en la matière qu'il n'a pu s'empêcher d'en attribuer aux pachômiens 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 douze<sup>47</sup>; dans l'histoire de Paul le Simple, Antoine, avant le repas, qu'il a différé jusqu'au soir, récite douze psaumes et douze prières<sup>48</sup> et il se relève pour une veille au cours de laquelle il récita pareillement douze prières et douze psaumes<sup>49</sup>. 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 psaumes<sup>50</sup>, qui fut enseigné aux pères par un ange<sup>51</sup> ? Sans vouloir insister

<sup>41</sup> HL, 46, 15.

<sup>42</sup> HL, 60, 22.

<sup>43</sup> HL, 120, 11.

<sup>44</sup> HL, 63, 14 s.

<sup>45</sup> HL, 62, 19.

<sup>46</sup> HL, 92, 8.

<sup>47</sup> HL, 46, 15.

<sup>48</sup> HL, 72, 6.

<sup>49</sup> HL, 72, 18.

<sup>50</sup> *Institutions*, II, 4 : *Per universam Aegyptum et Thebaidem duodenarius psalmorum numerus tam in vesperinis quam in nocturnis sollemnitatibus custoditur.*

<sup>51</sup> *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 reviseur, aux prières qui précèdent le repas ; le texte, en effet, doit se ponctuer comme suit : ... καὶ ἐν τῷ λυχνιῷ δώδεκα, καὶ τὴν ἐνάτην ὥραν τρεῖς ὅτε ἐδόκει ἐσθίειν τὸ πλήθος, ἐν ἑκάστη εὐχῇ ψαλμοὺς προσάγεσθαι τυπώσας<sup>52</sup>. Cette retouche se dénonce 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) ἑκάστη εὐχῇ ψαλμὸν (ψαλμοὺς) προσάγεσθαι (προσάγεσθαι) τυπώσας affecte, selon

<sup>52</sup> 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 πλήθος μεταλαμβάνειν, τρεῖς εὐχάς, et : κατὰ τὴν ἐνάτην ὥραν, ὅτε τὸ πλήθος μεταλαμβάνει τροφῆς, τρεῖς εὐχάς (HALLON, HL et VGP, 291).

toute apparence, non pas seulement le groupe de prières qui la précède immédiatement, mais encore tous les autres : le participe τυπώσας en apposition, autant que le corrélatif indéfini ἑκάστη, 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 πλήθος ἐσθίει, ἑκάστη εὐχῇ ψαλμὸν 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 pachômiens, 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 du soir<sup>53</sup>, et la Règle de Pachôme mentionne expressément des prières et des psaumes à la collecte du soir et à la *collecta maior*<sup>54</sup>.

Dans O, le problème de la finale ἑκάστη 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 ἑκάστη n'a pas de correspondant ; selon toute apparence, c'est le sentiment de cette anomalie qui aura provoqué la correction τυπώσας (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 (cfr les douze prières qu'Antoine récite avant son repas) ; or, T et les deux formes de P comportent un élément (δοκεῖ, ἐδόκει, μέλλει), assez étrange en lui-même (surtout sous la forme δοκεῖ | ἐδόκει), qui, justement, n'a aucun correspondant dans notre O actuel : ne dériverait-il pas d'un δώδεκα 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.

<sup>53</sup> HL, 72, 6, 18.

<sup>54</sup> BOON, 57, 11 s. : *vespere sex orationes psalmosque complebunt iuxta ordinem maioris collectae*.



d) Remarquons enfin que ἐν τῷ ὁρθῷ 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 succédées) 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 avons déjà abouti à la même conclusion en discutant le passage du δεύτερος et du μειζότερος<sup>55</sup>.

3. Il reste enfin à signaler l'opposition de la leçon de T et des deux formes de P : ἐν ταῖς παννυχίοις à celle de O : ἐν ταῖς νυκτεριναῖς παννυχίαις (= παννυχίοις). 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** **πεχωρ** **πυρωις**, c'est-à-dire, littéralement : faire les nuits de veille<sup>56</sup>. Le pléonisme 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 pléonisme, comme dans **μηλωτήν αἰετάν**<sup>57</sup>.

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

<sup>55</sup> Cfr note 37\* (*supra*, I, p. 117 ss).

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

<sup>57</sup> 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 reviseur<sup>58</sup>.

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

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 pachômiens, centrée sur le travail<sup>59</sup>.

50\*. Au lieu du composé διτύπωσα, le texte O porte encore une fois le simple : ἐτύπωσα<sup>60</sup>.

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 laborieuses<sup>61</sup> ; lui-même avait pour principe de ne se distinguer en rien de ses frères<sup>62</sup>. 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 pachômiens n'avait rien du rêve ni d'une pieuse oisiveté ! Il n'est pas sans intérêt de noter que le mot θεωρία, — Pallade, qui le connaît bien<sup>63</sup>, a dû le voir ici avec plaisir, — n'appartient pas au vocabulaire des Vies de Pachôme ;

<sup>58</sup> Cfr note 33\* (*supra*, I, p. 111).

<sup>59</sup> Cfr *supra*, note 46\* C 1 c.

<sup>60</sup> Cfr *supra*, notes 33\* (I, p. 111) et 47\*.

<sup>61</sup> LEFORT, *Vies*, 96, 25.

<sup>62</sup> LEFORT, *Vies*, 26, 45, 56, 57, 114.

<sup>63</sup> HL, 16, 1 ; 54, 2.



θεωρεῖν n'y figure qu'une fois, et dans son sens premier de regarder (les anges regardent monter au ciel l'âme de Pachôme<sup>64</sup>). Ce passage nous met en présence d'un de ces traits gnostiques dont le ch. XXXII fournit plus d'un exemple<sup>65</sup>. 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 remonter à son disciple que leur science est bien suspecte<sup>66</sup> ! 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 attestations<sup>67</sup> ; 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 γέρον, est le moine 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 anachorétique<sup>68</sup>. Les textes pachômiens opposent également «petits» et «grands» sans dire au juste en quoi la distinction consiste<sup>69</sup>, mais, comme les pachômiens l'ont reprise aux

anachorètes, ils lui auront donné un sens analogue, compte tenu de la différence des institutions ; et ainsi, chez les pachômiens, les «grands» sont sans doute les moines qui occupent des charges<sup>70</sup>, 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 rien<sup>71</sup>. Petits et grands sont fréquemment mentionnés dans les textes chenoutiens aussi, où, vu l'étroite ressemblance des institutions de Chenoute avec celles de Pachôme, la distinction a sans doute la même portée<sup>72</sup>.

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 (δοσι οὐκ ἔχουσι νοῦν ἐπὶ γνῶσιν) à celui qui fait profession d'être «parfait», d'échapper aux règlements qui dirigent le vulgaire et de jouir des sublimes de la contemplation de Dieu (οἱ δὲ τέλει νομοθεσίας χρεῖαν οὐκ ἔχουσι· καθ' ἑαυτοὺς γὰρ ἐν ταῖς ἀλλαῖς ὁλον ἑαυτῶν τὸ ζῆν τῇ τοῦ θεοῦ θεωρίᾳ παρεχώρησαν). Mais cette façon d'entendre le mot «petit» est tout aussi absente des textes pachômiens 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»<sup>73</sup>. Il aurait de même répudié les prétentions à la gnose, sur laquelle il marque finement son scepticisme, nous l'avons vu,

<sup>70</sup> Cfr LEFORT, *Vies*, 34, note 82.

<sup>71</sup> Cfr LEFORT, *VB*, 88, 3 : οὐκ ὄντι δειπνεῖν (un petit par ses pratiques) = *ibid.*, 87, 26 : ἡκούγι δειπνεῖν (un petit par sa «vertu», c'est-à-dire qui ne se livre pas à des ascèses ou exercices extraordinaires, le mot ἀπὲρ ayant fréquemment ce sens dans les textes monastiques, en copte comme en grec).

<sup>72</sup> Notez que *seniores* et *iuniores* de la traduction de WIESMANN (par exemple, 44, 26 et 47, 27) correspondent aux mots ποῦ (grand) et κοῦ du texte copte de LEFOLDT (p. 74, 8 et 79, 14).

<sup>73</sup> LEFORT, *Vies*, 178, 18 ss.

<sup>64</sup> LEFORT, *VS*, 95, 8.

<sup>65</sup> Cfr notes 30\*, 31\*, 35\* (*supra*, I, p. 110 et 115).

<sup>66</sup> LEFORT, *Vies*, 153.

<sup>67</sup> Par exemple, LEFORT, *Vies*, 178.

<sup>68</sup> Cfr note 37\* III C (*supra*, I, p. 128 s.).

<sup>69</sup> Cfr LEFORT, *Vies*, 34, 18 ; 47, 4 ; 133, 14 ; 142, 14 ; 173, 53 ; 179, 10 ; 258, 5 ; 345, 27.

à propos des anachorètes d'Alexandrie dont Théodore lui faisait naïvement l'éloge<sup>74</sup>.

Il n'est pas difficile après cela d'identifier les parfaits qui ont servi de modèle au rédacteur du ch. XXXII pour décrire ces énéobites 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 reconnaissent Évangé pour maître, et dont Pallade, le disciple d'Évangé, aura été heureux d'apprendre, et de faire savoir, qu'ils avaient fait souche aussi chez les pachômiens. 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) διετύωσα, un mot qui, comme ceux de son groupe, ne figure que dans le ch. XXXII et dans le ch. 20<sup>75</sup>, et qui correspond au copte **ṭwṣy**.

b) ὡς 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*<sup>76</sup>. Il correspond, en copte, à **ṭwṣ**<sup>77</sup> ou à **ṭwṣnt**<sup>78</sup>. Au lieu de ὡς φθάνειν, en *codex O* porte ὥστε φθάσειν, forme fautive.

c) τοὺς μικροὺς, un *hapax* dans HL = **ἡκοῦν**<sup>79</sup>, fréquent dans les textes pachômiens et énéobites.

<sup>74</sup> LEFORT, *Vies*, 153, 15 ss.

<sup>75</sup> Cfr note 28\* (*supra*, I, p. 108).

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

<sup>77</sup> CRUM, 281 a.

<sup>78</sup> CRUM, 691 b.

<sup>79</sup> Cfr *supra*, note 51\*.

d) τὸν κανόνα, un mot que le copte (**ḳanwān**) reprend au grec et que les Vies de Pachôme emploient fréquemment<sup>80</sup>, au sens de règlement monastique, en parlant soit des anachorètes<sup>81</sup>, soit des énéobites<sup>82</sup>.

e) λυπεῖσθαι 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 incommode », qui, non totalement inconnu en classique, est surtout fréquent dans la *koinè* (dans bien des passages de HL, par exemple, **λύπη** et les mots de son groupe s'accroissent mieux de ce sens ; ainsi, les moines qui sont dits πάντοτε λυπηθέντες<sup>83</sup> parce qu'ils ne trouvent pas l'eau à la profondeur normale dans le puits qu'ils creusent, ne sont pas « affligés », mais ennuyés, désappointés, en difficulté). Ici, où le contexte n'est pas décisif, le correspondant ordinaire copte de λυπεῖσθαι, **ḳkṣ**<sup>84</sup>, qui signifie entre autres *difficulté* *esse*, suggère la vraie traduction : ἐπιτελεῖν τὸν κανόνα καὶ μὴ λυπεῖσθαι = observer les règles sans éprouver de difficultés. Notons encore que le καὶ adversatif suivi de l'infinitif se rendrait plus normalement en grec par le participe : ἐπιτελεῖν τὸν κανόνα μὴ λυπούμενους ; il reflète la construction normale du copte.

f) Au lieu de ὅλον ἑαυτῶν τὸ ζῆν τῇ τοῦ θεοῦ θεωρίᾳ, le *codex O* lit : ὅλην ἑαυτῶν 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 reviseur est coutumier.

g) παρεχώρησαν est la leçon de O ; P porte παρεχώρησα, et T παρεχώρουσι. C'est apparemment parce que παρεχώρησα 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, παρεχώρησαν : il est d'autre part non moins clair que le sens demande le présent παρεχώρουσι, leçon qu'adopte le P. Halkin, sans doute pour avoir un texte correct, sur l'autorité de T. Il est cependant possible

<sup>80</sup> Par exemple, dix cas dans LEFORT, VS, dix-huit cas dans LEFORT, VB (voir les indices).

<sup>81</sup> LEFORT, VB, 9, 3.

<sup>82</sup> LEFORT, VB, 23, 13.

<sup>83</sup> HL, 125, 3.

<sup>84</sup> CRUM, 163 a.

d'échapper ici à l'arbitraire et au subjectif. Vu qu'il ne peut être venu à la pensée d'aucun reviseur de changer un *παρεχόμενοι*, correct pour le sens, en un *παρεχώρησαν* qui ne l'est pas ; comme, d'autre part, O présente régulièrement la leçon originale, *παρεχώρησαν* a chance d'être primitif. Or, cet aoriste, malaisément explicable en grec, puisque le sens est duratif, s'explique naturellement comme la traduction maladroite de ce que la terminologie de Stern<sup>85</sup> appelle l'aoriste copte d'habitude ; il aurait dû être rendu par le présent grec *παρεχόμενοι*, qui est la leçon de T, — une retouche provoquée par le sentiment de la difficulté.

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

i) Enfin, la *πολιτεία*, — encore un de ces vocables que le copte reprend au grec<sup>86</sup>, — étant ici, concrètement, la vie monastique, *τὴν σύνταξιν 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 σύνταξιν* rend le copte *ΟΥΕΖΑΧΠΕ* (= *συντάσσειν, προστάσσειν, πρόσταγμα, ἐντολή, ἐπιταγή*)<sup>87</sup>, la *σύνταξις τῆς πολιτείας* sera plutôt les commandements, les règles qui régissent la vie monastique ; ce sens s'accommode mieux du contexte, *σύνταξις* = *commandements* répondant exactement à *ἐνομοθέτησα* : « 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 feraient des serviteurs, les commandements qui régissent la vie monastique (τὴν σύνταξιν τῆς πολιτείας), les petits aient le sentiment de vivre dans la sécurité. »

<sup>85</sup> STERN, n° 377.

<sup>86</sup> Dix-sept cas dans LEFORT, VS et une vingtaine dans LEFORT, VB (voir les indices).

<sup>87</sup> CHAM, 385 b - 386 a.

"Εστιν<sup>89</sup> οὖν ταῦτα τὰ μοναστήρια πλείονα κρατήσαντα<sup>90</sup> τοῦτον τὸν τύπον<sup>91</sup>, συντείνοντα εἰς ἐπτασχιλίους ἄνδρας<sup>92</sup>. ἔστι<sup>93</sup> δὲ τὸ πρῶτον καὶ μέγα μοναστήριον ἐνθα αὐτὸς ὁ Παχώμιος ὤκει, τὸ καὶ τὰ ἄλλα ἀποκυῖσαν μοναστήρια<sup>94</sup>, ἔχον ἄνδρας χιλίους τριακοσίους<sup>95</sup>.

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 τύπον. ἔστι δὲ τὸ πρῶτον καὶ μέγα μοναστήριον, ἐνθα αὐτὸς ὁ Παχώμιος ὤκει, τὸ καὶ τὰ ἄλλα αὐστήσαν ἀσκητήρια, ἔχον ἄνδρας χιλίους τριακοσίους. Elles seront discutées dans les notes qui suivent.

54°. Que l'on joigne *ἔστι* 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*<sup>1</sup>, cette construction ne se rencontre que deux fois dans HL en dehors du ch. XXXII<sup>2</sup> ; or, elle figure trois fois dans le ch. XXXII<sup>3</sup>. 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 *ἔστι* grec répond soit à une particule, soit à un verbe nominal, et le participe présent grec à un verbe copte au second présent. Ici *ἔστι* *πλείονα* correspond sans doute au copte *ἡλῡε* (*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 monastères<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> DERUNNER, § 353.

<sup>2</sup> HL, 27, 7 : ὁ γάμος ὃν ἐγαμήσαμεν αὐτὸς ἔστι περισσὸν ἔχον οὐδὲν 157, 6 : εἰσιν οὖν οἰκοῦσαι ἐν ἀγροίς.

<sup>3</sup> HL, ici même, 93, 6 ; 93, 8 : ἔστι ... ἔχον : 95, 10, endroit où elle se complique d'un article dont le grec ne s'accommode pas : εἰσιν οὖν οἱ εἰσερχόμενοι καὶ ἐσθλιότες.

<sup>4</sup> LEFORT, *Premiers monastères*, 380.

55°. Dans les mss suivis par Butler, κρατήσαντα etc. précède συντίθεντα 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 (τύπος), qui est close, et les notes relatives à l'importance numérique des monastères. L'addition de ταῦτα 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 comprendraient alors exactement au copte ΠΑΙ ΕΤ- suivi du verbe <sup>5</sup>.

56°. Le codex P a transféré plus haut ce qui suit τύπος <sup>6</sup>.

57°. Voir la discussion de ce nombre dans Butler <sup>7</sup>, et Ladeuze <sup>8</sup> ; 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 périphrastique <sup>9</sup>.

59°. Les mss de Butler, en identifiant le monastère principal (πρώτον καὶ μέγα) avec la maison-mère (ἀποκοῦσαν), 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 habituelle <sup>10</sup>.

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

<sup>5</sup> STERN, nos 245 et 401.

<sup>6</sup> Cfr note 7° (supra, I, p. 73).

<sup>7</sup> II, 269, note 54.

<sup>8</sup> 204 ss.

<sup>9</sup> Cfr supra, note 54°.

<sup>10</sup> 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 : **САИПЕ** <sup>11</sup> et **ТАРО** <sup>12</sup>. La leçon des mss de Butler semble être une retouche qui aura voulu préciser συστήσαν en le replaçant par un terme descriptif, qui a d'ailleurs pu être suggéré à un lecteur grec par le fait que συνίστημι signifie aussi « produire, engendrer ».

Le caractère primitif, et la base copte, du texte O, semblent bien être attestés également par la leçon ἀσκητήρια de O en face de μοναστήρια 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 μοναστηριον, le traducteur en a trouvé un autre, savoir ΜΑΝΗΥΩΠΕ, que les versions grecques rendent par ἀσκητήριον <sup>13</sup> ? Le μοναστήρια 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. XXXII <sup>14</sup>, — le nombre des moines de ce monastère est fixé à quatorze cents <sup>15</sup> ; c'est aussi la leçon de P ici-même.

## IX

Ἐν οἷς καὶ ὁ καλὸς Ἀφθόνιος ὁ φίλος μου γενόμενος γνήσιος, τὸ νῦν δευτερεύων ἐν τῷ μοναστηρίῳ ὃν ὡς ἀσκανάλιον ἀποστῆλ-  
λουσιν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπὶ τὸ διαπωλῆσαι μὲν αὐτῶν τὰ ἔργα,  
συνωνῆσθαι δὲ τὰς χρεῖας <sup>16</sup>.

<sup>11</sup> CRUM, 337 b : « establish, construct, set right ».

<sup>12</sup> CRUM, 455 : « make to stand, set up ».

<sup>13</sup> Comparez LEFORT, VB, 20, 27 avec HALKIN, SPVG, 12, 11, où, justement, un ms. remplace également τὸ ἀσκητήριον par τὸ μοναστήριον ; CRUM, 580 a.

<sup>14</sup> Cfr note 2° (supra, I, p. 70 s.).

<sup>15</sup> HL, 52, 16 : ἔστι δὲ τὸ σῶστημα 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 Aphtonios, un moine du grand monastère pachômien. A ce titre déjà, nous sommes invité 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, revisitent 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 Ἀφθόνιος φίλος μου γενόμενος γνή- σιος τὸ νῦν δευτε- ρεύων ἐν τῷ μονα- στηρίῳ ὃν ὡς ἑκατὸνδύστητον ἀπο- στέλλουσιν ἐν Ἀλε- ξανδρείᾳ ἐπὶ τὸ δια- πωλῆσαι μὲν αὐτῶν τὰ ἔργα συνωνήσα- θαι δὲ τὰς χρείας.	Ἐν οἷς καὶ ὁ καλὸς Ἀφθόνιος ὁ φίλος μου γεγεννημένος γνή- σιος νυνὶ δὲ δευτε- ρεύων ἐν τῷ μονα- στηρίῳ ὃν ὡς ἑκατὸνδύστητον ἀπο- στέλλουσιν ἐν Ἀλε- ξανδρείᾳ εἰς τὸ δια- πωλῆσαι μὲν αὐτῶν τὰ ἔργα συνωνήσα- θαι δὲ τὰ πρὸς τὰς χρείας.	Ἐν οἷς καὶ ὁ καλὸς Ἀφθόνιος ὁ φίλος μου γενόμενος γνή- σιος τὰ νῦν δευτε- ρεύων ἐν τῷ μονα- στηρίῳ ἐστὶν ὃν ὡς ἑκατὸνδύστητον ἀπο- στέλλουσιν ἐν Ἀλε- ξανδρείᾳ ἐπὶ τῷ δια- πωλῆσαι μὲν αὐτῶν τὰ ἔργα συνωνήσα- θαι δὲ τὰς χρείας.

P et T portent donc ὁ φίλος en face de φίλος, leçon de O. Les deux autres variantes de P ne tirent pas davantage à conséquence : addition de ἐστὶ ; 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 *koine*<sup>1</sup>) 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 γεγεννημένος au lieu du présent γενόμενος ; νυνὶ δὲ au lieu de τὸ νῦν (P : τὰ νῦν, peut-être une faute) ; εἰς τὸ 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 première<sup>2</sup> contre cinq emplois de la seconde<sup>3</sup>.

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) ἐν 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 grammairres dont nous disposons n'en font pas mention<sup>4</sup>. 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

<sup>1</sup> Cfr DEBRUNNER, § 235, 2.

<sup>2</sup> HL, 21, 5 : ἐλάμβανε τὰ πρὸς τὴν χρεῖαν ; 68, 2 : διαλεχθεὶς τοῖς λοιποῖς πᾶσι τὰ πρὸς τὴν χρεῖαν ; 135, 6 : ἔφερον αὐτοῖς τὰ πρὸς τὴν χρεῖαν.

<sup>3</sup> HL, 100, 14 : λαμβάνων τὰς χρείας ; 159, 9 : τὰς χρείας οἰκονομοῦσα ; 163, 20 : τὰς χρείας χορηγοῦσα ; 164, 5 : χρείας συμμητῶς παρέχων ; 167, 21 : χρεῖαν βρώματος λαβόντα.

<sup>4</sup> On sait qu'elle est courante en latin. E. BÉZIER semble la dire particulière 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... Qui, dans ces cas-là, équivalant à et et, et autem, et enim, et igitur... » (Stylistique latine, 4<sup>e</sup> éd., p. 152 s. Paris, 1913).



il y en a cinq exemples<sup>5</sup>. Quant à ἐν οἷς en particulier, nous en avons relevé, en relisant rapidement HL, vingt-six exemples en dehors du ch. XXXII<sup>6</sup>; l'expression n'a pas nécessairement un antécédent pluriel, même *ad sensum*; elle équivaut souvent à un adverbe ou à une locution adverbale: « 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*<sup>7</sup>, une fois dans la *Vita tertia*<sup>8</sup> et une fois aussi dans la *Lettre d'Ammon*<sup>9</sup>; dans les *Apophthegmes*, il ne figure non plus qu'une fois<sup>10</sup>. Par contre, le même emploi du relatif réapparaît, avec la fréquence qu'il a dans HL, dans le *Dialogus de vita S. Iohannis Chrysostomi*<sup>11</sup>, que la critique moderne n'hésite plus, et avec raison, croyons-nous<sup>12</sup>, 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<sup>13</sup> (le quatrième ne l'appelait vraiment pas, vu que φίλος y figure avec trois autres substantifs qui n'ont pas non plus d'adjectif<sup>14</sup>); par ailleurs, Pallade joint la même épithète aux mots, de sens voisin, « père », « frère » et « fils »<sup>15</sup>. Le qualificatif γνήσιος semble donc venir

<sup>5</sup> HL, 30, 1: ὅς Παρθὸς εἶχε μὲν: 30, 2: ἐν οἷς δὲ καὶ τοῦτο: 30, 19: ὅς ἡγερέας αὐτά: 31, 3: ὅς μεταστελόμενός με: 31, 7: ὅν ἐνταμίσασα.

<sup>6</sup> HL, 12, 25; 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, 3; 131, 6; 131, 17; 134, 18; 148, 16; 149, 13; 153, 8.

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

<sup>8</sup> HALKIN, SPVG, 274, 17.

<sup>9</sup> HALKIN, SPVG, 113, 25.

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

<sup>11</sup> PG, t. XLVII, col. 5-82.

<sup>12</sup> Cfr *supra*, I, p. 59, n. 11.

<sup>13</sup> HL, 118, 11: εἰς παροοσίαν γνησίον φίλου; 159, 15: ἀπελογεῖτο τοῖς γνησίους αὐτοῦ φίλους; 167, 2: ὑπεριπιδονέοντα γνησίον φίλων.

<sup>14</sup> HL, 158, 9: οὐκ ἐθάρσεν οὐδενί, οὐ συγγενεῖ, οὐ φίλῳ, οὐ κληρικῷ, οὐκ ὅλλῳ τινί.

<sup>15</sup> HL, 112, 11: ὡς γνήσιον ἀδελφὸν ἢ πατέρα; 149, 2: ὡς μήτηρ σοφὴ οἷοι γνησίον.

naturellement sous la plume de Pallade comme une redondance verbale qui appartient à son écriture; on est parfois embarrassé de le 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 ans<sup>16</sup>, et où il a pu revenir lors de son séjour en Nitrie; nous savons que les pachômiens se rendaient fréquemment à Alexandrie<sup>17</sup>, justement aux fins ici indiquées<sup>18</sup>. Q'a pu être aussi en quelque point de la vallée du Nil où les pachômiens faisaient relâche: Pallade a été exilé à Syène<sup>19</sup> et il en est revenu; il est allé à Lycopolis, à l'époque où il vivait en Nitrie avec Évagre<sup>20</sup>; il dit avoir passé quatre ans aux environs d'Antinoë<sup>21</sup> et, dans une autre section-moi du ch. XXXII<sup>22</sup>, il dit avoir visité le monastère pachômien de Panopolis<sup>23</sup>.

b) Il est vrai que si, comme nous le pensons, Pallade a réellement rencontré Aphtonios, 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. Τὸ νῦν δευτερεύων ἐν τῷ μοναστηρίῳ, dit-il. Or, le supérieur des monastères pachômiens n'était pas doublé d'un δέσποτος<sup>24</sup>. D'autre part, s'il fallait s'autoriser quand même du mot δευτερεύων pour situer Aphtonios dans le cadre des institutions pachômiennes authentiques, il faudrait faire de ce personnage l'économiste général de la congrégation tout entière, un dignitaire qui résidait à Phbow<sup>25</sup>;

<sup>16</sup> HL, 24, 22.

<sup>17</sup> LEFORT, *Vies*, 152, 154, 164, 265.

<sup>18</sup> 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... »

<sup>19</sup> *Dialogus* (PG, t. XLVII, 71).

<sup>20</sup> HL, 101, 4 ss.

<sup>21</sup> HL, 151, 8.

<sup>22</sup> *Infra*, note 62\*.

<sup>23</sup> HL, 94, 6.

<sup>24</sup> Cfr note 37\* (*supra*, I, p. 117).

<sup>25</sup> 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 (οἰκονόμος) des nautoniers. L'erreur est donc substantielle au point de vue des institutions pachômiennes ; 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 milieux anachorétiques auxquels il avait appartenu, et dont restent témoins Cassien, les *Excerpta* grecs des Règles pachômiennes et le ou les reviseurs de Hl, se faisaient des idées fort inexactes sur la hiérarchie pachômiienne en général, et sur le δεύτερος en particulier<sup>26</sup>.

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

Ἔστι δὲ ἄλλα μοναστήρια ἀπὸ δικαιοσύνης καὶ τριακοσίων· ἐν οἷς καὶ εἰς Πανὸς τὴν πόλιν εἰσελθὼν εὖρον ἄνδρας τριακοσίων. [ἐν τούτῳ τῷ μοναστηρίῳ ἐώρακα ῥάπτας δεκαπέντε, χαλκίς ἑπτὰ, τέκτονες τέσσαρες, καμηλαρίου δώδεκα, κναφεῖς δεκαπέντε.] ἐργάζονται δὲ πᾶσαν τέχνην, καὶ ἐκ τῶν περιττευμάτων οἰκονομοῦντες καὶ τὰ τῶν γυναικῶν μοναστήρια καὶ φυλακὰς. [τρέφουσι δὲ καὶ χοίρους· ἐμοὶ δὲ φέγοντος τὸ πρᾶγμα, ἔλεγον ὅτι Ἐν τῇ παραδόσει παρελθόμενον ὅτι τρεφέσθωσαν μὲν διὰ τὰ σιναίματα, διὰ τὰ ἀποκαθαρίσματα τῶν λαχάνων, διὰ τὰ βριπτόμενα περιττώματα, ἵνα μὴ ζημιῶνται. καὶ θυέσθωσαν οἱ χοῖροι, καὶ τὸ κρέας μὲν πιπρασκέσθω, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς νοσοῦσι καὶ τοῖς γέροντι ἀναλίσκασθωσαν, τῷ μετρίαν εἶναι τὴν χώραν καὶ πολυάνθρωπον· τὸ γὰρ ἔθνος τῶν Βλεμμίων αὐτοῖς παροικεῖ.]<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Cfr note 37\*, II (*supra*, I, p. 120 ss).

62\*. Encore un passage dont la critique est délicate ! Le texte en est fort différent selon les mss et il renferme deux sections-moi (εἰσελθὼν εὖρον, ἐμοὶ δὲ φέγοντος), 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 B<sup>1</sup>. 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\*

Ἔστι μὲν ταῦτα τὰ μοναστήρια πλείονα κρατήσαντα τοῦτον τὸν τύπον

Ἔστι δὲ μοναστήρια ἀπὸ δικαιοσύνης καὶ τριακοσίων·	ἄλλα μοναστήρια ἀπὸ δικαιοσύνης καὶ τριακοσίων καὶ τριακοσίων·	Ἔστι δὲ καὶ ἄλλα μοναστήρια ἀπὸ δικαιοσύνης καὶ τριακοσίων καὶ τετρακοσίων καὶ ἀδελφῶν·	ἐν οἷς καὶ εἰς Πανὸς τὴν πόλιν,	ἐν οἷς καὶ εἰς Σάβον τὴν πόλιν
---	---	--	---------------------------------	--------------------------------

<sup>1</sup> 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 primitif ? De petits faits tels que la présence, dans la recension B, de la faute ἀμαλά des codices O et P de la recension G pourraient être 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 ὃ εἰσηλθὼν ἐγώ, εἰσελθὼν εὐρον εἰσελθὼν εὐρον  
 ἀνδρῶν τρι- ἀνδρας μοναχοὺς τρι- ἀνδρας μοναχοὺς τρι-  
 ακοσίων σύστημα. ἐν ακοσίους.  
 τοῦτω τῷ μοναστηρίῳ  
 εἰσι ῥάπται δεκαπέντε,  
 χαλκεῖς ἑπτὰ, τέκτο-  
 νες τέσσαρες, καμυ-  
 λάριοι δώδεκα, κνα-  
 φεῖς δεκαπέντε.  
 ἐργάζονται δὲ πᾶσαν ἐργάζονται δὲ πᾶσαν ἐργάζονται δὲ πᾶσαν  
 τέχνην καὶ ἐκ τῶν τέχνην καὶ ἐκ τῶν τέχνην καὶ ἐκ τῶν  
 περιττευμάτων αὐτῶν περιττευμάτων  
 οἰκονομοῦνται καὶ τὰ οἰκονομοῦντες καὶ  
 τῶν γυναικῶν μονασ- οἰκονομοῦντες καὶ τὰ  
 τήρια καὶ αἱ φυ- τῶν γυναικῶν μονασ-  
 λακαί. τήρια καὶ τοὺς ἐν φυ-  
 λακάς.  
 τρέφουσι δὲ καὶ χοί-  
 ρους. ἐμοῦ δὲ φέγον-  
 τος τὸ πρᾶγμα, ἔλεγον  
 ὅτι Ἐν τῇ παραδόσει  
 οὕτως παρελάβομεν  
 ὥστε τρέφεσθαι μὲν  
 αὐτοὺς διὰ τὰ σινιάσ-  
 ματα καὶ τὰ ἀποκα-  
 θαρσίματα τῶν λαχά-  
 νων τὰ ῥιπιόμενα, τὰ  
 δὲ κρέα αὐτῶν πι-  
 πράσκεσθαι καὶ τὰ  
 ἄκρα τοῖς νοσοῦσι καὶ  
 τοῖς γέροισιν ἀνα-  
 λίσκεσθαι, τῷ μετρίαν  
 εἶναι τὴν χώραν καὶ  
 πολυάνθρωπον. τὸ  
 γὰρ ἔθνος τῶν Βλεμ-  
 μίων 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 haut<sup>2</sup>. 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 T<sup>3</sup>; 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. ἔστι δὲ ... τριακοσίων. Cette phrase au tour impersonnel, qui continue à citer des chiffres touchant la population des monastères pachômiens, 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 *διακοσίων* comme un distributif, construction admise par le grec tardif<sup>4</sup>, et il en cite un cas très clair dans HL<sup>5</sup>; 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 *ⲗⲓⲛ*, qui lui correspond<sup>6</sup>, à moins que ce ne soit par la particule *ⲗⲏ*.

<sup>2</sup> Cfr *supra*, note 61\*.

<sup>3</sup> BUTLER, II, 210, note 55.

<sup>4</sup> LINNER, 33.

<sup>5</sup> HL, 156, 19 : ⲗⲏ ⲡⲁⲣⲉϣῶⲣⲥⲉ ⲡᾶⲛⲧᾱⲥ ἀπὸ τριῶν νομίσματων λαβείν.

<sup>6</sup> CRUM, 772 b.

qui, suivie d'un chiffre, signifie « environ »<sup>7</sup>, mais qui correspond cependant généralement au grec *ὅσκι*<sup>8</sup>.

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

2. ἐν οἷς ... οὐστήμα. 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 Akmîm, il y avait deux monastères pachômiens, Tsé et Tesmîne<sup>9</sup>.

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 (ⲛⲉⲩⲏⲧⲟⲩ) 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 style<sup>10</sup>.

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 : ⲡⲁⲛⲟⲩⲥ ⲧⲓⲛⲟⲩⲥ<sup>11</sup> ; l'argument que l'on

<sup>7</sup> STERN, no 519.

<sup>8</sup> CHAM, I b.

<sup>9</sup> LEFORT, *Premiers monastères*, 403.

<sup>10</sup> Cfr *supra*, note 61\* 2 a.

<sup>11</sup> Voir un cas dans LEFORT, VB, 56, 7 : ⲁⲉⲣⲱⲉ ⲉⲃⲏⲧ ⲁⲛⲓⲕⲱⲧ ⲡⲉⲙⲙⲓⲛ ⲧⲓⲛⲟⲩⲥ = il se rendit au nord dans les environs de Panopolis. Voir encore *ibid.*, 164, 26 : ⲙⲁⲙⲟⲩⲧⲓ ⲧⲓⲛⲟⲩⲥ = Hermopolis ; VS, 174, 24 : ⲁⲛⲧⲓⲛⲟⲩⲥ ⲧⲓⲛⲟⲩⲥ = 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 »<sup>12</sup>, place toujours l'article avant Πανός, ou bien adopte une autre tournure : εἰς πόλιν καλουμένην Πανός, τῆς πόλεως Πανός, ἐν πόλει Πανός, ἐν τῇ Πανός, τῆς Πανός (deux fois), τὴν Πανός<sup>13</sup>. Cependant, si Pallade écrit ἐν Ἀθριβὶ πόλει<sup>14</sup>, τῆς πόλεως Ἀντινόου<sup>15</sup>, ἐν τῇ πόλει Ἀντινόου<sup>16</sup> et ἐπισκοπὸν Ἐρμοπολεως<sup>17</sup>, on rencontre aussi chez lui ἐν Λακῶ τῇ πόλει<sup>18</sup> et Νικίου τῆς πόλεως<sup>19</sup>. 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) ἀνδρῶν ... οὐστήμα παρθένων ἐβδόμηκοντα<sup>20</sup>, ἔστι δὲ τὸ οὐστήμα τῆς μῆς μονῆς χίλιοι τετρακοῖοι ἄνδρες μέχρι τῆς σήμερον<sup>21</sup>.

Πάνο (T) et Σπάνον (P), des lectures aberrantes, nous écartent, semble-t-il, de l'original ; l'addition de μοναχοῦς, de même que la tournure plus élégante εἰσελθὼν εὐρον, 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

<sup>12</sup> Cfr LEFORT, *Vies*, XLIV.

<sup>13</sup> Cfr HALKIN, SPVG, aux références indiquées par l'index.

<sup>14</sup> HL, 84, 7.

<sup>15</sup> HL, 152, 17.

<sup>16</sup> HL, 153, 7.

<sup>17</sup> HL, 134, 14.

<sup>18</sup> HL, 100, 6.

<sup>19</sup> HL, 106, 7.

<sup>20</sup> HL, 16, 15.

<sup>21</sup> HL, 52, 16.



Panopolis, mais les monastères pachômiens 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 : *ἐργάζεσθαι τέχνην* est grec<sup>22</sup>, mais il peut également traduire le copte *ῤειονε*, ou même *ῤτεχνη*<sup>23</sup>, 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 pachômiens bâtaient 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 femmes<sup>24</sup>. Mais s'il est plausible que les pachômiens aient consacré une partie de leur superflu au soulagement des prisonniers, — une œuvre de charité en honneur dans les milieux anachorétiques<sup>25</sup>, 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 vocation<sup>26</sup>, — 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 (*οἰκονομῶν*), et non pas de construction (*οἰκοδομῶν*) 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 (*οἰκονομοῦντες*). L'actif nous paraît garanti du fait que la construction *ἐργάζονται ... καὶ οἰκονομοῦντες* n'est pas possible en grec, le *καὶ* provoquant une anacoluthie ; d'autre part, *καὶ οἰκονομοῦντες* s'explique aisément comme

<sup>22</sup> BAILLY ; LSJ : *τέχνας*.

<sup>23</sup> CRUM, 81 a.

<sup>24</sup> LEFORT, *Vies*, 97-98.

<sup>25</sup> Cfr HL, 38, 4 et 146, 9.

<sup>26</sup> 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 suggérerait 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 *οἰκονομοῦντες* originel, dont T et P restent témoins. La faute  $\delta$  pour  $\nu$  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'anacoluthie ; elle a naturellement entraîné la mise au nominatif de *φυλακᾶς* (P) / *τοὺς ἐν φυλακᾶς* (T) ; le reste (*τὰ τῶν γυναικῶν μοναστήρια*) ne nécessitait aucun changement.

c) *οἰκονομῶν τι* est grec<sup>27</sup>, mais tout aussi bien copte : *ΟΙΚΟ-ΠΟΛΛΙ Π-*<sup>28</sup>.

La construction *ἔκ τινος οἰκονομῶν* est d'un grec moins sûr, le grec employant plutôt le datif<sup>29</sup>. Pallade emploie une troisième tournure ; à en juger par le parallèle *δίδται καὶ οἰκονόμησον αὐτὸ πάσῃ τῇ ἀδελφότητι*<sup>30</sup>, il aurait écrit, pour dire que les pachômiens dépensaient leur superflu à l'entretien des monastères de femmes : *τὰ περιττώματα αὐτῶν οἰκονομοῦντες τοῖς τῶν γυναικῶν μοναστηρίοις*<sup>31</sup>. Le *ἐκ* 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 *ΟΙΚΟΠΟΛΛΙ* 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 *Π-*, et le complément circonstanciel l'aurait vraisemblablement été par une locution prépositionnelle, qui aurait naturellement suggéré au traducteur la préposition *ἐκ*.

La construction *οἰκονομῶν τι ἔκ τινος*, qui a peu de chances d'appartenir au style de Pallade, se comprendrait donc bien comme

<sup>27</sup> Cfr LSJ.

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

<sup>29</sup> Cfr LSJ.

<sup>30</sup> HL, 30, 12.

<sup>31</sup> Les deux autres emplois de *οἰκονομῶν* dans HL (159, 3 ; 16, 12) ne sont pas éclairants.



imposée par un modèle copte, — exactement comme l'anaeoluthé και οκονομούντες<sup>32</sup>.

d) enfin, dans l'hypothèse d'un modèle copte, le αὐτὸν de ἐκ τῶν περισσευμάτων 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 ... παροικεῖ. La finale, relative à une discussion que Pallade dit avoir eue avec les pachômiens sur l'élevage des pores pratiqué dans leurs monastères, est à prendre en bloc, car elle forme un tout. Le fait qu'elle se présente comme une section-moi (ἐμοῦ δὲ φέγοντος) 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 bétail<sup>33</sup>, 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 taureau<sup>34</sup>. Il est par contre établi qu'il y avait une porcherie dans les monastères chenoutiens<sup>35</sup>. 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 παρὰδοσις 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 »<sup>36</sup>.

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

<sup>32</sup> Cfr *supra*, sous le b.

<sup>33</sup> La traduction de S. Jérôme (BOON, 42, 13) mentionne les *armentarii* et les *bubulæ*, le texte copte (BOON-LEFORT, 164, 25 s.) parle de l'étable et des *pastores*.

<sup>34</sup> LEFORT, *Vies*, 194.

<sup>35</sup> WIERMANN, 85, 29-30 : *eum qui est apud iumenta et sues*.

<sup>36</sup> 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 apophtegme, des moines, reçus 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 ! »<sup>37</sup>. 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 ce 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 bête<sup>38</sup>.

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 *Apophtegmes* font maintes fois mention des « barbares » ; dans un épisode des Vies de Pachôme, ceux que le texte copte appelle « les barbares »<sup>39</sup> sont nommés Blemmyes à l'endroit correspondant des *Paralipomena* grecs<sup>40</sup>. 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 Éthiopiens<sup>41</sup>.

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

<sup>37</sup> *Apophtegmes*, 200 A.

<sup>38</sup> LEFORT, *Vies*, 115 et 245.

<sup>39</sup> LEFORT, *Vies*, 36.

<sup>40</sup> HALKIN, SPVG, 132-135.

<sup>41</sup> Παλλάδιον δὲ βλεμμιῶν ἢ Αἰθιοπῶν ἐκ γειτόνων φρονησάντων εἰς Σήην καλούμενον τὸ χωρίον (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 entière<sup>42</sup> et, dans la section X, les phrases ἐν οἷς καὶ εἰς Πανὸς τὴν πόλιν ... κναφεῖς δεκαπέντε ἐτ' τρέφουσι δὲ ... παροικεῖ. 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 pores 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 »<sup>43</sup>. Nous pouvons préciser davantage.

Les chénoutiens, 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 donnassent 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*, Pamen, qui avait autorisé un moine à semer son champ en vue de

<sup>42</sup> Cfr note 61\*.

<sup>43</sup> 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 : καὶ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἦδεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἔργον μοναχοῦ<sup>44</sup>. 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'esprit<sup>45</sup>. Et ainsi, si l'on voit les moines des *Apophthegmes* se louer à l'occasion pour les travaux saisonniers de la moisson<sup>46</sup> — 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 pores ; 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 reviseurs 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 πᾶσαν 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.

<sup>44</sup> 328 C.

<sup>45</sup> *Conférences*, XXIV, 3 : Et idcirco ei, qui de interioris hominis puritate perugilem sollicitudinem gerit, expetenda sunt loca, quae mentem eius nulla ad culturae distensionem ubertatis suae fecunditate sollicitent nec de celulae fixa atque immobili statione protrudent atque ad aliquid subdiale opus prodire compellant, et ita uelut in apertum effusis cogitationibus omnem mentis directionem ac subtilissimum certe illius destinationis intuitum per diversa dispergat.

<sup>46</sup> 205 B, 216 C, 225 B.