STUDIA ANSELMIANA
PHILOSOPHICA THEOLOGICA
EDITA A PROFESSORIBUS INSTITUTI PONTIFICII
S. ANSELMI DE URBE

FASCICULUS LVII

PONTIFICIUM INSTITUTUM S. ANSELMI - ROMAE - 1968

1973
V427
1968

LA LITURGIE

DANS LE CÉNOBITISME PACHÔMIEN AU QUATRIÈME SIÈCLE

par

ARMAND VEILLEUX, O.C.S.O.

BIBLIOTHÈQUE
THÉOLOGIE
UNIVERSITÉ LAVAL

«I. B. C.» LIBRERIA HERDER - ROMAE - 1968

NIHIL OBSTAT

Ex Curia Generalitia Ordinis Cisterciensium S. O., die 14 Ianuarii 1968

fr. M. IGNATIUS GILLET
Abbas Generalis

IMPRIMATUR

E Vicariatu Urbis, die 1 Octobris 1968

† HECTOR CUNIAL
Archiep. Soteropolitan.
Vicesgerens

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — OTTOBRE 1968

R.S.O. Cist. 7.1968

TABLE DES MATIÈRES

PAGE

AVANT-PROPOS IX

ABRÉVIATIONS XIII

SOURCES

I – Sources pachômiennes XVII
II – Autres sources plus souvent utilisées XIX

BIBLIOGRAPHIE

I – Bibliographie pachômienne XX
II – Autres ouvrages plus souvent utilisés XXIII

SIGLES XXXI

INTRODUCTION GÉNÉRALE 1

Première Partie

LE DOSSIER PACHÔMIEN: INTRODUCTION CRITIQUE

Introduction 11

Section première: LES VIES DE PACHÔME ET DE SES PREMIERS SUCCESSEURS 16

Chapitre premier: *Les Vies grecques* 17

I. – La première Vie grecque 18
II. – Les Paralipomena 21
III. – La deuxième Vie grecque 24
IV. – La Vie latine traduite du grec par Denys 28
V. – Les quatre dernières Vies grecques 32

Conclusion 34

Chapitre deuxième: *Les Vies coptes* 36

I. – Le groupe SBo 38
II. – Les plus anciens documents coptes 40
III. – La grande compilation S^3 43
IV. – Quelques autres documents coptes 47

Conclusion 47

PAGE

Chapitre troisième: *Les Vies arabes* 49
I. – Les trois catégories de Vies arabes de Pachôme 50
II. – La grande compilation Am 53
III. – La recension arabe Ag 58
Conclusion 68

Chapitre quatrième: *Comparaison des trois grandes compilations: Ag, SBo et G*[1] 69
I. – Réunion et fusion ou séparation et dédoublement des récits? 70
II. – Comparaison de l'ordre des recensions 80
Conclusion 82

Chapitre cinquième: *Structure et formation des compilations* 83
I. – Les deux documents primitifs 83
II. – La formation des compilations 92
III. – L'Appendice à la Vie de Pachôme et de Théodore . . 97
IV. – Quelques corollaires 103
Conclusion de l'étude comparative des compilations 104

Chapitre sixième: *Autres sources biographiques* 108
I. – La lettre de l'évêque Ammon 108
II. – Les Fragments Draguet 111
III. – Apophthegmes pachômiens 113

Section seconde: Les Œuvres de Pachôme et de ses premiers disciples 115

Chapitre premier: *Règlements de Pachôme et de ses premiers successeurs* 116
I. – Présentation du dossier de la Règle de Pachôme . . . 117
II. – Problème d'authenticité de la Règle de Pachôme . . . 122
Conclusion 131

Chapitre deuxième: *Autres œuvres de Pachôme et de ses premiers successeurs* 133
I. – Œuvres de Pachôme 134
II. – Œuvres de Théodore 135
III. – Œuvres d'Horsièse 136
Conclusion 137

Excursus: La valeur de Pallade et de Cassien pour la connaissance du monachisme pachômien 138
I. – Les chapitres de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes 138
II. – Valeur du témoignage de Cassien pour la connaissance du monachisme pachômien 146
Conclusion de la première partie 155

Seconde Partie

La liturgie dans le cénobitisme pachômien

PAGE

Introduction 161

Chapitre premier: *Le monachisme pachômien, Koinonia ecclésiale* . . 167
I. – Pachôme, fondateur de la Koinonia 167
II. – Originalité et nature de la Koinonia pachômienne . . . 171
III. – Le Monastère-Eglise 181
IV. – Relations de la Koinonia monastique avec la hiérarchie ecclésiastique 189
V. – Caractère liturgique de la Koinonia pachômienne . . . 195
Conclusion 196

Chapitre deuxième: *Baptême et vie cénobitique* 198
I. – Le Baptême, entrée dans la Koinonia monastique . . . 198
II. – Les engagements du Baptême et la vie monastique . . 206
III. – Second Baptême et profession monastique? 212
Conclusion 224

Chapitre troisième: *L'Eucharistie de la Koinonia pachômienne* . . 226
I. – Contexte: L'Eucharistie dans le monachisme ancien en général 226
II. – Relation avec l'Eglise hiérarchique et locale 230
III. – Fréquence et mode de la célébration eucharistique . . . 233
IV. – L'Eucharistie dans la spiritualité pachômienne 241
Conclusion 248

Chapitre quatrième: *La célébration annuelle de la Pâque* 249
I. – Le jeûne de la quarantaine 249
II. – La célébration de la Pâque 252
III. – La clôture de la Pâque 258
Conclusion 260

Chapitre cinquième: *L'Ecriture Sainte dans la Koinonia pachômienne* 262
I. – L'Ecriture, Règle du moine pachômien 263
II. – Etude et méditation de l'Ecriture 266
III. – La catéchèse scripturaire 269
Conclusion 275

PAGE

Chapitre sixième: *La Koinonia dans la prière* 276

I. – L'Office des moines égyptiens: état de la question . . 279

II. – La prière continuelle du moine pachômien 287

III. – Les réunions de prière 292

IV. – Sens théologique de la communion dans la prière . . . 315

Conclusion 322

Excursus: La tradition des douze psaumes 324

I. – La tradition des douze psaumes dans la Règle de l'Ange 324

II. – Autres témoins de la tradition des douze psaumes 332

III. – Cassien et la tradition des douze psaumes 334

Conclusion 339

Chapitre septième: *La Pénitence au sein de la Koinonia* 340

I. – Nécessité et nature de la metanoia 341

II. – Rôle du supérieur et de la Communauté dans la Pénitence 352

III. – Pénitence monastique et institution ecclésiastique . . . 358

Conclusion 364

Appendice: La réunion du mois de mesôrê 366

Chapitre huitième: *Les liens de la Koinonia au-delà de la mort* . . . 371

I. – Prière pour les défunts 371

II. – La Koinonia dans l'au-delà 377

Conclusion 379

CONCLUSION GÉNÉRALE 380

Table des textes pachômiens analysés 385

Table des noms de personnes et de lieux 388

AVANT-PROPOS

Nous sommes actuellement dans une période d'après-concile. Les divers Ordres monastiques préparent ou tiennent les Chapitres Généraux spéciaux, au cours desquels ils s'efforcent de préparer ou de réaliser la rénovation qui leur est demandée par l'Eglise. A la recherche d'une liturgie monastique renouvelée, les moines s'interrogent sur la place exacte qu'occupe ou doit occuper dans leur vie quotidienne et dans leur spiritualité la célébration de la liturgie. Dans ce contexte de rénovation et de création de formes nouvelles, quel est le sens d'une étude consacrée aux formes liturgiques somme toute assez rudimentaires des moines coptes du quatrième siècle? Car c'est bien dans ce contexte du monachisme actuel en quête de renouvellement que se situe notre étude. Elle se veut et se présente comme une de ces recherches historiques, théologiques et pastorales que le Concile considère comme condition préalable nécessaire à toute réforme liturgique.

Ce n'est pas que nous voulions nous faire l'avocat d'un faux retour au passé et présenter comme idéale une forme périmée de monachisme et de liturgie. Nous éviterons également avec soin de demander aux moines d'autrefois la réponse aux problèmes modernes. Ceux-ci sont irrémédiablement nôtres et c'est sur nous que pèse la responsabilité de leur solution. Celle-ci doit cependant s'intégrer dans le dynamisme d'une fidélité créatrice à la Tradition, et nous serons mieux armés pour la formuler et la réaliser après nous être mis humblement à l'écoute du message que les moines d'autrefois ont à nous transmettre. Au sens de ce message ainsi qu'aux conditions requises de notre part pour que nous puissions le percevoir correctement, nous consacrerons l'*Introduction générale* de notre étude.

L'idée de ce travail nous fut suggérée par un *Seminarium* théologique auquel nous avons participé, il y a quelques années, sous la direction de dom Basilius Steidle, et au cours duquel nous fut confiée l'étude de l'Eucharistie dans le monachisme égyptien selon l'*Historia Monachorum in Aegypto*. C'est à notre très compétent modérateur d'alors que nous devons la suggestion de poursuivre, en étendant notre champ d'investigation, cette étude. Notre intention fut

alors d'étudier la liturgie dans le monachisme primitif en général... Nous dûmes cependant nous rendre bientôt à l'évidence qu'il y avait là l'objet de plusieurs thèses, et que l'étude de la liturgie dans le seul cénobitisme pachômien constituait amplement la matière d'une d'elles.

Le souci de laisser parler les sources elles-mêmes, d'écouter tout ce qu'elles avaient à nous dire sur chaque question et d'interpréter rigoureusement chacun de leurs témoignages a conféré à notre thèse un caractère technique qui lui forme sans doute un aspect quelque peu rébarbatif. Nous nous sommes toutefois efforcé de ménager la patience du lecteur en reportant autant que possible les explications techniques et les discussions de critique textuelle dans les notes. D'où la masse apparemment démesurée de celles-ci. Le même souci nous a conduit à reprendre dans son ensemble le problème des sources pachômiennes, dont certains aspects avaient été étudiés récemment par d'excellents spécialistes, mais dont aucune étude d'ensemble n'avait été entreprise depuis 1898. Cette étude du dossier pachômien forme la première des deux parties de notre travail. Bien qu'elle n'appartienne pas de soi au sujet de celui-ci, elle en est la base scientifique, et la seule justification d'ensemble que nous pouvions donner au lecteur de notre interprétation des nombreux textes pachômiens utilisés et cités dans la deuxième partie. Dans l'introduction à cette partie critique, nous nous expliquerons sur les méthodes d'exégèse et d'herméneutique que nous avons adoptées et appliquées à travers tout notre ouvrage.

Dans la seconde et principale partie de notre ouvrage, un problème d'un autre ordre, théologique celui-là, se présentait à nous, et il importait de le résoudre au point de départ. C'était celui du concept même de liturgie. Pouvait-on, sans anachronisme, aborder l'étude du passé avec notre concept actuel de liturgie? Fallait-il employer une méthode prospective ou une méthode rétrospective? Sur les options méthodologiques que nous avons prises, nous nous sommes expliqué dans l'introduction à cette seconde partie.

Une étude sur le sujet précis que nous abordons étant inexistante, nous devons donner quelques explications sur notre *Bibliographie*. Elle contient, dans une première section, une liste, qui se voudrait exhaustive, des ouvrages consacrés au monachisme pachômien. Sa deuxième section réunit les plus importants des autres ouvrages dont nous nous sommes servi, qu'ils se rapportent à un aspect déterminé de la liturgie dans le monachisme ancien, ou qu'ils soient d'un intérêt liturgique, monastique ou historique plus général. De même

la liste des *Sources* présente, outre l'ensemble des sources pachômiennes, une deuxième section contenant un certain nombre d'autres documents ecclésiastiques ou monastiques anciens utilisés au cours de nos recherches. Sur chaque point particulier une bibliographie plus détaillée se trouve dans les notes.

C'est avec joie que nous nous acquittons ici de notre devoir de reconnaissance envers tous ceux qui nous ont rendu possible l'accomplissement du présent travail. Dans l'impossibilité de les nommer tous, nous voulons remercier tout particulièrement le Père Abbé et tous les membres de notre communauté de Mistassini, qui ont accepté avec charité et compréhension les lourdes charges financières de notre séjour prolongé dans la Ville Eternelle et de nos investigations. Enfin notre reconnaissance spéciale s'adresse également à dom Basilius Steidle qui nous a orienté dans cette voie de recherches et nous y a encouragé, à dom Jean Gribomont qui a bien voulu lire la première partie de notre travail avant sa rédaction finale et nous faire d'utiles observations, et surtout à dom Burchard Neunheuser dont l'enthousiasme communicatif nous a soutenu et préservé du découragement devant l'étendue et les difficultés de la tâche.

Armand Veilleux, O.C.S.O.,
moine de Mistassini,
Village des Pères, P. Q.
Canada

ABRÉVIATIONS

DES NOMS DE PÉRIODIQUES ET DE COLLECTIONS

ADMG	*Annales du Musée Guimet*, Paris.
Aegyptus	*Aegyptus, Rivista italiana di egittologia e di papirologia*, Milan.
ALW	*Archiv für Liturgiewissenschaft*, Regensburg.
AnBoll	*Analecta Bollandiana*, Bruxelles.
Antike	*Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums*, Berlin.
BGMB	*Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, Münster i. W.
BIFAO	*Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale*, Caire.
BKV	*Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten.
BM	*Benediktinische Monatschrift* (ensuite: *Erbe und Auftrag*), Beuron.
ByZ	*Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig.
Byz	*Byzantion*, Bruxelles.
CCL	*Corpus Christianorum, Series latina*, Turnhout, Paris.
ChE	*Chronique d'Egypte*, Bruxelles.
ChR	*The Church Quarterly Review*, Londres.
CollC	*Collectanea Cisterciensia* (autrefois: *Collectanea OCR*), Westmalle.
CollOCR	*Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, (ensuite: *Collectanea Cisterciensia*), Westmalle.
CSCO	*Corpus scriptorum Christianorum orientalium*, Louvain.
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris.
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Paris.
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, Paris.
EuA	*Erbe und Auftrag*, (autrefois: *Benediktinische Monatschrift*), Beuron.
EL	*Ephemerides Liturgicae*, Rome.
ETL	*Ephemerides theologicae Lovanienses*, Louvain.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig.
GuL	*Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik*, Würzburg.
Hermes	*Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*, Berlin.
HJ	*Historisches Jahrbuch*, Munich-Fribourg.
JEH	*The Journal of Ecclesiastical History*, Londres.
JLW	*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Münster.
JTS	*The Journal of Theological Studies*, Oxford.
LJ	*Liturgisches Jahrbuch*, Münster.
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, Münster.

LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche*, Fribourg.
LuM	*Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte*, Maria Laach.
MD	*La Maison-Dieu*, Paris.
MMAF	*Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, Paris.
Muséon	*Le Muséon*, Louvain.
NAG	*Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Göttingen.
NGG	*Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Göttingen.
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*, Tournai-Louvain, Paris.
OCA	*Orientalia Christiana Analecta*, Rome.
OCP	*Orientalia Christiana Periodica*, Rome.
ÖAKR	*Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, Vienne.
OrChr	*Oriens Christianus*, (Leipzig) Wiesbaden.
Orientalia	*Orientalia. Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici*, Rome.
OrSyr	*L'Orient Syrien*, Paris.
OstKSt	*Ostkirchliche Studien*, Würzburg.
PG	Patrologie grecque de MIGNE, Paris.
Philologus	*Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum*, (Leipzig) Wiesbaden.
PL	Patrologie latine de MIGNE, Paris.
PO	*Patrologia orientalis*, Paris.
POC	*Le Proche-Orient chrétien*, Jérusalem.
RAM	*Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse.
RBén	*Revue bénédictine*, Maredsous.
RevSR	*Revue des sciences religieuses*, Strasbourg.
RH	*Revue historique*, Paris.
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain.
RHR	*Revue de l'histoire des religions*, Paris.
RLit	*Rivista Liturgica*, Finalpia.
RMab	*Revue Mabillon*, Ligugé.
ROC	*Revue de l'Orient chrétien*, Paris.
RSPT	*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris.
RSR	*Recherches de science religieuse*, Paris.
RT	*Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, Paris.
RTAM	*Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain.
SA	*Studia Anselmiana*, Rome.
SAB	*Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Phil.-hist. Klasse, Berlin.
Sal	*Salesianum* (Rome) Turin.
SM	*Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden* bzw. *zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, Munich.
ST	*Studi e Testi*, (Rome) Cité du Vatican.
StMon	*Studia Monastica*, Montserrat.

SZ	*Stimmen der Zeit*, Fribourg i.B.
TGL	*Tijdschrift voor geestelijk leven*, Nimègue.
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*, Leipzig.
TSK	*Theologische Studien und Kritiken*, (Hamburg) Gotha.
TSt	*Texts and Studies*, Cambridge.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig-Berlin.
TuG	*Theologie und Glaube*, Paderborn.
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart.
VS	*La Vie Spirituelle*, Paris.
ZAM	*Zeitschrift für Aszese und Mystik*, Würzburg.
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, (Gotha) Stuttgart.
ZKT	*Zeitschrift für Katholische Theologie*, (Innsbruck) Vienne.
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, (Giessen) Berlin.

SOURCES

I. – SOURCES PACHÔMIENNES

1. – Sources manuscrites utilisées

Athènes, cod. gr. 1015
Vatican, cod. arab. 172
Göttingen, Universitätsbibliothek, cod. arab. 116
(*Note*: Nous avons pu consulter directement le Ms. du Vatican. Pour les deux autres Mss, nous nous sommes servi de microfilms).

2. – Sources imprimées et traductions

A) *Dossier copte*

L.-T. Lefort, *S. Pachomii vita bohairice scripta* (*CSCO* – 89), Louvain 1925; réimpression 1953. Traduction latine (*CSCO* – 107), Louvain 1936.
— *S. Pachomii vitae sahidice scriptae* (*CSCO* – 99/100), Louvain 1933/34; réimpression 1952.
— *Fragments coptes*, dans *Muséon* 58 (1945), p. 97-120.
— *Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, (*Bibliothèque du Muséon* – 16), Louvain 1943: traduction française de tous les documents coptes publiés avant 1943; réimpression 1966.
— *Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples*, (*CSCO* – 159), Louvain 1956. Traduction française (*CSCO* – 160), Louvain 1956.
R. Draguet, *Les Pères du désert*, Paris 1949: Vie de s. Pachôme, p. 87-126 (traduction française d'une Vie de Pachôme reconstituée à partir des fragments coptes).

B) *Dossier grec*

F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, (*Subsidia hagiographica* – 19), Bruxelles 1932.
J. Bousquet et F. Nau, *Histoire de saint Pacôme* (*Une rédaction inédite des Ascetica*) *Texte grec des manuscrits Paris* 881 *et Chartres 1754 avec une traduction de la version syriaque et une analyse du manuscrit de Paris Suppl. grec.* 480, (*PO* – IV, 5), Paris 1907.
R. Draguet, *Un morceau grec inédit des Vies de Pachôme apparié à un texte d'Evagre en partie inconnu*, dans *Muséon* 70 (1957), p. 267-306.
— *Un Paralipomenon pachômien inconnu dans le Karakallou* 251, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, II (*ST* – 232), Vatican 1964, p. 55-61.
L.-T. Lefort, *La Règle de S. Pachôme* (2e *étude d'approche*), dans *Muséon* 37 (1924), p. 1-28: édition des « *Excerpta grecs* » de la Règle de Pachôme, réédités dans A. Boon, *Pachomiana latina*..., p. 169-182.

H. MERTEL, *Leben des hl. Pachomius*, (*BKV* – 31), Kempten 1917; traduction allemande de la seconde Vie grecque de Pachôme, et de quelques fragments de la quatrième.

A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, T. IV/2: *La première Vie grecque de saint Pachôme. Introduction critique et traduction*, Paris 1965.

C) *Dossier latin*

H. ROSWEYDUS, *Vitae Patrum*, Anvers 1628³, *Vita sancti Pachomii*, p. 111-138; reprise dans *PL* 73, col. 227-272.

A. D'ANDILLY, *Les Vies des Saints Pères des Déserts*, Lyon 1663; traduction de la Vie latine de Pachôme, p. 175-276.

A. BOON, *Pachomiana latina. Règle et épîtres de s. Pachôme, épître de s. Théodore et « Liber » de s. Orsiesius. Texte latin de s. Jérôme.* (*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* – 7), Louvain 1932.

D) *Dossier arabe*

E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle. — Histoire de Saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabe inédits, publiés et traduits par E. Amélineau*, (*ADMG* – 17), 2 vol., Paris 1889. Texte arabe avec traduction française, T. II, p. 337-711.

E) *Dossier syriaque*

P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, T. V, Paris 1895, p. 122-176 et 701-704: texte syriaque des *Paralipomena*.

F. NAU, dans J. BOUSQUET et F. NAU, *Histoire de saint Pacôme...* (*cf. supra*), donne, en regard du texte de la sixième Vie grecque de Pachôme, la traduction des *Paralipomena* syriaques.

E. A. W. BUDGE, *The Book of Paradise*, Londres 1904, donne une nouvelle édition du texte syriaque, avec traduction anglaise. Il a publié à diverses reprises la même traduction: *cf. infra*, page 22, note 24.

F) *Dossier éthiopien.*

A. DILLMANN, *Chrestomatia Aethiopica*, Leipzig 1866, p. 57-69; 1941², p. 57-69 (version éthiopienne des Règles de saint Pachôme).

O. LÖFGREN, *Zur Textkritik der äthiopischen Pachomiusregeln I, II*, dans *Le Monde Oriental* 30 (1936), p. 171-187: apparat critique à ajouter à l'édition de Dillmann.

O. LÖFGREN, *Pakomius' etiopiska klosterregler. I svensk tokning*, dans *Kyrkohistorisk Årsskrift* 48 (1948), p. 163-184. Cette traduction suédoise est la meilleure. Il existe aussi des traductions anglaise, allemande et française, que nous indiquerons aux notes 18-20 de la page 119.

II – AUTRES SOURCES PLUS SOUVENT UTILISÉES

Didascalie des Apôtres

R. H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum. The Syriac version translated and accompanied by the Verona Latin Fragments*, Oxford 1929.

Tradition Apostolique

B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, (*LQF* – 39), Münster i. W. 1963.

Constitutions Apostoliques

F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol., Paderborn 1905.

Clément d'Alexandrie

O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus*, III: *Stromata VII-VIII; kleine Schriften*, (*GCS* – 17) Leipzig 1909.

Athanase d'Alexandrie.

L.-T. LEFORT, *S. Athanase, Lettres festales et pastorales en copte*, (*CSCO* – 150), Louvain 1955. Traduction française (*CSCO* – 151), Louvain 1955.

Historia Lausiaca.

C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, 2 vol., (*TSt* – VI, 1-2), Cambridge 1898/1904.

Historia Monachorum in Aegypto

A.J. FESTUGIÈRE, *Historia Monachorum in Aegypto. Edition critique du texte grec*, (*Subsidia hagiographica* – 34), Bruxelles 1961.

— *Les Moines d'Orient*, T. IV/1: *Enquête sur les moines d'Égypte* (*Historia Monachorum in Aegypto*), Paris 1964. Nous citons généralement d'après cette traduction.

Apophthegmata Patrum

J.-B. COTELIER, *Ecclesiae graecae monumenta*, I, 1677, p. 338-713; repris en *PG* 65, col. 71-440. Nous citons selon la *PG*.

Cassien

E. PICHERY, *Jean Cassien. Conférences* (*Introduction, texte latin, traduction et notes*), (*Sources chrétiennes*, 42, 54, 64), Paris 1955, 1958, 1959.

J.-C. GUY, *Jean Cassien. Institutions cénobitiques* (*Texte latin revu, introduction, traduction et notes*), (*Sources chrétiennes* – 109), Paris 1965.

Varia

G. ZOEGA, *Catalogus codicorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Rome 1910.

W. E. CRUM, *Coptic Ostraca from the collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others*, Londres 1902.

E. A. W. BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1913.

W. ARAS, *Collectio monastica* [éthiopienne], (*CSCO* – 238), Louvain 1963. Traduction latine (*CSCO* – 239), Louvain 1963.

BIBLIOGRAPHIE

I. – BIBLIOGRAPHIE PACHÔMIENNE

AMAND DE MENDIETA, A., *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, dans *RHR* 152 (1957), p. 31-80.

AMÉLINEAU, E., *Etude historique sur St. Pachome et le cénobitisme primitif dans la Haute-Egypte*, dans *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, série 2, 7, 1886, p. 306-399.

BACHT, H., *Pakhome — der grosse « Adler »*, dans *GuL* 22 (1949), p. 367-382.

— *Ein Wort zur Ehrenrettung der ältesten Mönchsregel*, dans *ZKT* 72 (1950), p. 350-359.

— *L'importance de l'idéal monastique de s. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien*, dans *RAM* 26 (1950), p. 308-326.

— *Heimweh nach der Urkirche. Zur Wesensdeutung des frühchristlichen Mönchtums*, dans *LuM* 7 (1950), p. 64-78.

— *Vom gemeinsamen Leben. Die Bedeutung des pachomianischen Mönchideals für die Geschichte des christlichen Mönchtums*, dans *LuM* 11 (1952) p. 91-110.

— *« Meditatio » in den ältesten Mönchsquellen*, dans *GuL* 28 (1955), p. 360-373.

— *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, dans B. STEIDLE, *Antonius Magnus Eremita*, (*SA* – 38), Rome 1956, p. 66-107.

— *Studien zum « Liber Orsiesii »*, dans *HJ* 77 (1958), p. 98-124.

— *Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius*, dans J. DANIÉLOU et H. VORGRIMLER, *Sentire Ecclesiam, Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Fribourg i. Br. 1961, p. 113-133.

— *Pakhôme et ses disciples*, dans *Théologie de la vie monastique* (*Théologie* – 49), Paris 1961, p. 39-71.

— *La loi du « retour aux sources »*. (*De quelques aspects de l'idéal monastique pachômien*), dans *RMab* 51 (1961), 6-25.

— *Ein verkanntes Fragment der koptischen Pachomius-Regel*, dans *Muséon* 75 (1962), p. 5-18.

— *Zur Typologie des koptischen Mönchtums. Pachomius und Evagrius*, dans *Christentum am Nil* (*Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung « koptische Kunst »*), Recklinghausen 1964, p. 142-157.

BIEDERMANN, H. M., *Die Regel des Pachomius und die evangelischen Räte*, dans *OstKSt* 9 (1960), p. 241-253.

CHITTY, D. J., *Pachomian Sources reconsidered*, dans *JEH* 5 (1954), p. 38-77.

— *A Note on the Chronology of Pachomian Foundations*, dans *Studia Patristica* II, (*TU* – 64), Berlin 1957, p. 379-385.

— *Some Notes, mainly Lexical on the Sources for the Life of Pachomius*, dans *Studia Patristica* V, (*TU* – 80), Berlin 1962, p. 266-269.

CRUM, W. E., *Theological Texts from Coptic Papyri edited with an Appendix upon the Arabic and Coptic Versions of the Life of Pachomius*, (*Anecdota Oxoniensia, Semitic series* – 12), Oxford 1913.

— *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillipsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften. Mit einem Beitrag von A. Ehrhard*, (*Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg* – 18), Strasbourg 1915.

DE CLERCQ, D., *L'influence de la Règle de saint Pachôme en Occident*, dans *Mélanges d'Histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, p. 169-176.

DRAGUET, R., *Le chapitre de HL sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?*, dans *Muséon* 57 (1944), p. 53-145 et 58 (1945), p. 15-95.

EHRHARD, A., *Zur literarhistorischen und theologischen Würdigung der Texte*, dans W. E. CRUM, *Der Papyruscodex...*, p. 129-171 (sur la lettre de Théophile à Horsièse, p. 132-145).

GINDELE, C., *Die Schriftlesung im Pachomiuskloster*, dans *EuA* 41 (1965) p. 114-122.

GNOLFO, P., *Pedagogia Pacomiana*, dans *Sal* 10 (1948), p. 569-596.

GRIBOMONT, J., *Pachomios der Ältere*, dans *LTK* 7^2 (1962), col. 1330-1331.

GRÜTZMACHER, O., *Pachomios und das älteste Klosterleben*, Fribourg i. Br. 1896.

HALKIN, F., *Les Vies grecques de S. Pacôme*, dans *AnBoll* 47 (1929), p. 376-388.

— *L'Histoire Lausiaque et les Vies grecques de S. Pacôme*, dans *AnBoll* 48 (1930), p. 257-301.

HENGSTENBERG, W., *Pachomiana* (*mit einem Anhang über die Liturgie von Alexandrien*), dans A. M. KÖNIGER, *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur*, Festgabe Albert Ehrhard, Bonn et Leipzig 1922, p. 228-252.

HEUSSI, K., *Pachomios*, dans PAULY-WISSOWA, *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* – 18 (1942), col. 2070 ss.

LADEUZE, P., *Etude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain et Paris 1898; réimpression anastatique 1962.

— *Les diverses recensions de la vie de S. Pakhôme et leurs dépendances mutuelles*, dans *Muséon* 1898, p. 145 ss., 269 ss, 378 ss.

LECLERCQ, H., *Pachôme*, dans *DACL* XIII/1 (1937), col. 499-510.

LEFORT, L.-T., *Théodore de Tabennêsi et la lettre pascale de S. Athanase sur le canon de la Bible*, dans *Muséon* 29 (1910), p. 205-216.

— *Un texte original de la règle de saint Pachôme*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1919, p. 341-348.

— *La Règle de S. Pachôme* (*étude d'approche*), dans *Muséon* 34 (1921), p. 61-70.

— *La Règle de S. Pachôme* (*2^e étude d'approche*), dans *Muséon* 37 (1924), p. 1-28.

— *La Règle de S. Pachôme* (*Nouveaux documents*), dans *Muséon* 40 (1927), p. 31-64.

— *S. Pachôme et Amen-em-ope*, dans *Muséon* 40 (1927), p. 65-74.

— *Littérature bohaïrique*, dans *Muséon* 44 (1931), p. 115-135.

— *S. Athanase écrivain copte*, dans *Muséon* 44 (1931), p. 1-33.
— *La Règle de S. Pachôme (nouveaux fragments coptes)*, dans *Muséon* 48 (1935), p. 75-80.
— *Vies de S. Pachôme (Nouveaux fragments)*, dans *Muséon* 49 (1936), p. 219-230.
— *Les premiers monastères pachômiens. Exploration topographique*, dans *Muséon* 52 (1939), p. 379-408.
— *Glanures pachômiennes*, dans *Muséon* 54 (1941), p. 111-138.
— *Les sources coptes pachômiennes*, dans *Muséon* 67 (1954), p. 217-229.
LEHMANN, K., *Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des heiligen Pachomius*, dans *Z. d. Savigny-Stift. f. Rechtsgesch., Kan. Abt.* 37 (1951), p. 1-94.
LEIPOLDT, J., *Pachôm*, dans *Bulletin de la Société de l'Archéologie Copte*, 16 (1961-62), p. 191-229.
LÖFGREN, O., *Zur Textkritik der äthiopischen Pachomiusregeln, I, II*, dans *Le Monde Oriental* 30 (1936), p. 171-187.
MONACHINO, V., *Pacomio*, dans *Enciclopedia Cattolica* 9 (1952), col. 511-514.
MORSON, J., *The sixteenth Centenary of St. Pachomius*, dans *Pax* 38 (1948), p. 65-74.
*** PACHOMIANA. *Commémoration du XVI^ème Centenaire de St Pacôme l'Égyptien (348-1948)*, (*Publications du Centre d'Études Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte, Coptica* 3), Le Caire 1955.
PEETERS, P., *A propos de la Vie sahidique de S. Pacôme*, dans *AnBoll* 52 (1934), p. 286-320.
— *L'édition critique des Vies coptes de S. Pacôme par le Prof. Lefort*, dans *Muséon* 59 (1946), p. 17-34.
— *Le dossier copte de S. Pacôme et ses rapports avec la tradition grecque*, dans *AnBoll* 64 (1946), p. 258-277.
— *L'œuvre de L. T. Lefort*, dans *Muséon* 59 (1946), p. 41-62.
— *Un feuillet d'une Vie arabe de saint Pacôme*, dans *Muséon* 59 (1946), p. 399-412.
PIETSCHMANN, R., *Theodorus Tabennesiota und die sahidische Übersetzung des Osterfestbriefs des Athanasius vom Jahre 367*, dans *NGG* 1889, I, p. 87-104.
REVILLOUT, E., *Funérailles des moines égyptiens au temps de Saint Antoine et de Saint Pacome*, dans *Académie Delphinale, Bull.*, s. 2,1 (1856-60), p. 374-386.
ŘEZÁČ, I., *De forma unionis monasteriorum Sancti Pachomii*, dans *OCP* 23 (1957), p. 381-414.
SCHIWIETZ, S., *Geschichte und Organisation der pachomianischen Klöster im vierten Jahrhundert*, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht* 81 (1901), p. 461-490; 630-649.
STEIDLE, B., « *Der Zweite* » *im Pachomiuskloster*, dans *BM* 24 (1948), p. 97-104; 174-179.
STEIDLE, B. et SCHULER, O., *Der* « *Obern-Spiegel* » *im* « *Testament* » *des Abtes Horsiesi* († *nach 387*), dans *EuA* 43 (1967), p. 22-38.
TAMBURRINO, P., *Koinonia. Die Beziehung* « *Monasterium* »-« *Kirche* » *im frühen pachomianischen Mönchtum*, dans *EuA* 43 (1967), p. 5-21.

VAN CRANENBURGH, H., *La* « *Regula Angeli* » *dans la Vie latine de saint Pachôme*, dans *Muséon* 76 (1963), p. 165-194.
— *Nieuw licht op de oudste kloostercongregatie van de christenheid: de instelling van Sint-Pachomius*, dans *TGL* 19 (1963), p. 581-605; 665-690; et 20 (1964), p. 41-54.
VEILLEUX, A., *Le problème des Vies de Saint Pachôme*, dans *RAM* 42 (1966), p. 287-305.
VERGOTE, J., *L'œuvre de L. T. Lefort*, dans *Muséon* 59 (1946), p. 41-62.
— *En lisant* « *Les Vies de saint Pakhôme* », dans *ChE* 22 (1947), p. 389-415.
ZANANIRI, G., *Saint Pacôme et le monachisme*, dans *Revue Confér. Franc. Or.*, Le Caire 1948, p. 178-185.

II. – AUTRES OUVRAGES PLUS SOUVENT UTILISÉS

BACHT, H., *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)*, dans A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1954 (réimpression 1959), T. II, p. 193-314.
BARDENHEWER, S.O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 vol., Fribourg i. Br. 1902-1932.
BARDY, G., *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1935.
— *Les premiers temps du christianisme de langue copte*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, p. 203-216.
BARISON, P., *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, dans *Aegyptus* 18 (1938), p. 29-148.
BAUER, F., *Die Heilige Schrift bei den Mönchen des chrislichen Altertums. Nach den Schriften des Joahannes Cassianus*, dans *TuG* 17 (1925), p. 512-532.
BAUMSTARK, A., *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus*, (*LQF* – 32), Münster 1957.
BOUSSET, W., *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1923.
BOUYER, L., *L'Incarnation et l'Eglise-corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, (*Unam Sanctam* – 11), Paris 1943.
BUTLER, C., *Palladiana* (Reprinted from the *Journal of Theological Studies*), Oxford 1921.
CALLEWAERT, C., *De Wekelijksche Vastendagen in de vroegste tijden der Kerk*, dans *Tijdschrift voor Liturgie* 5 (1924), p. 1-20; 267-276.
— *La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche*, dans *ETL* 15 (1938), p. 34-73; reproduit dans *Sacris Erudiri*, Steenbrugge 1941, p. 263-303.
CAPELLE, B., *Collecta*, dans *RBén* 42 (1930), p. 197-204.
— *De monastieke professie als tweede doopsel*, dans *Horae Monasticae* I [1947] (s.l.), p. 33-45.
CAPPUYNS, M., *Cassien* dans *DHGE* XI, 1949, col. 1319-1348.

CASEL, O., *Die Mönchsweihe*, dans *JLW* 5 (1925), p. 1-47.
— *Der Mönch – ein Beter*, dans *Mönchisches Leben und Liturgischer Dienst*, (*LuM* – 22), Maria Laach 1958, p. 30-36.
CHADWICK, O., *John Cassian. A Study in primitive Monasticism*, Cambridge 1950.
CHAINE, M., *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris, 1925.
COLOMBÁS, G.-M., *Paraíso y Vida Angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, (*Biblioteca Vida Cristiana* – 3), Montserrat 1958.
— *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del Siglo V*, dans *StMon* 1 (1959), p. 257-342.
— *La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo*, dans *Yermo* 1 (1963) p. 3-20; 149-170; 271-286; et 2 (1964), p. 3-14; 113-129.
CONGAR, Y.-M., *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, dans *Istina* 6 (1959), p. 187-236.
COUILLEAU, G., *Accusation de soi dans le monachisme antique*, dans *VS* 116 (1967), p. 309-324.
CRAMER, M., *Monastische Liturgie in koptischen Klöstern*, dans *JLW* 14 (1938), p. 230-242.
— *Thebanische Mönche, ihr asketisches und kultisches Leben*, dans *ALW* 2 (1952), p. 103-109.
— *Zur Sprache und Geschichte des Koptischen Aegypten* dans *Les Cahiers Coptes* 1 (1953), n° 3, p. 9-18.
— *Das christlich-koptische Aegypten einst und heute*, Wiesbaden 1959.
CRUM, W. E. et BELL, H. J., *Jews and Christians in Egypt*, Londres 1924.
DALMAIS, J.-H., *Sacerdoce et monachisme dans l'Orient chrétien*, dans *VS* 80 (1949), p. 37-49.
DANIÉLOU, J., *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Église*, dans *Christus* 7 (1960) n° 25, p. 6-21.
DEKKERS, E., *L'Eglise ancienne a-t-elle connu la messe du soir?*, dans *Miscellanea Mohlberg* I, Rome 1948, p. 239 ss.
— *De reservatie der Eucharistie in de Oudheid*, dans *Pro regno, pro sanctuario*, (*Festbundel G. van der Leeuw*), Nijkerk 1950, p. 141-156.
— *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, dans *Vom christlichen Mysterium*, Düsseldorf 1951, p. 97-114. Le même article, légèrement revisé, dans *MD* n° 51 (1957), p. 31-54; trad. allemande dans *LuM* 22 (1958), p. 37-58; trad. anglaise dans *CollOCR* 22 (1960), p. 120-137.
— *Profession – Second Baptême. Qu'a voulu dire S. Jérôme?*, dans *HJ* 77 (1958), p. 91-97.
— *Monnikendom en Liturgie*, dans *TGL* 16 (1960), p. 77-90; trad. française dans *CollOCR* 22 (1960), p. 329-340; trad. allemande dans *EuA* 39 (1963), p. 204-213.
— *Liturgie et vie spirituelle aux premiers siècles*, dans *MD* n° 69 (1962), p. 29-38.
DE MEESTER, P., *Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient*, dans *EL* 47 (1932), p. 446-458.
DE VOGÜÉ, A., *Le monastère, Église du Christ*, dans B. STEIDLE, *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, (*SA* – 42), Rome 1957, p. 25-46.

— *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961.
— *Orationi frequenter incumbeve. Une invitation à la prière continuelle*, dans *RAM* 41 (1965), p. 467-472.
— *Le procès des moines d'autrefois*, dans *Christus* n° 45, 12 (1965), p. 113-128.
DÖRR, F., *Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrundert*, (*Freiburger theol. Studien* – 47), Fribourg 1937.
DÖRRIES, H., *Die Bibel in ältesten Mönchtum*, dans *TLZ* 72 (1947), p. 215-222.
— *Die Beichte im alten Mönchtum*, dans *Judentum – Urchristentum – Kirche, Festschrift für Joachim Jeremias*, hrsgg. v. W. Eltester (*ZNW* – 26), p. 235-259; trad. anglaise dans *Studia Patristica V* (*TU* – 80), Berlin 1962, p. 284-311.
— *Die vita Antonii als Geschichtsquelle*, dans *NGG* 14 (1949), p. 359-410.
DONAHUE, C., *The ΑΓΑΠΗ of the Hermits of Scete*, dans *StMon* 1 (1959), p. 97-114.
DÜRR, L., *Heilige Vaterschaft im antiken Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee des « Abbas »*, dans *Heilige Überlieferung* (*Festgabe I. Herwegen*), Münster i. W., 1938, p. 1-20.
DUPONT, J., *Le nom d'abbé chez les solitaires d'Égypte*, dans *VS* 77 (1947), p. 216-230.
ENGBERDING, H., *Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens*, dans *OrChr* 37 (1953), p. 56-88.
FARAG, R. F., *Sociological and moral studies in the field of Coptic monasticism*, (*Annual of Leeds Univ. Oriental Soc.* – Fasc. suppl. 1), Leyde 1964.
FAVALE, A., *Teofilo d'Alessandria*, dans *Sal* 18 (1956), p. 215-246; 498-535; et 19 (1957), p. 34-82; 215-272.
FELDHOHN, S., *Gestorben der Sünde — Lebend für Gott. Gedanken zum Taufbewusstsein in den ältesten Mönchsviten und Regeln*, dans *Leben aus der Taufe* (*LuM* – 33-34), Maria Laach 1963-64, p. 52-62.
FERRAR, W. J., *Egyptian Monachism*, dans *ChR* 89 (1920), p. 233-246.
FESTUGIÈRE, A.-J., *Vraisemblance psychologique et forme littéraire chez les Anciens*, dans *Philologus* 102 (1958), p. 21-42.
FRANK, S., *BIOC ΑΓΓΕΛΙΚΟC. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum « engelgleichen Leben » im frühen Mönchtum*, (*BGMB* – 26), Münster i. W. 1964.
FREISTEDT, E., *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike*, (*LQF* – 24), Münster i. W. 1928.
GASELEE, S., *Greek Words in Coptic*, dans *ByZ* 30 (1929/30), p. 224-228.
— *The psychology of the monks of the Egyptian Desert*, dans *Philosopher* 10 (1932), p. 73-81.
GINDELE, C., *Die Struktur der Nokturnen in den lateinischen Mönchsregeln vor und um St. Benedikt*, dans *RBén* 64 (1954), p. 9-27.
GRIBOMONT, J., *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce*, dans *StMon* 7 (1965), p. 7-24.
GUY, J.-C., *Note sur l'évolution du genre apophtegmatique*, dans *RAM* 32 (1956), p. 63-68.
— *Jean Cassien: vie et doctrine spirituelle*, (*Théologie, pastorale et spiritualité* – 9), Paris 1961.

— *Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?*, dans *Studia Patristica VIII*, (*TU* – 93), Berlin 1966, p. 363-372.
HAMMAN, A., *Genèse et signification de la prière, aux origines chrétiennes*, dans *Studia Patristica II* (*TU* – 64) Berlin 1957, p. 468-484.
— *Le rythme de la prière chrétienne antique*, dans *MD* nº 64 (1960), p. 6-28.
HAMMERSCHMIDT, F., *Altägyptische Elemente im koptischen Christentum*, dans *OstKSt* 6 (1957), p. 233-250.
HANSSENS, J.-M., *Nature et genèse de l'office des Matines*, (*Analecta Gregoriana* – 57), Rome 1952.
HAUSHERR, I., *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, (*OCA* – 132), Rome 1944.
— *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955.
— *Comment priaient les Pères*, dans *RAM* 32 (1956), p. 284-296.
— *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome 1960.
— *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères*, dans *Laïcat et Sainteté*, T. I.: *Laïcs et Vie Chrétienne Parfaite*, Rome 1963, p. 33-115.
HEIMING, H., *Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus*, dans *ALW* 7 (1961), p. 89-156.
HENGSTENBERG, W., *Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Mönchtums*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare* 9 (1935), p. 355-362.
HEUSSI, K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
HÖRMANN, J., *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Ein Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte*, Donauwörth 1913.
HOLL, K., *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig 1898.
HOLTZMANN, O., *Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum*, dans *ZNW* 12 (1911), p. 90-108.
JUNGMANN, J. A., *Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?*, dans *ZKT* 55 (1931), p. 605-621.
— *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie*, I, *Die Entstehung der Matutin*, dans *ZKT* 72 (1950), p. 66-79; II, *Die Psalmodie als Vorstufe in den Horen*, *ibid.*, p. 224-226.
KAMIL, M., *Aspects de l'Égypte copte*, (*Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Berliner byzantinistische Arbeiten* – 31), Berlin 1965.
KASSING, O., *Die Mönchsgemeinde in der Kirche*, dans *GuL* 34 (1961), p. 190-196.
KELLER, H., *Kirche als Kultgemeinschaft*, dans *BM* 16 (1934), p. 25-38; et 17 (1935), p. 183-196; 277-282; 347-361.
KOCH, H., *Zur Geschichte der Bussdisziplin und Bussgewalt in der orientalischen Kirche*, dans *HJ* 21 (1900), p. 58-78.
— *Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche*, dans *ZNW* 12 (1911), p. 37-69.
KOZMAN, F., *Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien*, (*S. Congregazione per la Chiesa Orientale – Codificazione canonica Orientale*, Fontes, Series II, fasc. I), Vatican 1935.
KRETSCHMAR, G., *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964), p. 27-67.

— *Die Bedeutung der Liturgiegeschichte für die Frage nach Kontinuität des Judenchristentums in nachapostolischer Zeit*, dans *Aspects du Judéo-Christianisme* (Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964), en collaboration, Paris 1965, p. 113-136.
LE BRAS, G., *Excommunication des clercs par les laïcs*, dans *Éventail de l'histoire vivante* (Hommage à Lucien Febvre), Paris 1953.
LECLERCQ, J., *Le sacerdoce des moines*, dans *Irénikon* 36 (1963), p. 5-40.
LEFORT, L.-T., *La littérature égyptienne aux derniers siècles avant l'invasion arabe*, dans *ChE* 6 (1931), p. 315-323.
— *Les lettres festales de S. Athanase*, dans *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 39 (1953), p. 643-656.
— *A propos des Festales de S. Athanase*, dans *Muséon* 67 (1954,) p. 43-50.
— *S. Athanase, Lettres festales et pastorales en copte*, dans *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 41 (1955), p. 183-185.
— *Athanasiana coptica*, dans *Muséon* 69 (1956), p. 233-241.
LEIPOLDT, J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, (*TU* – 25), Leipzig 1903.
LEROY, J., *Les Préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien*, dans *RAM* 42 (1966), p. 157-180.
LUFF, A. A., *Transition from Solitary to Cenobitic Life* (*Ca. 250 to 400*), dans *The Irish Ecclesiastical Record* 84 (1955), p. 164-198.
MAAS, P., *Textual Criticism*, Oxford 1958.
MACKEAN, *Christian monasticism in Egypt to the close of the 4th century*, (*Studies in Church History*), Londres 1920.
MALONE, E. E., *Martyrdom and Monastic Profession as a second Baptism*. dans *Vom christlichen Mysterium*, Düsseldorf 1951, p. 115-134.
— *The Monk and the Martyr*, Washington 1950.
MARROU, H.-I., *La technique de l'édition à l'époque patristique*, dans *Vigiliae Christianae* 3 (1949), p. 208-224.
— *De la connaissance historique*, Paris 1962⁴.
MARX, M., *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature*, Rome 1946.
— *Incessant Prayer in the Vita Antonii*, dans B. STEIDLE, *Antonius Magnus Eremita* (*SA* – 38), Rome 1956, p. 108-135.
MATEOS, J., *Office de minuit et office du matin chez s. Athanase*, dans *OCP* 28 (1962), p. 173-180.
— *L'Office monastique à la fin du IVe siècle. Antioche, Palestine, Cappadoce*, dans *OrChr* 47 (1963), p. 53-88.
MATTHEI, M., *Aflicción y consuelo en los Padres del desierto*, dans *StMon* 5 (1963), p. 7-25.
Mc MURRY, J., *Poenitentiam agere: A Study of Penance in Monastic-Patristic Writings*, dans *Cistercian Studies* 1 (1966), p. 74-89.
MERENDINO, P., *Paschale Sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des Hl. Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen*. (*LQF* – 42), Münster 1964.
MORSON, J., *The Blessed Eucharist in Monastic Egypt*, dans *The Clergy Review* 23 (1943), p. 408-411.

— *Origin of Monastic Liturgy*, dans *Pax* 1945, p. 14-18; 67-71; 109-113; 155-158; et 1946, p. 23-26; 76-80; 130-133; 176-179.

MULLER, C.D.G., *Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Aegypten*, Wiesbaden 1959.

MUSURILLO, H., *Some Textual Problems in the Editing of the Greek Fathers*, dans *Studia Patristica* III (*TU* – 78), Berlin 1961, p. 85-96.

MUYSER, J., *Le Samedi et le Dimanche dans l'Église et la littérature Copte*, dans T. MINA, *Le Martyre d'Apa Epima*, Le Caire 1937, p. 89-111.

— *Un premier essai d'étude sur les vraies valeurs de la prière du moine copte et de celle de son Église d'après ce que nous possédons actuellement comme sources coptes les plus authentiques*, dans *Les Cahiers Carmélitains* 1 (1950), p. 84-107.

— *Quelques indices sur l'existence de la méditation spontanée « non méthodique » dans la première école de spiritualité chrétienne, celle des Pères du désert*, dans *Les Cahiers Carmélitains* 2 (1951), p. 83-114.

NAGEL, P., *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, (*TU* – 95), Berlin 1966.

NEUNHEUSER, B., *Mönchsgelübde als zweite Taufe und unser theologisches Gewissen* dans *Leben aus der Taufe* (*LuM* – 33/34), Maria Laach 1963-64, p. 63-69.

OPPENHEIM, P., *Das Mönchskleid im Christlichen Altertum* (*Römische Quartalschrift*, Suppl. 28), Fribourg i. Br. 1931.

— *Symbolik und Religiöse Wertung des Mönchskleides im Christlichen Altertum. Theologie des Christlichen Ostens*, Münster 1932.

— *Die religiöse Bedeutung des Mönchskleides im christlichen Altertum*, dans *BM* 14 (1932), p. 268-272.

— *Mönchsweihe und Taufritus. Ein Kommentar zur Auslegung bei Dionysius dem Areopagiten*, dans *Miscellanea Liturgica L.C. Mohlberg*, I, Rome 1948, p. 259-282.

PEIFER, C., *The Biblical Foundations of Monasticism*, dans *Cistercian Studies*, I (1966), p. 7-31.

PEITZ, W.-M., *Dionysius Exiguus Studien. Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik*, hrsg. v. Hans Foerster, (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* – 33), Berlin 1960.

PENCO, G., *Sulla professione monastica come secondo battesimo*, dans *RLit* 47 (1960), p. 34-39.

— *La partecipazione alla vita eucaristica presso il monachesimo antico*, dans *RLit* 48 (1951), p. 183-192.

— *La preghiera nella tradizione monastica*, dans C. VAGAGGINI et G. PENCO, *La preghiera nella bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Rome 1964, p. 263-324.

— *Eucarestia, ascesi e martirio spirituale*, dans *Vita Monastica*, 19 (1965), p. 102-115.

PREAUX, C., *Les Égyptiens dans la civilisation hellénistique d'Égypte, dans ChE* 18 (1943), p. 148-160.

PREUSCHEN, E., *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums*, Giessen 1897.

QUASTEN, J., *Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts*, dans *Vom christlichen Mysterium*, Düsseldorf 1951, p. 66-75.

QUISPEL, G., *L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*, dans *Aspects du Judéo-Christianisme* (Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964), en collaboration, Paris 1965, p. 35-51.

RAHNER, K., *Mönchsbeichte*, dans *LTK* VII², 538 ss.

RAMBAUD-BUHOT, J., *Denys le Petit*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, IV (1949), col. 1131-1152.

REITZENSTEIN, R., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker* (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* – 24), Göttingen 1916.

RESCH, P., *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris 1931.

RÖSER, E., *Liturgisches Gebet und Privatgebet. Begriff, geschichtliches Verhältnis und Wertung*, Vienne 1940.

ROTHENHÄUSLER, M., *Die Anfänge der klösterlichen Profess*, dans *BM* 4 (1922), p. 21-28.

— *Der Hl. Basilius der Grosse und die klösterliche Profess*, dans *BM* 4 (1922), p. 280-289.

ROUILLARD, G., *La vie rurale dans l'empire byzantin*, Paris 1953.

ROUILLARD, P., *Temps et rythmes de la prière dans le monachisme ancien*, dans *MD* n° 64 (1960), p. 32-52.

ROUSSEAU, O., *Communauté ecclésiale et communauté monastique*, dans *MD* n° 51 (1957), p. 10-30.

— *La prière des moines au temps de Jean Cassien*, dans Mgr CASSIEN et B. BOTTE, *La prière des Heures*, (*Lex Orandi* – 35), Paris 1963, p. 117-138.

SCHERMANN, T., *Rubrizistische Vorschriften für die Kirche und Messe nach ägyptischen Quellen vom. 3.-6. Jahrh.*, dans *TuG* 4 (1912), p. 817-830.

— *Aegyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt von Theodor Schermann*, (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VI*, 1-2), Paderborn 1912.

SCHIWIETZ, S., *Das morgenländische Mönchtum*, I, Mayence 1904; II, Mayence 1913; III, Mödling b. Wien, 1938.

SCHÜMMER, J., *Die altchristliche Fastenpraxis, mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians*, (*LQF* – 27), Münster i. W., 1933.

SCHÜRMANN, H., *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, dans *Münch, Theol. Zeit.* 6 (1955), p. 107-131.

SESTON, W., *Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme*, dans *RHR* 108 (1933), p. 197-213.

SPILKER, R., *Die Busspraxis in der Regel des hl. Benedikt. Untersuchung über die altmonastische Busspraxis und ihr Verhältnis zur altkirchlichen Bussdisziplin*, Munich 1939.

STEIDLE, B., *« Ante unam horam refectionis... » Zur neuen Deutung von Kapitel 35,12-14 der Regel St. Benedikts*, dans *EuA* 41 (1965), p. 387-394.

TACHÉ, L., *Du moine laïque au religieux prêtre*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 2 (1932), p. 185 ss.

TAMBURRINO, P., *Dottrina ascetica e preghiera continua nel monachesimo antico*, dans C. VAGAGGINI et G. PENCO, *La preghiera nella bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Rome 1964, p. 325-370.

TELFER, W., *The Trustworthiness of Paladius*, dans *JTS* 1937, p. 379-383.

TURCK, A., *Catéchein et catéchésis chez les premiers Pères*, dans *RSPT* 47 (1963), p. 361-372.

VAN CRANENBURGH, H., *De plaats van de «abbas» als geestelijke vader in het oude monachisme*, dans *TGL* 20 (1964), p. 460-480.

VANDENBROUCKE, F., *La profession, second baptême*, dans *VS* 76 (1947), p. 250-263.

VAN DER MENSBRUGGHE, A., *Prayer-time in Egyptian Monasticism (320-450)*, dans *Studia Patristica* II, (*TU* – 64) Berlin 1957, p. 435-454.

VEILLEUX, A., *La prière de l'Église. Réflexions sur la théologie de l'Office divin*, dans *CollC* 29 (1967), p. 101-115.

VERGOTE, J., *L'Egypte, berceau du monachisme chrétien*, dans *ChE* 34 (1942), p. 329-345.

VERHEUL, A., *Van de heilige Monnikswijding*, dans *Tijdschrift voor Liturgie* 27 (1943/44), p. 67-77.

— *Kerk en Monnikendom*, dans *Horae Monasticae* I [1947] (s.l.), p. 141-147.

VICAIRE, M.-H., *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IV^e-XIII^e siècles)*, (*Tradition et spiritualité* – 2), Paris 1963.

VILLECOURT, L., *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Eglise copte*, dans *Muséon* 36 (1923), p. 249-292; 37 (1924), p. 201-280; et 38 (1925), p. 261-330.

VON CAMPENHAUSEN, H. F., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten»*, (*Beiträge zur historischen Theologie* – 14), Tübingen 1963.

VON LILIENFELD, F., *Anthropos Pneumaticos – Pater Pneumatophoros: Neues Testament und «Apophthegmata Patrum»*, dans *Studia Patristica* V (*TU* – 80), Berlin 1962, p. 382-392.

VON SEVERUS, E., *Das Wort «Meditari» im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*, dans *GuL* 26 (1953), p. 365 ss.

— *Das Monasterium als Kirche*, dans *Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800-jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, Düsseldorf 1956, p. 230-248.

— *Βίος Ἀγγελικός, Zum Verständnis des Mönchsleben als «Engelleben» in der christlichen Überlieferung*, dans *Die Engel in der Welt von heute*, (*LuM* – 21), Maria Laach 1957.

WATSON E. W., *Palladius and Egyptian Monasticism*, dans *ChR* 64 (1907), p. 105-128.

WEBER, H.-O., *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung*, (*BGMB* – 24), Münster i. W. 1960.

SIGLES

Ag = Vie arabe du Ms 116 de Göttingen.

Am = Via arabe publiée par E. Amélineau.

Av = Vie arabe du Ms 172 du Vatican.

Bo = Vie bohaïrique
— Bo 58, p. 120,10 = § 58, page 120, ligne 10.

Den = Vie de Pachôme traduite en latin par Denys le Petit.
— Den XL, col. 258 = chapitre XL, *PL* 73, colonne 258.

EpAm = Epistula Ammonis
— EpAm 14, p. 104,6 = § 14, page 104, ligne 6.

Fragment Draguet I = Texte publié par R. Draguet, dans *Le Muséon* de 1957 (*cf. supra*, page XVII).

Fragment Draguet II = Texte publié par R. Draguet dans *Mélanges Eugène Tisserant* (*cf. supra*, page XVII).

G^1, G^2, etc. = Première Vie grecque de Pachôme, deuxième Vie grecque, etc.
G^1 99, p. 66,3 = § 99, page 66, ligne 3.

Inst = Praecepta et Instituta (2^ème section de la Règle de Pachôme).

Jud = Praecepta atque Iudicia (3^ème section de la Règle de Pachôme).

Leg = Praecepta ac Leges (4^ème section de la Règle de Pachôme).

LibOrs = Liber Orsiesii. Edition A. BOON, *Pachomiana latina*.....
— LibOrs 23, p. 124,24 = § 23, page 124, ligne 24.

Paral = Paralipomena grecs. Edition F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graecae*...

Pr = Praecepta (1^ème section de la Règle de Pachôme).

RèglHors = Règlements d'Horsièse. Edition L.-T. Lefort, *Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples*...

S^1, S^2, etc. = Première Vie sahidique de Pachôme, deuxième Vie sahidique, etc.
— S^1, p. 3,12 = page 3, ligne 12
— S^5 125, p. 272,21 = § 125, page 272, ligne 21.

^SBo = Sigle employé pour désigner la recension représentée par Av, Bo, S^4, S^5, S^6, S^7 et quelques autres témoins.

^VBr = Vie brève de Pachôme (document primitif reconstitué).

^VTh = Vie de Théodore (Document primitif reconstitué).

REMARQUES À PROPOS DU TABLEAU DES SIGLES

a) Cette liste ne comprend que les sigles employés dans la citation des *sources* pachômiennees. Les ouvrages mentionnés dans la *bibliographie* sont parfois cités dans les notes sous une forme abrégée.

b) Tous les documents coptes sont cités selon les éditions de Lefort. Bien que toutes nos analyses aient été faites sur les textes originaux, nous renvoyons, dans les notes, à la pagination de la traduction française, pour faciliter au lecteur la consultation.

Sauf G^6 (éditée par F. Nau), toutes les Vies grecques, ainsi que les Paral et l'EpAm sont cités selon l'édition de F. Halkin. Les références renvoient toujours à l'édition critique, même si le texte est cité en français.

c) Quand nous citons un texte en français, nous nous servons des traductions de Lefort pour le copte, de Festugière pour la première Vie grecque, et d'Amélineau pour la vie arabe. Quand nous proposons une traduction différente de la leur, nous nous expliquons en note.

d) La plupart des sigles employés étaient déjà d'usage courant. Ceux que nous introduisons (comme, par exemple, VBr, VTh ...) seront expliqués dans la première partie de notre étude.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le monachisme, dans chacune de ses nombreuses formes de réalisation historique, est un événement de l'Histoire du Salut, un moment du dialogue entre Dieu et son Peuple. Ce dialogue consiste indissolublement dans un appel de Dieu et dans la réponse que l'Église, en quelques-uns de ses membres, donne à cet appel de son Époux. C'est le souffle de l'Esprit et, en même temps, la réponse que l'Esprit se suscite dans les âmes de ceux qu'il a conduits au désert pour parler à leur cœur [1]. Chaque moment de l'histoire du monachisme, en tant que réalité ecclésiale, est une interprétation vécue, une réalisation et, par là, une prédication du donné évangélique sur la vie parfaite, compris et vécu sous la motion de l'Esprit du Christ. Comme tel, il est un élément de la tradition ecclésiastique.

La Règle première et irremplaçable du moine, — et tous les grands législateurs monastiques sont là pour le proclamer — demeurera toujours l'Écriture, à laquelle rien ne peut être ajouté et de laquelle rien ne saurait être retranché [2]. Mais dans sa lecture de l'Écriture, dans son effort de compréhension et de réalisation toujours renouvelée du message évangélique de pauvreté, de chasteté, d'obéissance et de solitude, le moine ne peut faire abstraction de l'interprétation existentielle de ce message constituée par la tradition monastique et surtout par la vie des moines de la première génération, chez qui le charisme se laisse plus facilement reconnaître sous le revêtement encore léger des institutions.

Ce qui intéresse l'historien du monachisme, c'est donc, au delà des faits historiques bruts, la découverte et la compréhension nou-

[1] Cf. *Os* II,14. Voir également les paroles de Pie XII au Congrès des Études orientales en 1958: « Ce qu'on a pu appeler la spiritualité du désert, cette forme d'esprit contemplatif qui cherche Dieu dans le silence et le dénuement, est un mouvement profond de l'Esprit, qui ne cessera jamais, tant qu'il y aura des cœurs pour écouter sa voix ». (*Il monachesimo orientale* [*OCA* 153], Rome 1958, p. 14).

[2] Cf. *infra*, p. 267-269.

velle de la réalité dont ils sont l'incarnation. Pour découvrir le sens de cette histoire, il doit, sous les particularités de temps et de lieu, pénétrer jusqu'à l'éternel. Dans notre étude, nous nous efforcerons de décrire, autant que possible jusque dans les moindres détails, les observances liturgiques des moines pachômiens. Ce ne sera là, toutefois, qu'un premier temps de notre recherche. Car ces observances ne sont que des éléments d'un « acte complet » que nous ne pouvons comprendre qu'en l'étudiant dans sa totalité. A la base et au point de départ de ce fait historique, ainsi que comme son substrat permanent, se trouve une attitude spirituelle déterminée, une conception particulière de la vie évangélique et des relations existant entre les divers éléments qui la composent. C'est cette attitude religieuse qu'il nous importe de découvrir.

Notre travail d'historien sera donc un travail d'interprétation. Car comprendre un fait c'est découvrir sa signification propre en le replaçant dans le tout dont il est l'expression. Si l'on veut comprendre la spiritualité des anciens moines et leur conception de la liturgie, même en simple historien et à plus forte raison en théologien, il faut expliquer les textes et les pratiques, qui supposent une mentalité générale et emploient une langue extrêmement différentes des nôtres [3]. C'est dire qu'il faut, bon gré mal gré, s'expliquer à soi-même ce qu'on lit, il faut traduire, interpréter. Comme le remarque le Père de Lubac qui, dans son admirable introduction à *Histoire et Esprit*, rappelle la nécessité de cette opération, « cela ne va pas sans risque, mais ce risque doit être couru » [4].

Notre point de vue sera, en conséquence, celui du théologien, non parce que nous le choisissons arbitrairement, mais bien parce qu'il est imposé par la nature de l'objet de notre étude. Le sens intelligible de l'histoire est en effet fonction du type de fins à partir desquelles l'historien tente de comprendre les faits [5]. Or, le monachisme étant ce que nous avons décrit, le principe d'interprétation et d'explication adopté dans l'étude de son histoire ne saurait être autre

[3] C'est E. Bishop qui écrivait: « The study of Liturgy, whatever else it may be, must also be a study in religious psychology » (*Liturgica historica. Papers on the Liturgy and religious life of the Western Church*, Oxford 1918, réimpression 1962, p. 123).

[4] H. De Lubac, *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, (*Théologie* – 16), Paris 1950, surtout p. 10-11.

[5] Cf. H. Niel, *Le Sens de l'Histoire*, dans *RSR* 46 (1958), p. 60-77.

que théologique. Cela n'implique aucunement, que l'on quitte le champ propre de l'histoire pour celui de la théologie, ni qu'on est infidèle aux méthodes propres à la science historique. L'historien qui veut être plus qu'un simple narrateur, qui veut expliquer les faits, doit, au moins en un second temps, se placer à un autre point de vue que celui de l'observateur. Il doit user, pour expliquer les faits, et déjà, dans une certaine mesure, pour les choisir et pour les exposer, d'un principe de discernement qui a sans doute lui-même une certaine insertion dans les faits, mais qui, comme tel, appartient à une autre sphère et déborde leur observation. C'est à un tel principe de discernement que nous devrons avoir recours pour déterminer les éléments de la vie des moines pachômiens que nous faisons entrer sous le concept de liturgie [6]. Mais de cela nous nous expliquerons plus longuement dans l'introduction à la deuxième partie de notre ouvrage.

* * *

Pour percevoir correctement le message que les anciens moines ont à nous livrer, non seulement l'adoption d'une bonne méthode historique est importante, mais aussi celle d'une attitude subjective adéquate. Il faut, en premier lieu, renoncer à un point de vue trop unilatéralement finaliste qui nous ferait étudier le monachisme ancien dans le seul but d'y détecter les éléments qui auraient quelque rapport avec le présent ou qui pourraient être utiles pour justifier telle prise de position du renouveau monastique contemporain. Dans son ouvrage *De la connaissance historique*, H.-I. Marrou stigmatise ces « comédiens de la propagande » qui « voient dans la connaissance du passé un répertoire d'anecdotes pittoresques, de parallèles ou de précédents utiles à invoquer ». C'est là, continue-t-il, « rabaisser l'histoire à la conception naïve que s'en faisaient les rhéteurs de l'antiquité (un recueil d'*exemples* à l'usage de l'orateur en mal de copie): la facilité de l'opération la vide de tout sérieux » [7]. Le passé ne nous

[6] K. Rahner, au début de son article *Theos im Neuen Testament*, (*Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln-Zürich-Cologne, 1961, p. 91-167), a bien montré qu'une exégèse biblique sans présupposés théologiques est impossible. Le tout est d'en être conscient. La même chose vaut pour l'exégèse des sources patristiques monastiques.

[7] H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1962[4], p. 15.

livre son message que si nous l'envisageons pour lui-même et dans sa totalité [8].

Par ailleurs, toute compréhension profonde du sens de l'histoire s'oppose à cet archéologisme dont sont trop facilement la proie les partisans d'un retour aux sources mal compris. Les constructions du passé sont souvent admirables, certes, mais elles ne sont jamais parfaites. Il faut, tout en les admirant, savoir en reconnaître les déficiences, sans toutefois les juger selon nos critères actuels [9]. Vouloir revenir aux formes du passé, comme si l'histoire du monachisme consistait inévitablement dans un affaiblissement continuel de la ferveur primitive et dans une perte graduelle de l'esprit des « fondateurs », serait non seulement une attitude pessimiste niant le mouvement irréversible de l'histoire, mais également une attitude défaitiste devant nos propres responsabilités. Le passé est aux anciens, le présent est à nous, le futur est entre les mains de Dieu... et aussi entre les nôtres. Nous trouverons chez Pachôme, par exemple, un équilibre admirable entre vie sacramentelle et ascèse, entre prière intime et liturgie ou prière commune. Vouloir retrouver cet équilibre en copiant matériellement les usages pachômiens serait illusoire.

Nous tomberions dans une attitude archéologisante analogue, sous une coloration un peu différente, si nous tentions de faire résoudre nos problèmes actuels par les Anciens, nous demandant ce que feraient « nos Pères » dans les circonstances où nous sommes. Pareilles questions ne comportent pas de réponse. Nos Pères dans le monachisme, ceux d'Orient comme ceux d'Occident, un Pachôme, un Benoît, un Bernard, ont été, par toutes les fibres de leur être, des hommes de leur temps et de leur milieu. Ils ont fait face à des problèmes qui leur étaient propres et auxquels ils ont courageusement et sagement répondu avec les moyens de leur temps. Pachôme, Benoît ou Bernard au vingtième siècle ne seraient plus Pachôme, Benoît ou Bernard. Inutile de les interroger sur nos problèmes actuels.

Peut-on préciser un peu plus ce que doit être notre attitude à l'égard des moines dont nous allons étudier les coutumes liturgiques

[8] H. de Lubac a admirablement développé cette idée dans l'Introduction à son premier volume d'*Exégèse Médiévale*, (*Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, [*Théologie* – 41], Paris 1959), surtout aux pages 15-20. H. Dörries présente des réflexions analogues, au début de son article « Die Beichte im alten Mönchtum ».

[9] Cf. H. De Lubac, *Histoire et Esprit*..., p. 376.

et la spiritualité? On a proposé avec ingéniosité, au cours des dernières années, de les considérer comme des frères séparés... dans le temps, et de pratiquer à leur égard le dialogue [10]. Cette position est la bonne, mais à certaines conditions. En effet, l'idée que l'histoire doit être un dialogue avec le passé s'est communément imposée chez les historiens modernes [11]. Toutefois cela ne veut pas dire simplement que le dialogue doive s'établir avec les résultats de la recherche scientifique, mais bien que cette recherche elle-même doit être un dialogue avec le fait passé pris dans sa totalité.

L'autre condition d'un dialogue réaliste et fructueux avec le passé est que, de notre part, ce dialogue soit existentiel. Notre réponse au message des Anciens doit être la rénovation de notre propre vie monastique. Et c'est là finalement le sens d'une étude historique. Comme l'écrivait récemment John J. McNeill, synthétisant la pensée de Martin Buber, « We are ... incapable of judging history objectively and arriving at a conclusion concerning universal meaning. What we are permitted to know of history comes to this: 'That is its meaning so far as I am concerned. Thus it is only with my personal life that I am able to know the ultimate meaning of history, for it is a dialogical meaning' » [12]. Ainsi, aucune étude historique, si profonde soit-elle ne permettra d'établir une « définition » du monachisme. De même, l'étude de la place tenue par la liturgie dans le monachisme ancien ne peut aboutir à tracer des normes objectives universellement valables en ce domaine.

Ceci explique le sens que nous attribuons pour notre part à l'étude qui va suivre sur la liturgie dans le cénobitisme pachômien. Et c'est la nécessité de déterminer ce sens qui justifie la présente introduction. Nous présentons aux moines d'aujourd'hui la vie liturgique des moines pachômiens, non comme un idéal à imiter, non comme un ensemble d'observance dont quelques-unes pourraient utilement être reprises, mais simplement comme une réalisation déterminée des réalités que nous avons nous-mêmes à vivre, espérant que cette réalisation passée soit pour nous un « challenge ».

[10] A. De Vogüé, *Le procès des moines d'autrefois*, dans *Christus* nº 45, 13(1965), p. 113-128, surtout p. 124-128.

[11] Sur cette évolution de la philosophie de l'histoire, cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965².

[12] J. J. McNeill, *Martin Buber's Biblical Philosophy of History*, dans *International Philosophical Quarterly* 6 (1966), p. 100.

Tout ce que nous venons de dire suppose qu'on n'aborde pas l'histoire du monachisme ancien avec une prétendue neutralité, ou avec l'illusion d'une pure objectivité. Les philosophes de l'histoire ont cru, un temps, qu'il était possible d'accorder à celle-ci une considération purement objective, d'étudier les faits passés sans aucune préoccupation du présent et sans le moindre préjugé. On en est, heureusement, revenu [13]. S'il est vrai que le danger existe toujours de transposer dans le passé nos problèmes actuels, on se rend maintenant mieux compte qu'il nous est impossible d'aborder l'histoire sans nos propres préoccupations du moment. Elles sont partie intégrante de nous-mêmes. Les ignorer ou se refuser à les reconnaître, c'est se vouer à en être inconsciemment victimes. Comme le dit très judicieusement R. Bultmann, si je n'ai pas de question à poser à l'histoire, celle-ci n'a rien à me dire [14]. Aucun dialogue ne peut s'établir sur la base d'une neutralité.

* * *

Comme tout dialogue, celui avec l'histoire requiert de notre part une réelle *sympathie* à l'égard de l'interlocuteur. Cette sympathie, si elle est vraie, c'est-à-dire si elle n'est ni indulgence souriante ou condenscendance hautaine mais bien réel désir de compréhension, fondé sur l'estime, loin de nuire à l'objectivité requise par la science, est un élément essentiel de la base sur laquelle doit s'établir celle-ci. Dans ses conditions optimales, cette sympathie se fonde sur une connaturalité personnelle avec la réalité étudiée, sur une expérience personnelle de la même réalité spirituelle qu'ont expérimentée, vécue et, ce faisant, objectivée les moines anciens. Les hommes dont nous étudions la vie et dont nous essayons de découvrir l'attitude spirituelle profonde à l'égard de la liturgie, pour traduire cette attitude en nos modes actuels de pensée et d'expression, s'inscrivent dans une tradition spirituelle qui est parvenue jusqu'à nous et de laquelle

[13] Cf. H. G. Gadamer, (ouvrage cité à la note 11), surtout la deuxième section de la deuxième partie: « Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung », p. 250-360.

[14] « Sie (l'histoire) redet aber nicht, wenn man sich die Ohren zustopft, d.h. wenn man eine Neutralität ihr gegenüber beansprucht, sondern wenn man bewegt durch Fragen zu ihr kommt und aus ihr lernen will ». (R. Bultmann, *Jesus*, [*Siebenstern Taschenbuch* – 17], Munich-Hamburg 1965², p. 8.

nous vivons [15]. Cette connaturalité avec l'objet étudié, loin d'être rejetée ou ignorée, sous prétexte d'une pseudo-objectivité, doit être assumée, car elle est un élément constitutif précieux de cette pré-intellection que les philosophes et théologiens modernes s'accordent à reconnaître comme la condition préalable de toute intellection. En refusant d'assumer cette sympathie, ou en prétendant en faire abstraction, on se réduirait à n'être plus que des observateurs du dehors et, par le fait même, on s'interdirait toute réelle compréhension intime [16].

L'auteur qui écrit ces lignes est un moine. La tradition de son Ordre est cénobitique, et ainsi il est, dans une certaine mesure, un fils de Pachôme. En lui comme en beaucoup de ses contemporains, l'idéal de *Koinonia* de Pachôme et de ses disciples a trouvé une vive résonance. D'où, dans son ton, un certain enthousiasme qui ne cherchera nullement à se dissimuler, pas plus qu'à voiler les limites de l'objet aimé. Cet enthousiasme, nous nous plaisons à le considérer comme un élément positif dans la recherche scientifique, selon une remarque de Joseph Lortz, dont nous empruntons la citation au Père de Lubac, et qu'après lui nous prenons comme mot d'ordre: « Seule une science inspirée par l'enthousiasme pénètre dans le fond des choses; mais cette science doit rester sincère et l'enthousiasme doit être contrôlé » [17].

[15] Cf. [A. Louf], *Ecouter la Tradition*, dans *CollOCR* 25 (1963), p. 3-7.

[16] C'est le côté par lequel pèchent un certain nombre d'ouvrages récents sur le monachisme ancien. Certains d'entre eux ont été finement analysés par A. de Vogüé (*art. cit.* à la note 10). Quelques remarques du même ordre ont été faites par P. Evdokimov, *Les Pères du désert*, dans *CollOCR* 25 (1963), p. 147, note 9.

[17] J. Lortz, *Histoire de l'Eglise* (Trad. M. Lefèvre) 1956, p. 8; cité par H. de Lubac, dans *Exégèse Médiévale*..., I, p. 18, note 2.

Première partie

LE DOSSIER PACHÔMIEN: INTRODUCTION CRITIQUE

INTRODUCTION

Dans le tableau du monachisme au quatrième siècle, le cénobitisme pachômien tient une place à part et présente une couleur spéciale. Cela lui vient en partie, comme l'a noté H. Bacht, de ce qu'il n'a pas subi, ni dans la formation ni dans l'expression de sa spiritualité, l'influence ailleurs si forte d'Evagre [1]. C'est sans doute à ce caractère particulier qu'il doit surtout d'avoir été pratiquement négligé par les auteurs ecclésiastiques de l'époque, et de n'être presque pas représenté dans les anciennes collections d'apophthegmes et les récits de pèlerins. Cette situation avantage le chercheur moderne, qui n'a donc pas, pour étudier Pachôme, à dépouiller toute la littérature apophthegmatique [2]. Les sources authentiques du monachisme pachômien forment au contraire, heureusement, un tout homogène se laissant assez facilement circonscrire.

Pour homogène qu'il soit, le dossier pachômien ne s'en présente pas moins sous une forme fort complexe où a parfois de la peine à se reconnaître celui qui s'y aventure pour la première fois. Il faut en effet battre son chemin à travers de nombreuses recensions de la Vie de Pachôme et de ses premiers successeurs, en langue sahidique, bohaïrique, grecque, arabe, latine, syriaque... De même, sous le nom de « Règle de Pachôme », s'offrent à nous quatre séries de préceptes représentant indubitablement des rédactions successives, et conservées fragmentairement en sahidique, traduites en latin par Jérôme, ainsi que, sous une forme remaniée, en grec et en éthiopien.

L'*Etude sur le cénobitisme pachômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, de P. Ladeuze [3], qui demeure le seul ouvrage

---

[1] Cf. surtout son dernier article: *Zur Typologie des koptischen Mönchtums. Pachomius und Evagrius.*

[2] L'un des meilleurs connaisseurs actuels de cette littérature, le P. J.-C. Guy, écrivait, il y a à peine quelques années, que le problème des Apophthegmes « apparaît aujourd'hui encore comme presque insoluble » (*Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum...*, p. 9).

[3] P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain et Paris, 1898; réimpression anastatique, 1962.

d'ensemble sur le dossier pachômien, remonte à 1898, époque où une grande partie des pièces importantes de ce dossier était encore inconnue. Depuis lors, ces documents ont presque tous connu d'excellentes éditions. Certains aspects du problème, surtout en ce qui concerne les relations entre les diverses recensions de la Vie, ont été repris par de bons spécialistes, mais sont encore l'objet de controverses. Nous avons donc cru nécessaire de donner, dans cette première partie de notre étude, une vue d'ensemble du dossier pachômien actuellement connu, et de l'état actuel des problèmes. Sur les points en litige, nous avons dû prendre position. De plus, nos études personnelles, surtout en ce qui concerne les recensions de la Vie, nous ont conduit parfois à reposer le problème sur de nouvelles bases. De tout cela nous nous expliquerons en détail.

Cette première partie de notre étude se divisera donc en deux sections de longueur et d'importance inégales. La première — la principale — s'attachera à démêler quelque peu l'écheveau des diverses recensions de la Vie. La seconde s'occupera des textes législatifs de Pachôme et de ses premiers successeurs, ainsi que des divers autres documents (catéchèses, lettres, etc.) qui nous sont parvenus sous leurs noms. C'est dans chacune de ces sections que nous ferons le point de l'état actuel de la question. A cela s'ajoutera un *Excursus* sur la valeur de Pallade et de Cassien comme source de la connaissance du cénobitisme pachômien.

Quant aux limites de notre champ d'investigation, elles sont suffisamment indiquées par le titre même de notre étude: « ... le cénobitisme pachômien au quatrième siècle ». L'expression *quatrième siècle* n'est évidemment pas à prendre avec trop de rigueur, vu que la datation des documents est, dans plus d'un cas, fort difficile. De notre étude, nous avons exclu les écrits chénoutiens, bien que le Monastère Blanc appartienne à la Congrégation pachômienne. Les raisons en sont que, non seulement le monachisme de Pgôl et Chénouté constitue déjà une réforme importante du cénobitisme pachômien et mérite une étude à part, mais aussi que l'état de publication des textes chénoutiens ne permet pas pour le moment une étude scientifique suffisamment sûre [4]. Nous ferons évidemment appel, de

[4] L'ouvrage classique sur Chénouté demeure J. LEIPOLDT, *Schenoute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, (*TU* – 25), Leipzig 1903. Le même auteur, en collaboration avec W. Crum, a publié la Vie bohaïrique et les œuvres de Chénouté: *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*, I (*CSCO* – 41), Louvain 1906; III (*CSCO* – 42), 1908; IV (*CSCO* – 73), 1913. Les trois volumes publiés furent traduits en latin par H. Wiesmann, I (*CSCO* – 129), 1951; III (*CSCO* – 96), 1931; IV (*CSCO* – 108), 1936. Même complétée par les publications antérieures de E. Amélineau et de E. Chassinat, cette édition demeure incomplète. De plus, des travaux philologiques spéciaux seraient nécessaires pour permettre d'interpréter avec sécurité les textes difficiles de Chénouté.

temps à autre, quoique toujours avec grande prudence, à certains textes de Chénouté, comme d'ailleurs à d'autres écrits monastiques ou ecclésiastiques anciens, pour interpréter tel ou tel texte de Pachôme.

* * *

Il ne nous reste plus qu'à nous expliquer sur les méthodes herméneutiques employées. Etant convaincu qu'un usage sérieux et scientifique tant de la Vie que de la Règle supposait au préalable non seulement l'établissement de l'authenticité pachômienne des textes, mais aussi l'évaluation minutieuse de chaque recension, nous nous sommes efforcé de déterminer les relations entre chacune de ces recensions, ainsi que les diverses couches rédactionnelles à l'intérieur de chaque document. Ainsi une évolution des coutumes et de la spiritualité peut parfois être suivie, et des contradictions internes apparentes s'estompent.

Dans le domaine de la critique textuelle, les documents patristiques, et surtout monastiques, présentent des problèmes très particuliers, si on les compare avec ceux des textes bibliques ou de l'antiquité classique. « The more one works with the manuscripts of the Greek Fathers — écrit H. Musurillo — the more one realizes that the problems of textual transmission are quite different from those we find in dealing with the Greek classics. With the patristic texts there are always two serious hazards to look out for: the tendency to correct and normalize the Greek, and the tendency to change the text in a theological direction, either towards orthodoxy or towards heterodoxy » [5]. Et il n'y a probablement pas de textes avec lesquels les scribes et les traducteurs ont pris autant de liberté qu'avec les textes monastiques. Aussi vaut tout spécialement pour eux ce que le même auteur dit des textes patristiques: « Usually, each ma-

[5] H. MUSURILLO, *Some Textual Problems in the Editing of the Greek Fathers*, dans *Studia Patristica* III, (*TU* – 78), Berlin 1961, p. 86.

nuscript is best considered as an individual, cross-bred from several strains; and its relationship to the rest of the tradition should be clearly estimated before any editing is done » [6].

De ce fait, la situation de celui qui veut étudier ces textes d'un point de vue théologique est assez différente de celle du théologien biblique. Le théologien biblique, explique le Père C. Spicq, n'a à s'occuper que des résultats de l'exégète, qu'il recueille. La seule chose qui l'intéresse est le texte définitif de Pierre, de Paul, le texte inspiré, non les logia, les premiers balbutiements [7]. Dans notre cas, la situation est autre, car les premiers balbutiements, les premiers logia, ou premières narrations détachées, si on peut arriver à les retrouver ou à les reconstituer, sont infiniment plus précieux que le texte plus ou moins standardisé des compilations. Plus haut on peut remonter, plus de chance on a de retrouver la spiritualité et les pratiques de Pachôme et de ses premiers disciples.

Compte tenu de ces différences importantes, il reste que les problèmes de critique et d'interprétation présentés par nos sources sont, sur plus d'un aspect, analogues à ceux rencontrés dans l'étude des textes bibliques, et qu'il y a grand avantage pour nous à nous inspirer des méthodes d'herméneutique mises au point par les exégètes de la Bible. Ainsi, par exemple, les anecdotes de la Vie de Pachôme, tout comme les préceptes de la Règle, ont circulé oralement entre les moines, avant d'être mis par écrit. Cette transmission orale a certainement obéi, dans l'ensemble, aux lois générales de ce genre de transmission, qui ont fait l'objet, au cours des dernières années, d'études scientifiques dont nous nous sommes inspiré [8].

Au moment de leur fixation par écrit, ces anecdotes ou préceptes ont probablement, dans la plupart des cas, existé sous forme de petites unités littéraires indépendantes, avant de se grouper dans des compilations. Un parallèle intéressant se trouvait dans la formation de l'Ancien Testament. Nous nous sommes inspiré des études perspicaces de O. Eissfeldt sur la formation et l'évolution de ces

[6] *Ibid.*, p. 87.

[7] C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, (*Etudes Bibliques*), I, Paris 1965, p. 13.

[8] Cf. V. TAYLOR, *The formation of the Gospel Tradition*, Londres-New York 1960, surtout aux p. 124-125 et 202-209. Voir également G. W. AHLSTROEM, *Oral and written Transmission. Some Considerations*, dans *The Harvard Theological Review* 59 (1966), p. 69-81,

unités littéraires [9]. D'un autre point de vue, les relations entre les diverses recensions parallèles de la Vie plus ou moins standard de Pachôme présentent une analogie avec celles existant entre les diverses recensions des Targumin. Nous avons trouvé d'intéressantes indications méthodologiques dans l'ouvrage de R. Le Déault sur la Nuit Pascale [10]. Dans le cas des Vies de Pachôme, comme dans le cas de l'étude des Targumin, «il ne suffit pas d'accumuler des parallèles de sources multiples..., mais de situer historiquement des traditions dans leur milieu de pensée propre, afin de n'en tirer parti qu'à bon escient » [11]. Il ne suffit pas de citer, pour appuyer une thèse, tantôt un récit de la Vie grecque de Pachôme, tantôt un récit de la Vie arabe, copte ou latine. Il faut, dans chaque cas, rechercher si la rédaction définitive du texte en question a été faite dans un milieu pachômien ou hors d'Egypte, et les raisons pour lesquelles il a pu être remanié.

Enfin, pour un certain nombre de textes, comme les catéchèses par exemple, des tests linguistiques et stylistiques permettraient probablement d'arriver à une plus grande certitude sur leur authenticité. De même, ces tests pourraient être utiles dans la reconstitution des groupements primitifs de récits ou de préceptes. Cependant, il nous a été impossible, sauf pour quelques points de détail, de nous aventurer sur ce terrain encore assez mouvant [12]. Nous indiquerons, au passage, les cas où, à notre avis, ces tests pourraient encore faire évoluer la critique.

[9] O. EISSFELDT, *The Old Testament. An Introduction — The History of the formation of the Old Testament*, traduit de la troisième édition allemande (1964) par P. R. Ackroyd, Oxford 1965.

[10] R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, (*Analecta Biblica* – 22), Rome 1963. On trouve des indications générales pour l'étude de cette littérature, dans R. BLOCH, *Note méthodologique pour l'étude de la Littérature rabbinique*, dans *RSR* 53 (1955), p. 194-227.

[11] R. Le DÉAUT, *ibid.*, p. 8.

[12] Un excellent exemple des possibilités de cette méthode a été donné récemment par M. P. BROWN, qui l'utilise sur des textes de saint Ignace d'Antioche: *The Authentic Writings of Ignatius. A Study of linguistic criteria*, 1963.

Section première

LES VIES DE PACHÔME ET DE SES PREMIERS SUCCESSEURS

Nous avons parlé jusqu'ici de la Vie de Pachôme et de ses successeurs. En réalité cette Vie se présente sous plusieurs formes différentes, qui peuvent être considérées comme autant de « Vies », coptes, grecques, arabes, latine. C'est de cet ensemble complexe qu'il nous faut d'abord traiter. Après avoir présenté les diverses pièces du dossier, nous étudierons leurs relations mutuelles.

A côté de ces Vies proprement dites, il existe une série de récits que les Bollandistes ont baptisés du nom de *Paralipomena*, et qui nous sont parvenus dans plusieurs recensions grecques et dans une version syriaque très ancienne.

Il faudra également signaler quelques autres pièces détachées, qui se rapportent aussi au dossier hagiographique pachômien.

Chapitre premier

LES VIES GRECQUES

Les Bollandistes donnèrent, en 1932, une édition critique du dossier biographique de Pachôme, réalisée par F. Halkin [1]. Elle comprend cinq Vies, auxquelles il faut ajouter une sixième dont les Bollandistes n'ont pas cru devoir reprendre l'édition qu'en avait donnée F. Nau en 1907 [2]. Cette édition des Bollandistes comporte une très longue introduction [3] divisée en deux parties. Dans la première, chacune des pièces du dossier est présentée en détail, avec l'indication des manuscrits, des éditions antérieures lorsqu'elles existaient, des traductions, etc. [4]. La deuxième partie analyse les données du problème que posent les relations de ces Vies entre elles.

Nous n'allons évidemment pas répéter ici la description matérielle du dossier. Nous nous contenterons de la résumer brièvement, y ajoutant ici et là certaines remarques complémentaires. En ce qui concerne la question de la relation entre les diverses recensions des Vies, et surtout le problème de la Vie originale de Pachôme, les Bollandistes ont eu la sagesse de ne contenter d'une conclusion dilatoire, considérant à très juste titre que le problème ne pouvait être résolu que par l'analyse de l'hagiographie pachômienne prise dans son ensemble, ce qui leur était impossible, vu l'état où se trouvait alors le dossier copte. Leur longue analyse se ramène à un *status quaestionis* — excellent d'ailleurs —. Nous nous contenterons, dans le présent

---

[1] *Sancti Pachomii Vitae graecae. Ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione Francisci Halkin*, (*Subsidia Hagiographica* – 19), Bruxelles 1932. On pourra consulter les recensions de cet ouvrage faites par L.-T. Lefort, dans *RHE* 29 (1933), p. 424-428, et par H. Frank, dans *OrChr* 32 (1935), p. 268-272.

[2] J. Bousquet et F. Nau, *Histoire de saint Pacôme. Une rédaction grecque inédite des Ascetica publiée avec la traduction de la version syriaque*, (*PO* – IV,5, p. 410-511), Paris 1907.

[3] P. 1*-105*. Elle est l'œuvre du P. P. Peeters.

[4] Voir également F. Halkin, *Les Vies grecques de S. Pacôme*, dans *AnBoll* 47 (1928), p. 376-388.

chapitre, d'indiquer les modifications que la publication des Vies coptes et la meilleure connaissance qui en est résultée de l'ensemble du dossier obligent d'apporter à ce *status quaestionis*. Nous réservons pour un chapitre ultérieur l'analyse des rapports du dossier grec avec les dossiers copte et arabe.

I. – *La première Vie grecque.*

Cette première Vie grecque, de beaucoup la plus importante de toutes celles qui existent en cette langue, fut publiée pour la première fois par Papebroch en 1680, au Tome III de Mai des *Acta Sanctorum*. C'est évidemment à cette édition, en beaucoup de points défectueuse, que se réfèrent tous les travaux sur le dossier pachômien antérieurs à l'édition de F. Halkin.

Le texte de cette Vie nous est fourni par trois manuscrits, dont l'un est cependant très fragmentaire. Le premier et le plus important est le Ms XI, 9 de la Bibliothèque Laurentienne de Florence, copié en 1021 au monastère d'Apiro en Italie méridionale, et qui servit de base aux éditions de Papebroch et de Halkin. Le deuxième est le Ms 1015 de la Bibliothèque Nationale d'Athènes. Ce codex, contemporain de celui de Florence, renferme *grosso modo* le même *corpus*, y compris la première Vie grecque. Bien que mutilé [5], il est heureusement intact au passage correspondant à la lacune de deux feuillets du codex de Florence. Du troisième manuscrit, l'*Ambrosianus*, il n'existe que quelques fragments. Halkin l'a utilisé et a signalé en note toutes les variantes qu'il n'avait pas adoptées dans le texte même de son édition. Malheureusement, il n'a pu utiliser l'*Atheniensis* dont l'existence vint trop tard à sa connaissance. De ce dernier manuscrit, encore inédit, aucune analyse critique n'a été publiée [6]. Nous avons heureusement pu l'étudier sur microfilm. Il a

[5] Les trois premiers feuillets ont disparu. De plus, la pagination est moderne et le codex était déjà mutilé lorsqu'elle fut faite. Elle court, sans interruption, du fol. 4 au fol. 82 (fin de la Vie); mais, en réalité, il manque des feuillets, ici et là, par exemple entre le fol. 9 et le fol. 10, entre le fol. 20 et le fol. 21, etc.

[6] Quelques indications sommaires sont données par L.-T. LEFORT, dans sa recension des *Sancti Pachomii Vitae graecae...*, citée à la note 1. Cf. aussi A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche*, III, (*TU* – 52), Leipzig 1952, p. 903-904.

incontestablement une parenté étroite avec l'*Ambrosianus* qui pourrait bien en être un copie. On peut donc considérer provisoirement valable pour l'*Atheniensis*, au moins dans les lignes générales, les rapports de l'*Ambrosianus* avec le *Florentinus* décrits par F. Halkin. Il s'agit en général, d'un remaniement du texte du *Florentinus*, qui n'affecte que le style et non les idées. Il reste qu'il nous fournit parfois la vraie leçon là où le *Florentinus* a défiguré son original.

Une traduction latine fut publiée conjointement avec le texte grec par les anciens Bollandistes, dans les *Acta Sanctorum*. Le Père A.-J. Festugière vient d'en publier une française [7]. On regrette que ce dernier ne se soit pas servi du manuscrit d'Athènes désormais facilement accessible, même lorsqu'il a cru devoir modifier le texte établi par Halkin, sur lequel il fondait sa traduction.

Amélineau et Grützmacher n'attachaient à cette Vie qu'une importance de second rang, très inférieure à celle de toutes les Vies coptes et arabes [8]. Contre cette position radicale, Ladeuze s'efforça de démontrer, en 1898, que G^1 était la Vie primitive dont toutes les autres, tant orientales qu'occidentales dépendaient [9]. Ne connaissant les sources coptes que par les débris publiés au petit bonheur et vaille que vaille par Amélineau, et les Vies arabes par le même intermédiaire, il lui était impossible de voir toute la difficulté du problème, et encore plus d'y donner une solution entièrement satisfaisante. Sa position fut reprise par K. Heussi [10], et plus récemment par D. J. Chitty [11]. Ce dernier auteur, par ses observations, a certainement concouru à une meilleure connaissance de G^1; mais son effort pour démontrer la supériorité absolue de G^1 sur tous les autres témoins grecs, coptes ou arabes, en limitant son analyse au seul dossier grec n'est pas de nature à inspirer confiance [12]. Cependant,

[7] A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, IV/2: *La première Vie grecque de saint Pachôme. Introduction critique et traduction*, Paris 1965. Nous avons analysé l'Introduction critique de cet ouvrage dans notre article: *Le problème des Vies de saint Pachôme*, dans *RAM* 42 (1966), p. 287-305.

[8] Cf. *infra*, p. 53.

[9] P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhômien...*, p. 4-73.

[10] K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, p. 115-131.

[11] D. J. CHITTY, *Pachomian Sources reconsidered*, dans *JEH* 5 (1954), p. 38-77. Voir, du même auteur, *Some Notes, mainly Lexical on the Sources for the Life of Pachomius*, dans *Studia Patristica* V, (*TU* – 80), Berlin 1962, p. 266-269.

[12] Voir la sévère recension de L.-T. LEFORT, *Les sources coptes pachômiennes*, dans *Muséon* 67 (1954), p. 217-229.

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIE

dès 1925, L. Th. Lefort s'était inscrit en faux contre cette thèse de Ladeuze [13], avec des arguments qu'il reprit et compléta dans l'introduction à sa traduction française des Vies coptes, en 1943. Onze ans avant cette dernière publication, les Bollandistes avaient perçu que le problème n'était pas facile à résoudre et s'étaient contentés, comme nous l'avons dit, d'une conclusion dilatoire.

De fait, même si l'on reconnaît une grande importance à G¹, tout le monde doit convenir qu'il s'agit là d'une compilation de sources diverses. Les Bollandistes et Lefort ont accumulé les exemples pour en démontrer le caractère composite. Les premiers faisaient remarquer que ce compilateur ignorait l'art de construire une phrase... et encore plus celui de construire un livre [14], et Lefort exagérait à peine en écrivant que « sauf les 53 premiers §§, qui peuvent à la rigueur se réclamer comme une composition, la masse des récits constitue un fouillis où ni la logique ni la chronologie n'eurent à intervenir » [15].

Il importe toutefois de remarquer que, exception faite de quelques rares et courts fragments coptes, toutes les pièces que nous possédons du dossier pachômien présentent le même caractère composite. Il est donc important de bien rechercher les relations qui relient ces diverses compilations entre elles. Lefort a quelque peu abordé ce problème. Il a constaté que le grec de G¹ est très inégal et, à certains endroits, rempli de copticismes. Il en concluait que le compilateur de G¹ était un copte n'ayant qu'une médiocre connaissance du grec [16]. A.-J. Festugière, dans l'Introduction à sa traduction française de G¹, a montré que beaucoup des copticismes relevés par Lefort ne sont en fait rien d'autre que de simples particularités du grec vulgaire de l'époque [17]. Il ne faut donc pas trop tabler sur cet argument des copticismes... Par ailleurs Festugière doit admettre lui-même que certains passages de G¹ n'ont pu qu'être traduit du copte.

Un autre problème est celui de la datation de cette compilation. Elaborant une longue argumentation à partir de l'usage, en G¹ 107-108, du mot μαργώνιον, qui viendrait de l'arabe مرجونة, Lefort croit

[13] Dans sa recension de l'ouvrage posthume de W. Bousset, *Apophthegmata...*, dans *RHE* 21 (1925), p. 103.

[14] F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graecae...*, p. 18*.

[15] L.-T. Lefort, *Les Vies coptes...*, p. xxxix.

[16] *Ibid.*, p. l.

[17] Cf. la quatrième partie de son Introduction, p. 125-157.

pouvoir reporter cette composition à l'époque de l'invasion arabe [18]. Mais P. Peeters, dans une non moins longue, subtile et érudite argumentation, a émis des doutes sérieux sur la valeur de cette conclusion [19]. Toujours est-il que G¹, tel qu'il se présente à nous, comporte au moins un paragraphe qui fut écrit après la mort d'Athanase († 373) et vraisemblablement après celle de quelques-uns de ses successeurs. Il s'agit du § 94 où on lit: « οὐ μόνον τὸν τότε ἁγιώτατον Ἀθανάσιον ἀλλ' ἀεὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἀρχιερατικοῦ θρόνου ... » [20]. Mais toute cette question de la date de G¹ devra être reprise conjointement avec celle de la date des compilations parallèles, dont il faudra d'abord parler. Auparavant, il convient de poursuivre l'étude de l'ensemble du dossier grec, ce qui nous permettra d'éliminer certains documents ou certaines parties de ceux-ci, qui constituent une évolution tardive de ce dossier.

II. – *Les Paralipomena.*

A côté des Vies, il existe en grec, sur Pachôme et ses disciples, une série de récits détachés, auxquels le nom de *Paralipomena* fut donné par Papebroch qui les édita dans les *Acta Sanctorum*, avec la première Vie grecque, selon le seul manuscrit de Florence [21]. Pour la réédition qu'il en fit dans les *Sancti Pachomii Vitae graecae* [22], F. Halkin put employer les fragments de l'*Ambrosianus*, mais non le manuscrit d'Athènes, qui les contient également.

Plusieurs témoins indirects nous sont parvenus de ces textes. Ce sont d'abord les Vies grecques qui les ont incorporés en tout ou

[18] L.-T. Lefort, *Les Vies coptes...*, p. xlviii-l. Il avait été encore plus catégorique en 1937, dans sa recension de K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, dans *RHE* 33 (1937), p. 345: « sous sa forme actuelle elle (= G1) est manifestement une compilation que, pour notre part, nous croyons notablement postérieure au VII^e siècle... ».

[19] P. Peeters, *Le dossier copte de s. Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque*, dans *AnBoll* 64 (1946), p. 272-276.

[20] Ceci a déjà été remarqué par F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graecae*, p. 91* et 97*, par L.-T. Lefort, *Les Vies coptes...*, p. xlviii et par A.-J. Festugière, *La première Vie grecque...*, p. 49.

[21] *Acta Sanctorum* de Mai, III, 1686³, p. 44*-53*; traduction latine, *ibid.*, p. 333-345.

[22] P. 122-165.

en partie [23]; mais c'est surtout la précieuse version syriaque, qui constitute un excellent témoin indirect de la tradition textuelle grecque. On la trouve dans les recueils ascétiques de langue syriaque très anciens, et en premier lieu dans le Paradis des Pères du moine nestorien Anân Isho, rédigé à la demande du patriarche Georges (661-680) [24]. La grande valeur de cette traduction lui vient non seulement de son ancienneté, mais aussi du fait qu'Anân Isho, excellent traducteur, était fort bien préparé à la traduction des sources du monachisme égyptien [25]. Voici le jugement que porte son éditeur moderne. « Knowledge, at first hand, and experience went side by side with great learning and literary skill, and the more his translation is studied, the greater its accuracy is found to be » [26].

Ces divers témoins du texte des *Paralipomena* se répartissent en deux groupes. Ou, plus exactement, le manuscrit de Florence fait bande à part. Non seulement par son titre, mais aussi et surtout par l'ordre dans lequel il présente les récits, de même que par sa teneur textuelle, il se classe comme l'unique représentant d'une famille. De tous les autres témoins, qui présentent les récits dans le même ordre et sous une forme textuelle identique ou à peu près, le meilleur est incontestablement la traduction syriaque [27].

---

[23] G^2, G^3 et Den. On pourrait ajouter G^5 et G^6, mais ils dépendent tous deux de G^3 en cette partie.

[24] Le texte en fut d'abord publié par P. BEDJAN, au tome V de ses *Acta Martyrum et Sanctorum*, Paris-Leipzig 1895, p. 122-176 et 701-704. F. Nau en a donné une traduction française en regard du texte grec parallèle de G^6, dans *PO* IV, 5 (cf. *supra*, page 17, note 2), p. 430-480 et 494-498. Le texte syriaque fut de nouveau édité, avec traduction anglaise, par E. A. W. BUDGE dans *The Book of Paradise*, Londres 1904. Budge a revu et réédité sa traduction dans *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, Londres 1907, I, p. 283-316; il a reproduit une autre fois la même traduction dans *Stories of the Holy Fathers*, Oxford 1934, p. 373-416.

[25] Nous sommes assez bien renseignés sur ce moine nestorien par Thomas de Margâ qui, dans son « Histoire monastique », consacre un chapitre entier à Anân Isho et un autre à son *Paradis des Pères*. Cf. E.A.W. BUDGE, *The Book of Governors, The Historia Monastica of Thomas of Margâ a.d. 840*, Londres 1893; le texte syriaque des deux chapitres en question se trouve au Tome I, p. 78-80, et 86-88, la traduction se lit au Tome II, p. 174-179 et 189-192.

[26] E.A.W. BUDGE, *The Book of Paradise*, Londres 1904, p. XXVII.

[27] L.-T. LEFORT a bien montré les différences dans *Les Vies coptes...*, p. XIX-XXI. Le manuscrit de Florence est aussi le seul témoin à ajouter l'étrange homélie sur l'idolâtrie (Paral 37-41).

Si nous étudions dès maintenant les *Paralipomena*, avant d'aborder les autres Vies grecques, c'est que celles-ci, sauf G^4, les ont toutes incorporés, de façon diverse et plus ou moins étendue. Leur relation avec G^1 est plus difficile à déterminer. Pour les anciens Bollandistes, ce serait l'auteur de G^1 qui aurait voulu compléter son œuvre en écrivant les *Paralipomena*. Aux nouveaux Bollandistes, le problème est apparu plus complexe. Les *Paralipomena* auraient été composés pour compléter un G^1 plus primitif que celui que nous connaissons, et certains de ces récits auraient, lors d'un remaniement postérieur, pénétré dans le texte de G^1. Certains récits sont en effet communs à G^1 et aux *Paralipomena*, mais les divergences entre les deux sources excluent la possibilité ou au moins la probabilité de toute dépendance directe et immédiate tant dans une direction que dans l'autre. Au reste, certains de ces parallèles se lisent également dans les Vies coptes et arabes. Ce n'est donc qu'après avoir étudié celles-ci que nous pourrons reprendre le problème de la relation des *Paralipomena* avec l'ensemble du dossier pachômien.

Nous pouvons cependant dès maintenant signaler un certain nombre d'indices qui, même s'ils ne nous permettent pas de douter de la provenance pachômienne des récits, nous portent à croire que leur rédaction se situe, géographiquement, hors des milieux pachômiens. Dès le premier paragraphe, on est fort surpris qu'une chronique pachômienne nous parle d'un « certain Théodore » (Θεωδώρῳ τινί), lorsque l'on sait toute la place qu'occupa Théodore non seulement dans la littérature pachômienne mais aussi dans l'organisation de la Congrégation. On n'a certes pas résolu le problème en faisant remarquer que Théodore a pu ne pas occuper dès les débuts la place d'honneur qu'il eut plus tard dans la littérature hagiographique pachômienne. Nous pouvons retenir pour certain que, malgré la disgrâce temporaire de Théodore à la fin de la vie de Pachôme, jamais un moine pachômien n'aurait pu parler d'un « certain Théodore ». De plus, Pachôme y est souvent désigné par l'expression ὁ γέρων [28], terme caractéristique de la littérature des milieux semi-anachorétiques de Basse-Egypte. Et enfin les récits, en plus d'un détail, supposent des pratiques et une terminologie liturgiques étrangères aux Pachômiens. Ainsi, pour n'en donner qu'un exemple, il

---

[28] Cf., par exemple, Paral 14, p. 137,20: « Τοῦ ἁγίου γέροντος Παχουμίου » (Παχουμίου ne se lit pas dans l'*Ambrosianus*).

n'y a que les *Paralipomena* à nous parler d'une νυκτερινή σύναξις dans les monastères pachômiens [29].

Lefort, dans l'Introduction à ses *Vies coptes*, prit les *Paralipomena* comme point de départ de son étude de toutes les Vies grecques, y compris G¹. Pour lui, les Vies auraient toutes puisé dans des recueils d'*Ascetica* ou Paradis des Pères très anciens, dont nos recueils actuels de *Paralipomena* dépendraient directement. Il croit même pouvoir, avec une grande probabilité, identifier ces recueils primitifs d'*Ascetica* avec les Βίοι τῶν Ταβεννισιατῶν μοναχῶν, dont l'existence à la fin du quatrième siècle nous est attestée par le *De Oratione* d'Evagre († 399), autrefois attribué à Nil. P. Peeters croit cependant que des compilations « d'aussi énigmatique qualité » constituent un fondement trop fragile au reclassement généalogique des Vies grecques [30].

Quoi qu'il en soit des relations des *Paralipomena* avec G¹ et les dossiers copte et arabe, il est certain que les autres Vies grecques ont incorporé bon nombre de ces récits. C'est de ces Vies qu'il nous faut maintenant entreprendre l'étude.

III. – *La deuxième Vie grecque.*

Cette Vie fut, au moyen âge, de beaucoup la plus répandue des Vies de Pachôme, si l'on en juge par les très nombreux manuscrits qui nous en restent, et par les emprunts qui lui furent faits par plusieurs auteurs, Paul Evergetinos entre autres [31]. La tradition manuscrite a été longuement étudiée par F. Halkin [32], il est inutile d'y revenir. Avant la publication des *Sancti Pachomii Vitae graecae*, cette Vie n'était accessible que dans la traduction latine faite au seizième siècle par Hervet et publiée par Lippomano et Surius [33], ainsi que dans la traduction allemande de H. Mertel [34]. L'une et l'autre traduction furent faites sur l'excellent codex Vat. 819 (Ms V),

[29] Cf. Paral 17, p. 140,17; 19, p. 143,13; 29, p. 156,28; 35, p. 160,14.

[30] P. Peeters, *Le dossier copte de s. Pachôme...*, dans *AnBoll* 64 (1946), surtout aux p. 263-267.

[31] La liste des emprunts de la Συναγωγή de l'Evergetinos à G² est donnée par F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graecae...*, p. 45*, note 6.

[32] *Ibid.*, p. 43*-55*.

[33] *De Prob. SS. Vit.*, III.

[34] H. Mertel, *Leben des hl. Pachomius*, (*BKV* – 31,) Kempten 1917, p. 779-900.

qui fut d'ailleurs retenu par Halkin comme base de son édition. La traduction de Hervet ne peut être employée qu'avec réserve, car elle n'est pas exempte d'un certain nombre de lourdes fautes [35].

On a beaucoup discuté sur les relations de G² avec Den. Ces relations seront étudiées un peu plus loin, après la description de cette dernière Vie. Arrêtons-nous, pour le moment, à ses rapports avec G¹. Le tableau suivant nous permet de constater que les 43 premiers paragraphes de G² correspondent aux 54 premiers de G¹, sauf que G¹ 17 et 39 manquent en G² et que G¹ 46-49 ont été reportés — peut-être par une main postérieure — à la fin de G². A partir de son paragraphe 43, G² cesse de suivre G¹ aussi fidèlement que dans sa première partie. Il reproduit, dans leur totalité ou presque, les récits des *Paralipomena*, qu'il fusionne plus ou moins habilement avec un choix de récits tirés de G¹.

G²	*G¹*	*Paral*
1-16a	1-16	—
16b-34	18-38	—
35-39	40-45	—
40-43	50-54	—
44	—	28-31
45	—	29-30
46a	—	32
46b	56a	—
47	—	12
48	—	33
49	58,59b	—
50	60-61	—
51	63-65	—
52	66	—
53	(cf. 77)	1
54	69	—
55-56	73-75	—
57	71,78	—
58a	70	—
58b-61	(cf. 104-105)	2-4
62a	81a	—
62b	—	5
63-64	(cf. 103)	6,13
65-66	81b-82	—
67	—	15-16
68	—	7

[35] Cf. F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graecae...*, p. 53*, note 1.

G^2	G^1	*Paral*
69	—	17-18a
70-75	—	18b-23
76-78	(cf. 85)	8-11
79	89,86	—
80	87	—
81-83	—	24-26
84	101,90	—
85	—	27
86-87	—	34-36
88a	114	cf. 41
88b	116b	—
89	117	—
90	98-99	—
91-93	46-49	—

Pour Ladeuze, G^2 n'était rien d'autre qu'un remaniement littéraire compilant G^1 et les *Paralipomena*, en supprimant certains récits de sa première source [36]. Les Bollandistes ont émis une hypothèse un peu différente. Pour eux, le rédacteur de G^2 ne se serait pas servi de G^1 en en supprimant un certain nombre de récits, mais au contraire, n'aurait fait que compléter avec les *Paralipomena* une Vie primitive de Pachôme où ne se lisaient pas les passages de G^1 qu'on ne retrouve pas en G^2 [37]. Autrement dit, G^2 délesté des emprunts aux *Paralipomena* représenterait une Vie primitive de Pachôme. L'hypothèse est certes intéressante, et contient sans doute une part de vérité, mais nos connaissances actuelles du dossier copte ne nous permettent pas de la retenir, comme telle.

En ce qui concerne l'appendice à la Vie de Pachôme, c'est-à-dire la chronique sur le gouvernement de Théodore et Horsièse après la mort de Pachôme, il est possible, quoique non certain, qu'il s'agisse là d'une addition postérieure à la Vie de Pachôme standard, dont nous parlerons plus loin. Par ailleurs, nous montrerons aussi que, selon nous, G^1 d'une part, et tout le groupe SBo d'autre part, sont des compilations de deux sources principales dont l'une est une Vie de Pachôme, et l'autre une Vie de Théodore. Or, l'ordre des paragraphes de G^1, que G^2 suit presque sans aucune modification, est l'ordre de la compilation G^1 à son stade définitif, et non l'ordre de

[36] *Etude sur le cénobitisme pakhômien...*, p. 16.

[37] F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graecae...*, p. 97*-99*.

la Vie brève primitive de Pachôme. Certains paragraphes ajoutés tardivement à G^1, comme G^1 17 par exemple, pouvaient bien cependant ne pas se trouver encore dans le texte de G^1 utilisé par le rédacteur de G^2.

Le principal argument des Bollandistes pour supposer en G^2 la présence du noyau primitif de G^1 semble être le suivant: « Non seulement la Vita altera garde un silence complet sur les événements arrivés après la mort de Pachôme, sous le gouvernement d'Orsisios et pendant l'intérim exercé par Théodore, mais elle est muette aussi sur les épisodes où ce même Théodore et d'autres disciples et compagnons du fondateur apparaissent au premier plan » [38]. Cette dernière partie de l'argument ne nous semble pas exacte, car G^2 contient plus d'un paragraphe entièrement dédié à Théodore, en particulier par exemple les paragraphes 33-38 qui appartiennent à la Vie de Théodore telle qu'elle a été incorporée par G^1 et ses parallèles coptes.

Il y a un autre fait significatif à signaler. De même que G^2 suit fidèlement, sauf de très légers remaniements l'ordre de G^1 dans les paragraphes qu'il lui emprunte, ainsi suit-il l'ordre des *Paralipomena* tel qu'on le trouve dans la traduction syriaque ou le Ms d'Athènes. Il a cependant déplacé le bloc constitué par Paral 28-32, 12 et 33. Pourquoi a-t-il fait cette inversion? — Comme nous le montrerons plus loin, G^1, qui suit une source commune à lui et au groupe SBo, abandonne l'ordre de sa source, en son paragraphe 54, au milieu du récit des fondations, après celui de la fondation de Thmoušons, pour intercaler quelques anecdotes se rapportant à ce même monastère, remettant à beaucoup plus tard la suite du récit des fondations. Or, c'est précisément à ce même point que G^2 laisse G^1 pour intercaler, lui aussi, des récits sur Thmoušons, qu'il emprunte aux *Paralipomena*. Et, à partir de ce point, il s'efforce, par des raccords artificiels, de fusionner en un récit continu ce qui lui reste de G^1 et les *Paralipomena*. Il oubliera d'ailleurs, à la différence de G^1, de terminer le récit interrompu des fondations.

De toute façon, G^2 n'apporte rien de neuf à la connaissance du monachisme pachômien, puisque tout ce qu'on y lit nous est déjà connu par G^1 et les *Paralipomena*. Certes sa langue est plus châtiée, et son style plus agréable, mais ce n'est pas là l'œuvre d'un moine pachômien, ni même d'un Egyptien. Les Bollandistes avaient déjà

[38] *Ibid.*, p. 98*.

noté que le rédacteur prouve son origine étrangère par son ignorance de la géographie égyptienne et du calendrier copte, ainsi que, en général, par son incapacité à comprendre certains idiotismes [39]. Lefort croit même pouvoir préciser que l'auteur proviendrait d'un milieu constantinopolitain, où la Règle de Pachôme était connue [40]; mais son argument suppose que G^2 ne provient pas directement de G^1 et constitue plutôt un remaniement de l'original grec de Den. Ce n'est qu'après avoir étudié ce témoin que nous pourrons apprécier cette position de Lefort.

IV. – *La Vie latine traduite du grec par Denys.*

C'est dans ce chapitre que nous étudions la Vie latine de Pachôme puisque, n'étant qu'une simple traduction d'un original grec, elle relève du dossier grec, et que, au surplus, elle possède de très étroites relations avec G^2, que nous venons d'analyser.

Denys le Petit (= le moine), qui traduisit cette Vie en latin au début du sixième siècle, est connu surtout par les historiens du Droit Canon, à cause de sa très importante collection de décrétales, la Dionysiana [41]. Jusqu'à ces dernières années, on ne le connaissait qu'à travers le très bref chapitre que lui consacre son ami Cassiodore, dans son *De institutione divinarum litterarum* (cap. XXIII) [42]. Au cours des dernières années, W.-M. Peitz s'est efforcé de reconstituer la biographie de Denys [43]. Il serait un Ibéro-Géorgien, ou un Arménien de l'Arménie septentrionale. Envoyé très jeune au monastère syrien de Mabbug, dans la province d'Antioche, pour y être élevé, il aurait quitté ce monastère à une époque indéterminée, afin de fuir les agitations monothélistes — tout comme Cassien avait quitté Scété pour fuir la querelle origéniste — et aurait séjourné plusieurs

[39] *Ibid.*, p. 60*.

[40] L.-T. LEFORT, *Les Vies coptes...*, p. XXIX.

[41] Cf. J. RAMBAUD-BUHOT, article *Denys le Petit* du *Dictionnaire de Droit Canonique*, IV (1949), col. 1131-1152.

[42] *PL* 70, col. 1137-1138.

[43] D'abord dans: *Dionysius Exiguus als Kanonist. Neue Lösungen alter Probleme der Forschung*, tiré à part de *Schweizer Rundschau* 45 (1945-1946); ensuite dans *Dionysius Exiguus Studien. Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik*, (bearbeitet und herausgegeben von H. Foerster), (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* – 33), Berlin 1960, cf. surtout l'Introduction.

années à Constantinople, où il aurait perfectionné sa vaste culture. Le Pape Gélase I († 496) ayant entendu parler par ses légats, et en particulier par Dioscore d'Alexandrie, de cet homme illustre, l'aurait fait venir à Rome pour travailler à la réorganiation des archives pontificales et surtout à la rédaction latine des collections canoniques. Il arriva à Rome durant l'hiver 496-497, un peu après la mort de Gélase I, et y demeura jusqu'à sa mort, vers 527.

C'est au cours de son séjour à Rome, donc durant le premier quart du sixième siècle, qu'il fit, à travers d'autres travaux tous orientés vers la réconciliation des Eglises d'Orient et d'Occident, sa traduction de la Vie de Pachôme. Il adresse la préface de cette traduction à une dame romaine qui, éprise de l'ascétisme égyptien, lui en avait fait la commande. Rosweyde [44] a pensé que cette dame pouvait être Galla, fille du patrice Symmaque et belle-sœur de Boèce, qui, à la mort de son mari survenue moins d'un an après son mariage, s'était retirée dans un couvent. Denys, qui partageait les tendances ultra-cyrilliennes de Jean Maxence et des moines scythes, ses compatriotes, a-t-il vécu lui-même un monachisme d'inspiration pachômienne, à Constantinople par exemple? Les documents historiques ne semblent pas pouvoir nous permettre de répondre à cette question [45].

Une autre question, plus importante pour nous, est celle de la valeur de Denys comme traducteur. Les auteurs avaient coutume de le reconnaître, sans conteste, comme un helléniste et un traducteur hors pair, à la suite de Cassiodore, son ami, qui le dit « in utraque lingua valde doctissimus », à tel point que « tanta Latinitatis et Graecitatis peritia fungebatur, ut quoscumque libros Graecos in manibus acciperet, Latine sine offensione transcurreret, iterumque Latinos Attico sermone relegeret; ut crederes hoc esse conscriptum, quod os ejus inoffensa velocitate fundebat » [46]. Mais W.-M. Peitz pense qu'il faut rabattre de cet éloge, et prétend qu'au contraire Denys n'est jamais parvenu à posséder ni une formation méthodique, ni une véritable connaissance de la grammaire, et même que « an gar vielen Stellen hatte er doch mehr geraten als wirklich übersetzt » [47].

[44] *Vitae Patrum*, Anvers 1628², p. 138, note 1; cf. *PL* 73, col. 271, note 1.

[45] Cf. W.-M. PEITZ, *Dionysius Exiguus Studien...*, p. 15-20.

[46] *PL* 70, col. 1137-1138.

[47] Cf. W.-M. PEITZ, *Dionysius Exiguus Studien...*, p. 20; cf. *id.*, *Dionysius Exiguus als Kanonist...*, p. 6.

Une comparaison attentive de Den avec G² ne peut que confirmer l'affirmation de Peitz. En voici un seul exemple, tiré de la fin du § 44 et du début du § 45 de Den, correspondant tous les deux au début de G² 69.

Den 44-45 (col. 282)	*G² 69 (241,11-15)*
Et rediens ad exercitium solitae virtutis, reperit fratres in oratione consistere, cum quibus alacriter hymnos explicuit.	Καὶ ἐπανελθὼν εἰς τὸ τῆς ἀληθείας γυμνάσιον εὗρε μὲν τοὺς ἀδελφοὺς εἰς τὰς εὐχὰς συνηγμένους, καὶ στὰς μετ' αὐτῶν ἐπλήρωσε τὴν ὑμνῳδίαν.
Monachis igitur ad vescendum convenientibus, venerabilis senex in cellulam, ubi consueverat supplicare Domino, se recepit.	Συνελθόντων δὲ ἐκείνων ἐπὶ τὸ φαγεῖν, ἔμεινεν αὐτὸς ἐν τόπῳ τινὶ ἐν ᾧ τὰς εὐχὰς εἰώθει τῷ δεσπότῃ προσφέρειν.

La première phrase est propre à G² et Den, qui rattachent ainsi artificiellement le récit de Paral 7 à celui de Paral 17. L'expression τὸ τῆς ἀληθείας γυμνάσιον de G² est évidemment une formule recherchée pour désigner le monastère. Denys ne l'a pas saisie. Dans la deuxième phrase, Pachôme, selon G², demeure à la synaxe après la prière commune, pendant que les frères s'en vont au réfectoire. En Den, il se retire dans sa cellule. L'accord parfait de G² avec Paral 17 prouve que c'est Den qui a déformé le récit.

Nous pourrions citer beaucoup de cas du genre; mais pour le moment une comparaison détaillée de Den avec G² est rendue difficile du fait que nous ne possédons pas encore de Den l'édition critique depuis longtemps réclamée des spécialistes des sources pachômiennes. H. van Cranenburgh, qui prépare la publication de cette édition critique, a déjà donné les premiers résultats de ses travaux dans un article sur la *Regula Angeli* dans la Vie latine de Pachôme [48]. Des quelque cinquante manuscrits — échelonnés du dizième au quinzième siècle — qu'il a repérés, le plus ancien et sans doute le meilleur serait le cod. lat. 2135 de la B.N. de Paris, originaire de Limoges et datant du dixième siècle [49]. En attendant cette publication, nous ne disposons que de l'édition donnée par Rosweyde dans ses *Vitae*

[48] H. Van Cranenburgh, *La « Regula Angeli » dans la Vie latine de saint Pachôme*, dans *Muséon* 76 (1963), p. 165-194.

[49] *Ibid.*, p. 168, note 13.

Patrum [50], reprise dans la *Patrologia Latina* de Migne [51], et qui fut réalisée sur la base de seulement six manuscrits, tous originaires des contrées flamandes ou françaises [52]. Il existe également une vieille traduction française faite sur cette édition par Arnauld d'Andilly, au dix-septième siècle [53].

Den et G² ont entre eux, comme nous l'avons dit, des rapports très étroits. Si nous divisons G² en trois tranches, comme dans le tableau ci-dessous, sa première tranche correspond à la première moitié de Den, et sa dernière tranche à la seconde moitié de celui-ci. Quant aux dix-huit récits de la tranche intermédiaire de G², ils lui sont propres.

G² 1-39a	=	Den 1-37
G² 39b-57	=	...
G² 58-fin	=	Den 38-fin

Dans la première tranche commune, il n'y a entre les deux textes aucune différence notable sauf l'absence en G² de deux des six emprunts de Den à l'Histoire Lausiaque, les deux plus apparents. Dans la deuxième tranche commune, c'est G² qui possède quatre récits des *Paralipomena* absents en Den.

Le problème se pose donc du sens dans lequel va la filiation. Alors que Ladeuze voyait dans la Vie de Denys un abrégé de G² [54], Nau voulait que G² ne fût « qu'une nouvelle édition très peu revue mais beaucoup augmentée » de la Vie de Denys [55]. Par une longue analyse comparative des deux Vies, mais en prenant le fragile point de départ d'hypothétiques recueils d'*Ascetica*, Lefort a essayé de prouver le bien-fondé de la position de Nau [56]. Il faudra sans doute, comme le remarque Lefort lui-même, attendre l'édition critique de Den, avant de pouvoir reconstituer avec suffisamment de certitude

[50] H. Rosweydus, *Vitae Patrum*, Anvers 1615; Lyon 1617²; Anvers 1628³. Dans l'édition de 1628, dont nous disposons, la *Vita Pachomii* se lit aux pages 111-138.

[51] *PL* 73, col. 227-272.

[52] Cf. note 49, *supra*.

[53] Arnauld d'Andilly, *Les Vies des Saints Pères des Déserts*, Lyon 1663, p. 175-276.

[54] P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhômien...*, p. 6-13.

[55] Cf. *PO* IV, p. 416-418.

[56] Cf. L.-T. Lefort, *Les Vies coptes...*, p. xxvii-xxxviii.

son original grec pour en faire la comparaison détaillée avec G². Nous pouvons toutefois dès maintenant noter ceci: G², comme nous l'avons vu plus haut, s'explique fort bien comme une compilation de G¹ et des *Paralipomena*. D'un bout à l'autre, G² suit l'ordre de G¹ dans les emprunts qu'il lui faits, et la section intermédiaire où cesse son parallèle avec Den ne rompt aucunement cette fidélité continue à l'ordre de G¹. Par ailleurs, Den s'explique très facilement comme une abréviation réalisée par un simple coup de ciseaux. Supposer au contraire que Den représente l'ancêtre de G², c'est créer des difficultés. Comment expliquer alors que le rédacteur de G², complétant Den, ait si bien retrouvé l'ordre de G¹, et ait replacé chaque récit à son ordre, tout en les mélangeant à des *Paralipomena*?

De toute façon, que G² soit un remaniement de Den ou que, comme nous le croyons plus volontiers, Den soit une abréviation de G², l'une et l'autre Vie apparaissent comme des compilations ayant G¹ et les *Paralipomena* comme base, mais réalisées hors d'Egypte. Ces deux Vies n'ont donc guère d'importance pour l'histoire du monachisme pachômien.

V. – *Les quatre dernières Vies grecques.*

Les quatre dernières Vies grecques sont toutes des compilations tardives pratiquement sans intérêt pour la connaissance du monachisme pachômien. Il suffira d'en dire rapidement quelque mots.

G³ et G⁴ étaient pratiquement ignorées avant la publication des *Sancti Pachomii Vitae graecae*. F. Nau avait, en 1907, publié G⁶ dans la *Patrologie Orientale*, avec, en regard, la traduction française des *Paralipomena* syriaques [57]. Il y publiait en même temps deux fragments de G⁵ [58]. F. Halkin a publié G³ selon le seul manuscrit qui en existe, le nº 9 du monastère de Saint-Jean à Patmos [59]. Mais comme,

[57] *Op. cit.*, à la note 2, p. 425-503.

[58] *Ibid.*, p. 504-511.

[59] Nicon a fait plusieurs emprunts à cette Vie. On a reproché à F. Halkin de ne pas s'être servi de ces extraits de Nicon, qu'on trouve dans beaucoup de manuscrits (cf. C. DE CLERCQ, *L'influence de la Règle de saint Pachôme en Occident...*, p. 169, note 1). Nous croyons toutefois que Halkin s'était suffisamment expliqué dans son introduction (p. 63*-65*) sur les raisons pour lesquelles il avait jugé superflu de noter les variantes de ces simples *excerpta*.

en beaucoup de ses passages, G³ reprend G¹ presque sans aucune modification, il n'a pas transcrit à part ces paragraphes de G³, se contentant de signaler la leçon du Ms de Patmos dans l'apparat critique de G¹ [60]. Quant à G⁴, que Halkin a publié intégralement, quelques chapitres en étaient déjà connus dans une traduction allemande faite par H. Mertel [61]. G⁵ n'étant rien d'autre qu'une juxtaposition des deux premiers tiers de G⁴ et des trois derniers quarts de G³, Halkin s'est contenté d'en signaler les variantes dans les apparats critiques de G³ et G⁴. Bien que l'édition de G⁶ faite par F. Nau ne soit pas en tous points parfaite, Halkin n'a pas jugé opportun de la reprendre [62].

Ces Vies ont toutes, chacune à sa façon, le même caractère de compilation et de remaniement littéraire. Le compilateur de G³ possédait une copie fort complète du dossier pachômien, et il a tenu à être complet lui-même. Il avait vraisemblablement sous les yeux un corpus semblable à l'*Atheniensis* 1015, où se trouvaient G¹ et les *Paralipomena* ainsi que des extraits de l'*Histoire Lausiaque*. Mais comme il accroche ses trois emprunts à Pallade à la même place que Den en ses §§ 21, 25 et 28, on peut supposer, avec Lefort, que le compilateur avait sous les yeux la Vie grecque traduite par Denys, ce qui est confirmé par la présence en G³ de variantes importantes de G²-Den. Enfin, le compilateur a ajouté trois autres récits qui ont leur correspondant exact dans les Apophtegmes, où il les a vraisemblablement puisés [63].

Le compilateur n'était sans doutes pas très familier avec le monachisme pachômien, comme le prouvent ses emprunts à l'*Histoire Lausiaque* et le fait qu'il considère Pachôme comme un prêtre [64].

[60] Dans sa recension de la publication de F. Halkin, L.-T. Lefort notait avec raison, croyons-nous, que « cette économie mal placée ne sera pas sans causer quelques inconvénients » (dans *RHE* 29 [1933], p. 425).

[61] Ouvrage cité à la note 34.

[62] F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graecae...*, p. 86*.

[63] F. Halkin a identifié *PG* 65, col. 304-305 (= G³ 160) et *PG* 65, col. 189, n. 11 (= G³ 195). D. J. CHITTY, (*Pachomian Sources reconsidered...*, p. 55) en a identifié un troisième, signalé par Bousset dans la collection arménienne (XVIII, 53).

[64] Dans le récit se rapportant au ministère de lecteur accompli par Pachôme dans l'église de Tabennêse, pour les gens des environs, à l'époque où il n'y avait pas encore de prêtre en cet endroit, G³ nous dit que Pachôme remplit ce ministère jusqu'à ce que soit établi là *un autre* prêtre: ἕτερος πρεσβύτερος (G¹ a: τις πρεσβύτερος). Cf. F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graecae...*, p. 19.

L'intérêt de cette Vie est d'avoir été traduite en arabe, en entier semble-t-il, dans B.N. 261 de Paris, et partiellement dans la Vie éditée par Amélineau.

G^4 est, du point de vue stylistique, la plus soignée des Vies de Pachôme. L'auteur, qui connaît bien à la fois les règles du genre hagiographique et la langue grecque, ne se garde pas de tomber dans la recherche et l'affectation. Halkin a cru y reconnaître les procédés stylistiques de Syméon Métaphraste. En tout cas, il n'était certes pas, lui non plus, moine pachômien, ni même Egyptien [65]. Dans son texte qui tient plutôt du panégyrique, il met tout en œuvre pour faire apparaître en relief ce qui, à ses yeux, fait l'intérêt principal de la Vie de Pachôme, la fondation du cénobitisme et... la *Regula Angeli*! Ses deux sources sont en effet G^1 et la chronique palladienne.

L'auteur de G^5, sans être un styliste du calibre de celui de G^4, a les mêmes préoccupations littéraires. Pour la partie de sa Vie qu'il emprunte à G^4, œuvre de puriste, il se contente de transcrire son modèle, avec de rares et très légères modifications. Mais dans la partie provenant de G^3, dont le grec n'était guère élégant, il a corrigé constamment sa source et même recomposé presque toutes les phrases, non sans introduire quelques retouches maladroites.

La plus étrange et la moins important des compilations, G^6, est plutôt la simple juxtaposition des tronçons disparates suivants: quelques chapitres empruntés à l'*Histoire Lausiaque*, y compris la Règle de l'Ange (G^6 1-8); la presque totalité des récits des *Paralipomena* (G^6 9-51), selon la tradition textuelle du groupe syriaque-*Atheniensis*, mais avec les particularités de G^3; et enfin, une série d'autres épisodes provenant de la seconde partie de G^2. D'une façon générale, les variantes propres à G^6 n'offrent aucun intérêt.

Conclusion.

Tout le dossier grec des Vies de saint Pachôme se ramène donc à deux documents: la première Vie de Pachôme et les *Paralipomena*. Toutes les autres Vies sont des compilations réalisées à partir de ces deux sources, auxquelles furent ajoutés occasionnellement quelques autres récits tirés de l'Histoire Lausiaque ou des Apophtegmes.

[65] *Ibid.*, p. 79* et 75*.

Ces deux sources initiales sont de très inégale valeur. G^1, tout en étant déjà une compilation, provient (exception faite peut-être de quelques paragraphes tardifs) des milieux pachômiens, et remonte aux débuts de l'hagiographie pachômienne. Sa valeur exacte, ses sources, son mode de composition et son évolution ne pourront être étudiés qu'en relation avec les dossiers arabe et copte auxquels elle est étroitement reliée. Quant aux *Paralipomena*, leur valeur est certainement moindre. Les récits qu'ils contiennent sont sans doute d'authentiques récits pachômiens, au moins pour la plupart, mais il est probable qu'ils furent réunis et rédigés par un auteur non-pachômien, qui était peut-être un moine de Basse-Egypte.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES VIES COPTES

C'est surtout grâce aux tempétueuses publications d'Amélineau, à la fin du siècle dernier, que l'on connaissait, au début du siècle présent, les Vies coptes de saint Pachôme, bien que Zoéga les ait quelque peu fait connaître auparavant [1]. Les textes publiés par Amélineau furent la Vie bohaïrique (appelée alors memphitique) [2], et quelques fragments sahidiques (appelés thébains) [3] représentant une recension identique à celle traduite par Bo.

Lorsque L.-Th. Lefort entreprit, en 1912, la préparation d'une édition critique de tout ce qui subsistait en copte des Vies de Pachôme, il se trouvait devant un fouillis incomparable [4]. Les fragments trouvés en Orient au siècle dernier, et appartenant à un grand nombre de recensions différentes de la Vie, avaient été dispersés de façon regrettable en de nombreuses bibliothèques de l'Orient et de l'Occident. Souvent des débris d'un même *feuillet* se retrouvaient en des pays différents. Lefort entreprit donc de rechercher systématiquement, de reclasser philologiquement et de publier avec traduction tout cet immense matériel.

Ce fut d'abord, en 1925, l'édition critique nouvelle — surclassant celle d'Amélineau — de la Vie bohaïrique, dont la traduction latine devait suivre onze ans plus tard [5]. Ce fut ensuite, en 1933-34, l'édition

[1] Cf. *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, nº 825-827.

[2] E. AMÉLINEAU, *Histoire de Saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabe inédits...*, (*ADMG* – 17), Paris 1889, I, p. 1-334.

[3] E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux IVe, Ve, VIe et VIIe siècles*, (*MMFA* – 4), Paris 1895.

[4] Sur l'œuvre de L.-T. Lefort, on pourra consulter le numéro entier du *Muséon* qui lui fut dédié en 1946. On y lira en particulier l'article de P. PEETERS, *L'édition critique des Vies coptes de s. Pacôme par le Prof. Lefort*, p. 17-34, et celui de J. VERGOTE, *L'œuvre de L. T. Lefort*, p. 41-62, Sur l'état du dossier copte à l'époque où Lefort entreprit ses travaux, cf. ce dernier article, à la page 43.

[5] L.-T. LEFORT, *S. Pachomii vita bohairice scripta*, (*CSCO* – 89), Louvain 1925. Traduction latine, (*CSCO* – 107), Louvain 1936.

des Vies sahidiques [6]. L'essentiel des textes coptes était ainsi publié et mis à la disposition des historiens. Quelques autres fragments furent ensuite identifiés et publiés dans *Le Muséon* en 1936 et 1941 [7]. Enfin, en 1943, une traduction française de l'ensemble du dossier copte venait couronner cette œuvre entreprise en 1912 [8]. Seuls quelques menus fragments furent encore publiés par Lefort en 1945 [9].

Dans ses éditions critiques, Lefort a toujours indiqué soigneusement les éditions antérieures dont avait été l'objet tel ou tel fragment. Dans l'édition de sa traduction française, il a indiqué également toutes les traductions existantes. Comme ces éditions de fragments dépareillés ainsi que ces traductions sont désormais déclassées par les travaux de Lefort et que, au surplus, elles sont en général d'un accès plus difficile que ceux-ci, nous nous dispensons de les indiquer ici. Qui voudrait consulter directement les manuscrits ou même tout simplement se faire une idée de l'état de leur éparpillement, en trouvera une description détaillée dans les introductions de Lefort à ses éditions et à sa traduction.

Le travail de Lefort ne saurait être trop apprécié pour sa consciencieuse rigueur scientifique. Il faut cependant en connaître les limites, dont il était d'ailleurs plus conscient que tout autre. En premier lieu, le reclassement des fragments demeure, en certains cas, hypothétique; il faut donc, en ces cas, éviter de construire sur la base de ce reclassement des hypothèses trop hasardeuses concernant la genèse de l'hagiographie pachômienne. De plus, ce reclassement philologique ne peut être que le point de départ d'une comparaison systématique des diverses recensions, comparaison que Lefort n'a fait qu'aborder. Quant à la lecture des manuscrits, elle était parfois difficile, et elle est souvent demeurée conjecturale. Lefort l'a chaque fois signalé en note à son édition critique du texte, à laquelle il importe

[6] L.-T. LEFORT, *S. Pachomii vitae sahidice scriptae*, (*CSCO* – 99/100), Louvain 1933/34.

[7] L.-T. LEFORT, *Vies de S. Pachôme* (*Nouveaux fragments*), *Muséon* 49 (1936), p. 219-230; idem, *Glanures pachômiennes*, *Muséon* 54 (1941), p. 11-138.

[8] L.-T. LEFORT, *Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, (*Bibliothèque du Muséon* – 16), Louvain 1943; réimpression 1966. La traduction française publié par R. Draguet dans *Les Pères du désert*, Paris 1949, p. 87-126, et qui est un agencement des diverses recensions coptes, ne prétend évidemment pas remplacer celle de Lefort. Elle est cependant plus littéraire et, à certains points de vue, plus critique.

[9] L.-T. LEFORT, *Fragments coptes*, dans *Muséon* 58 (1945), p. 97-120.

de se référer sans cesse. Bien que la traduction soit en général très bonne, on ne peut s'y fier de façon absolue, et le recours au texte original demeure toujours indispensable.

Lefort ayant analysé soigneusement chacune des pièces du dossier copte, nous pouvons donc passer en revue ce dossier d'une façon très rapide, indiquant quelques constatations nouvelles ici et là, et nous limitant aux données de base nécessaires à la comparaison des trois dossiers copte, grec et arabe, que nous entreprendrons plus loin.

I. – *Le groupe SBo.*

Lefort a groupé en diverses séries les nombreux fragments coptes de la Vie de Pachôme. Commençons par la série qui représente la recension à la fois la mieux conservée et la plus importante. Nous lui donnerons, dans notre ouvrage, le nom de groupe *SBo*, parce que, bien qu'étant une recension sahidique (S), c'est en Bo que, dans le dossier copte, elle nous est le plus intégralement conservée. Outre Bo, qui est une traduction en plus d'un point maladroite[10], nous possédons du même groupe les fragments sahidiques classés par Lefort sous les sigles S^4, S^{14} et S^5. S^7 et Av (dont nous parlerons au chapitre suivant) appartiennent selon nous au même groupe, ainsi que S^6 et S^{3b}.

Une différence notable est à remarquer entre ces divers témoins de la même recension. Alors que S^7 (comme l'arabe Av) s'arrête à la mort de Pachôme, Bo et S^5 prolongent leur narration par un long Appendice sur le gouvernement de Théodore et Horsièse. S^6 et S^{3b}, de leur côté, ne donnent que cet Appendice. Quant à S^{14} et S^4, l'état actuel dans lequel ils sont ne nous permet pas de décider s'ils arrêtaient leur récit à la mort de Pachôme ou s'ils le poursuivaient au-delà. Cette section de la Vie que, à la suite de Lefort, nous nommons l'Appendice, a-t-elle été ajoutée à une période tardive ou a-t-elle été supprimée par quelques témoins alors qu'elle faisait partie de la rédaction primitive? Nous essayerons plus loin de répondre à cette question.

La structure de cette Vie, tout aussi bien que son contenu lui confèrent une parenté étroite avec G^1 aussi bien qu'avec certaines Vies arabes représentant une recension copte un peu différente. Cette

[10] Cf. L.-T. LEFORT, *Littérature bohaïrique*, dans *Muséon* 44 (1931), p. 115-135.

parenté est plus facile à constater qu'à expliquer. Pour Amélineau, Bo serait une traduction abrégée de la Vie originale sahidique, laquelle aurait eu très tôt une version grecque (perdue) dont G^1 serait également un abrégé [11]. En fait, les fragments sahidiques dans lesquels Amélineau croyait reconnaître la Vie primitive appartiennent à la même recension que Bo. Ladeuze, qui considère G^1 comme la source première de toute l'hagiographie pachômienne, en fait évidemment découler Bo et les fragments sahidiques correspondants [12]. Lefort, de son côté, a attiré l'attention sur le fait que ce que nous appelons le groupe SBo, G^1 et Den-G^2 représentent des compilations parallèles. Comme les Bollandistes, il doit cependant lui aussi, dans une certaine mesure, se résoudre à une conclusion dilatoire. Après avoir constaté que toutes ces recensions, dans la tranche qui va de la vocation de Pachôme à sa mort, dépendent certainement d'un original commun, il ajoute: « Des recherches ultérieures permettront sans doute de fixer le caractère exact et la langue originale de cette pièce, de déterminer si nos Vies en dérivent chacune d'une manière directe et indépendante, et quelle est celle qui a le moins transformé l'original, enfin de reconstituer si possible la teneur de celui-ci» [13].

Récemment le Père A.-J. Festugière a entrepris une analyse comparative de chaque paragraphe de G^1 avec les documents coptes parallèles [14]. Nous avons signalé ailleurs [15] plusieurs lacunes de cette étude, dont la moindre n'est certes pas d'avoir été faite à partir de la traduction de Lefort et non à partir des textes originaux. De toute façon, le Père Festugière, comparant individuellement chaque paragraphe de G^1 avec ses parallèles coptes, mais ne se souciant à peu près pas d'examiner les rapports entre la structure diverse des deux compilations, n'a pu arriver à d'autre conclusion que — qui en doutait? — G^1 est un témoin valable à côté des compilations coptes.

Pour notre part, nous croyons que la clef du problème réside dans la comparaison systématique et simultanée des trois dossiers

[11] E. AMÉLINEAU, *op. cit.*, à la note 2, Introduction.

[12] P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien...*, p. 45-51.

[13] L.-T. LEFORT, *Les Vies coptes...*, p. LXXX.

[14] Dans l'Introduction à sa traduction française de G^1: *La première Vie grecque...*

[15] *Le problème des Vies de Saint Pachôme*, dans *RAM* 42 (1966), p. 287-306.

grec, copte et arabe. Ce n'est donc qu'après avoir étudié les Vies arabes que nous pourrons aborder ce problème d'ensemble. Auparavant, il nous faut terminer notre analyse du dossier copte.

II. – *Les plus anciens documents coptes.*

Parmi les fragments coptes retrouvés et édités par Lefort, certains sont considérés par lui comme des témoins de très anciennes Vies ou compilations, qui auraient servi de sources aux compilations postérieures du genre SBo et G[1]. Passons-les en revue.

A – Le parchemin du VI[e] siècle baptisé S[1] est certainement le plus ancien et le plus important de ces témoins. Lefort a suffisamment montré, croyons-nous, que dans ce document, plus que dans aucun autre, nous atteignons à la tradition pachômienne primitive [16]. Les anecdotes qu'on y lit ont une couleur autrement plus vivante et originale que les récits correspondants des compilations tardives. Le peu de feuillets qui nous en restent rendent cependant presque impossible de vérifier s'il s'agit, de part et d'autre, de deux rédactions indépendantes d'une même tradition orale, ou s'il y a dépendance littéraire.

En effet, nous ne possédons malheureusement que 16 pages entières et deux demi-pages de ce codex. Il nous est cependant possible de lui restituer avec certitude le début d'un récit et la fin d'un autre que lui a empruntés S[3]. Si, comme nous le croyons et essayerons de le démontrer ci-après, S[3] est une fusion de S[1] et d'une vie sahidique du groupe SBo, il nous est possible de lui restituer hypothétiquement quelques autres passages. Entre autre, il serait probable, dans ce cas, que le prologue de S[8], repris par S[3], soit en fait le prologue de S[1].

Voici donc, sous forme de tableau, ce qui nous reste de S[1] et ce que nous pouvons lui restituer. Nous mettons entre crochets les pages de S[1] restituées avec certitude. Nous ajoutons un point d'interrogation après le signe = lorsque cette restitution n'est que probable, et trois points d'interrogation à côté des restitutions que nous ne proposons que comme simple possibilité invérifiable.

[16] Cf. *Les Vies coptes...*, p. LXXII, et *Les sources coptes pachômiennes*, dans *Muséon* 67 (1954), p. 217-229.

S[1]			S[3]		S[8]	
codex	*Lefort*		*codex*	*Lefort*	*codex*	*Lefort*
p. [1-2]	...	= ?	p. 3-4	p. 54,10-55,19	p. 1-2	p. 41,6-42,18
p. [3]	...	= ?	p. 4	p. 55,20-29	p. [3]	...
...						
p. [43-44]	...	=	p. 41-42	p. 60,21-61,13		
p. 45-48	p. 1,5-2,19	=	p. 42-44	p. 61,13-62,18		
p. 48-51	p. 2,20-3,7		...	...		
p. 51-53	p. 3,8-33	=	p. 65-66	p. 65,7-34		
p. 53-59	p. 3,33-5,19	=	p. [67-68]	...		
p. 59-60	p. 5,19-29	=	p. 69	p. 66,1-10		
p. [61-62]	...	=	p. 69-70	p. 66,10-67,11		
...						
p. [?]	...	= ???	p. 75-76	p. 67,13-69,3		
...						
p. [?]	...	= ???	p. 147-148	p. 69,5-70,17		
...						
p. [?]	...	= ???	p. 389-390	p. 71,26-72,17		

B – Les quelques vingt pages qui subsistent de S[3] sont trop peu pour nous permettre de le situer avec précision au sein de l'hagiographie pachômienne. Nous sommes ici en présence d'un document d'un caractère tout autre que S[1], et où le merveilleux tient une grande place. Malgré cela, Lefort voulait y reconnaître un document rejoignant de très près la tradition primitive.

En ce qui concerne le problème littéraire, Lefort affirmait que nous manquons absolument d'éléments pour décider si la composition de S[3] repose sur des documents déjà rédigés ou simplement sur une tradition orale. Et il ajoutait que « tout ce que nous pouvons constater, c'est que S[3] ne dépend d'aucun document copte ou grec actuellement existant. Au contraire, continue-t-il, tout un long passage (infra p. 8 à 10) est repris littéralement par le groupe copte représenté par Av f. 89, Am p. 542, S[7] (infra p. 44) et vraisemblablement par Bo, S[5], S[4] (qui sont lacuneux au passage correspondant) » [17]. Mais cette similitude entre S[3] et tout le groupe SBo, en cette section, permet de conclure soit à la dépendance de SBo à l'égard de S[3], soit à la dépendance de S[3] à l'égard de SBo. Lefort ne nous dit nulle part pourquoi il n'a même pas envisagé la possibilité de cette deuxième partie de l'alternative.

[17] Cf. *Les Vies coptes...*, p. LXXIII.

En réalité, croyons-nous, en cette section qu'il a en commun avec SBo, (p. 8,13-11,24), S^2 dépend de SBo, et non *vice versa*. En effet, lorsque, dans un chapitre ultérieur, nous aurons identifié les deux sources fusionnées en SBo et G^1, et aurons reconstitué l'évolution de SBo, il nous apparaîtra que SBo dépend d'un document copte représenté par Am 542 ss., qu'il modifie, et qu'en conséquence, tout document identique à SBo ne peut guère être qu'un témoin de la même recension et non une de ses sources.

S^2 a cependant quelques affinités spéciales avec S^3 qui, nous le verrons au chapitre suivant, dépend aussi directement du groupe SBo. On peut se demander si la compilation S^2, car c'en est certainement une, puise directement à une Vie du groupe SBo, ou a tiré cette section d'une grande compilation du genre S^3. Il est pratiquement impossible, vu le petit nombre de feuillets de S^2, de répondre. On peut toutefois faire l'observation suivante: En S^3, le récit de la maladie et de la mort de Pachôme, emprunté au groupe SBo, est précédé d'un petit paragraphe inconnu en ce dernier groupe: « Si nous racontons ces choses, c'est que nous avons foi... »[18]. S^2, qui transcrit le même récit de la maladie et de la mort de Pachôme, a, au même endroit que S^3, ce même paragraphe[19]. Le plus curieux de l'affaire est que ce petit paragraphe, de sa nature même, se rapporte à ce qui précède et non à ce qui suit. Or ce qui précède n'est pas la même chose en S^2 et en S^3. Il faut donc supposer que ce paragraphe a passé soit de S^2 en S^3, soit de S^3 en S^2 avec l'emprunt qui le suit. Mais puisque S^3 semble suivre tout au long l'ordre de SBo, il ne peut guère avoir puisé ses emprunts à celui-ci que dans un texte intégral de cette recension et non dans une collection d'extraits telle que S^2. Par ailleurs, il est difficile de s'expliquer comment S^2 a pu puiser cette dernière section en S^3, puisque c'est bien avant, qu'il commence son emprunt à SBo, et que le petit paragraphe en question qui, en S^3, marque le début de l'emprunt à SBo, ne fait, en S^2, qu'interrompre celui-ci... On voit que le problème est fort complexe, et qu'on manque d'éléments pour le résoudre.

De toute façon, il ne nous semble pas légitime de considérer S^2 comme une source du groupe SBo en cette section. Il y a sans doute un passage (13,11-34) où S^2 offre un récit qui semble plus original que son parallèle en Bo 42 et G^1 42... Mais la comparaison des

[18] S^3, p. 72,18-23.
[19] S^2, p. 10,31-11,2.

textes est loin de permettre d'affirmer avec certitude dans quel sens se vérifie la dépendance.

C – Les codices S^{10}, S^{20} et S^{11} semblent représenter tous les trois une même recension, que nous nommerons la recension S^{10}, vu que S^{20} et S^{11} ne subsistent que par quelques fragments insignifiants.

Si l'on exclut les quelques premiers feuillets, qui n'ont aucun parallèle, tout ce qui subsiste de cette Vie, c'est-à-dire à partir de la page 100 (ou à peu près) du codex S^{10}, correspond exactement à un document traduit en arabe et incorporé dans la compilation Ag, d'où il a passé en Am 386-553. Ce document était vraisemblablement une Vie de Théodore. Si les cent premiers feuillets du manuscrit représentaient une Vie de Pachôme, nous serions ici en présence d'une Vie de Pachôme à laquelle a été ajoutée une Vie de Théodore. L'importance de cette Vie de Théodore est d'avoir été l'une des sources des compilations du type SBo-G^1. Il faut donc en remettre l'étude détaillée à plus tard, après l'analyse du dossier arabe.

Pour le moment, on peut signaler que les deux pages du manuscrit imprimées dans *Les Vies coptes* aux pages 26,7-27,2 doivent être reclassées à la page 39, après tous les autres fragments du codex. Nous expliquerons plus loin pourquoi.

D – Le court codex S^8 offre un récit, suivi de quelques considérations, qu'on retrouve, sous une forme différente et apparemment édulcorée, dans le groupe SBo. On ne peut toutefois affirmer une dépendance littéraire, en tout cas pas une dépendance directe. L'intérêt de ce codex est d'être le seul à nous fournir un commencement de Vie. Son prologue, repris par S^3, vient très probablement de S^1, comme semble l'exiger l'étude de S^3 qui va suivre.

III. – *La grande compilation S^3.*

S^3, dont il ne nous reste qu'une trentaine des quatre cents pages de grand format qu'il comportait, est une grande compilation copte qui a incorporé presque toutes les sections connues de S^1, et de nombreuses du groupe SBo. Son intérêt lui vient surtout du fait que, chaque fois où la vérification est possible, on constate que le compilateur reprend textuellement son original sans y rien changer, ou à peu près.

Lefort, considérant que S^3 avait incorporé un grand nombre de documents anciens, et soucieux de lui conserver une importance de premier plan dans le dossier copte, malgré son caractère de compi-

lation, minimise, nous semble-t-il, les rapports de cette recension avec le groupe SBo. Voici ce qu'il écrit: « Les rapports de parenté littéraire avec le groupe de compilation copte, représenté par Bo, Av, S⁵ etc., sont beaucoup moins clairs: deux courts passages (p. 54 l. 1 à 6 et p. 64 l. 24 à 65 l. 6) correspondent adéquatement à Bo §§ 3 et 23; par ailleurs on trouve encore des correspondances fondamentales: pp. 55, 56, 57, 63, 64 comparées à Bo §§ 16 à 22 (cf. G¹ §§ 12-13), ou Denys §§ XII-XXI); mais pour juger de quelle parenté il s'agit il faudrait être fixé sur la chronologie relative de ces rédactions, et tenir compte de deux faits incontestables... La parenté de S³ avec les compilations citées est donc au moins aussi probable en ligne collatérale qu'en ligne directe »[20]. Et, un peu plus loin, il conclut que S³ « apparaît comme un centon qui, prenant pour texte de base notre plus ancienne Vie représentée par S¹, l'a amplement gonflée par des intercalations et additions empruntées à toute une collection de documents hagiographiques et autres, exclusivement, semble-t-il, en langue copte... »[21]

Nous avons indiqué, dans le tableau des pages 46-47, les parallèles de S³ avec SBo et S¹. Les relations sont beaucoup plus étroites que ne le veut Lefort. En fait, tout au long de S³, l'ordre des emprunts à SBo suit l'ordre interne de ce dernier groupe. Ceci devient encore plus clair si, comme il faut probablement l'admettre, S³ᵃ procède du même codex que S³. En ce cas, toute la fin de S³ (72,24-77,23 et 317,5-321,13) serait tirée textuellement d'une vie sahidique du groupe SBo. Les emprunts à S¹ suivent également l'ordre interne de S¹. Tout se passe donc comme si S³ ne faisait que compléter S¹ par SBo ou SBo par S¹. Il le fait d'ailleurs d'une façon parfois assez maladroite, juxtaposant deux formes du même récit. En voici un exemple. Bo 22 (= G¹ 23) est un résumé de la vision de l'ange racontée fragmentairement en S¹, 1,1-11; et, même si l'on ne voulait pas admettre une dépendance littéraire directe, il s'agit certainement du même fait. Or S³ transcrit fidèlement en 60,21-61,19 le récit long sous la forme de S¹, puis, quelques pages plus loin (64,19-23), il transcrit tout aussi fidèlement la version brève du même récit, qu'on lit en Bo 22. Un cas absolument semblable se trouve en S³ 57,1-2 et 63,29-64,16.

[20] Cf. *Les Vies coptes*..., p. LXXVI-LXXVII.
[21] *Ibid.*, p. LXXVII.

L'endroit où se lit en S³ le texte parallèle à S³, et qui constitue le prologue de celui-ci, nous oblige à supposer, — compte tenu du fait que tout ce qui suit en S³ est tiré soit de SBo soit de S¹ — que ce prologue appartient en réalité à S¹ où S³ comme S³ l'a puisé, comme nous l'avons insinué plus haut. Etant donné que S³ suit si fidèlement l'ordre de SBo, à travers toute la Vie, il faut aussi admettre que la correspondance de S² avec S³ et le groupe SBo, en SBo 113-117, provient de ce que S² emprunte à cette dernière recension, car le petit paragraphe S³ 72,18-23 (= S² 10,31-11,2) ne s'explique, dans ce contexte, que comme une addition de S³ (peut-être puisée en S¹) au texte de SBo. De S³ cette addition aurait passé en S² qui commence précisément à cet endroit son emprunt à S³.

Sans doute, théoriquement, une dépendance en sens inverse, c'est-à-dire du groupe SBo à l'égard de S³, n'est pas impossible. Mais en réalité cette hypothèse est insoutenable. D'abord il faudrait supposer que, par un hasard extraordinaire, SBo, tout en conservant fidèlement l'ordre de S³, aurait supprimé de celui-ci précisément tous les textes où il transcrit fidèlement S¹, et conservé les autres. De plus, nous verrons, un peu plus loin, que cet ordre interne de SBo est le fruit de la fusion de deux sources parfaitement identifiables, dont on peut reconstituer l'évolution. De même, la teneur textuelle de SBo s'explique aussi par cette fusion et le remaniement de ces sources. Il faut donc en conclure qu'un texte qui suit aussi fidèlement l'ordre et le texte de SBo que S³ (et S², pour toute une section), ne peut que dépendre du groupe SBo.

On devrait ajouter, pour être complet, que S³, qui transcrit fidèlement ses sources, représente un très bon texte du groupe SBo quand il emprunte à celui-ci. Il est normalement plus près de l'excellent codex S⁵ que de Bo, chaque fois que ce dernier remanie ou traduit mal. La présence en S³ du parallèle de S⁵ 93 (absent de Bo) montre aussi que, même dans la structure de la Vie, l'original employé par le compilateur de S³ était meilleur que Bo qui, en cet endroit, abandonne quelque peu l'ordre et le texte de sa source, que S⁵ conserve.

Avec le dossier grec, S³ n'a pas de relation directe. Le Père Festugière, emboîtant le pas à Lefort pour la circonstance, affirme que S³ 62,19-31 reproduit exactement la même prière que G¹ 15, Denys 15 et qui, dit-il, ne figure pas dans le groupe copte[22]. Une

[22] *Ibid.*, note 20. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La première Vie grecque*..., p. 107-108.

telle affirmation est de nature à induire en erreur. Il est vrai, certes, que tous les manuscrits coptes de la recension SBo sont lacuneux à cet endroit, mais il ne peut faire de doute qu'ils comportaient cette même prière, car elle se lit en Av qui est un témoin de la même recension SBo.

Dans la mesure où son texte fragmentaire nous permet de porter un jugement, S^3 nous apparaît donc comme une compilation qui a fusionné plus ou moins maladroitement deux Vies distinctes: S^1 et une Vie sahidique de la recension SBo. On ne doit donc pas être surpris de sa longueur démesurée. L'intérêt de cette compilation lui vient d'une part de ce qu'elle reproduit fidèlement le texte de ses deux sources et que, d'autre part, le compilateur possédait de la recension SBo un excellent témoin.

Dans le tableau qui suit, nous avons mis entre crochets les numéros de paragraphes où la correspondance peut être considérée comme certaine, même si elle est le fruit d'une reconstitution. Lorsque cette correspondance est douteuse ou hypothétique, nous ajoutons un point d'interrogation après le crochet.

TABLEAU COMPARATIF DE S^3, SBO ET S^1

S^3		§§ *de SBo*	S^1	
codex	*Lefort*		*codex*	*Lefort*
p. [1-2]	...	[1]? – 2	...	...
p. 3	54,5-9	3	...	...
p. 3-4	54,10-55,19	...	p. [1-2]	cf. S^8 41,6-42,18
p. 4	55,20-29	...	p. [3]	...
p. [?]	55,31-56,2	16 (fin)	...	...
p. [?]	56,3-37	17	...	...
p. [?]	57,1-2	(cf. 21)	p. [?]?	...
p. 37	57,4-15	...	p. [?]?	...
p. 37-39	57,16-58,33	18	...	...
p. 39-41	58,34-60,20	19?	...	...
p. 41-42	60,21-61,13	...	p. [43-44]	...
p. 42-44	61,13-62,18	...	p. 45-48	1,5-2,19
p. 44	62,19-31	19	...	...
p. [45-46]	...	...	...	...
p. 47	63,1-5	19?	...	...
p. 47	63,6-21	20	...	...
p. 47-48	63,21-28 (transition)	...	...	...
p. 48	63,29-31	21	...	...

S^3		§§ *de SBo*	S^1	
codex	*Lefort*		*codex*	*Lefort*
p. 48	63,32-64,16	...	p. [?]	cf. p. 6
p. [49-64]	...	...	...	...
p. 65	64,19-23	22	...	...
p. 65	64,24-65,6	23a	...	...
p. 65-66	65,7-34	...	p. 51-53	3,8-33
p. [67-68]	...	...	p. 53-59	3,33-5,19
p. 69	66,1-10	...	p. 59-60	5,19-29
p. 69-70	66,10-67,11	...	p. [61-62]	...
p. [71-74]	...	...	p. [?]?	...
p. 75-76	67,13-69,3	...	p. [?]?	...
p. [77-146]	...	...	...	...
p. 147-148	69,5-70,17	...	p. [?]§?	...
p. [149-252]	...	...	...	...
(S^{3a} p. [?])	317,5-318,2	89	...	...
p. 253-254	70,19-26	S^5 93	...	...
p. [255-388]	...	...	...	...
(S^{3a} p. [?])	318,4-319,5	102	...	...
(S^{3a} p. [?])	319,7-23	103	...	...
(S^{3a} p. [?])	319,24-320,16	104	...	...
(S^{3a} p. [?])	320,17-321,13	105	...	...
p. 389-390	71,26-72,17	...	p. [?]?	...
p. 390	72,18-23 (cf. S^2, 10,31-11,2)			
p. 390-396	72,24-77,8	116-117		
p. [397-398]	...		...	...
p. 399	77,10-23			

IV. – *Quelques autres documents coptes.*

Il a existé en copte comme en grec des recueils de récits détachés. Leur existence nous est attestée par les fragments de S^9 et S^{12a}. Si on ajoute les quelques débris de S^{13} et S^{19}, les fragments appartenant peut-être à S^3, ainsi que les pièces diverses ayant plus ou moins de rapport avec le monachisme pachômien, que Lefort a réunies dans sa *quatrième série* de textes, on aura au complet le dossier pachômien de langue copte.

Conclusion.

Le dossier copte est plus complexe que celui de langue grecque, qui pouvait se ramener pratiquement à deux pièces. Cependant en copte, comme en grec, il y a une pièce qui surpasse toutes les autres

en importance. C'est la Vie représentée par les nombreux témoins de la recension SBo. Le plus complet, mais non le plus fidèle de ces témoins est Bo. S^4 et surtout S^5 sont bien meilleurs, mais très fragmentaires. Pour certaines sections de la Vie et, entre autres, pour le récit de la maladie et de la mort de Pachôme, S^8 et S^7 (ainsi que probablement S^2) sont aussi de bons témoins.

Parmi les autres pièces, S^1 a une valeur spéciale, à cause de son caractère primitif. Le groupe S^{10} est, lui aussi, très précieux, mais ce n'est qu'en étudiant les recensions arabes, qui en ont traduit une large section, que l'on pourra apprécier son importance. Quant à S^3, il représente une vaste compilation dont les deux sources principales, et peut-être les deux seules, furent S^1 et SBo. Les autres pièces du dossier ne présentent guère qu'une importance secondaire qui devra être évaluée dans chaque cas, lorsqu'on devra en faire usage.

Chapitre troisième

LES VIES ARABES

P. Ladeuze écrivait en 1898: « Il paraît n'y avoir jamais eu qu'une vie arabe de Pachôme. Tous les manuscrits que nous avons, donnent en effet le même texte, à part quelques fautes de transcription »[1]. De cette erreur de Ladeuze, Amélineau était responsable puisque, bien qu'il connût l'existence de manuscrits différents de ceux qu'il avait utilisés pour son édition, il n'avait pas signalé leur divergence d'avec ceux-ci. Depuis lors, grâce surtout aux travaux de W. E. Crum[2], nous savons qu'il existe, de la Vie de Pachôme, plusieurs manuscrits arabes appartenant à diverses familles[3]. Le jugement tout négatif porté par Ladeuze sur la valeur de la Vie arabe[4], et accepté depuis lors sans vérification[5], ne peut plus être retenu tel quel. Par ailleurs les jugements tout favorables d'Amélineau[6] et de Grützmacher[7] reposaient eux aussi sur une connaissance trop limitée du dossier arabe aussi bien que des dossiers grec et copte, pour qu'on doive s'y arrêter. Le problème mérite d'être repris à la base.

Malheureusement, même si nous avons aujourd'hui une vue plus exacte du dossier arabe, cela ne veut pas dire que nous connaissions très bien la tradition arabe de la Vie de Pachôme. D'une part, les manuscrits n'ont jamais fait l'objet d'une recherche systématique, comme ce fut le cas pour le dossier copte. D'autre part, si Lefort

---

[1] P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhômien...*, p. 52.

[2] Cf. surtout W. E. Crum, *Theological Texts...*, Appendice, p. 86-193. Sur cette étude de première valeur, voir le compte rendu de L.-T. Lefort, dans *Muséon* 32 (1913), p. 323-332.

[3] Cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, (*ST* – 118), Vatican 1944, p. 460-461.

[4] P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhômien...*, p. 45-69 et 75-108.

[5] La position de Ladeuze est reprise en particulier par S. Schiwietz, dans *Das morgenländische Mönchtum*, I, Mayence 1904, p. 138-148.

[6] Cf. *Histoire de Saint Pakhôme...* (*ADMG* – 17), p. lviii ss.

[7] Cf. *Pachomius und das älteste Klosterleben*, p. 16 ss.

pouvait, en 1933, qualifier le dossier arabe connu de « véritable forêt vierge »[8], l'expression demeure tout aussi exacte aujourd'hui. Nous manquons surtout d'éditions critiques de ces textes. P. Peeters avait commencé et annoncé une telle édition, il y a une quarantaine d'années[9], mais il y avait ensuite renoncé, et personne, autant que nous sachions, n'a pris la relève. Quant aux deux éditions existantes, celle d'Amélineau et celle du Caire, nous dirons plus loin ce qu'il faut en penser. Pour le moment, repassons rapidement en revue ce dossier.

I. – *Les trois catégories de Vies arabes de Pachôme.*

Bien que, comme nous venons de le dire, le dossier arabe demeure un fouillis incomplètement exploré, L.-T. Lefort a pu, avec justesse, répartir en trois catégories la douzaine de manuscrits repérés[10].

A – *Traduction d'un modèle copte.*

De ce type nous possédons deux manuscrits très importants, le codex arabe 172 du Vatican, copié au XIV^e^ siècle et le Ms 116 de la Bibliothèque universitaire de Göttingen, du XVI^e^ siècle.

Crum avait déjà noté l'importance du premier de ces deux manuscrits, et tout particulièrement sa valeur pour la reconstitution des Vies coptes[11]. De fait, il fut d'un grand secours à Lefort pour le *reclassement* des fragments sahidiques représentant la même recension. Malgré ce qu'en dit le Père Festugière, qui croit qu'on trouverait enfin là la vraie tradition sahidique originale[12], la publication de ce manuscrit n'apporterait cependant à peu près rien de nouveau. Elle pourrait tout au plus nous permettre de combler

[8] Dans sa recension des *Sancti Pachomii Vitae graecae*, dans *RHE* 29 (1933), p. 425.

[9] L.-T. Lefort écrivait en 1927 (dans *La Règle de S. Pachôme* [*Nouveaux documents*], *Muséon* 40 [1927], p. 33, note 4): « Les vitae arabes seront publiées par le P. Peeters dans un avenir assez rapproché ».

[10] Cf. *Les Vies coptes*..., p. XV-XVIII.

[11] Il l'a décrit dans *Theological Texts*..., p. 177-183.

[12] Cf. *La première Vie grecque*..., p. 103, note 1, et p. 124.

quelques légères lacunes du groupe SBo[13]. Av est en effet une traduction réalisée sur un texte sahidique de cette recension SBo que nous possédons déjà à peu près complètement dans la version bohaïrique et fragmentairement dans le sahidique même. La section de S^7^ qui subsiste possède une telle similitude avec Av que celui-ci pourrait bien en être la traduction.

Le deuxième codex de cette catégorie, le manuscrit 116 de Göttingen (= Ag) est beaucoup plus précieux, même si son importance n'a jamais été perçue jusqu'ici. W. E. Crum, qui le connaissait, s'était contenté de signaler sa correspondance avec la première partie d'Am[14]. Les éléments lui manquaient alors, il est vrai, pour faire de ce manuscrit, avec G^1^ et le groupe SBo, la comparaison qui lui en aurait révélé toute l'importance. Selon Lefort, ce manuscrit représenterait « une recension copte du même type que Av, entrelardée de tranches dont l'une au moins représente un type fragmentairement connu par les codices sahidiques S^10^ et S^20^ »[15]. Ce jugement, substantiellement exact, appelle toutefois des correctifs et des nuances. L'analyse détaillée que nous ferons plus loin de la recension de ce manuscrit nous montrera qu'il résulte de la fusion de deux sources très anciennes qui furent à la base de G^1^ et du groupe SBo, mais qu'il a conservées dans un état plus primitif que ceux-ci ne l'ont fait.

B – *Traduction d'un modèle grec.*

De nombreux manuscrits de ce genre existent. Le texte grec qui a servi d'original est celui de la troisième Vie grecque. Un té-

[13] Av permet de combler les lacunes de groupe Bo aux §§ 112-116. Il faut noter toutefois que la lacune de Bo, de S^5^ et de S^4^ à cet endroit est déjà largement comblée par S^7^ et, indirectement, par S^3^ et S^2^. P. Peeters a publié un très bref fragment de cette Vie arabe, avec un feuillet d'une autre provenance donnant un texte parallèle: *Un feuillet d'une Vie arabe de saint Pachôme*, dans *Muséon* 59 (1946), p. 399-412. Le même Ms Vat. arabe 172 comprend aussi (fol. 99r-109v), à la suite de la Vie de Pachôme, une allocution de Timothée d'Alexandrie, éditée avec traduction par A. Van Lantschoot, *Allocution de la dédicace de l'église de Pachôme à Pboou*, dans *Muséon* 47 (1934), p. 13-56.

[14] Cf. W. E. Crum, *Theological Texts*..., p. 176. Crum signale également que, pour la section d'Am qui correspond à Ag, ce dernier manuscrit est meilleur que les trois connus par Amélineau et dont il choisit un comme texte de base de son édition.

[15] L.-T. Lefort, *Les Vies coptes*..., p. XVI-XVII.

moin important de ce genre est le manuscrit arabe nº 261 de la Bibliothèque Nationale de Paris (= Ap) [16]. Une édition faite au Caire, en 1891, par l'higoumène du monastère de El Baramús, sous le titre de كتاب القديس أنبا باخوميوس (= Ac) se basait sur des manuscrits assez identiques à celui-ci [17]. Cette édition, tirée à quelques exemplaires seulement, est aujourd'hui introuvable.

La tradition grecque de la Vie de Pachôme étant fort bien conservée dans l'original, ces traductions faites du grec sont sans valeur pour l'historien.

C – *Compilation arabe.*

Tous les manuscrits de ce type sont modernes, et les problèmes de critique textuelle qu'ils posent sont encore obscurs. C'est à cette série qu'appartiennent les trois manuscrits utilisés par Amélineau et que W. E. Crum a réussi à identifier, malgré le peu d'indications données par leur éditeur [18]. Ce sont le Ms. Or. 4523 du British Museum et les Mss 4783 et 4784 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Les deux derniers sont respectivement de 1886 et 1834. Quant au premier, le meilleur des trois et celui qu'a imprimé Amélineau, il est une copie faite en 1816 sur un original provenant, nous dit le scribe, du monastère de Saint Antoine [19].

Ces compilations, y compris celle publiée par Amélineau, n'ont pas d'intérêt en elles-mêmes, cela va de soi. Nous croyons toutefois qu'elles ont jusqu'ici été trop systématiquement dépréciées, sans même qu'une comparaison sérieuse avec le dossier copte actuellement connu ne soit faite. L'âge d'un manuscrit n'est jamais un argument décisif pour déterminer la valeur de son contenu, et il arrive qu'une compilation tardive nous ait conservé la forme originale de documents anciens. C'est pourquoi nous consacrerons une section spéciale de ce chapitre à l'étude de la compilation publiée par Amélineau.

---

[16] Il est décrit par Crum, dans *Theological Texts...*, p. 173-174.

[17] Ce manuscrit est également décrit par Crum, *ibid.*, p. 174-176, ainsi que dans *ZDMG* 68 (1914), p. 181-182. Cf. aussi H. Coussen, dans *Festschrift Eduard Sachau*, Berlin 1915, p. 53-61.

[18] Cf. *Theological Texts...*, p. 176-177.

[19] Crum doute qu'Amélineau ait fait sa traduction uniquement d'après le manuscrit qu'il a imprimé... C'est dire qu'il ne faut user de cette traduction qu'avec grande prudence.

Auparavant, pour terminer cette description d'ensemble du dossier arabe, nous devons signaler qu'un certain nombre de documents pachômiens existent en arabe, qui n'ont jusqu'ici jamais été remarqués par les spécialistes des sources pachômiennes. Par exemple, le catalogue des manuscrits arabes du Mont Sinaï, publié par Aziz Suryal Atiya en 1955 [20] signale quatre pièces se rapportant à Pachôme. Ce sont les Nos. 356, 411, 536 et 541 du catalogue. Les deux premiers sont des recueils de Miscellanea contenant un certain nombre de récits sur Pachôme. Le troisième est un recueil de récits sur Antoine et Pachôme. Enfin, le dernier, le nº 541 est une Vie de Pachôme tout entière. De plus, Mgr J.-M. Sauget, de la Bibliothèque Vaticane a eu l'amabilité de nous signaler plusieurs anecdotes pachômiennes incorporées à des *Paterika* de langue arabe, dont il prépare la publication. Il s'agit, dans presque tous les cas, d'extraits tirés des Vies coptes ou grecques. Certains d'entre eux correspondent même à nos fragments de S^1. Il n'est donc pas impossible que parmi ceux de ces récits auxquels nous n'avons pas trouvé de parallèles dans les Vies, il y en ait qui nous restituent des passages d'anciennes Vies sahidiques aujourd'hui disparues dans l'original. C'est dire tout l'intérêt qu'aurait une recherche systématique, à travers la tradition arabe, des fragments pachômiens. Même si ces manuscrits sont tardifs, ils sont souvent des traductions, faites en Egypte même, de documents coptes, tandis que tout le dossier grec tardif consiste en remaniements opérés en dehors d'Egypte à partir des deux seules sources grecques primitives, c'est-à-dire G^1 et les *Paralipomena*.

II. – *La grande compilation Am.*

Que Am soit une compilation, cela est évident à première lecture. Ladeuze s'est, au surplus, chargé de le démontrer à plaisir, signalant les contradictions internes, les répétitions, le désordre des récits, etc... [21]. Mais n'y aurait-il pas quelque ordre dans ce désordre? Le compilateur arabe nous met lui-même sur la piste. Sur le point de raconter le décès de Pachôme (Am 599), il nous avertit: « Et voici que je vous raconterai une autre histoire de notre père, que

---

[20] A. S. Atiya, *The Arabic manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore 1955.

[21] P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhômien...*, p. 52-69.

j'ai trouvée dans un autre volume ». Amélineau [22] avait quelque peu attiré l'attention sur le fait, et Grützmacher [23] en concluait que le compilateur devait commencer à se servir d'une autre source. Ladeuze a essayé de démontrer le non-fondé de cette conclusion. Mais, eût-il connu la Vie arabe de Göttingen et la troisième Vie grecque, une étude quelque peu attentive lui aurait révélé que, dans son « premier volume », le compilateur suit une Vie identique à Ag, et que, dans son « second volume », c'est-à-dire à partir de l'avertissement de la page 599, il nous offre une traduction de G^3 [24]. Nous expliquerons plus loin comment il se fait que quelques passages d'Ag ont été incorporés au deuxième volume et que quelques récits de G^3 ont passé dans le premier volume.

A – *Source grecque d'Am.*

Crum avait noté que non seulement la seconde section d'Am correspond assez étroitement à la Vie Arabe du Caire (traduite du grec), mais que, dans ce second volume, contrairement à ce qu'on peut constater dans le premier, on trouve normalement les noms propres sous la forme grecque plutôt que sous leur forme copte originale. Tabennèse, Phbôou, Pachôme et Corneille y sont écrits طبناسين, باخوه, افوا, وناسة, plutôt que قرناليوس, بخوميوس ou باخوميوس, بافوا, قرناليا. Bousset, de son côté, avait constaté l'étroite parenté de cette seconde section d'Am avec les fragments de G^5 qui, comme nous le savons, dépend de G^3, dans sa seconde partie [25]. Maintenant que nous possédons l'édition de G^3, il ne peut plus faire de doute que Am nous offre ici une traduction de G^3. Une étude plus poussée ne sera pas inutile. Elle nous révélera les procédés du compilateur. Voici donc, dans un tableau, les parallèles entre Am et G^3 dans le second volume. Nous indiquons également les quelques récits parallèles du premier volume, que nous étudierons

[22] E. Amélineau, *Histoire de Saint Pakhôme...*, p. xvii, lxxvii, et 599, note 3.

[23] *Pachomius und das älteste Klosterleben*, p. 16.

[24] W. E. Crum (*Theological Texts...*, p. 176) doutait que l'on puisse jamais arriver à identifier les sources à partir desquelles Am avait été compilé. Aujourd'hui, après la publication des dossiers grec et copte, ce jugement apparaît trop pessimiste.

[25] W. Bousset, *Apophthegmata..., Buch II: Untersuchungen zur Vita Pachomii*, p. 209-224.

un peu plus loin. Pour l'utilité, nous indiquons également les parallèles à G^1, lorsqu'ils existent.

Am	G^3	G^1
365	26	20
365-369	30-32 (= HL)	
...		
373-380	33-34	24-25
...		
382-383	42	cf. 32
383-384	43-44 (= HL)	
...		
599	56-57a	31
600	57b	
601	77	59
602	80-81	62-64
603	87	74
604	89	76
605	93	79
605-608	97-99 (= Paral 5-6)	
608	100 (= Paral 13)	
608-611	102-103 (Paral 15-16)	
611-613	104 (= Paral 7)	
613-620	105-109 (= Paral 17-19)	
620-630	110-112 et 117-120 (= Paral 21-27)	
630-631	122-123 (= Paral 29-30)	
632-633	125-126 (= Paral 32-33)	
633-635	127 (=Paral 12)	
635-639	128-130 (= Paral 34-36)	
640	134	83
641	156-157	110-111
641-644	161-165	112-114a
644-651	...	
651-692	169-194	117-142
692-693	195	
693-708,7	196-202	144-150
708,7-11	203a	
708,11-711	(double conclusion propre à Am)	

Un simple coup d'œil sur ce tableau nous montre que Am, dans ses emprunts à G^3, suit rigoureusement, sans jamais l'inverser, l'ordre de celui-ci. La teneur des récits est également celle de G^3, bien que le traducteur arabe n'ait peut-être pas toujours compris son modèle, et se soit parfois permis de broder. La correspondance avec G^1, au contraire, n'est que sporadique. Sans doute, *d'une façon générale*,

Am 641-708 correspond aussi bien à G¹ 112-150 qu'à G³ 161-202, ce qui a conduit le Père Festugière à supposer l'existence d'une source commune à G¹, Am et S³ᵇ en cette section [26]. Pour démontrer sa thèse, il a décrit, dans un tableau détaillé, les parallèles entre Am 641-708 et G¹ 112-150 [27]. Malheureusement le savant auteur semble avoir fait un peu rapidement la comparaison des deux textes, car son tableau contient plus d'une erreur. Ainsi, par exemple, il indique que:

Am 687,5-693,10 = G¹ 141-142
Am 693,11-697,3 = G¹ 143-144.

Or, en réalité, la correspondance avec G¹ 142 s'arrête à Am 692,4, et G¹ 143 n'a pas de correspondant en Am. On lit, à sa place, en Am 692,4-693,10, le récit que G³ 195 lui a substitué. De même Am 661,5-14 suit G³ dans la correction que ce dernier apporte au texte difficile de G¹ 122. Enfin, entre le texte de la lettre d'Athanase et la double conclusion qui lui est propre, Am 708,7-11 reproduit le début de G³ 203, sans correspondant en G¹. Par ailleurs — autre détail passé inaperçu au Père Festugière [28] — pour le récit de la mort de Pachôme (Am 644-651), Am laisse le texte de G³ pour reprendre celui d'Ag là où il l'avait abandonné, au milieu du récit de la maladie du saint (Am 599). Donc, il est évident que, exception faite de ce transfert de la fin du « premier volume », Am 641-fin suit fidèlement G³.

Dans la partie qui précède immédiatement cette section, à savoir en Am 605-639, Am correspond aux *Paralipomena*. La tradition textuelle, ainsi que l'ordre des récits sont ceux du groupe Syriaque-*Atheniensis*, repris par G³. Il faudrait supposer un hasard tout invraisemblable pour admettre que Am, puisant directement aux recueils de *Paralipomena*, ait placé ces textes exactement à l'endroit qu'ils occupent dans le corps de G³. Cette section des *Paralipomena*, correspond en effet, en gros, à G³ 97-103 et est reliée, en Am, à la section de G³ 161-203 par trois autres récits correspondant à G³ 134,156-157. Enfin, les quelques numéros qui précèdent, à partir de la page 599, sont aussi empruntés à G³, et encore selon l'ordre de celui-ci.

---

[26] *La première Vie grecque...*, p. 79-84.
[27] *Ibid.*, p. 80-81.
[28] W. E. Crum ne semble pas s'en être aperçu non plus.

On peut donc conclure en toute sûreté que Am 599-fin traduit G³ 56-fin, tout en laissant de côté un bon nombre de paragraphes de G³. Pourquoi les a-t-il omis? Tout simplement parce qu'ils répétaient des récits déjà racontés dans le premier volume, correspondant à Ag.

B – *Source arabe d'Am.*

Comme nous l'avons dit plus haut, le « premier volume » d'Am (337-599), si on y ajoute Am 644-651, correspond à la Vie arabe du manuscrit de Göttingen. On y trouve toutefois quelques interpolations qui sont des additions au texte d'Ag, et dont certaines proviennent de la trop fameuse Règle de l'Ange. Ces additions sont Am 365,17-369,13; 373,15-380,9; 382,9-384,12. En considérant l'ordonnance interne des empunts à la Règle de l'Ange, on constate qu'elle répond non pas à celle des Mss de l'*Histoire Lausiaque*, mais bien à celle — un peu modifiée — qu'on retrouve dans les compilations grecques tardives. Et, de fait, l'ordre de toutes ces additions d'Am à Ag correspond exactement à celui des paragraphes de G³.

Nous pouvons donc résumer les conclusions de cette analyse. Am n'est fondamentalement rien d'autre qu'une juxtaposition d'une Vie arabe identique à celle de Göttingen, et d'une traduction de G³. Le compilateur a pris pour base la vie du type Ag, qu'il reproduit intégralement. Il l'a fait suivre de tous les compléments qu'il trouvait en G³. Cependant, afin d'éviter les contradictions trop flagrantes, il a fait passer dans le corps de la Vie de Göttingen les quelques passages de G³ qui ne pouvaient trouver leur place qu'au début de la Vie, et il a évidemment reporté au second volume le récit de la mort de Pachôme, qu'il lisait dans son texte arabe.

Voici donc, sous forme de tableau, la correspondance entre Ag et Am:

$$\text{Ag} = \begin{cases} \text{Am } 337\text{-}599 \text{ (sauf } 365{,}17\text{-}369{,}13;\ 373{,}15\text{-}380{,}9;\ 382{,}9\text{-}384{,}12) \\ \text{Am } 644\text{-}651. \end{cases}$$

La comparaison entre le texte d'Am et celui d'Ag montre clairement que le compilateur d'Am utilisait une source arabe. Quant à la section empruntée à G³, des analyses ultérieures seraient nécessaires pour décider si le compilateur traduisait directement du grec, ou utilisait ici encore une source arabe du genre de Ac ou Ap. De toute façon, le problème est sans importance, car cette section d'Am est tout à fait inutile.

L'importance d'Am est de nous fournir, pour le moment, le seul texte imprimé et facilement accessible d'une Vie arabe du type Ag. Une comparaison d'Ag avec les sections correspondantes d'Am nous révèle qu'ils ont tous les deux la même structure générale, le même ordre des récits, et généralement la même teneur textuelle. Les différences sur ce dernier point sont vraisemblablement dues tout simplement à des fautes de copistes ou... de l'éditeur, et peut-être parfois à des corrections délibérées. En attendant une publication d'Ag, nous croyons qu'il est parfaitement légitime d'employer, avec prudence, pour la comparaison entre les recensions Ag, SBo et G^1, le texte d'Am correspondant à Ag [29]. En effet, comme notre comparaison entre ces diverses recensions, portera surtout sur la structure des compilations et sur la teneur générale des récits, plutôt que sur des particularités lexicographiques, Am est assez près de Ag pour servir de base sûre. La publication d'Ag permettra sans doute de compléter notre argumentation et d'apporter certaines précisions. Nous ne croyons pas toutefois qu'elle puisse modifier substantiellement les conclusions de cette étude comparative des recensions.

III. – *La recension arabe Ag.*

Cette Vie représentée par Ag possède des liens très étroits avec SBo et avec G^1. L'analyse de leurs rapports mutuels fera l'objet du prochain chapitre. Auparavant, il importe toutefois de bien étudier la composition même d'Ag. Car cette Vie, aussi bien que SBo et G^1 est une compilation.

Le premier indice de ce caractère composite nous est fourni par le narrateur lui-même. Lorsqu'il arrive au récit de la vocation de Théodore, le disciple préféré de Pachôme, il interrompt brusquement sa narration pour nous donner l'avertissement suivant: « Nous devons commencer l'histoire de notre père Théodore avant d'achever celle de notre père Pakhôme, à cause des actions nombreuses qu'il a faites en sa compagnie et des nombreuses révélations que le Seigneur

[29] Chaque fois que nous citerons « Am » au cours de notre travail, il s'agira d'une section d'Am correspondant à Ag. Nous emploierons le sigle Ag, lorsque la clarté l'exigera, pour désigner la recension arabe représentée par le Ms. de Göttingen (ou son original copte) et Am délesté des additions provenant de G^3.

leur découvrit à tous deux » [30]. Cette seule indication ne suffirait certes pas à nous faire conclure que le rédacteur commence ici à se servir d'une autre source. Mais le fait est qu'à ce premier indice s'en ajoutent beaucoup d'autres.

A – *Deux traditions textuelles distinctes.*

Jusqu'à cet endroit, le texte d'Ag correspondait de façon assez étroite à celui de la recension SBo et donc, indirectement, à celui de G^1. Mais précisément au moment où le narrateur commence l'histoire de Théodore, après l'avertissement cité, cette correspondance cesse. Elle ne reprend qu'au bout de cent cinquante pages, en Am 553. Il s'agit même de plus que d'une distinction de traditions textuelles. En effet, si les récits de cette section intermédiaire d'Ag se retrouve à peu près tous en SBo, et même pour la plupart en G^1, ils y apparaissent sous une forme fort différente en Ag d'une part et en SBo-G^1 d'autre part. Ou bien ils ont été résumés et souvent édulcorés en SBo-G^1, ou bien ils ont été remaniés et développés en Ag. Nous ne pouvons toutefois, pour le moment, préjuger de la direction dans laquelle va cette filiation.

Que la structure et la teneur textuelle de cette section intermédiaire d'Ag ne soit pas due à la fantaisie d'un traducteur et compilateur arabe, cela nous est garanti par le fait que nous possédons, quoique très fragmentairement, la recension sahidique sur laquelle cette traduction arabe a été faite. En effet, tout comme pour sa section première et pour sa dernière Ag suit la tradition textuelle du groupe SBo, sans qu'on puisse affirmer qu'il en soit une traduction, de même, dans sa section intermédiaire, il suit de si près la recension S^{10}, qu'on peut sans hésiter considérer celle-ci comme sa source immédiate.

Même s'il ne nous reste que des fragments de S^{10}, ceux-ci sont assez nombreux, et assez étendus, pour nous permettre de suivre la correspondance entre Ag et S^{10} sur plus de soixante pages d'Am. Le tableau de la page suivante nous montre que cette correspondance est assurée de la page 391,2 à la page 459,7 d'Am. Il n'y a pas de doute qu'elle commençait à la page 386,15. La correspondance

[30] « ...à cause des actions... »: Le narrateur éprouve sans doute le besoin de donner cette explication du fait que le document qu'il commence à transcrire, même s'il est centré sur Théodore, parle presque autant de Pachôme.

exacte entre Am 552,13-553,14 et S^{10} 26,6-27,2, tout juste avant qu'Ag ne reprenne la tradition textuelle semblable à celle de SBo, nous permet de supposer que la correspondance entre Ag et S^{10} se poursuivait de Am 386 à Am 553. C'est donc dire que ce document que le compilateur arabe appelle l'histoire de notre Père Théodore et qu'il insère ici, avant de continuer l'histoire de notre Père Pachôme, n'est pas due à l'invention d'un compilateur arabe, mais a existé en sahidique, avant d'être traduit en arabe.

Voici le tableau indiquant les relations entre S^{10} et la section intermédiaire d'Ag représentée par Am 386-553. A ce tableau, il faut ajouter la correspondance avec S^{20}, de la même recension: S^{20} 19,5-20,7 (fragmentaire) = Am 391,2-394.

S^{10}		
codex	*Lefort*	*Am*
f. 3	22,15-20	396,6-11
f. 4-6	23,14-25,9	406,14-407,3 + 402,5-404,9
f. 7	25,1-26,4	...
f. 8	22,25-23,14	405,14-406,13
f. 9-29 inc.	27,4-37,33	407,15-444,18
f. 29	37,36-38,29	...
f. 30	38,30-39,16	458,2-459,11
f. 31	26,6-27,2	552,13-553,12

La numérotation des feuillets du codex, que nous avons indiquée, dans la première colonne de gauche, est celle de l'édition photographique de la collection P. Morgan [31]. Il faut remarquer qu'il s'agit d'une numérotation continue des feuillets subsistants. Il faut donc tenir compte du fait que de nombreuses pages ont pu disparaître entre deux feuillets qui portent dans l'édition des numéros voisins, comme par exemple, f. 30 et f. 31. Par ailleurs, comme la pagination originale a disparu, à quelques exceptions près, le reclassement des fragments est parfois purement hypothétique. Ainsi il n'est pas du tout certain que le fragment 7 soit à sa place. Quant au fragment 31, Lefort le déplace pour le situer entre les fragments 7 et 9. Ce déplacement arbitraire, pour lequel aucune raison n'est donnée, ne nous semble ni nécessaire ni opportun. Le seul argument que semble avoir eu Lefort pour opérer ce déplacement est la place

[31] N° 40220 (25).

qu'occupe en Bo et G^1 le récit correspondant à Am 552,6-553,4 (= Bo 47a; G^1 51). Mais cet argument est sans valeur, car en S^{10} ce récit est suivi par la même narration qu'en Am 553,6-14, à laquelle SBo 47b et G^1 52 ont substitué autre chose. De même la raison donnée par Lefort pour reporter 4-6 après 8, d'après le sens des fibres du parchemin, ne nous semble pas convainquante. Cependant, il y a ici quelque chose de digne d'attention, et qui nous invite à la prudence. L'ordre des fragments 4-5-6, garanti par la pagination, ne correspond pas à celui d'Ag, mais bien à celui de SBo-G^1 [32]. C'est d'autant plus significatif, que la teneur du texte de S^{10} correspond à Ag et non à SBo-G^1. Il faut également tenir compte que certains des passages de S^{10}, qui ne se retrouvent d'ailleurs pas en SBo-G^1, ne sont pas traduits par Ag, par exemple le feuillet 29.

Pour le moment nous pouvons retenir que Ag, dans la première et la dernière de ses trois sections, suit un texte très proche de SBo-G^1. Par contre, dans sa section intermédiaire, il suit très fidèlement un texte copte identique à notre recension S^{10}. La partie de cette dernière recension copte qui subsiste, semble, dans l'ensemble, correspondre assez exactement à l'ordre des récits de Ag, y compris de ceux qui n'existent pas dans la recension SBo-G^1. Par ailleurs, dans un cas, l'ordre de S^{10} diffère de celui d'Ag et est semblable à celui de SBo-G^1.

B – *Deux Vies distinctes.*

Cependant, ce qui différencie le plus ces deux documents que nous avons distingués en Ag, c'est qu'ils sont deux Vies distinctes, une Vie de Pachôme et une Vie de Théodore.

La première section d'Ag, et la troisième, mises bout à bout, après la suppression de la section intermédiaire, constituent une Vie de Pachôme très brève, certes, mais très bien construite. Dans une étude précédemment publiée nous lui avons donné le nom de *Vie brève* (= VBr), que nous lui conservons [33]. Il s'agit d'une véritable biographie qui, suivant l'ordre chronologique, raconte les événements

[32] Voici les parallèles, sous forme de tableau:

S^{10}, f. 4	:	Bo 32	:	Am 406,14-407,3
S^{10}, f. 5-6	:	Bo 33-34	:	Am 402,5-404,9.

[33] Cf. A. Veilleux, *Le problème des Vies de Saint Pachôme*, dans *RAM* 42 (1966), p. 293.

marquants de la vie de Pachôme. Nous sommes d'abord informés sur sa jeunesse, sa conversion, sa venue à Šenesêt, puis ses premières années avec Palamon. Nous le voyons ensuite se retirer à Tabennèse et y recevoir, après son frère Jean, ses autres premiers disciples. Le nombre de ceux-ci croissant, il construit une église au monastère même, après avoir édifié celle du village voisin, puis organise le système des « maisons ». De Théodore, on apprend peu de choses: sa venue à Tabennèse, puis sa faute d'ambition et sa mise à l'écart par Pachôme, suivie d'une fort longue période de pénitence. Enfin, après le douloureux incident du Concile de Latopolis, Pachôme remet son âme entre les mains du Seigneur. A peine quelques récits de guérisons et de visions sont-ils intercalés ici et là.

La vie de Théodore est presque aussi bien construite. On y raconte l'enfance de Théodore, comment il a entendu parler de Pachôme et est venu se mettre sous sa conduite à Tabennèse. Pendant une longue série de récits, on voit Pachôme l'enseigner et le former. Alors que Théodore est encore fort jeune, Pachôme lui fait faire la catéchèse à sa place. Un peu plus tard, au moment de la fondation de Phbôou, Théodore devient administrateur à Tabennèse, avant d'être transféré à Phbôou comme vicaire de Pachôme dans le service de toute la Congrégation. Arrivé au moment de la faute d'ambition de Théodore, le narrateur est visiblement embarrassé. Il édulcore si bien son récit, qu'il n'est plus question ni de faute ni de pénitence... Nous y reviendrons. A travers ces récits, qui suivent l'ordre chronologique, on trouve, beaucoup plus que dans la *Vie brève* de Pachôme, des récits divers, concernant aussi bien Pachôme que Théodore.

Ces deux Vies se distinguent nettement non seulement par leur objet, mais aussi et surtout par leur ton fort différent. La Vie de Pachôme est une simple narration. L'auteur y raconte tout simplement les faits et les vertus de son héros, sans essayer de construire sa Vie autour d'un thème déterminé, et sans tirer de «morale» des récits. La Vie de Théodore est une Vie « à thème ». Le thème est que Pachôme... et son successeur Théodore sont des hommes éclairés par Dieu, en qui on doit avoir une *foi* et une confiance entière, et à qui on ne doit et ne peut rien cacher. De nombreux récits nous montrent Pachôme ou Théodore découvrant des fautes cachées, et, chaque fois, « les frères sont remplis d'admiration et de crainte, voyant que rien ne lui est caché ». Le narrateur semble même prendre un malin plaisir à nous raconter des récits où ses héros découvrent un pécheur en quelqu'un que tous ses frères prenaient pour un grand

ascète. De même, il nous montre comment sont punis ceux qui manquent de foi en Pachôme ou Théodore.

A travers toute cette Vie de Théodore, celui-ci nous est montré le très fidèle disciple de Pachôme, qui est venu à Tabennèse pour se mettre sous sa conduite. On nous répète sans cesse comment il ne faisait rien sans le consentement et les ordres de Pachôme, et qu'après la mort de celui-ci son esprit et son charisme survivaient en Théodore. La pièce a l'air d'un panégyrique et, qui sait?, d'un effort de réhabilitation.

Quelle est la provenance de ces deux Vies? Serait-ce une Vie de Pachôme et de Théodore qui aurait été scindée en deux, pour former deux Vies distinctes, qui auraient ensuite été soudées en Ag ou son original? Ou bien ces deux Vies sont-elles nées indépendamment? Nous ne pouvons encore répondre à cette question. Nous pouvons toutefois dès maintenant remarquer que, vu le caractère fort différent de ces deux documents, il n'est pas possible que cette Vie de Théodore, *telle que nous la trouvons en Ag*, ait pu former un tout homogène avec la *Vie brève*. D'ailleurs, ce que le compilateur de Ag appelle l'histoire de notre père Théodore ne pourrait-il pas être considéré comme une Vie de Pachôme et de Théodore, vu que les deux y tiennent autant de place l'un que l'autre?...

C – *Répétitions et dépendance.*

L'argument principal nous poussant à admettre que la *Vie brève* et la Vie de Théodore étaient deux documents distincts au moment de leur fusion en Ag, ou plutôt dans son original copte, c'est que les mêmes récits reviennent parfois sous deux formes différentes dans les deux Vies. Et même, dans un cas, il semble bien qu'il faille admettre une dépendance textuelle de la Vie de Théodore à l'égard de la Vie brève. Voyons quelques exemples.

Peu après l'incident du concile de Latopolis, Pachôme annonce à Théodore et aux frères qu'il sent approcher les jours de sa mort, puisqu'il a maintenant supporté le petit martyre que, selon une vision précédente, il devait supporter avant de mourir. Le même récit se lit dans la Vie de Théodore, détaché de ce contexte, sous la forme d'un fait divers. Voici les deux textes en colonnes parallèles.

VIE DE THÉODORE
Am 542,12-543,7

Une autre fois qu'il tomba malade, il souffrit beaucoup, si bien qu'il s'en fallut de peu qu'il ne rendît son âme au Seigneur; il resta un grand nombre de jours sans parler à personne, car certes il avait été ravi dans l'autre vie par l'ordre du Seigneur. Et lorsqu'il fut arrivé *à la porte de vie*, un ordre vint du Seigneur de la faire *retourner dans le corps*. Il fut grandement attristé, car il avait vu de ces lieux *la lumière merveilleuse et indescriptible* en sa grandeur. Pendant qu'*il souffrait de cœur*, il fut regardé par un homme lumineux *qui était debout à la porte de vie* et dont le visage ressemblait à la rondeur d'une grande table, plein de la gloire de Dieu et qui lui dit: « *Va*, mon fils, *il te reste encore* (*à supporter*) *un petit martyre* pour que tu aies accompli tout mon service ». Et lorsque notre père Pachôme entendit cela, il se réjouit beaucoup, parce qu'il désirait à chaque instant être martyr pour le nom du Messie. Les Anges qui l'accompagnaient lui dirent que l'homme qui lui avait parlé *était l'apôtre Paul*.

VIE BRÈVE
Am 595,13-596,5

Cette même année, lorsque les frères se rendirent à Alexandrie avec la barque, notre père Pakhôme dit à Théodore: « Par la grâce de Dieu, j'ai accompli la confession du martyre dont on m'a parlé, comme je vous l'ai appris, lorsqu'on voulait me faire sortir du corps, si bien que j'allai et que pour tranquilliser mon cœur, il me fut dit par *l'apôtre Paul qui se tenait à la porte de vie*: « *Retourne une autre fois dans le monde*, quitte *cette douce et ineffable lumière*». Et comme je ne voulais pas retourner dans le monde, *il apaisa mon cœur* en me disant: « Va, aie bon courage *retourne* dans le monde, car *il te reste* (*à endurer*) *quelque martyre* avant que le Seigneur te visite ». Je pense maintenant que les jours de ma mort sont proches.

Les deux récits racontent certainement le même fait. Les points de contact entre les deux narrations, dont nous avons souligné les principaux, sont assez nombreux pour permettre d'affirmer une dépendance d'ordre littéraire. Il serait vraiment surprenant qu'un même auteur ait raconté deux fois le même fait, à peu près dans les mêmes termes. De plus, le texte plus long d'Am 542,12-543,7 nous semble s'expliquer mieux comme un développement un peu ampoulé du récit plus bref de Am 595,13-596,5 que comme la source de celui-ci. Mais c'est là question d'appréciation personnelle. Passons donc à un autre exemple, plus éloquent celui-là.

Comme nous l'avons déjà dit, le récit de la faute et de la punition de Théodore, raconté en détail par la Vie brève, est repris de façon

fort circonstanciée (mais sans la section concernant la « punition ») dans la Vie de Théodore. Voici les textes:

VIE DE THÉODORE
Am 491,17 ss

Théodore était aux yeux de notre père Pakhôme vierge par l'Esprit-Saint, car la pureté de cœur et de corps se montrait en toutes ses actions. Souventes fois, si Pakhôme lui ordonnait de faire quelque action en sa présence pour le salut des âmes, Théodore ne s'enorgueillissait point et jamais *cette pensée ne s'élevait dans son esprit*, qu'il était préféré et honoré; ...

Il resta ainsi sept ans parmi les frères, agissant en cette intention, sans qu'*une mauvaise pensée ou une vaine gloire lui montât au cœur*. Et lorsqu'il y eut sept ans qu'il eut paru devant les frères, il fut le plus grand des fils de notre père Pakhôme, et il a témoigné et dit: « Cette pensée n'est point entrée dans mon cœur ». Avec cela il demanda l'esprit au Seigneur, afin qu'il en fût éprouvé en secret, sans qu'il s'en aperçût et que cette pensée ne lui vint pas: « *C'est toi qui remplaceras notre père Pakhôme après sa mort et qui seras* (*élévé*) *à sa place* »; quoiqu'il entendît souventes fois *les frères se dire*: « *Après notre père Pakhôme, ce sera Théodore; car c'est lui qui travaille avec notre père et participe à tous les travaux qui se font dans toute la communauté* ». Et au moment où, contrairement à sa coutume, cette pensée lui montait au cœur, aussitôt il se hâtait de s'écrier au Seigneur avec des larmes nombreuses, comme quelqu'un, dans le cœur duquel serait entrée une pensée de fornication, surtout parce qu'il avait souvent entendu dire à notre père Pakhôme: « Cette pensée n'est point du tout montée en mon cœur, que je suis le père des frères dont je prends soin: comme si jamais la pensée venait au cœur d'un mort qu'il est le père des autres morts, car cette pensée est entrée dans mon cœur

VIE BRÈVE
Am 578,5 ss

Puis, notre père Pakhôme étant malade, Théodore le conduisit à la maison des malades; là, il fut très malade, si bien qu'il fut sur le point de mourir. *Et les frères pensèrent* dans leurs âmes, comme ils le faisaient tous les jours, *que sans doute Théodore le remplacerait*. Les (plus) grands parmi les frères se présentèrent devant lui et *lui dirent*: « *Voici* que notre père Pakhôme est malade à mourir, et *si le Seigneur le visite, nous n'aurons point d'autre père que toi; car, Dieu le sait, tu es instruit en toute chose* ». Et lorsque Théodore entendit ces paroles, il s'oublia, comme les saints dont les Ecritures ont dit que les péchés commis par eux l'ont été sans conscience, qu'ils s'oublièrent et pensèrent faire une bonne action, comme le dit David dans les Psaumes après s'être réveillé de son oubli (Ps 30,23): « J'ai dit dans mon oubli: Ai-je été rejeté de

aussi, que nous sommes tous des morts et des riens près du Seigneur Dieu », ...

A cause de tout cela, Théodore souffrait de cœur et disait: « Pour quelle raison une telle pensée n'est-elle pas montée en mon cœur pendant ces sept années que j'ai travaillé avec notre père, et maintenant elle m'emporte? » ... Et *s'il priait le Seigneur avec d'abondantes larmes de lui enlever cette pensée*, elle se manifestait aussitôt de plus en plus... Ainsi il continua toujours d'implorer Dieu et de le prier d'enlever de lui *cette pensée mauvaise*.

Et lorsque notre père Pakhôme vit que la pensée de vaine gloire était passée par le cœur de Théodore, souventes fois, pendant que les grands de la communauté étaient assis près de lui, *il voulut le réprimander*, et il dit en sa présence: « Qu'est-ce qui empêche que chacun de nous dise ses défauts en présence les uns des autres? » Alors il dit: « O mes enfants, pour moi, je néglige souventes fois de parler aux frères la parole de Dieu, à cause de mes soucis corporels ». Puis il se retourna vers Théodore et lui dit: « Toi aussi, Théodore, dis-nous ce que tu ne peux vaincre ». — *Théodore répondit et dit*: « Je suis resté sept ans sans que montât en mon cœur la pensée de la grandeur, et maintenant elle traverse mon (esprit) souventes fois ». — Notre Père Pakhôme répondit: « Tu es tombé dans une grande faute *en laissant cette pensée monter en ton cœur* ». Puis, après avoir dit ces paroles, il dit aux frères: « Levez-vous, allons-nous-en; car devant ton visage? » Ainsi Théodore, lorsque les frères lui parlèrent ainsi, il pensa que le Seigneur avait semé dans leur cœur la parole qu'ils avaient dite pour la consolidation de la communauté que le Seigneur avait réunie sous la main de notre père Pakhôme ... car au moment où les frères lui parlèrent, il oublia *la pensée de grandeur avec laquelle le méchant Satan le tentait et pour laquelle il avait imploré Dieu*. Ainsi, il se mit d'accord avec eux et ne les réprimanda point.

Et lorsque notre père Pakhôme fut guéri, il fit appeler Théodore, lui parla et *le réprimanda*, disant: « *Pourquoi as-tu donné place chaque jour à l'esprit tentateur par une pensée de grandeur*? Comment as-tu ajouté foi à la parole des frères qu'il avait séduits auparavant. Pourquoi as-tu accepté pareille chose avant qu'elle ne te fût destinée par Dieu? N'as-tu pas entendu la parole écrite par l'Apôtre: « Personne ne doit prendre l'honneur de lui-même, mais celui qui y est appelé par Dieu, comme Aaron» — *Theodore lui répondit, disant*: « J'ai péché, parce que l'amour du commandement se trouve toujours en moi! C'est pourquoi, lorsque les frères m'ont parlé, mon cœur a acquiescé de suite (à leur parole); mais commande, et je ferai tout ce que tu voudras que je fasse: impose-moi pénitence afin que je vive ». — Pakhôme lui dit: « *Va et retire-toi* dans le couvent » ...

nous avons trouvé ce que nous cherchions ».

(et, 9 pages plus loin, après le long récit de la pénitence de Théodore, celui-ci vient embrasser Pachôme en lui disant:)

« *Ce que nous cherchions, nous l'avons trouvé, ô mon père* ».

Dans les deux cas il s'agit, à n'en pas douter, du même fait. Une dépendance littéraire est même fort probable, vu les nombreux points où les deux textes se rencontrent. Mais quelle différence, tout de même! Dans le récit de la Vie brève, les frères prient Théodore d'accepter de devenir leur Supérieur, et il acquiesce. C'est une vraie faute qui est racontée, même si le narrateur s'efforce de l'expliquer. Théodore reconnaît cette faute et demande pénitence. Il est alors déchargé de toutes ses fonctions, et séparé des frères pour une longue et pénible période de pénitence. Dans le récit de la Vie de Théodore, c'est tout autre chose. On y cherche en vain le récit de la longue pénitence de Théodore, car sa faute a été transformée en une longue lutte contre le *logismos* d'ambition, toute à l'honneur de Théodore.

La conclusion des deux récits est également intéressante. Dans la Vie brève, Théodore, à la fin de sa longue pénitence, sentant que le démon essaye de lui enlever son affection pour Pachôme, vient embrasser affectueusement celui-ci, en lui disant: « Ce que nous cherchions, nous l'avons trouvé, ô mon père », ce qui, malgré le passage du singulier au pluriel, est probablement une citation du beau texte du Cantique des Cantiques: « Celui que j'ai cherché, je l'ai trouvé » [34]. Or, c'est la même phrase, dans un contexte et avec un sens tout différent, qui termine, dans la Vie de Théodore, le récit tronqué.

Il y aurait un autre cas intéressant du genre à signaler. Le récit des pénitences nocturnes de Pachôme avec son frère Jean, qu'on lit en Am 360,14-361,11, au début de la Vie brève, est repris textuellement, hors de tout contexte, en Am 483,17-485,4. Nous y reviendrons.

---

[34] Cf. *Cant.* III, 1 ss.

Conclusion.

Nous reviendrons, un peu plus loin, sur certains des cas que nous venons d'étudier. Pour le moment, les raisons déjà apportées nous semblent justifier l'hypothèse que, en Ag, la Vie brève et la section intermédiaire, que le narrateur présente comme l'histoire de Théodore, représentent deux documents distincts. Ils suivent deux traditions textuelles différentes, toutes deux représentées en copte, et sont rédigés chacun sur un ton différent et dans une perspective spéciale. Enfin, certains récits reviennent dans les deux documents, sous deux formes distinctes, qui possèdent des liens d'ordre litteraire; et même, au moins dans le cas du récit de la faute de Théodore, il semble bien que c'est la Vie de Théodore qui remanie, édulcore et arrange un récit de la Vie brève défavorable à son héros. Nous désignerons donc désormais ces deux documents par les sigles VBr (= Vie brève) et VTh (= Vie de Théodore).

Chapitre quatrième

COMPARAISON DES TROIS GRANDES COMPILATIONS: Ag, SBo et G^1

A peu près tous les paragraphes de Ag se retrouvent en SBo et la plupart en G^1, qui est un peu plus bref. De plus, à de légères exceptions près, SBo n'a rien que n'ait Ag. Il est donc clair, dès le premier abord, qu'un lien de parenté très étroit existe entre ces trois recensions. Il est cependant plus facile de le constater que de savoir dans quel sens il va. Jusqu'ici on tenait comme allant de soi que la compilation arabe dépend de SBo et d'une autre source correspondant à S^{10}. Mais ceci mérite d'être au moins remis en question. Car si le contenu des recensions est à peu près le même, l'ordre de leurs récits est assez différent. La différence consiste en ceci que les paragraphes de la VTh sont en SBo et G^1 disséminés entre des tranches de la VBr, alors qu'en Ag il sont insérés en bloc au sein de celle-ci.

Théoriquement deux possibilités s'offrent, comme nous l'avons déjà dit. Ou bien un hagiographe copte s'est amusé à extraire d'une Vie du type SBo tous les paragraphes concernant Théodore et ceux écrits dans le même ton, et un compilateur postérieur aurait de nouveau fusionné les deux documents ainsi obtenus, dont le deuxième est attesté en copte par S^{10}. Ou bien ce serait SBo et G^1, ou leur original commun (= ξ) qui, prenant pour base une Vie du type Ag, ou les deux documents y contenus, en aurait modifié l'ordre dans le but d'obtenir une Vie mieux construite.

Nous ne pourrons apporter une réponse ou même avancer une hypothèse qu'après avoir comparé attentivement l'ordre de ces trois compilations, pour essayer de découvrir dans quelle direction a pu se faire l'évolution. Mais auparavant, il sera bon de nous arrêter à un autre fait: Il arrive que des récits distincts et séparés en Ag soient réunis ou même fusionnés en SBo-G^1, ou en SBo seul. Le problème se pose alors d'une façon plus précise et plus concrète. Est-ce la Vie du type Ag qui a séparé deux récits originalement réunis ou

même dédoublé un récit primitif, ou bien est-ce que ce serait SBo et G^1 (ou plutôt ξ, leur original commun) qui auraient réuni ou fusionné des récits originalement distincts et séparés?

I. – *Réunion et fusion ou séparation et dédoublement des récits?*

A – *Premier exemple.*

SBo 72 (d'après S^4)

Notre père Pachôme se rendit un jour a Tabennêse pour visiter les frères, et au sujet d'une légère transgression commise par un frère. Aussitôt qu'il arriva au monastère, il se mit d'abord à tresser sa natte selon sa manière habituelle; pendant qu'il y travaillait, entra un jeune frère; celui-ci était semainier cette semaine-là. En voyant notre père, il lui dit:

« Ce n'est pas actuellement la manière de travailler, puisque notre père Théodore nous a ordonné... »

Aussitôt il se leva et lui dit: « Viens, montre-

Am 440,19-442,10

Notre père Pakhôme de son côté, quand il allait à Tabennîsi visiter les frères, parlait à chacun pour le salut de son âme. Un jour parmi les jours, notre père Pakhôme vint alors que Théodore avait ordonné aux frères de ne pas trop serrer les cordes des *mazdya*... Et lorsque notre père Pakhôme arriva, on lui présenta une mazdya, comme d'habitude, et il travailla selon la précédente coutume des frères. Un jeune garçon, étant entré près de lui pour le trouver, le vit travailler et lui dit: « O notre père, pourquoi ne fais-tu pas selon la recommandation de notre père Théodore...» Lorsque le vieillard l'eut entendu, il eut peur (tout d'abord) de ressentir de la peine de ce qu'un jeune garçon l'eut réprimandé; puis notre père Pakhôme avec une grande joie, comme quelqu'un qui écoute un Ange, dit au jeune garçon: « Apprends-moi quelle est la recommandation

G^1 86

Un jour que Pachôme tressait une natte à Tabennisis, vint un enfant qui faisait au monastère son service hebdomadaire. Voyant Pachôme en train de tresser, il lui dit:

« Pas comme ça, père: ne tourne pas la bordure comme ceci, car abbâs Théodore nous a enseigné...»

Aussitôt Pachôme se lève et lui dit: « Oui,

moi ». Lorsque le frère lui eut montré, notre père s'assit et travailla très gaîment, parce qu'il avait vaincu la pensée d'orgueil; et il ne réprimanda pas le jeune frère comme ayant tenu un langage messéant.

de Théodore, afin que je fasse aussi comme il faut...» et Pakhôme travailla avec joie, après avoir accepté la réprimande du jeune garçon.

apprends-moi la manière ». Et après que l'autre la lui eut enseignée, il s'assit pour travailler avec joie, ayant prévenu en cela aussi l'esprit d'orgueil. Car s'il se trouvait avoir une pensée charnelle, il n'y prêtait aucune attention. Au surplus il ne réprimanda pas l'enfant comme ayant tenu un langage messéant.

(SBo 72 suite) (selon S^5)

Lorsqu'il eut terminé sa natte, il s'assit et adressa aux frères la parole de Dieu du matin au soir, puis il leur dit: «En fait, je fus envoyé ici aujourd'hui concernant une importante affaire d'une âme; eh bien ce pourquoi je suis venu ici, je l'ai trouvé dans un vase d'argile ». En fait, il avait énigmatiquement désigné par là une faute d'une âme. Pendant qu'il parlait, se trouvait là un frère nommé Hélias, homme simple, qui avait soustrait cinq figues pour les manger après le jeûne. Quand il entendit les troublantes paroles prononcées par notre père Pachôme, il comprit que l'accusation pesait sur lui. Aussitôt il se leva tout troublé, partit et les apporta au milieu des frères en disant...

Am 471, 6-17

Il y avait dans le couvent de Tabennisi, un frère droit, honnête, et il était tombé dans une pensée diabolique, si bien qu'il cueillait les figues et les plaçait dans des pots. Lorsque notre père Pakhôme alla à Tabennisi pour visiter les frères, ce frère vint à passer pendant qu'il leur parlait... il l'appela par son nom disant: « Elie, ce que tu cherches, nous l'avons trouvé dans un pot ». Elie rentra aussitôt, apporta les figues qu'il avait cachées et se prosterna devant lui en disant...

G^1 96a et 97

Un jour notre père s'en alla à Tabennisis pour une affaire pressante concernant une âme. Après avoir salué les frères, il s'assit selon son habitude, pour exposer aux frères toute règle... (suit une longue catéchèse).

[97] « Quant à la raison pour laquelle je suis venu aujourd'hui chez vous, l'objet qu'on cherche se trouve dans un vase de terre », désignant ainsi d'une manière énigmatique un manquement spirituel d'un des frères. Or tandis que parlait abbâs Pachôme, un certain frère nommé Elie, simple de cœur, qui avait cueilli cinq figues avant maturité et les avait cachées dans un vase de terre pour les manger après le jeûne, lorsqu'il entendit parler de vase, s'en alla aussitôt, rapporta le vase, et dit...

En Ag, le premier récit se situe dans les premiers temps de la fondation de Phbôou, à l'époque où Théodore venait régulièrement à Phbôou écouter la catéchèse de Pachône, et où Pachôme allait régulièrement visiter les frères à Tabennèse. Le deuxième récit se trouve un peu plus loin, avec d'autres narrations diverses, visant toutes à montrer la nécessité de s'accuser à Pachôme. En G^1, les deux récits sont également distincts, et situés exactement comme en Ag, comme on peut le constater sur le tableau de la page 87. En Bo, au contraire, les deux récits sont reliés, mais d'une façon artificielle. La phrase qui commençait le deuxième récit en G^1, et qui avait son correspondant au début du deuxième récit de Ag, est passée, en SBo, en tête du groupe des deux récits juxtaposés. La phrase de liaison entre les deux récits, en SBo « Lorsqu'il eut terminé sa natte... » n'a aucun correspondant, ni en Ag, ni en G^1.

Mais si G^1 s'accorde avec Ag pour l'ordre des récits, il s'en sépare régulièrement conjointement à SBo pour le contenu, et la teneur textuelle. Dans la fin des récits, que n'avons pas transcrite, G^1 a cependant en commun avec Am une phrase disparue en SBo. De plus, la longue catéchèse qui forme presque tout le paragraphe 96 de G^1 n'a rien de correspondant ni en Ag ni en SBo.

Que conclure de cette comparaison? Ag, qui est dans l'ensemble beaucoup plus proche de SBo que de G^1, et dont on voudrait le faire dépendre, ne peut certainement pas être ici une traduction ou une adaptation de SBo, qui a fusionné artificiellement deux récits. Il n'est pas exclu que Ag dépende d'une source commune à SBo et à G^1, qu'il modifierait considérablement. Mais une autre explication est possible. Ag pourrait correspondre à un état primitif de cette source (ξ). G^1 et SBo auraient modifié indépendamment leur source commune, G^1 ajoutant la longue catéchèse du § 96 et SBo fusionnant deux récits distincts.

B – *Deuxième exemple.*

Am 454,3-14

Une fois, il alla dans les couvents, visiter les frères comme d'habitude; lorsqu'il les eut salués, l'un des frères lui dit: « O mon père, on m'a volé mon livre ». Il lui répondit: « Ne te désespère pas, le livre est ici, je te le rendrai »; et cependant il ne savait pas qui l'avait pris. En cette même nuit, celui qui avait pris le livre, vint dire à Théodore: « C'est moi qui ai péché et pris le livre ». Il lui donna alors le livre en disant: « Pardonne-moi ». Théodore prit le livre et le rendit à son possesseur.

Bo 75 (= G^1 92)

Théodore s'en alla un jour dans un monastère pour visiter les frères; et immédiatement on lui amena un frère, dont on disait qu'il avait commis un vol, afin que, pour ce motif, il le chassât d'entre les frères. Or ce n'était par ce frère qui avait volé, mais un autre qui passait chez tous les frères pour un fidèle. Mais ils accusaient l'autre parce qu'il était un peu négligent à leur point de vue. Lorsque celui qui avait commis le vol vit que non seulement il était l'auteur de la première faute, mais qu'en plus, à cause de lui, on était en train d'expulser l'autre frère du monastère, il alla trouver Théodore à part et lui dit: « Pardonne-moi, mon père, c'est moi qui ai commis le vol ». Etc. ...

Am 455,14-458,8

Il y avait dans le couvent un jeune garçon qui avait fait une action malhonnête: le supérieur du couvent et les frères ne sachant pas qui l'avait faite, soupçonnaient l'un des frères qui était négligent en ses actions et dirent: « Personne n'a fait cela que lui ». Ils lui dirent: « Personne n'a fait cela que toi »; car il était près d'eux comme un petit garçon sans application aux œuvres de Dieu... Mais celui qui avait commis l'action malhonnête, sachant qu'on allait chasser quelqu'un qui ne l'avait pas faite, dit aux autres frères: « Il n'est pas convenable de le chasser sans l'ordre de notre père Théodore, car nous savons qu'il est arrivé dans le couvent voisin... Quand il (Théodore) fut arrivé, le frère qui avait conseillé d'épargner l'autre, prit les devants et alla trouver Théodore pendant la nuit; il lui apprit tout ce qui était arrivé, qu'il avait lui-même commis le péché, et que celui qu'on avait soupçonné était innocent: ... etc.

Cette fois-ci, G^1 s'accorde entièrement avec SBo contre Ag. Et il nous apparaît indéniable que les deux récits d'Ag que nous avons cités correspondent conjointement à Bo 75 (= G^1 92), même si le premier est passé inaperçu à Lefort, qui ne signale que le deuxième comme parallèle [1].

Ici encore, deux solutions sont possibles. Ou bien la VTh, qu'Ag transcrit ici, a scindé en deux et considérablement développé un bref récit de SBo-G^1, ou bien c'est la source commune de SBo-G^1 qui, dépendant d'une Vie analogue à VTh, en a fusionné et résumé

[1] On s'en convaincra encore plus en lisant la fin des récits, que nous n'avons pas transcrite.

deux récits distincts. La première partie de l'alternative n'est guère probable, vu les rapports entre les deux recensions. En effet, le recit de SBo-G¹ se rapporte tout entier à un cas de vol: on amène à Théodore un frère qu'on croit coupable de vol; celui qui avait volé vient trouver Théodore et lui apprend que c'est lui le coupable; etc.... Si Ag dépendait de ce récit, il faudrait supposer, qu'il en ait d'abord extrait un très bref récit concernant le vol, et qu'ensuite, il ait repris en entier le récit, en supprimant soigneusement toutes les mentions de vol...

L'évolution des textes s'explique beaucoup mieux dans l'autre sens. L'auteur de la source commune de SBo et de G¹ suivait une Vie de Théodore semblable à celle de Ag. Il a commencé le premier récit tel qu'en Am 454,8 ss: « Théodore s'en alla un jour dans un monastère pour visiter les frères... ». Sachant qu'il y avait, quelques pages plus loin, un récit analogue à celui qu'il commençait, il fusionne les deux, les résumant, et répétant dans la deuxième partie la mention initiale du vol.

Ainsi s'explique aussi facilement pourquoi le petit texte qui, en Ag, sépare ces deux récits (Am 454,14-455,14) soit l'un des très rares récits d'Ag qui n'aient pas de correspondant en SBo-G¹, ou du moins en SBo. Le remanieur, ayant laissé tomber ce texte pour fusionner ses deux récits, l'a oublié ou n'a pas trouvé l'occasion de le reprendre.

C – *Troisième exemple.*

Am 458,9-459,13

Un jour qu'il travaillait quelque part avec les frères, lorsqu'il eut fini de travailler, il les mit, à l'heure du soir, à préparer leur repas pour qu'ils mangeassent. Théodore resta debout pour les servir, et il remarqua que l'un de ceux qui étaient à table mangeait beaucoup de poireaux: c'était un jeune homme vigoureux, depuis peu de temps venu vers les frères. Théodore pensa en lui-même et se dit: « Il n'est pas bon pour ce frère, de manger beaucoup de poireaux, car il est jeune, et l'on dit de cette sorte de légume qu'elle fortifie le corps ». Quelques jours après, comme Théodore parlait avec les frères, et que ce frère était aussi debout près de lui, il dit: « Il ne convient point qu'un moine mange tant de poireaux, qu'il s'en rassasie et fortifie son corps ». Mais quand il eut dit cette parole, Théodore s'attrista beaucoup en son cœur, disant: « Peut-être n'était-ce point la volonté de Dieu que je disse cette parole, car je n'ai pas été assez longanime (et n'ai pas attendu) qu'il se corrigeât lui-même par sa propre résolution, et qu'il apprît à se guérir lui-même d'une bonne manière ». Après avoir entendu les paroles de Théodore, ce frère ne recommença plus à manger de poireaux à partir de ce jour jusqu'au jour de sa mort; et les années qu'il resta ainsi sans manger de poireaux, sont au nombre de vingt-neuf. Lorsque Théodore apprit que ce frère n'avait pas recommencé à manger de poireaux, à cause de la parole qu'il lui avait dite, il se garda lui-même d'en manger jusqu'au jour où le Seigneur le fit mourir, craignant qu'il fut responsable près du Seigneur, s'il n'observait la règle qu'il avait lui-même enseignée aux autres.

Bo 79

Un jour encore il arriva que Théodore se trouva quelque part à travailler avec les frères; lorsqu'on eut terminé le travail il leur fit préparer à manger à l'heure du soir. Pendant qu'ils mangeaient, Théodore se tenait pour les servir; parmi ceux qui mangeaient il en remarqua un qui mangeait à table beaucoup de poireaux. Celui-là était un jeune homme vigoureux et arrivé chez les frères depuis pas fort longtemps. Quand Théodore eut fini de servir le repas aux frères, *il se retira à l'écart et appuya son dos contre la muraille; il jeûnait, en effet, un jour sur deux et au dehors régnait une grande chaleur.* Puis il parla aux frères au sujet de celui qu'il avait vu manger beaucoup de poireaux, celui-ci étant présent et l'écoutant leur dire: « Il ne faut pas qu'un moine mange beaucoup de poireaux, parce que cela donne de la vigueur au corps et suscite des guerres à l'âme ». Pendant qu'il parlait, *notre père Pachôme arriva auprès d'eux* désirant voir le lieu où il travaillait avec les frères. Lorsqu'il vit Théodore adossé à la muraille, *il lui dit avec tristesse*: « *Est-ce le mur qui va porter ton corps?* » *Aussitôt Théodore se redressa* et fit métanie à notre père Pachôme avec humilité; en tout il s'humiliait sans relâche, afin de devenir parfait dans la loi du Seigneur. Théodore était fort peiné au sujet du frère auquel il avait reproché de manger des poireaux, parce que peut-être ce n'était pas la volonté de Dieu qu'il eût tenu ce langage; et il disait: « Pourquoi n'ai-je pas attendu que le Seigneur le stimulât dans son libre choix et qu'il ait appris à assujetir son corps dans la vertu de ceux qui mènent une belle vie ?» Ce frère, qui avait entendu les paroles de Théodore, n'essaya plus de manger de poireaux jusqu'au jour de sa mort (+ Av: et les années de son endurance sont vingt-neuf); et Théodore, ayant constaté que ce frère n'essayait plus de manger des poireaux, se garda, lui aussi, pour ne plus en manger jusqu'au jour de sa mort, craignant d'être condamné par Dieu parce que, une chose pour laquelle il avait adressé des reproches à un autre, il ne s'en serait pas lui-même abstenu.

Am 449,10-15

Lorsque fut (arrivée) la saison d'été, pendant qu'il travaillait avec les frères dans les champs et qu'il jeûnait de deux jours en deux jours, la chaleur l'atteignit un jour, et après que le travail fut fini il s'assit à l'ombre, au pied d'un mur. Notre père Pakhôme alla vers lui et lui dit avec douleur de cœur: « O Théodore, est-ce que le mur porte ton corps? A ces paroles, Théodore se retira aussitôt.

On le voit au premier coup d'œil, les passages que nous avons soulignés en Bo sont l'interpolation, au milieu d'un autre récit, et hors de tout contexte, d'une narration qui, en Ag, était un récit détaché. Avant cette interpolation, tout comme après elle, Bo suit de façon rigoureuse le même récit qu'Ag. On peut certes discuter indéfiniment sur un cas de ce genre; mais il nous semble tout naturel de considérer que c'est Bo qui a fusionné, et non Ag qui a disloqué. Les seuls passages que Bo a en propre sont les phrases de raccord entre les deux anecdotes. Ces « coutures » sont de clairs indices d'une fusion, alors que rien en Ag ne permet de soupçonner la division en deux anecdotes d'un récit unique et continu.

On note ici, comme dans les exemples précédents, cette tendance de SBo (et de G¹) à fusionner des récits analogues, pour mieux composer, alors que la VTh, telle qu'on la lit en S¹⁰-Ag, apparaît comme la juxtaposition d'anecdotes détachées sans lien organique autre que leur thème commun. Ce serait aller contre les lois de la psychologie aussi bien que contre celles du développement hagiographique de s'imaginer que l'auteur du texte copte traduit par Ag se serait amusé à disloquer en petites anecdotes des groupes organiques de son original.

Ce récit se trouve en SBo, mais non en G¹. Ceci nous permet de constater un fait sur lequel il nous faudra revenir. Dans les récits d'Ag-S¹⁰ qui se retrouvent à la fois en SBo et G¹, ceux-ci ont un texte fondamentalement identique qui suppose une source commune qui, textuellement, se distingue nettement de Ag-S¹⁰. Au contraire, quand SBo possède un récit de Ag-S¹⁰ sans correspondant en G¹, il suit une tradition textuelle identique à celle d'Ag-S¹⁰. La présence ici d'un fragment de S¹⁰ nous permet de constater que Bo ne peut être en ce paragraphe qu'un traduction d'un texte sahidique identique à S¹⁰. Voici un exemple de cette correspondance:

S¹⁰: ⲁϥϯ ϩⲟⲛϥ' ⲉⲟⲩⲁ' ϩⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲩⲱⲙ̄' ⲉϥⲟⲩⲉⲙ' ϩⲁϩ' ⲛ̄ⲛⲟⲉ

Bo: ⲁϥϯϩⲟⲛϥ ⲁⲉ ⲉⲟⲩⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲏⲑⲟⲩⲱⲙ ⲉϥⲟⲩⲉⲙⲙⲏϥ ⲛⲛⲁⲓ

S¹⁰: ϩⲓⲧⲉⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ· ⲛⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁⲉ

Bo: ϩⲓϯⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲛⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲁⲉ ⲛⲉⲟⲩϫⲉⲗϣⲓⲣⲓ ⲛ̄ϧⲱⲣⲓⲛⲉ ⲟⲩⲟϩ

S¹⁰: ⲛⲉⲙ̄ⲡⲁⲧϥⲱϭⲕ̄ ϫⲓⲛⲧⲁϥⲉ' ⲉⲛⲉⲥⲛⲏⲩ·[2].

Bo: ⲛⲉⲙⲙⲁⲧⲉϥⲱϭⲕⲛⲉ ⲓϫⲉⲛⲉⲧⲁϥⲓ ⲉⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ·[3].

Nous reviendrons plus loin sur ces parallèles de SBo avec S¹⁰-Ag. Notons seulement, pour le moment, que tout se passe comme si SBo-G¹ dépendaient d'une source commune qui a remanié une Vie semblable à Ag et que SBo complétait cette source commune en puisant directement à la VTh incorporée en Ag-S¹⁰. Un cas semblable à celui que nous venons d'étudier se trouve en SBo 98 qui fusionne Am 485,4-486,8; 480,10-481,6 et 482,6-17.

D – *Quatrième exemple.*

Jusqu'ici, nous avons constaté un bon nombre de fusions de textes, et nous aurions pu allonger encore la liste. Mais il s'agissait toujours de la fusion ou de la juxtaposition, soit en SBo seul, soit en SBo et G¹, de divers récits de la VTh. Il nous faut maintenant examiner un cas beaucoup plus intéressant, qui jettera une lumière singulière sur les rapports entre la Vie du type Ag et celle du type SBo-G¹. Il s'agit du récit de la faute et de la mise à l'écart de Théodore. Nous avons vu plus haut comment cet événement embarassant pour un biographe était arrangé différemment dans la VBr et dans la VTh. Or nous constatons maintenant que SBo et G¹ ont connu les deux formes du récit et les ont fusionnées.

Le récit de SBo 94-95 (= G¹ 106-108) est fondamentalement le même que celui de la VBr, bien que la tradition textuelle soit différente. Pachôme étant malade, les anciens parmi les frères demandent à Théodore d'accepter de devenir leur supérieur après la mort du fondateur. Après s'être laissé prier quelque peu — cela allait de soi! — Théodore leur donne son consentement. Quand Pachôme, qui avait eu vent de l'affaire, fut remis de sa maladie, il s'adressa aux frères. Ici SBo-G¹ laissent le récit de la VBr pour passer, à celui de la VTh. En effet, Pachôme n'appelle pas Théodore, seul, pour le réprimander, comme il le fait selon le récit de la VBr, mais il appelle les frères et, conformément au récit de la VTh, il tint une sorte de chapitre des coulpes, s'accusant le premier de ses

---

[2] Texte dans *CSCO* 99/100, p. 84, col. B, l. 13-14.
[3] Texte dans *CSCO* 89, p. 84, l. 12-15.

négligences. Alors il demande à Théodore de s'accuser à son tour. Cette accusation de Théodore est un peu différente en SBo et en G¹. Il vaut la peine de comparer les textes.

Bo 94 p. 157,22-34

Voilà sept ans que je suis près de toi et que tu m'envoies fréquemment faire la visite des frères et que je leur fixe des règles en tout comme toi-même; or jamais cette pensée ne m'est venue à l'esprit, que ce serait moi qui, après toi, deviendrais leur père. Puis, commes les frères me pressaient à ce sujet, j'ai consenti. Si je nie et si j'affirme que je ne leur ai pas donné mon consentement, je passerai pour menteur... Notre Père Pachôme répondit et dit à Théodore en présence de tous les frères: « Je te le dis; des maintenant tu n'as plus aucun pouvoir sur absolument aucune affaire des frères ...»

G¹ 106 p. 70,3-8

Voilà sept ans que j'ai été envoyé par toi aux monastères pour les visiter et régler toutes choses à ta place et jamais il ne m'est venu à la pensée de me dire: « Après lui c'est moi qui tiendrai sa place ». Or, à présent, cette tentation m'afflige et je n'ai pu encore la vaincre ». Abbâs Pachôme lui dit: « Bien. Tu n'as plus pouvoir de quoi que ce soit... ».

En les comparant avec les textes parallèles de la VBr et de la VTh (ci-dessus, pages 65-67), il est facile de se rendre compte que SBo et G¹ suivent ici cette VTh. Ainsi s'explique aussi, en G¹, la bizarrerie suivante: Théodore s'accuse non d'une faute, mais simplement d'une tentation ou logismos, comme en VTh, alors qu'on vient tout juste de raconter qu'il a consenti aux frères le priant d'accepter d'être leur supérieur après Pachôme. En SBo, où le texte est plus développé, cette anomalie a disparu, et Théodore s'accuse réellement de la faute qu'il a commise. Mais ici le texte de SBo, en ce qui le distingue de G¹, ne correspond ni à VBr ni à VTh, mais simplement à la... logique, c'est-à-dire, à ce qui est exigé par le récit qui précède. Il est donc permis de supposer ceci: La source commune de SBo-G¹ (ξ), suivant une Vie du type Ag, a fusionné maladroitement les deux récits. G¹ a conservé fidèlement cette maladresse, mais SBo a fait disparaître l'incohérence entre le récit d'une faute concrète et l'accusation d'une lutte contre un logismos.

En ce qui concerne le long récit de la pénitence de Théodore, SBo-G¹ suivent assez fidèlement le texte d'Ag, déplaçant, par une inversion, le voyage de Théodore à Tmoušons.

Am 579,16-583,13 = SBo 95 = G¹ 107-108
Am 583,13-588,9 = SBo 94b = G¹ 106b

A la fin du récit de ce voyage, en G¹ 108, on lit le texte suivant: « En même temps il (Théodore) avait du chagrin, non pas de ce qu'il n'eut pas été honoré, mais d'avoir accueilli de toute façon une pensée d'orgueil, d'autant plus qu'il avait entendu abbâs Pachôme dire « De même qu'un cadavre ne dit pas à d'autres cadavres: ' Je suis votre tête ', ainsi je n'ai jamais calculé en moi-même que j'étais le père des frères, mais c'est Dieu seul qui est le père ». Cette réflexion arrive comme un cheveu sur la soupe, et on se demande d'où elle vient, car elle n'a de correspondant ni en VBr, ni en SBo à cet endroit. Or, elle provient du récit de la lutte de Théodore contre son logismos de vaine gloire, en VTh: « Et si Pakhôme le trouvait encore et lui donnait l'ordre de servir les moindres des frères, une pensée de douleur ne lui montait point au cœur: ' Voici que je suis méprisé '... » (Am 492,5-7)... « surtout parce qu'il avait souvent entendu dire à notre père Pakhôme: ' Cette pensée n'est point du tout montée en mon cœur, que je suis le père des frères... Comme si jamais la pensée venait au cœur d'un mort qu'il est le père des autres morts', etc... » (Am 493,2-7) [4].

De ce dernier exemple, comme des précédents, on peut dégager les constatations suivantes. SBo-G¹ fusionnent un certain nombre de récits détachés en Ag. SBo démontre une tendance plus marquée à regrouper ainsi les récits analogues. L'hypothèse qui se dégage de plus en plus clairement de ces constatations, est la suivante. SBo et G¹ dépendent tous deux d'une source commune (ξ) qui a modifié l'ordre et la teneur des récits d'une Vie du type Ag. SBo et G¹ ont, à leur tour, fait subir quelques légères modifications à leur source immédiate, indépendamment l'un de l'autre. De plus, lorsque SBo a des récits de la VTh sans parallèles en G¹, il suit fidèlement la tradition textuelle de Ag-S¹⁰. On peut donc émettre l'hypothèse complémentaire que SBo a complété sa source immédiate (ξ) en puisant directement à VTh, ou à une Vie du type Ag ayant intégré VTh.

[4] Nous avons noté plus haut comment VTh (Am 483,17-485,4) donne, des ascèces nocturnes de Pachôme, la même description que VBr (Am 360,14-361,11). SBo 19 et G¹ 14 suivent le texte de la VBr. Cependant la mention des « quinze années, propre à G¹ 14 provient du texte de la VTh. Le cas est donc identique à celui que nous venons d'étudier.

II. – *Comparaison de l'ordre des recensions.*

Dans le tableau suivant, nous comparons l'ordre de SBo, assez semblable à celui de G^1, avec celui d'Ag. Nous étudierons plus loin les différences entre l'ordre de SBo et G^1. Dans la première colonne nous indiquons le n° des paragraphes de Bo. Dans la deuxième colonne, le n° des paragraphes d'Ag numérotés d'une façon continue depuis le début jusqu'à la fin de la Vie. Enfin, dans les deux autres colonnes, nous indiquons le n° des paragraphes de la VBr et de la VTh numérotés indépendamment [5].

Bo	*Ag*	*VBr*	*VTh*
1-29a	1-29	1-29	
29b-31	*67-71		*1-5
32	81		15
33-34	78-79		12-13
35	73		7
36	108		42
37	80		14
38	77		11
39-44	30-35	30-35	
45-46	41-42	41-42	
47a	152		86
47b			
48-60	43-55	43-55	
61	75		9
62-70	*82-94		*16-28
71			
72-73	*100-102 (+ 121)		*34-36 (+ 55)
74 (*cf.* 77-78)	(*cf.* 104-105)		(*cf.* 38-39)
75	109-111		43-45
76-78	103-105		37-39
79	106, 112		40,46
80	107		41
81-86	114-119		48-53
87	122		56
88	151		85
89	123		57
90			
91	124		58

[5] Se reporter aux tableaux de la VBr et de la VTh, ci-après, p. 83-84 et p. 87-88. L'astérisque placé ici devant certains groupes de récits (v.g. devant Ag 67-71) indique une modification de l'ordre à l'intérieur du groupe de récits.

Bo	*Ag*	*VBr*	*VTh*
92 (*cf.* 102)	135		*cf.* 69
93	141		*cf.* 75
94-95	56-57 (+ 134)	56-57	68
96-97	58-59	58-59	
98-101	*126-134		*60-67
102-107	135-142		69-76 (-75)
108	cf. 144		*cf.* 78
109-112	36-39	36-39	
113-116	147-150 (*cf.* 61)	cf. 61	81-84
117	62-66	62-66	

Une étude attentive de ce tableau montrera facilement qu'il est en lui-même plus éloquent que toutes les explications qu'on pourrait en donner. Si l'on compare l'ordre des récits en SBo et en Ag numéroté de façon continue on ne trouve entre les deux presqu'aucun point de contact. Comment expliquer cette divergence? — C'est un fait général que les compilateurs ont l'habitude de fusionner leurs sources en ne modifiant que légèrement l'ordre de celles-ci. Ainsi, nous avons vu comment S^3 fusionne S^1 et SBo, en respectant tant l'ordre de SBo que celui de S^1. Pourrait-on dès lors s'expliquer comment l'ordre d'Ag puisse résulter d'une modification de celui de SBo? On n'arrive pas à trouver un principe organisateur qui ait pu présider à un tel remaniement.

Si, au contraire, on admet l'hypothèse que SBo est né d'un remaniement des deux sources d'Ag, c'est-à-dire de VBr et de VTh, tout s'explique beaucoup mieux. En considérant la troisième colonne de notre tableau, on constate que, dans ses emprunts à la VBr, SBo suit très fidèlement l'ordre de celle-ci. Seuls quatre paragraphes ont été déplacés ensemble, VBr 36-39. Il s'agit de quatre récits de guérisons qui, en Ag, constituaient avec les §§ 30-35, une série fort longue de récits identiques. D'ailleurs, comme VBr 36-39 n'ont pas de correspondant en G^1, il n'est pas impossible qu'ils aient été ajoutés par SBo à la source commune de SBo-G^1 (ξ). On a déjà vu comment SBo reprend à VTh les paragraphes que sa source immédiate avait laissé tomber. Il pourrait bien faire la même chose avec VBr.

En considérant la quatrième colonne du tableau, on constate que, exception faite du premier groupe d'emprunts à la VTh, SBo suit également assez fidèlement l'ordre de cette Vie, dans les emprunts qu'il y fait. Un grand nombre des modifications sont dues au regroupement des récits, que nous avons déjà constaté. Ainsi, VTh 55

a été anticipé pour être fusionné avec VTh 35. VTh 40 et 41 ont été repoussés plus loin, afin de fusionner 40 avec 46. Notre hypothèse est donc confirmée par un argumemt nouveau. L'ordre des récits en SBo (et l'ordre très semblable de G^1) s'explique très bien comme une fusion de VBr et de VTh, qui a, dans l'ensemble, laissé à chacun de ces deux documents, l'ordre interne de leurs récits, se contentant de les intercaler par tranches, l'un dans l'autre.

Conclusion.

La comparaison entre les trois grandes compilations Ag, SBo et G^1, tant en ce qui concerne le regroupement ou la fusion des récits, qu'en ce qui concerne la structure générale de chaque compilation, nous permet donc d'émettre avec plus de sûreté l'hypothèse déjà plus d'une fois mentionnée. Les deux documents que nous avons distingués en Ag (VBr et VTh) sont à la base non seulement de Ag mais aussi, à travers un intermédiaire (ξ) — qui est une modification d'une vie du type d'Ag —, de SBo et de G^1. Il ne nous reste plus qu'à vérifier encore cette hypothèse en montrant, dans le chapitre suivant, comment elle permet d'expliquer la formation et la structure de chacune de ces compilations.

CHAPITRE CINQUIÈME

STRUCTURE ET FORMATION DES COMPILATIONS

Dans le présent chapitre nous montrerons, sur la base de l'hypothèse de travail mentionnée ci-dessus, comment les trois grandes compilations se sont construites, à partir des deux documents primitifs identifiés. Auparavant, nous essayerons de préciser un peu plus la nature de ces deux documents.

I. – *Les deux documents primitifs.*

En employant l'adjectif « primitif » à l'égard de ces deux documents, nous n'entendons pas affirmer qu'ils constituent le point de départ de l'hagiographie pachômienne. Il faudra, au contraire, essayer de voir si on peut leur découvrir des sources.

A – *La Vie brève.*

Voici en premier lieu le tableau de cette Vie brève, et ses parallèles en SBo et G^1.

N°	*Am*	*SBo*	G^1
1	337,1	1	1
2	339,3	2	2a
3	339,16	3	2b
4	340,4	4	3a
5	340,16	5	
6	341,15	6	3b
7	342,8	7	4-5a
8	344,1	8	5b
9	345,8	9	
10	346,2	10	6
11	351,3	11	7
12	352,3	12	
13	352,13	13	
14	353,5	14	8
15	356,12	15	9,11
16	357,2	16	13a

N°	Am	SBo	G¹
17	358,7	17	12
18	359,8	18	13b
19	360,4	19	14-15a
20	362,15	20	
21	363,13-365,12	21	18-19,22
22	365,16-17	22	23
23	369,15	23	25
24	371,2	24	26,38
25	371,10	25	29,27
26	372,15-373,15	26	28
27	380,10-382,9	27	32
28	384,13	28	30
29	386,4-15	29a	39
30	553,15	39	
31	555,1	42	42
32	557,3	40	40
33	558,2	41	41
34	558,18	43	43
35	559,1	44	44
36	560,7	109	
37	561,6	110	
38	562,2	111	
39	563,4	112	
40	564,15		
41	565,8	45	45
42	565,12	46	47
43	566,5	48	53
44	567,9	49	54a
45	567,18	50	54b
46	568,5	51	54c
47	568,15	52	
48	569,4	53	
49	569,14	54	81
50	571,2	55	82,81c
51	573,11	56	80
52	574,7	57	83a
53	574,16	58	83a
54	575,11	59	55,60-61
55	577,20	60	
56-57	578,5	94-95	106-108
58-59	588,10	96-97	109a,113; *cf.* 125
60	591,14		112
61	595,12	*cf.* 114	
62	596,6-17	117a	
63	596,17-599,13	117b	
64-65	644,8-650,7	117c	114-116

Après ce qui a été dit dans les chapitres précédents, ce tableau requiert peu d'explications. En toute cette section, les textes d'Ag et de SBo-G¹ sont assez identiques, bien que SBo-G¹ supposent régulièrement un ancêtre commun légèrement distinct d'Ag, comme le prouve entre autres choses le remaniement du récit de la faute et de la pénitence de Théodore, et sa fusion avec le récit parallèle de la VTh. G¹ a, tout comme Ag, et au même endroit de la Vie, le récit du Concile de Latopolis, que tout le group SBo a supprimé tout en en conservant le contexte immédiat. Par ailleurs, même si G¹ apparaît en cela meilleur que SBo, il arrive en plus d'un cas qu'il résume d'une façon évidente. Ainsi, pour ne donner que quelques exemples, G¹ 39 est un résumé de SBo 39 (= Am 553,15-554,21). Et surtout G¹ 54 résume de façon très concise SBo 49-51 (= Am 567,9-568,14).

Tous ces indices nous autorisent à penser que Ag nous a conservé un texte de la Vie brève meilleur, dans l'ensemble, que celui de SBo-G¹. Ceci ne prouve pas cependant que Ag (ou son modèle copte) ait toujours suivi son original avec parfaite fidélité. Ce sera à vérifier dans chaque cas.

En Bo 194-196, donc dans la section appelée par Lefort l'Appendice à la Vie de Pachôme, on nous explique comment, sur les instantes exhortations de Théodore, les frères se mirent à écrire la Vie de Pachôme, qu'il leur racontait. Cette Vie serait-elle notre Vie brève? Il n'est guère possible de répondre à cette question, car nous ne savons pas si cette Vie brève a été la toute première Vie de Pachôme, ou si elle a eu une source ou des sources antérieures. Pour les récits du début de la Vie, nous possédons, en S¹, une narration parallèle des mêmes faits, qui semble plus originale. Mais il serait téméraire, à partir des quelques fragments qui restent de S¹, d'essayer de démontrer une dépendance littéraire de VBr à son égard. Remarquons toutefois que si le prologue de S⁸ est restitué à S¹, comme nous l'avons suggéré plus haut, cette Vie correspondrait assez bien à ce que nous disent les §§ 194-196 de Bo sur la Vie de Pachôme racontée aux frères par Théodore. La façon dont ce prologue montre la légitimité et l'opportunité d'écrire la Vie du fondateur correspond très étroitement aux propos de Théodore en Bo 194c (p. 213-214).

On n'est guère plus fixé sur la date où fut écrite cette Vie. Pachôme était certainement déjà mort. Mais rien, ni dans le contenu de la VBr, ni en Bo 196 ne nous oblige à en reporter la rédaction après la mort de Théodore.

Ag fut à peu près certainement traduit d'un modèle copte, comme le prouvent les nombreux copticismes, ainsi que la forme copte des noms propres. La correspondance assez rigoureuse entre son texte et celui de SBo permet de supposer que l'original commun de SBo et G¹ était également en copte. Supposer que l'original copte d'Ag était lui-même une traduction d'un modèle grec serait, jusqu'à plus ample information, une hypothèse purement gratuite. On a, il est vrai, longuement discuté sur la langue de la première Vie de Pachôme! Le P. P. Peeters, tout en reconnaissant que G¹, dans son état actuel, ne peut prétendre être la toute première Vie de Pachôme rédigée par les « frères interprètes » sur l'exhortation de Théodore, croit fermement, à la suite de Ladeuze, que cette première Vie fut écrite en grec. « La discussion est présentement close, ajoute-il, et il y a peu d'apparence qu'elle soit jamais rouverte autrement que par des chicanes négligeables » [1]. Son principal argument — sinon le seul — semble avoir été le postulat de « l'impuissance native (des moines coptes) qui les avait empêchés de donner une forme littéraire à la masse confuse de souvenirs et de fictions légendaires où ils s'étaient sentis noyés » [2]. La fausseté de ce postulat a depuis lors été amplement démontrée par la publication de nombreux documents écrits en copte à la même époque ou à peu près [3].

Afin de ne pas spéculer sur des documents hypothétiques, contentons-nous donc de faire les constatations suivantes: Les grandes compilations Ag et SBo-G¹ ont integré une Vie de Pachôme que nous appelons Vie brève, qu'ils ont utilisée sous une forme copte. Aucun indice d'une forme grecque originale ou de sources grecques ne nous est parvenu.

B – *La Vie de Théodore.*

Comme pour la Vie brève, nous donnons, d'abord le tableau de la Vie de Théodore.

---

[1] Dans F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graecae...*, p. 90*.

[2] *Ibid.*, p. 103*

[3] Cf. surtout L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme et de ses disciples* (*CSCO* – 159), Louvain 1956, traduction française, (*CSCO* – 160), Louvain 1956. Voir *Idem, Catéchèse christologique de Chénouté*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 80 (1955), p. 40-45.

N°	*Am*	*SBo*	*G¹*
1	386,15	31	33
2	388,18	29b	34
3	390,6	29c	
4	391,3		
5	391,14	30	35
6	392,18		
7	394,2	35	
8	396,2		
9	398,4	61	64
10	399,11		
11	400,7	38	65
12	402,5	33	
13	404,5	34	
14	405,1	37	37a
15	406,13	32	36b
16	407,3	63b	68
17	409,6	62	66
18	410,11	63a	67
19	411,16	65	70
20	412,16	66	71
21	416,14	67a	72
22	418,17		
23	419,7	67b	73
24	420,5	64	69
25	424,10	67c	75
26	427,15	68	76
27	430,17	69	77
28	434,1-2	70	78
29	434,2		
30	434,10		
31	435,5		*cf.* 84
32	436,13		
33	439,2		*cf.* 85
34	440,10	73inc	88inc
35	441,2	72a	96a + 86
36	442,11	73	88
37	445,10	76	
38	446,15	77 (*cf.* 74)	*cf.* 89
39	448,15	78 (*cf.* 74)	*cf.* 91
40	449,10	79b	
41	449,15	80	
42	450,7	36	90
43	454,8	*cf.* 75	*cf.* 92
44	454,14		
45	455,14	75	92
46	458,9	79a	

N°	Am	SBo	G¹
47	459,13		
48	460,4	81	
49	461,13	82	*cf.* 93b
50	468,1	83	*cf.* 93a
51	468,12	84	
52	469,9	85	
53	469,17	86	
54	470,13		
55	471,4	72b	97
56	471,17	87	
57	473,10	89	94-95a
58	476,9	91b	95b
59	477,1	S⁵ 92 (*cf.* Bo 108)	
60	480,10	98b	*cf.* 21?
61	481,6	99	101
62	482,6	98c	
63	482,17	*cf.* 19	*cf.* 17
64	483,17 (*cf.* 360,14s)	*cf.* 19	*cf.* 17
65	485,4	98a	
66	486,8	100	
67	487,1		
68	491,10	94	106
69	495,4	102 (*cf.* 92)	100 (–SBo 92)
70	498,5	103	102
71	502,8	104	
72	504		*cf.* 59
73	506,1	105	
74	509,8	106	
75	510,7	93	103
76	510,11	107	
77	518,12	S⁵ 93	104-105
78	533,13	*cf.* 108?	
79	536,5		
80	542,1	113	87
81	542,12	114a	*cf.* 113 inc
82	543,6	114b	
83	545,9	115	
84	547,4	116	
85	548,8	88	
86	552,6	47a	51

Cette Vie de Théodore, quoique fort longue, n'est vraisemblablement pas complète. Elle devait couvrir toute la période du premier supériorat d'Horsièse et de celui de Théodore, et continuer au moins

jusqu'à la mort de ce dernier. Le compilateur d'Ag ne nous donne-t-il pas l'avertissement qu'il va *commencer* l'histoire de Théodore avant de poursuivre celle de Pachôme?... Nous verrons plus loin s'il nous est possible de retrouver cette seconde partie de la Vie de Théodore. D'un autre côté, il est possible que quelques paragraphes du début de la VTh en Ag soient la fin du récit de la vocation de Théodore de la VBr et doivent être restitués à celle-ci. Ce pourraient être, par exemple, Am 388,18-391,14 (= SBo 29-30).

Les relations littéraires de SBo-G¹ avec Ag ne sont pas les mêmes dans les paragraphes provenant de la VTh que dans ceux appartenant à la VBr. D'une façon générale, il semble que l'original commun à SBo-G¹ (ξ) ait été assez différent du texte incorporé en Ag. Et nous appliquerions volontiers à toute la VTh ce que Lefort dit des passages de S¹⁰ ayant leur parallèle en SBo-G¹, à savoir qu'on y « sent moins les filtrages et autres manipulations de la cuisine hagiographique »[4]. Lefort considérait comme des cas d'édulcoration le récit de l'aventure de Titouê en G¹ 84 comparé à Am 435,5-436,13 et celui du cas de Mauô en SBo 68 (= G¹ 76) comparé à Am 427,15-430,17[5]. Il est vrai que la constatation de telles édulcorations est toujours, pour une bonne part, subjective, et on a élevé des doutes sur sa légitimité[6]. Mais il nous semble qu'on ne peut nier que le récit d'Am 400,7-402,5 est fort télescopé en SBo 38 (= G¹ 65), et que celui d'Am 455,14-458,9 est autrement plus vivant que SBo 75 (= G¹ 92).

Le récit de SBo 89-91 et ses parallèles en G¹ nous offrent un excellent exemple de remaniement opéré par SBo et G¹ sur leur original. Voici le tableau des parallèles (S⁴ et S⁵ étant fragmentaires, nous donnons les références au goupe SBo selon Bo):

Bo 89a (151,24-29)	...	...
Bo 89b (151,30-154,18)	G¹ 94	Am 473,10-476,9
Bo 89c (154,19-24)	G¹ 95a (63,19-25)	...
Bo 90	G¹ 95b (63,25-64,3)	...
Bo 91a (155,12-32)	G¹ 111	....
Bo 91b (155,33-156,15)	G¹ 95c (64,3-11)	Am 476,9-18

Le texte de base est Am 473,10-476,18, qui présente un récit continu et homogène: Théodore l'Alexandrin se fait chrétien et moine

[4] L.-T. Lefort, *Les Vies coptes*..., p. lxxiv.
[5] *Ibid.*
[6] Surtout D. J. Chitty, dans *Pachomian Sources reconsidered*, dans *JEH* 5, (1954), p. 38-77.

à Alexandrie. Après onze ans de vie monastique en cette ville, il vient chez Pachôme, où il raconte la manière de vivre des moines « citadins » d'Alexandrie, au grand scandale de Pachôme à qui les faits donnent bientôt raison. Puis vient l'épilogue: Théodore, devenu chef de la maison des hellénistes, apprend la langue égyptienne, ce qui lui permettra de traduire en grec les enseignements du supérieur, non seulement du temps de Pachôme, mais aussi sous Théodore et Horsièse. A ce récit, que SBo modifie quelque peu et que G¹ résume beaucoup, la source commune de SBo et G¹ a ajouté SBo 89c (= G¹ 95a), qui n'est qu'un simple doublet de la fin du récit original, ainsi que SBo 90 (= G¹ 95b), qui rapporte des recommandations faites par Pachôme à Théodore, ici hors de contexte. SBo, pour sa part, a ajouté en plus 89a, simple transition qui fait elle aussi doublet avec la fin du récit, attribuant à Pachôme ce qui, là, est dit de Théodore (comparer Bo 89 p. 151,27-29 avec Bo 91 p. 156,4-5), ainsi qu'un récit détaché (Bo 91a) que G¹ a situé dans un tout autre contexte (G¹ 111).

Notons que la fin de ce récit nous renseigne quelque peu sui la date de rédaction des diverses recensions: « Après la mort de notre père Pachôme, il fit de même aux jours d'Horsièse et de Théodore qui succédèrent à notre père, et leur expliquait la parole de Dieu » (Am 476,15-18). Ceci semble bien reporter la composition de la VTh après la mort d'Horsièse (387). D'autre part la glose de G¹ 94: « ... λέγομεν δὲ τὸν ἀρχιεπίσκοπον, οὐ μόνον τὸν τότε ἁγιώτατον Ἀθανάσιον· ἀλλ' ἀεὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἀρχιερατικοῦ θρόνου » reporte la composition de G¹ au moins après la mort d'Athanase et sans doute bien après...

En ce qui concerne les rapports entre SBo et G¹, le premier a souvent un texte moins résumé que le second, comme c'est le cas, par exemple en SBo 63a (= G¹ 67) et en SBo 73 (= G¹ 88). Mais il arrive aussi plus d'une fois que G¹ soit plus proche d'Ag que SBo, soit pour l'ordre des récits, soit pour leur contenu, sans compter qu'il possède, quoique d'une façon fort succinte, deux récits de VTh disparus en SBo: G¹ 84 et 85. Par exemple, G¹ 70 possède des détails provenant de Ag-S¹⁰ qu'on chercherait en vain en SBo 65. La même chose se passe en G¹ 90 (= SBo 36) où, par surcroît, l'ordre des récits de G¹ correspond à Ag contre SBo. Par contre, en G¹ 71 (= SBo 66), G¹ se range avec SBo contre Ag-S¹⁰ pour le texte et avec Ag-S¹⁰ contre SBo pour l'ordre interne du récit...

La différence principale entre SBo et G¹ réside toutefois dans la présence en SBo de nombreux récits de VTh absents en G¹. Etaient-

ils dans ξ, la source commune à SBo-G¹? G¹ les a-t-il supprimés ou SBo les a-t-il rajoutés en puisant directement à la VTh? Nous avons déjà noté, plus haut, que lorsque SBo possède un paragraphe de VTh absent de G¹, il suit normalement un texte identique à l'original sahidique de Ag, comme on peut le vérifier lorsqu'on dispose d'un fragment de S¹⁰. Or quelques cas privilégiés nous permettent de vérifier l'exactitude de l'hypothèse que nous avions alors émise. Dans au moins trois cas, SBo nous offre, à quelques pages de distance, deux formes différentes du même récit. Or, dans chaque cas, la forme brève correspond au texte de G¹ et se trouve située de façon identique, alors que la forme longue, qui correspond exactement au texte d'Ag, vient rompre l'ordre des récits.

Le premier exemple est SBo 74, correspondant à G¹ 89 et 91a. Or, à l'analyse, il apparaît clairement que SBo 74 n'est rien d'autre qu'un résumé de SBo 77 et 78 qui, eux, suivent exactement le texte d'Ag, et n'ont pas de parallèle en G¹. L'explication la plus — sinon la seule — plausible nous semble être la suivante: Ici comme ailleurs, la source commune de SBo-G¹ résumait son modèle, analogue à l'original copte de Ag, et en sautait quelques récits. SBo a récupéré certains des récits omis, en puisant directement à la VTh. Si l'on veut bien se référer au tableau de la page 87 ainsi qu'à celui des pages 80-81, on verra ce qui s'est passé. Les numéros 37, 40-41 et 43-44 de la VTh ne se trouvaient pas dans ξ, la source commune de SBo-G¹. Après son propre paragraphe 75, le rédacteur de SBo, ayant devant les yeux la VTh non résumée, revient en arrière pour récupérer VTh 37, auquel il ajoute, d'une seule enfilée, VTh 38-41, sans se soucier qu'il possédait déjà en son propre paragraphe 74 le résumé de VTh 38-39.

Un cas absolument identique se retrouve en SBo 92 et 102. Ces deux paragraphes racontent le même récit, sous une forme brève et une forme longue. La première est commune à SBo et G¹, tandis que la seconde suit fidèlement le texte d'Ag. Ici encore SBo aura complété sa source immédiate par un recours direct a VTh.

Il nous apparaît donc maintenant assez clairement que la VTh, telle qu'on peut la lire en Ag, a subi un remaniement et une abréviation considérables et que c'est sous cette forme seconde qu'elle existait dans la source commune à SBo et G¹.

II. – *La formation des compilations.*

A – *La compilation du type Ag.*

La méthode du compilateur de la Vie traduite en arabe et représentée par Ag est fort simple. Il suit fidèlement la VBr jusqu'au récit de la vocation de Théodore. A cet endroit, il interrompt la VBr, pour insérer en bloc, ou du moins pour commencer, la Vie de Théodore. Après cette très longue interpolation, il revient, pour la terminer, à la VBr. Le procédé était gauche, mais l'idée de fusionner les deux Vies allait faire rapidement fortune. Un remanieur, plus habile, intégra un peu mieux la VTh dans la VBr, et ce nouveau document (ξ) allait être la source commune de SBo et de G¹.

B – *La source de SBo-G¹* (ξ).

On pourrait se demander si le remanieur qui composa cette nouvelle Vie utilisait réellement une Vie du type Ag ou simplement disposait des deux mêmes documents de base. Nous inclinerions à croire que c'est d'une Vie du type Ag qu'il disposait, puisque c'est au même endroit, et par un avertissement similaire qu'il commence l'interpolation de la VTh. Le seul argument d'importance en sens contraire serait le traitement différent qu'il fait subir aux passages provenant de la VBr et à ceux provenant de la VTh. Mais cela s'explique tout simplement aussi bien par la nature même ainsi que le ton et le style différents des deux groupes de récits.

Il serait téméraire de vouloir reconstituer cette source de SBo et de G¹ dans tous ses détails, vu qu'il est parfois impossible de déterminer si tel ou tel passage a été supprimé par l'une des deux compilations ou postérieurement ajouté par l'autre. Dans la section correspondant à la VTh, nous avons déjà constaté la tendance de SBo à compléter sa source immédiate, et aucun indice ne nous permet d'affirmer que G¹ ait pu supprimer quelque chose. Par contre, dans la section correspondant à la VBr, les passages absents de G¹ ne présentent en SBo aucune apparence d'addition postérieure. Il ne serait donc pas impossible que G¹ les ait supprimés. Cela reste à vérifier dans chaque cas particulier.

Ces réserves faites, on peut toutefois reconstituer, dans ses grandes lignes, la méthose du compilateur. Comme Ag, il passe de la VBr à la VTh au moment du récit de la vocation de Théodore.

Mais, contrairement à Ag, il se contente pour le moment de transcrire, sur Théodore, quelques récits choisis se rapportant mieux à la période de ses premières années à Tabennèse, puis il reprend immédiatement le texte de VBr qu'il suit jusqu'au récit des fondations inclusivement. Il reprend alors la Vie de Théodore qu'il ne laisse que pour raconter les derniers événements de la Vie de Pachôme. Cette dernière section de VBr commençant par le récit de la faute de Théodore, il fusionne cette narration avec celle — parallèle — qu'il venait de passer dans la VTh. Quelques inversions ont été opérées ici et là, soit pour regrouper des récits parallèles, soit pour les fusionner, comme, par exemple, VTh 18 et 16 fusionnés en SBo 63 (= G¹ 67-68).

C – *Composition de SBo.*

Pour SBo, comme pour G¹, il ne saurait être question ici de prendre, un par un, chaque paragraphe pour expliquer le moment et la manière de son insertion dans la compilation. Nous avons d'ailleurs donné, plus haut, quelques exemples de la façon dont SBo complète sa source immédiate.

Notons que SBo n'a pas eu d'autre source que celle qu'il avait en commun avec G¹ et le texte original de la VTh qu'il connut soit séparément, soit dans une compilation de type Ag. Les deux seuls paragraphes de SBo, dans la partie qui va jusqu'à la mort de Pachôme, qui n'aient pas de correspondants en Ag se retrouvent en G¹ et se lisaient donc dans leur sources commune. Ce sont SBo 71 (= G¹ 83b) et SBo 90 (= G¹ 95b). On peut y ajouter SBo 91a (= G¹ 111). Lefort n'a pas signalé de parallèles en Am pour Bo 74, 93, 108. Or Bo 93 (= G¹ 103) correspond à Am 510,7-11; et Bo 108 correspond à Am 477,1-480,10 et a peut-être aussi quelque relation avec le récit semblable de Am 533,13-536,5. Quant à Bo 74, nous avons déjà vu qu'il correspond à Bo 77-78 et donc à Am 446,15-449,10.

Par ailleurs SBo a supprimé le récit du Concile de Latopolis ainsi que les deux récits correspondant à G¹ 84-85, qui se retrouvent, tous trois, en G¹, dans l'ordre de Ag.

D – *Composition de G¹.*

Au sujet des nombreux paragraphes de SBo absents de G¹, nous savons déjà à quoi nous en tenir. Mais comment G¹ a-t-il, de

son côté, remanié et complété sa source immédiate et principale? Voici d'abord un exemple qui nous éclairera considérablement.

Alors qu'en SBo, comme dans la VBr, toutes les fondations de Pachôme sont racontées d'une seule traite, G^1 en scinde le récit en deux tranches dont il renvoie la deuxième à une prériode postérieure. On a voulu démontrer que cet ordre était original, et en déduire d'importantes conclusions relatives à la chronologie des fondations pachômiennes [7]. En fait, cette division en deux du récit des fondations est le fruit d'un remaniement de G^1.

La dernière des trois premières fondations, racontées en G^1 54, était celle de Thmoušons. Rien n'était plus naturel que d'introduire ici un récit sur Thmoušons. C'est ce que fait G^1, allant puiser son récit un peu plus avant dans sa source (ξ) le récit correspondant à SBo 59 (= Am 575,11-577,20): G^1 55 et 60-61. Laissant de côté pour le moment la fin du récit des fondations, il se remet à suivre l'ordre de sa source à partir de ce récit sur Thmoušons. Force lui est cependant d'omettre Am 577,20-578,5 (= SBo 60), qui se rapporte au monastère de Thès, dont il ne racontera la fondation que vingt paragraphes plus loin (G^1 80)!

Mais G^1 n'a pas simplement transcrit le récit sur Thmoušons correspondant à Am 575,11-577,20 (= SBo 59); il l'a singulièrement gonflé. Voici comment.

G^1 55 = SBo 59a = Am 575,11-576,3
G^1 56-59 (addition)
G^1 60-61 = SBo 59b = Am 576,3-577,20

Voici la teneur du récit en Ag et SBo. Pachôme entreprend un voyage en barque avec deux frères, vers Thmoušons. Le soir venu, ils prennent ensemble leur repas, au cours duquel les deux compagnons de Pachôme mangent comme des gloutons, ce qui amène celui-ci à leur faire une brève semonce à la fin du repas. Après quoi il les invite à passer la nuit en veille, leur décrivant les trois façons de veiller que lui avait enseignées Palamon, etc.... G^1 commence le récit de la même façon et le poursuit jusqu'au moment où Pachôme semonce les frères pour leur gourmandise. Là il insère une longue

[7] Cf. D. J. Chitty, *A Note on the Chronology of the Pachomian Foundations*, dans *Studia Patristica* II, (*TU* – 64), Berlin 1957, p. 379-385.

catéchèse sur l'économie de la rédemption, très belle certes, mais absolument hors de contexte, et qui commence ainsi: « *Souvent*, s'étant assis pour une instruction aux frères, Pachôme leur prêchait...». A la fin de cette catéchèse, le compilateur, qui aime relier entre elles les pièces de sa mosaïque, commence ainsi le paragraphe suivant: « Et ainsi, après ce discours, notre père Pachôme se leva et pria avec les frères, ... et ainsi chacun se retira dans sa maison ». Ceci ne correspond ni au contexte général — les frères sont en voyage en barque! — ni au début de G^1 56 qui présentait cette catéchèse comme un exemple des catéchèses que Pachôme faisait souvent aux frères, et non comme un cas particulier. Après deux paragraphes sans lien avec le contexte (G^1 58-59), G^1 revient au récit, là où il l'avait laissé. Il présente cette deuxième partie comme un récit distinct, mais trahit ses procédés de compilation en répétant au début de G^1 60 ce qu'il avait dit au début de G^1 55 et qui commençait en fait l'ensemble du récit.

Il est donc évident que G^1 remanie, et d'une façon plutôt maladroite. Mais nous ne sommes pas au bout de nos surprises. Si nous comparons cette section de G^1 (G^1 55-61) avec G^2 44-50, nous constatons que G^2 interrompt le récit des fondations après avoir raconté celle de Thmoušons, tout comme G^1, pour introduire des anedoctes concernant ce dernier monastère. G^2 46-49 correspond, pour le fond, à G^1 56-59, et G^2 50 = G^1 60-61. Cependant l'auteur de G^2, au lieu de G^1 55 (début du récit dont la deuxième partie se trouve en G^1 60-61 = G^2 50), qui n'avait qu'un lien très lâche avec Thmoušons, a intercalé ici les Paral 28-31 qui se rapportent plus explicitement à ce monastère. Il est donc clair que G^2 remanie le texte de G^1. Il n'en est que plus curieux que, dans toute la section G^2 46-49 (= G^1 56-59 pour le fond) — section tirée de recueils d'Ascetica — il présente un état du texte qui paraît plus original que celui de G^1...

En effet, le début de G^1 56, dont nous avons déjà cité les premiers mots, se lit ainsi: « Souvent, s'étant assis pour une instruction aux frères, Pachôme leur prêchait, enseignant d'abord à connaître sans faute ni ignorance aucune la malice des démons... etc.». En G^2 46b (p. 215,15-22) on trouve un texte presque identique qui, cependant, fait suite à un autre texte où il était question des démons (G^2 46a = Paral 32) et qui introduit un long discours sur les démons (G^2 47-48 = Paral 12 et 33). G^1, au contraire, après cette introduction sur les démons, remplace les discours sur ceux-ci par une longue catéchèse sur toute l'économie de la rédemption, puis revient immé-

diatement (G^1 58 = G^2 49) au même texte par lequel G^2 termine ses discours sur les démons: « Μετὰ γοῦν πάντας τοὺς λόγους τούτους . . . ».

Un autre détail à noter c'est qu'ici (G^2 49, p. 218,12) comme dans toute la section intermédiaire de G^2 (qui provient des recueils d'Ascetica), Pachôme y est nommé ὁ γέρων, ce qui n'arrive d'ordinaire ni en G^1 ni en G^2 dans les sections où celui-ci dépend de G^1. Il est donc possible que G^1 dépende ici de recueils d'Ascetica dont, pour ce cas, G^2 nous aurait conservé une forme plus originale. En effet, G^1 corrige le ὁ γέρων en « Notre père Pachôme ». La correction de « notre père Pachôme » en ὁ γέρων, faite par G^2, serait inexplicable. De plus, G^1 58-59 semble avoir donné une allure pachômienne à ces passages tirés des Ascetica, en y intercalant des éléments de la Règle. Ceci apparaît surtout dans la mention des *six prières*, absente dans le texte correspondant de G^2, et dont on ne trouve aucune autre mention dans les Vies. En plus, on trouve en G^1 59 un rappel certain de Am 504,1-506,1, que SBo a laissé de côté entre ses paragraphes 104 et 105.

Ce n'est pas seulement en G^1 58-59 que la Vie grecque fait appel à la Règle de Pachôme pour compléter sa source. Elle fait de même à la fin du § 28. Mais le cas le plus clair est certainement le début de G^1 111. Voici le début du récit, selon G^1 et selon Bo:

G^1 111	*Bo 91*
« Un jour que les frères étaient sortis de table et qu'ils prenaient devant la porte ce qu'on nomme le korsénilion comme c'était la coutume des gens de là-bas, le père vint aussi prendre sa part. Puis, comme il se retirait dans sa maison, Théodore d'Alexandrie, dont on a parlé plus haut, ayant pris lui aussi sa part, le suivit. Une fois entrés au lieu où habitait Pachôme, lorsqu'ils furent assis, Théodore demanda au père: « J'ai entendu dire au sujet de Cornélios . . . ».	« Théodore interrogea un jour notre père Pachôme au sujet d'apa Cornelios . . . »

G^1 a donc un long préambule inexistant en SBo. Dans tout ce groupe 89-91, SBo gonfle son récit. On ne voit donc aucune raison pour laquelle il aurait supprimé cette introduction au récit, s'il l'avait trouvée dans son original, d'autant plus que l'existence de cette coutume du korsénilion est attestée dans les milieux pachômiens à une prériode assez tardive par la Règle traduite par Jérôme vers

400, ainsi que par les Règlements d'Horsièse [8]. Il est donc probable que c'est G^1 qui, s'inspirant de la Règle, a ajouté ce préambule. D'ailleurs les expressions mêmes de ce prologue dénotent un remanieur étranger aux milieux pachômiens et écrivant à une époque postérieure: « . . . ils prenaient devant la porte ce qu'*on nomme* le korsénilion comme *c'était la coutume des gens de là-bas* . . . ».

Le problème des sources de G^1 est donc un peu plus complexe que celui des sources de SBo. Une étude plus attentive de chaque paragraphe propre à G^1 serait nécessaire pour l'éclaircir complètement. Pour le moment nous pouvons dire ceci: la source principale de G^1 est le même document qui a servi de base à SBo. L'auteur grec a légèrement remanié cette source, mais surtout il l'a complétée en puisant à des sources diverses, entre autres à des recueils d'Ascetica, et à la Règle de Pachôme dont il possédait probablement un exemplaire. Il est probable que le dernier remanieur des mains duquel est sorti notre G^1 vivait hors des milieux pachômiens (il parle de « ceux de là-bas »), et écrivait à une époque assez postérieure aux faits qu'il raconte. Il convient donc d'être prudent dans l'utilisation des renseignements que G^1 est seul à nous fournir.

III. – *L'Appendice à la Vie de Pachôme et de Théodore.*

La Vie du type Ag se terminait à la mort de Pachôme. C'est pourquoi, dans la comparaison que nous venons de faire entre Ag d'une part et SBo-G^1 d'autre part, nous ne nous sommes occupés que de la section de ces deux dernières compilations, qui va jusqu'au récit de la mort de Pachôme. Cependant G^1, ainsi que plusieurs témoins du groupe SBo, poursuivent leur récit longtemps après la mort du fondateur, jusqu'à celle de Théodore. Cette section est-elle une addition postérieure? Sinon, d'où provient-elle?

Nous avons vu plus haut que le narrateur de la compilation du type Ag nous avertissait qu'il allait *commencer* la Vie de Théodore avant de terminer celle de Pachôme. Il est donc fort possible que cette section de SBo-G^1 qui suit la mort de Pachôme ne soit rien

[8] Cf. Pr 37-39. Cf. également RèglHors, p. 93 et note 59. Sur l'étymologie de κορσενήλιον voir L.-T. LEFORT, *Un mot nouveau*, dans *Muséon* 36 (1923) p. 27-31, et aussi A.-J. FESTUGIÈRE, *La première Vie grecque* . . ., p. 56, note 2.

d'autre que la seconde partie de la Vie de Théodore dont la première partie est incorporée dans la Vie même de Pachôme.

De cette section de la Vie de Pachôme et Théodore, que Lefort a baptisée *Appendice* à la Vie, nous possédons, outre G^1, plusieurs témoins du groupe SBo. De ce dernier groupe, les deux premiers manuscrits, Bo et S^5, présentent le texte de l'Appendice soudé à la Vie, bien qu'un doute puisse demeurer dans le cas de Bo, vu la lacune du manuscrit à cet endroit. Par contre, deux autres manuscrits, S^6 et S^{3b}, ne donnent que le texte de l'Appendice. Quant à Av et S^7, ils s'arrêtent, comme, à la mort de Pachôme, probablement parce qu'ils ont supprimé cet Appendice qui se trouvait sans doute dans l'original commun à SBo et G^1, comme le prouvent leurs relations étroites. Dans le groupe copte, Bo, S^5 et S^6 représentent la même recension, alors que S^{3b} offre une recension un peu différente.

Les relations entre G^1 et Bo-S^5-S^6 sont, en cet Appendice, identiques aux relations de G^1 à SBo dans la section antérieure correspondant à la VTh d'Ag. Le texte diffère peu, en général, et l'ordre des récits est le même dans les deux recensions, même si Bo-S^5-S^6 possèdent plusieurs récits absents en G^1. Les seuls paragraphes de G^1 qui, par contre, ne se retrouvent pas en Bo-S^5-S^6, il les possède en commun avec S^{3b}. Ce témoin est donc le seul du groupe copte qui fasse problème.

S^{3b} suit un texte à peu près identique à celui des autres témoins de la recension copte de l'Appendice, mais il est fort chargé de longs développements homilétiques qui lui sont propres. A ce sujet Lefort écrivait: « On sait que S^3, — que S^{3b} est destiné à compléter, — est une vaste compilation; il est donc fort vraisemblable que S^{3b} fut rédigé selon le même procédé. Dépend-il directement de la recension représentée par Bo, S^5 et S^6, qu'il aurait complété avec des extraits d'homélies, ou bien dérive-t-il d'un original commun qu'il aurait traité de même?... » [9]. Maintenant que nous connaissons mieux les procédés de S^3, qui compte parmi ses sources principales la recension SBo, nous pouvons penser que la recension Bo-S^5-S^6 de l'Appendice a été la source principale de S^{3b} qui l'aura complétée avec un recueil d'homélies.

S^{3b} présente cependant une autre particularité intéressante: à la fin de l'Appendice, après la mort de Théodore et la lettre d'Athanase, il ajoute une sorte de supplément composé de récits plus ou

[9] L.-T. LEFORT, *Les Vies coptes...*, p. LXXXI.

moins détachés de leur contexte. L'etétat de S^5 et S^6 ne nous perm pas de juger s'ils possédaient ou non ce supplément. Quant à Bo, il est vraisemblable qu'il ne l'ait pas possédé. Les pages 547-548 du codex, qui manquent, formaient le dernier feuillet du trente-cinquième et probablement dernier cahier du codex [10]. Or, si l'on tient compte du nombre ordinaire de lignes par page, la lettre d'Athanase devait se terminer au bas de la page 547, et il ne restait donc que la page 548 pour la conclusion du copiste. Le supplément, tel qu'on le lit en S^{3b}, aurait demandé au moins trois autres pages.

G^1, comme nous l'avons dit, possède ces paragraphes du supplément de S^{3b}, mais il les a distribués autrement. Il les a placés avant la mort de Théodore, époque à laquelle ils conviennent mieux, au moins pour la plupart: G^1 122-126. La correspondance entre S^6 et G^1 121 et 127 nous prouve que G^1 122-126 constitue une interpolation. La correspondance entre G^1 et S^{3b} en ces paragraphes est si étroite qu'il faut leur supposer un ancêtre commun qu'un des deux aurait traduit avec une fidélité tout exceptionnelle, ou bien considérer l'un comme la source de l'autre. D'un original commun, aucune trace ne nous est restée. C'est à tort que le Père Festugière a voulu trouver cet original commun dans le deuxième volume d'Am qui, comme nous le savons, n'est rien d'autre qu'une traduction de G^3. Or, si de G^1 et S^{3b} l'un traduit l'autre, il est beaucoup plus vraisemblable que c'est G^1 qui a traduit et intercalé dans son texte ce que S^{3b} avait ajouté plus ou moins maladroitement comme un supplément. Si l'on voulait découvrir une relation en sens inverse, il faudrait supposer que, par un hasard tout extraordinaire, S^{3b} n'aurait extrait de tous les récits de l'Appendice, pour en faire son supplément, que ceux qui étaient propres à G^1...

Le Père Festugière a voulu récemment démontrer la supériorité de G^1 sur S^{3b} en ces paragraphes [11]. Son argumentation se fonde d'abord sur un certain nombre de lacunes ou de fautes de S^{3b} qui ne sauraient être corrigées que par un recours à G^1. Nous avons expliqué ailleurs [12] comment le savant helléniste s'est trompé sur ce point, faute d'avoir consulté l'édition critique du texte copte. Il

[10] *Ibid.*, p. 234, note 5.

[11] A.-J. FESTUGIÈRE, *La première Vie grecque...*, p. 92-103.

[12] A. VEILLEUX, *Le problème des Vies de Saint Pachôme*, dans *RAM* 42 (1966), p. 298-300.

serait oiseux de reprendre cette réfutation. Il convient cependant de prendre en considération l'argument principal du Père Festugière, qu'il tire de la divergence entre S^{3b} p. 349,1-7 et G^{1} 122. Lefort, considérant le grec de ce paragraphe « à peine intelligible », en concluait que le rédacteur de G^{1} avait dû avoir sous les yeux un texte copte équivalent à celui de S^{3b}, et l'avait mal compris. Le Père Festugière, de son côté, propose une correction du texte de G^{1}, à partir d'arguments de critique textuelle, et conclut « qu'en G^{1} 122 = S^{3b} 349,2ss, c'est le grec qui a bien compris et le copte qui s'est trompé ». Qu'on nous permette donc de reprendre l'examen des textes.

Notre attention est attirée en premier lieu par une légère différence entre S^{3b} et G^{1}, à laquelle ni Lefort, ni le Père Festugière ne se sont arrêtés. Voici la traduction du texte copte de l'entroit en question: « Les directives aux pères des monastères et aux chefs de maison, il les leur donnait... ». Les expressions *pères des monastères* et *chefs de maison* sont des termes techniques fréquemment utilisés tant dans les Vies que dans la Règle de Pachôme. Que trouve-t-on dans le parallèle de G^{1}? Ceci: « Les préceptes des supérieurs (πατέρων), chefs de maison et seconds du monastère... ». L'addition des *seconds* est banale. Mais le mot *monastère* a été déplacé de sorte que le mot πατέρων est devenu un absolu, sorte de terme générique pour désigner et les chefs de maison et les seconds. N'y a-t-il pas lieu de croire qu'il s'agit ici d'une adaptation due à un traducteur ignorant les pratiques et la terminologie pachômiennes? La substitution du singulier *monastère* au pluriel du texte copte n'est pas sans confirmer cette impression, puisqu'elle manifeste que le traducteur ne s'est pas rendu compte qu'il était en fait question ici des deux réunions annuelles à Phbôou des frères de *tous les monastères* de la Congrégation.

Par ailleurs le Père Festugière a très justement démontré comment, en rattachant καὶ τὰς διαταγὰς ... τοῦ μοναστηρίου au verbe antérieur παρήγγειλεν τηρεῖν, on obtenait un sens parfaitement clair pour ce membre de phrase. Et ce sens est tout à fait plausible en lui-même, même s'il diffère de celui du texte sahidique. Pour la fin du paragraphe, le Père Festugière propose ensuite une correction du texte grec. La présence de l'accusatif αὐτοὺς après ἔταξεν suffit à prouver, explique-t-il, qu'il est tombé un verbe, dépendant de ἔταξεν et commandant lui-même un régime direct. « D'où, ajoute-t-il, la correction banale τὸν λόγον pour τῶν λόγων déjà en G^{3} (377,19), et le supplément <ἀποδοῦναι> tiré du parallèle 56,20 ». Même si le Père Festugière ajoute que « tout cela est de la critique textuelle élémentaire et peut être tenu pour certain », on nous permettra de ne pas être entièrement convaincu.

Sans doute cette correction donne-t-elle un excellent texte grec, et un sens acceptable. Et d'ailleurs, comme le note le Père Festugière, le compilateur de G^{3} s'était déjà cru obligé de la faire [13]. Mais puisque nous sommes ici en présence de deux témoins parallèles, l'un grec et l'autre copte, l'on ne peut corriger l'un sans au moins tenir compte de l'autre. Or, ce qu'il y a d'inquiétant dans la correction proposée, c'est qu'elle éloigne encore plus le texte grec du copte. En effet, la formule grecque ἄφεσις τῶν λόγων correspond exactement au sahidique ⲟⲩⲏⲧ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲟⲥ qui, au surplus, n'a rien de correspondant à l'<ἀποδοῦναι> proposé. Comment expliquerait-on que le texte de S^{3b}, qui donne un très bon sens, correponde exactement au grec qu'on dit corrompu? La seule explication serait que S^{3b} soit traduit de G^{1} *dans l'état où nous l'avons*. Mais la nature des rapports entre G^{1} et S^{3b}, tant dans la première partie du présent paragraphe que dans les paragraphes subséquents, s'oppose à cette hypothèse.

De plus, le texte, tel que le reconstitue le Père Festugière, n'est pas sans créer des difficultés. Même s'il donne un sens fort plausible en soi, ce sens semble en contradiction, au moins sur un point, avec ce que nous savons par ailleurs des pratiques pachômiennes. Car, selon la Règle de Pachôme (*Praecepta* 27), autant que selon les autres textes des Vies qui nous renseignent sur la reddition des comptes à l'économe général de Phbôou, celle-ci n'avait lieu qu'une fois par année (cf. S^{6} p. 332; G^{1} 83 = SBo 71). Or, selon le texte hypothétiquement reconstitué, ce serait deux fois par année qu'aurait lieu cette reddition des comptes.

Mais nous croyons qu'il n'est réellement pas nécessaire de créer ces nouvelles difficultés, et que le texte de G^{1} peut très bien se comprendre comme du bon grec sans aucune correction. Il suffit de rattacher le pronom αὐτοὺς à τῶν πατέρων ... τοῦ μοναστηρίου et de traduire: « il les nomma [14] aux deux moments de l'année, à Pâques

---

[13] Les différences entre le Ms. de Patmos et les Mss de G^{5} montrent bien qu'ils ont tous eu de la difficulté à corriger ce texte. Le Ms. d'Athènes (f. 64v) corrige d'une façon encore plus bizarre.

[14] C'est d'ailleurs ainsi que le Père Festugière a entendu le verbe τασσεῖν dans le parallèle de G^{1} 83 ainsi qu'en G^{1} 121. Nous ne comprenons donc pas pourquoi il affirme qu'ici ἔταξεν « signifie *évidemment* 'il ordonna' » (p. 94, note 1; c'est nous qui soulignons).

et à la grande reddition des comptes de leurs affaires matérielles, etc. ». Il nous semble que le traducteur grec a été troublé par l'emploi du même mot copte ⲧⲱϣ (boh. ϭⲱϣ) comme substantif et comme verbe: «Les directives (ⲛ̄ⲧⲱϣ) ... il les leur donnait (ⲁϥⲧⲱϣⲟⲩ) ... ». Il n'y avait pas d'équivoque possible sur le sens du substantif. Mais, le verbe ⲧⲱϣ pouvant signifier soit *établir des préceptes* soit *établir* ou *nommer des personnes* à un poste, le traducteur grec a choisi ce deuxième sens et modifié substantiellement le sens de la phrase.

Nous avons une confirmation très claire de cette interprétation et de l'explication que nous en avons donnée, dans le récit parallèle de G¹ 83 = SBo 71. Nous transcrivons, sur deux colonnes parallèles, la traduction du sahidique et celle du grec.

S⁴ 71, p. 310,14-19

Les frères se rendaient à Phbow deux fois par an: ... et si l'un ou l'autre avait à recevoir des instructions (ⲧⲱϣ) de notre père Pachôme, il les leur donnait (ⲧⲱϣ) ...

G¹ 83, p. 56,15-22

Deux fois l'an les frères se rendaient au grand monastère...

De plus, si le supérieur de quelque monastère voulait quelque ordonnance (διαταγήν), il le disait à Pachôme, et celui-ci appointait (ἔτασσεν) un chef de maison ou un autre officier...

On le voit, ici comme en G¹ 122, le traducteur grec a bien compris le copte ⲧⲱϣ employé comme substantif; mais il a buté sur le sens du verbe ⲧⲱϣ, qu'il a traduit par ἔτασσεν dont il précise décidément le sens en glosant: « ... un chef de maison ou un autre officier ». Remarquons, en passant, que cette glose confirme le sens que nous avons donné à ἔταξεν en G¹ 122.

Pour toutes ces raisons, nous tenons que, d'une part, le texte grec peut parfaitement se comprendre tel qu'il se présente, mais que d'autre part, il est une mauvaise traduction du copte de S³ᵇ.

On peut donc résumer ainsi toute cette section: La section de la Vie de Pachôme que Lefort a nommée l'Appendice existait très probablement dans l'original commun à SBo et G¹, et pourrait bien n'être rien d'autre que la seconde partie de la Vie de Théodore, dont la première partie est intégrée au texte de la Vie brève de Pachôme. G¹ a pu supprimer quelques paragraphes de sa source immédiate, mais il est tout aussi possible qu'ici, comme dans la partie antérieure, ce soit SBo qui complète sa source immédiate en recourant à la VTh. G¹, pour sa part, a ajouté quelques paragraphes traduits d'un document copte qu'on trouve comme un supplément à la fin de S³ᵇ.

IV. – *Quelques corollaires.*

Dans notre présentation des dossiers grec et copte, au début de la présente section, nous avons dû, en certains cas, anticiper sur les conclusions du présent chapitre. Il nous faut donc maintenant revenir en arrière pour évaluer certains documents à la lumière de ce que nous a appris notre comparaison des compilations, ou pour justifier l'évaluation que nous en avions faite.

Une vie de Théodore identique à celle que nous lisons en Ag se trouvait sous sa forme sahidique en S¹⁰, où elle commençait vers la page 100 du codex. Il est possible que les folios précédents aient constitué une Vie de Pachôme. Mais les très rares fragments de cette première section de S¹⁰ n'ayant de lien littéraire avec aucune pièce connue de l'hagiographie pachômienne, il serait imprudent de faire quelque conjecture que ce soit.

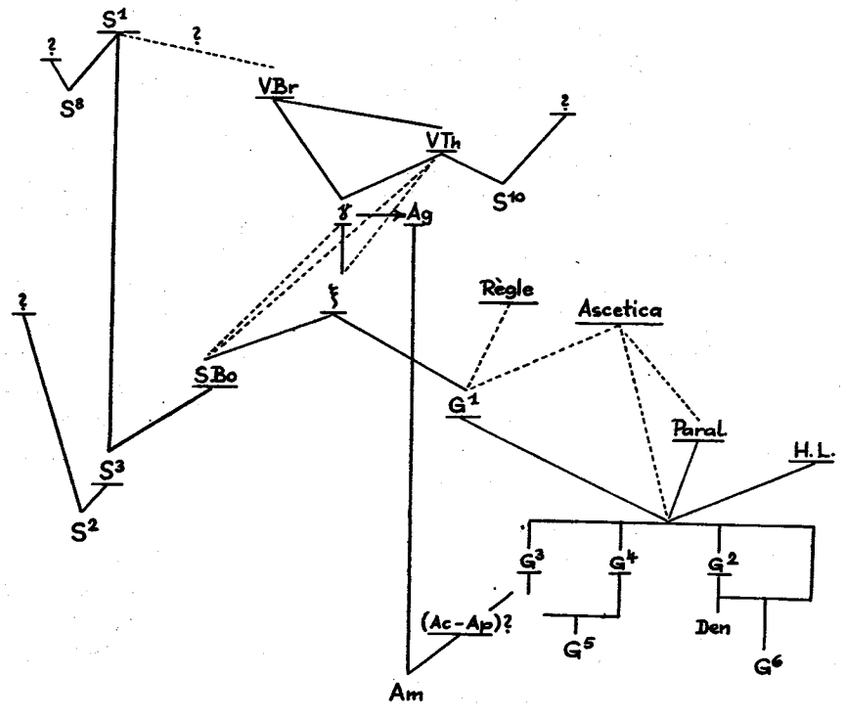
Nous avons montré, plus haut, que S³ était une compilation qui fusionnait S¹ et SBo. Que dans les passages communs à SBo et S³, ce soit celui-ci (S³) qui ait puisé en celui-là (SBo), cela est maintenant confirmé par ce que nous savons de la formation de SBo. En effet cette recension n'est pas née de la fusion de divers éléments disparates dont S³ aurait pu être un, mais bien d'un remaniement d'une Vie de type Ag.

S² possède une section en commun avec SBo. Comme cette section correspond précisément à une pièce homogène de VTh, on pourrait se demander si ce n'est pas directement en VTh et non en SBo qu'il a puisé. Mais comme S² a, précisément en cette section, certaines particularités en commun avec S³, il faut admettre que c'est SBo, à travers S³, qui fut sa source.

Le P. Peeters, comme nous l'avons dit plus haut, avait émis prudemment l'hypothèse que G², auquel manquent plusieurs récits de G¹, pourrait représenter un état primitif de la Vie de Pachôme, où Théodore avait une place assez limitée. Cette hypothèse ne peut plus être retenue, vue que les relations entre G¹ et G² supposent que celui-ci disposait d'un original où la Vie brève et la Vie de Théodore étaient déjà agencées tel qu'en G¹. Il n'est toutefois pas impossible que G² ait connu un G¹ un peu plus primitif que celui que nous connaissons, comme semblent le suggérer les rapports entre G¹ 56-59 et G² 46-49.

Il nous est donc possible maintenant de conclure ce long chapitre sur la comparaison des compilations, et de tirer en même temps les conclusions de toute cette étude comparative des diverses recensions de la Vie de Pachôme et de ses premiers successeurs, Théodore et Horsièse.

Conclusion de l'étude comparative des compilations.



Les conclusions auxquelles nous conduit cette longue étude, et qui sont résumées graphiquement dans le tableau ci-dessus, sont les suivantes:

a) Très tôt, durant le supériorat même de Théodore, ou au plus tard immédiatement après, fut écrite la première Vie de Pachôme. Rien ne nous autorise à identifier cette première Vie avec l'un ou l'autre des documents qui nous restent. S¹, surtout si on lui restitue le prologue de S⁸, comme nous croyons devoir le faire, pourrait

bien correspondre à ce document primitif. Il nous en reste toutefois trop peu de fragments pour porter un jugement sûr.

b) La plus ancienne des Vies de Pachôme que nous possédions en entier serait celle que nous avons cru pouvoir reconstituer en la séparant de la Vie de Théodore à laquelle elle avait été fusionnée, et que nous avons baptisée la *Vie brève* (= VBr). En certains récits du début de la Vie, cette VBr apparaît secondaire par rapport à S¹; mais il ne semble pas possible d'établir avec quelque certitude une dépendance littéraire.

c) Après la mort de Théodore et celle d'Horsièse, fut écrite une Vie de Théodore, que nous avons cru pouvoir reconstituer en la séparant de la Vie brève à laquelle elle avait été fusionnée. Sa première partie nous a été conservée, intégrée à la VBr dans la Vie du type Ag, ainsi que sous sa forme sahidique en S¹⁰. Il est probable qu'elle se poursuivait jusqu'à la mort de Théodore, et que sa deuxième moitié soit représentée par la section de SBo-G¹ qui fait suite à la mort de Pachôme.

d) Comme nous l'avons affirmé implicitement dans ce qui précède, ces deux Vies — la Vie brève et la Vie de Théodore — furent fusionnées très tôt, d'une façon assez rudimentaire, dans une Vie copte que nous ne possédons que dans la traduction arabe du type Ag. Il semble qu'en S¹⁰ la VTh a été fusionnée d'une façon identique, mais — autant que nous pouvons en juger par quelques feuillets — à un document autre que la VBr et n'ayant de relations littéraires avec aucune des autres Vies connues. Quant à l'original copte de la compilation représentée par Ag, il est impossible de savoir s'il s'arrêtait, comme Ag le fait, à la mort de Pachôme, ou poursuivait son récit jusqu'à la mort de Théodore.

e) Dans la compilation du type Ag, la première section de VTh se trouvait tout simplement insérée en bloc au sein de la VBr. Un remaniement de cette compilation fut fait, qui servit ensuite de source commune à SBo-G¹, et que nous avons désigné par le sigle ξ. Ce remaniement consista surtout à diviser par tranches, à travers VBr, selon les exigences de la logique et de la chronologie, la VTh. Certains passages de VTh furent omis, d'autres furent fusionnés ou regroupés, et la plupart furent remaniés. Cette nouvelle Vie poursuivait son récit jusqu'à la mort de Théodore. Il est impossible de savoir si elle a puisé la deuxième partie de la Vie de Théodore dans

sa source immédiate (γ = original copte d'Ag) ou directement à la Vie de Théodore.

f) Le groupe SBo a complété sa source immédiate (ξ) en récupérant un certain nombre de récits de VTh, soit en γ, soit directement en VTh.

g) G^1, de son côté, a complété sa source immédiate (ξ) en empruntant quelques récits à des recueils d'Ascetica, et en s'inspirant aussi, en certains passages, de la Règle de Pachôme.

h) La grande compilation S^3 est une fusion de S^1 avec une Vie du type SBo. Son état fragmentaire ne nous permet pas de savoir si elle a utilisé d'autres sources. Quant à S^2, il dépend de SBo — probablement à travers S^3 — pour certains passages, et d'autres sources, orales ou écrites, inconnues par ailleurs.

i) Dans le dossier grec, à côté de G^1, et en dépendance d'anciens recueils d'Ascetica, exista assez tôt une collection de récits détachés conus sous le nom de Paralipomena. G^2 et G^3 sont nés de la fusion de G^1 avec ces Paralipomena, sans compter quelques emprunts à l'Histoire Lausiaque et parfois aussi à d'autres recueils d'Ascetica. G^6 découle des mêmes sources, mais manifeste une dépendance à l'égard de G^2. Den dépend de G^2, qu'il abrège, tandis que G^5 est la simple juxtaposition d'une section de G^4 et d'une de G^3. G^4 est un remaniement à partir de G^1 et G^2.

j) La compilation arabe tardive publiée par Amélineau (= Am) est née de la fusion d'une Vie arabe du type Ag avec les passages complémentaires de G^3 puisés probablement à une traduction arabe du type Ac-Ap.

* * *

Le lecteur s'est évidemment rendu compte que le point de départ de cette reconstitution de l'évolution qu'a subie la Vie de Pachôme réside dans la distinction et l'identification des deux documents qui, selon nous, furent à la base de toutes les compilations connues.

Plusieurs indices nous ont amené à prendre comme hypothèse de travail cette distinction d'une Vie brève de Pachôme et d'une Vie de Théodore. Ce fut d'abord l'affirmation du compilateur lui-même. Nous avons ensuite constaté que ces deux séries de récits se distinguaient entre elles tant du point de vue de la tradition textuelle que par leur objet et le ton même de la narration. Enfin, nous avons même pu déceler une dépendance de la VTh à l'égard de la VBr.

Cette hypothèse de travail s'est graduellement confirmée par son aptitude à expliquer les rapports entre les diverses compilations aussi bien que la structure de chacune d'elles. Nous ne voyons pas d'autre explication — aucune n'en avait encore été donnée — de la structure de la compilation du type Ag et de ses rapports avec SBo-G^1. Quant au problème des relations entre les compilations SBo et G^1, notre hypothèse nous a permis d'arriver à une solution suffisamment satisfaisante, qu'on avait recherchée jusqu'ici — en vain, malgré une dose énorme de travail — dans la simple comparaison de l'un avec l'autre.

La certitude n'est guère possible en ce domaine. Des découvertes ultérieures de manuscrits, ou même simplement une étude encore plus approfondie des documents actuellement connus, pourront nous amener à modifier certains points de notre reconstruction de l'évolution qu'a connue l'hagiographie pachômienne. Mais prise dans son ensemble, cette reconstruction nous semble suffisamment fondée pour orienter notre appréciation et notre usage des divers documents dans l'étude de la spiritualité pachômienne.

CHAPITRE SIXIÈME

AUTRES SOURCES BIOGRAPHIQUES

Introduction.

Il va sans dire que ce sont les Vies de Pachôme et de ses premiers successeurs qui forment la source fondamentale pour la connaissance du monachisme pachômien primitif. A cette source première, et en relation étroite avec elle s'ajoute le recueil baptisé du nom de *Paralipomena*, que nous avons étudié, un peu plus haut, avec les Vies grecques. Il nous faut maintenant dire un mot de quelques autres documents qui viennent compléter le dossier biographique de Pachôme, de Théodore et d'Horsièse.

Le premier et le plus important de ces documents complémentaires est certes la lettre de l'évêque Ammon, dont il est cependant plus facile de constater l'importance que de l'apprécier de façon précise. Deux autres récits du genre de ceux que nous lisons dans les *Paralipomena* ont été récemment publiés par le chanoine R. Draguet, et sont dignes de mention. Enfin, nos recueils d'Apophthegmes, quoique assez réservés sur les Tabennésiotes, nous fournissent quelques textes pachômiens.

I. – *La lettre de l'évêque Ammon.*

La lettre de l'évêque Ammon à Théophile et la réponse de ce dernier se lisent dans les deux principaux manuscrits qui nous ont transmis G[1] et les *Paralipomena*: le *Florentinus* et l'*Atheniensis*. Papebroch les a édités dans les *Acta Sanctorum* selon le texte du *Florentinus* [1]. Il affirme les avoir vus également dans l'*Ambrosianus*, mais ils ne s'y trouvent pas, et il est peu vraisemblable qu'ils s'y

[1] *Acta Sanctorum* de Mai, III, 1686[3], p. 54*-61*; traduction latine, p. 346-355.

soient trouvés du temps de Papebroch. Le texte de la réponse de Théophile fut reproduit par Migne dans la Patrologie grecque, parmi les *Theophili Alexandrini episcopi epistolae ad diversos* [2]. F. Halkin a publié, dans ses *Sancti Pachomii Vitae graecae*, le texte critique de la lettre et de la réponse, selon le *Florentinus* [3].

Qui sont cet Ammon et ce Théophile? Ammon se présente comme un évêque qui avait, dans sa jeunesse, passé quelques années à Phbôou sous la direction de Théodore et qui avait également, avant de devenir évêque, fait un assez long séjour au désert de Nitrie. Il faut noter cependant que le nom d'Ammon n'apparaît qu'une seule fois dans la lettre (§ 29) et une autre fois dans l'adresse de la réponse de Théophile, dont l'autenticité est fort douteuse: « Κυρίῳ μου ἀγαπητῷ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Ἄμμωνι Θεόφιλος ... ». D'où le titre que lui donnèrent les *Acta Sanctorum*: « Epistola Ammonis Episc. ad Theophilum Papam Alexandriae ». Lefort estime cependant [4] qu'il ne faut pas trop se hâter d'identifier ce Théophile auquel écrit Ammon avec Théophile, patriarche d'Alexandrie (385-412). D'ailleurs les lemmes de nos deux manucsrits sont très réservés: « Ἐπιστολὴ Ἄμμωνος ἐπισκόπου » (*Florentinus*), et « Ἐπιστολὴ Ἄμμωνος ἐπισκόπου πρός τινα Θεόφιλον » (*Atheniensis*).

Ce Théophile, quel qu'il soit, ayant entendu raconter des choses merveilleuses sur Théodore de Phbôou, et sachant aussi que son collègue, l'évêque Ammon, avait fait, pendant sa jeunesse, un séjour en ce monastère, a demandé à ce dernier de lui fournir de plus amples informations sur Théodore. Ammon, qui a quitté Phbôou depuis fort longtemps, réunit quand même ses souvenirs et les met par écrit à l'intention de Théophile, dans la lettre dont nous nous occupons présentement.

L'authenticité et la valeur historique de cette lettre ont fait l'objet de nombreuses discussions au cours des dernières années. De toute façon, même si l'on admet l'authenticité, il apparaît évident à première lecture, comme le fait remarquer Halkin, que ce qu'Ammon « a retenu de Théodore et de Pachôme, ce ne sont pas les grands événements de leur carrière, ni les traits saillants de leur physionomie morale, ni les habitudes de leur vie quotidienne, mais leur esprit de prophétie, le don de pénétrer les secrets des consciences et le don

[2] *PG* 65, col. 61.
[3] F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graecae*..., p. 97-121.
[4] L.-T. LEFORT, *Les Vies coptes*..., p. LII.

des miracles »[5]. L'historien de la spiritualité pachômienne n'a donc pas grand chose à apprendre de ce texte.

D'autre part, Ammon fournit de nombreux renseignements d'ordre chronologique très précis, autour desquels se sont créées les discussions des dernières années..., car les indications d'Ammon ne correspondent pas toujours à la chronologie des documents coptes. La très grande importance d'Ammon comme source historique était pendant longtemps demeurée indiscutée[6]. Lefort l'a remise en question[7]. Après une étude assez serrée, quoique brève, de la Lettre, qu'il compare avec les données des sources coptes, il arrive aux conclusions suivantes: *a*) L'auteur de ce document aurait certainement connu, utilisé et accommodé des documents antérieurs. *b*) Il est peu probable qu'il ait appartenu à un milieu pachômien. *c*) Son œuvre en forme de lettre, peut-être à l'imitation de la Vie de saint Antoine et de l'Histoire Lausiaque, trahit incontestablement son caractère: un panégyrique en l'honneur de Théodore, pour lequel n'est guère retenu que le côté merveilleux de l'action du héros, ses dons de claire vue, de prophétie et de miracles. Lefort émet aussi à propos de ce document une hypothèse semblable à celle émise par W. Hengstenberg au sujet de la lettre de Théophile à Horsièse (= S[21])[8]. Il s'agirait d'une composition littéraire destinée à justifier, par exemple, l'admission du nom de Théodore au calendrier liturgique de l'Eglise d'Alexandrie. Ainsi s'expliquerait, par exemple, le nom de Θεόδωρος ὁ ἡγιασμένος donné à Théodore[9], expression absolument inconnue de tout le dossier pachômien tant grec que copte.

Nous devons toutefois faire remarquer que ces conclusions ou hypothèses de Lefort n'ont pas été retenues telles quelles par la critique. Le Père Peeters a revendiqué la valeur de la lettre d'Ammon. « Contrairement à son avis, formulé avec une insistance où l'on croit discerner un peu d'entraînement — écrit-il en parlant de Lefort — nous pensons que l'épître de l'évêque Ammon doit rester

[5] F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graecae...*, p. 30*–31*.

[6] Voir, par exemple, l'importance que lui donne A. EHRHARD, *Zur literarhistorischen und theologischen Würdigung der Texte*, dans W. F. CRUM, *Der Papyruscodex...*, p. 132-145.

[7] L.-T. LEFORT, *Les Vies coptes...*, p. I-LXII.

[8] W. HENGSTENBERG, *Pachomiana (mit einem Anhang über die Liturgie von Alexandrien)...*

[9] EpAm 34, p. 119,29.

et restera finalement au rang où elle a été placée par des critiques peu enclins à la crédulité »[10]. De même, D. J. Chitty croit qu'aucun des arguments apportés par Lefort « is of any weight against the overwhelming impression of genuineness created by the series of accurate chronological details, verifiable from other sources, found in the *Letter* »[11]. A. Favale, dans son étude sur Théophile d'Alexandrie, a de nouveau défendu l'authenticité de la lettre d'Ammon, qui aurait été adressée au Patriarche Théophile vers 399-400[12]. Il n'apporte cependant aucun argument nouveau.

Nous ne prétendons pas reprendre à notre compte ce problème complexe. Nous croyons toutefois que les défenseurs de l'authenticité et de la valeur historique de la Lettre n'ont pas encore totalement rendu compte de certains faits signalés par Lefort. Et de toute façon si Ammon est bien celui qu'on suppose, il écrivit sa lettre longtemps après son départ de la Thébaïde, et après avoir vécu de nombreuses années à Nitrie. Dans le domaine des pratiques liturgiques, ses témoignages devront être reçus avec circonspection, car, comme nous le constaterons dans notre deuxième partie, il lui arrive plus d'une fois d'attribuer aux Pachômiens des usages liturgiques de Nitrie. Une remarque identique est à faire sur sa terminologie. On constate de même, chez lui, particulièrement dans le domaine pénitentiel, des préoccupations doctrinales qui ne sont pas celles des milieux pachômiens. En conséquence, sans rejeter le témoignage d'Ammon, nous devons en faire usage d'une façon très circonspecte.

II. – *Les Fragments Draguet.*

Le Chanoine R. Draguet a publié deux fragments pachômiens qui ne sont sans doute que des échantillons des nombreux récits semblables qui dorment encore dans les manuscrits de nos bibliothèques. Pour la commodité des références, nous les baptiserons « Fragment Draguet I » et « Fragment Draguet II ».

[10] P. PEETERS, *Le dossier copte de S. Pacôme et ses rapports avec la tradition grecque*, dans *AnBoll* 64 (1946), p. 276.

[11] D. J. CHITTY, *Pachomian Sources reconsidered*, dans *JEH* 5 (1954), p. 43.

[12] A. FAVALE, *Teofilo d'Alessandria*, dans *Sal* 18 (1956), p. 223-224.

Fragment Draguet I [13].

R. Draguet découvrit cette anecdote pachômienne interpolée dans un manuscrit grec de l'Histoire Lausiaque (Vatican Gr. 2091). Ce manuscrit, d'origine italo-grecque, est de la fin du XI^e siècle, et donc postérieur de peu au *Florentinus* transcrit en Italie méridionale en 1020-1021.

L'éditeur considère que le texte est rempli de copticismes, tant au point de vue linguistique que stylistique, et qu'il dépend des traductions coptes de la Bible dans ses citations scripturaires. Il en conclut donc que l'auteur était vraisemblablement un Copte hellénisant... encore qu'il ait pu être un Grec coptisant.

Le contenu de l'anecdote cadre parfaitement avec ce que les plus anciens fragments coptes nous apprennent des débuts pénibles de la Congrégation de Pachôme, et possède le même ton d'authenticité. R. Draguet voit probablement juste en écrivant que notre récit se situe « à une couche de la tradition littéraire qui n'obéit pas encore aux convenances de l'hagiographie » [14].

Fragment Draguet II [15].

Le deuxième fragment publié par le même auteur provient du très précieux manuscrit *Karakallou* 251, dont Draguet a déjà édité une pièce qui fut à la source de deux apophtegmes de Jean Kolobos [16] ainsi que, plus récemment, une section «isaïenne» de 9 apophtegmes [17].

Zanos, le protagoniste de l'aventure racontée en ce texte, se présente comme un moine du « monastère des Tabennésiotes » ou du « monastère de Pachôme ». Bien que ce récit n'ait pas de parallèle dans les Vies, ses *realia* s'inscrivent sans trop de mal dans le cadre historique qu'elles nous font connaître.

---

[13] R. Draguet, *Un morceau grec inédit des Vies de Pachôme apparié à un texte d'Evagre en partie inconnu*, dans *Muséon* 70 (1957), p. 267-306.

[14] *Ibid.*, p. 273.

[15] R. Draguet, *Un Paralipomenon pachômien inconnu dans le Karakallou 251*, dans *Mélanges Tisserant* II, (*ST* – 232), Vatican 1964, p. 55-61.

[16] R. Draguet, *A la source de deux apophtegmes grecs, P.G. LXV, Jean Colobos 24 et 32*, dans *Byz* 32 (*Mélanges P. van den Ven*, 1962), p. 53-61.

[17] R. Draguet, *Une section « isaïenne » d'apophtegmes dans le Karakallou 251*, dans *Byz* 35 (1965), p. 44-61.

III. – *Apophtegmes pachômiens.*

On pourrait s'attendre à trouver dans nos recueils d'apophtegmes de nombreux récits sur Pachôme et ses moines. En réalité on en rencontre assez peu. Y en eut-il davantage dans les anciennes collections, par exemple dans celle qu'avait sous les yeux, au début du VII^e siècle, l'auteur de la vie de Jean Kolobos et où il lisait les faits et gestes du grand Paul, d'Antoine, Palamon, Pachôme, Horsièse, Pétronios, Théodore, etc. [18]? C'est probable. D'ailleurs d'innombrables manuscrits d'apophtegmes restent encore à inventorier et à publier. Ils pourront certes nous fournir sur Pachôme quelques textes supplémentaires [19].

Plusieurs raisons expliquent cependant le nombre restreint des apophtegmes pachômiens. Dabord nos collections ont vu le jour dans les milieux semi-anachorétiques de Basse-Egypte. Tous les principaux héros en sont des «vieillards» de Nitrie, de Scété et du désert des Cellules [20], dont la spiritualité est parfois assez différente, sur certains points, de celle des Pachômiens. De plus, les relations entre le monachisme de Basse-Egypte et celui de Haute-Egypte, aux IV^e et V^e siècles, semblent avoir été plutôt rares. Le fait est dû non seulement à la distance et à la difficulté du voyage, mais peut-être aussi à une certaine opposition de vue sur la valeur relative du cénobitisme et de l'érémitisme [21]. A cela s'ajouta sans doute, à partir du V^e siècle, la franche prise de positions anti-origéniste des Tabennésiotes [22].

---

[18] E. Amélineau, *Histoire des monastères de la Basse-Egypte; Vies des SS. Paul, Antoine, Macaire, Maxime, Domèce, Jean le Nain, etc.*, (*ADMG* – 25), Paris 1894, p. 322.

[19] Mgr. J.-M. Sauget, de la Bibliothèque Vaticane, a eu l'amabilité de nous en signaler un certain nombre dans des *Paterika* arabes dont il prépare l'édition. Il s'agit, pour la plupart, d'extraits des Vies coptes ou grecques de Pachôme.

[20] Cf. W. Bousset, *Apophthegmata...*, p. 34 et 60; K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums...*, p. 144; J.-C. Guy, *Le Centre Monastique de Scété dans la littérature du V^e siècle*, dans *OCP* 30 (1963), p. 129.

[21] On sent déjà quelque peu cette opposition dans les Vies de Pachôme. Voir, par exemple, SBo 105 (= Am 506 ss).

[22] Cet anti-origénisme se manifeste lui aussi déjà dans les Vies. Voir, par exemple, *Les Vies coptes...*, p. 352 ss.

Il ne saurait être question d'entreprendre ici une étude sur les relations littéraires existant entre nos quelques apophtegmes pachômiens et les récits correspondants des Vies. D'ailleurs l'état actuel de la connaissance de la littérature apophtegmatique ne permettrait pas encore une telle étude [23]. On peut toutefois remarquer que tous les récits pachômiens des recueils d'apophtegmes se retrouvent dans les Vies de Pachôme. Ce sont sans doute les recueils qui ont emprunté directement aux Vies, ou peut-être aux sources de celles-ci. Il est également possible que certains récits propres à G^1 aient été empruntés par le rédacteur de cette Vie à des recueils d'apophtegmes. L'analyse est à reprendre pour chaque cas particulier.

Dans l'introduction à ses *Vies coptes*..., Lefort a donné la liste de ces apophtegmes pachômiens [24]. A cette liste on pourra ajouter le récit de l'ange du mercredi et du vendredi, correspondant à G^3 158, qui ne figure pas dans l'Alphabeticon, mais dont le P. J.-C. Guy a signalé l'existence parmi les apophtegmes nominatifs de la collection systématique [25]. Le même apophtegme est signalé par Bousset dans la collection arménienne (XVIII, 53) [26].

---

[23] Le Père J.-C. Guy écrivait en 1962 que le problème des Apophthegmata Patrum « apparaît aujourd'hui encore comme presque insoluble », cf. *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, (*Subsidia hagiographica* – 36), Bruxelles 1962, p. 9.

[24] L.-T. Lefort, *Les Vies coptes*..., p. xxiv-xxv.

[25] J.-C. Guy, *Recherches*... (*cf. supra*, note 23), p. 174-175. et 242.

[26] W. Bousset, *Apophthegmata*... p. 168. Cette référence a été signalée par D. J. Chitty, *Pachomian Sources reconsidered*, dans *JEH* 5 (1954), p. 55.

Section seconde

LES ŒUVRES DE PACHÔME ET DE SES PREMIERS SUCCESSEURS

A côté de l'imposant dossier constitué par les Vies et les quelques autres pièces de caractère biographique, nous disposons, pour la connaissance du monachisme pachômien et de sa spiritualité, d'un certain nombre d'autres documents, dont plusieurs sont d'une grande valeur. L'élément le plus important de cet ensemble est évidemment constitué par les quatre groupes de préceptes variés réunis sous le nom de « Règle de Pachôme ». A celle-ci s'ajoutent toute une série de textes attribués soit à Pachôme lui-même, soit à l'un ou l'autre de ses successeurs, et dont la pièce maîtresse est évidemment le *Liber Orsiesii*. Ces divers documents subsistent soit de façon fragmentaire dans le texte copte original, soit dans la traduction latine faite par Jérôme au début du cinquième siècle. Quelques-uns ont aussi été traduits en d'autres langues.

Dans les deux chapitres de cette brève section, nous présenterons cet ensemble, d'une façon succinte. Après avoir décrit l'état matériel du dossier, nous essayerons de préciser où en sont les problèmes relatifs à l'authenticité, à la nature et à la provenance de ces divers documents, ainsi qu'à la valeur des diverses traductions.

Au cours des dernières années, ces documents ont connu, auprès de ceux qui se sont occupés d'étudier la spiritualité du cénobitisme pachômien, une popularité plus grande que les Vies. On considérait qu'ils offraient un terrain plus sûr que le sol mouvant de la littérature de caractère hagiographique. Il nous faudra nous interroger sur la valeur de ces écrits pour la connaissance de l'histoire et de la spiritualité du cénobitisme pachômien, ainsi que sur leurs rapports avec le dossier hagiographique auquel nous avons consacré la section précédente de cette introduction aux sources pachômiennes.

CHAPITRE PREMIER

RÈGLEMENTS DE PACHÔME ET DE SES PREMIERS SUCCESSEURS

Saint Pachôme n'a pas écrit de Règle. Du moins n'a-t-il pas écrit de Règle au sens où l'on entend le mot lorsqu'on parle de la Règle du Maître ou de celle de saint Benoît. Il n'a même pas écrit de Règles à la façon des « Règles morales » de saint Basile. Cependant les Vies nous parlent à plusieurs reprises de préceptes ou de règlements qu'il traça pour ses disciples [1]. Il va sans dire que ces préceptes furent d'abord transmis oralement [2]. Mais dès l'époque de la fondation du monastère des moniales par la sœur de Pachôme, et ensuite des autres monastères d'hommes, certains de ces préceptes concernant surtout l'organisation matérielle du monastère furent mis par écrit [3]. C'est un certain nombre de préceptes de ce genre, se rapportant à l'organisation du travail durant la synaxe, au soin des malades, au travail des champs et de la boulangerie, etc., qui nous sont parvenus sous le nom de Règle de saint Pachôme. Nous conserverons l'usage de ce mot « Règle » pour désigner cet ensemble, afin de ne pas compliquer inutilement le système de références. Il ne faudra pas toutefois être dupes de ce mot, d'autant plus, que comme nous le verrons au cours de ce chapitre, cette « Règle » représente des étapes diverses de la législation pachômienne, et ne saurait certes pas remonter tout entière à Pachôme lui-même.

---

[1] Cf., par exemple, S[1], p. 3,12 ss (= S[3], p. 65,11 ss) et S[10], p. 22,4 ss, etc.

[2] Les Vies nous apprennent que, même à une époque tardive, alors que certains préceptes étaient mis par écrit, d'autres étaient transmis oralement: Am 502; SBo 104; S[3a],1 ss (« oralement »: boh. ⲁⲡⲟⲥⲑⲛⲧⲛⲥ = sah. ⲉⲙⲡⲱⲁϩⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲫⲧⲁⲡⲣⲟ). Sur la transmission orale des règlements, voir Règl-Hors, p. 87,29ss: « Tout ce qui est utile à la piété, et que nous n'avons pas exposé maintenant, nous nous l'enseignerons mutuellement... » (à propos des règlements de la prière).

[3] Il semble que ce soit à l'intention du couvent des moniales que Pachôme ait, pour la première fois, mis des règlements par écrit. Cf. Am 383; SBo 27; G[1] 32.

I. – *Présentation du dossier de la Règle de Pachôme.*

A – *Fragments coptes.*

Il va sans dire que les premiers règlements rédigés par Pachôme ou ses disciples le furent en copte, seule langue connue de la très grande majorité des moines pachômiens et de Pachôme lui-même. Des nombreuses copies de ces premiers règlements, qui durent circuler dans les divers monastères, nous ne possédons que quelques rares fragments, qui n'en sont que plus précieux. Ils constituent, au dire de K. Heussi, « wahrscheinlich das älteste erhaltene koptische Original-dokument » [4].

Lefort annonça en 1919 [5] sa première découverte d'un fragment copte, qu'il publia dans *Le Muséon* en 1927 [6], avec deux feuillets provenant du Musée Egyptien identifiés dès 1916 par H. Munier [7]. Le tout fut réimprimé en 1932, en appendice aux *Pachomiana Latina* de Boon [8]. Un autre fragment, identifié plus tard (fragment Michigan) fut présenté par Lefort dans *Le Muséon* 1935 [9]. Enfin le même auteur publia de nouveau l'ensemble de ces fragments, avec traduction française, en 1956, dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* [10]. Un peu plus tard, en 1962, H. Bacht restitua au *Prooemium* des *Praecepta et Instituta* un fragment que Lefort, par erreur avait publié parmi les œuvres d'Horsièse [11].

---

[4] Dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 46 (1927), p. 604 (recension de deux articles de Lefort).

[5] L.-T. LEFORT, *Un texte original de la règle de saint Pachôme*, dans *Comptes Rendus de l'Académie...* [1919], p. 341-348.

[6] L.-T. LEFORT, *La Règle de s. Pachôme* (*Nouveaux documents*), (texte et traduction latine), dans *Muséon* 40 (1927), p. 31-64.

[7] *Manuscrits coptes* (*Catalogue général du Musée Egyptien*), Le Caire 1916.

[8] P. 155-162 (texte copte) et 163-168 (traduction latine).

[9] L.-T. LEFORT, *La Règle de s. Pachôme* (*nouveaux fragments coptes*), dans *Muséon* 48 (1935), p. 75-80.

[10] *Œuvres de s. Pachôme et de ses disciples*, (*CSCO* – 159), Louvain 1956, p. 30-36; traduction française, (*CSCO* – 160), Louvain 1956, p. 30-37.

[11] H. BACHT, *Ein verkanntes Fragment der koptischen Pachomius-Regel*, dans *Muséon* 75 (1962), p. 5-18. Il s'agit du texte publié par Lefort dans *Œuvres de s. Pachôme...*, texte: p. 80, traduction: p. 80.

Tous comptes faits, nous possédons en copte les §§ 88-130 des *Praecepta* ainsi que le *Prooemium* au complet et les §§ 1-18 des *Praecepta et Instituta*. Cependant le § 130 des *Praecepta* ainsi que le § 18 des *Praecepta et Instituta* sont incomplets.

B – *Excerpta grecs.*

Une traduction grecque de la Règle de Pachôme a dû exister très tôt, à l'usage des moines hellénistes ne comprenant pas le copte, et dont Théodore l'Alexandrin fut le premier chef de maison. Saint Jérôme en avait un exemplaire entre les mains, en 404, pour faire sa version latine. Malheureusement aucun manuscrit de cette traduction grecque n'a survécu. Nous possédons toutefois une collection d'*Excerpta* grecs qui, de façon analogue à la recension brève du texte latin de Jérôme, représente une adaptation de la Règle pachômienne à une organisation monastique déjà assez différente de celle des monastères pachômiens. Ce n'est donc qu'avec grande réserve qu'on pourra utiliser ces *Excerpta* [12].

Ils nous sont parvenus à travers plusieurs manuscrits qui se répartissent en deux familles. La première de ces deux familles, se composant des manuscrits P-I et d'un autre texte sans valeur, dérive apparemment d'un modèle remontant au IX^e^ ou X^e^ siècle, mais ne reproduisant plus le texte complet de la Règle. Quant à l'autre famille, beaucoup plus importante, elle se compose de trois manuscrits: F (Florentinus), M (Moscou) et N (Naples), qui, bien qu'indépendants l'un de l'autre, dérivent d'un ancêtre commun antérieur au X^e^ siècle. Lefort a donné dans *Le Muséon* de 1924 une édition critique des deux séries [13], qu'il a réimprimée avec les fragments coptes en appendice aux *Pachomiana latina* de A. Boon [14].

[12] L.-T. LEFORT, *La Règle de s. Pachôme* (*étude d'approche*), dans *Muséon* 34 (1921), p. 61-70; id. *La Règle de s. Pachôme* (*2^e^ étude d'approche*), dans *Muséon* 37 (1924), p. 1-28.

[13] Cf. le deuxième article cité à la note précédente, p. 9-21.

[14] P. 169-182. Dans les articles cités à la note 12, Lefort a signalé les publications antérieures. Entre autres, une édition du texte grec avait été publiée dans les *Acta Sanctorum* de Mai, III, 1866^3^, p. 53*-54* (grec) et 345-346 (traduction latine). Elle avait été reproduite dans la Patrologie Grecque de Migne, T. 40, col. 947-952.

C – *Versions éthiopiennes.*

On peut lire la Règle de saint Pachôme dans de nombreux manuscrits éthiopiens. Il faut toutefois prendre garde que ceux-ci présentent généralement ensemble, sous le nom de Règles de saint Pachôme, trois documents distincts. Le premier est une traduction de la *Règle de l'Ange* de Pallade, et le troisième est une compilation éthiopienne tardive sans valeur. Quant au deuxième de ces documents, le seul qui nous intéresse ici, il est une traduction des *Excerpta* grecs réalisée sur un manuscrit de la deuxième famille (Mss FMN). Comme le texte grec est fort bien attesté et que, au surplus, la version éthiopienne n'est pas toujours fidèle, son intérêt est fort limité.

Le texte de ces Règles de Pachôme en éthiopien fut publié par A. Dillmann dans sa *Chrestomatia aethiopica* [15], selon un seul manuscrit. O. Löfgren après avoir publié un appaṛat critique des deux premières de ces trois Règles, basé sur cinq autres manuscrits [16], publia aussi une excellente traduction suédoise [17]. Quelques autres traductions existaient déjà, en anglais [18], en allemand [19] et en français [20], toutes basées sur le texte de Dillmann [21].

D – *Traduction latine.*

La plus importante des traductions existantes de la Règle de saint Pachôme est évidemment celle faite en latin par saint Jérôme en 404. Son importance capitale lui vient non seulement du fait d'être la seule traduction qui nous ait conservé intégralement le

[15] A. DILLMANN, *Chrestomatia Aethiopica*, Leipzig 1866, p. 57-69. La deuxième Règle, correspondant à la traduction des *Excerpta* grecs, se trouve aux pages 60-63.

[16] O. LÖFGREN, *Zur Textkritik der äthiopischen Pachomiusregeln I, II*, dans *Le Monde Oriental* 30 (1936), p. 171-187.

[17] O. LÖFGREN, *Pakomius' etiopiska klosterregler. I svensk tokning*, dans *Kyrkohistorisk Årsskrift* 48 (1948), p. 163-184.

[18] G. H. SCHOODE, *The Rules of Pachomius translated from the Ethiopic*, dans *Presbyterian Review* 6 (1885), p. 678-689.

[19] E. KÖNIG, *Die Regeln des Pachomius*, dans *TSK* 51 (1878), p. 328-332.

[20] R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français*, fasc. 8, Paris 1896, p. 28-40.

[21] Une autre traduction éthiopienne des *Excerpta* grecs a été publiée récemment par V. Arras dans sa *Collectio Monastica*, (*CSCO* – 238); traduction latine, (*CSCO* – 239), Louvain 1963; texte, p. 141-143; traduction, p. 104-105.

texte de la Règle, mais aussi de ce que c'est à travers elle que la Règle de Pachôme a exercé une très grande influence en Occident [22].

Le texte de Jérôme subsiste dans un nombre imposant de manuscrits. On en trouvera la description et la classification dans l'excellente édition critique de A. Boon [23]. Abstraction faite des témoins indirects, ces manuscrits se divisent clairement en deux familles représentant deux recensions, l'une longue, l'autre brève, du texte de la règle. Depuis que la découverte des fragments coptes a rendu la vérification possible, il n'y a plus de doute que c'est bien la recension longue qui correspond au texte primitif, alors que la recension brève est vraisemblablement une adaptation postérieure exécutée pour des monastères ayant un genre de vie assez différent des monastères pachômiens.

Plusieurs éditions, plus ou moins rigoureuses, avaient été faites du texte de Jérôme (selon l'une ou l'autre recension), avant l'édition de A. Boon. On en trouvera la liste dans l'introduction de ce dernier ouvrage [24].

Vu l'importance pratique de la traduction latine de Jérôme, il est nécessaire d'essayer de déterminer son degré d'exactitude. Comme on le sait, Jérôme traduisit en latin l'ensemble des *Pachomiana latina* à partir d'un texte grec traduit lui-même du copte [25]. On peut donc se demander dans quelle mesure, après cette double opération, le texte latin correspond encore à l'original copte. Les fragments sahidiques dont nous disposons nous prouvent que Jérôme a, dans l'ensemble, suivi fidèlement son modèle, aussi bien pour l'ordre des préceptes que pour leur contenu. Une comparaison attentive des fragments coptes avec la traduction de Jérôme nous permet

[22] C. De Clercq, *L'influence de la Règle de saint Pachôme en Occident*, dans *Mélanges d'Histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, p. 169-176.

[23] A. Boon, *Pachomiana latina* (*Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique*, fasc. 7), Louvain 1932.

[24] *Ibid.*, p. LI-LVI.

[25] C'est le sens de l'explication donnée par Jérôme: « accito notario, ut *erant* de aegyptiaca in graecam linguam uersa, nostro sermone dictaui... » (Praef. 1, p. 4,14-5,1). Le mode indicatif de *erant* ne permet pas d'entendre avec F. Cavallera (et plusieurs après lui): « Un interprète traduisait directement du copte en grec; à mesure, Jérôme dictait au tachygraphe la version latine » (*Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, 1e partie, T. I, Louvain 1922, p. 295).

toutefois de constater un certain nombre de libertés prises par ce dernier...

Nous savons, de par la plume même de Jérôme, qu'il se permettait par principe de telles libertés dans ses traductions. « Ego non solum fateor, écrit-il, sed libera voce profiteor, me in interpretatione graecorum... non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu... » [26]. Ce principe, excellent en soi, l'amène souvent à gloser son original, à ajouter un mot ou une phrase d'explication ici ou là lorsqu'il craint que le lecteur ne comprenne pas... « Les traductions de Jérôme, écrit G. Bardy, sont souvent d'une liberté qui étonne... il n'y manque ni les corrections arbitraires, ni les interpolations spécieuses... » [27]

De telles corrections et interpolations se rencontrent dans la traduction de la Règle de Pachôme, comme la comparaison avec l'original copte nous permet de le constater. En voici quelques exemples.

Inst. 14 [28]

ⲉⲩⲥⲟⲟⲩϩ ⲇⲉ ϩⲙⲡⲉⲩⲏⲓ ⲉⲩⲡⲁ-ⲣⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲛ̄ⲯⲁⲗⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟⲩϩⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲛ̄ⲧⲱϥ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲟⲩϩ.	Per domos singulas uespere sex orationes *psalmosque* complebunt iuxta ordinem *maioris* collectae, *quae a cunctis fratribus in commune celebratur*.

Pr 88b [29]

ⲛ̄ⲡⲉϩⲁⲁⲩ ⲡⲣ̄ⲯⲓⲁⲟⲥ ⲉⲡⲉϥⲱⲁⲁϥ, ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ ⲉⲩⲧⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ.	Praeter psiathium, *id est mattam*, in loco selullae *ad dormiendum* nihil aliud omnino substernet [30].

[26] *Ep.* 57, *ad Pammachium* (*vel Tractatus de optimo modo interpretandi*), dans *PL* 22, col. 568-579.

[27] *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne*, dans *RHE* 32 (1936), p. 283. E. de Faye n'est pas moins sévère: « Jérôme n'a pas le respect de son texte: il en use avec une absolue liberté » (*Origène*, I, Paris 1923, p. 69). Voir aussi les remarques de P. Courcelle sur les citations inexactes des Pères grecs faites par Jérôme (*Les Lettres grecques en Occident*, Paris 1948, p. 79-80).

[28] A. Boon, p. 57,11-13; *CSCO* 159 (Texte), p. 35,7-8; *CSCO* 160 (Traduction), p. 36,1-2.

[29] A. Boon, p. 39,4-6; *CSCO* 159 (Texte), p. 30,23-24; *CSCO* 160 (Traduction) p. 30,12-13.

[30] Il n'est pas impossible que l'addition « ad dormiendum » ait été dans l'original dont dépend Jérôme, car on lit une expression semblable dans la première famille des *Excerpta* grecs: καθισμάτιον ἐν ᾧ καθεύδει.

Pr 121 [31]

ⲛⲉⲧⲛⲁⲣϩⲁⲉ ⲉⲟⲩⲥⲟⲡ ⲛ̄ⲧⲙⲏⲁ ⲉⲙ̄ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲉⲓⲣⲟⲩϩⲉ ⲏ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ ⲏ ⲛ̄ⲧⲥⲱⲃⲉ ⲏ ⲛ̄ⲧⲙⲁⲭⲉ, ⲉⲧⲛⲁⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ ⲉⲙ̄ⲡⲉϥⲏⲓ ⲉⲙ̄ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ.

Qui una oratione de sex orationibus uespertinis tardius uenerit, uel qui mussitauerit et locutus fuerit ad alterum, uel subriserit, in reliquis orationibus constituto ordine aget paenitentiam [32]

Dans les deux premiers cas, nous avons souligné les additions explicatives, qui sont tout à fait caractéristiques des méthodes de traduction de Jérôme. Dans le troisième exemple, nous avons souligné différemment le passage où Jérôme a modifié le sens en voulant préciser ou interpréter. Ces quelques exemples — et on pourrait les multiplier — doivent nous rendre circonspects dans l'usage des textes de Jérôme là où l'absence du texte copte nous rend la vérification impossible. Ainsi, par exemple, à la fin du passage suivant, les mots soulignés pourraient bien être une addition explicative du traducteur:

Praepositus domus... princepsque monasterii... excuti facient mattas... numerabuntque funiculos... et eorum summam describent in buxis et seruabunt usque ad tempus annuae congregationis, quando reddenda est ratio *et peccata omnibus dimittuntur* [33].

II. – *Problème d'authenticité de la Règle de Pachôme.*

Jérôme, dans sa préface à la traduction des textes pachômiens, écrit ceci:

« ...accepi libros ab homine Dei Siluano presbytero mihi directos, quos ille Alexandria missos susceperat, ut mihi iniungeret transferendos. Aiebat enim quod in Thebaidis coenobiis, et in monasterio Metanoeae, quod de Canopo in paenitentiam felici nominis conuersione mutatum est, habitarent plurimi latinorum qui ignorarent aegyptiacum graecumque sermonem, quo Pachomii et Theodori et Orsiesii praecepta conscripta sunt... Itaque... accito notario, ut erant de aegyptiaca in graecam linguam uersa, nostro sermone dictaui » [34].

[31] A. Boon, p. 45,14-46,2; *CSCO* 159 (Texte), p. 33,9-11; *CSCO* 160 (Traduction), p. 33,19-20.

[32] Le contexte, aussi bien que les autres textes du genre, demande de traduire **ⲉⲧⲛⲁⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ ⲉⲙ̄ⲡⲉϥⲏⲓ ⲉⲙ̄ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ** par « il fera la métanie dans sa maison pendant les six prières », et non pas, comme le fait Lefort, par « (il) fera six fois la métanie en sa maison ».

[33] Pr 27, A. Boon, p. 19,19-20,7. Nous analysons ce texte dans la deuxième partie de notre ouvrage, au chapitre sur la pénitence.

Les livres que Jérôme reçut, avec mission de les traduire, avaient donc été envoyés à Alexandrie. Mais d'où venaient-ils? Peut-être du monastère de Canopo, que Jérôme mentionne expressément comme l'un de ceux où une traduction latine était requise. Or tout ce que nous savons de ce monastère c'est qu'il fut fondé par des Tabennésiotes. Mais ce terme de « Tabennésiotes » pouvait désigner quelque chose d'assez vague à la fin du quatrième siècle, date de la fondation de Canopo [35]. En tout cas ces livres, au dire de Jérôme, contiennent *les préceptes de Pachôme, de Théodore et d'Horsièse*. En fait, le corpus traduit par Jérôme comprend une *lettre* de Théodore et le *Liber Orsiesii*. Quant aux quatre séries de préceptes, connus sous les noms de *Praecepta, Praecepta et Instituta, Praecepta atque Iudicia, Praecepta ac Leges*, sont-ils tous de Pachôme? — Le problème se pose différemment pour chacune de ces séries. Il y aura donc lieu de les considérer séparément. Toutefois, même s'il y a un peu de fluctuation dans la tradition manuscrite latine, il semble bien que Jérôme les ait attribuées toutes les quatre à Pachôme lui-même. Cela ne nous empêche évidemment pas de reconsidérer le problème, et d'abord à la lumière des données paléographiques des fragments coptes.

A – *Données paléographiques.*

Nous possédons des fragments coptes des *Praecepta* ainsi que des *Praecepta et Instituta*. Nous possédons même ce dernier groupe en copte de façon à peu près intégrale, seule la fin du dernier paragraphe en étant tronquée. Commençons donc par l'analyse de ce texte plus complet que celui des *Praecepta*.

[34] A. Boon, p. 3,7-5,1.

[35] C'est le patriarche Théophile d'Alexandrie, l'oncle de Cyrille, qui invita les Tabennésiotes à venir fonder un monastère à Canopo. Cela nous est connu par un fragment de Zoega (n. CLX, p. 265-267). Cf. P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhômien...*, p. 202, et A. Favale, *Teofilo d'Alessandria*, dans *Sal* 18 (1956), p. 534. Sur ce monastère de Canopo, voir également P. Barison, *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, dans *Aegyptus* 18 (1938), p. 66-68.

Lefort avait publié à la fin d'une catéchèse d'Horsièse, sans l'identifier, le Prologue des *Praecepta et Instituta*. Ce fut H. Bacht qui, il y a quelques années, reconnut en ce fragment le texte du Prologue des *Praecepta et Instituta* [36]. Il y a cependant un fait très important, qui avait empêché Lefort d'identifier ce texte, et que ne semble pas avoir remarqué H. Bacht. C'est que le Prologue commence aux deux tiers d'un folio du codex où il se trouve, et qu'il est précédé immédiatement d'un autre texte dont il n'est séparé par rien, pas même par un titre [37]. On peut donc croire que ce texte qui précédait ainsi immédiatement les *Praecepta et Instituta*, dans ce codex, avait avec eux une relation spéciale. Il pouvait en être, par exemple la lettre d'envoi [38].

Une seconde constatation importante c'est que, dans ce codex, non seulement les *Praecepta* ne précédaient pas immédiatement les *Praecepta et Instituta*, mais ne le précédaient pas du tout. Voici en effet la liste des folios qui nous restent de ce codex:

1 – Un feuillet du Vieux Caire	p. ...-...
2 – Deux feuillets de Paris	p. ...-...
3 – Deux feuillets de Zoega	p. 35-38
4 – Un feuillet de Paris	p. [47-48] ou [45-46]
5 – Fragment de Michigan	p. [49-50] ou [47-48]
6 – Fragment du Caire	p. [51-54] ou [49-52]

Les seuls feuillets paginés sont ceux de Zoéga. Quant au feuillet suivant, il a perdu sa pagination, mais comme il porte clairement la signature du troisième quaternion finissant, Lefort croit à juste titre qu'on peut le repaginer 47-48 ou plus probablement 45-46 si le tout premier feuillet du codex a servi de garde ou pour le titre [39].

Il est fort probable que le texte qui précède immédiatement le Prologue des *Praecepta et Instituta*, c'est-à-dire ce que nous lisons dans les deux premiers tiers de la page 47 (ou 45) n'appartenait pas à la longue catéchèse d'Horsièse sur l'amitié particulière, dont

[36] *Cf. supra*, note 11.

[37] Ms Paris B.N. 131_4, f. 148^v; *CSCO* 159, p. 80,23.

[38] Pour toutes les données paléographiques dont nous faisons usage ici, voir l'introduction de L.-T. Lefort à son édition du texte copte.

[39] L'identification du *Prologue* confirme l'opinion de L.-T. Lefort selon laquelle les deux derniers fragments appartiennent au même codex, et nous permet de les paginer avec assez de sûreté.

on lit une section aux pages 35-38 du même codex [40]. En tout cas il n'y avait certes pas place pour les *Praecepta* dans les quelques pages perdues entre cette catéchèse et le texte qui précède immédiatement les *Praecepta et Instituta*. De plus, les feuillets de Zoéga ne nous donnent qu'un très bref fragment de cette catéchèse d'Horsièse. Or, si l'on juge de la longueur de celle-ci par la longue section qui nous en est conservée dans un autre manuscrit [41], il n'est pas possible que notre codex ait contenu, avant les *Praecepta et Instituta* et la catéchèse d'Horsièse sur l'amitié particulière, le texte des *Praecepta*.

Nous pouvons donc résumer ainsi nos observations:

a) Dans le manuscrit du VII-VIII[e] siècle où nous lisons le texte des *Praecepta et Instituta*, ceux-ci se présentent sans titre, précédés, immédiatement d'une pièce inconnue par ailleurs, qui pourrait être quelque chose comme une lettre d'envoi.

b) Ils s'y trouvent séparés des *Praecepta*, que le manuscrit ne contenait probablement pas.

c) Ils y font suite à une catéchèse d'Horsièse.

Nous essayerons, par la suite, d'interpréter ces observations. Auparavant, nous devons considérer les données paléographiques relatives au texte copte des *Praecepta*. Les fragments qui nous les livrent sont fort anciens (V-VI[e] siècle), et présentent exactement les mêmes caractéristiques paléographiques que ceux qui nous ont conservé les lettres d'Horsièse. Il y a lieu de croire, même si un doute demeure permis, qu'il s'agit là d'un seul et même codex.

Or, si les folios contenant les *Praecepta* ont perdu leur pagination, ceux qui contiennent les lettres d'Horsièse l'ont conservée. Le texte acéphale de la première de ces lettres commence à la page 16. Il est absolument impossible que l'ensemble des *Praecepta* ait pu tenir dans les 14 ou 15 pages précédentes. Il faut donc en conclure que si, comme c'est probable, les fragments des *Praecepta* et ceux des

[40] Lefort en doutait déjà. Il faisait remarquer que la consultation du texte arabe de cette catéchèse, conservé au patriarchat copte de Jérusalem, permettrait la vérification. Pas plus que lui, nous n'avons réussi à nous procurer une copie de ce texte. Cependant, G. Graf, dans *Oriens Christianus* de 1912, p. 319, donne l'*incipit* et l'*explicit* de cette pièce. Or, l'*explicit* ne correspond pas à la fin du texte précédant immédiatement le *Prologue* des *Praecepta et Instituta*.

[41] Cf. L.-T. Lefort, *Œuvres de s. Pachôme...*, *CSCO* 159 (Texte), p. xx-xxi et p. 75-78; *CSCO* 160 (Traduction), p. 75-77.

lettres d'Horsièse appartiennent au même codex, les *Praecepta* venaient, dans ce codex, *à la suite* des lettres d'Horsièse, tout comme, dans l'autre codex, les *Praecepta et Instituta* suivaient une catéchèse d'Horsièse...

Ces manuscrits très anciens, rédigés en dialecte sahidique, ne peuvent venir que de la Haute-Egypte, et sans doute de monastères pachômiens. Si les moines coptes considéraient comme l'œuvre de Pachôme lui-même ces séries de préceptes, n'est-il pas surprenant que, dans leurs manuscrits, ils les aient transcrites au milieu d'œuvres d'Horsièse? Eussent-ils attribué des œuvres de Pachôme au grand Chénouté? rien n'eût été plus normal à cette époque; mais pourquoi à Horsièse, personnage somme toute assez peu brillant? Mais les Vies de Pachôme ne témoignent-elles pas elles-mêmes qu'Horsièse, au cours de la première période de son supériorat, établit des lois nouvelles?... [42]. Mais avant de risquer quelque hypothèse, il convient de considérer d'un peu plus près le contenu des textes.

B – *Brève analyse des quatre sections de préceptes.*

a) *Praecepta*:

On peut facilement distinguer, à l'intérieur même des *Praecepta*, des apports successifs, ou du moins des groupes indépendants de préceptes juxtaposés les uns aux autres. Tous ces groupes, ou au moins la plupart, se terminent par des conclusions à peu près identiques: cf. Pr. 8, 14, 22, 48, 103, 144.

Le premier groupe, constitué par les sept premiers préceptes, décrit l'attitude des moines à la synaxe. Puis vient un deuxième groupe (§§ 8-13), qui traite encore de la synaxe en général et des satisfactions des retardataires. Ensuite on lit quelques paragraphes (§§ 14-22) sur la synaxe des dimanches et la catéchèse. Les deux groupes suivants (§§ 22-48 et 49-103) traitent de questions diverses (fonctions de l'hebdomadier, repas, malades, etc.). Enfin, alors que les groupes précédents se complétaient mutuellement, le dernier

[42] Ce sont d'ailleurs ces règlements nouveaux qui furent le prétexte et peut-être la cause de la révolte de certains supérieurs locaux: « Nous n'avons rien à faire avec Horsièse, nous n'avons rien à faire non plus avec les règlements qu'il a établis » (S^{6}, p. 324, 17-19).

groupe (§§ 104-144) apparaît nettement comme une addition postérieure reprenant un grand nombre des préceptes précédents [43].

Dans l'ensemble, on peut noter, en toute cette section, une façon tout orientale de passer d'un sujet à un autre, en vertu non pas d'une logique rigoureuse, mais d'une simple association d'idées. Ainsi, par exemple, de la section sur le réfectoire et la nourriture en général (§§ 27-39), on passe à la nourriture des malades, puis aux malades en général (§§ 40-48). De même, du paragraphe sur l'admission des postulants (§ 49), on passe à l'admission des visiteurs (§ 50) puis à la question des visites en général (§§ 51-53), ensuite à celle des sorties pour visiter la famille, puis des sorties pour le travail (§§ 54-56), etc.

b) *Praecepta et Instituta.*

Les *Praecepta et Instituta* s'adressent à l'hebdomadier, c'est-à-dire au chef de maison qui, avec les moines de sa maison, était chargé de convoquer la synaxe, d'y organiser le travail commun des frères, etc. D'où le titre: « Au sujet du règlement de la collecte, et de la façon dont il faut procéder pour la réunion des frères... ». Après un préambule spirituel à la façon de ceux des Règlements d'Horsièse, la série de préceptes s'ouvre comme suit: « ⲧⲁⲓ̈ⲧⲉ ⲧⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓⲁ ⲉⲧⲉⲩⲱⲱⲉ ⲉⲧⲣⲉⲡⲉⲧⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲉⲓ ⲁⲁⲥ » [44]: « Voici le service que doit accomplir l'hebdomadier » [45]. Et les préceptes qui suivent sont tirés soit des sections des *Praecepta* où il était question des hebdomadiers [46], soit des *Praecepta atque Iudicia* [47]. Il s'agit donc d'une compilation postérieure. On peut même douter que cette compilation provienne des mêmes milieux que les *Praecepta*, non seulement parce que le § 18 donne un son de cloche qui détonne dans les sources pachômiennes, mais aussi parce que la terminologie est différente de celle des *Praecepta*. Ainsi, par exemple, alors qu'en ceux-ci l'hebdomadier est appelé

[43] Comparer, par exemple, Pr 105 et 40, 106 et 98, 112 et 89, etc.

[44] *CSCO* 159 (Texte), p. 33,32.

[45] L.-T. Lefort traduit (*CSCO* 160, p. 34,17-18): « Voici le service qu'il importe d'accomplir par celui qui en est chargé ». Il ne semble pas s'être rendu compte que, dans les *Praecepta et Instituta*, ⲡⲉⲧⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲉⲓ correspond à l'ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ des *Praecepta*.

[46] Comparer Inst 1 et Pr 23-24; Inst 2 et Pr 25; Inst 4 et Pr 26; Inst 5 et Pr 111; etc.

[47] Comparer Inst 9 et Jud 1 et 2; Inst 10 et Jud 3 et 5.

l'ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ et le chef du monastère de ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲥⲟⲟⲩϩⲥ̄, dans les *Praecepta et Instituta* c'est le chef du monastère qui est appelé l'ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ, et l'hebdomadier se nomme le ⲡⲉⲧⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲉⲓ.

c) *Praecepta atque Iudicia* et *Praecepta ac Leges*.

Ces deux sections ne présentent pas trop de problèmes. La première des deux offre, sous une forme synthétique et bien construite, une sorte de pénitentiel dont plusieurs éléments se trouvent déjà dans les *Praecepta* [48]. Les *Praecepta ac Leges* ont, de façon analogue, groupé ce qui se rapportait à la synaxe domestique et au chef de maison. Leg 14, par exemple, marque aussi à l'égard de Inst 17, une évolution allant dans la direction d'une législation plus précise.

C – *Rapports de la Règle de Pachôme avec les Règlements d'Horsièse*.

J. Leipoldt avait édité parmi les œuvres de Chénouté [49], non sans quelque doute sur leur authenticité, quelques groupes de préceptes que Lefort, avec de bons arguments, a cru pouvoir restituer à Horsièse [50] et qu'il a republiés sous le nom de Règlements d'Horsièse [51], en les reclassant autrement que Leipoldt. Même si l'appartenance à Horsièse n'est pas absolument certaine, elle est fort probable [52].

Ces Règlements présentent un état de législation qui semble identique à celui de la dernière section des *Praecepta* (§§ 104-144), ainsi que des trois autres groupes de préceptes constituant la Règle, Bien plus, chaque section de ces Règlements semble reprendre, d'une

[48] Cf. *infra*, au chapitre sur la Pénitence.

[49] I. Leipoldt et W. E. Crum, *Sinuthii archimandritae Vita et Opera omnia* IV, (*CSCO* – 73) Louvain 1913, p. 129-153; traduction latine de H. Wiesmann, (*CSCO* – 108), Louvain 1936, p. 77-91.

[50] L.-T. Lefort, *Un document pachômien méconnu*, dans *Muséon* 60 (1947), p. 269-283.

[51] L.-T. Lefort, *Œuvres de s. Pachôme...*, (*CSCO* – 159), p. 82-99; traduction, (*CSCO* – 160), p. 81-99.

[52] Il y a même des indices nous portant à croire que ces Règlements seraient, du moins sous leur forme actuelle ou dans certaines de leurs parties, postérieurs à Horsièse. Par exemple, le passage traitant du régime alimentaire dans la salle de pétrissage parle des règles établies à ce sujet par les « autres pères » qui ont succédé à Pachôme (traduction, p. 95,17 ss).

façon synthétique, en le commentant spirituellement, un groupe de préceptes des *Praecepta*. Ainsi, la première section des Règlements correspond, grosso modo, à Pr 1-13, la deuxième à Pr 23 ss, etc.

Les diverses sections de ces Règlements ont chacune leur Prologue. Or, si l'on compare ces Prologues avec celui des *Praecepta et Instituta*, on constate entre eux une similitude frappante de style et de language, surtout dans les titres. Le titre du Prologue des *Praecepta et Instituta* se lit comme suit: ⲉⲧⲃⲉⲡⲧⲱⲩ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲟⲩϩ ⲙ̄ⲡ̄ⲟⲉ ⲉⲧⲉⲩϣⲓ ⲉⲁⲁⲥ ⲉⲡⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ [53]. Or, voici, comme exemple, des titres identiques, qu'on lit au début de diverses sections des Règlements d'Horsièse:

ⲉⲧⲟⲉⲟⲉ ⲉⲧⲉⲩϣⲓ ⲉⲁⲁⲥ ϩⲙ̄ⲡⲱϩⲥ̄ ... [54]

ⲉⲧⲃⲉⲟⲉ ⲉⲧⲉⲩϣⲓ ⲉⲁⲁⲥ ϩⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲱϣⲙ̄ ... [55].

On peut donc constater entre les *Praecepta et Instituta* et les Règlements d'Horsièse, de même qu'entre ces derniers et la section finale des Praecepta, une similitude de langage et de style, ainsi qu'une grande correspondance quant à l'état d'évolution de la législation. Ces textes s'éclairent les uns par les autres, et, dans une étude sur le monachisme pachômien, ils sont à prendre comme un tout.

D – *Relation de la Règle avec les Vies*.

Il y a certainement une correspondance étroite entre les données de la Règle et la vie monastique décrite par les Vies. On peut à juste titre éclairer la Règle par les Vies, et *vice versa*. Il est probable toutefois qu'une comparaison systématique de chaque précepte de la Règle avec les données des Vies pourrait apporter quelque lumière supplémentaire. Nous pouvons cependant dès maintenant noter que, dans l'ensemble, les règlements qui nous sont parvenus, surtout les trois derniers groupes de préceptes, ainsi que la dernière section des *Praecepta*, manifestent un stade d'organisation et d'institutionalisation sensiblement plus évolué que celui décrit dans les Vies.

[53] « Au sujet du règlement de la collecte, et de la façon dont il faut procéder pour la réunion des frères »: Texte, p. 80,23-24; traduction, p. 80,1-2.

[54] « A propos de la façon dont on doit agir à la moisson »: Texte, p. 91,19; traduction, p. 91,3.

[55] « Au sujet de ce qu'il faut faire dans la salle de pétrissage »; Texte, p. 92,20; traduction, p. 92,6.

Par exemple, l'expression les « six prières »[56] apparaît, dans la Règle, comme une expression technique courante, qu'il n'est aucunement nécessaire d'expliquer. Or jamais, dans les Vies, cette expression ne se trouve, si l'on exclut une addition que le rédacteur de G¹ a empruntée précisément à la Règle[57]. Et pourtant les Vies parlent très souvent des synaxes de prière. Si l'expression « six prières » a existé au lieu et au temps où furent rédigées les Vies, on comprend difficilement pourquoi les biographes ne se sont jamais servi de cette expression technique, lors même qu'ils parlent de la réunion de prière correspondante. Théoriquement, on pourrait sans doute supposer qu'il s'agit d'une expression technique très ancienne, qui avait disparu à l'époque de la rédaction des Vies, c'est-à-dire vers la fin du quatrième siècle. Mais l'argument ne vaut pas car les Règlements d'Horsièse, sans doute contemporains de la rédaction des Vies, emploient abondamment cette expression qu'on retrouvera encore, un peu plus tard, avec le même sens technique, chez Chénouté.

Voici un autre exemple du genre. La Règle témoigne d'une organisation fort poussée et complexe des monastères en maisons, et détermine très précisément les fonctions des chefs de monastères et des chefs de maisons avec leurs seconds, etc... Les Vies connaissent sans doute une telle organisation, mais celle-ci ne semble pas y jouer encore un rôle si prépondérant. Il semble même que cette organisation soit plutôt tardive ou qu'en tout cas elle ne se soit développée que lentement et graduellement, puisqu'un récit qui se rapporte à une époque assez avancée de la Vie de Pachôme suppose que le système des chefs de maisons était encore assez embryonnaire[58].

Cette organisation des maisons était étroitement liée à celle du travail manuel. Or, ici encore, toutes les données de la Règle supposent un degré d'organisation et d'institutionalisation beaucoup plus avancé que celui décrit par les Vies. Or nous savons que c'est sous le gouvernement d'Horsièse (dès la première et sans doute encore plus durant la seconde période de son gouvernement), que

[56] Nous reviendrons longuement, ci-après (p. 309ss), sur le sens de cette expression technique: **ncooy ncon**.

[57] Cf. *supra*, p. 96.

[58] Dans l'histoire de Sylvain, selon le texte d'Am 523: « En ce temps-là les frères n'étaient pas assez nombreux pour qu'un père fut désigné pour chaque maison ».

les frères s'enrichirent et que le matériel du monastère se développa rapidement, ce qui présageait une décadence non moins rapide[59].

Conclusion.

Dans l'ensemble, il apparaît donc que ce que l'on a appelé la « Règle » de Pachôme est un tout composite. Non seulement elle est constituée par quatre séries de préceptes distinctes et complémentaires, ayant chacune leur caractère propre, et représentant des apports successifs, mais, même à l'intérieur de la plus ancienne section, constituée indéniablement par les *Praecepta*, on constate une dépendance de certains groupes de préceptes à l'égard des autres — dépendance qui témoigne d'une évolution de la législation.

La comparaison de ces textes avec d'autres documents nous amène à faire quelques autres constatations. D'abord, les Règles, telles que nous les connaissons, semblent, dans leur ensemble, provenir d'une époque où la législation pachômienne était un peu plus développée qu'elle ne l'était au moment de la rédaction de la Vie. D'autre part, une bonne partie de ces Règles possède des liens de parenté étroite avec l'autre série de préceptes connus sous le nom de Règlements d'Horsièse. Enfin, les documents coptes qui nous ont transmis quelques fragments de ces préceptes, les ont insérés au milieu d'œuvres d'Horsièse. Nous savons par ailleurs qu'Horsièse, lors de la première période de son gouvernement, institua de nouvelles lois dans la Congrégation.

Si cet ensemble de constatations ne nous permet pas de porter un jugement général certain sur l'authenticité des Règles, il nous permet au moins d'affirmer ce qui suit. La Règle de Pachôme prise dans son ensemble et les Règlements d'Horsièse forment un ensemble assez homogène. Cet ensemble fut constitué par des apports successifs. Si le noyau initial de ces règlements remonte sans doute à Pachôme, il reste que, pris dans sa totalité, cet ensemble de règlements représente un état du monachisme pachômien un peu plus évolué et donc un peu plus tardif que celui représenté par la Vie, au moins par les couches rédactionnelles les plus anciennes et les plus authentiques de celle-ci.

[59] De même durant le généralat de Théodore: « Les monastères s'enrichirent en champs nombreux, en bétail, en barques, bref en des biens abondants »: Bo 197 (cf. G¹ 146a).

Nous voyons donc que c'est à tort qu'on a trop souvent, au cours des dernières années, négligé la Vie au profit de la Règle, dans les études sur le cénobitisme pachômien. Vu leur caractère tout pratique, ainsi que leur nature composite, ces règlements ne peuvent, pris isolément, nous fournir une idée exacte de la spiritualité pachômienne [60]. C'est pour s'être trop limité à la Règle qu'on a pu parler du caractère militaire du monachisme pachômien [61] et qu'on a pu affirmer que le Dieu de Pachôme était le Dieu de l'Ancien Testament [62]. Il aurait suffi d'ouvrir les Vies pour se rendre compte comment elles nous montrent sans cesse Pachôme en dialogue avec le Seigneur Jésus-Christ, dans une simplicité et une intimité qui annoncent le style d'un Bernard de Clairvaux [63].

Il est aussi important de tenir compte de ce caractère de la « Règle » de Pachôme, pour apprécier l'influence de ce dernier sur le monachisme occidental. L'Occident, en effet, a très peu connu la Vie de Pachôme. C'est pourquoi, même si les préceptes de la Règle de Pachôme ont exercé une influence très grande sur la plupart des Règles monastiques occidentales, la véritable spiritualité pachômienne n'y a guère passé.

---

[60] Nous nous séparons donc sur ce point de H. Bacht qui, dans ses nombreux — et, à beaucoup d'égards, excellents — articles, néglige à peu près systématiquement l'étude des Vies.

[61] Cf. E. Amand de Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, dans *RHR* 152 (1957), p. 39-40 et passim.

[62] Cf. H. Bacht, *Pakhôme et ses disciples*..., p. 50.

[63] Par exemple dans la prison d'Antinoé: Am 343; SBo 7. En G¹ 5, la prière de Pachôme est adressée au Père.

Chapitre deuxième

AUTRES ŒUVRES DE PACHÔME ET DE SES SUCCESSEURS

Le corpus pachômien traduit en latin par saint Jérôme en 404 contenait, outre les quatre séries de préceptes connus sous le nom de Règle de Pachôme, et dont nous venons de parler, quelques autres documents: des lettres de Pachôme et de Théodore, un très important écrit connu sous le nom de *Liber Orsiesii*, ainsi qu'un autre texte d'une authenticité plus douteuse, les *Monita sancti Pachomii*. L.-T. Lefort a également publié, il y a une dizaine d'années, quelques pièces du même genre conservées en copte [1]. C'est cet ensemble que nous passerons maintenant rapidement en revue.

Ce dossier est surtout composé de catéchèses. Il va sans dire que ni Pachôme, ni probablement plus que lui, Théodore et Horsièse, ne rédigeaient leurs catéchèses avant de les prononcer ou après l'avoir fait. Par ailleurs la Vie nous témoigne explicitement que les frères, du vivant même de Pachôme, mettaient par écrit ses catéchèses [2]. Ces textes ont dû être assez tôt réunis en collections, et c'est sans doute certains d'entre eux qui ont passé dans la Vie. Que certaines de ces catéchèses nous soient parvenues à l'état séparé, nous ne voyons pas que ce soit là une preuve plus grande d'authenticité. Nous ne comprenons donc pas pourquoi plusieurs auteurs, pour étudier la spiritualité pachômienne, attachent une importance très grande à ces catéchèses isolées, et négligent à peu près systématiquement celles qui nous sont parvenues dans la Vie, souvent dans leur contexte historique original.

---

[1] L.-T. Lefort, *Œuvres de s. Pachôme et de ses disciples*, (*CSCO* – 159); traduction française, (*CSCO* – 160), Louvain 1956.

[2] C'est au moins ce qu'affirme le rédacteur de G¹ lorsqu'il s'explique sur ses sources: « Or, comme abbâs Pachôme expliquait souvent aux frères la parole de Dieu, quelques-uns des auditeurs, enthousiasmés par ses discours, écrivirent beaucoup des interprétations des Ecritures qu'ils avaient entendues de lui... » (G¹ 99, p. 66,3-5).

I. – *Œuvres de Pachôme.*

A – *Catéchèses.*

a) *Catéchèse à propos d'un moine rancunier.*

D'abord éditée par E. A. W. Budge dans ses *Coptic Apocrypha* [3], cette catéchèse fut rééditée par Lefort dans ses *Œuvres de s. Pachôme et de ses premiers successeurs* [4]. Budge [5], Crum [6] et Lefort [7] en ayant défendu l'authenticité pachômienne, il serait téméraire de mettre celle-ci en question. Nous pouvons peut-être essayer de préciser ce que nous entendons par « authenticité pachômienne ». Que le document ait été rédigé en copte et reflète la terminologie et la mentalité pachômiennes, nous l'admettons facilement. Cependant, le simple fait que cette catéchèse, comme l'a démontré Lefort, incorpore une très longue citations d'une homélie copte de saint Athanase semble bien prouver que nous sommes en présence d'une composition littéraire.

b) *Catéchèse sur les six jours de la Pâque.*

Tous les frères de la Congrégation pachômienne se réunissaient chaque année à Phbôou pour célébrer ensemble la Pâque dans la Parole de Dieu. Il n'y a donc rien de plus naturel que de rencontrer une catéchèse sur les six jours de la Pâque, attribuée à Pachôme [8]. La première partie en semble tout à fait apte à la circonstance pachômienne. Cependant, la fin du texte que nous possédons détonne quelque peu dans un texte pachômien, et semblerait supposer un

[3] E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1913, texte: p. 146-176; traduction: p. 352-382.

[4] L.-T. Lefort, *Œuvres de s. Pachôme...*, texte, p. 1-24; traduction, p. 1-26.

[5] Ouvrage cité à la note 3, p. LVII.

[6] Dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 68 (1914), p. 181.

[7] Dans *Œuvres de s. Pachôme...*, (*CSCO* – 159: Texte), p. VI-VIII; aussi dans *S. Athanase écrivain copte*, dans *Muséon* 46 (1933), p. 1-33.

[8] L.-T. Lefort, *Œuvres de s. Pachôme...*, texte, p. 24-26; traduction, p. 26-27.

auditoire autre: « Que les femmes riches déposent leurs parures en ces jours de chagrin et pleins de deuil... » [9].

B – *Lettres.*

Saint Jérôme a traduit en latin onze lettres attribuées à saint Pachôme. Bien que, pour certaines d'entre elles, la tradition manuscrite soit un peu flottante [10], il est probable qu'elles appartiennent toutes au corpus hiéronymien. On n'a pas de raison non plus de douter de leur authenticité, même si on n'en a rien retrouvé en copte.

Les seules de ces lettres qui présentent de réels problèmes sont celles rédigées en langage « chiffré » ou... mystique. Leur mystère n'a pas encore été éclairci et ne le sera probablement jamais [11]. Il est toutefois significatif qu'on ait retrouvé une citation de l'une de ces lettres chiffrées dans un texte de Chénouté, ce qui prouve qu'elles ont dû exister en copte [12].

II. – *Œuvres de Théodore.*

A – *Catéchèses*

Théodore et Horsièse, comme Pachôme, dispensèrent largement à leurs moines le pain de la Parole de Dieu. Outre les nombreuses catéchèses conservées dans les Vies, quelques fragments ou sections de catéchèses de Théodore subsistent en copte.

[9] *Ibid.*, traduction, p. 27,3-19.

[10] Voir le tableau des manuscrits donné par A. Boon, *Pachomiana latina*, p. XXI.

[11] P. E. Testa, dans *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, (*Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum* – 14), Jérusalem 1962, p. 78-79, 361, 363-364, 367-369, 275 et 395, donne de ces lettres une traduction « déchiffrée »... Il n'indique malheureusement d'aucune façon d'après quels critères il a réalisé le « déchiffrage » ...

[12] Il s'agit de la phrase suivante, « Cane tu Ω ne forte Ω tibi canat » (A. Boon, *Pachomiana latina...*, p. 77,14-15). Le texte de Chénouté où cette phrase est citée a été édité par E. Amélineau, *Œuvres de Schenoudi*, I, 3, Paris 1909, p. 423 et par E. Chassinat, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti*, (*MMAF* – 23), Le Caire 1911, p. 111. Bien que Chénouté ne nomme pas expressément Pachôme, la citation a déjà été remarquée par G. Zoega, *Catalogus...* p. 468, note 102, et par J. Leipoldt, *Schenute von Atripe...*, p. 86, note 4.

La troisième de ces catéchèses de Théodore publiées par Lefort [13] est d'une valeur inestimable pour la connaissance de la spiritualité pachômienne et pour la théologie de la Koinonia. Sa longueur même cependant, aussi bien que l'absence totale de plan et les redites, montrent qu'il s'agit d'une composition littéraire due à une rédacteur postérieur. Certaines catéchèses qu'on lit dans les Vies, et qui furent prononcées par Théodore au moment où il assuma la direction de la Congrégation sous Horsièse, pourraient fort bien être la source de cette longue catéchèse-ci, comme le suggère leur similitude avec plusieurs de ses passages [14].

B – *Lettres.*

Les patriarches d'Alexandrie avaient coutume d'écrire une lettre festale chaque année pour annoncer la date de la fête de Pâques. C'est probablement pour imiter cette coutume que Pachôme et Théodore écrivaient aux frères pour les convoquer à venir célébrer la Pâque à Phbôou. Jérôme a traduit en latin une de ces lettres de convocation, écrite par Théodore [15].

III. – *Œuvres d'Horsièse.*

A – *Catéchèses.*

Les fragments de cinq catéchèses d'Horsièse, qui semblent être les débris d'un recueil plus complet, subsistent en copte. C'est sans doute d'un recueil du genre que disposait le rédacteur de S^{3b} pour compléter le texte de sa Vie. A ces catéchèses il faut ajouter une curieuse homélie sur la mauvaise amitié, dont le style et le contenu permettent de soulever des doutes sur son authenticité [16].

B – *Lettres.*

Nous possédons également en copte deux lettres d'Horsièse: la première est acéphale, mais la deuxième est adressée à Théodore.

[13] L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme*, texte: p. 40-60; traduction: p. 39-61.

[14] Cf., par exemple, S^6, p. 326-327 et G^1 131.

[15] A. BOON, *Pachomiana latina...*, p. 105-106.

[16] Il existe également une traduction arabe de cette homélie. Cf. *supra*, p. 125, note 40.

L'abondance des citations bibliques qu'elles contiennent, à l'image du *Liber Orsiesii*, confirme leur authenticité.

C – *Le Liber Orsiesii.*

La pièce maîtresse des œuvres d'Horsièse est sans doute l'admirable *Liber Orsiesii*, qui n'est malheureusement connu qu'à travers la traduction de Jérôme [17]. C'est là une source de première valeur pour la connaissance de la spiritualité pachômienne, et son authenticité, qui n'a jamais été mise en cause, peut être tenue pour certaine. Une seule étude de ce document important a été publiée jusqu'ici, celle de H. Bacht: « Studien zum 'Liber Orsiesii' » [18]. On pourrait en outre signaler l'article de dom A. de Vogüé: « Le monastère, Eglise du Christ » [19], où il relève et commente les principaux textes du *Liber Orsiesii* relatifs à la notion de « monastère-Eglise » [20].

Conclusion.

A une époque très reculée, les moines pachômiens se constituèrent des recueils de catéchèses ou de lettres soit de Pachôme, soit de ses successeurs immédiats, Horsièse et Théodore. Quelques échantillons de cette littérature nous sont parvenus. Pour certains de ces textes, l'authenticité ne fait aucun doute. Pour plusieurs autres, même si l'attribution à Pachôme ou à l'un de ses successeurs en particulier demeure incertaine, on ne peut s'empêcher d'y voir un témoin fidèle de la spiritualité pachômienne.

Même si ces textes sont, de ce fait, très précieux, on ne peut comprendre leur message qu'en les replaçant dans le cadre historique où ils sont nés. Et ce cadre nous est connu par les Vies.

[17] A. BOON, *Pachomiana latina...*, p. 109-147.

[18] H. BACHT, *Studien zum « Liber Orsiesii »*, dans *HJ* 77 (1958), p. 98-124.

[19] A. DE VOGÜÉ, *Le monastère, Eglise du Christ*, dans B. STEIDLE, *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, (*SA* – 42), Rome 1957, p. 25-46. La rédaction de notre travail était déjà achevée lorsque nous avons eu connaissance d'une autre étude parue récemment, concernant le *Liber Orsiesii*: *Der « Obern-Spiegel » im « Testament » des Abtes Horsiesi* († *nach 387*), (erklärt von P. Basilius STEIDLE, übersetzt von P. Otmar SCHULER), dans *EuA* 43 (1967), p. 22-38.

[20] Nous laissons de côté le texte de Čarour, dont la langue obscure et difficile, aussi bien que le genre apocalyptique, font un document à peu près inutilisable: dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, texte: p. 100-104; traduction: p. 100-108.

EXCURSUS

LA VALEUR DE PALLADE ET DE CASSIEN POUR LA CONNAISSANCE DU MONACHISME PACHÔMIEN

Introduction.

Les sources secondaires du monachisme pachômien sont plutôt rares, et elles ne font en général que reprendre quelques passages des Vies. Pourtant Pallade, dans son Histoire Lausiaque, consacre aux « Tabennésiotes » une chronique qui a connu un grand succès. Les historiens l'ont même souvent préférée aux sources authentiques et premières que sont les Vies de Pachôme et de ses premiers successeurs. Cassien parle aussi, à quelques reprises, des moines de la Thébaïde. Il nous décrit même une forme d'Office qui, si on l'en croyait, aurait été célébrée à travers toute l'Egypte et la Thébaïde. Il est donc indispensable, avant d'entreprendre une étude sur la liturgie dans le monachisme pachômien, d'analyser la valeur de ces deux témoignages.

I. – *Les chapitres de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes.*

La chronique sur les Tabennésiotes que nous lisons aux chapitres 32-34 de l'Histoire Lausiaque de Pallade [1] est sans conteste la pièce la plus populaire de l'hagiographie pachômienne [2]. Cette po-

[1] Edition C. Butler, T. II, p. 88-100.

[2] Non seulement on la lit dans les recensions grecques tardives de la Vie de Pachôme, ainsi que dans la Vie latine de Denys, mais on la retrouve également, un peu modifiée, chez Sozomène qui l'a certainement empruntée à Pallade bien qu'il écrive à peine quelques années après lui. On en trouvera le texte dans l'édition de J. BIDEZ, *Sozomenus Kirchengeschichte*, (*GCS* – 50), Berlin 1960, T. III, p. 118-119. Sur la dépendance de Sozomène à l'égard de Pallade, voir C. BUTLER, *The Lausiac History*..., T. I, p. 51-58, et, d'une façon plus générale, J. BIDEZ, *La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur*, (*TU* – 42, 2b), Leipzig 1908, p. 64-66, ainsi que G. SCHOO, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenus*, (*Neue Studien*

pularité est-elle justifiée par la valeur historique de l'ouvrage? Quel crédit faut-il réellement donner à cette pièce dans l'étude du cénobitisme pachômien? La réponse à ces questions est d'autant plus importante pour nous que le premier des trois chapitres en question nous fournit, au sein de la fameuse Règle de l'Ange, une description de ce qui aurait été la règle de la prière commune des moines pachômiens. Après nous être interrogés sur la valeur historique de l'ensemble de ces trois chapitres, nous examinerons de plus près les problèmes de critique textuelle qu'ils présentent, particulièrement le chapitre 32.

A – *Valeur historique des chapitres 32-34 de l'Histoire Lausiaque.*

La critique moderne n'a guère été indulgente pour Pallade. La valeur historique de l'Histoire Lausiaque fut d'abord attaquée au siècle dernier par H. Weingarten [3]. Malgré les efforts de O. Zöckler pour « défendre » Pallade [4], R. Reitzenstein poussa plus loin la thèse de H. Weingarten, soutenant que, dans une bonne partie de l'Histoire Lausiaque, Pallade ne fait que reproduire des documents antérieurs, dans lesquels il interpole des « Wir-Stücke », de façon à donner à l'ensemble l'apparence et l'attrait des souvenirs de voyage [5].

zur Geschichte der Theologie und der Kirche – 11), Berlin 1911, p. 41-48. — Plusieurs traductions orientales existent aussi de ces chapitres de l'Histoire Lausiaque; on en trouvera une liste dans P. GOBILLOT, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Egypte*, dans *RSR* 12 (1922), p. 60, note 2. De nombreuses recensions grecques et latines ont été réunies, mais sans méthode, par M.P.S. ALBERS, *S. Pachomii abbatis Tabennensis regulae monasticae*, (*Florilegium Patristicum* – 16), Bonn 1923 (voir les comptes rendus de L.-T. Lefort dans *Muséon* 36 [1923], p. 128-129, et de H. Delehaye dans *AnBoll* 41 [1923], p. 426-427).

[3] H. WEINGARTEN, *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, dans *ZKG* 1 (1876), p. 1-35 (surtout 24-30) et 545-574. Ces articles furent repris, l'année suivante, sous forme de livre: *Der Ursprung des Mönchtums*, Gotha 1877. L'auteur défendit de nouveau sa position dans son article *Mönchtum* dans HERZOG-PLITT, *Encyclopädie für protestantische Theologie* 10 (1882), p. 758 ss.

[4] O. ZÖCKLER, article *Palladius* dans HERZOG-PLITT, *Encyclopädie*... (cf. note précédente) 11 (1883), p. 173-175. *Idem*, *Askese und Mönchtum*, Francfort 1897², T. I, p. 217-220.

[5] R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* – 24), Göttingen 1916.

Sans aller aussi loin que ces critiques radicaux, et malgré les plaidoyers de dom Butler, le savant éditeur de l'Histoire Lausiaque, qui, comme le note avec humour le P. Peeters, avait « écarté une fois pour toutes l'idée que son auteur pourrait avoir tort », et, plutôt que d'admettre une inexactitude dans les affirmations de Pallade, « a préféré faire plier l'arithmétique » [6], les critiques plus récents ont continué d'être fort sévères. Lefort qualifie Pallade de « fantaisiste » [7] et Peeters, qui le désigne comme un « litigieux et inquiétant personnage » [8], a démontré que le chapitre 35 de l'Histoire Lausiaque, sur Jean de Licopolis, en plus de contenir une contradiction interne, contredit la chronologie que Pallade nous donne de sa propre vie dans l'Histoire Lausiaque même, ainsi que les affirmations de l'*Historia Monachorum in Aegypto*, et qu'aucune explication ne vaut sinon celle d'erreurs positives chez Pallade lui-même [9].

W. Bousset, emboîtant le pas à R. Reitzenstein, appliqua aux chapitres 32-34 de l'Histoire Lausiaque la théorie de ce dernier, et essaya de retrouver la source utilisée par Pallade en biffant les « Wir-Stücke » de cette chronique [10]. Dans une étude postérieure, publiée après sa mort, il essayait de démontrer que cette source était le texte conservé dans les Vies de Pachôme [11]. Car, en effet, un certain nombre de Vies de Pachôme (G^3-G^4-G^5-G^6, ainsi que la Vie latine de Denys) contiennent cette chronique pachômienne [12]. Cette position ne peut cependant pas être retenue, car F. Halkin a déjà démontré, dès 1930, que ces chapitres des Vies grecques dépendent, à travers une source commune, du texte de l'Histoire Lausiaque [13]. H. van Cranenburgh, de son côté, a récemment démontré que la Règle de l'Ange, dans la Vie latine de Denys, dépend également de l'Histoire Lausiaque, mais à travers une source distincte de celle commune aux Vies grecques [14].

Le Père Halkin terminait par ces mots l'étude que nous venons de mentionner: « Si l'on veut à tout pris, en se fiant aux intuitions de MM. Reitzenstein et Bousset, découvrir le document vénérable qui aurait servi de source au curieux récit de Pallade, il faut se résigner à le chercher dans une autre direction » [15].

Cette recherche « dans une autre direction », R. Draguet a été amené à la faire par les difficultés qu'il rencontra à traduire le chapitre 32 de l'Histoire Lausiaque [16]. Il est arrivé à la conclusion que, dans ce chapitre, dont le style diffère tant du style habituel de Pallade, celui-ci utilise et transcrit une source écrite. A coté de cette conclusion principale et assez solidement établie, l'auteur propose quelques conclusions secondaires moins certaines et d'ailleurs moins importantes. La source de Pallade aurait été copte, comme le prouverait le nombre et la nature des copticismes de ce chapitre [17]. Bien qu'il ne soit pas impossible que Pallade ait utilisé directement le texte copte, Draguet incline plutôt à croire qu'il a tout simplement transcrit une traduction grecque faite du copte par un Copte... Le texte aurait été rédigé d'abord en sahidique, langue littéraire de toute l'Egypte à cette époque, mais aurait été traduit en grec par un Copte de parler bohaïrique qui n'aurait pas toujours bien compris son original sahidique. Pallade se serait contenté d'intercaler quelques « sections-moi ». Le document copte aussi bien que sa traduction grecque auraient vu le jour dans les milieux semi-anachorétiques de Nitrie, où vécut Pallade, comme le démontrent les *realia* des récits. Quant aux chapitres 33 et 34, que Draguet n'a pas étudiés en détails comme le chapitre 32, il est d'avis qu'ils doivent être assimilés, au

---

[6] P. PEETERS, *art. cit.* à la note 9, *infra*, p. 369 et 372.

[7] L.-T. LEFORT, *Les premiers monastères pachômiens. Exploration topographique*, dans *Muséon* 52 (1939), p. 394.

[8] P. PEETERS, *Le dossier copte de s. Pacôme et ses rapports avec la tradition grecque*, dans *AnBoll* 64 (1946), p. 276.

[9] P. PEETERS, *Une vie copte de s. Jean de Lycopolis*, dans *AnBoll* 54 (1936), p. 359-381. La substance de cet article a été résumée en anglais par W. TELFER, *The Trustworthiness of Palladius*, dans *JTS* 1937, p. 379-383.

[10] W. BOUSSET, *Komposition und Charakter der Historia Lausiaca*, dans *NGG* 1917, p. 191-192.

[11] W. BOUSSET, *Zur Komposition der Historia Lausiaca*, dans *ZNW* – 21 (1922), p. 81-98. Il avait été moins précis dans une autre étude, également posthume, publiée dans ses *Apophthegmata...*, p. 209-224 *passim*.

[12] Noter que G^5 est ici une copie de G^4, et que G^6 donne un texte identique à celui de G^3. Le texte de la Vie arabe Am est une traduction libre de G^3.

[13] F. HALKIN, *L'Histoire Lausiaque et les Vies grecques de S. Pachôme*, dans *AnBoll* 48 (1930), p. 257-301.

[14] H. VAN CRANENBURGH, *La « Regula Angeli » dans la Vie latine de saint Pachôme*, dans *Muséon* 76 (1963), p. 165-194, surtout p. 189.

[15] Cf. art. cité *supra* à la note 13, p. 301.

[16] R. DRAGUET, *Le Chapitre de HL sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?*, dans *Muséon* 57 (1944), p. 53-145 et 58 (1945), p. 15-95.

[17] R. Draguet a également trouvé une source copte à un autre chapitre de l'Histoire Lausiaque. Cf. *Une nouvelle source copte de Pallade, le ch. 8 (Amoun)*, dans *Muséon* 60 (1947), p. 227-255.

point de vue critique, aux autres chapitres de l'Histoire Lausiaque. Cependant 33a pourrait appartenir à la source de 32.

L'important pour nous, au fond, n'est pas tellement de savoir si ces chapitres sont du cru de Pallade ou proviennent d'une autre source. C'est plutôt de savoir s'ils proviennent d'un milieu pachômien et représentent réellement les coutumes pachômiennes. Or, l'essentiel du problème se rapporte au chapitre 32, c'est-à-dire à ce que l'on a appelé la *Règle de l'Ange*.

Certes la littérature pachômienne n'ignore pas le merveilleux, et même les apparitions assez nombreuses d'anges... Mais le trait légendaire de la remise à Pachôme par un ange, d'une règle toute faite et gravée sur une tablette d'airain est tout à fait étranger à la tradition des origines pachômiennes. La vraie tradition pachômienne, en effet, comme l'écrit Draguet, « ne cache rien des pénibles débuts de l'entreprise, ni des déboires de Pachôme avec ses premières recrues: elle suggère que les règlements de la vie cénobitique furent progressivement dictés à Pachôme par son expérience croissante des hommes, ... et elle dit expressément que Pachôme s'appliqua à les tirer des saintes Ecritures » [18].

C'est cependant avant tout le contenu lui-même de la Règle de l'Ange qui témoigne de sa non-authenticité pachômienne. Avec beaucoup d'enthousiasme et sans doute aussi d'imagination, dom Butler la considérait comme « probablement le résumé le plus authentique de la plus ancienne règle monastique chrétienne »... [19]. Pourtant dès 1898 Ladeuze avait étudié soigneusement la question [20] et, reprenant en les développant les arguments exposés bien avant lui par Tillemont [21], il avait souligné l'invraisemblance de certaines prescriptions de l'Ange et mis en relief les traits de la notice de Pallade en contradiction formelle avec les pièces les plus sûres du dossier pachômien. Cependant à peine quelques années plus tard, J. Leipoldt parlait encore de cette Règle de l'Ange comme d'une « jüngere Bearbeitung » des règlements de Pachôme [22]. Maintenant que nous possédons d'excellentes éditions critiques des diverses ver-

[18] R. DRAGUET, *art. cit.* à la note 16, *Muséon* 57 (1944), p. 74.

[19] Dans *Cambridge Medieval History* I (1911), p. 524.

[20] P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhômien...*, p. 256-266.

[21] TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, T. VII, Première éd. de Venise revue et corrigée, Venise 1732, p. 679-682.

[22] J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe...*, p. 98, note 4.

sions des règlements authentiques de Pachôme, et que l'authenticité de la version de Jérôme est confirmée par sa correspondance avec les fragments coptes qui ont été retrouvés, l'hésitation n'est plus possible. La prétendue Règle de l'Ange, qui reflète en fait les usages de Nitrie, contredit presque du commencement à la fin les usages pachômiens attestés d'une façon généralement concordante aussi bien par les Règles de Pachôme que par sa Vie. L'auteur de ce document n'avait qu'une connaissance fort superficielle du monde pachômien, et il le décrit dans le cadre des observances semi-anachorétiques de Nitrie.

Que Pallade ait donné foi à une source si inexacte, ce n'est là rien de surprenant, puisqu'il ne connaissait lui-même que fort peu les Pachômiens, si tant est qu'il les connût. Il affirme sans doute dans son Prologue qu'il a l'intention de raconter les histoires d'hommes et de femmes qu'il a vus et dont il a entendu parler, avec lesquels il s'est rencontré au désert d'Egypte, en Lybie, en Thébaïde et à Syène (où se trouvent des Tabennésiotes), etc... Mais de telles affirmations sont un thème courant du genre hagiographique... Et, en tout cas, la façon dont Pallade parle d'un Παχώμιος τις (ch. XXXII), alors qu'il mentionne ailleurs le bienheureux, le grand Antoine, ne manifeste pas une très grande familiarité avec les milieux pachômiens...

Nous pouvons donc conclure avec Draguet que ce chapitre 32 de l'Histoire Lausiaque est « sans autorité historique sur les institutions pachômiennes » [23]. Cependant, puisque nous aurons à y re-

[23] *Art. cit.*, à la note 16, *Muséon* 58 (1945), p. 95. Il est donc malheureux qu'on ait souvent pris cette chronique de Pallade comme base pour décrire les institutions pachômiennes. Ce fut le cas, à la fin du siècle dernier, de O. ZÖCKLER, *op. cit.*, supra à la note 4, et de O. GRÜTZMACHER, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, Fribourg i. Br., 1896. Encore aujourd'hui, certains historiens traitent cette chronique comme si elle représentait la pratique de la deuxième génération pachômienne. Ainsi fait, par exemple, dom A. DE VOGÜÉ dans *Le sens de l'Office divin d'après la Règle de S. Benoît*, I, dans *RAM* 42 (1966), p. 393, note 16. D'ailleurs dom de Vogüé, ignorant — semble-t-il — les *Palladiana* de C. Butler et les articles de F. Halkin et de R. Draguet, que nous avons cités plus haut (notes 13 et 16), croit encore — comme le faisait jadis Bousset — que Pallade, en sa chronique sur les Tabennésiotes, dépend des Vies grecques de Pachôme. Il l'affirme explicitement dans son article *Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien*, dans *Théologie de la Vie monastique...*, 1961, p. 217.

venir, dans notre étude sur la traditions des « douze psaumes », il est nécessaire de donner ici quelques indications sur les problèmes de critique textuelle qu'il présente.

B – *Problèmes de critique textuelle du chapitre 32 de l'Histoire Lausiaque.*

On sait que dom Butler a distingué deux recensions différentes de l'Histoire Lausiaque, la recension G et la recension B. C'est la première des deux qu'il a éditée, mais il convenait lui-même [24] de la valeur presque égale — sinon égale — de l'autre recension qui, comme la première, a existé dès le V^e siècle. Les éditions antérieures à celle de dom Butler se basaient sur la recension B, mais aucune véritable édition critique n'existe encore de celle-ci, et une telle éditions sera fort difficile à réaliser, vu le très grand nombre de manuscrits à dépouiller.

Les principaux manuscrits de la recension G sont:

N° 29 – W : Oxford, Christ Church Wake 67, X^e siècle.
N° 30 – P : Paris B.N. grec 1628, XIV^e siècle.
N° 31 – T : Turin, Université, grec 141 (al. C. IV.8), XVI^e siècle.

Le manuscrit W ne contient pas les chapitres sur Pachôme. Mais outre les deux autres manuscrits mentionnés, l'éditeur disposait, pour ce chapitre 32, de quelques autres témoins de la même recension. Ce sont [25]:

N° 32 – O : Oxford, Bdl. Laud. grec. 84, XIV^e siècle.
N° 33 – Paris B.N. grec 919, XIV^e siècle.
N° 47 – Paris B.N. grec 1627, XIII^e siècle.

Butler mentionne aussi un autre manuscrit, le n° 34, qui n'est en fait rien d'autre que la sixième Vie grecque de Pachôme (= G^6). Aucun des trois témoins secondaires que nous venons de mentionner ne reproduit le texte entier de l'Histoire Lausiaque. Ce sont des

[24] C. BUTLER, *Palladiana* (*Reprinted from the Journal of Theological Studies, Vol. XXII*), Oxford 1921, p. 5.

[25] Le texte de tous les manuscrits de ces deux séries peut être reconstitué à partir de l'apparat critique de dom Butler. C'est ce qu'ont fait R. Draguet pour les Mss P, T et O, ainsi que F. Halkin pour les Mss 33 et 47.

recueils de Miscellanea présentant nos chapitres sur Pachôme entre toutes sortes d'autres textes. Le Ms. O ne contient que les chapitres 22 et 32 de l'Histoire Lausiaque, à côté de textes de Dorothée, de Diadoque de Photicée, de Marc l'ermite, etc. [26]. Les Mss 33 et 47, qui représentent une même recension, sont des collections de récits divers tirés de l'*Historia Monachorum in Aegypto*, de l'Histoire Lausiaque et des Apophthegmes [27]. Dans aucun de ces trois manuscrits, sauf peut-être en O, le chapitre sur Pachôme n'apparaît clairement comme un extrait de l'Histoire Lausiaque. Nous verrons bientôt que ceci est fort important.

Deux autres témoins très précieux de notre texte sont les versions syriaque [28] et éthiopienne [29]. Cette dernière est, au dire de Butler, « a fairly close translation of a good G text, without intermixture of B » [30]. Quant à la première, on la lit dans le « Paradis des Pères » d'Anân Isho. Il s'agit d'un texte également apparenté à la recension G, et sans mélange avec B. A son sujet Butler écrit: « The origin and character of the Pachomian section in Anan Isho's ' Paradise ' is unknown... the redaction of Lausiac History in book I of Anan Isho is a conglomerate made up from various sources. The Syriac of the Pachomian section is not known to exist outside of its place in the ' Paradise ', and there is no reason for assuming it to belong to either of the standard Syriac version of the Lausiac History » [31].

[26] Cf. H. O. COXE, *Catalogi Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, Pars I, Oxford 1853, col. 568-571.

[27] H. OMONT, *Inventaire sommaire des Manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*; pour le Ms 33, cf. P. I, Paris 1886, p. 175; pour le Ms 47, cf. P. II, Paris 1888, p. 109.

[28] Le texte est publié par E. A. W. BUDGE, *The Book of Paradise*, Londres 1904, T. II, p. 181; traduction anglaise, T. I, p. 216.

[29] Le texte est publié par A. DILLMANN, *Chrestomatia Aethiopica*, Leipzig 1866, p. 58-59. Pour un apparat critique complétant cette édition, cf. O. LÖFGREN, *Zur Textkritik der äthiopischen Pachomiusregeln, I, II*, dans *Le Monde Oriental* 30 (1936), p. 175-180. Traduction suédoise par O. LÖFGREN, *Pakomius' etiopiska klosterregler. I svensk tokning*, dans *Kyrkohistorisk Årsskrift* 48 (1948), p. 170; traduction allemande par E. KÖNIG, *Die Regeln des Pachomius*, dans *TSK* 51 (1878), p. 326; traduction française par R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français*, fasc. 8, Paris 1896, p. 24.

[30] C. BUTLER, *Palladiana...*, p. 49; *cf. idem, The Lausiac History...*, T. I, p. 155-171.

[31] C. BUTLER, *Palladiana...*, p. 49.

Tout ceci est très important, car la version syriaque de notre chapitre 32 et le texte grec des manuscrits 33 et 47 ont plusieurs caractéristiques en commun. Non seulement, dans les trois cas, les chapitres sur les Tabennésiotes forment un récit détaché dont la provenance de l'Histoire Lausiaque n'est pas du tout certaine, mais ils présentent tous trois un texte à peu près identique qui, au surplus, — et c'est là le plus intéressant — ne contient pas les « Wir-Stücke » incriminés par Bousset. C'est Butler qui, le premier, a remarqué ce fait et qui, en conséquence, émettait l'hypothèse que cette recension pourrait représenter non un extrait de l'Histoire Lausiaque, mais le texte utilisé par Pallade... [32]. Contre sa propre hypothèse, toutefois, Butler trouvait un certain nombre d'objections dont la moindre n'est pas la présence en 33 et 47 d'un des verbes à la première personne: « ἑώρακα ». Aussi, après une comparaison attentive de tous les témoins, il se voyait obligé de conclure: « It seems impossible to propose any theory that will account at once for their agreements and their divergence » [33].

Le problème laissé sans solution par Butler fut repris par F. Halkin [34], qui n'arriva pas non plus à une conclusion certaine, même s'il lui semble que le texte des manuscrits 33 et 47, tout comme celui de l'archétype des Vies grecques, dépend de l'Histoire Lausiaque.

L'état de la question étant tel, il nous semble plus prudent, dans une étude de ce chapitre de l'Histoire Lausiaque, de ne pas fonder notre analyse sur le texte conjectural établi par Butler [35], mais de considérer chaque manuscrit indépendamment, comme un témoin distinct, sans essayer de déterminer s'il dérive du texte de Pallade ou de celui qui a servi de source à Pallade.

II. – *Valeur du témoignage de Cassien pour la connaissance du cénobitisme pachômien.*

Cassien est certes l'un des plus importants auteurs monastiques anciens. Son influence sur le monachisme occidental fut très grande.

[32] C. BUTLER, *ibid.*, p. 48-51.

[33] C. BUTLER, *ibid.*, p. 50.

[34] F. HALKIN, *art. cit.*, à la note 13, surtout p. 295-296.

[35] Butler reconnaissait lui-même que son texte était ici plus conjectural qu'en aucune autre partie de son édition (Cf. *Palladiana*...).

De plus, il est communément considéré comme une source de première importance pour la connaissance du monachisme égyptien. Dans son célèbre ouvrage « *Les Institutions cénobitiques* » [1], il décrit la vie et les coutumes des moines de Palestine et surtout d'Egypte. Il parle même expressément, parfois, des « Tabennésiotes », qui vivent en Thébaïde. Au surplus, il décrit en détail les célébrations liturgiques des moines égyptiens, et cette description a eu une influence très grande sur le développement de la liturgie en Occident.

Il semble donc que Cassien devrait être pour notre étude une source de première valeur. C'est ce que nous devons considérer maintenant d'un peu plus près. Cependant, avant de nous interroger expressément sur la valeur des témoignages de Cassien concernant le cénobitisme pachômien proprement dit, nous devrons considérer quelque peu le « Sitz im Leben » de son œuvre littéraire.

A – « *Sitz im Leben* » *de l'œuvre littéraire de Cassien.*

Après un bref séjour en Palestine, dans un monastère de Bethléem, Cassien s'embarqua pour l'Egypte vers 380. Il se fixa presque aussitôt au désert de Scété où, exception faite d'un court voyage en Palestine, il demeura jusqu'à ce que la grande controverse origéniste l'obligea à en partir, vers 399. Sans doute, au cours de cette période à Scété, visita-t-il quelques autres centres monastiques, surtout les *déserts* de Nitrie et des Cellules (tous deux près de Scété), mais il ne s'aventura jamais jusqu'en Thébaïde, bien qu'il ait eu le désir de le faire lors de son départ de Bethléem [2]. Après avoir quitté Scété, il passa à Constantinople puis à Rome quelques années sur lesquelles nous sommes fort peu renseignés. Vers 415 il s'installa à Marseille pour y fonder deux monastères. C'est deux ou trois ans plus tard qu'il écrivit son premier ouvrage, les *Institutions*. A ce moment, il avait quitté l'Egypte depuis près de vingt ans, et avouait lui-même ne pas se fier à sa mémoire [3].

[1] Nous citerons les *Institutions cénobitiques* selon l'édition de J.-C. GUY, (*Sources Chrétiennes* – 109), Paris 1965. Quant aux *Conférences*, nous les citerons selon l'édition de E. PICHERY, (*Sources Chrétiennes* – 42, 54, 64), Paris 1955, 1958, 1959.

[2] *Conf.* XI,1; éd. Pichery, II, p. 101.

[3] *Inst.*, Préf. 4; éd. Guy, p. 24-26. Pour la notice biographique, on voudra bien se reporter à M. CAPPUYNS, article *Cassien* (*Jean*), dans *DHGE* XI (1949), col. 1319-1348; O. CHADWICK, *John Cassian, a Study in Primitive*

Lorsque Cassien arriva en Provence, il y trouva une forme, ou plutôt des formes de vie monastique fort différentes de celle qu'il avait vécue à Scété et avec laquelle il avait en quelque sorte identifié la vie monastique... Dès lors, il se découvrit une vocation de réformateur, qui lui fut confirmée par l'évêque d'Apt, Castor. Il n'a pour idéal rien moins que de réformer le monachisme occidental — qu'il critique fort volontiers — par le retour aux traditions du monachisme oriental. C'est dans ce contexte que se situent les *Institutions* et les *Conférences*. Cassien s'y préoccupa peu de faire de l'histoire ni même de donner une description exacte du monachisme oriental. Il est avant tout préoccupé de réformer et de construire le monachisme gaulois [4].

Castor veut précisément organiser dans sa province la manière de vivre des Orientaux, et surtout des Egyptiens... Il demande donc à Cassien de lui exposer les institutions qu'il a vues observées dans les monastères d'Egypte et de Palestine [5]. Il ne saurait frapper à meilleure porte, car Cassien se considère comme le représentant autorisé de cette Tradition orientale.

Dans son effort pour réformer le monachisme, tout comme dans ses luttes doctrinales contre Augustin, Pélage ou Nestorius, l'argument fondamental de Cassien est celui de la Tradition [6]. Entendons-nous, cependant! La vraie Tradition, pour Cassien, ce n'est pas celle qu'on trouve dans les auteurs ecclésiastiques en vogue. C'est l'« antiquissimorum patrum sincera fides, quae penes successores ipsorum mera nunc usque perdurat » [7]. Cette Tradition que l'Orient a reçue directement des Apôtres, Cassien s'en considère le représentant au-

Monasticism, Cambridge 1950; J.-C. GUY, *Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle*. (*Recherche et synthèse* – 9), Paris 1961, p. 11-62. On trouvera une bibliographie très étendue sur Cassien (jusqu'en 1961) dans H. O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung*, Münster i. W., 1961.

[4] Voici ce que dit un des meilleurs connaisseurs de Cassien, O. CHADWICK, *John Cassian...*, p. 49: « Cassian was not reporting faithfully the Egyptian or Syrian scene, but was chosing and sifting and interpreting the traditions of the east to create a body of institutes suitable to Gaul ». Voir également J.-C. GUY, *Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?*, dans *Studia Patristica* VIII, (*TU* – 93), Berlin 1966, p. 363-372.

[5] *Inst.*, Préf. 3; éd. Guy, p. 24. Cf. Préf. 8; *ibid.*, p. 30.

[6] Sur tout cet aspect de l'œuvre de Cassien, voir l'article *Cassien (Jean)* du *DHGE*, par dom M. CAPPUYNS, cité à la note 3.

[7] *Inst.*, XII, 19; éd. GUY, p. 478.

torisé en Occident [8]. La vraie Tradition monastique, il l'a découverte en Orient, surtout à Scété. Pour en démontrer l'authenticité, rien de plus facile; il fait de saint Jacques le fondateur du monachisme syrien et palestinien, et de saint Marc le fondateur du monachisme égyptien [9]. Deux Apôtres! qui trouverait à redire? Cependant des écrits du monachisme oriental circulaient déjà en Occident, et il était facile d'y trouver des démentis à certaines affirmations péremptoires de Cassien... Aussi a-t-il soin de manifester un certain mépris pour ceux qui « audita potius quam experta describere temptauerunt... » [10]. La Tradition en effet, ne peut être perçue et transmise que par l'expérience vécue: « quemadmodum tradi nisi ab experto non queunt, ita ne percipi quidem uel intelligi nisi ab eo, qui ea pari studio ac sudore adprehendere elaborauerit, possunt » [11].

S'étant ainsi réservé en monopole le droit de parler de la vie monastique, Cassien entreprit de décrire la « Tradition » qu'il entendait instaurer en Gaule. Mais un problème de taille se présentait. Cassien, qui avait vécu en Egypte la vie semi-anachorétique, et qui était anachorète au fond de son cœur, se trouvait obligé, par la force des circonstances et la demande de Castor, de statuer pour des cénobites [12], car le monachisme gaulois était cénobitique, et Cassien avait suffisamment de sens pratique pour voir qu'il ne pouvait en être autrement. Nous verrons comment il s'est tiré d'affaire.

B – *Cassien et le cénobitisme pachômien.*

A Scété, Cassien avait mené non pas la vie cénobitique, mais bien ce genre de vie propre aux groupements d'anachorètes de Basse-

[8] Cf. E. PICHERY, *Conférences*, T. I, p. 21: « Cassien se regardait comme le représentant autorisé de la tradition et aussi de la pensée de tout l'Orient chrétien ».

[9] Voir A. DE VOGÜÉ, *Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien*, dans *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 213-240.

[10] *Inst.*, Préf., 7; éd. Guy, p. 28.

[11] *Inst.*, Préf. 5; éd. Guy, p. 26.

[12] Dans un article récent (*Les Préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien*, dans *RAM* 42 [1966], p. 157-180), dom J. LEROY explique que les écrits de Cassien sont de deux natures différentes, les uns présentant la doctrine cénobitique, les autres la doctrine anachorétique. Nous penserions plus volontiers qu'il faille distinguer les ouvrages où Cassien *s'adresse* aux cénobites et ceux où il *s'adresse* à des ermites. Quant à la doctrine, elle est toujours la même, c'est celle des milieux semi-anachorétiques de Basse-Egypte. De toute façon, dom J. Leroy annonce une étude sur le « cénobitisme » de Cassien.

Egypte, que l'on appelle la vie semi-anachorétique. Les moines vivaient, ou bien seuls, ou bien deux ou trois par cellules, autour d'une église centrale à laquelle ils ne se réunissaient que les samedis et les dimanches. Les deux ou trois frères qui vivaient dans la même cellule pouvaient bien prier ensemble matin et soir, mais il n'y avait, pour l'ensemble des frères du « monastère », aucune réunion de culte autre que celle des samedis et dimanches. Ce mode de vie à Scété à l'époque où y vécut Cassien, nous est amplement connu par de nombreuses sources contemporaines [13]. On en trouve d'ailleurs des descriptions partielles chez Cassien même, par exemple lorsque, dans ses *Conférences*, il parle de Paphnuce, le supérieur de Scété: « Hic namque presbyter congregationis nostrae, id est illius quae in heremo Sciti morabatur fuit, in qua ita ad extremam durauit aetatem, ut numquam e cella quam iunior coeperat habitare quaeque ab ecclesia milibus quinque distabat, saltim ad uiciniora migrauerit, ne fessus annis die sabbati uel dominico uenturus ad ecclesiam tanti itineris spatio uexaretur » [14].

Cassien, nous l'avons dit, n'a pas été en Thébaïde. Aurait-il connu les Pachômiens par ailleurs? Sans doute Abba Pinuphius, qui le décida à quitter Bethléem pour l'Egypte, avait-il pu lui parler des Tabennésiotes, chez qui il avait vécu quelque temps [15]. Mais il y avait été fort peu de temps, et au moment où Cassien écrivait, il y avait près de quarante ans qu'il avait fait cette rencontre avec Pinuphius! On a pensé qu'il n'était pas impossible qu'il ait connu le monastère de Canopo en Basse-Egypte, qui était d'observance pachômienne. Mais sans compter que nous savons fort peu de choses de ce monastère, et que Cassien n'en parle jamais, il a dû être fondé plus ou moins au temps où Cassien quitta l'Egypte...

Une chose paraît plus certaine. Cassien a connu la Règle de Pachôme, sans doute dans la traduction de Jérôme. Il y fait clairement allusion dans sa préface aux *Institutions*. Des homme aussi réputés par leur vie qu'illustres par leur enseignement et leur science, écrit-il, ont déjà élaboré de nombreux opuscules sur ce sujet. Ce

[13] Sur le désert de Scété, ou trouvera une ample bibliographie dans C. DONAHUE, *The ΑΓΑΠΗ of the Hermits of Scete*, dans *StMon* 1 (1959), p. 99-100. Voir aussi J.-C. GUY, *Le centre monastique de Scété dans la littérature du Vème siècle*, dans *OCP* 30 (1964), p. 129-147.

[14] *Conf.*, III,1; éd. Pichery, I, p. 139.

[15] Cf. *Inst.*, IV, 31; éd. Guy, p. 168-170.

sont Basile et Jérôme. Au sujet de ce dernier, il précise: « non solum suo elucubratos ingenio edidit libros, uerum etiam graeca lingua digestos in latinum uertit eloquium » [16]. Ce dernier membre de phrase est très probablement une allusion à la préface de Jérôme à sa traduction de la Règle de Pachôme: « ut erant de aegyptiaca in graecam linguam uersa, nostro sermone dictaui... » [17] D'ailleurs les nombreuses citations implicites que Cassien fait de cette Règle de Pachôme, surtout dans son pénitentiel du Livre IV, prouvent qu'il avait le texte sous les yeux. Il faut avouer toutefois, que considérées indépendamment de la Vie de Pachôme, que Cassien n'a pas connue, ces séries de préceptes réunis sous le nom de « Règle » de Pachôme sont tout à fait insuffisantes pour donner une connaissance exacte du cénobitisme pachômien.

Dans sa description du monachisme oriental, Cassien parle un peu des moines de Palestine, parfois aussi des Cappadociens [18]. En général, cependant, il se limite aux Egyptiens. Mais qu'entend-il au juste par « Egyptiens »? — Il est important de le préciser, car il arrive, quoique rarement, qu'il mentionne les Tabennésiotes, qui habitaient la Thébaïde, à côté des Egyptiens, et cela d'une façon qui laisse clairement voir que ce sont, pour lui, deux groupes bien distincts. Ainsi, lorsqu'il parle du silence durant le repas, il écrit: « Apud Aegyptios enim uel maxime Tabennesiotas... » [19].

Or, il est intéressant de constater que Cassien ne fait allusion aux Tabennésiotes que lorsqu'il leur emprunte quelques chose. La première fois, c'est au Livre II, où il décrit, en le modifiant à sa fantaisie, le cursus de l'Office donné par la Règle de l'Ange, qu'il affirme être l'Office observé « per uniuersam Aegyptum et Thebaidem... » [20]. Il ne reparlera des Tabennésiotes qu'au Livre IV, où il

[16] *Inst.*, Préf. 5; éd. Guy, p. 26.

[17] Praef., 2, dans A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 4,15-5,1.

[18] Selon H. O. WEBER, *Die Stellung*... (cf. note 3), p. 14, il est possible que, dans le monastère de Bethléem où vécut Cassien, on ait suivi la Règle de saint Basile.

[19] *Inst.*, IV, 17; éd. Guy, p. 144.

[20] *Inst.*, II, 3, 1; éd. Guy, p. 60 et *Inst.*, II, 4, *ibid.*, p. 64. Cassien aura connu la Règle de l'Ange, ou bien dans le document pré-palladien, qui circulait sans doute en Basse-Egypte du temps où il y vivait, ou plus probablement dans l'*Histoire Lausiaque* de Pallade. Ce dernier ouvrage serait en effet, selon dom Cappuyns et dom Pichery, une des sources implicites de Cassien. Cf. M. CAPPUYNS, art. *Cassien (Jean)*, dans *DHGE* XI (1949), col. 1335; E. PICHERY, *Conférences*..., T. I, p. 60. On ne s'étonne pas que

empruntera un grand nombre de coutumes à la Règle de Pachôme. Il précise d'ailleurs, à cet endroit, que les coutumes des Tabennésiotes et celles des Egyptiens sont différentes: « quaedam scilicet de Aegyptiorum, quaedam de Tabennesiotarum regulis admiscentes, quorum Thebaide est coenobiorum... » [21].

D'ailleurs, pour Cassien, la Thébaïde est quelque chose de très éloigné: Pinuphius se trouvant trop estimé dans son monastère près de Panéphysis, se retira, nous dit Cassien, « in Thébaidos ultimas partes... » [22], ou, comme nous dirions aujourd'hui, à l'autre bout du monde... C'est donc dire que, exception faite de ces quelques cas où Cassien mentionne les Tabennésiotes explicitement, parce qu'il utilise quelque texte qui parle d'eux (la Règle de l'Ange ou la Règle de Pachôme), ses descriptions ne valent que pour les moines « égyptiens » au sens strict, c'est-à-dire ceux de la Basse-Egypte, avec lesquels il a mené la vie semi-anachorétique [23].

Mais alors, le lecteur des *Institutions* ne peut s'empêcher de ressentir un certain malaise. S'il connaît la véritable tradition cénobitique égyptienne, celle du monachisme pachômien, il se retrouve ici dans un monde assez différent. S'il connaît la littérature des centres semi-anachorétiques de Basse-Egypte, il se rend compte que ce que décrit Cassien, c'est tout simplement les coutumes et la spiritualité de ces milieux semi-anachorétiques, auxquelles il donne une

Cassien ait déjà connu l'*Histoire Lausiaque* au moment où il écrivit les *Institutions*, si l'on sait avec quelle rapidité les écrits se répandaient dans l'antiquité; voir à ce sujet: H.-I. MARROU, *La technique de l'édition à l'époque patristique*, dans *Vigiliae Christianae* 3 (1949), p. 208-224.

[21] *Inst.*, IV, 1; éd. Guy, p. 122.

[22] *Inst.*, IV, 30,2; éd. Guy, p. 166.

[23] Cette distinction entre Egyptiens et « Thébaïdiens » ne doit pas surprendre; elle correspond au système politique de l'Egypte d'alors. Au moment de l'annexion de l'Egypte à l'empire romain par Auguste, elle fut divisée en trois « épistragies »: le Delta ou l'Egypte proprement dite, l'Etanomide et la Thébaïde (cf. J. G. MILNE, *A History of Egypt under Roman Rule*, Londres 1924, p. 1-24). Lors de la réorganisation effectuée par Dioclétien, après celle de Septime Sévère, le pays demeura divisé en trois provinces distinctes correspondant aux trois épistragies d'Auguste (cf. M. GELZER, *Studien zur byzantinischen Verwaltung Aegyptens*, Leipzig 1909, p. 5). Quant à Alexandrie, ville artificielle, de langue et de culture grecque, elle était en quelque sorte « hors d'Egypte ». La distinction entre Alexandrins et Egyptiens (ou Coptes) est classique, et on en trouve de nombreux exemples dans les papyri (cf. C. L. FELTOE, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904, p. 13, note 9).

couleur cénobitique... puisqu'il écrit pour des cénobites. Le malaise s'accroît du fait que Cassien présente en général ces coutumes comme une tradition qui serait « standard » à travers toute l'Egypte... et la Thébaïde. Comment se fait-il, au surplus, qu'il parle expressément des Tabennésiotes, en utilisant des écrits où Pachôme est au premier plan, sans mentionner lui-même une seule fois le nom de Pachôme? .... Une autre trait du caractère de Cassien doit être éclairci avant que nous puissions répondre à ces questions.

Nous l'avons vu, Cassien se considère le dépositaire autorisé de la Tradition orientale en Occident. Bien plus, cette Tradition, il la connaît d'expérience. Il entend ne raconter que ce qu'il *a vu* et *a fait* dans « tout l'Orient »..., mais la difficulté est précisément qu'il n'a pas vu tout ce qu'il veut raconter... Conscient de son charisme, il n'hésite pas à employer, entre autres artifices littéraires, la dissimulation, cette « utilis ac salubris hypocrisis » [24] dont il fait un tel éloge dans sa Conférence XVII. Il évite sans doute le mensonge proprement dit. Mais ses textes sont remplis de réticenses et de silences très irritants pour l'historien. Ainsi, ses attaques contre Augustin sont nombreuses dans ses écrits..., mais il ne nomme jamais ouvertement son adversaire, autorité trop bien reconnue dans l'Eglise. Il emprunte abondamment à Origène et à Evagre, mais sans jamais citer ces sources trop suspectes [25]. Dans la préface à ses Institutions, il rappelle (en passant...) que Basile et Jérôme ont écrit sur le monachisme, mais il se garde bien de dire qu'il se servira de leurs écrits, car ses principes l'obligent à paraître le témoin de tout ce qu'il raconte. Il fait état, tout au long du Livre IV, des coutumes des Tabennésiotes, sans affirmer, bien sûr — et pour cause —, qu'il est allé en Thébaïde, mais aussi sans laisser voir qu'il n'y est pas allé. Il cite la Règle de Pachôme, mais sans nommer celui-ci une seule fois. Pourquoi? — Pachôme étant reconnu comme le *fondateur* du cénobitisme, Cassien préférait le laisser dans l'oubli pour mieux implanter sa thèse de la fondation du cénobitisme égyptien par saint Marc [26].

[24] *Conf.*, XVII, 20; éd. Pichery, II, p. 266.

[25] Cf. S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla Carità e Contemplazione* (*SA* – 5), Rome 1936; A. KEMMER, *Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Rome 1938.

[26] C'est l'explication suggérée par dom A. DE VOGÜÉ (cf. article cité *supra* à la note 9), et elle nous semble très judicieuse.

Au surplus, il faut rappeler, une fois de plus que Cassien ne se veut pas avant tout historien ou chroniqueur. Lorsqu'il écrit, il a en vue les moines de Provence plus que ceux d'Egypte. Il devra donc, comme il l'avoue, tempérer la rigueur des moines d'Egypte par les institutions qu'il a vues en Palestine. Mais il devra aussi — bien qu'il ne l'avoue pas — modifier et adapter de son propre chef [27]. Nous reviendrons là-dessus, au chapitre de la seconde partie consacré à l'Office.

* * *

Notre tableau de Cassien pourra paraître trop sévère. Est-il besoin de préciser que nous n'avons pas prétendu donner une appréciation de la valeur de Cassien comme auteur spirituel. Au contraire, supposant bien connue de tous nos lecteurs l'importance très grande qui revient à Cassien, soit comme auteur ascétique, soit par suite de l'influence qu'il exerça sur tout le monachisme occidental et sur l'évolution de sa liturgie, nous avons voulu simplement exposer les raisons qui nous empêchent de le considérer comme une source sûre pour l'histoire du cénobitisme pachômien et pour la connaissance des coutumes liturgiques de celui-ci [28].

---

[27] Cf. O. CHADWICK, *John Cassian...*, (cf. *supra*, note 3,), p. 32-33: « A man who was seeking to build western monasticism could not be a mere reporter. Cassian was an architect, selecting and adapting his materials, not a historian with a conscious desire to portray Egyptian monasticism ».

[28] Sans aller jusqu'à la position radicale de H. WEINGARTEN (*Der Ursprung des Mönchtums*, Gotha 1877, p. 62 ss.), beaucoup de bons connaisseurs ont récemment attiré l'attention sur ce fait. Voir l'article du Père J.-C. Guy cité à la note 4 (*supra*, p. 148), ainsi que, évidemment, l'ouvrage de O. Chadwick, plusieurs fois cité. On pourra lire également ce que dit dom E. Pichery (*Conférences...*, T. I., p. 26): « Comme source de l'histoire monastique *et de la liturgie*, il (Cassien) ne saurait donc être utilisé qu'avec la plus grande circonspection » (C'est nous qui soulignons). Si nous avons cru devoir y insister à notre tour, c'est que trop d'historiens de l'Office des moines d'Orient continuent d'accorder à Cassien un crédit absolu et exclusif, au mépris souvent du témoignage de sources orientales authentiques. (Cf. notre chapitre sur l'Office, ci-après, p. 279 ss).

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Le dossier pachômien, malgré son homogénéité relative, demeure assez complexe. Dans une étude sur la spiritualité pachômienne, comme celle que nous allons tenter dans les pages qui vont suivre, on ne peut certes laisser de côté aucune des pièces de ce tout composite. Il importe cependant d'établir entre elles une certaine hiérarchie, et d'évaluer chacune d'elles de façon aussi précise que possible, afin d'en faire un usage vraiment scientifique. C'est à cette évaluation que nous nous sommes consacrés dans les chapitres qui précèdent.

Nous considérons la Vie de Pachôme comme la pièce maîtresse du dossier pachômien, et la base première de toute étude sur la spiritualité pachômienne. Il faut, évidemment, tenir compte des diverses couches rédactionnelles constatables au sein de cette Vie, et surtout de la valeur inégale de ses diverses recensions. Quant à l'ensemble des préceptes connus sous le nom de Règle de Pachôme, ils sont aussi très précieux et constituent un instrument indispensable pour l'interprétation de la Vie. Pris dans leur ensemble, toutefois, et compte tenu, des apports successifs qui les ont constitués, ils nous semblent représenter un état du monachisme pachômien quelque peu postérieur à celui dont témoigne la partie essentielle et plus ancienne de la Vie. Les quelques autres documents tels que les catéchèses, les lettres, etc., sont aussi d'une grande valeur pour la connaissance de la spiritualité pachômienne. On ne peut toutefois les bien interpréter qu'en les resituant dans leur contexte historique connu à travers la Vie. L'authenticité de ces derniers documents est plus ou moins certaine selon les cas.

La Vie nous est connue en diverses recensions grecques, coptes ou arabes, ainsi que dans la traduction latine d'un modèle grec. Toutes les pièces du dossier grec, incluant cette traduction latine, se ramènent à deux documents principaux: la première Vie grecque (G^1) et les *Paralipomena*. G^1 est une compilation étroitement ap-

parentée aux compilations coptes et arabes. Les *Paralipomena* sont une série de récits détachés provenant sans doute des milieux pachômiens, mais réunis et retouchés — sinon rédigés — hors de ces milieux. Toutes les autres pièces grecques sont nées de la fusion de ces deux documents fondamentaux, auxquels furent faites quelques additions provenant surtout de la chronique palladienne.

Le dossier copte de la Vie est plus complexe. Les quelques fragments de S^1 sont les débris d'une très ancienne Vie de Pachôme, qui a quelque chance de s'identifier avec celle que les frères interprètes écrivirent sous les instances de Théodore. S^2, S^3 et S^8, tout en étant des compilations postérieures, nous ont conservé quelques chose soit de ce texte primitif, soit d'autres documents anciens. La section de S^{10} qui subsiste représente un de ces documents anciens, que nous avons proposé de considérer comme une Vie de Théodore, et qui est passé, sous une forme remaniée, dans les compilations postérieures. A côté de ces documents précieux, mais très fragmentaires, presque toutes les pièces du dossier copte se ramènent à une même recension que nous avons appelée SBo, et qui est apparentée à G^1. Ce sont Bo, S^4, S^5. S^7 et quelques autres fragments.

Les Vies arabes n'ont pas d'intérêt en elles-mêmes, mais bien à cause des recensions dont elles sont des traductions. Av est la traduction d'une Vie copte du groupe SBo. D'autres documents sans grande importance sont une traduction de G^3. Mais le texte arabe présentant le plus d'intérêt est certainement Ag, qui demeure malheureusement inédit, mais qui se trouve incorporé à la compilation arabe tardive publiée pour Amélineau (Am).

Si nos analyses sont exactes, l'intérêt d'Ag, traduction arabe d'une ancienne compilation sahidique, est d'être la fusion rudimentaire de deux documents très anciens qui seraient à la base d'à peu près toute l'hagiographie pachômienne subséquente. Ces deux documents seraient une Vie de Pachôme, que nous avons nommée la Vie brève (VBr) et d'une Vie de Théodore (VTh) qu'on peut lire en S^{10} sous sa forme sahidique. Cette distinction de VBr et de VTh, adoptée comme hypothèse de travail, s'est avérée une clé permettant d'expliquer de façon très satisfaisante la structure des autres compilations (SBo et G^1) ainsi que leurs relations mutuelles. Elle nous a permis, par le fait même, de reconstituer avec un assez grand degré de probabilité l'évolution de la Vie de Pachôme. Nous avons expliqué cette évolution dans le tableau de la page 104 et dans les quelques pages de commentaire qui le suivent. L'usage que nous ferons de

ces divers textes, au cours de la seconde partie de notre étude sera évidemment conditionné par les conclusions auxquelles nous a conduit cette étude comparative des compilations. Cependant, lorsqu'il y aura divergence entre les diverses recensions de la Vie, nous aurons toujours soin de considérer tous les témoins. Il arrive en effet que des compilations tardives nous aient parfois conservé la teneur primitive du texte mieux que les témoins que nous possédons d'une recension en elle-même plus primitive.

Des quatre séries de préceptes constituant la Règle, les *Praecepta* sont évidemment le groupe le plus ancien et le plus primitif. Certains éléments de ce groupe peuvent remonter jusqu'à Pachôme. Cependant, même à l'intérieur de ce groupe primitif, on distingue facilement plusieurs apports successifs. En particulier, les numéros 133 ss des *Praecepta* sont certainement une addition postérieure reprenant plusieurs des numéros précédents, et s'apparentant plutôt aux trois sections subséquentes: les *Praecepta et Instituta*, les *Praecepta atque Iudicia* et les *Praecepta ac Leges*. Ces trois dernières sections ainsi que la pièce connue sous le nom de Règlements d'Horsièse forme un tout dont le contenu est assez homogène. Nous inclinerions à penser que cet ensemble représente un état évolué de la législation pachômienne, correspondant à l'époque du gouvernement d'Horsièse. D'ailleurs, certaines données d'ordre paléographique nous portent à croire que les *Praecepta* aussi bien que les *Praecepta et Instituta* ont circulé en copte sous le nom d'Horsièse, à une époque très ancienne.

Les autres pièces contenues dans les *Pachomiana Latina* ou publiées par Lefort sous le titre d'*Œuvres de s. Pachôme et de ses disciples*, sont de valeur inégale, à prendre en considération dans chaque cas. La troisième catéchèse copte de Théodore ou encore le *Liber Orsiesii* sont des pièces de première valeur; à l'opposé, les *Monita sancti Pachomii* ou l'apocalypse de Čarour n'ont guère de valeur. De toute façon, aucun de ces documents ne peut être correctement interprété à moins d'être replacé dans le cadre historique fourni par la Vie.

L'*Epistola Ammonis* est probablement un document de grande importance pour l'histoire du monachisme pachômien. Cependant, dans une étude sur la spiritualité pachômienne, on ne peut l'utiliser qu'avec prudence, car elle reflète des préoccupations doctrinales propres à Ammon ou à d'autres milieux, et attribue aux pachômiens des pratiques des centres semi-anachorétiques de Basse-Egypte. Quant

à Pallade et Cassien, on pourra certes s'y référer, comme à tout autre auteur de l'époque, pour reconstituer le contexte général dans lequel se situait le cénobitisme de Tabennèse. On ne peut toutefois les retenir comme des sources valables pour la connaissance de ce cénobitisme.

Ayant ainsi, dans la mesure du possible, déterminé la valeur propre à chacun des documents constituant le dossier pachômien, nous sommes maintenant en mesure d'analyser ce que ceux-ci ont à nous apprendre sur la place tenue par la liturgie dans le cénobitisme pachômien.

SECONDE PARTIE

LA LITURGIE DANS LE CÉNOBITISME PACHÔMIEN

INTRODUCTION

Avant d'aborder une étude sur la liturgie dans le monachisme ancien ou dans un secteur de celui-ci, il est très important de bien préciser ce que nous entendons par le mot liturgie. En effet, cela ne va pas de soi. Car si les principaux éléments de ce que nous appelons aujourd'hui liturgie, — en particulier l'Eucharistie, les autres sacrements et la prière commune, — ont non seulement toujours existé dans l'Eglise, mais en sont même la structure fondamentale, il reste que le regroupement de ces réalités sous un commun dénominateur est d'origine assez récente. Dès lors, on peut légitimement se demander si vouloir étudier la liturgie dans le monachisme ancien ne constitue pas un anachronisme nous conduisant à fausser les perspectives historiques.

Certes, c'est un fait que, dans la vie de l'Eglise comme dans celle de l'humanité en général, certaines réalités ont été longtemps vécues avant d'être conceptuellement perçues dans leur individualité et réunies sous un même concept avec d'autres réalités de même nature. Qu'on songe, par exemple, au regroupement — effectué seulement à l'époque des grands Scolastiques — sous un même concept, des réalités que nous appelons maintenant les sept sacrements. Une fois qu'une telle réalité a été bien distinguée et conceptuellement déterminée, il est légitime à l'historien d'en retracer l'histoire jusqu'à la plus haute antiquité, même jusqu'à l'époque où cette réalité n'était pas saisie dans sa spécificité par ceux qui la vivaient [1].

Les historiens de la liturgie se limitent souvent à étudier l'histoire des *institutions* liturgiques, soit qu'ils adoptent, comme Lietzmann [2], une méthode rétrospective, soit que, dans la ligne de Cullmann, ils s'en tiennent, au moins au point de départ, à « dresser simplement la liste des divers éléments du culte dont parlent les

---

[1] On trouvera des remarques méthodologiques intéressantes à ce sujet, dans B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York 1958², p. 562-594.

[2] H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Berlin 1955³.

sources, sans essayer encore de les coordonner dans un tout systématique »[3]. Cependant il importe de bien distinguer entre la réalité spirituelle qui constitue l'essence de ce que nous appelons liturgie, et les diverses institutions dans lesquelles, au cours des âges, cette réalité s'est concrétisée et exprimée. Or, selon la méthode historique que nous avons adoptée et exposée dans l'Introduction générale, ce qui nous intéresse en définitive, ce ne sont pas tant les institutions liturgiques pachômiennes en elles-mêmes, que l'attitude spirituelle — à l'égard de la liturgie, de la vie monastique et de leurs rapports mutuels — incarnée dans ces pratiques.

C'est pourquoi notre point de départ ne saurait être une simple liste d'éléments du culte actuellement considérés comme liturgiques, mais il doit plutôt consister dans une notion théologique de la liturgie. L'objet de notre étude sera ainsi mieux délimité: nous étudierons tous les éléments de la vie des moines pachômiens où se vérifie cette notion théologique, ... que ces éléments soient ou non, dans les conceptions actuelles, considérés comme liturgiques.

On a écrit, encore assez récemment, que la prière commune des moines est devenue prière liturgique le jour où elle a été reconnue officiellement et réglée par l'Eglise (on veut dire le Magistère), et célébrée sous la présidence d'un membre de la hiérarchie[4]. Nous refusons, pour notre part, un point de départ qui fonde le caractère ecclésial de la prière liturgique sur une détermination juridique du Magistère, et qui doit donc, lorsqu'il s'agit de la prière liturgique des premiers siècles, supposer une intervention juridique... implicite.

Nous croyons que c'est à partir d'un tel concept juridique et ritualiste de la liturgie qu'on a pu, au cours des dernières années, se demander si les anciens moines *cultivaient* la liturgie. Le Père E. Dekkers, l'auteur du principal article sur le sujet[5], réagit contre

[3] O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, surtout page 106.

[4] Cf. par exemple P. SALMON, *La prière des heures*, dans A. G. MARTIMORT et coll., *L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie*, Paris-Tournai-Rome-New York 1961, surtout p. 804-805; l'auteur écrit, p. 805: « Ces groupements d'ascètes ne jouissaient souvent alors que d'une approbation tacite, et leur prière n'était liturgique que dans la mesure où le clergé y intervenait ou en prenait la responsabilité ».

[5] E. DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie*, article paru à plusieurs endroits et en diverses langues (voir la bibliographie).

l'importance matérielle — sans doute exagérée — qu'a prise la célébration solennelle des rites liturgiques dans certains secteurs du monachisme contemporain, et c'est ce qu'il appelle « cultiver » la liturgie. Il veut donc prouver — ce qui, à notre avis, est évident et se passerait facilement de preuve — que les anciens moines ne « cultivaient » pas la liturgie... La sélection intéressée et — nous semble-t-il — discutable des textes anciens en vue de l'élaboration de cette démonstration a cependant conduit l'auteur à « montrer » que les anciens moines ne se préoccupaient guère de la liturgie, et même s'en désintéressaient. Ceci, nous le verrons, est loin d'être exact, au moins en ce qui concerne le monachisme pachômien, si l'on considère la liturgie comme autre chose que l'accomplissement de cérémonies officielles et solennelles.

Lorsque le Père Dekkers nous dit qu'au cours de leur longue psalmodie les anciens moines n'avaient aucun souci d'accomplir une prière officielle au nom de l'Eglise[6], il exprime une vérité dont bien peu — si tant est qu'il en fût — doutaient. Mais le simple fait de poser cette question, c'est-à-dire de supposer que les anciens moines aient pu avoir une telle idée, ne constitue-t-il pas un anachronisme? Qu'il nous suffise, pour le moment d'avoir signalé ce caractère pour le moins problématique du point de départ du savant patrologue. Au cours de notre travail, nous serons à même de constater que les textes pachômiens cités par le Père Dekkers à l'appui de sa thèse ne sont pas choisis de façon très heureuse. Ils sont tirés hors de leur contexte et interprétés d'une façon parfois opposée à celui-ci. Nous laisserons à d'autres le soin de juger si les nombreux textes empruntés à d'autres sources monastiques sont cités à meilleur escient[7].

[6] E. DEKKERS, *art. cit.*, à la note précédente, version parue dans *MD* n° 51 (1957), p. 35.

[7] Nous étudierons plus en détail l'interprétation donnée par le Père Dekkers, de deux textes pachômiens, l'un concernant le Baptême (cf. *infra*, p. 201-204), et l'autre concernant l'Eucharistie (cf. *infra*, p. 241-243). Dans l'introduction à la première rédaction de son étude (dans *Vom christlichen Mysterium...*, p. 97), le Père Dekkers rappelait la complexité du problème et en concluait: « Il va de soi que les quelques pages qui suivent ne suffiront pas à ce vaste programme. Il faudra se contenter de poser quelques jalons et d'esquisser les grandes lignes d'une synthèse, fut-elle provisoire et fragile ». On peut regretter que, dans la deuxième édition, légèrement modifiée, de son article, diffusé en plusieurs langues, l'auteur ait supprimé cet avertissement.

Il est vrai que, concrètement, de nos jours, la distinction entre « liturgique » et « non-liturgique » dépend d'une reconnaissance par l'Eglise de certaines prières comme sa prière officielle, à l'exclusion des autres. Mais c'est là un état de fait moderne et contingent. Le théologien doit rechercher ce qui constitue *intrinsèquement* la liturgie « culte de l'Eglise ». Nous avons donné ailleurs un bref aperçu des divers essais faits en ce domaine au cours des dernières années, et essayé de mieux préciser le fondement théologique du caractère ecclésial de la liturgie, à partir de l'ecclésiologie renouvelée de Vatican II [8]. Nous ne pouvons que résumer ici cette étude.

L'Ecclésiologie de Vatican II, tout particulièrement dans sa conception mystérique ou sacramentelle de l'Eglise, et dans sa théologie de l'Eglise locale, nous fournit une base sûre pour la réévaluation de la notion de « culte de l'Eglise ». Le Peuple de la Nouvelle Alliance étant le Peuple de Dieu selon l'Esprit et non plus selon la chair, se réalise totalement dans chaque Eglise locale. Partout où des fidèles se réunissent pour manifester leur communion de charité avec Dieu, communiant entre eux par la participation au même Pain, par l'audition de la Parole de Dieu, ou par la prière commune, là se trouve l'Eglise, le mystère intégral de l'Eglise, et donc là se trouve réalisé le culte de l'Eglise. Et la liturgie est-elle autre chose en son essence intime? La manifestation optimale de l'Eglise est évidemment la célébration du banquet eucharistique par le peuple autour de son évêque entouré lui-même de son clergé [9]. Mais toute assemblée de fidèles, même sans présence de prêtre, qui accomplit un culte authentiquement chrétien, est une réalisation-événement authentique du mystère de l'Eglise, et son culte peut et doit être appelé, au sens fort du terme, « culte de l'Eglise » [10].

En conséquence, nous étudierons, sous le nom de liturgie, tous les éléments de la vie des moines pachômiens, dans lesquels on peut reconnaître une manifestation cultuelle d'une église locale, ou une manifestation du Peuple de Dieu comme communauté de culte.

---

[8] A. VEILLEUX, *La prière de l'Eglise. Réflexions sur la théologie de l'Office divin*, dans *CollC* 29 (1967), p. 101-115; traduction anglaise dans *Cistercian Studies* 2 (1967), p. 134-149.

[9] Cf. Vatican II, Constitution *Lumen Gentium*, § 26.

[10] Nous reviendrons plus loin sur la notion de Monastère-Eglise. Sur les diverses formes d'actuation du mystère de l'Eglise locale, voir B. NEUNHEUSER, *Eglise universelle et Eglise locale*, dans G. BARAÚNA et coll., *L'Eglise de Vatican II*, T. II, (*Unam Sanctam* – 51b), Paris 1966, p. 607-638.

* * *

Notre étude sur la liturgie dans le cénobitisme pachômien devait consister premièrement et fondamentalement dans une minutieuse analyse de ce que nous disent les sources à ce sujet. Cette analyse, pour atteindre son but, devait déboucher sur une synthèse. Au cours de notre travail, s'est graduellement imposée à nous la conviction que la réalité fondamentale de toute la spiritualité pachômienne était celle de la *Koinonia*, et que toute présentation de cette spiritualité ou d'un quelconque de ses aspects devait se faire autour de ce thème. C'est pourquoi nous en avons traité assez longuement dans un chapitre qui sera le premier de cette seconde partie, et qui constituera la base de toute la synthèse.

Nous ne prétendons pas, évidemment, que cette synthèse, telle que nous la présenterons, se trouvait explicitement chez Pachôme. Ni celui-ci ni ses successeurs immédiats n'étaient des penseurs. Ce qu'on trouve chez eux en ce domaine, ce sont des réflexes plutôt que des réflexions [11]. Nous croyons toutefois qu'exposer ainsi tous les éléments de ce que nous appelons « liturgie » chez Pachôme, autour de ce thème de la Koinonia, était le seul moyen de donner à chacun de ces éléments l'importance exacte qu'il avait dans la synthèse vivante que fut le monachisme pachômien tel que vécu par Pachôme et ses premiers disciples. Un tel travail de synthèse, si, comme nous croyons que c'est ici le cas, il n'est pas une construction arbitraire, mais se moule sur la synthèse vivante et vécue, redécouverte à travers l'analyse minutieuse, est, bien que difficile à réaliser, une étape indispensable dans l'exposition d'une mentalité ou d'une spiritualité.

Afin de ne pas créer de ligne de démarcation arbitraire entre liturgique et non-liturgique, et aussi afin de ne pas trop disséquer l'unité vivante du réel, nous nous sommes toujours préoccupé, dans

---

[11] Nous empruntons cette distinction à A. FRIDRICHSEN, *Eglise et Sacrement dans le Nouveau Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 17 (1937), p. 337-356. L'auteur l'emploie à propos de l'attitude des premiers chrétiens à l'égard des réalités sacramentaires: « La foi des premiers chrétiens ne spéculait pas sur l'Eglise et les sacraments, mais l'on vivait et l'on se mouvait dans leur réalité immédiate. Aussi, quand nous cherchons à nous représenter cette conception de l'Eglise et des sacrements dans le Nouveau Testament, nous nous trouvons en face de réflexes plutôt que de réflexions » (p. 337).

l'étude de chaque question, de la replacer dans son contexte spirituel et historique le plus vaste possible. Ainsi, (pour ne donner qu'un exemple), nous ne pouvions nous borner à décrire les réunions de prière commune des Pachômiens. Pour comprendre le sens de cette prière commune, il fallait d'abord étudier ce que signifiait la prière tout court dans leur vie.

Lors de la première publication de son article intitulé « Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie », le Père Dekkers signalait la complexité du problème et les conditions préalables à une réponse suffisamment sûre à cette question. « Une enquête aussi large que profonde dans l'ancienne littérature monastique — écrivait-il — s'avère donc nécessaire. De plus, un examen non moins fouillé du milieu spirituel et liturgique est tout aussi indispensable, car une chose ne se caractérise bien que par ce qui la distingue de son ambiance » [12]. C'est donc dire qu'une monographie comme celle que nous présentons se situe dans le cadre d'une recherche plus vaste, et cela selon un mouvement dialectique. D'abord nous ne pouvions comprendre et analyser ce que les sources pachômiennes nous disent de la liturgie, sans assumer, comme pré-intellection, ce que nous savons déjà de la liturgie dans l'Eglise et dans le monachisme de l'époque en général. D'autre part, les résultats auxquels arrive notre étude n'ont en eux-mêmes rien de spectaculaire ou de définitif. Ils viennent tout simplement — au moins nous l'espérons — compléter, préciser et, au besoin, corriger l'image générale que l'on se fait de la liturgie dans l'Eglise et le monachisme ancien, et ainsi constituer un point de départ plus sûr pour les nombreuses autres monographies du genre nécessaires en ce domaine.

---

[12] *Art. cit.* à la note 6, version parue dans *Vom christlichen Mysterium*, p. 97.

Chapitre premier

LE MONACHISME PACHÔMIEN, KOINONIA ECCLÉSIALE

Introduction.

Les groupements d'anachorètes autour d'un moine pneumatophore sont sans toute quasi aussi anciens que l'anachorétisme lui-même. En tout cas ils existaient au temps où Pachôme se fit moine. Il semble que Palamon, son maître, ait eu une telle colonie d'anachorètes sous sa direction. De même Théodore, le disciple préféré de Pachôme, avait fait partie d'une communauté semblable avant de venir à Tabennèse. Le rôle de Pachôme n'a pas été simplement de fonder une de ces colonies et de lui donner une organisation qui s'imposerait par la suite à cause de sa valeur intrinsèque. Son rôle fut tout autre et tout nouveau. Pour ses disciples, aussi bien que pour ses biographes, Pachôme est *le fondateur de la Koinonia*, et c'est là son titre de gloire. Il importe donc de bien étudier en quoi consiste l'originalité de cette nouvelle forme de vie appelée la Koinonia.

Les Pachômiens voyaient dans la communauté primitive des chrétiens à Jérusalem, le *type* de leur Koinonia, et ils employaient, pour décrire cette dernière, les figures bibliques communément appliquées à l'Eglise. Nous nous demanderons donc dans quel sens la communauté pachômienne peut être considérée comme une Eglise locale, et quels furent ses rapports avec l'Eglise hiérarchique. Enfin nous verrons, à la fin de ce chapitre, comment, dans ce caractère ecclésial de la Koinonia pachômienne, s'enracine son caractère liturgique.

I. — *Pachôme, fondateur de la Koinonia.*

La *vocation de fondateur* de Pachôme remonte au moment même de sa conversion, et donc à sa première rencontre avec le christianisme. Cette première rencontre se fit sous la forme d'un contact avec la charité agissante d'une *communauté* chrétienne, celle de

Thèbes, la grande capitale où, à titre de conscrit, il était détenu prisonnier. Mû par cet exemple, Pachôme, à qui l'on venait d'expliquer que les chrétiens sont des hommes qui portent le nom du Christ et qui font toute sorte de bien à tous, se mit en prière la nuit même, et supplia le Dieu des Chrétiens de le délivrer de sa tribulation, s'engageant à *servir* le genre humain. Le ciel allait lui indiquer par la suite en quoi devait consister ce service [1].

Après son licenciement inattendu, il se retrouva dans une autre communauté chrétienne, celle du village de Šenesêt, au sein de laquelle il fut incorporé au Christ et à l'Eglise, par le baptême, après y avoir reçu la catéchèse baptismale [2]. Au cours de la nuit où il fut initié aux saints Mystères, il reçut, dans une vision, une première indication de ce que serait sa vocation. Il vit la rosée du ciel descendre sur sa tête, puis se condenser et devenir un rayon de miel dans sa main droite. Ce miel tomba ensuite sur le sol et se répandit sur la surface entière de la terre. Alors qu'il était encore tout interdit, une voix lui vint du ciel qui dit: « Comprends cela, Pachôme, car cela se réalisera pour toi dans quelque temps » [3]. La rosée qui tombe sur la tête de Pachôme est évidemment en relation avec l'eau du baptême, et le miel l'est peut-être avec l'Eucharistie [4]. La scène signifie donc que la grâce de la vie chrétienne, la grâce de l'incorporation par le baptême à une communauté ecclésiale, celle-même qu'il a reçue en cette nuit-là, Pachôme devra la transmettre aux autres hommes [5].

[1] Am 342-343; SBo 7; G¹ 4-5a; cf. G² 6-7a (= Den IV). Malgré leurs divergences dans les détails, les récits de Am, SBo et G¹ sont identiques quant au fond, lequel nous intéresse ici. En G², Pachôme promet à Dieu de *le* servir, et non de servir le genre humain... Le rédacteur de G² sera d'ailleurs constant et conséquent avec lui-même; il fera à d'autres reprises une correction analogue: cf. *infra*, notes 5 et 9.

[2] Am 344-345; Bo 8; G¹ 5b.

[3] Bo 8, p. 83, 27-28.

[4] En Egypte, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours les nouveaux baptisés reçoivent après l'Eucharistie un mélange de lait et de *miel*. Cf. A. Stenzel, article *Milch* dans *LTK* 7² (1962), col. 412-413; B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, (*LQF* – 39), Münster 1963, p. 56-57. Sur cette coutume, d'une façon générale, voir aussi P.-M. Gy, *Die Segnung von Milch und Honig in der Osternacht*, dans B. Fischer et J. Wagner, *Paschatis Sollemnia, Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, Basel-Fribourg-Vienne 1959, p. 206-212.

[5] G² 7, p. 173, 6-7, a interprété dans un sens individualiste: « ἔσται γάρ σοι τὸ ὑπόδειγμα τοῦτο τῆς παρασχεθείσης σοι παρὰ Χριστοῦ χάριτος ». Mais on a déjà vu que le rédacteur de G² a une tendance individualiste marquée, et qu'il semble scandalisé du fait que Pachôme est appelé à servir le genre humain.

Ce sera là son service. C'est d'ailleurs en ce sens que l'auteur de la VTh interprète cette vision. Celle-ci aurait en effet été expliquée ainsi à Pachôme, par la suite: « Ce rayon de miel... ce sont tous les charismes qui te viendront du Seigneur, et qui viendront également à tes frères, c'est-à-dire la terre, pourvu qu'ils soient d'une renaissance pure... » [6].

On ne peut saisir toute la portée de ce texte que si l'on pense qu'un grand nombre des disciples de Pachôme venaient du paganisme. Ils se présentaient au monastère pour y être regénérés, c'est-à-dire pour y être instruits dans la foi chrétienne et y être baptisés [7]. Or le baptême est ordonné à l'Eucharistie, tout comme, dans la vision de Pachôme, l'eau reçue sur la tête se change en nourriture savoureuse dans sa main. Quant à l'Eucharistie, elle est la manifestation de l'appartenance à une communauté ecclésiale dont elle est le signe.

Pendant trois ans, Pachôme demeura à Šenesêt, se consacrant à servir tous les gens du voisinage [8]. Puis il décida d'abandonner ce service pour se faire moine auprès de Palamon, dans le désert voisin. Quelques années plus tard, il quitta son père spirituel, sur l'ordre d'un ange, pour s'installer seul à Tabennèse, où il reçut bientôt son frère Jean, qu'il catéchisa et fit moine auprès de lui. Il n'était toutefois pas tranquille et avait le cœur désolé, désirant connaître la volonté de Dieu. Or, une nuit, alors qu'il priait à ce sujet, un ange lui apparut et lui expliqua: « La volonté de Dieu est que tu serves le genre humain pour le réconcilier avec lui ». Alors Pachôme, qui avait quitté ce service des hommes pour se faire moine, rétorqua, quasi indigné: « C'est la volonté de Dieu que je cherche, et tu me dis de servir les hommes! » Alors l'ange lui répéta trois fois: « La volonté de Dieu est que tu serves les hommes pour les appeler à lui » [9].

[6] S¹⁰, p. 34,32-35,7 (= Am 434, 12 ss.).

[7] Nous reviendrons plus loin sur ce fait, au chapitre sur le Baptême.

[8] Am 346; SBo 10. G¹ garde le silence sur ce stage de Pachôme à Šenesêt.

[9] Nous suivons ici le récit de S³, p. 60,21-61,19, repris à S¹, et qui a servi probablement de source au récit abrégé de la VBr: Am 365 ss; SBo 22; G¹ 23. Ce récit de la VBr est à son tour passé en S³, p. 64, 19-23. L'autre vision de l'ange racontée en Am 358; SBo 17; G¹ 12, et qui a aussi passé en S³, p. 56,25-

Pour le moment, c'est de la vocation de Pachôme seul qu'il s'agit. Ce sera une vocation de *service*. Tout comme il avait reçu l'appel à la vie chrétienne à travers la charité active des chrétiens de Thèbes, de même il devra servir concrètement, matériellement les hommes, afin qu'à travers cette charité agissante, il les conduise à la renaissance de l'Evangile. C'est du moins ainsi que, pour le moment, il comprend sa vocation. Ce n'est que graduellement qu'il prendra conscience de l'aspect complémentaire de celle-ci. Son service des hommes consistera, concrètement, à réunir une communauté d'hommes qui acceptent de se soumettre à des exigences communes, et à se servir mutuellement, à l'image des chrétiens de la communauté primitive de Jérusalem.

Après cette vision, à Tabennèse comme autrefois à Šenesêt, les gens se mirent à se réunir autour de lui et à se construire des habitations dans son entourage, non parce qu'il était un pneumatophore, un père spirituel de grande renommée, mais tout simplement parce qu'il était *bon* pour eux. Et, de fait, il se constituait leur serviteur, administrant leurs affaires matérielles, leur faisant la nourriture et la leur portant même au lieu de leur travail. « Telle est la façon dont il agissait en tout temps avec eux, se faisant leur serviteur selon le pacte qu'il avait conclu avec Dieu » [10].

De tous ces paysans qui s'étaient fixés autour de lui, Pachôme essaya peu à peu de faire une « communauté » d'hommes qui, eux aussi, servent les autres, se servent les uns les autres, mettant tout en commun, selon l'idéal des Actes des Apôtres: « Ils étaient un seul cœur et tous les biens leur appartenaient en commun; il n'était personne qui disait de ce qui lui appartenait: c'est à moi » [11]. Mais

pourrait bien être un simple dédoublement destiné à justifier le départ de Pachôme de chez son maître Palamon. Noter que G² 12b (= Den XII), ici comme dans la scène de la prison de Thèbes, remplace le service des hommes par le service de Dieu... Ces retouches montrent bien que l'idéal de « servir le genre humain », comme vocation monastique, devait faire problème aux hagiographes. D'ailleurs lorsque Pachôme, au lieu de construire une simple cellule pour deux, voudra édifier un mur d'enceinte, son frère Jean n'acceptera pas facilement un tel projet, et ce sera l'occasion d'une altercation assez vive entre les deux frères: S¹, p. 1; S³, p. 61; cf. Am 362; SBo 19b; G¹ 15.

[10] S¹, p. 4,6-7; cf. *ibid.*, p. 3,8-4,9.

[11] *Act* IV, 32; cf. S¹, p. 3,30-32 (= S³, p. 65,28-31). Cette citation de *Act* IV, 32 se trouve également dans le § 50 du *Liber Orsiesii* (p. 142,18-21). K. Heussi, qui niait que le monachisme pachômien se soit inspiré de la commu-

ce n'est que graduellement qu'il comptait arriver à cet idéal. Au début, il faisait tout le service lui-même, disant de ses compagnons: « Ce sont des néophytes qui n'ont pas encore atteint cet état qui leur permette de servir les autres » [12].

Mais le but de Pachôme était loin de se borner à une organisation matérielle. Ce à quoi il tendait et qu'il allait réaliser, c'était une véritable union des âmes, comme nous le verrons dans les pages qui vont suivre.

On comprend donc facilement que, pour les disciples de Pachôme, et spécialement pour Horsièse et Théodore, ses successeurs dans le gouvernement de la Congrégation, Pachôme soit « le fondateur de la Koinonia » [13]. Son titre de gloire est d'être celui « par qui a été fondée la vie cénobitique » [14], c'est-à-dire la Koinonia sainte par laquelle Dieu « a fait connaître la vie apostolique aux hommes qui désirent être à l'image des apôtres » [15]. A leur tour, ils seront très soucieux de préserver, à tout prix, l'unité de la Koinonia, qui sera menacée dès la mort du fondateur. Horsièse aura même le courage de se démettre de ses fonctions de supérieur général de la Congrégation, en faveur de Théodore, lorsqu'il se sentira incapable de maintenir cette unité. Et Théodore, assumant cette charge de supérieur général en qualité de vicaire d'Horsièse, suppliera les moines de ne pas oublier celui par qui « cette foule (est) devenue un seul esprit et un seul corps » [16].

Il est donc nécessaire de bien scruter ce qui fait l'originalité de la Koinonia pachômienne et ce qui en constitue la nature.

II. – *Originalité et nature de la Koinonia pachômienne* [17].

Il y a une façon simple et facile de tracer l'histoire d'une évolution rectiligne du monachisme, du stade anachorétique au stade

nauté primitive de Jérusalem, avait donc tort de chercher un argument à sa thèse dans l'absence de la citation de *Act* IV, 32 dans les sources pachômiennes...

[12] Bo 23, p. 94,26-27.

[13] Cf. H. Bacht, *Pakhôme et ses disciples*, dans *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 39.

[14] *Epist. Theodori de Pascha*, dans A. Boon, *Pachomiana latina...*, p. 105,15; cf. LibOrs 12, p. 116,18: « qui primus instituit coenobia... ».

[15] *2ème Catéchèse de Théodore*, dans *Œuvres de S. Pachôme...*, p. 38,15ss.

[16] Bo 194 (= S³ᵇ, p. 377 ss.).

[17] Sur l'idéal de Koinonia comme note prope et distinctive du cénobitisme pachômien, voir H. Bacht, *Antonius und Pachomius...*, et *Idem*,

cénobitique... Les premiers ermites se sont retirés au désert d'Egypte après la paix constantinienne, pour fuir l'Eglise « installée », puis, rapprochant peu à peu leurs cellules, ils ont formé des groupements d'anachorètes. Ensuite vint Pachôme qui organisa ces groupements en une forme embryonnaire de cénobitisme que Basile devait ensuite perfectionner, après que le monachisme égyptien se fût répandu à travers tout l'Orient et même l'Occident [18]. Une telle reconstitution est malheureusement trop simple pour correspondre aux faits. La réalité historique est plus complexe et aussi plus obscure.

Nous devons d'abord tenir compte du fait que la conception traditionnelle de l'Egypte comme berceau de tout le monachisme chrétien [19] résiste difficilement à la critique moderne. Il semble plutôt que, sous des formes diverses, le monachisme ait surgi un peu partout à la fois, à peu près simultanément, de la vitalité propre de chaque Eglise [20]. Que la tradition monastique égyptienne ait ensuite exercé une influence prépondérante en certains milieux, c'est indéniable; mais il serait erroné de trop généraliser. L'ascétisme des fils du pacte, chez Ephrem et chez Aphraat, aussi bien que l'ascétisme pré-basilien de Cappadoce, ne sont pas nés sous linfluence de l'Egypte. On discute sans doute sur le caractère monastique ou pré-monastique de cet ascétisme, mais c'est peut-être là en grande partie simple querelle de mots [21].

Pakhôme et ses disciples..., p. 66 ss. Notre travail était terminé lorsque nous avons reçu l'article de P. TAMBURRINO, *Koinonia. Die Beziehung « Monasterium »-« Kirche » im frühen pachomianischen Mönchtum*, dans *EuA* 43 (1967), p. 5-21.

[18] Une telle systématisation des faits a été réalisée par W. BOUSSET, *Das Mönchtum der sketischen Wüste*, dans *ZKG* 42 (1923), p. 1-41. Voir, dans le même sens, W. HENGSTENBERG, *Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Mönchtums*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare*, 9 (1935), p. 355-362.

[19] Comme exemple de cette position traditionnelle, voir J. VERGOTE, *L'Egypte, berceau du monachisme chrétien*, dans *ChE* 34 (1942), p. 329-345.

[20] Cf. J. GRIBOMONT, *L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère*, dans *Saint Martin et son temps*, (*SA* – 46), Rome 1961, p. 136; *idem*, *Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*, dans *StMon* 7 (1965), p. 7.

[21] Sur cette problématique, voir A. ADAM, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht*, dans *ZKG* 65 (1953-54), p. 209-239; E. BECK, *Asketentum und Mönchtum bei Ephräm*, dans *Il monachesimo orientale*, (*OCA* – 153), Rome 1958, p. 341-362; *idem*, *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums*, dans B. STEIDLE, *Antonius Magnus Eremita* (*SA* – 38),

Même en Egypte, il n'y a probablement pas eu une réelle solution de continuité entre l'ascétisme pratiqué au sein des communautés chrétiennes ordinaires et l'ascétisme du désert [22]. Il y avait à Alexandrie, du temps de Pachôme, et sans doute bien avant, des groupements de vierges, pour lesquelles Athanase écrivit son *De Virginitate* [23], ainsi que des clercs auxquels les sources pachômiennes elles-mêmes donnent le nom de moines [24]. Et même à s'en tenir au désert égyptien, on ne peut y constater une évolution rectiligne de l'anachorèse au cénobitisme [25]. Scété, le grand centre anachorétique par excellence, fut fondé en 330, donc après la fondation par Pachôme du cénobitisme [26].

Quoi qu'il en soit, au moment où Pachôme fonda sa Koinonia, les groupements d'anachorètes existaient déjà et étaient sans doute fort nombreux. Si c'est à Pachôme qu'on a réservé le titre de fondateur de la Koinonia, c'est qu'il y a une différence profonde entre ces groupements d'ermites autour d'un vieillard et la forme de vie instituée par Pachôme. Il est essentiel de bien voir la différence.

Les groupements d'anachorètes étaient primitivement et essentiellement la réunion d'individus autour d'un « abbas », d'un père

---

Rome 1956, p. 254-267; G. KRETSCHMAR, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964), p. 27-67.

[22] On ne sait malheureusement à peu près rien sur les origines et les premiers temps du christianisme en Egypte. Cf. G. BARDY, *Les premiers temps du christianisme de langue copte*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, p. 203.

[23] Il ne faut pas oublier toutefois que le (ou les) « De Virginitate » de saint Athanase pose(nt) des problèmes qui ne sont pas encore résolus. Cf. L.-T. LEFORT, *S. Athanase; Sur la virginité*, dans *Muséon* 34 (1921), p. 197-274; *idem*, *Le « de virginitate » de S. Clément ou de S. Athanase?*, dans *Muséon* 40 (1927), p. 249-264; *idem*, *Athanase, Ambroise et Chénouté « sur la virginité »*, dans *Muséon* 48 (1935), p. 55-73; cf. M. AUBINEAU, *Les écrits de s. Athanase sur la virginité*, dans *RAM* 31 (1955), p. 144-151.

[24] Voir par exemple le récit de la conversion de Théodore l'Alexandrin; Am 473ss; SBo 89; G[1] 94-95.

[25] Comme l'a décrite, par exemple. A. G. S. LUFF, *Transition from Solitary to Cenobitic Life* (*ca. 250 to 400*), dans *Irish Ecclesiastical Record* 84 (1955), p. 164-184.

[26] Cf. J.-C. GUY, *Le centre de Scété dans la littérature du Vème siècle*, dans *OCP* 30 (1964), p. 129-147. On trouvera une ample bibliographie sur Scété dans C. DONAHUE, *The ΑΓΑΠΗ of the Hermits of Scete*, dans *StMon* 1 (1959), p. 99-100.

pneumatophore renommé pour son charisme. On venait se mettre sous sa direction parce qu'on considérait qu'il avait atteint la perfection voulue pour en guider d'autres dans les voies de l'ascèse. Car on estimait impossible de se former à la discipline ascétique sans se mettre ainsi *pour un temps* sous la direction d'un ancien [27].

Ce père spirituel jouait le rôle de didascale. Ce genre de formation, ce n'est pas le monachisme du désert qui l'a inventé. Il a toujours existé dans l'Eglise. Alexandrie connaissait depuis longtemps son didascalion où Origène avait vraisemblablement vécu, avec ses collaborateurs et ses élèves, une sorte de vie commune fondée sur la lecture en commun de l'Ecriture Sainte [28]. Ailleurs on fit de même; Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste firent partie d'un groupe semblable de disciples réunis autour de Théodore de Tarse [29] etc. Ces écoles de formation spirituelle, tant urbaines que du désert, se caractérisaient par le fait qu'elles étaient *temporaires*. On y venait pour une période de formation. Le désert ou les didascalia urbains étaient des écoles d'où plusieurs sortirent, soit pour occuper des charges dans l'Eglise [30], soit pour rentrer dans le monde [31].

[27] Ce rôle du père spirituel au désert a fait l'objet de nombreuses et souvent excellentes études. Cf. entre autres, L. DÜRR, *Heilige Vaterschaft im antiken Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee des « Abbas »*, dans *Heilige Überlieferung, Festgabe I. Herwegen*, Münster i. W. 1938, p. 1-20; J. DUPONT, *Le nom d'abbé chez les solitaires d'Egypte*, dans *VS* 77 (1947), p. 216-230; I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955; B. STEIDLE, *« Homo Dei Antonius ». Zum Bild des « Mannes Gottes » im alten Mönchtum*, dans *Antonius Magnus Eremita*, (*SA* – 38), Rome 1956, p. 148-200; F. VON LILIENFELD, *Anthropos Pneumaticos — Pater Pneumatophoros: Neues Testament und Apophthegmata Patrum*, dans *Studia Patristica* V, (*TU* – 80), Berlin 1962, p. 382-392; H. VAN CRANENBURGH, *De plaats van de « abbas » als geestelijke vader in het oude monachisme*, dans *TGL* 20 (1964), p. 460-480. Cependant, tous ces travaux concernent presque exclusivement les centres anachorétiques ou semi-anachorétiques. La théologie de l'abbatiat cénobitique selon la tradition orientale n'a guère été étudiée jusqu'ici.

[28] Cf. H. CROUZEL, *Origène, précurseur du monachisme*, dans *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 18-20.

[29] Cf. J. DANIÉLOU, *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Eglise*, dans *Christus* n° 25, 7 (1960), p. 7-8.

[30] Cf. I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*, (*Paradosis* – 14), Fribourg 1959, surtout p. 105-141.

[31] Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, p. 183-192.

Indépendamment de ce lien avec le père spirituel, les rapports entre les anachorètes étaient fréquents et nombreux [32]. Bientôt, à côté des groupements de disciples autour d'un père pneumatophore, se formeront d'autres groupements d'ermites d'un genre différent. Les plus célèbres furent les trois déserts contigus de Nitrie, Scété et des Cellules. Au sein de ces immenses groupements, il y avait des pères et des « fils », des petits groupements de deux, trois ou quatre. L'ensemble était groupé autour d'une église, et cela est important. Alors que les petits groupes d'anachorètes allaient célébrer l'Eucharistie au village le plus proche, ou se faisaient communier par un prêtre de passage, ces immenses groupements éloignés des centres se réunissaient chaque semaine pour le culte, à leur église propre. Ils constituèrent ainsi une sorte d'Eglise locale, au même plan que n'importe quel autre village copte desservi par un prêtre en communion avec le patriarche d'Alexandrie.

Groupés autour d'un père spirituel ou autour d'une église, ces anachorètes demeurent des anachorètes. Le cénobitisme fondé en Egypte par Pachôme sera autre chose. Antoine, le grand Antoine, avait connu les groupements d'ermites autour de lui. Pourtant un biographe de Pachôme a la candeur de lui faire dire, à la fin de sa vie, qu'il se serait fait *cénobite* si cette forme de vie instituée par Pachôme avait existé « de son temps » [33]. L'abbé Ebonh avait réuni de nombreux frères dans un couvent à Šenesêt. Il demande pourtant à Pachôme de l'accepter dans la Koinonia dont Dieu l'a gratifié [34]. Il y voyait donc quelque chose de spécial. De même l'abbé Pétronios s'était d'abord retiré à Thbêou, puis il avait réuni *autour de lui* quiconque désirait vivre dans le Christ. « Ayant entendu parler du parfum de la sainte Koinonia, il envoya dire à notre père Pachôme: ' Puissé-je mériter que ta piété vienne chez moi, afin que, nous aussi, nous habitions à l'ombre de la sainte communauté qui t'a été donnée par notre Seigneur Jésus ' » [35].

[32] Ces rapports se faisaient même par correspondance. On pourra lire, dans W. E. CRUM et H. J. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, Londres 1924, p. 91-97, des fragments de correspondance originale, en grec et en copte, émanant de solitaires de Haute Egypte contemporains de Pachôme. A propos des rapports entre solitaires, on lira aussi avec intérêt M. MATTHEI, *Aflicción y consuelo en los Padres del desierto*, dans *StMon* 5 (1963), p. 7-25.

[33] SBo 120; G¹ 120; S⁶, p. 323.

[34] Am 567ss; SBo 50; cf. G¹ 54 c.

[35] Am 573ss; SBo 56. G¹ 80 résume beaucoup et déforme un peu.

Ce qui fait la spécificité de la communauté pachômienne c'est précisément d'être non plus essentiellement le regroupement d'individus autour d'un père, mais une *communauté* de frères, une *Koinonia* [36]. Ceci est fort bien exprimé dans un paragraphe des *Praecepta*: «Si quis accesserit ad ostium monasterii, uolens saeculo renuntiare et *fratrum adgregari numero... fratribus copuletur* » [37]. Et Pachôme, au moment de mourir pourra dire: « Voici que je vais vers le Seigneur qui nous a réunis les uns aux autres »[38]. De plus, alors qu'ailleurs, en Syrie spécialement, le monastère n'a jamais été qu'une transition vers la solitude [39], le coenobion pachômien a sa raison d'être et tout son sens en lui-même.

Il fut de mode durant longtemps — et cette mode n'est malheureusement pas complètement disparue — de considérer le système cénobitique pachômien comme quelque chose de rigide, sévèrement et rigoureusement organisé à la façon d'un régiment. Tout au long de son article sur « Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien », E. Amand de Mendieta oppose les « fraternités » basiliennes aux « casernes » ou « manufactures » pachômiennes [40]. Sans aller aussi loin, dom Olivier Rousseau avait parlé auparavant de la « juxtaposition des individus dans le monachisme pachômien », sur laquelle trancherait le caractère extrêmement évolué de la Règle bénédictine [41].

Une telle vision ne date pas des dernières années. Un aussi bon historien de la spiritualité que M. Viller écrivait en 1930: « Ce qui caractérise la constitution extérieure des monastères pacômiens, c'est l'ordre, la vie d'après une règle. Organisation très serrée, toute militaire... L'institut de Pacôme ne diffère pas des ordres religieux modernes... La première vertu du cénobite est l'obéissance... » [42].

[36] C'est, à notre connaissance, un moine protestant qui a le mieux exprimé la nature spécifique du cénobitisme pachômien, en le distinguant des groupements d'anachorètes; P.-Y. Emery, *L'engagement cénobitique, forme particulière et concrète de disponibilité*, dans *Verbum Caro* 10 (1956), p. 146.

[37] Pr 49, A. Boon, *Pachomiana latina...*, p. 25-26.

[38] Cf. S[7], p. 49; S[3], p. 76; G[1] 114, Am 645.

[39] Cf. J. Van Der Ploeg, *Oud-Syrisch Monnikseven*, Leyde 1942, p. 35.

[40] Dans *RHR* 152 (1957), p. 31-80.

[41] O. Rousseau, *Communauté ecclésiale et communauté monastique*, dans *MD* n° 51 (1957), p. 26; cf. tout le troisième chapitre de son ouvrage *Monachisme et Vie religieuse*, Chevetogne 1957, p. 71-96.

[42] M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930, p. 54.

Bien avant lui, K. Holl voyait dans cette organisation extérieure serrée l'essence de la spiritualité pachômienne ou de l'idéal monastique de Pachôme. Celui-ci aurait tout simplement voulu établir, sur la base de la clôture et de la Règle, un lieu et un cadre solides où les solitaires pourraient vaquer plus efficacement au souci de leur salut personnel [43].

Nous avons vu plus haut que Pachôme voulut sa Koinonia à l'image de la communauté primitive de Jérusalem. Le fondement de cette vie commune était évidemment la charité fraternelle, l'unanimité, à laquelle tous reconnaîtraient des disciples du Christ [44]. La plus belle louange que Théodore pourra faire de Pachôme, ce sera d'avoir fait de cette foule rassemblée par lui « un seul esprit et un seul corps » [45]. La même idée revient constamment dans le Testament d'Horsièse [46].

Cette unanimité et cette union des cœurs n'est pas une simple « fraternité » de caractère purement « spirituel » [47]. Elle est quelque chose de concret, nous dirions aujourd'hui de « matériel ». Elle consiste à se mettre concrètement et physiquement au service les uns des autres. Cette idée de service, et même de servitude est à la base du cénobitisme pachômien comme elle sera à la base de la réforme

[43] K. Holl, *Enthusiamus und Bussgewalt...*, p. 155 ss.

[44] Ceci n'est pas propre à Pachôme. « Les textes d'Actes IV,32 et II,42-47, écrit le Père Congar, dominent et inspirent toutes les institutions ou réformes de la vie religieuse»: Cf. « Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet », dans *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958), p. 228-229. Cf. aussi M.H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mediants (IV[e]-XIII[e] siècle)*, (*Tradition et spiritualité* – 2), Paris 1963. Sur l'unanimité (ὁμοθυμαδόν: *Act* II, 46) des disciples du Christ, voir H. Zimmermann, *Die Sammelberichte der Apostelgeschichte*, dans *Biblische Zeitschrift* 5 (1961), p. 71-82; L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, Londres 1963.

[45] Bo 194, p. 212,2-5.

[46] Surtout dans l'admirable paragraphe 50, où on lit, entre autres choses, « In actibus apostolorum quoque legimus: Multitudinis autem credentium erat cor et anima una, et nullus suorum quid dicebat; sed erant eis uniuersa communia » (p. 142,17-19).

[47] « Fraternité », elle l'était certes! Voir les nombreux exemples de sollicitude fraternelle, par exemple: S[10], p. 27 ss (= Am 407 ss); SBo 62-63; G[1] 66-67. Cf. C. Spicq, *La vie quotidienne aimante dans les premières communautés chrétiennes*, dans *Laïcat et Sainteté*, T. II, *Sainteté et Vie dans le Siècle*, Rome 1965, p. 39-64.

studite [48]. Conformément à l'idée traditionnelle de l'autorité aux premiers siècles de l'Eglise, Pachôme considère son rôle de supérieur comme un service [49], et il sera extrêmement intransigeant sur ce point chaque fois que ses disciples voudront lui donner un traitement de faveur [50].

On a beaucoup parlé de l'organisation matérielle des « maisons », chez Pachôme, comme d'un ensemble de... manufactures. En réalité, tout ce système et cette organisation des monastères en «maisons» avec chefs de maisons et seconds, est conçue en vue du *service* des frères. La première maison est chargée de préparer la table des frères, la seconde fait le *service* des malades, la troisième le *service* des hôtes, et ainsi de suite [51]. Et ce n'est que ce *service* qui, aux yeux de Pachôme... ou au moins de son biographe, fait la supériorité du cénobitisme sur l'érémitisme [52].

Cette servitude des frères les uns envers les autres constitue l'expression concrète de leur imitation du Christ qui s'est fait le serviteur de tous, ainsi que la manifestation de leur charité fraternelle. Cette charité n'est d'ailleurs pas endiguée par les murs du monastère. Pachôme se souciera sans cesse de l'état de l'Eglise de Dieu [53]; il construira une église pour les paysans de Tabennèse avant d'en construire une pour son monastère [54]; et, en temps de famine, il fournira du blé à l'Eglise de la ville voisine [55].

Etre un seul cœur, pour Théodore comme pour Pachôme, cela consiste concrètement à « *peiner les uns pour les autres*, pratiquant la charité fraternelle, la miséricorde et l'humilité, selon les termes de

[48] Cf. J. LEROY, *Saint Théodore Studite*, dans *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 434-435.

[49] Sur la conception pachômienne du supériorat comme service, quelques textes ont été recueillis et savoureusement commentés par I. HAUSHERR, dans *Théologie de la volonté de Dieu et obéissance chrétienne*, dans *RAM* 42 (1966), p. 149-152.

[50] S[10], p. 26,20-24 (= Am 553); cf. SBo 47; G[1] 51. Voir aussi Am 398; SBo 61; G[1] 64. De même Horsièse, dans son Testament, défendra sévèrement aux supérieurs de s'attribuer des privilèges: LibOrs 22, p. 123-124.

[51] Am 372 ss; SBo 26; G[1] 28.

[52] Am 506 ss; SBo 105; pas de parallèle en G[1]. Voir aussi, un peu dans le même sens, SBo 35 qui, cependant, modifie considérablement le récit correspondant de S[10], p. 20 (très fragmentaire = Am 394).

[53] Cf. par exemple Am 590; SBo 96; G[1] 113.

[54] Am 371; SBo 25; G[1] 29 (G[1] a cependant déplacé ce récit).

[55] S[10], p. 35-36 (= Am 438-439). Ce récit n'a pas passé en SBo-G[1].

l'apôtre Pierre (I Pierre III, 8) » [56]. C'est dans ce service mutuel que Pachôme, dès le commencement, avait vu l'essence du cénobitisme. C'est pourquoi, si dans ses débuts avec ses premiers disciples, il accomplissait tous les services lui-même, c'était qu'eux «n'étaient pas encore arrivés au degré tel qu'ils se fissent *les serviteurs les uns des autres* » [57].

C'est encore cette même notion fondamentale de service qui est la clé pour l'intelligence de l'organisation du travail dans les monastères pachômiens. Ce travail des Pachômiens, dont on a dit tant de mal [58], était pour eux un moyen d'imiter le Christ qui s'est fait le serviteur de tous, en se mettant dans un état de servitude et de sujétion [59]. Ce travail permet aussi aux moines d'aider considérablement les pauvres des alentours et tous ceux qui se présentent à leur porte [60]. Dans une belle étude sur le service chrétien, le Père Congar note très justement que l'humble service matériel des frères a toujours constitué une des formes privilégiées du service chrétien [61].

Ce service mutuel, dont un des aspects importants est l'égalité absolue en tout, n'est pas un simple exercice de vertu... Il est l'expression concrète de l'essence de la vie chrétienne, la charité.

[56] *3ème Catéchèse de Théodore*, dans *Œuvres de S. Pachôme...*, p. 51-52.

[57] G[1] 24. Ce paragraphe est cependant propre à G[1].

[58] Cf. E. AMAND DE MENDIETA, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, dans *RHR* 152 (1957). L'auteur parle (p. 50), d'un manque d'équilibre dans les « manufactures » pachômiennes, à cause de la prépondérance très marquée du travail manuel intensif et organisé en vue du maximum d'efficacité et de production...

[59] Au sujet du travail dans le monachisme, J. LEROY a écrit très justement: « On peut dire qu'aucune observance ne peut mieux servir à définir l'orientation profonde d'un type de vie monastique, ou d'une école spirituelle dans l'histoire du monachisme »: *La réforme studite*, dans *Il Monachesimo orientale*, (*OCA* – 153), Rome 1958, p. 194.

[60] C'est là une attitude monastique traditionnelle. Cf. H. DÖRRIES, *Mönchtum und Arbeit*, dans W. ELLIGER, *Forschungen zur Kirch. Geschichte und zur Christl. Kunst*, Leipzig 1931, p. 17-39; H. DE WARREN, *Le travail manuel chez les moines à travers les âges*, dans *VS* 52 (1937), Suppl. [80]-[123]; P. RILEY, *Manual Labor in ancient monastic Literature. The semi-eremitical Phase*, Ottawa 1953.

[61] « Concorde et solidarité dans l'amour et dans le service (diaconie) ou l'entraide qu'il inspire... Cela a toujours constitué un chapitre privilégié des devoirs et de la réalité de la communion »: *De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle*, dans Y. CONGAR et B.-D. DUPUY, *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, (*Unam Sanctam* – 39), Paris 1962, p. 233.

Lors du schisme d'Apollonios, après la mort de Pachôme, ce qu'Horsièse affligé craint le plus, c'est que les frères n'en prennent occasion pour ne plus vouloir la vie initiale de charité dans la concorde»[62]. Et le même Horsièse, dans son Testament spirituel, après une exhortation à conserver l'égalité de la vie commune, conclut: « Nos inuicem amare debemus et ostendere quod uere sumus famuli Domini Iesu Christi et filii Pachomii et discipuli coenobiorum »[63].

On a discuté beaucoup au cours des dernières années sur le sens du cénobitisme et sur ses rapports avec l'érémitisme[64]. Certains ont voulu considérer expressément le coenobion comme une société de solitaires[65]. Il nous semble regrettable que, dans ces polémiques, on ait si peu tenu compte de la conception pachômienne de la vie cénobitique. Par ailleurs, si paradoxal que ce soit, ce que l'on reprochait à Pachôme autrefois, ce que l'on considérait ou affectait de considérer comme un état embryonnaire du cénobitisme, on a voulu en faire, ces dernières années, le pur idéal cénobitique authentique, lui décernant le nom de « tradition égyptienne ». Pour dom A. de Vogué, « le *coenobion* est foncièrement une tentative pour organiser à l'échelle communautaire la paternité spirituelle du désert. Tout y est suspendu à la grâce du « père », c'est-à-dire d'un moine parfait que l'Esprit a rendu capable de conduire des disciples à la perfection... L'origine de l'abbatiat cénobitique... est la relation du maître et du disciple au désert »[66]. L'auteur fait remarquer en note que « ceci n'est vrai que dans la perspective 'égyptienne'... Chez Basile, au contraire, la communauté est un terme sans au-delà érémitique... »[67]. Or, en réalité, chez Pachôme comme chez Basile, la communauté a sa raison d'être, sans au-delà érémitique, bien qu'elle intègre de réelles valeurs de solitude. Nous aimerions aussi

[62] G[1] 128, p. 81, 22-23; le texte de S[6], p. 324, un peu plus court, semble résumé.

[63] LibOrs 23, p. 125, 9-11.

[64] Voir la bibliographie donnée par B. Calati, *Cenobitismo ed eremitismo*, dans C. Vagaggini e coll., *Problemi e Orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Rome 1961, p. 401-424.

[65] Cf. L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout-Paris 1950, p. 208: « il n'est certainement pas superflu de rappeler que le monastère lui-même, s'il est une société, n'est qu'une société de solitaires » (!)

[66] A. De Vogüé, *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoit*, Paris 1961, p. 533-534.

[67] *Ibid.*, p. 534, note 1; voir aussi p. 533, note 1.

préciser qu'il n'y a pas une seule tradition ou une seule « perspective » égyptienne. Ce que dit le savant commentateur des RM et RB vaut certes de la tradition semi-anachorétique de Basse-Egypte, dont il puise sa connaissance chez Cassien, mais ne vaut pas de Pachôme[68].

III. – *Le Monastère-Eglise.*

L'étude de l'importance tenue par la notion de Koinonia dans le monachisme pachômien devait nécessairement nous conduire à la question des relations entre monachisme et Eglise. La conception de la communauté monastique comme une Eglise se retrouve, avec des nuances diverses, tout au long de la tradition monastique. Sans doute à cause du renouveau contemporain de l'ecclésiologie, et d'une tendance caractéristique de l'homme moderne vers les réalités « communionnelles », cette conception a attiré particulièrement l'attention de plus d'un auteur, de nos jours[69]. Dom Steidle y est revenu tout au long de son commentaire de la Règle de saint Benoît[70]. Dom de Vogüé, dans un intéressant article sur le sujet[71], a complété la documentation de dom Steidle en étudiant le thème dans le *Liber Orsiesii*, mais il a aussi fait à certaines affirmations de dom Steidle, au nom de la tradition ancienne, des réserves que, pour notre part, nous ne croyons pas fondées.

Il est clair que les pachômiens considéraient leur monastère ou leur Koinonia comme une Eglise ou, pour mieux dire, comme une « communauté ecclésiale ». Pour s'en convaincre on pourra, par exemple, lire les textes du *Liber Orsiesii* recueillis et fort bien commentés par dom de Vogüé. D'abord Horsièse y applique à la communauté pachômienne les préfigurations vétéro-testamentaires de l'Eglise. La

[68] Sur la valeur de Cassien pour la connaissance du monachisme pachômien, voir notre *Excursus, supra*, p. 146-154.

[69] E. Von Severus, *Das Monasterium als Kirche*, dans *Enkainia. Festschrift zum 800-jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, Düsseldorf 1956, p. 230-248; A. De Vogüé, *Le monastère, Eglise du Christ*, dans B. Steidle, *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, (*SA* – 42), Rome 1957, p. 25-46; A. Kassing, *Die Mönchsgemeinde in der Kirche. Eine Skizze*, dans *GuL* 34 (1961), p. 190-196; S. Benz, *The Monastery as a Christian Assembly*, dans *The American Benedictine Review* 17 (1966) p. 166-178.

[70] B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts*, Beuron 1952.

[71] *Art. cit.* à la note 69.

Koinonia est la Vigne des saints [72], que Dieu a plantée par son serviteur Pachôme [73]. Elle est aussi la propre « famille de Dieu » [74], le « peuple de Dieu » [75], composé de membres rassemblés de toutes parts [76], et marqué du sceau de l'Esprit [77], auxquels Dieu a donné des pasteurs selon son cœur [78]. En fait, la Koinonia pachômienne, ce n'est rien d'autre que la forme de vie instituée par les Apôtres et dont la réalisation idéale fut la communauté primitive des fidèles à Jérusalem [79]. Il faut aussi prendre en considération les passages où l'on applique à Pachôme ou aux autres supérieurs de la congrégation, des textes scripturaires concernant saint Paul ou la fonction apostolique [80].

Le caractère ecclésial de la Koinonia pachômienne ne fait donc pas de doute. Mais en quoi consiste-t-il exactement? Dans quel sens peut-on dire que la communauté pachômienne — ou la communauté monastique en général — est une Eglise? Telles sont les questions auxquelles nous devons maintenant essayer de répondre. Cette étude nous conduira tout naturellement à celle connexe et tout aussi importante des rapports de la communauté monastique avec la hiérarchie ecclésiastique. Enfin, tout cela nous permettra de mieux préciser en quoi consiste le caractère liturgique de la Koinonia pachômienne.

L'ensemble des problèmes que nous venons d'évoquer réclame d'être traité non pas dans le cadre d'une ecclésiologie occidentale

[72] LibOrs 28, p. 129; cf. *Cant.* VIII, 11-12.
[73] LibOrs 47, p. 140.
[74] *Ibid.*
[75] LibOrs 53, p. 145.
[76] Bo 194 (= S^{3b}, p. 337 ss).
[77] LibOrs 19, p. 121,17 et LibOrs 53, p. 145,25.
[78] LibOrs 40, p. 135.
[79] Cf. *supra*, notes 11 et 44.
[80] Voir le prologue de S^{8}, qu'on retrouve plus complet en S^{3} (p. 54-55), et qui pourrait bien avoir été le prologue de S^{1}. Le biographe y explique qu'il convient de raconter la vie de Pachôme parce qu'il est notre père, car, comme saint Paul, il nous a « engendrés dans le Christ Jésus par l'Evangile » (*I Cor* IV, 15), ainsi que par ses bonnes œuvres. Or, explique encore le biographe, tous ceux qui ressemblent à l'Apôtre par leurs pratiques méritent d'être appelés pères à cause de l'Esprit Saint habitant en eux. Voir, dans le même sens, un texte de Clément d'Alexandrie: « Nous appelons ' pères ' ceux qui nous ont instruits en religion (τοὺς κατηχήσαντας) » (*Strom.* I,1,1, traduction G. MONDESERT-M. CASTER, [*Sources Chrétiennes* – 30], Paris 1951, p. 44).

et moderne, mais bien en fonction des conceptions ecclésiologiques contemporaines de nos moines. On pourra certes nous objecter qu'il est erroné d'attribuer à nos moines pachômiens une « ecclésiologie », fut-elle primitive et orientale. C'est partiellement vrai. Il serait en effet ridicule de vouloir trouver dans leurs écrits une ecclésiologie bien construite. D'ailleurs, même chez les grands docteurs orientaux de l'époque, il serait vain de chercher une « théologie » élaborée de l'Eglise. Comme l'écrit le Père Congar, « En Orient, plus encore qu'en Occident, l'Eglise est, à cette époque, un fait, non une doctrine. Un fait qui s'impose par lui-même avec la même valeur absolue que celui du salut, c'est-à-dire la vie déiforme acquise en Jésus-Christ et communiquée par son Saint-Esprit: un fait qui est vécu, et qui est la réalité même, dans, par et selon laquelle on est chrétien et en communion avec Dieu » [81]. Il vaut donc mieux, pour cette époque, parler de *conscience* ecclésiologique que d'ecclésiologie proprement dite. Mais, précisement, la conscience ecclésiologique de nos moines ne pouvait être autre que celle de l'Eglise de leur temps. Au surplus, ils n'étaient pas si ignares qu'on a pu le dire ou le penser. Ils avaient appris l'Ecriture et son interprétation de leurs évêques [82]. Et cet enseignement, qui leur était continuellement retransmis dans les catéchèses au monastère, se situait dans la ligne d'une tradition spirituelle qui ne pouvait être que celle des grands docteurs d'Alexandrie, auxquels l'Orient doit le meilleur de l'élaboration initiale de son ecclésiologie et de sa doctrine sacramentaire.

Or, dans la conscience ecclésiologique orientale de l'époque, ce qui est primordial, c'est le *mystère* de l'Eglise manifesté particulièrement dans la réalité de l'Eglise locale. La hiérarchie y apparaît au second plan, pourrait-on dire, subordonnée au mystère et assistée par le charisme des prophètes allègrement reconnu. L'Orient ancien n'a pas, comme le fera l'Occident latin, élaboré une image du corps

[81] Y. CONGAR, *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, dans *Istina* 6 (1959), p. 190. Cet article est la meilleure étude que nous connaissions sur l'eccélésiologie orientale. Bien que l'auteur traite d'une période un peu postérieure à celle qui nous intéresse immédiatement, la plupart de ses observations les plus fondamentales valent pour la période antérieure. On consultera aussi avec profit J. MEYENDORFF, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, p. 179-185.
[82] S^{10}, p. 22,25ss (= Am 406); Bo 37, p. 107,16-20: « puisque les évêques sont nos pères qui nous instruisent d'après les Ecritures ». G^{1} n'a pas ce membre de phrase attesté par S^{10}, Am et le groupe SBo.

mystique dans un sens corporatif et sociologique, ni une notion de la grâce capitale. Sa considération du corps mystique, écrit encore le Père Congar, « demeure, pourrait-on dire, dans les limites de la christologie et d'une théologie de la grâce déifiante des sacrements, sans se développer en ecclésiologie proprement dite » [83]. L'idée fondamentale de cette théologie est celle du mystère de la divinisation de la création et de l'homme par l'Incarnation du Fils de Dieu. Au sein du monde et de l'humanité — qui formaient d'abord une unité — a été mis un principe — *le* principe — d'unité et de divinisation, l'Incarnation et la Pentecôte. L'homme, et avec lui la création entière, se reconfigure à l'image de Dieu à partir de ce foyer de divinisation dont le rayonnement immédiat crée cette sphère de vie divine qu'est l'Eglise: reprise de l'unité au sein du cosmos [84].

L'œuvre de l'Eglise, ou plutôt de l'Esprit Saint au sein de l'Eglise, est de reconformer la nature humaine individuée dans les personnes que nous sommes à l'image de celle du Christ [85]. Cette œuvre s'opère principalement par les mystères, surtout le Baptême et l'Eucharistie, sans oublier — avant eux et à un plan supérieur — le sacrement de la Parole de Dieu [86], mais aussi par l'ascèse. D'où découle l'importance qu'a toujours tenue dans l'Eglise orientale ancienne la littérature mystagogique d'une part et ascétique d'autre part. Sacrements et ascèse: ces deux aspects du travail de sanctification au sein de l'Eglise sont indissolubles.

Dans le cadre de cette ecclésiologie, l'unité entre les membres du corps mystique ou de l'Eglise, aussi bien que le caractère com-

[83] *Art. cit.* à la note 81, p. 193.

[84] Cf. Clément d'Alexandrie, *Pedag.* I,6 (*Sources Chrétiennes* – 70, Paris 1960, p. 118-120: reproduction du texte grec de l'édition de O. Stählin dans *GCS* – 39, Leipzig 1936²).

[85] Sur toute cette doctrine, cf. M. Lot-Borodine, *La doctrine de la « déification » dans l'Eglise grecque jusqu'au XI^e siècle*, dans *RHR* 105 (1932), p. 5-43; 106 (1932); p. 525-574 et 107 (1933), p. 8-55.

[86] Cf. M.-J. Le Guillou, *Eglise et « Communion ». Essai d'ecclésiologie comparée*, dans *Istina* 6 (1959), p. 43: « Parole de Dieu et Eglise, sont pour toute la tradition chrétienne ancienne, réalités corrélatives l'une de l'autre, au point que le *Sacramentum Verbi* cause de la foi a toujours priorité sur les *Sacramenta*... » Le *Liber Orsiesii* exhorte à lire les Ecritures (§ 51), puis donne une liste d'exemples de textes utiles (§ 52) et conclut (§ 53): « Et haec cuncta replicaui ut, sanctorum uitas considerantes, non circumferamur omni uento doctrinae; sed laboremus et eorum conuersationem nostrae uitae propositum habeamus exemplum, *ut simus populus Dei peculiaris* » (p. 145).

munautaire des sacrements, tiennent à la réception et au partage par tous de la même réalité surnaturelle de la vie divine. Toute communion dans l'audition de la Parole, de Dieu, dans la célébration des mystères ou encore dans l'effort ascétique, est l'expression et la manifestation de cette communion primordiale dans la foi et la charité, c'est-à-dire dans la participation à la vie divine. Cette manifestation visible de la communion est essentielle à la nature de l'Eglise, que le Christ a voulue comme une manifestation au milieu des nations de l'amour chrétien. On comprend donc que dès que cette conception de l'Eglise s'articulera quelque peu, c'est la notion de communion, de Koinonia, qui se retrouvera toujours à la base, et qui demeure, de nos jours encore, le thème ecclésiologique par excellence: Communion avec Dieu dans l'Esprit, communion avec les frères, communion entre Eglises [87].

Nous sommes maintenant plus à même de comprendre dans quel sens la Koinonia pachômienne peut être dite et est une communauté ecclésiale. Elle l'est en tout premier lieu — et c'est là l'essentiel dans la pensée de Pachôme et de ses successeurs — parce qu'elle est une réalisation concrète du *mystère* de l'Eglise, de la réalité surnaturelle de l'Eglise. Dans cette Koinonia, comme nous le verrons en détail au cours des divers chapitres qui vont suivre, l'Esprit Saint, à travers l'Ecriture, le Baptême, l'Eucharistie, la prière commune d'une part, et à travers l'effort ascétique d'autre part, réalise la reconfiguration de l'humanité à l'image de Dieu en communiquant aux membres de cette Koinonia monastique et en leur faisant assimiler la vie divine communiquée à l'humanité par le Christ. Ainsi est créée cette sphère de vie divine qu'est l'Eglise. Eglise de la Parole et des Mystères, Eglise de l'Esprit, Eglise de l'ascèse; telle est la Koinonia pachômienne.

En second lieu, cette Koinonia est une Eglise parce qu'elle est, sous le signe d'une communion fraternelle, une manifestation concrète du mystère de communion qu'est l'Eglise dans son essence.

[87] Ce thème de la Communion a été amplement étudié au cours des dernières années. Cf. M.-J. Le Guillou, *art. cit.* à la note précédente; *idem*, *Mission et unité. Les exigences de la Communion*, Paris 1960; L. Hertling, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Rome 1961²; J. Hamer, *L'Eglise est une communion*, Paris 1962; G. D'Ercole, *Communio, Collegialità, Primato e Sollicitudo omnium ecclesiarum*, Rome 1964. Pour les publications plus anciennes, on trouvera une abondante bibliographie dans l'étude de Y. Congar citée plus haut à la note 61, surtout aux pages 231-235.

Elle constitue cet « espace vital de l'agapè », pour employer une belle formule du père Spicq [88], où se manifeste et se réalise, dans l'audition de la même Parole de Dieu, dans la participation commune aux Mystères, dans l'effort ascétique commun et le service mutuel, la communion de chacun des moines avec Dieu et leur communion entre eux. Cette manifestation a valeur de témoignage sous deux aspects. Premièrement parce que l'amour fraternel des moines, concrétisé dans la vie commune, manifeste à tous qu'ils sont les véritables disciples du Christ [89], donc l'Eglise. Deuxièmement, la réalisation concrète de la vie apostolique dans la Koinonia monastique est un moyen pris par Dieu pour faire connaître au monde cette forme de vie apostolique qu'est l'Eglise [90].

Nos moines auraient-ils voulu donner aux autres chrétiens une « image pure » et parfaite de l'Eglise? Non. Ils ont voulu simplement être chrétiens, vivre la vie ecclésiale selon une *politeia* propre, caractérisée avant tout par le célibat et une vie strictement commune dans la solitude. Ils ont voulu chacun de leurs monastères non comme une petite Eglise dans la grande, non plus comme la « pointe » de l'Eglise, mais simplement comme une Eglise entre d'autres, une communauté ecclésiale locale entre d'autres. Le monastère pachômien était, topographiquement comme ecclésiastiquement, un village chrétien semblable aux autres villages coptes de la Haute Egypte [91].

---

[88] C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, (*Etudes Bibliques*), T. II, Paris 1965, p. 549.

[89] « ... pour que tous ceux qui verront nos bonnes œuvres glorifient Dieu et sachent que nous, nous sommes les disciples du Christ, pour nous aimer mutuellement sans hypocrisie » (*3ème Catéchèse de Théodore*, dans *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 53). Comparer avec le texte suivant du LibOrs 23, p. 125: « Nos inuicem amare debemus et ostendere quod uere sumus famuli Iesu Christi et filii Pachomii et discipuli cœnobiorum ».

[90] « ... La *Koinonia* sainte, par laquelle il (Dieu) a fait connaître la vie apostolique aux hommes qui désirent être à l'image des apôtres... » (*2ème Catéchèse de Théodore*, dans *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 38).

[91] D'ailleurs, le texte copte des *Praecepta* nomme le monastère un ⲧⲱⲙⲉ, c'est-à-dire un village. Les bourgs, dans l'Egypte ancienne, étaient généralement entourés d'un mur muni d'une seule porte, comme le sont les monastères pachômiens (Cf. G. ROUILLARD, *La vie rurale dans l'empire byzantin*, Paris 1953, p. 48). La clôture monastique chez Pachôme nous semble être née tout simplement de cette similitude des monastères avec les autres villages coptes. Inutile d'y voir une influence des *Kotochoi* du culte de Sérapis. Cette dernière opinion, émise autrefois par H. WEINGARTEN (*Der Ursprung des Mönchtums*, Gotha 1877, p. 30ss) et réfutée par E. PREUSCHEN (*Mönchtum und Sarapiskult*, Giessen 1903²), a été reprise récemment par P. NAGEL dans *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, (*TU* – 95), Berlin 1966, p. 103).

On soulèvera peut-être un problème. Comment une Eglise locale peut-elle exister sans hiérarchie? Dom A. de Vogüé s'est posé cette question. « Voilà donc, écrit-il, une Eglise dont les chefs ne sont pas prêtres et où les prêtres ne sont pas chefs. Paradoxe d'autant plus singulier que l'on ne cesse d'appliquer aux supérieurs du cloître les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui parlent des chefs hiérarchiques du peuple de Dieu » [92]. Nous croyons que ce paradoxe s'estompe facilement si, au lieu d'expliquer les faits anciens avec une ecclésiologie moderne et une notion juridique évoluée de la hiérarchie, on s'efforce de les comprendre à la lumière des conceptions eccésiologiques de l'époque.

La communauté ecclésiale est sans doute en tout premier lieu « l'espace vital de l'agapè »; mais cette communauté ou cette communion n'a jamais été conçue et réalisée sans un certain élément juridique: l'autorité de l'évêque, juge de l'entrée et du maintien dans la communion. Cependant, à travers la tradition, cet élément juridique à été conçus de façons diverses. En général, dans l'Eglise orientale des premiers siècles, on peut parler nettement « d'une sorte de prédominance de la considération verticale sur la considération horizontale » [93]. La hiérarchie, certes, fait partie de l'organisation ecclésiastique; mais on conçoit moins rigoureusement qu'en Occident le lien entre l'Eglise des Mystères et de la grâce d'une part, et le corps social, visible et organisé des fidèles d'autre part [94]. Jusque dans la considération des sacrements, ce qui est perçu avant tout, c'est le mystère même, la relation directe avec Dieu, non l'instrument ou le ministre [95]. Saint Paul lui-même n'avait-il pas pu traiter longuement de la célébration eucharistique, en I Cor II, sans parler du prêtre?... [96].

---

[92] A. DE VOGÜÉ, *Le monastère, Eglise du Christ* (*cf. supra*, note 69), p. 40.

[93] Y. CONGAR, *art. cit.* à la note 81, p. 222.

[94] Cette perspective n'était évidemment pas sans danger. Elle a de fait conduit à minimiser l'importance du schisme dans l'Eglise.

[95] Nous reviendrons là-dessus, en particulier au chapitre sur la Pénitence.

[96] Voir les explications que donne, de ce fait, K. PRÜMM, dans *Christentum als Neuheitserlebnis*, Fribourg i. Br. 1939, p. 324.

Il sera certainement utile de distinguer ici, avec J. Colson [97], les deux grandes tendances ecclésiologiques de l'Eglise naissante. La première, représentée par saint Jean, — sous l'infuence duquel l'épiscopat monarchique sédentaire se répandra très tôt en Asie, — et par saint Ignace d'Antioche, met singulièrement en évidence le rôle de l'évêque. La communauté qui mérite le nom d'Eglise (locale), c'est alors l'assemblée de fidèles célébrant le culte sous la présidence de l'évêque entouré de son presbyterium. La deuxième tendance, représentée par les écrits de saint Paul, de saint Clément et d'Hermas, met l'accent sur la communauté elle-même, représentée comme une tour, un temple, ou un corps dont les organes sont différents, certes, et hiérarchisés, mais sont fonction de ce corps en vue de son accroissement vers la perfection du Christ total [98].

Dans la perspective paulinienne, la notion d'Eglise locale est différente de celle de la perspective johannique. Là où le mystère de l'Eglise se réalise, là est l'Eglise. Le mot ἐκκλησία, terme technique des Septante pour désigner le קהל יהוה, le peuple de Dieu, saint Paul l'applique à chaque communauté de fidèles se réunissant chez un frère pour y célébrer le culte; c'est: ἡ κατ'οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησία [99].

L'Eglise d'Egypte, au quatrième siècle, sans doute à cause de l'influence des écrits de Paul, de Clément et d'Hermas [100], se situe beaucoup plus dans la ligne paulinienne que dans celle de saint Jean. En Thébaïde, du temps de Pachôme, on ne réserve pas le mot « Eglise » au diocèse avec un évêque à sa tête; l'Eglise, c'est la communauté chrétienne de tel village ou de telle ville. On lit, par exemple, que Pachôme, après son licenciement, se rendit à l'Eglise — c'est-à-dire à la communauté chrétienne — du village de Šenesêt,

[97] J. Colson, *L'Evêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition johannique de l'épiscopat des Origines à saint Irénée*, (*Unam Sanctam* – 21), Paris 1951.

[98] Il reste que, même dans la tradition johannique, l'épiscopat est une fonction au service de l'Eglise. C'est là la doctrine biblique et traditionnelle. Cf. Y. Congar, *La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*, dans Y. Congar et B.-D. Dupuy, *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, (*Unam Sanctam* – 39), Paris 1962, p. 67-99.

[99] Cf. *Rom.* XVI, 5; *Col* IV, 15.

[100] Les écrits de Clément furent très tôt traduits en copte et abondamment lus en Egypte. Au chapitre sur la Pénitence, nous verrons de grandes similitudes entre la doctrine d'Hermas et celle des Pachômiens.

où il fut catéchisé et baptisé [101]. Chacune de ces Eglises, les Eglises monastiques comme les autres, sont évidemment en communion avec le patriarche d'Alexandrie et avec l'évêque du diocèse où elles se trouvent. Mais que leur service liturgique soit présidé par un prêtre de passage, en communion avec l'évêque ou par un membre de la communauté locale, cela ne change rien au caractère ecclésial de cette communauté. Il est nécessaire cependant d'étudier un peu les relations que ces communautés monastiques eurent, historiquement, avec la hiérarchie de l'Eglise.

IV. – *Relations de la Koinonia monastique avec la hiérarchie ecclésiastique.*

Saint Paul nous enseigne que l'Eglise est édifiée sur le fondement des apôtres et des prophètes [102], et il est certain que les prophètes dont il parle sont ceux du Nouveau Testament. Le don de prophétie est d'ailleurs celui auquel il conseille d'aspirer le plus, car, explique-t-il, celui qui prophétise, exhorte, console les hommes, celui-là édifie, construit la communauté [103].

Bien qu'il ne fasse aucun doute que le rôle joué par les prophètes dans l'Eglise primitive ait été très grand, et qu'ils appartiennent en fait à la structure même de l'Eglise, ce rôle a fait l'objet de bien peu d'études. Du point de vue historique, nous ne disposons guère que d'une brève mais excellente étude de J. Colson [104]. Il écrit: « à côté de l'Institution apostolique, apparaît, lié à elle et sous son contrôle, l'Evénement prophétique, manifestation libre et imprévisible de l'Esprit, dans la construction de l'Eglise » [105]. En réalité, l'Eglise n'a toujours vécu que de ce dualisme interne: hiérarchie reconnaissant le rôle propre de l'Evénement prophétique, prophétisme reconnaissant le contrôle de la hiérarchie. Ce dualisme ne va pas sans des tensions qui, parfois, aboutissent à des déchirures. Le début du monachisme n'en fut pas une, quoi qu'on en ait dit.

[101] Du moins selon le texte de G^1 5. L'expression est un peu différente en Am 344; SBo 8.

[102] *Eph* II, 20.

[103] *I Cor* XIV, 4-5.

[104] J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*. Paris 1956, Appendice « Apôtres et prophètes », p. 354-366.

[105] *Ibid.*, p. 358.

Il serait aussi fort important de mieux étudier le rôle liturgique qu'ont pu et peuvent avoir ces « prophètes » au sein de l'Eglise. J. Colson écrit à ce sujet: « Il semble pourtant que le fait d'être reconnu par l'Eglise comme doué d'un authentique charisme prophétique ait séparé le prophète du « laïcat» et l'ait introduit dans le cortège des dirigeants de la communauté chargée de la divine liturgie (cf. Act. 13,2) »[106]. Ce qui nous semble aujourd'hui avoir été un accaparement par les premiers moines (particulièrment dans le domaine de la pénitence) du rôle de la hiérarchie ne pourrait-il pas avoir été simplement un exercice — légitime et reconnu par la hiérarchie — par les prophètes de la Nouvelle Alliance, de fonctions conçues aujourd'hui comme indissolublement liées à l'ordre sacerdotal, mais qui, alors, ne l'étaient pas?...

De toute façon, il n'y a pas de doute que les supérieurs pachômiens, Pachôme en particulier, se reconnaissaient une fonction charismatique de *pasteurs*[107] et de prophètes. Les sources assimilent fort souvent Pachôme à l'apôtre Paul[108]. Les Vies nous racontent des visions où des clés, signes d'un pouvoir spirituel, sont données à Théodore et à Pachôme[109]. La question se pose donc des rapports entre ces supérieurs charismatiques pachômiens et la hiérarchie, entre les Eglises locales monastiques et les communautés ecclésiales ordinaires.

Les travaux du début du siècle sur les origines du monachisme ont voulu voir et démontrer en celui-ci un mouvement de sécession et d'opposition à l'Eglise hiérarchique « installée »[110]. Cette position

[106] *Ibid.*, p. 360, note 1.

[107] Voir le texte du LibOrs 40, p. 135, adressé aux supérieurs: « Vos igitur qui estis principes monasteriorum... scientes quod reddituri estis rationem pro omni grege super quem uos *Spiritus sanctus* constituit *inspicere, et pascere Ecclesiam Dei* quam adquisiuit proprio sanguine ».

[108] Cf. *supra*, note 80. Voici un autre texte, tiré de S^3, p. 77,15ss (= SBo), où apparaît bien la relation étroite mise entre Paul et Pachôme: « En fait, à l'époque où notre père Pachôme était de corps avec nous, tous ceux qui venaient à mourir dans toute l'union de la Congrégation étaient reçus auprès de l'apôtre Paul; à l'époque où notre père quitta son corps, ils lui furent tous donnés... » (cf. Am 467).

[109] Am 404; SBo 34. G^1 n'a pas ce récit. Nous commenterons cet épisode, au chapitre sur la Pénitence.

[110] Pour une bibliographie sur ce sujet, voir H. BACHT, *Mönchtum und Kirche...*, p. 113-114.

souvent réfutée — avec, il est vrai, des arguments inégalement heureux — a eu la vie dure... Encore en 1957, E. Amand de Mendieta écrivait: « Avant que Basile ait inauguré son activité réorganisatrice et réformatrice, disons avant 360, l'Eglise officielle, la Reichskirche constantinienne... d'une part, et l'institution monastique, d'autre part, que ce soit sous sa forme érémitique, semi-anachorétique ou cénobitique (pachômienne), constituaient deux forces, sinon antagonistes, du moins juxtaposées et entre lesquelles (c'est le moins qu'on puisse dire) ne régnaient pas grande sympathie et confiance »[111]. Pourtant, quatre ans auparavant, dans une étude de haute valeur scientifique et amplement documentée aux sources, L. Ueding avait démontré le contraire[112]. Qu'il suffise de le citer: « Mönchtum und Hierarchie sind in den ersten Jahrhunderten religiöse Welten, die, wo sie miteinander in Berührung kommen, sich verstehen und anerkennen. Man hat eine offizielle Festlegung, eine besondere Einordnung des Mönchtums in die Gesamtkirche offenbar nicht für notwendig gehalten... Die Bischöfe haben sich um das Eigenleben der Klöster offenbar normalweise 'autoritativ' wenig oder gar nicht gekümmert, es sei denn bei öffentlichen Ärgernissen, die ein Skandalum für die *Gemeinde*, waren. Die Mönche stehen nur wie alle Diözesanen unter der Jurisdiktion der Bischöfe; und selbst die Freizügigkeit vieler Mönche (man denke an die vielen 'erbaulichen' Reisen) hat die Bischöfe zunächst nicht zu einer disziplinären Festlegung veranlasst »[113].

En ce qui concerne Pachôme en particulier, il est nécessaire de nous arrêter un peu à cette question, bien que nous ne puissions pas évidemment la traiter ici en profondeur. En effet, des rapports avec l'Eglise hiérarchique dépend dans une grande mesure le caractère

[111] E. AMANDD DE MENDIETA, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, dans *RHR* 152 (1957), p. 66-67.

[112] L. UEDING, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, dans A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, II, Würzburg 1953, p. 569-676; surtout la section I: « Hierarchie und Mönchtum bis zum Konzil von Chalkedon », p. 570-600.

[113] *Ibid.*, p. 578. Dans toute cette question des rapports entre moines et hiérarchie, on a trop souvent jugé du monachisme primitif à partir de l'évolution postérieure à Chalcédoine. Sur cette dernière période, voir H. BACHT, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon...*, dans A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon...*, II, p. 193-314.

liturgique de la Koinonia pachômienne ou, au moins, l'authenticité de toute sa vie cultuelle.

W. Bousset croyait que la Vie de Pachôme manifestait « die anfänglichen Gegensätze zwischen Klerus und Mönchtum » [114], et H. Rahner parlait de « Kirchenferne » [115] à propos de la Congrégation pachômienne. H. Bacht, dans la première partie de son étude « Mönchtum und Kirche », à montré l'exagération de cette position [116]. Qu'il nous suffise d'y revenir très rapidement.

Le sixième canon du Concile de Nicée consacrant la centralisation du pouvoir religieux avait fait du patriarche d'Alexandrie le chef religieux tout-puissant de toute l'Egypte [117]. On comprend donc facilement les relations d'Athanase non seulement avec Antoine, dont il écrivit la « Vie », mais aussi avec les Pachômiens. Il avait compris quelle force les chefs religieux pourraient trouver dans le monachisme pour la défense de la foi. Et, paradoxalement, si, par la suite, les moines coptes tombèrent en masse dans le monophysisme, ce fut à cause de leur fidélité aveugle à leurs patriarches [118].

Non seulement Athanase visitait les monastères pachômiens au cours de ses tournées en Haute Egypte [119], mais il appelait les moines de Pachôme les « fils de l'Eglise » [120]. Ses relations avec eux étaient assez étroites et publiquement connues pour que les Chefs politiques ariens, à sa recherche, aillent perquisitionner le monastère de Phbôou dans l'espoir de l'y trouver [121]. De leur côté, les moines pachômiens ont une grande vénération pour leur patriarche, qu'ils nomment leur « père » [122], et qu'ils visitent lors de leurs voyages à Alexandrie. Quand les nautonniers reviennent de la grande capitale, Pachôme s'empresse toujours de s'informer comment va l'Eglise de Dieu et le

[114] W. Bousset, *Apophthegmata...*, p. 236.

[115] H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Salzburg 1947, p. 68.

[116] H. Bacht, *Mönchtum und Kirche...*, p. 115-122.

[117] Cf. J. Maspero, *Les patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, p. 62.

[118] H. G. E. White, *The Monasteries of the Wadi'n Natrum*, P. I, New York 1926, p. xxiv-xxix.

[119] Cf. par exemple Am 348ss; SBo 28; G¹ 30. Voir également Bo 200.

[120] Bo 204; G¹ 144.

[121] SBo 185; G¹ 137-138.

[122] *Ibid.*: « Certes l'archevêque Athanase est notre père après Dieu... » (Bo 185, p. 199,15-16).

saint Apa Athanase, le christophore [123]. W. Bousset a fait remarquer, avec raison, que G¹ a une forte tendance à souligner ces bons rapports des Pachômiens avec Athanase, aussi bien qu'avec les évêques locaux en général. Cependant, il néglige de remarquer que ces bons rapports sont déjà clairement exprimés, quoique avec moins d'insistance, par les sources les plus anciennes [124].

Les Pachômiens semblent avoir eu, en général, d'excellentes relations aussi avec les évêques locaux, dont ils reconnaissent l'autorité [125]. S'il faut en croire la glose de G¹, ce serait avec la permission de l'évêque de Dendera que Pachôme aurait construit l'église du village de Tabennèse [126]. En tout cas, c'est chez ce même évêque que s'était refugié le groupe des premiers disciples chassés par Pachôme, et son attitude manifestait plus que de l'approbation pour celui-ci [127]. De plus, la tradition copte affirme explicitement que c'est avec la permission de l'évêque de Diospolis que Pachôme construisit à Phbôou une petite « salle de fête », c'est-à-dire une église, un peu après la construction du monastère même [128]. C'est l'évêque de Šmîn lui-même, Arios, qui invita Pachôme à venir fonder un monastère dans sa localité, lui offrant l'emplacement nécessaire, plus une barque pour les déplacements... [129].

Les choses, il est vrai, n'allèrent pas toujours aussi bien. Lors de la dernière fondation de Pachôme, à Phnoum, aux confins de Latopolis, « l'évêque de ce diocèse (Latopolis?) rassembla une grande foule; ils partirent et s'attaquèrent à notre père pour l'expulser

[123] Am 589; SBo 96. G¹ qui résume considérablement et modifie l'ordre du récit est un peu différent.

[124] Voir sa section sur le récit du Concile de Latopolis, dans *Apophthegmata...*, p. 231-236. Nous reviendrons sur ce récit et sur l'interprétation de Bousset, au chapitre sur la Pénitence.

[125] Voir, par exemple, le récit où la mère de Théodore vient avec des lettres de l'évêque pour voir son fils: S¹⁰, p. 22-23 (très fragmentaire, = Am 405 ss); cf. SBo 37; G¹ 37.

[126] G¹ 29.

[127] S³, p. 68, qui suit ici S¹.

[128] Am 567; SBo 49. G¹ résume trop le récit des fondations pour mériter quelque crédit.

[129] Am 569; SBo 54; G¹ 81. Sur l'intervention de l'évêque dans la fondation des monastères, avant Chalcédoine, voir L. Ueding, *art. cit.*, à la note 112, p. 578-583.

de cet endroit »[130]. On perçoit donc déjà une certaine tension entre la hiérarchie et le charisme. Il ne semble pas, toutefois, que cette tension se soit généralisée, et les successeurs de Pachôme conservèrent d'excellentes relations tant avec les évêques locaux qu'avec le patriarche d'Alexandrie. Il ne faut sans doute pas donner trop d'importance au récit de la convocation d'Horsièse à Alexandrie par Théophile[131]. On voit quand même Théodore, dans une catéchèse, expliquer que nous ne sommes que des brebis et que nos pasteurs, ce sont les successeurs des Apôtres, les évêques, auxquels il nous faut obéir[132].

Il fait aussi mentionner, bien sûr, le récit du concile de Latopolis, où Pachôme fut convoqué pour s'expliquer sur ses visions[133]. Il se pourrait bien que le meneur du jeu fût le même évêque qui essaya d'empêcher la fondation de Phnoum. En tout cas, s'il y a animosité contre Pachôme, ce n'est pas, à ce concile du moins, à cause de la construction de ses monastères, ou pour avoir institué de petites Eglises en marge ou au sein de l'Eglise « épiscopale ». C'est tout simplement pour juger de l'orthodoxie et de l'authenticité de ses visions, et de sa prétention au don de la *diacrisis*[134].

Cette tension entre certains évêques et l'institution naissante, assez discrètement révélée dans les Vies, ne doit pas être niée. Elle ne doit pas non plus être exagérée, et il faut se garder de systématiser à partir d'un ou deux cas. En général les évêques estiment et respectent Pachôme, et vont même jusqu'à lui reconnaître ou vouloir lui conférer des pouvoirs très importants. Non seulement l'évêque de Dendera demande à Athanase d'ordonner Pachôme au sacerdoce, afin de le constituer supérieur de tous les moines de son diocèse[135],

[130] Am 574 ss; SBo 58. G¹ modifie beaucoup afin d'édulcorer. Lorsqu'il mentionne la fondation de Pichnoum, en G¹ 83, il ne fait aucune allusion à cet épisode; mais en G¹ 81, après la fondation de Šmîn, il le raconte là où devrait venir le récit de la fondation de Pichnoum, en gardant toutefois le silence sur le rôle joué par l'évêque. Voir le commentaire de Bousset, dans *Apophthegmata*..., p. 233.

[131] S²¹; cf. L.-T. LEFORT, *Les Vies coptes*..., p. LXXXV.

[132] G¹ 135; tous les témoins coptes sont lacuneux ici.

[133] Am 591-595; le groupe SBo a supprimé ce récit gênant.

[134] Pour Bousset, le mécontentement des évêques viendrait du fait que Pachôme s'était arrogé le pouvoir de juger les pécheurs. Nous reviendrons sur cette interprétation.

[135] Am 384ss; SBo 28; G¹ 30.

mais un autre évêque envoie même à Pachôme un moine-prêtre pécheur afin qu'il le juge, disant qu'il n'a pas voulu le juger lui-même, parce que c'est un moine[136].

V. – *Caractère liturgique de la Koinonia pachômienne.*

On a voulu récemment démontrer que les premiers moines s'étaient délibérément séparés de l'Eglise hiérarchique et sacramentelle, pour mener une vie « angélique » dans le désert, où s'estompe tout culte liturgique[137]. Nous venons de voir que le monachisme pachômien ne s'est en aucune façon séparé de l'Eglise hiérarchique. Se serait-il séparé de l'Eglise sacramentelle?...

Le but de Pachôme, comme fondateur de la Koinonia, était loin de se limiter à une organisation matérielle. Son idéal était la vie des chrétiens de la première communauté de Jérusalem, que les Actes des Apôtres nous montrent assidus à la doctrine des Apôtres, à la Koinonia, à la Fraction du pain, aux prières communes, etc.[138]. De même, dès le début, Pachôme organisa sur ce modèle que nous pourrions dire «liturgique», la vie de la communauté qu'il essayait d'édifier. Si, après des années de patience et d'insuccès, il chasse les premiers disciples, dont il n'était arrivé à rien faire, ce n'était certes pas qu'ils avaient refusé la communauté de bien; au contraire, ils en étaient fort aise. Ce n'était pas non plus précisément parce qu'ils ne voulaient pas obéir, mais bien parce qu'ils refusaient ce que Pachôme concevait comme le cœur de la vie de la Koinonia, la synaxe commune de prière et de récitation de l'Ecriture[139].

Nous verrons d'ailleurs, au cours des chapitres qui vont suivre, comment les moines pachômiens ont conservé, dans leurs « villages » monastiques, la célébration des sacrements, de la prière commune et de la catéchèse scripturaire, tout comme dans les autres Eglises locales de leur temps. Nous verrons également qu'ils ont été soucieux d'accomplir cette « liturgie » en étroite relation avec l'Eglise locale, et en faisant appel, lorsqu'il s'agissait de l'Eucharistie ou du Baptême, à un prêtre désigné par « nos pères les Evêques »[140].

[136] S¹⁰, p. 33 (très fragmentaire, = Am 427-430); cf. SBo 68; G¹ 76.

[137] Dans ce sens, O. ROUSSEAU, *Communauté ecclésiale et communauté monastique*, dans MD n° 51 (1957), p. 10-30.

[138] *Act* II, 42.

[139] S³, p. 67-68 (tiré de S¹).

[140] Am 372; SBo 25; cf. G¹ 27.

Quant à la notion de vie angélique, elle n'entre pas ici en ligne de compte. Il est vrai que, dans certaines branches de la tradition monastique, particulièrement en Syrie, on aura à une certaine époque cette conception d'une vie « angélique » qui transcenderait plus ou moins l'économie sacramentelle. Mais on ne trouve rien de tel chez Pachôme. L'idée de « vie angélique » y est à peu près absente, et lorsque l'expression y est employée, c'est dans un sens moral de pureté plutôt que dans un sens en quelque sorte métaphysique [141].

Conclusion

Pour ses disciples et ses biographes, Pachôme est *le fondateur de la Koinonia*, où de la vie cénobitique. Avant lui et de son temps, existaient de nombreux groupements d'anachorètes autour d'un père spirituel charismatique, ou encore autour d'une église, comme aux déserts de Nitrie et de Scété. Ce qui caractérise la Koinonia pachômienne et fait son originalité, c'est qu'elle est avant tout une *communauté* où la communion de charité se réalise et se manifeste dans le service mutuel des frères. Le moine qui se présente chez Pachôme ne vient pas en premier lieu se mettre sous la direction d'un père pneumatophore, mais bien se joindre à une communauté de frères.

Dans cette communauté, tout est orienté vers le service mutuel des frères, et aussi, éventuellement, celui des gens du dehors dans le besoin. C'est dans cette perspective du « service » que se comprennent aussi bien la fonction du supérieur que l'organisation des « maisons » ou celle du travail. Ce service n'est pas de la philanthropie ou de l'esprit grégaire. Il est la manifestation et la réalisation concrète de la communion de charité qui fait de ce groupe d'hommes une communauté vraiment chrétienne, une Eglise.

Les Pachômiens considèrent en effet leur Koinonia comme une Eglise. Ils lui appliquent toutes les figures vétéro- et néo-testamentaires de l'Eglise. Si l'on replace ces affirmations des sources pachômiennes dans le cadre de la conscience ecclésiologique orientale de cette époque, on peut dire que la Communauté pachômienne est vraiment une Eglise, à deux points de vue. Premièrement, parce

[141] Voir S. FRANK, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ...*, surtout la première partie: « Die begriffsanalytische Untersuchung: Das ' engelgleiche Leben ' im Selbstverständnis des frühen Mönchtums », p. 18-123.

qu'elle est une réalisation du *mystère* de l'Eglise, le mystère de la communication aux hommes de la vie divine. En effet, dans cette Koinonia monastique, l'Esprit Saint réalise, à travers la proclamation et la méditation de l'Ecriture, la célébration des Mystères et la prière commune, aussi bien qu'à travers l'ascèse, l'œuvre de la déification de l'homme par laquelle s'édifie l'Eglise. Deuxièmement, la Koinonia monastique est aussi une Eglise, parce qu'elle est une réalisation concrète et une manifestation de la *Communion* visible, sacrement par lequel l'Eglise exprime son Mystère — celui du Christ — au milieu et à la face des Nations.

Du point de vue institutionnel, le monastère est une Eglise locale dépendant de l'Evêque du diocèse, au même plan que n'importe quel autre village copte de la Haute Egypte. Le Baptême y est conféré et l'Eucharistie y est célébrée par les prêtres désignés par les évêques. Les supérieurs pachômiens se sont reconnus, sous la dépendance et le contrôle de la hiérarchie, une vocation charismatique de pasteurs et donc de prophètes de la Nouvelle Alliance. Si l'on excepte quelques cas isolés où une tension s'est manifestée, les évêques, non seulement reconnaissent, mais favorisent même l'exercice de cette fonction charismatique.

Comme nous le verrons graduellement, au cours des chapitres suivants, la communauté pachômienne, à l'instar de la communauté primitive de Jérusalem, était foncièrment une communauté de culte; nous dirions aujourd'hui une communauté liturgique... Fondée sur le Baptême, nourrie par la participation au même Pain, cette communauté se réalise et se manifeste dans l'audition et la méditation de la Parole de Dieu et dans la prière commune quotidienne.

CHAPITRE DEUXIÈME

BAPTÊME ET VIE CÉNOBITIQUE

Introduction.

Le baptême occupait une très grande place dans la vie et la spiritualité des moines pachômiens. Cela tenait avant tout au fait que plusieurs des disciples de Pachôme venaient directement du paganisme au monastère. Ils y recevaient leur catéchèse baptismale en même temps que leur formation à la vie de la Koinonia monastique, et on célébrait solennellement leur baptême chaque année à l'occasion de la célébration pascale.

On comprend donc facilement que, pour Pachôme, les engagements du moine soient fondamentalement ceux du baptême, dont toute sa vie ne veut être qu'une mise en pratique intégrale. Il est également facile de comprendre que le cénobitisme pachômien n'ait pas connu, à ses débuts, de rite de profession monastique, bien que l'existence de certains engagements explicites à suivre la *politeia* de la Congrégation ne puisse être niée, même pour une époque assez ancienne. Nous verrons en outre que, quoi qu'on en ait dit, la notion de profession monastique ou de vie monastique conçue comme un *second baptême* est encore inexistante chez Pachôme et ses disciples.

I. – *Le baptême, entrée dans la Koinonia monastique.*

L'un des traits les plus caractéristiques de la physionomie du monachisme pachômien, c'est précisément qu'on y recevait, au monastère, des païens qui y faisaient leur catéchuménat au sein de la communauté [1]. Cela ne doit pas surprendre, surtout si l'on se souvient que la vocation de Pachôme était justement de servir le genre humain en réconciliant les hommes à Dieu, leur communiquant la grâce même qu'il avait reçue dans les saints Mystères la nuit de son baptême [2].

Trois numéros des *Praecepta* traitent explicitement de l'admission et de la formation des postulants. Bien que non identiques quant au contenu, et appartenant à trois groupes nettement distincts de préceptes, ils concordent parfaitement entre eux, de même qu'avec un texte de S[10]. Ce sont les *Praecepta* 1, 49 et 139, correspondant à S[10] p. 21,20 ss [3]. Pr 1 commence par les mots « Qui *rudis* collectam sanctorum ingreditur... », ce qui correspond à Pr 139 « Qui *rudis* monasterium fuerit ingressus... » Jérôme a sans doute donné à *rudis* le sens technique qu'avait le mot dans la littérature chrétienne de l'époque, c'est-à-dire celui de païen [4]. D'ailleurs cette interprétation est confirmée par le texte mentionné de S[10], où Pachôme traite de ce qu'il convient d'enseigner à ceux qui viennent au monastère *pour y être regénérés*. Il s'agit évidemment de la régénération du baptême, comme dans tous les autres textes du dossier pachômien où l'expression **пехпо ⲛ̄кесоп** est employée [5]. D'ailleurs c'est le sens que le contexte immédiat oblige à donner à ce texte de S[10]: Ceux qui viennent au monastère pour y être regénérés, il faut d'abord, avant toute autre chose, les instruire des vérités les plus élémentaires et fondamentales de la foi: « apprenons-leur que c'est Dieu qui les a créés... » Ensuite on devra leur apprendre à louer de leur bouche et de leur cœur le Seigneur [6].

La formation du catéchumène-postulant, après cet enseignement fondamental, se poursuivait par l'étude de la prière par excellence, le Pater, puis des psaumes et des autres parties de l'Ecriture qui allaient être nécessaires au nouveau moine tant pour sa « méditation » personnelle continuelle de l'Ecriture que pour sa participation aux

---

[1] Ce fut probablement le cas de Jean, le frère de Pachôme, que celui-ci reçut à Tabennèse, *catéchisa* et fit moine près de lui: Am 360; SBo 19 (S[3], p. 58-59). G[1] 14, qui résume, n'a pas la mention de la « catéchèse » de Jean par Pachôme. Il faut admettre cependant que le verbe catéchiser peut avoir ici le sens plus général d'initier à la vie monastique. Voir, par ailleurs, l'insistance des biographes sur la miséricorde de Dieu à l'égard des païens, par exemple dans le prologue de G[1]: « οἱ πάλαι ἐξ ἑλλήνων γεγονότες μοναχοὶ ἤρξαντο ἀνανεῶσαι τὸν βίον » (p. 2,2).

[2] Un biographe applique à Pachôme la parole de saint Paul (*Gal* I, 15-16): « Lorsqu'il plut à Dieu, qui m'avait mis à part depuis que j'étais dans le sein de ma mère, de *révéler son Fils aux Gentils*, aussitôt je ne m'occupai ni de chair ni de sang, etc... » (S[12], p. 378,25-29).

[3] Il s'agit de la section de S[10] qui précède la VTh intégrée en Ag. D'ailleurs, le texte que nous avons cité n'a aucun correspondant.

[4] Se rappeler le titre de l'ouvrage de saint Augustin: « *De catechizandis rudibus* ».

[5] Voir, par exemple, S[10], p. 35,4 (= Am 434), sans parallèle en SBo-G[1].

[6] S[10], p. 21,23, sans correspondant.

synaxes communes de prière. On l'initiait ensuite aux règles pratiques des synaxes, puis, après lui avoir fait revêtir l'habit monastique [7], le schème, on l'introduisait à la synaxe à l'heure de la prière [8]. C'est par cette introduction à la prière commune que le nouveau-venu se trouvait incorporé à la communauté et pouvait désormais partager toutes ses synaxes sauf, sans doute, la synaxe eucharistique [9].

Il serait peut-être permis de douter que les textes précédemment cités se rapportent réellement à des catéchumènes, s'ils n'étaient corroborés par plusieurs autres textes plus explicites. Ainsi, par exemple, dans sa lettre pour la Pâque, qui nous a été conservée dans la traduction latine de Jérôme, Théodore rappelle aux supérieurs locaux la *préparation* qu'ils doivent donner aux *catéchumènes* qui, dans les monastères, « expectant terribilem remissionem peccatorum et gratiam mysterii spiritalis ». Il faut leur apprendre à pleurer leurs péchés passés et à se préparer à la sanctification de leur âme et de leur corps, « ut possint sustinere sanguinem et corpus Domini Saluatoris » [10].

Si Théodore traite dans sa lettre sur la Pâque des catéchumènes qu'il faut préparer au baptême, c'est que, chaque année, à Pâques, lorsque tous les frères de la Congrégation se réunissaient à Phbôou pour célébrer ensemble la Pâque, avait lieu le baptême des catéchumènes de tous les monastères [11]. Il semble même que ce baptême

[7] Sur le sens de la réception du schème, cf. *infra*, p. 219.

[8] Pr 1 semble être d'ordre tout disciplinaire et se rapporter à la place que le nouveau-venu reçoit et doit toujours conserver à la synaxe (Jérôme traduit par « collecta »). Dans l'ignorance où nous sommes du substrat copte de « collecta sanctorum » (qui, à notre avis, devait être un simple ϲⲩⲛⲁⲍⲓⲥ), nous ne croyons pas justifié d'en tirer des conclusions sur le caractère cultuel de la Koinonia pachômienne, comme le fait E. VON SEVERUS: « Einer Stelle kommt freilich besondere Bedeutung zu, da sie zwar kultisch geprägt, doch über den eigentlichen Kultraum des Monasteriums hinausweist. Es ist Nr. 1 der *Praecepta*, die da sagt: *qui rudis collectam sanctorum ingreditur* » (*Monasterium als Kirche*..., p. 230).

[9] Cette exception n'est pas explicitement mentionnée, mais elle va de soi, puisque les Pachômiens conçoivent explicitement le baptême comme ordonné à l'Eucharistie et en rendant digne. Cf. par exemple le récit du baptême de Pachôme, où nous lisons qu'on le baptisa afin qu'il fut digne des saints mystères: Am 344; SBo 8; G[1] 5. Voir également le texte de Théodore cité à la note suivante.

[10] Dans *Pachomiana latina*..., p. 106.

[11] Voir les textes signalés aux notes 12 et 13.

ait été le point central de la célébration pascale, s'il faut en croire le biographe de Théodore qui affirme que « les frères se réunissaient à Phbôou *pour* faire baptiser les catéchumènes et pour prendre toute disposition en tout domaine... » [12].

Il va sans dire que, si un catéchumène était en danger de mort, on le faisait baptiser normalement sans attendre la prochaine célébration de la Pâque, comme cela appert d'un récit où Pachôme réprimande un supérieur de monastère qui avait — par manque de savoir-faire plutôt que par négligence — laissé mourir un catéchumène sans lui faire conférer le baptême [13]. Il sera intéressant de nous arrêter quelque peu à l'analyse de ce récit, d'autant plus qu'on a voulu en donner, ces dernières années, une très curieuse exégèse. Le Père E. Dekkes, en effet, dans son article intitulé « Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie? », fait allusion à cette anecdote en affirmant simplement que, chez les Pachômiens, « les sacrements eux-mêmes semblent avoir été un peu sous-estimés, au point qu'on laissa mourir un moine-catéchumène sans baptême » [14]. Cette simple façon laconique de référer à l'épisode en question comporte en elle-même une interprétation de celui-ci... Avant de peser la justesse de cette interprétation, voyons les faits eux-mêmes, qui sont d'ailleurs suffisamment éloquents.

Un soir, Pachôme et Théodore quittèrent en hâte Phbôou pour gagner Thmoušons, vers le nord, où un frère catéchumène était sur le point de mourir. Quand ils arrivèrent à destination, l'higoumène de Thmoušons dit à Pachôme: « Voici deux jours qu'il est malade; nous avons craint de le charger et de le conduire au sud (c'est-à-dire à Phbôou) *pour le baptiser*, de peur qu'il ne mourût entre nos mains au milieu du trajet ». Le narrateur a intercalé ici un renseignement pour l'information de son lecteur: « De fait, c'était leur coutume d'amener à Phbôou pendant le carême tous les catéchumènes des monastères pour leur donner le baptême ». Ce renseignement est certes très précieux pour nous; mais il a toutes les apparences d'une interpolation postérieure. Le catéchumène est en effet malade depuis seulement deux jours, et si cette maladie l'avait empêché d'aller au baptême général des catéchumènes à Phbôou, le samedi-saint, la

[12] Bo 193; S[3a], p. 344ss.

[13] Am 460; SBo 81.

[14] E. DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie*, dans *MD* n° 51 (1957), p. 36.

scène racontée se situerait dans la proximité de Pâques, ce que le contexte ne manquerait pas de signaler. Donc, si l'higoumène de Thmoušons a eu l'idée de conduire le catéchumène à Phbôou, c'est parce que, à Thmoušons, il n'y avait pas de prêtre. De fait, dès qu'il explique à Pachôme qu'il n'a pas conduit le catéchumène au sud pour le baptiser, Pachôme lui rétorque: « Puisque tu voyais son état empirer, pourquoi ne lui as-tu pas donné le baptême ici? »[15]. Mais notre higoumène a son excuse toute prête: « Il n'y a pas de prêtre ici pour le baptiser », ou mieux, selon S^{4}, « nous n'avons pas trouvé de prêtre ».

Donc ce qui se dégage de ce récit, c'est ceci: Même si les catéchumènes de tous les monastères étaient normalement baptisés ensemble à Phbôou, lors de la célébration pascale annuelle, il était évident qu'un catéchumène en danger de mort devait être immédiatement baptisé. D'où le reproche de Pachôme au supérieur. Ce dernier, n'ayant pas trouvé de prêtre dans les environs de Thmoušons (il n'y en avait sans doute pas dans la communauté), avait eu l'idée de conduire son malade à Phbôou, ce qui laisse supposer qu'il y avait alors un prêtre ou des prêtres en ce dernier monastère, et c'est vraisemblable, puisque Pachôme recevait les clercs qui se présentaient chez lui pour se faire moines[16]. En tout cas, même si dans notre interprétation il y a une part d'hypothèse — nous y sommes réduits —, absolument rien, tant dans les faits eux-mêmes que dans la teneur du récit, ne permet d'y discerner une sous-estimation des sacrements. Tout au contraire. Mais voyons la suite du récit.

Pendant la conversation entre Pachôme et l'higoumène, que nous avons racontée, le frère catéchumène rend l'esprit. Mais avant qu'il ne meure, Pachôme et Théodore voient les anges venus pour chercher l'âme de ce frère lui donner le baptême en secret. Que signifie cette vision?... Le Père E. Dekkers en a donné deux explications complémentaires. La première est la suivante: « Le sens de ce passage est celui-ci: sa vie monastique a valu au moribond la grâce que reçoivent les néophytes; tout comme le martyre, elle

[15] « ne lui as-tu pas donné » ou « ne lui as-tu pas fait donner ». ϯωϣϲ employé ici et dans la suite du récit, peut signifier aussi bien l'un que l'autre. Un peu plus loin, l'higoumène parle de conduire le catéchumène au sud pour l'y baptiser (ⲉϯⲱϣϲ ⲛⲁϥ...); le sens y est évidemment « faire baptiser ».

[16] Cf. Am 372, SBo 25; G^{1} 27. Voir *infra*, au chapitre sur l'Eucharistie.

peut remplacer le baptême »[17]. La teneur du texte ne nous semble pas permettre une telle interprétation. Dans la pensée du narrateur et certainement aussi de ses lecteurs immédiats, ce qu'ont vu Pachôme et Théodore, ce n'est pas une simple « vision », un symbole, une énigme à laquelle il faut trouver un sens caché... Ils ont vu un « fait »: le catéchumène *a été baptisé* — réellement baptisé — par un ange. Ainsi notre narrateur, quelques pages plus loin, après avoir raconté des « révélations » qu'eut Pachôme, termine par cette suture: « Notre père Pachôme eut cette révélation dans le monastère de Thmoušons à l'occasion du frère catéchumène *qui fut secrètement baptisé* avant de mourir »[18].

Les anciens avaient des anges une idée moins éthérée que la nôtre. Dans la ligne de la tradition judéo-chrétienne, ils étaient beaucoup plus enclins que nous à insister sur la compénétration des deux mondes, humain et angélique. Et c'est évidemment surtout dans la liturgie que, pour eux, se réalise cette compénétration[19]. Tout cela s'explique plus facilement dans le cadre d'une ecclésiologie qui insiste sur l'appartenance des anges (tout comme des justes de l'Ancien Testament) à la même Eglise dont nous faisons nous-mêmes partie[20]. Aussi, la conviction de la présence des anges au baptême comme à la mort (les deux cas se retrouvent ensemble dans notre anecdote) est-elle un bien commun de la tradition ancienne[21]. Ainsi, par exemple, lorsque le narrateur de la VTh, dans le contexte du récit que nous analysons présentement, décrit une vision où est manifesté à Pachôme comment les anges viennent chercher l'âme du juste ou du pécheur, et comment ils s'y prennent pour la faire sortir du corps (!); ce n'est pas là simple naïveté de

[17] E. Dekkers, *art. cit.* à la note 14, p. 36.

[18] Am 465; SBo 82.

[19] Cf. E. Peterson, *Le livre des Anges*, Paris 1954, p. 45-82; *idem*, *The Angels and the Liturgy*, Londres 1964; J. Daniélou, *Le Mystère de l'Avent*, Paris 1948, p. 94-116; *idem*, *Les Anges et leur Mission d'après les Pères de l'Eglise*, Chevetogne 1953^{2}; G. Colombás, *Paraiso y Vida Angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, (*Biblioteca Vida Cristiana* – 3), Montserrat 1958, p. 215-241.

[20] Voir les textes cités par S. Salaville dans sa traduction de l'*Explication de la Divine Liturgie* de Nicolas Cabasilas, (*Sources Chrétiennes* – 4), Paris-Lyon 1943, p. 128, note 1.

[21] En plus des ouvrages cités à la note 19, cf. J. Leclercq, *La Liturgie et les paradoxes chrétiens*, (*Lex Orandi* – 36), Paris 1963, ch. V: *Invisibles présences. Les Anges au baptême*, p. 75-86.

moines incultes. Il s'agit d'un thème commun à toute l'antiquité tant païenne que chrétienne [22].

Le baptême conféré par un ange, dans la pensée de nos hagiographes, est donc aussi « vrai » que l'est l'Eucharistie apportée par un ange. Les Pères de l'Eglise n'ont-ils pas sans cesse rappelé, soit l'activité des anges dans la sanctification des fonts baptismaux, soit leur présence auprès des nouveaux baptisés [23]? S'ils se sont en général contentés de décrire la présence et l'allégresse des anges lors du baptême [24], ils sont parfois allés jusqu'à leur reconnaître l'action même du baptême, comme cela est attesté au moins par un texte de Tertullien [25].

Cette présence et cette intervention des anges dans la liturgie et dans toute la vie de l'Eglise et du chrétien, en particulier à son baptême et à sa mort, est un thème si fréquent dans la littérature ancienne, qu'on s'étonne que le Père E. Dekkers ait pu déceler dans cette présence de l'ange le fondement de cette autre interprétation de notre récit: Pour lui, cette vision manifesterait la conviction des moines que leur vie « angélique » transcende en quelque sorte l'économie sacramentelle de l'Eglise... [26] . Ce que nous avons dit en ce chapitre, sur le baptême et sur sa place dans le monachisme pachômien, et ce que nous dirons de l'Eucharistie au chapitre suivant, montre suffisamment, croyons-nous, qu'une telle erreur doctrinale — car, à notre avis, c'en serait une, et une très grave — n'a pas existé dans le monachisme de Pachôme. Nous laissons à d'autres de vérifier si, dans les autres milieux monastiques anciens, elle a pu exister autrement que chez quelques individus, d'ailleurs vite rappelés à l'ordre par leur entourage...

---

[22] Cf. F. CUMONT, *Les Vents et les Anges psychopompes*, dans *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums* (*Franz Dölger dargeboten*), Münster i. W. 1939, p. 70-75.

[23] Cf. saint Ambroise, *De Mysteriis*, II,3-4 (*Sources Chrétiennes* – 25), p. 62-63.

[24] C'est le cas de saint Ambroise.

[25] Tertullien, *De Baptismo*, ch. 4,5,6. Pour l'interprétation de ce texte, voir E. AMANN, *L'ange du baptême chez Tertullien*, dans *RSR* 1 (1931), p. 208-221, qui réfute l'interprétation de E. DE BACKER (*Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain-Bruxelles-Paris 1911, p. 163-164), pour qui ce serait le ministre du sacrement que Tertullien désignerait par l'expression « ange de Dieu ».

[26] E. DEKKERS, *art. cit.*, à la note 14, p. 37.

Comme nous l'avons déjà signalé à la fin du chapitre précédent, la notion de « vie angélique » dont fait état ici le Père Dekkers n'a pas eu cours dans le monde pachômien. Quant à l'idée que, pour les Pachômiens, la vie monastique, tout comme le martyre, aurait pu remplacer le baptême, elle est contredite par un excellent texte pachômien, la lettre de Théodore sur la Pâque. Théodore y fait mention des catéchumènes qui sont dans les monastères, et qui attendent la rémission des péchés et la grâce du mystère spirituel, c'est-à-dire de l'Eucharistie. Loin de considérer que c'est leur ascèse qui leur procure le pardon de leurs péchés, il faut leur apprendre à pleurer ces péchés et à se préparer au baptême qui leur procurera la sanctification de l'âme et du corps et qui les rendra dignes de recevoir le mystère du corps et du sang du Christ, « de quo etiam cogitare terroris est » [27].

Si nous nous interrogeons sur les rites mêmes du baptême, nos sources ne nous disent pas grand chose. La seule indication vraiment intéressante nous est donnée par les Règlements d'Horsièse, où l'on voit que le signe de la croix était alors fait sur le front, au moment du baptême. Horsièse, décrivant comment on doit faire le signe de la croix au cours des prières, explique: « ... au début de nos prières signons-nous du signe du baptême pour faire sur notre front le signe de la croix, comme on le fit au jour de notre baptême, selon ce qui est écrit dans Ezéchiel; n'abaissons pas d'abord notre main à notre bouche ou à notre barbe, portons-la à notre front et disons intérieurement: ' nous nous sommes marqués du sceau '. Telle n'est pas la manière du sceau du baptême; mais on a imprimé le signe de la croix sur le front de chacun de nous, le jour où nous fûmes baptisés » [28].

Il y a bien aussi le fameux codex S[21], qui nous décrit le baptême conféré à Alexandrie par Théophile en la présence d'Horsièse [29]. Mais ce texte n'a aucun lien avec l'hagiographie pachômienne, et, comme l'a démontré Hengstenberg, il est probablement un écrit tardif destiné à justifier certains usages liturgiques de l'Eglise d'Alexandrie [30].

Il reste que, dans l'absence de renseignements plus précis, on peut supposer que le baptême se conférait dans les monastères pachô-

---

[27] A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 106.

[28] RèglHors, p. 83,16-24. Ce texte a été commenté par H. BACHT, dans *Mönchtum und Kirche*..., p. 125-126.

[29] Dans *Les Vies coptes*..., p. 389-399.

[30] Cf. W. HENGSTENBERG, *Pachomiana*....

miens (ou plutôt à Phbôou) selon la tradition générale de l'Egypte à cette époque. Or, comme les études récentes semblent l'avoir montré, en Egypte à cette époque, comme à Antioche, en Cappadoce et en Syrie orientale, la liturgie du baptême se réalisait selon un rituel d'origine syrienne, qui ne comportait pas de rite postbaptismal de l'Esprit, mais présentait ses trois éléments fondamentaux dans l'ordre suivant: onction, bain baptismal, Eucharistie [31]. Cela explique sans doute pourquoi, dans les sources pachômiennes, le baptême est considéré explicitement comme ordonné de façon immédiate à l'Eucharistie, sommet de l'initiation chrétienne [32].

Quoi qu'il en soit du rituel, il est certain que la présence de catéchumènes dans les monastères pachômiens, ainsi que leur baptême lors de la célébration annuelle de la Pâque, constitue un fait de grande signification dans l'histoire du monachisme. La communauté monastique est ainsi constituée *une véritable communauté ecclésiale*, au sein de laquelle les païens peuvent s'initier au christianisme par l'enseignement du supérieur, le catéchète par excellence, et par l'exemple de la charité chrétienne effective incarnée dans une vie commune de sujétion réciproque. On le voit, on est fort loin d'une prétendue spiritualité « a-sacramentelle » qui aurait cru que la vie monastique, comme le martyre, et parce que « vie angélique », pourrait remplacer le baptême et les autres sacrements...

II. – *Les engagements du baptême et la vie monastique.*

Cette présence des catéchumènes au sein de la Congrégation Pachômienne, ainsi que la collation annuelle du baptême à l'occasion de la Pâque, ont certainement marqué profondément la spiritualité pachômienne. Il nous faut donc essayer de découvrir quel lien, dans l'esprit de nos moines pachômiens, existait entre leur baptême et leur vie monastique.

---

[31] La liturgie baptismale en Egypte à cette époque a été étudiée par G. KRETSCHMAR, *Beiträge zur Taufliturgie in Ägypten*, dans *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 8 (1963), p. 1-54; cf. *idem*, *Die Bedeutung der Liturgiegeschichte für die Frage nach der Kontinuität des Judenchristentums in nachapostolischer Zeit...*, p. 119-128.

[32] Cf. *supra*, note 9.

Pour Pachôme, sa vocation de fondateur de la Koinonia fut étroitement liée à sa conversion et à la grâce même de son baptême [33]. Pour beaucoup d'autres également, nous venons de le voir, l'initiation à la vie chrétienne et l'initiation à la vie monastique étaient une seule et même chose [34]. Ils étaient venus au monastère pour y trouver la grâce de la « renaissance », pour y être regénérés. C'est pourquoi, dans le langage pachômien, la vocation de la « renaissance » s'identifie avec la vocation de la Koinonia. Il n'y a pas à supposer que « vocation de la renaissance » fût une expression technique pour désigner la vie monastique ou la profession monastique considérée comme un second baptême. Outre qu'il serait vain de chercher la conception de « second baptême » chez les Pachômiens [35], nous lisons l'expression suivante, attribuée à Pachôme lui-même : « ... non seulement les moines, mais tous ceux qui sont de la renaissance de l'Evangile » [36]. C'est pourquoi les obligations, les engagements et les promesses qu'il rappelle sans cesse à ses moines, ce sont les engagements du baptême [37].

---

[33] Cf. *supra*, p. 167-169; voir aussi S. FELDHOHN, *Gestorben der Sünde — Lebend für Gott. Gedanken zum Taufbewusstsein in den ältesten Mönchsviten und Regeln*, dans *Leben aus der Taufe* (*LuM* — 33/34), Maria Laach 1963/64, p. 52-53.

[34] C'était sans doute également le cas pour beaucoup d'autres, même en dehors du monachisme pachômien. Plusieurs Pères du désert avaient coutume de faire la « comptabilité » de leur ascèse à partir du jour de leur baptême. Ainsi, Philoromus se vante de n'avoir jamais mangé le pain des autres, mais celui de son propre labeur « ἀφ' οὗ ἐμυσταγωγήθην καὶ ἀνεγεννήθην » (*Histoire Lausiaque* 45, éd. Butler, p. 133,14-15). Quant à l'abbé Anub, il n'a pas menti « ἐξ οὗ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ἐκλήθη ἐπ' ἐμέ... » (*Apoph. Patr.*, *PG* 65, col. 129).

[35] Cf. *infra*, p. 220-224.

[36] S[10], p. 38,2.

[37] Cf. *infra*, section sur la profession (p. 213-220). Pour être typiquement pachômienne, cette conception n'est pas propre aux Pachômiens. Voici, dans le même sens, un texte de la *Collectio monastica* éthiopienne publiée par V. Arras (p. 3): « *O fratres monachi*, qui dereliquistis negotia huius mundi fugacis, cavete ne ad pristina vestra negotia redeatis... nolite proferre alienum *dum agnoscite baptismum*; sicut didicisti, loquere: *sicut baptizatus es*, lauda; sicut ex supernis natus es, crede; et quae credis custodi et quae tibi concredita sunt noli relinquere. Renovatus es sicut aquila; quae sursum sunt quaere; ... Filius vocatus es, noli Absalom similis esse... Ex populo segregatus es; ne solem adores... ».

Dans un excellent article sur « Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce »[38], dom J. Gribomont a bien montré comment l'ascétisme pré-monastique de Syrie, étroitement lié à l'ordre sacramentel et hiérarchique en général, s'enracinait dans un courant encratique qui était loin d'être un phénomène propre au christianisme araméen. Or cet encratisme (antérieur aux tendances hérétiques qui en prendront le nom) existait aussi en Egypte. Les écrits apocryphes porteurs de ces tendances du christianisme populaire y circulaient. L'*Evangile selon les Egyptiens*, écrit à tendances encratiques assez poussées, est cité plus d'une fois, par exemple, dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie[39].

Cette présence de tendances encratiques analogues en Syrie et en Egypte explique les nombreux points de rencontre réels que l'on peut discerner entre la spiritualité du cénobitisme pachômien naissant et celle des groupements ascétiques nommés fils et filles du Pacte, dans l'Eglise syrienne d'Ephrem et l'Eglise persane d'Aphraat[40]. « Le pacte, écrit dom Gribomont, n'est aucunement un contrat qui lierait ces volontaires entre eux, on ne voit pas non plus qu'il soit analogue à nos vœux, engagement spontané, surérogatoire. L'alliance avec Dieu, c'est tout simplement l'accomplissement de l'alliance d'Abraham, l'engagement baptismal »[41]. De même chez Pachôme,

[38] Dans *StMon* 7 (1965), p. 7-24.

[39] Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates* III,9,64; III, 13,91; III, 6,45; III,13,92. Ces fragments ont été réunis par E. PREUSCHEN dans *Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, Giessen 1905², p. 2-3. Voir aussi M. RONCAGLIA, *Histoire de l'Eglise copte*, T. I: *Les Origines du christianisme en Egypte: du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique* (*Ier et IIe siècle*), Dar Al-Kalima 1966, p. 65-109. On sait que G. Quispel a émis l'hypothèse que la source encratique de l'*Evangile selon Thomas* s'identifierait avec l'*Evangile des Egyptiens*. De toute façon, selon le même auteur, c'est à Alexandrie qu'il faut chercher le fond judéo-chrétien et l'arrière-fond d'un judaïsme hellénistique que présuppose la source encratique de « Thomas ». Cf. G. QUISPEL, *L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*, dans *Aspects du Judéo-Christianisme*. (*Colloque de Strasbourg* 23-25 avril 1964), Paris 1965, p. 48-49.

[40] Sur les fils et les filles du Pacte, on trouvera de bonnes indications bibliographiques dans l'article de dom J. Gribomont cité à la note 38, ou encore dans l'ouvrage plus récent de P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, (*TU* – 95), Berlin 1966, p. 41-44. L'auteur suggère une nouvelle interprétation du mot *qᵉiāmā*; il faudrait traduire non par fils du *pacte*, mais par fils de la *résurrection*.

[41] Voir l'article cité à la note 38, p. 16.

la vocation de la Koinonia, la vie du moine, découle tout entière des engagements du baptême, et ce qui est fondamental chez Pachôme, en Thébaïde, comme chez Basile, en Cappadoce, c'est l'amour de Dieu et du prochain[42].

L'idée fondamentale de l'ascèse pachômienne est celle de l'accomplissement de *toute la loi* de Dieu. On n'y fait pas de discernement entre commandements et conseils[43]. Le moine pachômien a tout simplement pour but d'accomplir tous les commandements de Dieu. « Seigneur, aie pitié de moi, — priait Pachôme —, ne me laisse pas m'égarer; car si l'ennemi trouve petit à petit pour lui un point en moi, si tu ne me soutiens, il finira par me dominer. Car si quelqu'un garde toute ta loi, mais tombe sur un seul point, il est responsable de tout (Jac II,16)... »[44]. Horsièse, de son côté, exhorte le moine à demander à Dieu sans arrêt quelle est *sa volonté entière* « pour qu'il t'accorde de l'accomplir, soit pour l'aimer de tout ton cœur, de toutes tes forces et de toutes tes pensées, ainsi que ton prochain comme toi-même, selon son commandement »[45].

Quelques autres textes pachômiens nous éclairent sur ce que signifie « faire toute la volonté de Dieu » ou « observer tous ses commandements »[46]. Pachôme compare à une femme qui avorte, « l'homme qui, après *avoir convenu avec Dieu de faire sa volonté* et *d'observer ses commandements*, commence par progresser selon la *convention* (ΔΙΑΘΗΚΗ) passée avec lui, puis se désintéresse des fruits de l'Esprit en lesquels il avait débuté[47]. Le contexte nous montre clairement

[42] Noter l'importance de la charité, dans le texte suivant de Pachôme (S¹⁰, p. 21, sans correspondant): « Ensuite on instruira les enfants de ce qui plaît à Dieu et de sa volonté d'après sa loi, ainsi que des règles que j'ai tirées de celle-ci pour vous; *afin qu'ils aiment le Seigneur* notre Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de toutes leurs pensées, de toutes leurs forces, *et qu'ils aiment leur prochain* comme eux-mêmes... ».

[43] De même que chez saint Basile; cf. l'article de dom J. Gribomont cité à la note 38, p. 23.

[44] Am 362; SBo 19 (S³, p. 62,19ss); G¹ 15.

[45] *Catéchèse* d'Horsièse, dans *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 74,27 ss. La similitude de ce texte d'Horsièse avec celui de Pachôme cité plus haut (S¹⁰ p. 21,20ss.), lequel correspond à Pr 1, Pr 49 et Pr 139, montre bien l'unité de la pensée des Pachômiens sur ces questions fondamentales.

[46] Sur cette notion de l'accomplissement de *tous* les commandements, nous reviendrons, au chapitre sur la pénitence. On pourra aussi consulter S. FRANK, *BIOC ΑΓΓΕΛΙΚΟC...*, p. 40-41.

[47] S¹⁰, p. 38,25-28.

que celui qui « a convenu avec Dieu de faire sa volonté » est celui qui « appartient à la renaissance de l'Evangile » [48], ce qui signifie que la *convention* (ⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ) dont il est ici question n'est rien d'autre que les engagements du baptême.

Cette identification fondamentale de la vocation monastique et de la vocation chrétienne [49] ne signifie pas cependant que l'on conçoive le monachisme comme la seule forme légitime de vie évangélique, ni que l'on regarde célibat et anachorèse comme des éléments essentiels de toute vie chrétienne authentique. Au contraire, on reconnaît explicitement que les chrétiens vivant dans le mariage pourront être fort au-dessus des moines lors du jugement [50] (position qui n'est peut-être pas si fréquente dans la littérature monastique...). De même, Pachôme stigmatise les homme mariés qui, par suite de leur pauvreté, abandonnent femme et enfants pour se faire moines... [51].

---

[48] *Ibid.*, p. 38,3. Théodore exhorte à la fidélité aux exigences de la Koinonia « afin que nous ne soyons pas rejetés de la vocations de la *renaissance* » (*3ème Catéchèse*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 53,34). De même, Pachôme (ou Athanase?) dans la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* (dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 17), assimile la promesse de la vie monastique à la promesse de la vie chrétienne: « ayant promis la vie monastique... nous nous sommes aussi promis d'être disciples du Christ... ».

[49] Une thèse encore inédite a été défendue récemment à l'Université Saint-Thomas d'Aquin (Angelicum), sur ce sujet; B. GHEBRAY, *Vita monastica come vita cristiana secondo gli scritti di s. Pacomio*, [manuscrit, Rome 1966]. Sur cette conception dans le monachisme ancien en général, voir l'ouvrage toujours classique de G. MORIN, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Paris – Maredsous 1921³. Le Père I. HAUSHERR en a également traité avec saveur dans *Spiritualité monacale et unité chrétienne*, dans *Il monachesimo orientale*, (*OCA* – 153), Rome 1958, p. 12-32, et il est revenu sur le même sujet, de façon plus approfondie, dans *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères*, dans *Laïcat et Sainteté*, T. I: *Laïcat et Vie Chrétienne Parfaite*, Rome 1963, p. 33-115. Sur le même thème, voir encore S. PRETE, *Cristianesimo antico e ascetismo monastico*, dans *Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, p. 93-101; G. KRETSCHMAR, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung früchristlichen Askese*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964), p. 27-67.

[50] Cf. par exemple, Paral 19, p. 145,8ss.

[51] *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 30.

Dans un passage de la VTh [52], où tout le contexte se rapporte à la pureté, la distinction est faite entre la pureté du mariage et la pureté angélique. L'homme *qui a la crainte de Dieu* vit dans *la pureté du mariage* (ⲡⲧⲟⲩⲃⲟ ⲙ̄ⲡⲓⲅⲁⲙⲟⲥ)... Si, en outre, *il ambitionne la perfection* (ⲧⲙⲉⲧⲧⲉⲗⲓⲟⲥ), selon la parole du saint apôtre Paul, qui dit: ambitionnez des charismes meilleurs, il vivra, lui aussi, dans *la pureté angélique* (ⲡⲧⲟⲩⲃⲟ ⲡ̄ⲧⲉⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ), et alors... il se fera moine... Nous nous trouvons ici en présence d'une réflexion théologique plus évoluée; nous sommes à l'époque de la composition de la VTh, et on ne trouve pas d'autres textes du même genre dans la VBr. D'une façon générale, nos sources n'établissent pas cette comparaison entre plus parfait et moins parfait. La vie monastique ne se distingue pas essentiellement de la vie chrétienne du laïc. Elle n'est qu'une *politeia* entre d'autres, une façon entre d'autres de mener la vie chrétienne.

Alors qu'Ammon était encore catéchumène, ayant entendu parler de la *politeia* admirable des Pachômiens, il décida de se faire moine quand il serait chrétien [53]. De même, Théodore l'Alexandrin promit à Dieu qu'il se ferait moine, s'il lui faisait la grâce de devenir chrétien [54]. Pour l'autre Théodore, « si nous nous sommes entourés du rempart salutaire qu'est l'amour de la loi de Dieu et de la vocation à la Koinonia », c'est « afin de marcher sur la terre selon les habitudes des gens du ciel et la vie des anges vénérables », de sorte que « tous ceux qui verront nos bonnes œuvres glorifient Dieu et sachent que nous, nous sommes les *disciples du Christ*, pour nous aimer mutuellement sans hypocrisie » [55].

Dom A. Stolz craignait que l'exclusion de l'érémitisme par saint Basile menaçât l'orientation contemplative de la vie monastique en donnant pour fin à celle-ci l'amour et le service du prochain [56]. Chez Pachôme non plus il n'y a pas d'orientation du cénobitisme vers l'érémitisme ou vers « la solitude contemplative de l'ermite » que dom A. de Vogué aimerait considérer comme la fin de la vie cénobitique [57]. La contemplation, certes, n'est pas exclue pour autant de

---

[52] Am 510 ss; SBo 107. Cité selon SBo 107, p. 182.

[53] EpAm 2, p. 97,14ss.

[54] Am 473; SBo 89. G¹, qui abrège et remanie considérablement, n'a pas cette partie du récit.

[55] *3ème Catéchèse de Théodore*, dans *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 53,13ss.

[56] A. STOLZ, *L'Ascèse Chrétienne*, Chevetogne 1948, p. 62-65.

[57] A. DE VOGÜÉ, *Le Monastère, Eglise du Christ*, p. 45.

la spiritualité pachômienne. Elle n'est pas conçue cependant en termes évagriens ou néo-platoniciens. Il s'agit d'une contemplation beaucoup plus proche de la contemplation juive et biblique, que J.-P. Audet décrit comme «très différente de la contemplation grecque, et jamais détachée de la durée où se meuvent les choses et les hommes» [58]. La contemplation des pachômiens, ce n'est pas une prière de feu à laquelle on espère arriver un jour... C'est le simple contact personnel quotidien et continuel avec Dieu à travers l'application des promesses du baptême, c'est-à-dire l'accomplissement de toute la loi de Dieu, dans le service des frères, l'amour mutuel, la prière solitaire et commune, la méditation des Ecritures et le travail [59].

III. – *Second baptême et profession monastique?...*

La conception de la profession ou de la vie monastique comme un second baptême est un bien commun de la tradition monastique. Elle semble même avoir séduit tout particulièrement nos contemporains, ce qui nous a valu, au cours des dernières décades, une abondante littérature sur le sujet. Certains auteurs ont étudié l'origine et l'évolution de cette conception à travers la tradition [60]. D'au-

[58] J.-P. AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la « bénédiction » juive et de l'« eucharistie » chrétienne*, dans *Revue Biblique* 65 (1958), p. 381-382.

[59] On retrouvera une orientation analogue dans la réforme monastique de Théodore Studite; cf. J. LEROY, *La réforme studite*, dans *Il monachesimo orientale* (*OCA* – 153), Rome 1958, p. 195.

[60] La meilleure étude historique demeure celle de dom B. CAPELLE, *De monastieke professie als tweede doopsel*, dans *Horae monasticae* I [1947], p. 33-45. Quelques indications avaient déjà été données par K. HOLL, dans *Enthusiasmus und Bussgewalt...*, Leipzig 1898, p. 205-207. Cf., plus récemment, J. LECLERCQ, *La vie parfaite, points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhaut-Paris 1948, ch. V, *La Vie Martyre*, II, *Le Baptême des Pénitents*, p. 133-141 (avec une abondante bibliographie); E. MALONE, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950; *idem*, *Martyrdom and Monastic Profession as a second Baptism*, dans *Vom christlichen Mysterium*, Düsseldorf, 1951, p. 115-134; G. PENCO, *Sulla professione monastica come secondo battesimo*, dans *RL* 47 (1960), p. 34-39. Pour l'interprétation du texte célèbre de Denys sur la bénédiction monastique en relation avec le baptême, voir P. OPPENHEIM, *Mönchsweihe und Taufritus. Ein Kommentar zur Auslegung bei Dionysius dem Areopagiten*, dans *Miscellanea Liturgica L. C. Mohlberg*, I, Rome 1948, p. 259-282. Sur le sens du texte souvent allégué de saint Jérôme, voir E. DEKKERS, *Profession – Second Baptême. Qu'a voulu dire S. Jérôme?*, dans *HJ* 77 (1958), p. 91-97.

tres l'ont repensée en fonction de notre théologie actuelle des sacrements et de la vie monastique [61]. Du point de vue historique, il faut avouer cependant que peu de nouvelles choses ont été dites depuis les travaux lointains de M. Rothenhäusler sur la profession monastique [62]. Nous nous demanderons, en cette section, si l'on peut comme l'a cru ce dernier auteur, faire remonter jusqu'à Pachôme cette notion de « second baptême » appliquée à la profession ou à la vie monastique. Mais auparavant, nous devrons évidemment nous demander s'il existait chez Pachôme une forme quelconque de profession et si l'entrée dans la Communauté était marquée par un rite.

A – *Les engagements du moine pachômien, profession monastique?* [63]

Si l'on interroge les Vies, on n'y trouve, au moins dans les recensions anciennes, aucune allusion à une profession. Lorsque Pachôme reçoit ceux qui viennent à lui, il les « fait moines », ce qui signifie probablement qu'il leur donne le « schème » monastique, tout comme Palamon l'avait fait moine lui-même [64]. S'il y a, une fois ou l'autre, allusion à des *promesses*, le contexte laisse entendre qu'il s'agit simplement des promesses baptismales [65]. Ainsi, lors de son

[61] Cf. F. VANDENBROUCKE, *La profession, second baptême*, dans *VS* 76 (1947), p. 250-263; et surtout B. NEUNHEUSER, *Mönchsgelübde als zweite Taufe und unser theologisches Gewissen*, dans *Leben aus der Taufe*, (*LuM* – 33/34), Maria Laach 1963/64, p. 63-69; voir également S. FELDHOHN, *Gestorben der Sünde – Lebend für Gott. Gedanken zum Taufbewusstsein in den ältesten Mönchsviten und Regeln*, *ibid.*, p. 52-53.

[62] Cf. les articles cités à la note suivante.

[63] Sur la profession monastique en général, voir, entre autres, M. ROTHENHÄUSLER, *Die Anfänge der klösterlichen Profess*, dans *BM* 4 (1922), p. 21-28; *idem*, *Der hl. Basilius der Grosse und die klösterliche Profess*, *ibid.*, p. 280-289; O. CASEL, *Die Mönchsweihe*, dans *JLW* 5 (1925), p. 1-47, surtout la première partie, consacrée à l'Orient, p. 3-22; A. VERHEUL, *Van de heilige Monnikswijding*, dans *Tijdschrift voor Liturgie*, 27 (1943/44), p. 67-77; P. ERNETTI, *La Professione Monastica. Secondo S. Pacomio, S. Basilio, S. Giovanni Cassiano, S. Benedetto*, dans *Vita Monastica* 11 (1957), p. 152-161. (= saint Pachôme); 12 (1958), p. 3-12.

[64] Am 346; G[1] 6. SBo est lacuneux; même Av transcrit ici Am ou un texte identique.

[65] La conception du baptême comme un pacte avec Dieu était courante dans l'Eglise ancienne. Voici, comme exemple, un texte de Grégoire de Naziance (*PG* 36, col. 368): « Pour le dire en raccourci, il faut se mettre dans l'esprit que le dynamisme du baptême est un pacte conclu avec Dieu de mener une vie différente de la première et de tenir une conduite plus pure ». Le Père

différend avec Jean, Pachôme, dans sa prière à Dieu, se plaint de n'être pas fidèle, après avoir *promis à Dieu de faire sa volonté* [66]. Et c'est sans doute aussi des promesses du baptême ou d'une promesse très générale sans relation avec des « vœux » monastiques, qu'il faut entendre le texte des *Monita sancti Pachomii*: « Memores ergo simus, carissimi, professionis nostrae: quemadmodum Deo sumus polliciti deseruire... » [67].

Dans sa version du récit de Sylvain, G¹ nous offre un texte que Rothenhäusler a interprété comme une première indication de l'existence de la profession: « καὶ ὡμολόγησας ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ὅτι γίνομαι (μοναχός) » [68]. Il ajoutait cependant avec prudence: « Ob dies eine der späteren Zutaten in der Vita ist, wissen wir allerdings nicht » [69]. Nous sommes maintenant en mesure de constater que c'est là en effet une glose tardive du rédacteur de G¹, à laquelle on ne trouve de correspondant ni en Ag ni en SBo. Comme il n'est pas absolument sûr que ce rédacteur final de G¹ ait été un moine pachômien, on peut difficilement considérer avec certitude que cette glose représente un état postérieur du monachisme pachômien. De toute façon, même dans le récit de G¹, il semble s'agir d'une promesse de devenir moine plutôt que d'une profession [70]. Théodore l'Alexandrin avait fait une promesse du genre: « Si je deviens chrétien, je me ferai aussi moine » [71].

I. Hausherr, à qui nous avons emprunté cette citation et sa traduction, fait remarquer que, dans tout le contexte, Grégoire dépend d'Origène, ce qui constitue un témoignage de la présence de cette conception en Egypte. Cf. I. HAUSHERR, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères* (cf. *supra*, note 49), p. 91.

[66] S¹, p. 1-2 (= S³, p. 61-62).

[67] A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 152,14.

[68] G¹ 104; puisque c'est le texte de G¹ qui nous intéresse ici, il n'y a aucun intérêt immédiat à entrer dans le problème extrêmement compliqué des diverses recensions de ce récit. Cf., tout de même *infra*, note 72.

[69] M. ROTHENHÄUSLER, *Die Anfänge des klösterlichen Profess*, dans *BM* 4 (1922), p. 28.

[70] Bien que le mot ὁμολογία soit le terme technique pour désigner la profession monastique, il a souvent un sens beaucoup plus général. Sur le sens technique du mot, cf. I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*, (*Paradosis* – 14), Fribourg 1959, p. 100, note 5.

[71] Am 473-474; SBo 89. G¹ 94, qui résume, n'a pas cette partie du récit.

Deux passages des Règles de Pachôme sont un peu plus explicites.

a) Jud 12: « Si quis *promiserit obseruare se regulas monasterii*; et facere coeperit, easque dimiserit, postea autem reuersus egerit paenitentiam... ».

b) Pr 49: Qui rudis monasterium fuerit ingressus, docebitur prius quae debeat obseruare, et *cum* doctus ad uniuersa *consenserit*... dabunt ei uiginti psalmos... »

Tout ce que ces textes nous disent c'est que, lorsque quelqu'un veut entrer dans la communauté, il s'engage à vivre selon les règlements de celle-ci. Quoi de plus naturel? Par exemple, lorsque Pachôme veut chasser Sylvain, il consent à le garder quand celui-ci *prend l'engagement* (ⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ = G¹: ὡμολόγησεν) de vivre désormais d'une façon digne d'un moine [72]. Il n'y a évidemment là rien de semblable à nos vœux, et il ne semble même pas qu'il se soit agi d'une promesse faite publiquement. La comparaison de Pr 49 et 139, qui se complètent et concordent avec Pr 1 et un texte de S¹⁰ [73], nous prouve le contraire. En effet, lorsqu'on a enseigné au nouveau-venu les vérités élémentaires de la foi, s'il est venu du paganisme, on lui demande s'il est capable de renoncer à ses parents, etc... S'il est jugé capable (Pr 49) ou s'il consent (Pr 139) on poursuit sa formation: on lui enseigne les Ecritures dont il aura besoin pour participer aux synaxes, ainsi que la façon dont il devra se conduire à celles-ci, etc. Lorsque sa formation est terminée, on lui donne l'habit de moine, et le portier, aux soins duquel il était confié jusque là le conduit à la synaxe au moment de la prière. Il n'y a donc eu aucun rite public; même la « vêture » n'en fut pas un.

Dans la troisième Catéchèse de Théodore, on trouve cependant des allusions à un engagement plus spécifique [74]. Ici, ce n'est plus un simple engagement à suivre les règles du monastère, mais un engagement à la vie de la Koinonia. Ce que nous avons promis, c'est la « loi », la « loi de la Koinonia » ou « la loi de Dieu », Nous avons

---

[72] Am 525; S⁵ 93 (= S³ p. 70,9 ss); G¹ 104. La tradition SBo est ici flottante; Bo et Av se séparent, pour quelques paragraphes, de l'ordre de la VBr, conservé par S⁵.

[73] Cf. *supra*, p. 199.

[74] *3ème Catéchèse de Théodore*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme*..., p. 39-61, *passim*.

promis d'obsrver cette loi, nous nous sommes engagés à marcher selon elle, et cet engagement, nous l'avons pris devant Dieu et devant les hommes [75]. Il ne s'agit pas, notons-le bien, des règlements de la communauté. Il s'agit de la « loi de la Koinonia ». Or, dans toute cette longue catéchèse, l'expression « loi de la Koinonia » désigne la forme spéciale de vie monastique instituée par Pachôme, ou tout simplement la forme de vie chrétienne instituée à Jérusalem par les Apôtres [76].

Il est intéressant et éclairant de constater que Chénouté, lorsque ses disciples eurent atteint le nombre de plus de trente frères, les rassembla et leur fit signer une promesse écrite par laquelle ils s'engageaient *d'abord à la vie commune* (= la loi de la Koinonia), *ensuite* à *l'observance des règles* de la maison [77]. Chez Chénouté, le nom propre de cet engagement sera le pacte (ⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ) [78]. Or, on trouve déjà cette expression chez Horsièse. Dans un contexte où il traite des pénitences extérieures, il exhorte les moines à ne pas faire de serment de telle ou telle forme déterminée d'ascèse au moment où ils entreprennent la vie de pénitence. Et il conclut qu'au « moment de passer convention (ⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ) devant le Seigneur, il est préférable de ne pas faire le serment de telle ascèse déterminée... [79]. L'usage par Horsièse du terme ⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ, qui deviendra technique chez Chénouté démontre que, déjà de son temps, a dû exister une sorte de serment ou d'engagement au moment de l'entrée en communauté. Il est beaucoup plus difficile de préciser en quoi consistait cet engagement C'était probablement tout simplement l'engagement à vivre la vie monastique, la vie de pénitence, puisque, dans le texte d'Horsièse, « passer convention devant le Seigneur » est employé comme synonyme de « embrasser la vie de pénitence » [80].

[75] *Ibid.*, p. 40,31-41,2; 50,4ss; 52,9.

[76] Cf. *supra*, chapitre premier, surtout p. 179-180.

[77] D'après un texte de Besa, Zoega, nº CLXXXI, p. 375.

[78] Voir, par exemple le texte de la « profession », dans E. M. CRUM, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*, T. IV, texte copte, p. 40; traduction latine de H. Wiesmann, p. 24.

[79] L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 80-81.

[80] Nous possédons, de Horsièse, un autre texte semblable. On le lit, dans la traduction latine de Jérôme, au dernier paragraphe (§ 56) du *Liber Orsiesii*, dans un contexte qui permet de l'interpréter aussi bien des promesses du baptême que de promesses propres au moine: « Vigilate, omni studio curaque contendite ne obliuiscamini propositi uestri; sed implete quod uos scitis esse pollicitos » (LibOrs 56, p. 147,14-17).

Il n'est pas impossible cependant qu'il se soit agi d'une promesse de chasteté ou de virginité. Dans ce sens nous trouvons quelques textes plus explicites dans la catéchèse d'Athanase utilisée par Pachôme, ou plus probablement remaniée et mise sous le nom de Pachôme [81].

« Voici que vous savez, mes bien-aimés, que nous avons revêtu le Christ bon et ami des hommes; ne nous en dépouillons pas par suite de nos œuvres mauvaises. *Ayant promis à Dieu la pureté, ayant promis la vie monastique*, posons-en les actes qui sont: le jeûne, la prière incessante, la pureté du corps et la pureté de cœur. Si *nous avons promis la pureté... Nous nous sommes aussi promis d'être disciples du Christ...* » [82]

« *Si vous avez promis à Dieu la vie monastique...* » [83]

« En effet, il est impossible que *celui qui s'est voué à Dieu*, retourne en arrière vers les tâches séculières... » [84].

Dans le texte même d'Athanase, seule la promesse de la virginité était mentionnée [85]. Il est fort possible que cette catéchèse d'Athanase, comme son *De Virginitate*, ait été adressée aux vierges d'Alexandrie. Le remanieur qui l'a intégrée dans une catéchèse de Pachôme a ajouté la promesse de la vie monastique à la promesse de virginité. Dans l'impossibilité où nous sommes de déterminer où, quand et par qui a été réalisée cette adaptation, il est évidemment difficile de tirer quoi que ce soit de certain de ce texte. En tout cas, ce dont il témoigne, dans l'état où nous le lisons, c'est d'un certain engagement à la vie monastique étroitement lié à un engagement à la virginité.

Cet engagement à la virginité, qu'il ait été explicite ou non, fut certainement toujours compris dans l'engagement à la vie de la Koinonia. Nous avons d'ailleurs déjà vu comment la VTh distingue la pureté du mariage de la pureté angélique. Un autre passage de la Vie nous explique comment Pachôme priait pour tous les degrés de l'Eglise. Or, pour les moines et les vierges, il priait « afin que le

[81] On peut lire le texte d'Athanase et celui attribué à Pachôme, sur deux colonnes parallèles, dans L.-T. LEFORT, *S. Athanase écrivain copte*, dans *Muséon* 46 (1933), p. 1-33.

[82] L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 17,4ss.

[83] *Ibid.*, p. 21,23.

[84] *Ibid.*, p. 29,25-27. Ce dernier texte appartient à une homélie de Pachôme distincte de celle d'où sont tirées les deux citations précédentes, mais écrite dans le même ton.

[85] Cf. *supra*, note 81.

Seigneur leur accorde la manière d'accomplir la *promesse* qu'il ont émise dans la résolution de leur cœur ». La suite du récit nous indique quelle était cette promesse: « afin que nous ne péchions pas contre toi, ni ne provoquions ton Saint-Esprit *au nom duquel on nous a marqués*; au contraire afin que nous soyons purs et immaculés devant toi en ce monde pendant tous les jours de notre vie... » [86]. Cette dernière partie de la citation (« ton Saint-Esprit au nom duquel on nous a marqués... ») nous montre que, chez Pachôme comme chez Ephrem en Syrie [87], cet engagement à la chasteté ou à la virginité était étroitement lié au baptême.

Nous pourrions, pour terminer cette brève enquête sur la profession, citer cette autre catéchèse de Théodore, qui se trouve dans les Vies, et qui parle d'un baptisé qui est « ἐπαγγειλάμενος τὸν μοναχόν » [88]. Nous reviendrons sur ce texte plus loin. Notons simplement, pour le moment, l'expression « ἐπαγγέλλεσθαι τὸν... », qui signifie « faire profession de quelque chose », dans le sens de « se déclarer pour... », « adopter le genre de vie de... », etc. [89].

Ces divers engagements, au moment de l'entrée en communauté, étaient-ils manifestés dans un « rite »? On a voulu voir ce rite de profession, chez Pachôme, dans la prise d'habit, ou, plus précisément, dans la remise du schème. Voici ce que dit à ce sujet Rothenhäusler: « Wenden wir uns nun dem Kern unseres Zeugnisses von der Profess

[86] Am 487; SBo 101. Pas de parallèle en G[1]. Nous avons cité selon Bo 101, p. 169,16-28.

[87] Cf. E. BECK, *Ascétisme et Monachisme chez s. Ephrem*, dans *OrSyr* 3 (1958), p. 277.

[88] Bo 186; G[1] 140.

[89] Pour éviter des confusions malheureuses dans l'interprétation des textes anciens, il faut se souvenir que, dans l'antiquité... comme d'ailleurs encore de nos jours, « profession » signifie d'abord un état de vie plutôt que l'acte par lequel on entre en cet état de vie. « Das ist eine selbstverständliche Sache. Wer Kleriker, Mönch oder vielleicht auch Einsiedler oder Pilger geworden ist, der ist eben Kleriker, Mönch usw. ' von Profession ', auch ohne dass das eigens durch Aufnahmeritus, Angelöbnis, schriftliche Vertragsformel u. dergl. herausgearbeitet werden müsste... » (L. VON HERTLING, *Die Professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde*, dans *ZKT* 56 [1932], p. 149). Voir un texte de saint Basile dans ce sens: « τῶν βίον μοναζόντων ἐπαγγειλαμένων » (*Ep.* 217, c. 30, *PG* 32, col. 800). Sur le sens de ἐπαγγειλάμενος, voir également M. ROTHENHÄUSLER, *art. cit.*, à la note 69 (p. 214), p. 27. Il faut noter aussi que le mot ἐπαγγειλάμενος avait encore, à l'époque pachômienne, conservé son sens général de promesse — promesse de donner du blé, par exemple, comme en G[1] 39, p. 24,12.

bei Pachomius und in seinen Klöstern zu. Der eigentliche ' Professritus ' ist, wie sich sofort ergibt, die *Anlegung des Mönchsgewandes*. In ihr bestand die früheste Art, sich dem Mönchsleben zu widmen und auf seine Aufgaben sich zu verpflichten » [90].

Il est vrai que, dans toute la littérature ascétique de l'époque, faire quelqu'un moine c'est lui donner l'habit monastique, le schème; et chasser quelqu'un de la vie monastique, c'est lui enlever le schème, et lui redonner ses habits séculiers [91]. Une étude vraiment scientifique de la question demeure cependant encore à faire [92]. Si, chez Pachôme, le schème demeure l'habit distinctif du moine, sa remise n'a rien d'un rite. Le moine pachômien, qui est par essence un « cénobite », s'incorpore à la Koinonia pas son entrée à la synaxe au moment de la prière commune; encore qu'il ne faille pas voir un « rite » dans cette entrée. Avant celle-ci, le « postulant » a, sans aucun « rite », revêtu le schème caractéristique du moine [93].

Nous pouvons maintenant résumer les résultats de notre enquête. On ne trouve évidemment pas chez Pachôme de vœux au sens postérieur et moderne du mot. Dès les débuts de la Congrégation, évidemment, les nouveaux-venus s'engageaient à observer le genre de vie de la communauté dans laquelle ils entraient. Cet engagement fut d'abord simplement implicite, et s'explicita graduellement. De plus, il s'agissait d'abord simplement de l'acceptation d'un régime de vie, non d'un engagement définitif pris devant le Seigneur. Peu à peu cependant, la décision d'entrer dans la vie monastique sera considérée comme un engagement devant Dieu, auquel est infidèle

[90] L. ROTHENHÄUSLER, *art. cit.* à la note 69 (p. 214), p. 27.

[91] D'une façon plus générale, on *se* fait moine (ou moniale...) en revêtant le schème. L'*Histoire Lausiaque* (ch. 5, éd. Butler, p. 21,7) nous parle, par exemple, d'une moniale qui se revêtit elle-même du schème, avant de mourir: « ἐκοιμήθη σχηματίσασα ἑαυτήν ».

[92] On a peu fait sur le sujet, depuis les travaux lointains de P. OPPENHEIM, *Das Mönchskleid im Christlichen Altertum*, (*Römische Quartalschrift* – Suppl. N. 28), Fribourg en Br., 1931; *idem*, *Die religiöse Bedeutung des Mönchskleides im christlichen Altertum*, dans *BM* 14 (1932), p. 268-272; *idem*, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im Christlichen Altertum. Theologie des Christlichen Ostens*, Münster 1932. Ces ouvrages ont cependant fait l'objet d'une recension assez sévère par P. DE MEESTER, *Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient*, dans *EL* 47 (1932), p. 446-458.

[93] Pr 49.

celui qui retourne en arrière. Du temps de Théodore, c'est un engagement à vivre selon la « loi de la Koinonia », c'est-à-dire à vivre la vie cénobitique.

B – *Second Baptême?...*

Très tôt, dans la littérature ascétique, le moine fut considéré comme le successeur du martyr, ou en tout cas, la vie du moine fut comparée à un martyre [94]. Le martyre ayant été désigné traditionnellement par l'expression « second baptême », cette expression glissera lentement et la vie monastique elle-même sera bientôt considérée comme un second baptême. Ce n'est que beaucoup plus tard que, l'entrée en communauté se ritualisant, c'est l'acte même de la profession qui, par comparaison avec le rite du baptême, sera considérée comme un second baptême ayant des effets spirituels identiques ou analogues à ceux du sacrement [95].

Saint Jérôme, qui emploie l'expression de « second baptême » à propos de la vie monastique, dans un texte célèbre et fort souvent cité, semble n'avoir rien fait d'autre que comparer la vie monastique au *martyre*, second baptême, plutôt que d'appliquer cette dernière expression explicitement à la vie monastique [96]. Ce ne serait que vers le milieu du VII[e] siècle qu'on trouverait, pour la première fois, l'expression « second baptême » appliquée à la profession monastique [97]. L'idée, sinon la formule, en était vraisemblablement plus ancienne. On la retrouve très clairement dans un apophtegme cité par dom Jean Leclercq et qui, malheureusement, saurait difficilement être daté [98].

[94] Cf. E. MALONE, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950.

[95] Cf. O. CASEL, *Die Mönchsweihe*, dans *JLW* 5 (1925), p. 5 et passim.

[96] Cf. E. DEKKERS, *Profession – Second Baptême. Qu'a voulu dire S. Jérôme?*, dans *HJ* 77 (1958), p. 91-97.

[97] Dans le pénitentiel de Théodore de Cantorbéry († 648); cf. B. CAPELLE, *De monastieke professie als tweede doopsel*, dans *Horae monasticae* I [1947], p. 43, note 42.

[98] J. LECLERCQ, *La vie parfaite, points de vue sur l'essence de l'état religieux*. Turnhout-Paris 1948, p. 136: « De même qu'un enfant rené dans le Saint-Esprit est lavé du péché originel d'Adam, ainsi celui qui veut devenir moine est aussitôt illuminé par le même Saint-Esprit et purifié des fautes qu'il a commises après le baptême, s'il se maintient ensuite fidèle à son propos. C'est pourquoi celui qui se sent blessé et accablé par ses péchés ne doit pas plus longtemps attendre avant de se diriger vers un ordre aussi saint (Ms. Paris B.N. lat. 3007, f. 45[v]) ». Dom Leclercq, a publié le texte latin de cet apophtegme dans *Analecta monastica*, II, (*SA* – 31), Rome 1953, p. 137.

Il n'est pas facile de savoir comment naquit cette conception. S'agit-il d'une simple conséquence de la comparaison du moine au martyr, comme le croit dom Casel [99]? Y aurait-il une influence du messalianisme [100] ou de la théorie valentinienne des deux baptêmes, celui des ecclésiastiques et celui des gnostiques [101]? Serait-ce une réponse à l'angoissante recherche — qui travaillait tant les âmes dans l'antiquité — d'une possibilité de pardon des péchés commis après le baptême [102]? — La question mériterait certes d'être réétudiée. De toute façon, on ne trouve jamais cette conception explicitement affirmée chez Pachôme. La comparaison du moine avec le martyr n'est certes pas absente de la littérature pachômienne [103]; elle ne débouche cependant pas sur cette notion de second baptême. De plus, c'est en vain qu'on rechercherait chez les Pachômiens l'influence du messalianisme ou de la gnose valentinienne. Quant à la recherche du pardon des péchés commis après le baptême, ce ne fut pas un problème qui se posa avec tant d'acuité chez eux. Ils étaient plutôt en tranquille possession de la foi en la miséricorde infinie de Dieu. D'ailleurs un texte d'Horsièse contredit explicitement cette idée que l'entrée dans la vie monastique effacerait tous les péchés commis jusqu'à ce jour, comme le fait le baptême. Horsièse exhorte en effet le moine à vivre de telle sorte qu'il puisse se présenter avec confiance au tribunal de Dieu « où on le jugera sur tout ce qu'il a fait *depuis le jour auquel il entendit la loi de Dieu* » [104].

Malgré cela M. Rothenhäusler — et beaucoup d'autres après lui — croient pouvoir faire remonter jusqu'à Pachôme cette application à la vie monastique de la notion de « second baptême ». En fait son affirmation se base uniquement sur un texte grec qu'il a, sans doute par distraction, mal traduit; et les auteurs qui le suivent se basent...

[99] Cf. *supra*, note 95.

[100] Comme le pense J. LEROY, *Saint Théodore Studite*, dans *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 431, note 60.

[101] Cf. I. HAUSHERR, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères* (cf. *supra*, note 49), p. 42. Sur cette question des deux baptêmes des Valentiniens, voir A. ORBE, *Teologia bautismal de Clemente Alejandrino*, dans *Gregorianum* 36 (1955), p. 416.

[102] Cf. I. HAUSHERR, *art. cit.*, à la note précédente, p. 90. Cette vision est un peu appuyée par l'apophthegme cité ci-dessus, à la note 98.

[103] Par exemple dans le récit du moine qui, par crainte d'être tué, fit libation aux idoles, alors qu'il désirait depuis longtemps le martyre... au moins selon la version des Paral 8-11.

[104] Dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 81,20-22.

sur lui. Le texte en question est tiré d'une catéchèse où Théodore exhorte à la vigilance et à la crainte du Seigneur [105]. Il y compare la voie qui mène au Seigneur à un chemin de quatre coudées de large situé sur la crête d'un rocher très escarpé allant du levant au couchant. Puis il ajoute:

Bo : ⲁⲩⲱⲁⲛϯⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲟⲉ ⲡ̄ⲧⲉϥⲱϣ ⲙ̄ⲙⲟϥ
G¹ : Καὶ ὅτε βαπτίζεται ἄνθρωπος, ἐὰν ἢ ἐπαγγειλάμενος

Bo : ⲉϯⲙⲉⲧⲙⲟⲩⲛⲁⲭⲟⲥ ⲙⲁϥⲟⲩ ⲡ̄ϯⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ
G¹ : τὸν μοναχόν, λαβὼν τὴν σφραγίδα τοῦ πνεύματος,

Bo : ⲡ̄ⲧⲉϥⲙⲟⲩⲓ ⲉⲡⲓⲙⲁⲙⲁⲓ...
G¹ : εἰς ἀνατολὰς ὁδεύει...

Nous avons écrit sur deux lignes superposées le texte bohaïrique et le texte grec. On notera avec quelle fidélité G¹ suit l'ordre des mots du copte. (On sait qu'en toute cette section de la Vie, G¹ apparaît généralement secondaire par rapport à SBo). Le τὸν μοναχόν, pour le moins énigmatique, s'explique facilement comme une traduction littérale et inadéguate du copte ϯⲙⲉⲧⲙⲟⲩⲛⲁⲭⲟⲥ. On trouve également, au début de la phrase, une nuance de sens entre le grec et le copte. Selon le grec, *lorsqu'*un homme est baptisé, *s'*il choisit d'être moine, il est signé de l'Esprit et marche vers le levant. Donc le conditionnel porte seulement sur l'entrée dans la vie monastique: c'est quand un baptisé se fait moine qu'il est sur la voie vers le levant, c'est-à-dire vers le Seigneur. Il peut se cacher là une spiritualité d'exclusivisme monastique... étrangère aux sources pachômiennes. En fait, il est facile de constater que le traducteur grec a été embarrassé par les deux verbes coptes ⲁⲩⲱⲁⲛϯⲱⲙⲉ et ⲡ̄ⲧⲉϥⲱϣ, l'un au conditionnel et l'autre au présent du subjonctif. Ce subjonctif (ⲡ̄ⲧⲉϥⲱϣ) uni au conditionnel précédent par ⲟⲩⲟⲉ, a lui aussi en copte la même valeur de conditionnel. Il faut donc traduire littéralement « si (ou lorsque) un homme a été baptisé et s'est voué à la vie monastique »... On remarque de nouveau ici cette façon toute pachômienne de considérer *per modum unius* baptême et entrée dans la vie monastique.

C'est précisément cette dernière incise, que nous venons d'expliquer, qui a donné lieu à une erreur de traduction de la part de

[105] Bo 186; G¹ 140.

M. Rothenhäusler. Il traduit ὅτε βαπτίζεται ἄνθρωπος, ἐὰν ἢ ἐπαγγειλάμενος τὸν μοναχόν... par « wenn ein Mensch getauft wird, *indem* er sich zum Mönchtum verspricht *und* das Siegel des Geistes empfängt... » [106]. C'est en donnant pour toute référence cette citation de Rothenhäusler que O. Casel affirme lui aussi l'existence, déjà chez Pachôme, de la conception de l'entrée dans la vie monastique « als eine ' zweite Taufe '..., die alle Sünden tilgt » [107]. C'est de même en se basant sur Rothenhäusler que E. E. Malone va encore plus loin et écrit: « In its most rudimentary form, the concept of monastic profession as a μυστήριον, or a grace-producing action can be traced as far back as the time of St. Pachomius » [108]. Et, pour clore la liste, notons que Sophronia Feldhohn, tout en donnant référence non plus aux *Acta Sanctorum*, mais à l'édition de Halkin, offre de notre passage une traduction allemande qui semble bien n'être qu'une légère modification de celle de Rothenhäusler: « Und wenn ein Mensch getauft wird, d.h. wenn er sich als Mönch bekennt, und das Siegel des Pneumas empfängt... » [109].

Malgré tous ces grands noms, nous ne voyons vraiment pas comment cette traduction et cette interprétation puissent se justifier, et la seule traduction qui nous semble possible est celle donnée récemment par A.-J. Festugière: « Quand un homme est baptisé, s'il a fait profession de moine, après avoir reçu le sceau de l'Esprit il s'avance vers le levant » [110].

Ce texte éliminé, il ne restait plus aucun argument en faveur de la présence, chez Pachôme, de cette conception de la vie monastique comme « second baptême ». Pourtant E. E. Malone [111] en cite un autre: « Cepitque suscipere cunctos, qui per poenitentiam se Dei miserationibus offerebant... instruens eos mundi illecebras fugere, sanctisque semper institutionibus inhaerere, primitus admonens ut

[106] M. Rothenhäusler, *Die Anfänge des klösterlichen Profess*, dans *BM* 4 (1922), p. 28.

[107] O. Casel, *art. cit.*, à la note 95, page 5, note 18.

[108] E. Malone, *Martyrdom and Monastic Profession as a second Baptism*, dans *Vom christlichen Mysterium*, Düsseldorf 1951, p. 118.

[109] S. Feldhohn, *Gestorben der Sünde – Lebend für Gott. Gedanken zum Taufbewusstsein in den ältesten Mönchsviten und Regeln* (cf. supra, note 61), p. 60, note 19.

[110] A.-J. Festugière, *La première Vie grecque de saint Pachôme*, Paris 1965, p. 237.

[111] E. Malone, *Martyrdom...* (supra, note 108), p. 120-121.

generaliter monachus universo mundo renuntiet, deinde iuxta evangelicum praeceptum parentibus suis, et ad postremum sibimetipsi, ut ita possit tollere crucem suam, et Christi vestigia veneranda sectari »[112]. Malone voit dans cette triple renonciation au monde en général, à ses parents, puis à soi-même, ainsi que dans l'adhésion aux saints « instituta » un parallèle à la triple ἀπόταξις requise du catéchumène et à sa σύνταξις πρὸς Χριστόν, telles que décrites dans la première catéchèse Mystagogique de Cyrille de Jérusalem. Il nous semble que c'est là forcer le sens du texte. L'explication devrait être tout autre. Ces renoncements sont exigés du moine simplement parce qu'ils sont inhérents à la vie chrétienne et à l'Evangile; c'est d'ailleurs pourquoi ils se trouvent explicités dans le rituel du baptême. Pour trouver dans la « profession » monastique, sur cette base, un « second » baptême, il faudrait qu'il y eût eu un *rite* de profession semblable à celui du baptême. Or ce rite de profession est encore inexistant chez Pachôme. Le sens fondamental du texte est plutôt que la vie monastique ne consiste en rien d'autre qu'en la vie chrétienne commencée au baptême. Au surplus, il n'est pas légitime d'attacher une importance trop grande à ce texte qui est une interpolation propre à Denys ou à son original grec. Rien de correspondant ne se lit ni en Ag, ni dans la tradition SBo-G^1, ni même dans le parallèle immédiat de Den, G^2.

On peut donc conclure que même si le baptême occupe une place de toute première importance dans la spiritualité pachômienne, jamais la vie monastique n'y est conçue à la façon d'un « second baptême». Encore moins y trouve-t-on la comparaison de la profession monastique avec le rite du baptême. Cela dépend de la raison fort simple que, même si certains engagements — d'abord implicites, ensuite explicites — ont existé dans le monachisme pachômien, il ne s'agissait pas encore à proprement parler de « profession », et surtout aucun *rite* de profession n'existait encore. Au surplus, on ne voit pas comment cette conception du « second baptême » cadrerait avec une spiritualité qui considère toute la vie monastique comme l'application des engagements du premier — et unique — baptême.

Conclusion.

Un bon nombre des moines de Pachôme étaient venus directement du paganisme au monachisme. Ils faisaient au sein de la

[112] Den 22, col. 243.

communauté monastique leur période de catéchuménat, et y recevaient la catéchèse baptismale. Chaque année, lorsque tous les frères de la Congrégation se réunissaient à Phbôou pour y célébrer ensemble la Pâque, tous les catéchumènes des divers monastères y étaient baptisés. C'est certainement là un fait d'importance capitale dans l'histoire du monachisme. De plus, cela confirme entièrement la conclusion de notre chapitre précédent: la Koinonia pachômienne est une véritable communauté ecclésiale, une véritable Eglise locale.

Ce fait a aussi marqué profondément la spiritualité pachômienne. Pour Pachôme, la vie du moine n'est rien d'autre que la mise en pratique intégrale des promesses du baptême. Cette conception s'enracine sans doute dans un certain courant de pensée encratique — tout à fait orthodoxe — similaire à celui d'où surgit, en Syrie et en Perse, l'ascétisme des Fils et des Filles du Pacte.

Cette relation si étroite entre le baptême du moine et toute sa vie monastique laisse bien voir que c'est à tort qu'on a voulu rechercher chez Pachôme la conception postérieure de la vie monastique comme « second » baptême. Quant à une comparaison du rite même de la profession monastique à celui du baptême, il serait encore plus vain de la rechercher dans le monachisme pachômien, pour la bonne raison que la « profession monastique » n'y est pas encore existante. Il y eut sans doute, même dès les débuts, un certain engagement — d'abord implicite, ensuite explicite — à vivre selon la politeia de la Koinonia. Il y eut aussi, sous les successeurs de Pachôme, un engagement à observer les « Règles » de la Congrégation. Mais il n'y a pas encore, dans le monachisme pachômien de cette époque, de rite de profession, ni d'engagements correspondant à nos « vœux », sauf peut-être un engagement à la virginité.

CHAPITRE TROISIÈME

L'EUCHARISTIE DE LA KOINONIA PACHÔMIENNE

Introduction.

L'étude de la place tenue par l'Eucharistie dans le monachisme pachômien est très importante, à plus d'un point de vue. Elle permet d'abord de donner une réponse plus exacte et plus nuancée au problème général de la place que tint l'Eucharistie dans le monachisme ancien en général. Ensuite, en ce qui concerne le cénobitisme proprement pachômien, elle éclaire la question des rapports entre la communauté monastique et l'Eglise hiérarchique ou institutionnelle. Finalement elle nous procure une vision plus synthétique et plus harmonieuse de la spiritualité pachômienne dans son ensemble.

Nos sources étant plutôt réservées et peu riches en renseignements sur cette question, il n'en est que plus nécessaire de bien tracer d'abord le contexte général dans lequel se situe le cénobitisme pachômien. Nous commencerons donc par une brève section où nous décrirons la pratique eucharistique générale du monachisme ancien, surtout égyptien, dans la mesure où l'état actuel de la recherche scientifique nous permet de le faire. Puis, passant aux sources pachômiennes proprement dites, nous traiterons des relations des moines pachômiens avec les Eglises locales séculières, en ce domaine. Après quoi nous étudierons la fréquence et le mode de la célébration eucharistique dans les monastères de Pachôme, pour enfin essayer de déterminer la place qu'occupa l'Eucharistie dans la spiritualité pachômienne.

I. – *Contexte: L'Eucharistie dans le monachisme ancien en général* [1].

Les Actes des Apôtres nous décrivent les premiers fidèles de la communauté apostolique de Jérusalem assidus à la fraction du pain,

[1] Cf. J. MORSON, *The Blessed Eucharist in Monastic Egypt*, dans *The Clergy Review* 23 (1943), p. 408-411; B. STEIDLE, *Die Regel St. Benedikts*, Excursus: « Die Eucharistie im frühem Mönchtum », Beuron 1952, p. 189-198; G. PENCO, *La partecipazione alla vita eucaristica presso il monachesimo antico*, dans *RL* 48 (1961), p. 183-192; *idem*, *Eucarestia, ascesi e martirio spirituale*, dans *Vita Monastica* 19 (1965), p. 102-115.

comme à l'un des éléments fondamentaux de leur vie chrétienne. Les premiers moines, qui désiraient imiter cette vie « apostolique », ont-ils conservé cette coutume, ou, comme on l'a prétendu, l'ont-ils rejetée, en se séparant des communautés ecclésiales locales? La question, comme le notait L. von Hertling à propos de saint Antoine, est de la plus haute importance, parce que d'elle dépend si les premiers moines ont été vraiment chrétiens, ou plutôt une sorte de philosophes [2].

La Vie de saint Antoine par saint Athanase, il est vrai, ne contient aucune allusion certaine à l'Eucharistie. L. von Hertling, qui a étudié sérieusement la question, croit cependant qu'on ne peut rien conclure de ce silence, et il apporte des raisons suffisantes pour faire supposer qu'Antoine recevait l'Eucharistie, comme tout chrétienne de son temps, chaque fois que l'occasion et la possibilité lui en était données [3].

Il y eut, certes, des moines qui, pour diverses raisons, et surtout, en général, sous l'influence de la fausse mystique des Messaliens, voulurent s'abstenir de l'Eucharistie, jugeant qu'elle ne leur était plus nécessaire [4]. On connait entre autres les cas des moines Eron et Valence, rapportés par Pallade [5]. Ce dernier raconte aussi le cas de la vierge Taor qui ne voulait pas recevoir de vêtements neufs, afin de ne pas pouvoir sortir pour aller à la synaxe eucharistique avec ses sœurs, le dimanche. Pallade l'excuse en faisant remarquer qu'elle était d'une grande beauté [6]. Cassien et Jean Chrysostome mentionnent aussi des moines qui ne communiaient qu'une fois par an [7]. Mais dans la mesure où les sources nous permettent d'en juger, on

[2] L. VON HERTLING, *Studi storici antoniani negli ultimi trent'anni*, dans B. STEIDLE, *Antonius Magnus Eremita*, (*SA* – 38), Rome 1956, p. 30: « La questione mi pare di massima importanza, non soltanto per Antonio, ma per tutto il monachesimo primitivo, perchè da essa dipende se i primi eremiti siano stati davvero cristiani o piuttosto una specie di filosofi ».

[3] L. VON HERTLING, *Antonius der Einsiedler*, Innsbruck 1929, p. 80 ss.

[4] Cf. F. DÖRR, *Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrhundert*, (*Freiburger Theol. Studien* – 47), Fribourg 1937, p. 44 ss.

[5] *Histoire Lausiaque*, ch. 25 et 26.

[6] *Ibid.*, ch. 59.

[7] Cassien, *Conf.* 23,21; éd. Pichery, T. III, p. 167-168. Jean Chrysostome, *Hom. 17 in Epist. ad Hebr.*, avec le commentaire de dom B. Steidle (*op. cit.*, à la note 1, p. 190-191).

peut affirmer que de tels cas étaient plutôt des exceptions, et qu'ils furent toujours réprouvés dans leur entourage même. C'est ainsi qu'Eron fut jeté en prison parce qu'il ne voulait plus communier.

Il suffit de parcourir les sources pour constater que, en général, les moines suivaient alors tout simplement la coutume de leur Eglise locale. Or, la coutume la plus générale au IVe siècle, en Egypte aussi bien que dans plusieurs autres régions de l'Orient, était celle de la célébration bi-hebdomadaire de l'Eucharistie, le samedi et le dimanche [8]. Les témoignages que nous en possédons pour les grands centres monastiques de Basse-Egypte sont assez nombreux pour ne laisser aucun doute. Il n'y a pas jusqu'aux ermites qui n'aient suivi cette même ligne de conduite. Les récits de voyages ou les textes hagiographiques nous montrent ces anachorètes assister à l'Eucharistie d'un village voisin ou d'une communauté voisine, à moins que ce ne soit un prêtre qui vienne régulièrement leur porter l'Eucharistie ou leur célébrer sur place les saints Mystères. Le copte emploie pour désigner cela une expression prégnante très intéressante: le prêtre vient les ⲥⲩⲛⲁⲅⲉ = συνάγειν [9]. Et parfois, à défaut du prêtre, c'est un ange qui s'en charge... [10].

Du point de vue de la théologie de la vie monastique, il convient de noter que cette réunion hebdomadaire des ermites de Nitrie et de Scété, pour la célébration eucharistique, constituait quasi toute leur vie commune. Même dans le désert reculé des Cellules, où les moines

[8] Pour l'Egypte, voir J. Muyser, *Le Samedi et le Dimanche dans l'Eglise et la littérature Copte*, dans T. Mina, *Le Martyre d'Apa Epima*, Le Caire 1937, p. 89-111. Pour la Palestine, voir quelques exemples dans la vie de saint Georges de Chozibam, publiée dans *AnBoll* 7 (1888), c. 3, p. 190 et c. 15, p. 115. Voir également Cassien, *Inst.*, 3,2, éd. Guy, p. 93; saint Jérôme, *Ep.* 108, *PL* 22, col. 896; Nil, *Narrationes* 3, *PG* 79, col. 619-622; Cyrille de Scythopolis, *Vita S. Euthymii*, 89-90, *PG* 114, col. 672; Socrates, *Historia Ecclesiastica*, *PG* 67, col. 636.

[9] Voir un exemple intéressant dans la vie de saint Onuphre: E.A.W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the dialect of Upper Egypt*, Londres 1914, p. 122 et 470 (texte copte et traduction); cf. *Synaxarium Alexandrinum*, éd. I. Froget, T. I, (*CSCO* – 48), Louvain 1906, p. 270, traduction (*CSCO* – 78), Louvain 1932, p. 499-500. Inversement, c'étaient parfois les prêtres-ermites qui sortaient de leur désert le samedi pour aller communier le peuple (ⲛⲉϣⲁⲩⲥⲩⲛⲁⲅⲉ ⲙⲡⲗⲁⲟⲥ): cf. texte copte sur Apa Panine et Apa Paneu, dans C. Wessely, *Griechische und Koptische Texte theologischen Inhalts V* (*Studien zur Paläographie und Papyruskunde* – 18), p. 39, nº 271, col. B.

[10] Voir le texte de la vie de saint Onuphre, cité au début de la note précédente.

habitaient fort loin les uns des autres, on se réunissait en fin de semaine pour l'Eucharistie du samedi et du dimanche, et le rédacteur de l'*Historia Monachorum in Aegypto* nous décrit avec admiration la charité qu'ils puisaient dans cette célébration hebdomadaire [11].

Ces faits mériteraient une étude plus approfondie. Au cours des dernières années, un désir plus que légitime de distinguer les besoins liturgiques des moines de ceux des fidèles vivant dans les communautés paroissiales a conduit parfois à fausser quelque peu les perspectives historiques, dans une recherche de justifications. On a voulu, par exemple, voir dans l'anachorèse des premiers moines une séparation explicite de la communauté ecclésiale locale. On a, à cet égard, souvent tiré indûment parti du silence des sources monastiques sur l'Eucharistie. Mais, outre que ce silence n'est que relatif, et qu'il vaudrait mieux parler de discrétion, celle-ci s'explique par la nature même de nos sources. Pour employer une expression de W. Bousset, les écrits hagiographiques aussi bien que la littérature apophtegmatique sont en général « undogmatisch » [12]. Il serait erroné d'y chercher des réflexions théologiques sur l'Eucharistie [13]. Ce qu'ils nous décrivent, c'est la politeia, le genre spécial de vie chrétienne mené par les moines. Toutes les réalités fondamentales et courantes de la vie chrétienne sont évidemment présupposées, à commencer par tous les éléments de la catéchèse mystagogique.

La foi de nos moines en l'Eucharistie ne se distingue aucunement de celle de tous les fidèles de l'époque. C'est pourquoi, lorsqu'un moine un peu simple, trompé par le démon, ou tout simplement par sa ... simplicité, croit que le pain eucharistique n'est pas vraiment le Corps du Christ, mais seulement un antitypos, les autres vieillards se préoccupent immédiatement de le ramener à la doctrine *traditionnelle* de l'Eglise: ὡς παρέδωκεν ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία [14].

Connaissant mieux ce contexte général, qui nous servira de « pré-intellection », nous pouvons maintenant interpréter avec plus de sûreté les données des sources pachômiennes en ce domaine.

[11] *Historia Monachorum in Aegypto*, ch. 20,8, traduction A.-J. Festugière, p. 112.

[12] W. Bousset, *Apophthegmata...*, p. 83.

[13] Voir les remarques faites dans ce sens par I. Hausherr, *Spiritualité monacale et unité chrétienne*, dans *Il monachesimo orientale*, (*OCA* – 153), Rome 1958, p. 24 ss; cf. J.-C. Guy, *Les Apophtegmata Patrum*, dans *Théologie de la Vie monastique*. Paris 1961, p. 80 ss.

[14] *Apoph. Patr.*, *PG* 65, col. 157-160.

II. – *Relations avec l'Eglise hiérarchique et locale.*

Quand Pachôme se fut établi dans le village abandonné de Tabennèse, les gens des villages voisins vinrent bientôt se fixer autour de lui. En peu de temps ils formèrent une petite colonie [15] dont Pachôme essaya — en vain d'ailleurs — de constituer une communauté [16]. Cette communauté de vie, cette Koinonia, il la réalisera peu après avec un petit groupe choisi [17], à l'intérieur du couvent qu'il avait construit avec Jean [18]. Constatant que beaucoup de gens étaient venus habiter le village même de Tabennèse, Pachôme prit les frères et alla leur construire une église, afin d'y faire la synaxe (ⲁⲅⲁⲡⲏⲉⲣⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ) avec eux. Il s'agissait de la synaxe eucharistique, comme le montre bien la suite du récit. Pachôme se rendait en effet à cette église avec les frères, le samedi et le dimanche, pour recevoir les sacrements. Il prenait soin de l'offrande (ⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ) [19], car les paysans étaient fort pauvres, et il remplissait également la fonction de lecteur [20].

Nous voyons donc que la fondation par Pachôme de son coenobion n'eut rien d'une rupture de bans avec l'Eglise locale. Tout au contraire. Non seulement les moines continuent de se soumettre à la discipline commune de l'Eglise, mais ils viennent célébrer les saints Mystères à l'Eglise voisine, en communion avec les gens du village.

---

[15] S¹, p. 3,8-11 (= S³, p. 65,8-10).

[16] S¹, p. 3,11-5,29, à compléter par S³, p. 66,11-69,3. La VBr offre un résumé édulcoré du récit: Am 371; SBo 24; G¹ 38.

[17] Am 365ss; SBo 23 (repris partiellement en S³, p. 64,24-65,6); cf. G¹ 24-25.

[18] S¹, p. 1,12-19 (= S³, p. 61,20-26). Le récit est résumé dans la VBr: Am 362; SBo 19; G¹ 15.

[19] Ce qui signifie sans doute qu'il fournissait le pain et le vin nécessaires. Il n'y a pas à tenir compte, évidemment, de cet autre récit de G² 79 (cf. G⁶ 65) où il est question de la « confection de la Prosphora » à la boulangerie; les textes parallèles (G¹ 89; Den XLVII; SBo 74) ne parlent, à cet endroit, que du travail ordinaire de la boulangerie, de même que le texte plus original de Am 446,15 ss (= SBo 77).

[20] Nous suivons évidemment ici la tradition copte de la VBr (SBo correspond à Ag). La tradition grecque a troublé l'ordre chronologique des faits, en reportant ce récit à une époque plus tardive, après que les frères eurent atteint la centaine et qu'ils furent déjà organisés en maisons; le récit y entre dans la catégorie des faits divers.

Peu à peu cependant, le nombre des moines augmentera, au point de former un petit village à côté de l'autre, ce qui obligera à construire une église à l'intérieur même du monastère [21]. Ici encore il serait inutile de chercher un souci de se séparer de l'Eglise locale et de son culte. Le motif de la construction est tout pratique: le nombre des moines. S'y ajoute probablement le souci de demeurer le plus possible dans la solitude du monastère, mais cette anachorèse ne peut légitimement être interprétée comme une séparation du culte liturgique commun. D'ailleurs, n'ayant pas de prêtre au monastère, les frères continueront d'aller célébrer leur Eucharistie au village voisin, le samedi soir, tandis que le clergé du village viendra célébrer au monastère le dimanche matin [22].

Bien qu'il semble que Pachôme ait eu le souci de construire une église sans tarder, lors de chacune de ses fondations, la coutume d'aller célébrer l'Eucharistie à l'église du voisinage, au moins le samedi soir, a dû exister assez longtemps dans la Congrégation pachômienne. On en trouve un exemple dans le récit où est racontée une vision qu'eut Théodore à *l'église du village*, à l'époque où il était supérieur [23]. De leur côté, les Règlements d'Horsièse, de rédaction assez tardive, supposent très clairement, dans la section qui traite de l'Eucharistie, que les frères vont la célébrer au village, avec les séculiers [24]. Une pratique semblable se retrouvera non seulement chez Chénouté [25],

---

[21] Ici encore, c'est la recension copte de la VBr qu'il faut suivre. G¹, dans son remaniement, a omis cette mention de la construction de l'église du monastère. Que ce récit se soit trouvé dans sa source, la preuve en est dans la mention du nombre de cent moines, gauchement rattachée à la fin du § 26: « Et les frères se mutliplièrent jusqu'au nombre de cent personnes ». G² a ajouté quelques mots pour corriger cette anomalie: « καὶ ἐν ὀλίγῳ ἐπλενθύνθησαν... ὑπὲρ τοὺς ἑκατόν ». Den a jugé meilleur de supprimer tout simplement la phrase!

[22] G¹ 26, dans son résumé systématique, écrit tout simplement, sans le contexte de la construction de l'église du monastère: « Quand il fallait offrir le sacrifice, il faisait venir un prêtre des églises les plus proches ».

[23] Am 455: « Une fois encore que Théodore était dans l'église d'un village, pendant que les frères faisaient l'offrande, c'était le samedi, et que le chantre chantait, une extase descendit sur lui... » Ce récit d'Ag n'a pas été retenu par SBo-G¹.

[24] RèglHors, p. 85,20 ss.

[25] Dans ce contexte Chénouté emploie souvent l'expression: « soit au village, soit au monastère ».

mais dans d'autres régions monastiques, à la même époque et à une époque plus tardive [26].

Qu'il n'y eût pas de prêtres au monastère, de sorte qu'on dut se rendre à l'église du village voisin ou faire venir au monastère le clergé local, ce n'était pas là simple hasard. C'est que Pachôme préférait qu'il n'y eut pas de prêtre parmi ses moines [27]. Ce n'était pas qu'il méprisât le sacerdoce, mais simplement qu'il était soucieux de conserver l'égalité au sein de la Koinonia et d'éviter que, certains frères aspirant à la dignité sacerdotale, des jalousies ou des divisions n'y naissent. Rappelant les dangers de la pensée de grandeur qui, comme une étincelle, peut détruire en quelque temps le travail d'une année entière, Pachôme en conclut: « Il est préférable que nous nous soumettions à l'Eglise de Dieu avec respect; que celui que nous obtiendrons à n'importe quel moment, et qui a été désigné par nos pères les évêques nous suffise pour cet office » [28].

Conséquent avec lui-même et avec son propre enseignement, Pachôme se cachera lorsque, à l'occasion d'un voyage d'Athanase en Thébaïde, Sarapion, l'évêque de Dendera, voudra le faire ordonner prêtre pour le mettre à la tête de tous les moines de son diocèse [29]. Cependant l'attitude de Pachôme à l'égard du sacerdoce était loin d'être intransigeante. Lorsqu'un clerc se présentait à lui pour se faire moine, s'il constatait qu'il était droit, il l'acceptait. Il respectait son ordre (ταξις), mais en ce qui concernait les règles constitutionnelles des frères, il l'y faisait marcher de bon gré, comme n'importe qui [30].

---

[26] Lors des fouilles effectuées au monastère d'Epiphane à Thèbes, aucune section des ruines ne put être identifiée comme une église, alors qu'on trouva le fondement de plusieurs églises à Thèbes même. Cf. H. E. WINLOCK-W. E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I, New York 1926, p. 128 ss.

[27] Am 371 ss; SBo 25; G¹ 27.

[28] Selon la version copte du récit. G¹ est substantiellement identique. Par contre, en G²-Den, il ne s'agit plus d'accepter les prêtres désignés par les évêques, mais d'accepter le ministère des moines qui auraient été ordonnés par les évêques. D'ailleurs G¹ et tout le dossier grec ajoutent ici de longues considérations sur l'attitude à tenir à l'égard des moines-prêtres. On sent les préoccupations d'un milieu et d'une époque où le nombre de prêtres-moines avait crû.

[29] Am 384 ss; SBo 28; G¹ 30.

[30] En G¹, le conditionnel « s'il constatait que ce clerc était droit » a été supprimé, sans doute comme injurieux!... Le narrateur grec, au lieu de décrire l'attitude résolue de Pachôme à l'égard des clercs, décrit l'attitude édifiante de ceux-ci... Sur le sacerdoce des moines, dans le monachisme ancien, on consultera, quoique avec réserve, O. NUSSBAUM, *Kloster, Priestermönch und Privatmesse*, (*Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums* – 14), Bonn 1961, surtout les p. 16-22: « Vom Coenobium ohne Priester bis zum Coenobium mit Priestermönch ». Voir également J. LECLERCQ, *Le sacerdoce des moines*, dans *Irénikon* 36 (1963), p. 5-40. On trouvera une bonne bibliographie sur le sujet dans A. ROBLES SIERRA, *Sacerdotio y monacato en la bibliografía reciente*, dans *Yermo* 3 (1965), p. 303-316.

[31] H. BACHT, dans *Mönchtum und Kirche*... (p. 127, note 69), se demande « ob die Beschränkung auf den Sonntag als Beweis dafür gelten darf, dass die « Praecepta » bis in die frühen Anfänge des pachomianischen Instituts zurückgehen, also in jene Zeit, in der man nur die Sonntagsmesse im Kloster selbst feierte, den Samstagsgottesdienst in der Dorfkirche mitfeierte? ».

Une fois de plus nous constatons le lien étroit que conserve le monachisme pachômien avec la hiérarchie sacramentelle. On ne constate pas la moindre trace d'ambition de supplanter la hiérarchie juridique par une hiérarchie charismatique, nulle ambition non plus d'attribuer aux laïcs ce qui est la fonction propre du prêtre. Tout comme ils n'ont jamais cru qu'ils pourraient se passer de l'Eucharistie, ils n'ont jamais eu l'idée de se constituer une sorte de hiérarchie propre pour leur liturgie « monastique ». Ils s'en sont tout bonnement remis au ministère des prêtres désignés par leurs pères les évêques.

III. – *Fréquence et mode de la célébration eucharistique.*

Comme on vient de le voir, on célébrait l'Eucharistie le samedi et le dimanche, dans les communautés pachômiennes. Pachôme n'entendait donc rien innover en ce domaine, et conservait tout simplement la coutume générale de son temps.

Aux numéros 15 et 16 des *Praecepta*, on lit les expressions suivantes: « In die dominica uel oblationis tempore... », et « In die dominica et collecta in qua offerenda est oblatio... » L'absence de la mention du samedi en ces textes signifierait-elle que les *Praecepta* remontent à la période où l'on ne célébrait l'Eucharistie au monastère que le dimanche [31]? L'explication est plutôt à chercher dans le fait qu'en cette section (§§ 15-18) les *Praecepta* traitent spécialement de la synaxe commune de prière du dimanche et des jours de fêtes. En ces jours, en effet, la synaxe de prière avait une struc-

ture différente, ce qui n'est pas le cas du samedi. Le rédacteur de ces préceptes n'a donc pas l'intention d'énumérer ici tous les jours où l'on fait l'Eucharistie. Ce qui l'intéresse, pour le moment, est la synaxe de prière commune, et il ne mentionne donc pas le samedi, qui, sur ce point, ne se distinguait pas des autres jours de la semaine. Les jours autres que le dimanche où l'on faisait la célébration eucharistique étaient, entre autres, les jours où l'on célébrait les obsèques d'un frère ou d'une sœur, de même que ceux où l'on faisait commémoraison de son décès.

A propos du samedi, une autre question se pose, qui peut sembler banale à première vue, mais qu'il n'est pas facile de résoudre. A quel jour se célébrait la synaxe eucharistique du samedi soir?... Autrement dit, si l'on emploie notre façon actuelle de parler, était-ce le vendredi soir ou le samedi soir? H. Bacht, présupposant que les Egyptiens comptaient les jours du soir au soir, croit que c'est le vendredi soir qu'avait lieu cette célébration [32]. C'est sans doute sur un argument semblable que se fonde A. Haussling lorsqu'il affirme, sans aucune explication d'ailleurs, que la coutume générale était de célébrer l'Eucharistie le vendredi et le dimanche [33]. Cette opinion pourrait certes s'appuyer sur la pratique correspondante d'autres régions, de Syrie en particulier, où elle doit être mise en parallèle avec la coutume de la vigile du vendredi au samedi [34].

Dans les sources pachômiennes, cependant, cette interprétation n'est pas fondée. Il n'est d'ailleurs pas facile de savoir comment les Coptes de Haute Egypte comptaient le temps à l'époque byzantine [35]. De toute façon, les sources monastiques égyptiennes semblent unanimes à désigner par l'expression « samedi soir » le soir qui précède

[32] H. Bacht, *ibid.*, p. 126.

[33] Dans sa recension de l'ouvrage de O. Nussbaum cité à la note 30, dans *ZKT* 85 (1963), p. 81.

[34] Cassien, *Inst.*, III,8-9, éd. Guy, p. 110-114; cf. O. Heiming, *Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus*, dans *ALW* 7 (1961) p. 106-109.

[35] Selon Pline (*Hist. nat.* II,78 [éd. Littré, t. I, p. 136]), « Les Babyloniens comptent le jour entre deux levers de soleil; les Athéniens, entre deux couchers; les Ombriens, de midi à midi; le vulgaire, de la lumière aux ténèbres; les pontifes romains et ceux qui ont fixé le jour civil, ainsi que les *Egyptiens* et Hipparque, de minuit à minuit... » (Cité d'après le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, II, 1, p. 168, au mot « dies »).

immédiatement le dimanche. En voici quelques exemples: « ὀψὲ σαββάτων ἐπιφωσκούσης Κυριακῆς » [36]. Ou encore Cassien: « a uespera sabbati, *quae* lucescit in diem dominicum, usque in uesperam sequentem » [37]. D'ailleurs un texte d'Ammon témoigne d'une terminologie identique. Ayant reçu à Nitrie une lettre de Théodore, le samedi soir (ὀψὲ σαββάτου), il la lut aux prêtres et aux moines de la communauté le lendemain, dimanche (τῇ ἑξῆς, κυριακῆς οὔσης) [38]. Il n'y a aucune raison d'interpréter de façon différente un autre récit d'Ammon se rapportant à Théodore. Ce dernier convoque les frères travaillant dans la montagne à se réunir à Phbôou le samedi. Il y arrive lui-même le samedi soir (μετὰ δυσμὰς ἡλίου τῷ σαββάτῳ) et trouve tous les frères, qui l'avaient précédé, réunis à l'église pour la synaxe [39].

La coutume exista durant les premiers siècles de l'Eglise, d'apporter à domicile l'Eucharistie pour se communier durant les jours de semaine [40]. Les témoignages de cette pratique sont en définitive assez peu nombreux. Nous nous demandons donc si l'on n'a pas exagéré l'importance concrète qu'a pu avoir cette coutume dans la vie de l'Eglise. Si l'on en croyait saint Basile [41], dans toute l'Egypte et la Thébaïde, ainsi que dans tous les centres monastiques, on avait coutume d'apporter à domicile l'Eucharistie. Saint Basile était-il vraiment bien renseigné? En fait, nous n'avons trouvé aucune mention directe et certaine de cette coutume dans les sources du monachisme égyptien pour le quatrième siècle [42]. En tout cas, il n'y en a aucune trace dans les sources pachômiennes [43].

Une autre coutume, fort courante dans les milieux semi-anachorétiques de Basse Egypte, était celle de l'agapè ou d'un repas fra-

[36] *Apoph. Patr.*, *PG* 65, col. 97.

[37] Cassien, *Inst.*, II,17, éd. Guy, p. 88.

[38] EpAm 32, p. 118,12.

[39] EpAm 22-23, p. 110,23-112,22.

[40] Cf. F. J. Dölger, *Die Eucharistie als Reiseschutz. Die Eucharistie in den Händen der Laien*, dans *Antike und Christentum* 5 (1936), p. 232-247.

[41] *Ep.* 93, *ad Caesariam patriciam*, *PG* 32, col. 483 ss.

[42] On en trouve des vestiges chez Jean Moschus, *Le pré spirituel*, c. 79, éd. M.-J. Rouët de Journel (*Sources Chrétiennes* – 12), Paris 1946, p. 124-126, ainsi que chez Théodore Studite, *Epist.*, L. I, ep. 57, et L. II, ep. 219,4, dans *PG* 99, col. 1115 et 1661.

[43] Aucun indice de réserve eucharistique chez Pachôme, quoi qu'en dise G. Penco, *La partecipazione...* (*cf. supra*, note 1), p. 188.

ternel pris en commun après la célébration de l'Eucharistie [44], généralement dans l'église même. A s'en tenir au témoignage des sources que nous possédons, il faut affirmer que cette coutume n'a pas existé dans les monastères pachômiens.

L'historien des formes liturgiques n'a rien à trouver dans les sources pachômiennes sur l'histoire des rites de la célébration eucharistique. Jamais ceux-ci ne sont décrits directement et pour eux-mêmes. Ils étaient évidemment les mêmes que dans les églises locales de Haute Egypte à cette époque [45]. Il serait sans doute vain d'essayer de les reconstituer. Les seules indications que l'on puisse glaner dans les sources pachômiennes sont les suivantes. Comme dans toute l'Eglise à cette époque, les moines recevaient l'Eucharistie sous les deux espèces. Outre que la chose allait de soi, on peut la déduire des nombreux endroits où la réception de l'Eucharistie est désignée comme la réception du Corps et du Sang du Christ [46]. On pourrait ajouter la citation de I Cor X,21: « Vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons », que nous lisons en S^{8} p. 43,15. Les moines recevaient évidemment le pain eucharistique dans leurs mains [47]. C'était également la coutume générale de l'époque, et cela ressort au surplus très clairement du récit de la vision où Théodore dispose ses mains de la façon dont on les dispose pour recevoir les saints Mystères, afin de recevoir les clés qui lui sont remises par un ange [48].

Les ascètes des colonies d'anachorètes ou de semi-anachorètes avaient d'ordinaire un « lebiton » spécial qu'ils ne mettaient que pour

[44] Cf. C. DONAHUE, *The ΑΓΑΠΗ of the Hermits of Scete*, dans *StMon* 1 (1959) p. 97-114.

[45] Sur la célébration eucharistique à cette époque, voir H. SCHÜRMANN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, dans *Münchener Theol. Zeit.* 6 (1955), p. 107-131, surtout la troisième partie: « Die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeier », p. 123-131.

[46] Cf. *Epistola Theodori de Pascha*, dans A. BOON, *Pachomiana latina...*, p. 106; *3ème Catéchese de Théodore*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 44,24. Cf. RèglHors, p. 85,11.

[47] On pourra relire l'admirable description du rite donnée par saint Cyrille de Jérusalem dans sa *5ème Catéchèse Mystagogique*, n. 21, éd. A. PIÉDAGNEL - P. PARIS, (*Sources Chrétiennes* – 126), Paris 1966, p. 170-172.

[48] Am 404; SBo 34. C'est un récit de la VTh, qu'on ne retrouve pas en G^{1}.

se rendre à la célébration eucharistique du samedi et du dimanche [49]. En était-il de même dans les monastères pachômiens? Nous pouvons en douter. Rien dans la Règle ne le laisse voir, même s'il est souvent parlé des vêtements. Dans les Vies, il n'y a qu'un seul récit qui mentionne cette coutume. On nous raconte que le moine Jonas n'avait qu'un seul lebiton, qu'il revêtait pour aller aux saints Mystères, et qu'il enlevait immédiatement après. Mais ce récit provient des *Paralipomena* d'où il est passé dans les Vies grecques [50]. On est en droit de douter de son exactitude, d'abord parce que l'on sait que les *Paralipomena* sont influencés, au moins dans leur terminologie, par les pratiques des milieux semi-anachorétiques, ensuite parce que ce récit semble contredire ce que la Règle nous dit du vestiaire pachômien [51]. La Règle de l'Ange de Pallade contient aussi un précepte à ce sujet: pour aller aux saints Mystères, les frères dénoueront leur ceinture, déposeront leur melote et iront à la synaxe avec leur seule coule [52]. Ceci également semble en contradiction avec la Règle de Pachôme [53].

Il serait sans doute intéressant de savoir quels textes liturgiques étaient utilisés pour la célébration eucharistique dans les monastères pachômiens. Nous ne sommes cependant pas plus rensei-

[49] Cf. deux cas entre beaucoup d'autres, dans *Apoph. Patr.*, *PG* 65, col. 196 et 432. P. OPPENHEIM (dans *Das Mönchskleid im Christlichen Altertum...*, p. 215), emboitant le pas à F. J. Dölger, rapproche cette coutume de mettre un lebiton de lin pour la synaxe, de l'usage des Orphiques, secte sacerdotale des Pythagoriciens, qui, déjà plusieurs siècles auparavant, employaient des habits de lin pour leur culte... Comme P. DE MEESTER l'a fait remarquer, (dans *Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient*, dans *EL* 47 [1932], p. 447), les textes invoqués en faveur de cette interprétation indiquent simplement que... dans ces occasions, les ascètes devaient quitter leur vêtement de travail pour revêtir une tunique propre...

[50] Paral 29; G^{2} 45; G^{3} 122; G^{6}, p. 474. Le récit se trouvait probablement dans la source de G^{1} 54. En effet quoi qu'en pensent D. J. CHITTY (*Pachomian Sources reconsidered...*, p. 72) et le Père A.-J. FESTUGIÈRE (*La première Vie grecque de saint Pachôme...*, p. 32); nous croyons que L.-T. LEFORT avait vu juste en considérant que la phrase « Ἦν δὲ ἐκεῖ ἀρχαῖός τις καὶ ἅγιος μονάζων... » correspond au début du § 44 de G^{2}, sur Jonas le jardinier.

[51] Le vestiaire pachômien a été étudié par R. DRAGUET, *Le chapitre de HL sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?*, dans *Muséon* 57 (1944), p. 98-111.

[52] *Histoire Lausiaque*, c. 32, passé en G^{3} 30; G^{4} 29 (= G^{5}); G^{6}, p. 426,3ss; Den XXII.

[53] Cf. *supra*, note 51.

gnés pour les textes que pour les rites. Il n'est guère possible non plus de reconstituer ces textes, car, sans compter que les textes d'anaphores de la tradition égyptienne de cette époque qui nous sont parvenus se réduisent à bien peu de chose [54], il est aussi certain qu'il existait alors une grande variété d'une Eglise à l'autre, et il n'est pas du tout certain que la Haute Egypte ait connu la même liturgie que la grande capitale Alexandrie.

Le seul détail plus précis que l'on puisse tirer de nos sources pachômiennes en ce domaine, est celui de la présence du *Pater* dans l'anaphore. Cela apparaît dans le récit du *Fragment Draguet I*, où Pachôme, ayant été trop sévère pour un frère, se rappelle avec repentance l'enseignement du Pater, *qui est transmis au cours des saints Mystères* [55].

Une question fort intéressante à étudier est cependant celle de nombreuses prières que les Vies mettent dans la bouche de Pachôme ou de Théodore, et qui semblent bien inspirées de textes liturgiques, voire de l'anaphore eucharistique. Bien sûr, la composition de ces longues prières doit être attribuée au biographe plutôt qu'à Pachôme lui-même, et les lecteurs de l'époque n'étaient sans doute pas naïfs au point de ne pas y voir un artifice littéraire [56]. Même en ce cas, ces citations implicites conserveraient une grande importance si l'on pouvait y voir avec certitude des témoins de textes liturgiques contemporains. Mais c'est là qu'est le problème.

En vue d'une étude scientifique de cette question, H. van Cranenburgh a donné les judicieuses indications méthodologiques que voici: « Om de grote gebeden naar hun liturgisch gehalte te kunnen beoordelen zouden we ze in hun oorspronkelijke lesing, het koptische,

[54] De cette époque, nous n'avons guère que l'Euchologe de Sérapion, provenant d'ailleurs du Delta. L'anaphore copte de saint Grégoire pourrait être de l'époque de la rédaction de la VBr. Cf. E. HAMMERSCHMIDT, *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie* » (*Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Berliner Byzantinische Arbeiten* – 8), Berlin 1957. Les textes signalés par dom E. LANNE dans *Les textes de la liturgie eucharistique en dialecte sahidique*, dans *Muséon* 68 (1955), p. 5-16, et ceux publiés par lui dans *Le grand Euchologe du Monastère Blanc* (*PO* – 28), Paris 1958, semblent difficilement pouvoir remonter jusqu'à l'époque pachômienne.

[55] *Fragment Draguet*, I, p. 271-272.

[56] Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Vraisemblance psychologique et forme littéraire chez les Anciens*, dans *Philologus* 102 (1958), p. 21-42.

moeten ontleden en dan vergelijken met gebeden van andere oorsprong die zeker liturgisch zijn » [57]. Les comparaisons que nous avons nous-même établies entre le texte copte original de ces prières et les textes liturgiques connus, pouvant remonter à cette époque, n'ont pas abouti à des résultats valables. S'il est toujours possible de trouver des ressemblances, on ne peut jamais affirmer une dépendance, au moins pas une dépendance immédiate.

Ainsi, par exemple, en SBo 100 [58], Pachôme, dans un moment de famine, prie le Seigneur de faire monter les eaux du Nil. Lefort renvoie, pour comparaison, aux prières d'intercession de la liturgie de saint Marc (Brightman, *Liturgies...*, p. 127). En réalité la correspondance est encore plus grande avec le texte de l'anaphore de saint Marc ou saint Cyrille de la liturgie des Coptes jacobites (Brightman, *ibid.*, p. 167). H. Engberding, de son côté, dans son article sur le Nil dans la piété liturgique de l'Orient chrétien, cite plusieurs textes semblables tirés de liturgies de saint Basile, de saint Grégoire, de saint Marc [59]. A aucun de ces textes notre morceau ne correspond exactement.

SBo 101, qui fait immédiatement suite au texte dont nous venons de faire mention, explique comment Pachôme priait pour toutes les catégories de l'Eglise: pour les moines et les vierges, pour les gens mariés, pour les rois et les dignitaires de la terre, et aussi (!) pour le clergé de l'Eglise catholique. Ici encore la dépendance vis-à-vis des prières d'intercession ne fait pas de doute. Mais il est impossible d'établir une dépendance directe avec aucun texte connu.

Un cas encore plus frappant est celui de la longue prière mise sur les lèvres de Pachôme par le vieux biographe de S^1, lors des difficultés du fondateur avec ses premiers disciples [60]. Le Père Festugière a, à deux reprises, étudié, sous des aspects différents, cette prière, en la comparant, dans sa deuxième étude, avec des textes liturgiques connus [61]. Cette comparaison est certes intéressante et suggestive,

[57] H. VAN CRANENBURGH, *Niew licht op de oudste kloostercongregatie van de christenheid; de instelling van Sint-Pachomius*, dans *TGL* 20 (1964), p. 52.

[58] = Am 486,8-487,1. Ne se trouve pas en G^1.

[59] H. ENGBERDING, *Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens*, dans *OrChr* 37 (1953), p. 56-88, surtout 77-78.

[60] S^1, p. 5,6-26, à compléter par S^3, p. 66,9-67,11.

[61] D'abord dans l'article cité à la note 56, p. 39-41; ensuite dans *La première Vie grecque de saint Pachôme...*, p. 111-116.

mais il ne nous semble pas légitime d'en conclure, comme le fait l'auteur: « ... les nombreuses ressemblances qu'il (ce morceau) a tant avec *l'ordonnance* qu'avec le *texte* même des plus anciennes anaphores orientales prouvent manifestement à mes yeux qu'il est, lui aussi, une pièce liturgique » [62].

La place du Sanctus, avant ce qui, dans ce texte, pourrait correspondre à la « prière théologique », communément appelée prière « ante Sanctus », n'a de correspondant dans aucune liturgie connue. La phrase: « Toi qui *remplis* tout lieu de la puissance de ta divinité... », qui suit immédiatement l'invocation initiale des trois personnes divines, pourrait sans doute être comparée au début de la prière « post Sanctus » des anaphores de la tradition alexandrine, qui se distinguent précisément par le fait qu'elles relient la prière « post Sanctus » au Sanctus au moyen du concept de « plénitude ». Mais ici, cette prière vient... avant le Sanctus. Au surplus, le texte de cette prière nous est parvenu tronqué, et, si c'était une anaphore, elle serait d'une longueur tout exceptionnelle, car les nombreuses pages que nous en avons n'arriveraient pas encore à l'anamnèse... Il semble donc plus prudent de supposer que l'auteur, peut-être un clerc, a tout simplement composé une mosaïque de textes liturgiques qui lui venaient à la mémoire, plutôt que cité un texte liturgique existant tel quel.

Quelques autres exemples pourraient être cités d'emploi possible de textes liturgiques [63]. Mais avant de se risquer à affirmer la dépendance réelle à l'égard d'un texte liturgique proprement dit, il faut se souvenir qu'à cette époque le style des prières liturgiques ne diffère guère de celui des prières que nous appellerions aujourd'hui « privées ». Qu'on pense, par exemple aux prières données par le VII[e] livre des *Constitutions Apostoliques*: ces textes, destinés à apprendre au chrétien (ou au catéchumène) à prier, sont si peu différents, dans leur style et leur contenu, des textes liturgiques, qu'ils ont pu servir de sources pour la composition de l'anaphore dite clémentine du VIII[e] livre des mêmes *Constitutions Apostoliques* [64].

---

[62] Dans *La première Vie grecque de saint Pachôme...*, p. 116.

[63] H. VAN CRANENBURGH, *loc. cit.* à la note 57, en a signalé un certain nombre.

[64] Cf. W. BOUSSET, *Eine jüdische Gebetsammlung im 7. Buch der Apostolischen Konstitutionen*, dans *NGG*, 1915, p. 435-442; cf. H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Berlin 1955[3], p. 125-132.

Il convient de remarquer que cette dépendance, soit directe soit indirecte, à l'égard de textes liturgiques manifeste chez les biographes de Pachôme, et donc dans les milieux pachômiens — puisqu'il s'agit des plus anciens biographes — une grande familiarité avec les textes liturgiques et la liturgie. La même chose peut être déduite des comparaisons où la liturgie est spontanément prise comme point de comparaison. C'est le cas, par exemple, du récit où, pour montrer la façon dont Théodore plaça ses mains afin de recevoir les clés, le biographe explique qu'il les plaça comme pour recevoir les saints Mystères. Ceci est fort significatif, car on ne prend d'ordinaire comme point de comparaison que ce qui occupe une place de tout premier ordre dans nos catégories mentales.

IV. – *L'Eucharistie dans la spiritualité pachômienne.*

Tout ce qui précède s'accorde assez mal avec l'idée que Pachôme, lors d'une visite rendue à Athanase à Alexandrie, ait pu assister à l'Eucharistie célébrée par le patriarche, sans s'approcher pour recevoir les saints Mystères. C'est pourtant ce que le Père E. Dekkers croit pouvoir déduire d'un récit tiré d'une homélie attribuée à saint Athanase, et qu'il nous faut maintenant analyser, avant de pouvoir préciser un peu plus la place qu'occupait l'Eucharistie dans la spiritualité pachômienne [65].

Les deux codices qui nous rapportent cet extrait d'homélie (S[16] et le P. Morgan M. 602) sont du IX[e] siècle. La question de l'authenticité athanasienne du document n'a jamais été étudiée de façon particulière. Lefort a publié cet extrait d'homélie dans le dossier pachômien, d'abord parce qu'on y parle de Pachôme, ensuite parce que, explique-t-il, la vision qui y est racontée a quelque chose de correspondant dans les Vies [66]. Ce dernier argument ne nous semble guère convainquant, car de tels récits abondent dans toute la littérature hagiographique de l'époque [67].

---

[65] S[16], dans L.-T. LEFORT, *Les Vies coptes...*, p. 381-388. Commentaire de E. DEKKERS, dans *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, dans *MD* n° 51 (1957), p. 36-37.

[66] L.-T. LEFORT, *Les Vies coptes...*, p. LXXXIV.

[67] Cf. par exemple *Historia Monachorum in Aegypto*, c. 25, n° 2, traduction A.-J. Festugière, p. 128.

L'homélie a pour titre: « Sur les homicides et les avares ». Là est l'intérêt de l'auteur; il ne faudra donc pas y chercher une description détaillée de la célébration eucharistique, laquelle ne sert que de contexte au récit. La scène racontée se serait passée, selon les indications données dans le texte, entre novembre 337 et avril 339 [68]. Pachôme était descendu à Alexandrie pour y rendre visite à Athanase. Il célébra avec celui-ci et son clergé la synaxe vespérale en la fête de l'archange saint Michel, puis ils passèrent tous ensemble la nuit entière « en récitant des bénédictions, des psaumes et des hymnes spirituelles ». Le matin, lorsqu'Athanase s'apprêtait à célébrer la prosphora, Pachôme « se retira seul à part dans un coin du sanctuaire [69], il étendit les bras en forme de croix et pria celui qu'il aimait, le Christ ». Pourquoi Pachôme se retira-t-il ainsi à l'écart de l'autel? — Par suite de son peu d'intérêt pour les célébrations communautaires et liturgiques, comme le suppose le Père Dekkers? ... Ce serait bien surprenant, puisqu'il a célébré les Vêpres, la veille au soir, avec Athanase et son clergé, et qu'il a passé la nuit entière avec eux, « en récitant des bénédictions, des psaumes et des hymnes spirituelles ».

Inutile de chercher un « sens caché » à l'attitude de Pachôme... Athanase lui-même (ou le narrateur...) nous offre l'explication, si nous nous donnons la peine de lire sa phrase jusqu'au bout: « ... *en effet*, ajoute-t-il, le saint archimandrite mon père Pachôme n'était pas ordonné prêtre pour pouvoir *assister* au saint autel... » Et l'auteur insère ici une longue digression pour recommander aux prêtres et aux diacres de ne laisser aucun laïque circuler autour de l'autel pendant que le prêtre célèbre la sainte prosphora.

Puis le récit continue. Après la communion des prêtres et pendant celle des diacres, au moment où l'un de ceux-ci s'approchait pour recevoir l'Eucharistie, Pachôme eut une vision. Il « vit l'ange de la prosphora étendre la main, enlever le mystère de la main du diacre, le déposer sur la table ». Pachôme s'approcha du diacre, pour bien en fixer les traits dans son esprit, et « regagna sa place, jusqu'à ce qu'on congédia la synaxe ». Celle-ci terminée, Pachôme raconta

[68] Cf. L.-T. Lefort, *Les Vies coptes*..., p. 381, note 1.

[69] Sanctuaire = ⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. Dans ce récit, le mot ⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ revient continuellement, pour désigner tantôt le sanctuaire, tantôt l'autel proprement dit, qui est cependant nommé une fois ⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ D'où une certaine obscurité et incertitude du sens.

la scène à Athanase qui convoqua tout le clergé d'Alexandrie, et se fit désigner par le saint Abbé le diacre en question... etc. C'est la suite du récit, rapportant la confession et la punition du coupable (voleur et meurtrier), qui intéresse Athanase (ou le narrateur), puisqu'il s'agit d'une homélie sur les homicides et les avares.

Il n'est pas dit que Pachôme ait communié, affirme le Père Dekkers, laissant clairement entendre qu'il ne l'a pas fait... Or rien dans le récit ne nous permet de conclure qu'il ne s'est pas approché de la communion, ni de le supposer. En affirmant que Pachôme, après avoir vu le diacre, retourna à sa place et y resta jusqu'à la fin de la célébration, le narrateur veut tout simplement affirmer qu'il attendit la fin de la célébration eucharistique pour apprendre à Athanase ce qu'il avait vu. De ce que la communion des fidèles n'est pas mentionnée, va-t-on conclure que seuls les prêtres et les diacres ont reçu la communion?

Au surplus, lorsqu'on sait l'importance que tenait l'Eucharistie comme rite d'hospitalité [70] et comme signe de communion dans la foi, surtout à cette époque d'hérésies menaçantes, on comprendrait mal que Pachôme, venu à Alexandrie pour saluer Athanase, et ayant participé avec lui à la solennité des Vêpres et à la prière nocturne, ait assisté à l'Eucharistie de l'archevêque sans y communier. Et l'on comprendrait encore plus mal que, se fût-il ainsi comporté, Athanase racontant le fait n'ait pas tenté de l'expliquer ou de l'excuser.

De toute façon, la nature du document et le peu de certitude que nous possédons sur son authenticité, devraient interdire d'y fonder une appréciation du caractère « liturgique » ou « non-liturgique » du monachisme pachômien.

* * *

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, toute la spiritualité pachômienne s'enracine dans le baptême qui, à son tour, est explicitement conçu en relation avec l'Eucharistie. On reçoit le baptême afin de devenir digne de participer aux saints Mystères.

[70] A ce sujet, plusieurs textes anciens sont cités par A. Franquesa, *La concélébration, rite de l'hospitalité ecclésiastique*, dans *Paroisse et Liturgie* 37 (1955), p. 169-176.

Ceci suffit à montrer la place occupée dans la spiritualité pachômienne par l'Eucharistie, qui est conçue à la fois comme une offrande, une prosphora et comme un don reçu du Seigneur.

L'idée de prosphora est clairement affirmée dans les sources pachômiennes, bien qu'elle ne soit pas au premier plan. C'est pour « faire la prosphora » que Pachôme et ses moines construisent l'église du village de Tabennèse [71]; et lorsqu'ils en édifient une autre au monastère même, les prêtres du village viennent y « faire la prosphora ». Au village, Pachôme se chargeait de la prosphora, c'est-à-dire de l'offrande des paysans, qui étaient trop pauvres pour accomplir eux-mêmes ce devoir. On *offre* également la prosphora pour les défunts, le jour de leur mort ainsi que les jours où l'on commémore celle-ci.

Mais le pain et le vin qu'on offre, on le reçoit, au cours de la célébration, transformé au Corps et au Sang du Christ. C'est pourquoi, lorsqu'on veut désigner l'Eucharistie, on parle plus volontiers des saints Mystères que l'on *reçoit*, le Corps et le Sang du Christ. Ils sont un don du Christ, un don de son amour [72]. C'est d'ailleurs là l'attitude générale dans l'antiquité à l'égard de l'Eucharistie. A cette époque même si l'on ne doute aucunement de la présence du Christ dans l'Eucharistie, on ne considère pas tellement la communion comme une rencontre affective avec Jésus, mais comme la réception d'une nourriture, d'un don [73].

Ce don est si grand qu'il est un « mysterium tremendum », « de quo etiam cogitare timoris est ». Il faut donc s'y préparer « avec

[71] Am 371; SBo 25; G[1] 27.

[72] Cf. par exemple, Bo 8, p. 83,21-22 (= Am 344; cf. G[1] 5): Pachôme fut baptisé « afin qu'il fût digne des saints mystères, c'est-à-dire du corps et du sang du Christ », *3ème Catéchèse de Théodore*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme*..., p. 40,22 ss: « ... si bien qu'il (Pachôme) était regardé par celui qui voulut donner son corps aux hommes et être mangé, par suite de l'immense amour divin qui l'animait ».

[73] Cf. P. BROWE, *Die Kommunionandacht im Altertum u. MA*, dans *JLW* 13 (1935), p. 51-52: « ... (im Altertum) sagte man: 'Das unblutige Opfer, das Fleisch und das Blut Christi empfangen'; den Ausdruck: 'Christus empfangen' gebrauchte man nur gelegentlich einmal, d.h. man sah die Sache, die Speise, nicht die Person, die sich mitdarbot... Darum wurde auch die Person Christi nicht wie später direkt angeredet und begrüsst, sondern alle Aufmerksamkeit richtete sich auf die Darstellung des Opfertodes und auf sein Fleisch und Blut, die er als Opferspeise bot ».

crainte » [74]. On ne peut en effet se présenter pour recevoir ce don sans en être vraiment digne. Il y a évidemment le baptême qui, en effaçant les péchés, rend digne de recevoir les saints Mystères, par lesquels nous sommes incorporés dans le Christ et dans son corps mystique, par la communication de la vie divine par laquelle est constituée l'Eglise: « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui ». Or, si le baptême n'est reçu qu'une fois, la metanoia, elle, est l'affaire de toute la vie. Aussi, il faut sans cesse prier Dieu de nous rendre dignes de recevoir ses saints mystères, c'est-à-dire lui demander de raviver en nous sa volonté [75], car la metanoia totale consiste précisément en la destruction de tous nos vices et en la pratique de toute la volonté de Dieu [76]. Il s'agit donc d'une préparation lointaine qui englobe toute la vie, plutôt que d'une préparation immédiate de quelques instants.

Les mystères auxquels on s'est préparé avec crainte, il faut les recevoir avec reconnaissance [77], puisqu'ils sont une nourriture de vie [78], un don de l'amour du Christ qui nous intègre toujours plus en lui et en son Eglise. Cette reconnaissance se manifestera elle aussi à travers toute la vie, toute l'activité morale, dans la pratique de la volonté entière du Christ. Dans l'homélie d'Athanase, reprise dans la « Catéchèse à propos d'un moine rancunier » attribuée à Pachôme, on lit ce beau passage. Au moine négligent, le Christ adresse, entre autres impropères, ces paroles: « Est-ce que je t'ai laissé manquer de quelque chose lors de mon immigration dans le monde? Ne t'ai-je pas gratifié de mon corps et de mon sang comme nourriture de vie? » [79] On le voit une fois de plus, la morale de Pachôme est fondée sur ce que le Christ a fait pour nous.

[74] *Epistola Theodori de Pascha*, dans A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 106; RèglHors, p. 85,12. Cf. J. QUASTEN, *Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassung des vierten Jahrhunderts*, dans *Vom christlichen Mysterium*, Düsseldorf 1951, p. 66-75. L'auteur restreint probablement trop à la Syrie cette attitude spirituelle qu'on retrouve en fait dans tout l'Orient. On peut la constater en Egypte, comme en fait foi le texte de Théodore que nous venons de citer, même si on y trouve en même temps une note d'intimité semblable à celle que Quasten a signalée dans l'Euchologion de Sérapion (QUASTEN, *op. cit.*, p. 71-72 et notes 61 et 64).

[75] RèglHors, p. 85,13-15.

[76] Voir *infra*, notre chapitre sur la pénitence.

[77] RèglHors, p. 85,19 ss.

[78] Voir le texte cité un peu plus bas (référence à la note suivante).

[79] Dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme*..., p. 18,12 ss.

L'Eucharistie dans les monastères pachômiens était évidemment une célébration vraiment communautaire. Il est donc quelque peu surprenant que cet aspect communautaire de l'Eucharistie ne soit jamais directement mis en lumière dans les textes. D'abord il convient de se rappeler une fois de plus que les textes pachômiens que nous possédons n'ont rien de traités théologiques... Puis il faut aussi remarquer que la perception de ce sens communautaire de l'Eucharistie se manifeste clairement, quoique d'une façon plutôt paradoxale, dans la coutume de l'excommunication. Le grand commandement du Christ, la synthèse de sa volonté, c'est la charité. L'amour fraternel effectif est donc la première obligation qui découle de l'Eucharistie. C'est pourquoi ce seront les manquements à la charité qui, en plus de quelques grands crimes, constitueront normalement le motif de l'excommunication d'un frère.

L'excommunication, en effet, n'est pas conçue comme une peine vindicative. Lorsque quelqu'un est excommunié c'est simplement parce que, par un manquement à la charité ou par un autre crime, il s'est rendu indigne de recevoir le sacrement de la charité. Lorsque Pachôme, par exemple, se rend compte qu'il a été trop sévère à l'égard d'un frère, et qu'il a donc manqué à la doctrine du Seigneur exposée dans le Pater: « pardonne-nous nos péchés comme... », de nombreux textes scripturaires lui viennent à l'esprit. Alors ses yeux s'ouvrent et, se rendant compte qu'il s'est, par sa sévérité excessive et son manque de charité, rendu indigne des saints Mystères, il s'en excommunie lui-même pour trois semaines... [80].

Une autre constatation qui demande explication est la suivante. Le mot Koinonia, si couramment employé dans les sources pachômiennes et si caractéristique de la spiritualité de Pachôme, n'y sert jamais à désigner la participation à la célébration eucharistique. Serait-ce un indice du peu d'attention donné au caractère communautaire de l'Eucharistie?... Le fait est d'autant plus surprenant que, dans la littérature contemporaine, comme, par exemple, dans l'*Historia Monachorum in Aegypto*, ἡ κοινωνία τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ est l'expression technique pour désigner l'Eucharistie... Serait-ce trop audacieux que de chercher un peu de lumière sur ce point en établissant une comparaison avec la première épître

[80] Cf. *Fragment Draguet 1.*

de saint Jean?... Lorsque nous lisons celle-ci, nous sommes surpris de voir que le disciple qui nous a laissé les plus beaux textes du Nouveau Testament sur l'Eucharistie parle, tout au long de cette épître, de la Koinonia, de la communion avec Dieu, avec le Christ, avec nos frères, sans faire la moindre allusion directe à l'Eucharistie. Et même là où dans son Evangile il met dans la bouche du Christ des paroles directement eucharistiques, c'est encore la réalité de l'amour, de la communion dans la foi et la charité, de l'observance des commandements, qui est au premier plan. N'est-ce pas le même équilibre que l'on retrouve chez Pachôme et dans les écrits de ses successeurs? Les écrits des pachômiens, pas plus que ceux de saint Jean, n'ont de but mystagogique. Ce sont des écrits ascétiques, comme ceux de saint Jean sont pastoraux. Plus qu'au signe, c'est à la réalité signifiée qu'ils s'arrêtent [81].

On nous permettra peut-être ici, avant de clore ce chapitre, une réflexion marginale. Nous sommes aujourd'hui très sensibles à la notion et à la réalité de la communauté. Dans nos monastères, nous nous efforçons de retrouver des formes de célébrations liturgiques vraiment communautaires... Tout cela est certes juste et nécessaire [82]. Mais il est aussi fort dangereux que tout cela demeure sans réels fruits spirituels, si nous n'approfondissons pas (nous pourrions peut-être dire: si nous ne redécouvrons pas) le sens d'une vraie vie cénobitique. L'Eucharistie crée la communauté, sans doute, mais pas automatiquement [83]. La communauté d'amour doit préexister à la célébration liturgique pour qu'à travers celle-ci et en celle-ci elle puisse devenir signe et réalisation de la communion ecclésiale.

[81] Comparer avec ce qu'écrit P. BROWE (*art. cit.*, à la note 73), p. 52: « Weil man in ihr (la communion) nur einen liturgischen Akt und nicht ein Mittel zur Tugendübung sah, ist von ihr in den Erbauungsschriften des Altertums, z.B. in den *Vitae Patrum*, die doch über alle möglichen aszetischen Übungen ausführlich reden, nur sehr wenig und fast nur in Verbindung mit der Opferfeier die Rede ».

[82] Voir E. M. HEUFELDER, *Eucharistiefeier in der klösterlichen Gemeinschaft*, dans *Priestertum und Mönchtum*, (*LuM* – 29), Maria Laach 1961, p. 51-52.

[83] Si l'Eucharistie fait la Communauté, la Communauté fait aussi l'Eucharistie. C'est là un thème traditionnel. Cf. J.-M. TILLARD, *L'Eucharistie, Pâque de l'Eglise*, (*Unam Sanctam* – 44), Paris 1964.

Conclusion.

Comme les autres moines de leur époque, les Pachômiens n'ont rien innové, — ni dans un sens minimaliste, ni dans un sens maximaliste —, dans le domaine de la célébration eucharistique. Ils ont tout simplement adopté et conservé la pratique de la participation bi-hebdomadaire à l'Eucharistie, générale dans l'Eglise de leur temps [84].

Au début, ils allaient célébrer au village voisin, avec les paysans des environs. Même si par la suite ils se construisirent leur propre église à l'intérieur de la clôture du monastère, ils n'éprouvèrent jamais le besoin ou la tentation de se séparer de l'Eglise locale ou séculière. Ils continuèrent, pour la présidence de leurs célébrations à s'en remettre aux prêtres désignés par leurs pères les évêques.

Dans le domaine doctrinal, ils conservèrent leur foi à l'enseignement traditionnel de l'Eglise, considérant l'Eucharistie à la fois comme offrande (prosphora) faite à Dieu et comme réception d'un don octroyé par le Seigneur. Ce don, à la réception duquel ils se préparaient avec crainte, ils le recevaient avec reconnaissance. Cette préparation et cette reconnaissance étant quelque chose qui s'identifiait avec la vie morale tout entière, on comprend qu'ils aient, dans leurs écrits ascétiques et hagiographiques, insisté plus sur la réalité vécue de la Koinonia fraternelle que sur sa manifestation sacramentelle dans la célébration commune de l'Eucharistie.

Tout ceci dit, nous ne comprenons pas que l'on ait pu écrire récemment, que l'on constate dans le monachisme ancien une «diffusa esitazione a fondare la propria pietà sulla vita eucaristica anziché sulla preghiera salmodica, espressione tipica della devozione monastica» [85]. Nous ne constatons, au moins chez Pachôme, rien de cette hésitation à fonder la vie morale sur l'Eucharistie; tout au contraire. Quant à la prière psalmodique comme expression typique de la dévotion monastique, nous y reviendrons dans un chapitre subséquent.

[84] Deux communions par semaine... cela peut nous paraître fort peu... Mais peut-être attachons-nous trop d'importance à la notion de quantité dans l'ordre sacramentel. Il fait bon relire les remarques pondérées de saint Augustin: « alii quotidie communicant corpori et sanguini Domini, alii certis diebus accipiunt; alibi nullus dies praetermittitur, quo non offeratur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico... nec disciplina ulla est in his melior gravi prudentique christiano, quam ut eo modo agat quo agere viderit Ecclesiam ad quam forte devenerit » (*Ep.* 54, *ad Januarium*, *PL* 33, col. 200).

[85] G. Penco, *Eucarestia, ascesi e martirio spirituale*, dans *Vita Monastica* 19 (1965), p. 102.

Chapitre quatrième

LA CÉLÉBRATION ANNUELLE DE LA PÂQUE

Introduction.

La spiritualité de la Koinonia pachômienne s'enracinait dans le Baptême, par lequel plusieurs s'intégraient à la communauté monastique en même temps qu'ils entraient dans l'Eglise. Le Baptême était évidemment ordonné à l'Eucharistie, sacrement de la communion, qui constituait non seulement le sommet de l'initiation chrétienne, mais aussi la réalisation sacramentelle la plus haute de la Koinonia. Or tous ces éléments fondamentaux de la vie chrétienne et de la spiritualité pachômienne se trouvaient réalisés ensemble, d'une façon particulièrement expressive, à un certain moment de l'année, lors de la célébration annuelle de la Pâque.

Après la célébration du jeûne de la quarantaine dans les monastères, tous les frères de la Congrégation se réunissaient chaque année à Phbôou, pour célébrer ensemble la Pâque dans le jeûne et la Parole de Dieu. Cette célébration culminait le samedi soir dans la « clôture de la Pâque », au cours de laquelle étaient baptisés les catéchumènes. Cette célébration nocturne, à son tour, s'ouvrait sur la fête de l'Anastasis, dont la solennité se poursuivait sur une période de cinquante jours, la Pentecostè.

I. – *Le jeûne de la quarantaine.*

L'histoire du carême chrétien n'a pas encore été complètement éclaircie. On discute encore pour savoir si le jeûne des « quarante jours », dans l'antiquité, se terminait le soir du samedi saint ou avant le triduum pascal [1]. Quoi qu'il en soit de la réponse définitive, qui

[1] Voir les différentes études de C. Callewaert réunies dans *Sacris Erudiri, Fragmenta liturgica*, Steenbrugge 1940, p. 449-560. Les positions de Callewaert, généralement admises par les historiens de la liturgie, ont été mises en doute par H. Frank, d'abord dans *Das mailändische Kirchenjahr in den Werken des hl. Ambrosius*, dans *Pastor Bonus* 51 (1940), p. 85 ss, et plus récemment dans *Die Paschavigil als Ende der Quadragesima und ihr Festinhalt bei Augustinus*, dans *ALW* 9 (1965), p. 1-27.

devra certainement tenir compte de différences notables d'une région à l'autre, le fait est qu'à une certaine époque et au moins en certaines régions d'Orient, le jeûne du carême ou de la « quarantaine » était distinct du « jeûne de la Pâque ». Ce dernier commençait le lundi avant le dimanche de la Résurrection et se terminait le samedi soir de la même semaine par la célébration de la Veillée pascale qui s'ouvrait sur le dimanche de l'Anastasis et la Pentecostè.

Ces deux jeûnes apparaissent tout à fait distincts dans le cinquième livre des *Constitutions Apostoliques*, par exemple:

« μεθ' ἃς ὑμῖν φυλακτέα ἡ νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς, μνήμην περιέχουσα τῆς τοῦ Κυρίου πολιτείας τε καὶ νομοθεσίας, ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τὴν νηστείαν τοῦ πάσχα . . . [2]»

De même, dans les lettres festales de saint Athanase d'Alexandrie, le jeûne des quarante jours et celui de la Pâque sont deux réalités différentes. En voici un exemple [3]:

« Nous commençons les saints jeûnes le 13 de parenhot (9 mars) et après les semaines du saint carême au 18 de parmoute (13 avril, lundi de la Semaine Sainte) ».

ⲉⲡⲛⲁ[ⲁⲣ]ⲕⲓⲥⲑⲁⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃ ⲥⲛ̄ . . .
ⲁⲁⲙⲡⲛⲥⲁⲛ̄ⲥⲉⲃⲁⲱⲙⲓⲁⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲥⲁⲣⲁⲕⲟⲥⲧⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ . . .

Il convient cependant de noter que les lettres festales d'Athanase de 329 à 336 ne mentionnaient que le jeûne du lundi au samedi saint, c'est-à-dire le jeûne de la Pâque. C'est à partir de 337 qu'on y lit la mention des deux jeûnes [4].

On sait que les moines pachômiens recevaient les lettres festales des archevêques d'Alexandrie [5]. « Considérons, dit Théodore, les importantes garanties que, dans sa lettre pascale de cette année,

[2] *Const. Apost.*, éd. Funk. T. I, p. 269-271.

[3] L.-T. LEFORT, *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte* (*CSCO* – 150 [texte] et 151 [traduction]), Louvain 1955, texte: p. 41,24ss, traduction: p. 13,25ss. Cf. également, *ibid.*, la lettre 42, de 370, texte: p. 66,30 ss, traduction, p. 47,36 ss. Cf. V. PERI, *La cronologia delle lettere festali di sant'Atanasio e la quaresima*, dans *Aevum* 35 (1961), p. 28-86.

[4] La lettre festale de cette année est perdue, mais la lettre d'envoi destinée à Sérapion de Thmuis nous a été conservée.

[5] On sait que c'est la lettre festale de Théophile, en 398, qui déclencha la querelle origéniste, comme nous l'avons déjà rappelé.

nous a apportées par écrit notre bienheureux père apa Athanase le saint archevêque d'Alexandrie . . . [6]. Il est donc normal de retrouver chez eux une terminologie identique. Théodore, interrogeant Pachôme sur le jeûne à observer au cours de la Pâque, lui dit: « Puisque la Pâque compte six jours . . . » [7]. De même Ammon connaît une façon identique de s'exprimer. Il soude en effet ainsi deux récits: « Καὶ ταῦτα μὲν (= le récit qui précède) ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς τεσσαρακοστῆς γέγονεν. 'Εν δὲ ταῖς ἡμέραις τοῦ ἁγίου πάσχα . . . (suit le récit se rapportant à la Semaine Sainte) [8]. La soudure a beau être artificielle, la terminologie employée révèle que, pour Ammon et ses lecteurs, à la fin du quatrième siècle, le carême et la Pâque étaient deux jeûnes distincts.

Si la Pâque, comme nous le verrons bientôt, est très souvent mentionnée dans les écrits pachômiens, le carême l'est beaucoup moins. On y trouve à peine quelques allusions. A une date que Ladeuze [9] croit être 363, Athanase vint au sud, en Thébaïde, pour confirmer toutes les Eglises dans la foi au Christ, «pendant les saints jours du carême (ϩⲉⲛⲡⲓⲱ ⲛ̄ⲥⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ) » [10]. De même, on retrouve une autre mention du carême dans le récit de la mort de Paphnouté, durant la longue maladie de Pachôme. Celui-ci tomba malade aux « jours de la quarantaine ». Or, « durant la dernière semaine de la quarantaine, durant les jours de la Pâque du Seigneur », il reçut la visite d'un ange qui lui annonça qu'on enlèverait, une grosse victime de sa maison, le jour de la fête du Seigneur [11]. On perçoit peut-être déjà ici une évolution de la terminologie tendant à considérer la Pâque, ou le jeûne de la Semaine Sainte, comme un tout avec le jeûne de la quarantaine.

[6] Bo 189, p. 205,23 ss (= S[6], p. 334,4ss). Il s'agit de la lettre festale de 367. Cf. L.-T. LEFORT, *Théodore de Tabennèse et la lettre pascale de S. Athanase sur le canon de la Bible*, dans *Muséon* 29 (1910), p. 205-216; E. SCHWARTZ, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, dans *ZNW* 34 (1935), p. 129-137.

[7] Am 394; SBo 35. G[1] n'a pas ce paragraphe de la VTh. Ici comme en beaucoup d'autres endroits, Lefort traduit ⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ par « la semaine sainte ».

[8] EpAm 21, p. 109,37.

[9] P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhômien* . . . , p. 223.

[10] Bo 200; cf. G[1] 143.

[11] S[7], p. 45,4ss (= S[3], p. 72,24ss). Cf. G[1] 114, qui résume beaucoup.

Parlant si peu du carême, nos sources ne nous renseignent guère sur le sens théologique qu'on lui attribuait. Tout au plus un texte le met-il en relation avec le jeûne de quarante jours que fit notre Seigneur pour notre salut [12]. C'est là évidemment une conception très traditionnelle.

II. – *La célébration de la Pâque.*

Chaque année, à la fin du jeûne de la quarantaine, les frères de toute la Congrégation se réunissaient à Phbôou pour *faire* la Pâque, ou pour *célébrer* la Pâque ensemble dans le jeûne et la Parole de Dieu.

Il s'agit bien d'une véritable *célébration*. Théodore, dans sa lettre aux monastères sur la Pâque, annonce qu'est arrivée la solennité des azymes, au cours de laquelle la Pâque doit être célébrée. Rappelant la parole de l'Apôtre: « Pascha nostrum immolatus est Christus », il ajoute: « Itaque *in eo* festa *celebremus* ». Aussi exhorte-t-il: « et ascendamus in Hierusalem *ante sex dies paschae*, sanctificantes nosmetipsos ut sanctum diem in sanctitate *celebremus* » [13]. De même, lorsqu'Ammon rapporte que c'était la coutume des frères de venir chaque années à Phbôou τὴν τοῦ ἁγίου πάσχα *ἑορτὴν ἑορτάζειν* [14], il entend par le mot πάσχα la Semaine Sainte, tout comme Athanase, lorsqu'il écrit à Horsièse: «*ἑορτάσαμεν τό τε πάσχα καὶ τὴν πεντεκοστήν*»[15].

Il s'agissait d'une célébration vraiment communautaire, *réunissant* à Phbôou tous les frères des divers monastères de la Congrégation. On sent, dans les textes, une certaine insistance sur ce caractère communautaire: « A l'occasion de la Pâque, tous les frères *se réunissaient* à Phbôou (ⲉⲑⲃⲉⲭⲉⲡⲉϣⲁⲧⲟⲩⲱⲟⲩⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ)... [16]. Paphnouté tomba malade et mourut alors que « tous les frères des monastères

[12] Cf. Bo 200, p. 220,21-23: ... « les saints jours du carême, jours pendant lesquels notre Seigneur jeûna pour notre salut ». Sur les divers antécédents bibliques du carême, dans la littérature ancienne, voir J. DANIÉLOU, *Le symbolisme des quarante jours*, dans *MD* n° 31 (1952), p. 19-33.

[13] A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 105.

[14] EpAm 21, p. 110,1.

[15] G[1] 150, p. 96,16-17. Dans l'expression τό τε πάσχα καὶ τὴν πεντεκοστήν, τὸ πάσχα désigne la Semaine Sainte, alors que le dimanche de la Résurrection est inclu dans τὴν πεντεκοστήν.

[16] Bo 193 (= S[3b], p. 340,24, très fragmentaire).

étaient *assemblés* (ⲥⲟⲟⲩϩ) à Phbôou afin de célébrer la Pâque *ensemble* (ⲙⲡⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ) » [17]. De même, lorsque Théodore ramena Horsièse à Phbôou, « quatre jours plus tard arriva la Pâque [18]; tous les frères se trouvaient *réunis* à Phbôou pour célébrer *ensemble* la Pâque (ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲣⲉⲡⲓⲥⲡⲛⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲑⲟⲩⲛⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϥⲃⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲩⲣⲓⲣⲓ ⲙⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ ⲛⲉⲙⲙⲟⲩ ⲉⲣⲏⲟⲩ) [19]. Ces expressions coptes correspondent d'ailleurs exactement à celles d'Ammon: « ἔθος γὰρ αὐτοῖς κατ'ἔτος ἐκεῖ συναγομένοις ἅμα τὴν τοῦ ἁγίου πάσχα ἑορτὴν ἑορτάζειν » [20]. Enfin, la lettre de Théodore sur la Pâque a pour but exprès d'exhorter les supérieurs des divers monastères à faire en sorte que tous les frères viennent à la célébration pascale [21].

Cette célébration pascale consistait avant tout dans le jeûne, selon la tradition de l'Eglise entière, car ces six jours sont « les jours de la sainte Pâque de notre salut... pendant lesquels le Christ a souffert pour nous, si bien qu'il nous a sauvés des mains du diable » [22]. Pour ce jeûne, il semble que les Pachômiens s'en soient tenus en principe — comme sur beaucoup d'autres points — à la législation courante de l'Eglise du lieu et du temps [23].

Théodore, peu de temps après son arrivée à Tabennèse, trouve que jeûner durant les seuls deux derniers jours de la Pâque est peut-être insuffisant, et il s'en ouvre à Pachôme: « O mon père, lorsque j'était du monde, je jeûnais deux jours de suite; et maintenant que faut-il faire, lorsque Dieu m'a fait entrer dans cette (vie) par-

[17] Texte cité à la note 11.

[18] Ici encore, Lefort traduit ⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ par « la semaine sainte ».

[19] Bo 205a. Ce préambule de Bo 205 ne se trouve pas en G[1] 147.

[20] EpAm 21, p. 109,40-110,2. Cf., dans le même sens, S[6], p. 332,7ss.

[21] A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 105,19-106,1: « Nos quoque qui uidemur praepositi esse fratribus... absque necessitate graui, non eos patiamur residere domi, ne per nostram occasionem paschalis frequentia deseratur... ».

[22] A Rome aussi, le jeûne pascal était à *l'intérieur* du *festum paschale*, et non une simple préparation ascétique. Cf. A. CHAVASSE, *La préparation de la Pâque, à Rome avant le V[e] siècle. Jeûne et organisation liturgique*, dans *Mémorial J. Chaine* (*Bibl. de la Fac. Cath. de Théol. de Lyon* – 5), 1950, p. 61-80.

[23] Cf. L. VILLECOURT, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Eglise Copte* (*Ch. XVI-XIX de la Lampe des Ténèbres*), dans *Muséon* 36 (1923), p. 249-292; 37 (1924), p. 201-280; 38 (1925), p. 261-330. Bien que cette étude se rapporte à une période assez tardive, elle fournit des renseignements très utiles pour l'étude de la période qui nous occupe.

faite? Faut-il que je jeûne jusqu'au quatrième jour de la Pâque, et les deux autres jours je travaillerai? »[24] Dans la recension SBo, Théodore ne fait pas allusion à ses jeûnes d'autrefois, mais le texte est un peu plus clair: « Puisque la Pâque compte six jours, pendant lesquels se sont opérés notre pardon et notre salut, ne nous faut-il pas jeûner les quatre (premiers) en sus des deux autres? »[25].

Quel est le sens exact de cette question de Théodore? Le jeûne de la Pâque, à Tabennèse, ne durait-il que deux jours, le vendredi et le samedi?... Si tel eût été le cas, Théodore n'aurait certes pas dit expressément que la Pâque compte six jours. La réponse de Pachôme nous oriente vers la solution: « La règle de l'Eglise, dit-il, est que nous *joignions* ces deux seuls jours (ⲡⲕⲁⲗⲱⲡ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ[ⲡ]ⲉ ⲉⲑⲣⲉⲡⲥⲱⲧⲡ ⲙⲡⲓⲃ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲩⲧⲟⲩ) »[26]. Le sens nous semble donc être le suivant: La Pâche comprenait six jours de jeûne, du lundi au samedi de la Semaine Sainte. Durant les deux derniers jours, on ne mangeait rien: on joignait (ⲥⲱⲧⲡ) ces deux jours de jeûne. Mais c'était les deux seuls que, selon les canons de l'Eglise, on devait *joindre*. Quant aux quatre autres jours, on y faisait le jeûne normal, qui permettait un repas par jour, au pain, à l'eau et au sel, le soir.

Cette coutume de faire un demi-jeûne au pain, à l'eau et au sel du lundi au jeudi de la Semaine Sainte, et un jeûne absolu le vendredi et le samedi, était, de fait, déjà prescrite par la *Didascalie des Apôtres*[27], au IIIe siècle et par le texte correspondant des *Constitutions Apostoliques*[28]. Liberté était évidemment laissée de faire plus que ce qui était strictement fixé. En tout cas, Denys d'Alexandrie († vers 264), dans sa lettre à Basilide[29], évêque de la Pentapole, note combien il y avait de façon différentes d'accomplir les « six jours » de jeûne, de son temps: « μηδὲ τὰς ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέρας ἴσως μηδὲ

[24] Am 394-395.

[25] Bo 35, p. 105,32-106,2.

[26] *Ibid.*, p. 106,2 ss.

[27] Les passages en question n'ont été conservés qu'en syriaque. Cf. R. H. Connolly, *Didascalia...*, Oxford 1929, chap. 21, p. 178ss. Sur les problèmes relatifs à ce chapitre 21 de la *Didascalie*, voir la note de O. Casel, dans *La Fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, (*Lex Orandi* – 37), Paris 1963, p. 60-61.

[28] *Const. Apost.*, éd. Funk, T. I, p. 289-291.

[29] Dans *PG* 10, col. 1271-1290. Sur cette lettre de Denys, voir H. Frank, *Die Paschavigil...* (*supra*, note 1), *ALW* 9 (1965), p. 4.

ὁμοίως πάντες διαμένουσιν »[30] ... Les uns demeurent à jeun durant les six jours, les autres durant quatre, trois ou deux jours... Denys rapporte même, avec mécontentement, que certains, tout en jeûnant totalement les deux derniers jours (vendredi et samedi), ne font même pas un demi-jeûne durant les quatre jours précédents[31].

Le texte de Denys n'est pas absolument clair, ni facile à interpréter. Mais ce qu'il est surtout important de noter, c'est comment il distingue clairement le jeûne absolu (ὑπερτίθεσθαι) et le jeûne ordinaire (νηστεύειν). Malgré l'obscurité dont nous venons de parler, il semble que Denys mentionne des gens qui ne faisaient même pas durant le vendredi et le samedi le jeûne absolu[32]. Cet ὑπερτίθεσθαι, qui correspond au copte ⲥⲱⲧⲡ et à l'arabe [illegible][33] ainsi qu'au latin *superponere*, était et resta longtemps un terme technique pour désigner un jeûne absolu de deux ou trois jours consécutifs. Ainsi Epiphane, dans son *Expositio fidei*, note que: Οἱ σπουδαῖοι διπλᾶς καὶ τριπλᾶς καὶ τετραπλᾶς ὑπερτίθενθαι, καὶ ὅλην τὴν ἑβδομάδα τινὲς ἄχρι ἀλεκτρυόνων κλαγγῆς τῆς Κυριακῆς ἐπιφωσκοῦσης »... [34].

On est maintenant mieux en mesure de comprendre la question de Théodore à Pachôme[35]. Ce que veut Théodore, c'est *joindre* les

[30] *PG* 10, col. 1277.

[31] La problématique de Denys, dans cette lettre, était celle de l'heure de la célébration liturgique de la conclusion de la Pâque. Certains attendaient le chant du coq, le dimanche matin, d'autres célébraient dès minuit et même le samedi soir... Denys, qui se veut conciliant, remarque que le désir d'avancer l'heure où l'on rompra le jeûne se comprend mieux chez ceux qui ont gardé un jeûne absolu durant les six jours et qui sont rendus à la limite de l'épuisement (ἀποκαμοῦσι καὶ μονονοὺ ἐκλείπουσι).

[32] C'est peut-être à cause d'un relâchement semblable que les Canons d'Athanase d'Alexandrie doivent prescrire aux *prêtres* de *jeûner les deux jours ensemble* durant la Pâque. Cf. W. Riedel et W. E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, Londres et Oxford 1904, canon 57; texte arabe, p. ٢٢; traduction, p. 39. Le texte copte manque à cet endroit.

[33] Cf. Av, f. 24, où [illegible] correspond au ⲥⲱⲧⲡ de Bo 35. Cf. *supra* p. 254 et note 26.

[34] Lib. III, T. II, n° 22, *PG* 42, col. 828.

[35] D'autres moines se trouvaient devant un problème semblable. Ce qui était prescrit pour le jeune de la Pâque correspondait à leur ascèse habituelle; que devaient-ils faire en plus?... Cf., par exemple, *Apoph. Patr.*, Eladios 2, *PG* 65, col. 173. Une problématique identique est à la base de la détermination de l'heure des repas chez les anciens moines: cf. B. Steidle, « *Ante unam horam refectionis...* » *Zur neuen Deutung von Kapitel 35,12-14 der Regel St. Benedikts*, dans *EuA* 41 (1965), p. 387-394.

quatre premiers jours aux deux derniers: ⲉⲣⲏⲏⲥⲧⲉⲩⲓⲛ ⲙⲙⲓⲁ̅ ⲛⲉⲍⲟⲟⲩ [ⲙ]ⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲥ ⲡⲓⲕⲉ̅, et donc ne rien manger du tout durant les six jours de la Pâque. On comprend donc assez facilement la réponse de Pachôme: « Pendant toute ta vie, ne dépasse pas les canons de nos pères. Ils nous ont recommandé de jeûner deux jours de suite, de veiller dans la prière, de travailler de nos mains... plus que ceux qui jeûnent quatre jours de suite et toute la Pâque, car ils ne peuvent continuer leurs prières ni s'efforcer d'accomplir les deux commandements qui sont l'amour de Dieu et l'amour du prochain...[36] ».

Théodore retiendra fidèlement la leçon de Pachôme. Nous le voyons à son tour donner une instruction du même genre aux frères, durant une célébration de la Pâque à Phbôou, à l'époque où il est lui-même général de la Congrégation. Parlant aux frères, le mardi soir, durant la Pâque, il leur explique comment le diable lui a rapporté le bon tour qu'il a joué à un des moines. Voici le récit du diable lui-même, qui parle d'ailleurs un grec diablement difficile[37]. Le soir du lundi de la Pâque, certains frères ne vinrent pas à l'unique repas de la journée. La chose était normale (συνήθως...). Donc, contrairement à Pachôme, qui s'opposait au jeûne absolu durant les premiers jours de la Pâque, Théodore admettait, à l'époque de son supériorat, que les frères puissent s'abstenir totalement de nourriture (ὑπερτίθεσθαι) durant la Pâque... mais à certaines conditions, comme la suite du récit le montrera.

Le démon va, durant la nuit suivante, visiter un de ces braves abstinents. Proie facile! Il le trouve affamé et tout à fait négligent. Il se rend alors maître de ses pensées, lui aiguisant la faim, si bien que notre abstinent, ayant volé des pains, les mange en cachette. Et le diable de poursuivre son récit à Théodore: « Et maintenant, le voleur est assis au milieu des frères, comme s'il avait conservé

[36] Am 394-395. La réponse est semblable en SBo 35. (Ag insère ici une digression sur le jeûne du dimanche en relation avec l'Eucharistie). Noter le contraste de cette position de Pachôme avec la disposition de la *Règle du Maître*, qui dispense du travail celui qui « superponit », c'est-à-dire reste deux jours sans manger: « Qui uero uoluerunt fratres ieiunium superponere, in ipso superposito die in labore cum fratribus non spectentur »: chap. 53,38, éd. DE VOGÜÉ, T. II (*Sources Chrétiennes* – 106), Paris 1964, p. 250. On trouve d'autres emplois de « superponere » dans la *Règle du Maitre*; cf. 15,39, *ibid.*, p. 68; 74,1, *ibid.*, p. 312.

[37] EpAm 21, p. 110,6-14.

l'abstinence absolue avec eux (ὡς μετ'αὐτῶν ὑπερθέμενος) alors qu'il est transgresseur de la règle de la maison.

En guise de « morale » à l'histoire, Théodore recommande aux moines de ne pas jeûner au-delà de leurs forces, puisque l'ascèse excessive a exténué leur corps. Et il ajoute: « que celui donc qui est trop faible mange chaque soir, sauf vendredi ». On constate donc ici encore la même coutume, à peu de chose près. On jeûnait durant les six jours de la Pâque, ne prenant qu'un seul repas, le soir, sauf évidemment le vendredi. Si quelqu'un voulait se passer absolument de nourriture (ὑπερτίθεσθαι), Théodore ne s'y opposait pas absolument. Cependant il refusait la permission de faire une telle prouesse à ceux qui étaient trop affaiblis.

Mais le jeûne, dans l'antiquité chrétienne, n'était pas un simple exercice ascétique privé. C'était un acte cultuel communautaire intimement lié à la récitation et à la prédication de la Parole de Dieu[38]. Ainsi en était-il du jeûne pascal. Eusèbe, dans son *Histoire Ecclésiastique*, nous parle des *jeûnes*, des veilles nocturnes et de *la méditation des paroles divines* qu'il faut pratiquer « surtout au temps de la fête de la passion du Sauveur (τὴν τοῦ σωτηρίου πάθους ἑορτήν) »[39].

Les Pachômiens s'assemblaient de même à Phbôou pour célébrer la Pâque en commun non seulement dans le jeûne, mais aussi « dans la Parole de Dieu »[40]. Théodore, du temps ou il était supérieur de la Congrégation, adressait la Parole de Dieu aux frères chaque jour, durant tout le temps de la Pâque[41]. De même encore, lorsqu'en 363 il ramena Horsièse à Phbôou, ils prêchaient tous deux, à tour de rôle, « la Parole de Dieu d'après les Saintes Ecritures durant toute la Pâque »[42].

La Pâque était donc, pour les Pachômiens, la célébration, — dans le jeûne et la Parole de Dieu —, des souffrances du Christ, c'est-à-dire la célébration « des six jours pendant lesquels se sont

[38] Voir la fin du Prologue aux *Praecepta et Instituta*: on s'assemble dans les maisons « en une prière et un jeûne » (dans L.-T. LEFORT, *Oeuvres de s. Pachôme...*, p. 34,14).

[39] *Histoire Ecclésiastique*, II, 17, 21, éd. G. BARDY, (*Sources Chrétiennes* – 31), Paris 1952, p. 77.

[40] SBo 71; G[1] 83. Ce paragraphe est propre à SBo-G[1], il ne se trouve pas en Ag.

[41] Bo 193 (= S[3b] 344,24 ss).

[42] Cf. *supra*, note 19.

opérés notre pardon et notre salut »[43]. Serait-ce à dire que, comme le suggère Lefort[44] et, à sa suite, le Père Festugière[45], les Pachômiens n'auraient célébré qu'une prétendue πάσχα σταυρώσιμον? Outre que la distinction entre πάσχα σταυρώσιμον et πάσχα ἀναστάσιμον n'est, comme l'a bien montré Dom B. Botte[46], qu'une invention occidentale moderne, remontant tout au plus au XVII[e] siècle, la Pâque des Pachômiens était tout orientée vers la « fête » (ⲯⲁ) de la clôture de la Pâque. Pachôme, comparant les six jours de la Pâque aux six jours de la création, conclut: « Et nous aussi, reposons-nous le septième jour, et fêtons le dimanche de la résurrection sainte, ayant à cœur en toute diligence les saintes synaxes... »[47].

III. – *La clôture de la Pâque.*

La célébration liturgique du Samedi Saint au soir, Vigile du dimanche de la Résurrection, porte le nom technique de « clôture de la Pâque» (ⲡⲓⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ) ou tout simplement de «clôture » ou « conclusion » (ⲡⲓⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ). L'expression est courante dans la littérature copte. On la retrouve tout particulièrement dans les ostraca coptes. En voici un exemple. Un prêtre nommé Isaac raconte qu'il était venu célébrer la « fête », c'est-à-dire l'Eucharistie pour Paphnouté (un ermite) le soir du samedi de la « conclusion » (de la Pâque): « ϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲓ ϫⲉⲛⲧⲉⲣⲉⲓⲉⲓ ⲉⲓⲡⲁⲣⲡⲯⲁ ⲉⲡⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲣⲟⲩϩⲉⲙ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲙⲡⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ »[48].

Comme cette célébration de la nuit du samedi appartient déjà en quelque sorte au dimanche, et qu'elle ouvre la cinquantaine de la Résurrection aussi bien qu'elle termine la Pâque, on l'appelle également la fête de la Résurrection[49]. Aussi, le samedi est-il appelé indifféremment « le samedi de la Pâque » (ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲙⲡⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ),

[43] Cf. *supra*, note 20.

[44] L.-T. Lefort, *Les Vies coptes*..., p. 226, note 1.

[45] A.-J. Festugière, *La première Vie grecque de saint Pachôme*..., p. 17.

[46] B. Botte, *Pascha*, dans *OrSyr* 8 (1963), p. 213-226, surtout 222-226.

[47] L.-T. Lefort, *Œuvres de s. Pachôme*..., p. 26,20-23.

[48] Texte dans W. E. Crum, *Coptic Ostraca*..., Londres 1902, II, p. 89; cf. *ibid.*, note ad n° 10, p. 18.

[49] ⲡⲯⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲃⲟⲩⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲉⲛϭ̄ ⲓⲏⲥ ⲡⲭ̄ⲥ̄ (Bo 196).

«le jour de la fête» (ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲯⲁ) ou «le jour du samedi de la fête du Seigneur » (ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲙⲡⲯⲁ ⲙⲡⲭⲟⲉⲓⲥ)[50].

L'élément premier de cette célébration de la Résurrection était évidemment la collation du baptême aux catéchumènes qui, dans les monastères, « expectant terribilem remissionem peccatorum et gratiam mysterii spiritalis », et que les supérieurs selon les recommandations de Théodore, doivent exhorter à pleurer leurs péchés passés et a se préparer à la sanctification de l'âme et du corps « ut possint sustinere sanguinem et corpus Saluatoris »[51]. C'est sans doute la raison pour laquelle Pachôme exhorte à rendre gloire à Dieu le jour de l'Anastasis, parce qu'« il nous a envoyé le grand Pasteur des brebis dispersées, afin de nous ramener à son saint troupeau »[52].

L'initiation des catéchumènes trouvant son sommet dans la participation aux mystères eucharistiques, c'est également dans cette célébration que culminait la conclusion de la Pâque. Bien qu'un seul texte en témoigne, il semble que les Pachômiens faisaient cette célébration le samedi soir, et non le dimanche matin. En effet, le moine Erôn rendit l'esprit le samedi soir, (σαββάτῳ ὀψέ selon G[1], ou ⲣⲟⲩⲥⲓ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲡⲁⲥⲕⲁ ⲉⲃⲟⲩⲁⲃ selon Bo), alors que tous les frères étaient assemblés à l'église pour « recevoir les saints Mystères, le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ »[53].

Avec cette célébration nocturne, qui débouchait sur le dimanche de l'Anastasis, commençait la Pentecostè, qui est simplement mentionnée quelques fois dans nos sources.

Le jour de la Résurrection, ainsi que toute la cinquantaine qui suivait, était, pour tous les chrétiens une période de joie, où il n'était pas permis de jeûner. Les moines ne devaient-ils pas relâcher quelque peu leur ascèse en ces jours-là? — La réponse d'Évagre sera négative et plutôt absolue: « Ne dis pas: aujourd'hui c'est jour de fête,

[50] Texte cité à la note 11.

[51] A. Boon, *Pachomiana latina*..., p. 106, 11-16.

[52] *Catéchèse sur les six jours de la Pâque*, dans L.-T. Lefort, *Œuvres de s. Pachôme*..., p. 26,24-26.

[53] Bo 205; G[1] 147. La mention de l'Eucharistie est propre à Bo. On sait que les versions copte du Nouveau Testament, tout comme les versions syriaques et latines, ont traduit l'ὀψὲ δὲ σαββάτων de Mt 28,1 par « le soir du sabbat ». Cette traduction entraînait comme conséquence que la Résurrection du Seigneur avait eu lieu le samedi soir et non le dimanche matin... D'où, en certaines régions, la coutume de célébrer la Résurrection le samedi soir.

je boirai du vin; car il n'est pas de fête chez les moines pour se remplir le ventre. La Pâque du Seigneur, c'est le passage du mal (au bien); sa Pentecôte, c'est la résurrection de l'âme; sa fête de Dieu, c'est l'oubli des torts soufferts, celui qui garde rancune deviendra la proie des tristesses... Fête de Dieu est la gnose véritable... »[54]. Tous les moines n'étaient pas aussi radicaux, et les apophthegmes ou autres récits nous racontent plus d'un récit où l'on voit les moines se payer un repas spécial le jour de la Résurrection...[55] Qu'en était-il des Pachômiens?

Le seul texte que nous ayons à ce sujet se rapporte à l'époque où Pachôme vivait avec Palamon, et concerne ce dernier plus que Pachôme. Le jour de la Résurrection, Palamon dit à Pachôme: « Mon fils Pachôme, vu que c'est un grand jour aujourd'hui, lève-toi, prépare-nous le repas, et mangeons un peu à midi; quand le soir arrivera nous mangerons encore un peu. Cependant, Pachôme ayant mis de l'huile dans le sel, Palamon ne voulut pas en manger aussi longtemps que Pachôme n'eût pas changé ce mets pour la provision habituelle de sel mélangé de cendre[56].

Conclusion.

Dans leur façon d'accomplir la solennité annuelle de la Pâque, les Pachômiens ne se sont en rien distingués des autres fidèles, mais se sont au contraire entièrement conformés aux « Canons » de l'Eglise.

Après avoir célébré, dans leurs monastères, le jeûne de la quarantaine, sur lequel ils ne nous renseignent guère, ils se réunissaient tous ensemble à Phbôou pour accomplir la Pâque. Celle ci prenait la forme d'une solennité, d'une véritable célébration communautaire, dans le jeûne et la Parole de Dieu.

La coutume de l'Eglise, à cette époque, du moins en Egypte, voulait que l'on « joigne » les deux derniers jours de la Pâque, le ven-

[54] Cf. H. GRESSMAN, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos. Zum ersten Male in der Urschrift*, (*TU* – 39), Leipzig 1913, p. 155-156. Ce passage d'Evagre existe aussi en éthiopien; on peut le lire dans la *Collectio monastica* publiée par V. ARRAS, traduction, p. 108,10-18. On trouvera, dans la même *Collectio monastica*, un autre texte semblable d'Evagre: p. 37,34-35.

[55] Cf. par exemple l'*Historia Monachorum in Aegypto*, traduction A.-J. FESTUGIÈRE, p. 57.

[56] Am 351-352; SBo 11; G[1] 7.

dredi et le samedi saints; c'est-à-dire que l'on devait les passer dans un jeûne absolu, sans prendre aucune nourriture. Au cours des quatre jours précédents, on accomplissait un jeûne ordinaire, permettant un repas le soir, au pain, à l'eau et au sel. Pachôme voulait que l'on s'en tienne à cette coutume de l'Eglise, et n'approuvait pas que l'on étende aux quatre premiers jours de la Pâque le jeûne absolu des deux derniers. Une telle austérité rendrait en effet inapte à l'accomplissement des autres devoirs du moine, au sujet desquels il y a des préceptes dans l'Ecriture.

Le samedi soir avait lieu la grande solennité de la « conclusion de la Pâque ». L'un des principaux éléments de cette solennité était évidemment la collation du baptême aux moines-catéchumènes de toute la Congrégation. La célébration culminait dans la célébration de l'Eucharistie, qui appartenait déjà à la solennité de l'Anastasis, et ouvrait la Pentecostè ou cinquantaine pascale.

Chapitre cinquième

L'ÉCRITURE SAINTE DANS LA KOINONIA PACHÔMIENNE

Introduction.

Nous venons de voir que, chaque année, les moines de la Congrégation pachômienne s'assemblaient pour célébrer la Pâque dans la Parole de Dieu et le jeûne. Ce n'était là qu'une des manifestations de la place tenue par l'Ecriture Sainte dans le cénobitisme pachômien.

Plusieurs excellentes études ont mis en lumière, ces dernières années, le caractère fondamentalement chrétien du monachisme primitif, en montrant son enracinement dans la Bible [1]. Le cénobitisme pachômien, certes, ne fit pas exception. L'Ecriture Sainte joua un rôle de premier ordre dans sa vie et sa spiritualité [2]. Nous devons

[1] Cf. H. Dörries, *Die Bibel im ältesten Mönchtum*, dans *TLZ* 72 (1947), p. 215-222; E. von Severus, *Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums*, dans *GuL* 26 (1953), p. 113-122; J.-C. Guy, article *Ecriture sainte et vie spirituelle*, section 4. Le monachisme, dans *DSAM* IV, 1 (1958), col. 159-164; C. Peifer, *The Biblical Foundation of Monasticism*, dans *Cistercian Studies* 1 (1966), p. 7-31. La plus récente et la meilleure étude d'ensemble sur le sujet est celle de G.M. Colombás, *La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo*, dans *Yermo* 1 (1963), p. 3-20, 149-170, 271-286; 2 (1964), p. 3-14, 113-129. Pour le monachisme cappadocien, voir J. Gribomont, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, dans *VS Supplément* 21 (1952), p. 192-215, *idem*, *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, dans *Studia Patristica*, II, (*TU* – 64), Berlin 1957, p. 416-426. Pour Cassien, voir F. Bauer *Die heilige Schrift bei den ältesten Mönchen des christlichen Altertums. Nach den Schriften des Johannes Cassianus*, dans *TuG* 17 (1925), p. 512-532. Pour saint Benoît, voir S. Pawlowsky, *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti*, (*Wiener Beiträge zur Theologie* – 9), Vienne 1965.

[2] Cf. H. Bacht, *Pakhôme et ses disciples* ..., p. 42-47. *Idem*, *Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum*, dans *Theologie und Philosophie* 41 (1966), p. 557-566. On trouvera également d'utiles indications à ce sujet dans C. Gindele, *Die Schriftlesung im Pachomiuskloster*, dans *EuA* 41 (1965), p. 114-122.

nous arrêter à cet aspect de la vie pachômienne, car c'est de cette importance qu'y joua l'Ecriture que dépend, en grande partie, son caractère ecclésial et en même temps liturgique.

Dans ce bref chapitre, nous verrons comment l'Ecriture Sainte était la Règle fondamentale du moine pachômien, puis nous considérerons la place que tenait dans sa vie l'étude et la méditation de l'Ecriture. Enfin, nous nous arrêterons un peu plus longuement à une pratique fort caractéristique, la catéchèse scripturaire faite soit par le supérieur du monastère, soit par les chefs de maisons.

I. – *L'Ecriture, Règle du moine pachômien.*

Peu de temps après son arrivée à Tabennèse, Théodore demande un jour à un moine plus ancien comment il entend le sens de cette parole de l'Evangile: « Celui qui vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, etc... [3]. Le frère en question, à qui il plaisait de visiter ses parents, répond prudemment: « L'Ecriture pose ses principes très haut, pour que nous en atteignions une petite partie; sinon, comment irions-nous haïr nos parents! » Théodore, scandalisé, reprend vivement: « Vraiment, c'est cela la foi des Tabennésiotes! L'Evangile dit ceci, et toi, de ton seul chef, tu dis autre chose; en fait le Seigneur le sait, si c'est cela votre foi, alors je m'en retournerai au petit monastère, d'où je suis sorti; car les anciens que j'ai rencontrés là, n'amenuisaient jamais les Evangiles ». Il fallut, pour tranquilliser Théodore, et le retenir, non seulement l'intervention habile de Pachôme, mais le frère dut aussi promettre à Théodore de s'en tenir en tout aux Evangiles et de ne plus aller visiter ses parents [4].

Cette anecdote — et l'on pourrait en citer plusieurs du genre, — dénote non seulement le problème que posa aux premiers moines l'interprétation de certaines formules du Nouveau Testament, qu'ils entendaient appliquer à la lettre, mais montre aussi comment, pour

[3] *Luc* XIV,26; l'interprétation de cette parole de l'Ecriture fut toujours un problème pour les anciens moines.

[4] Am 407-409. Bo 63b et G[1] 68 ont modifié quelque peu le récit. Ils l'ont aussi fusionné artificiellement à un autre récit de la VTh. (Bo 63a = G[1] 67 correspond à Am 410-411).

eux, l'Ecriture était la Règle fondamentale, à laquelle on ne pouvait rien substituer [5]. Pachôme était tellement convaincu de l'intangibilité de cette valeur normative de l'Ecriture, que même lorsqu'il recevait les paroles d'un ange, son premier soin était de vérifier si elles concordaient avec les Ecritures [6].

Il n'est donc pas surprenant que, pour Pachôme et ses successeurs, la Règle de la vie monastique, la loi de la Koinonia, ce fut l'Ecriture. Sans doute l'organisation de la vie commune nécessita l'établissement d'un certain nombre de préceptes d'ordre pratique Mais même ces préceptes, Pachôme eut soin de les établir *selon* les Ecritures, ou plutôt, pour employer sa propre expression, il les tira des Ecritures [7]. Ces préceptes n'ont d'ailleurs d'autre but que celui-ci: afin qu'ils (les nouveaux-venus au monastère) aiment le Seigneur notre Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de toutes leurs pensées, de toutes leurs forces, et qu'ils aiment leur prochain comme eux-mêmes; afin qu'ils connaissent avec exactitude ce qui est écrit par l'Esprit-Saint » [8]. On comprend donc qu'en cette période troublée

[5] Nous ne pouvons évidemment pas partager l'opinion de E. Amand de Mendieta qui oppose l'importance de l'Ecriture dans le cénobitisme basilien à l'obéissance *selon la Règle* dans le cénobitisme pachômien (cf. *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, dans *RHR* 152 [1957], p. 44 et note 3). L'auteur avait déjà exposé la même opinion dans son ouvrage *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1949, p. 327, et H. Bacht a de son côté manifesté son désaccord avec lui dans *Studien zum « Liber Orsiesii »*, dans *HJ* 77 (1958), p. 116 et note 91.

[6] S^2, p. 8,5; cf. Am 542; SBo 113 (SBo n'est représenté ici que par Av f. 85r). G^1 87 résume. Le rédacteur de G^1 peut s'être inspiré de ce texte en G^1 12, où on lit la phrase suivante, qui n'a pas de correspondant dans le texte parallèle de Bo 17: « ayant jugé d'après les Ecritures, dans la pureté de son cœur, que cette voix était sainte... ». Cependant, si l'on tient compte que cette vision (G^1 12 = SBo 17) est probablement un dédoublement de G^1 23 (= SBo 22), qui résume le récit de S^1 conservé en S^3, p. 60,21-61,19, la phrase de G^1 12 que nous avons citée pourrait être une glose de SBo 22; « Lorsque l'ange du Seigneur s'en fut allé, notre père Pachôme se mit à réfléchir: ' Cette affaire vient du Seigneur ' ».

[7] Cf. Am 370-371; SBo 23; G^1 25. Cf. aussi Bo 194, p. 212,30: « souvenons-nous comment il (Pachôme) nous réunissait chaque jour et nous entretenait des saints préceptes afin que nous observions chacun de ses préceptes tirés des saintes Ecritures du Christ ».

[8] S^{10}, p. 22,4-10.

où circulaient de « fausses Ecritures », rédigées par les hérétiques, le patriarche Athanase, dans sa lettre festale de 367, ait tracé le canon des Ecritures, à la grande satisfaction des Pachômiens: « Considérons, dit Théodore, les importantes garanties que, dans sa lettre pascale de cette année, nous a apportées par écrit notre bienheureux père apa Athanase le saint Archevêque d'Alexandrie, par le fait d'avoir dressé le canon des livres des saintes Ecritures et celui de leur nombre » [9].

L'Ecriture est non seulement une « Règle » pratique pour les Pachômiens. Elle constitue l'inspiration fondamentale de toute leur spiritualité. N'est-elle pas le souffle de Dieu [10], qu'il faut recevoir comme « une nourriture de vie » [11]? Enseignée par nos Pères les évêques [12], elle est la lampe qui, transmise aux frères par les supérieurs, les guide vers le salut, dans le monde de ténèbres qu'il leur faut traverser [13].

La récitation, privée ou communautaire, de l'Ecriture a, pour le moine, comme pour le Peuple de Dieu de l'Ancien Testament, valeur de mémorial: « Erunt haec uerba... in corde tuo et in anima tua, docebis ea filios tuos, et loqueris in eis sedens in domo, et ambulans in uia, et accubans atque consurgens... » [14] Or, ce que Dieu a fait dans le passé, pour son Peuple élu, il le fait encore aujourd'hui pour nous. « Considérons dans les saintes Ecritures, dit Horsièse, la grande miséricorde de Dieu »; et après avoir donné de nombreux exemples bibliques de cette miséricorde envers le fils prodigue, le publicain, David, Pierre, ... il continue: « ayons, nous aussi, confiance dans l'abondante miséricorde de Dieu, et crions vers lui de tout notre cœur et à tout moment » [15].

[9] Bo 189; cf. S^6, p. 334,4ss. Cf. *supra*, au chapitre sur la Pâque, p. 250 et note 6.

[10] L'expression revient souvent: par exemple dans RèglHors, p. 97,12; surtout dans la *3ème Catéchèse de Théodore*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 43,22; 50,2; 57,20; 58,22.

[11] RèglHors, p. 89,30.

[12] S^{10}, p. 22,25ss (= Am 406); SBo 37, p. 107, 16-20: « puisque les évêques sont nos pères qui nous instruisent d'après les Ecritures ». G^1 37 n'a pas ce membre de phrase attesté par S^{10}, Am et SBo.

[13] Am 498-502; SBo 103. La même interprétation de la lampe se trouve dans l'EpAm 12. Pour G^1, la lampe représente la foi.

[14] *Deut* XI, 18ss, cité dans le LibOrs 51, p. 143,24-27.

[15] RèglHors, p. 84,25-85,5.

Or, si l'Ecriture est pour le moine un mémorial, elle doit susciter en lui une réponse, une attitude morale de metanoia, selon la Parole de l'Ecriture elle-même: « Mon fils, respecte mes paroles, et les ayant acceptées, fais pénitence »[16]. Le but de l'étude, de la méditation et de la prédication de l'Ecriture au sein de la Koinonia sera donc, « ut, sanctorum uitas considerantes, non circumferamur omni uento doctrinae; sed laboramus et eorum conuersationem nostrae uitae propositum habeamus exemplum, *ut simus populus Dei peculiaris* »[17].

Cette dernière citation est d'une importance capitale. Par l'Ecriture Sainte, tout comme par les Sacrements et l'ascèse, la communauté pachômienne devient un *populus Dei peculiaris*, et acquiert donc un caractère profondément et indissolublement ecclésial et liturgique.

II. – *Etude et méditation de l'Ecriture.*

Connaissant cette importance tenue par l'Ecriture comme Règle première du moine et comme fondement de sa spiritualité, on ne sera guère surpris de voir tout le soin que les Pachômiens mettaient à l'étudier et l'ardeur avec laquelle ils la méditaient.

L'Ecriture était la première chose que le postulant apprenait, durant la période qu'il passait à l'hôtellerie, bien avant d'apprendre les règlements du monastère. Selon les paroles mêmes de Pachôme, rapportées en S[10], le nouveau-venu, avant d'être introduit dans la communauté, devait apprendre des psaumes et quelque chose des autres livres de la sainte Ecriture[18]. Le nº 49 des *Praecepta*, il est vrai, ne parle que de psaumes: « psalmos quantos potuerit discere »; mais le nº 139, plus précis (plus tardif aussi) prescrit l'étude de « uiginti psalmos uel duas epistulas apostoli, aut alterius scripturae partem »[19]. Ces légères différences entre les divers préceptes peuvent témoigner de diverses étapes de la législation pachômienne.

---

[16] *Prov* XXX, 1, cité dans RèglHors, p. 84,10-11. Il ne suffit pas de lire, méditer ou écouter l'Ecriture; il faut la faire passer dans sa vie: « il est possible qu'un seul psaume nous suffise pour nous sauver, à condition de le bien comprendre, de le mettre en pratique et de l'observer »: Bo 189, p. 206,34-207,1 (= S[6], p. 334,18-21).

[17] LibOrs, 53, p. 145,21-24. Cf. *Deut.* VII,6; XIV,2; XXV,18.

[18] S[10], p. 22,1-3.

[19] Une obligation semblable était faite aux *clercs* en Egypte. L'évêque Aphou d'Oxyrhynchos, qui semble avoir été contemporain de Théophile (patriarche de 385-412), exigeait de chaque diacre à ordonner qu'il connût par cœur vingt-cinq psaumes, deux épîtres de saint Paul et une partie d'un Evangile. Le prêtre devait connaître en outre des parties du Deutéronome, des Proverbes et d'Isaïe; cf. W. E. CRUM, *Coptic Ostraca*, Londres 1902, nº 29, p. 9, note 5.

Cette étude est considérée comme si importante, qu'il ne doit y avoir aucun analphabète dans la communauté. Si quelqu'un ne sait pas lire, on le lui montrera, « et etiam nolens legere compellatur »[20], afin qu'il puisse étudier l'Ecriture. Il ne doit en effet y avoir personne dans le monastère qui ne sache au moins le Nouveau Testament et le psautier[21]. D'ailleurs les supérieurs de la Congrégation donnaient l'exemple. Les biographes nous racontent comment Pachôme, du temps où il vivait sous la direction de Palamon, s'adonnait à de longues récitations des livres de l'Ecriture sainte, prêtant son attention à les réciter dans leur ordre avec grande facilité[22]. Quant à Horsièse, ses écrits manifestent une telle familiarité avec le texte sacré que Gennadius a pu le qualifier de « vir in Scripturis ad perfectum instructus... »[23].

Pour permettre cette étude incessante de l'Ecriture, chaque maison possédait un certain nombre de codices, qui étaient placés dans des armoires, sous la vigilance du second de maison, et que l'hebdomadier distribuait à qui les lui demandait[24]. A l'occasion de travaux à l'extérieur du monastère, on pouvait apporter avec soi un codex, pour y continuer l'étude de l'Ecriture[25].

Le but de cette étude assidue était de procurer au moine la connaissance de l'Ecriture qui lui permettrait tant de méditer la Parole de Dieu tout au long de ses journées que de le faire en public au cours des synaxes des frères. Sur cette méditation ou récitation en commun, nous reviendrons au chapitre suivant. Arrêtons-nous ici à la méditation considérée en elle-même.

Les mots « méditer » et « méditation » avaient, dans l'antiquité, un sens autre que celui que nous leur donnons actuellement. Il ne s'agissait pas de réfléchir intérieurement sur le texte sacré. La mé-

---

[20] Pr 139

[21] Pr 140. Comparer avec RèglHors, p. 85,34-86,1: « Soyons riches en ' par-cœurs '; que celui qui n'apprend pas beaucoup n'aie pas moins de dix morceaux avec une partie du psautier ».

[22] Am 356; SBo 15; G[1] 9.

[23] *De viris illustribus*, chap. 9.

[24] Pr 25, 82, 100, 101; Inst 2; Leg 7.

[25] S[10], p. 29,33 ss (= Am 412).

ditation était plutôt une récitation ou une lecture à demi-voix, une sorte de rumination du texte inspiré [26]. C'était la forme de prière la plus répandue chez les anciens moines. Même si ceux-ci s'efforçaient d'apprendre par cœur la plus grande partie possible de l'Ecriture, et même si la méditation est désignée en grec par les verbes ἐκστηθίζειν ou ἀποστηθίζειν, il ne s'agissait pas nécessairement d'une récitation faite de mémoire. Ce pouvait tout aussi bien être une lecture [27]. Si quelqu'un pouvait méditer de mémoire, tant mieux, sinon, il demandait un codex à l'hebdomadier, qui le lui apportait.

Nous avons déjà rapporté plus haut les paroles de l'Ecriture citées par Horsièse: « Erunt haec uerba... in corde tuo et in anima tua, docebis ea filios tuos, et loqueris in eis sedens in domo, et ambulans in uia, et acubans atque consurgens... » [28]. Les moines se sont appliqués, avec une énergie inlassable et admirable, à mettre en pratique ce précepte d'avoir les paroles de Dieu dans la bouche en tout lieu et en tout temps. C'est d'ailleurs, affirme Théodore au début d'une catéchèse, le moyen d'être vigilants et d'empêcher l'ennemi de nous enlever la crainte du Seigneur [29].

Le moine pachômien doit méditer la Parole de Dieu à toute heure: en se rendant à la synaxe [30] et en en revenant, en allant au réfectoire ou à sa cellule [31]. Il doit le faire en se rendant au travail [32] et en travaillant, soit seul, soit en commun, selon la nature

[26] Cf. E. VON SEVERUS, *Das Wort « Meditari » im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*, dans *GuL* 26 (1953), p. 365ss; H. BACHT, « *Meditari* » *in den ältesten Mönchsquellen*, dans *GuL* 28 (1955), p. 360-373; sur Pachôme, surtout p. 363-368. Voir aussi G. M. COLOMBÁS, *art. cit. supra* (note 1, p. 262), 1 (1963), p. 14-18.

[27] Sur le sens de l'expression ἀπὸ στῆθους, voir L.-T. LEFORT, *Analecta philologica*, dans *Muséon* 34 (1921), p. 175-177. Sur la lecture à haute voix dans l'antiquité, voir J. BOLOGH, *Voces paginarum. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*, dans *Philologus* 1927, p. 83ss et 202 ss; F. DI CAPUA, *Osservazioni sulla lettura e sulla preghiera ad alta voce presso gli antichi*, dans *Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli*, 28 (1953), p. 59-62.

[28] Texte cité à la note 14.

[29] Bo 186. L'ordre interne du récit, ainsi que le texte, sont un peu différents en G¹ 140.

[30] Pr 3.

[31] Pr 28. Cf. G¹ 58, qui pourrait bien dépendre de ce texte de la Règle.

[32] Pr 59.

du travail [33]. Il doit encore méditer en accomplissant toute autre fonction au sein de la communauté, par exemple en distribuant les tragematia à la porte du réfectoire [34], ou en frappant la simandre pour convoquer les frères [35]. C'est aussi en méditant les Ecritures qu'il passe ses nuits de veille [36]. La méditation des Ecritures devient ainsi la trame de sa vie.

III. – *La catéchèse scripturaire.*

Si dans le langage chrétien le mot κατηχούμενος a été très tôt réservé pour désigner celui qui se prépare au baptême, le mot κατήχησις, absent du Nouveau Testament, a gardé très longtemps un sens général d'instruction, d'enseignement. Ce sens général a persisté surtout dans les écrits qui reflètent la mentalité, les traditions et le langage populaires, tels que les Actes apocryphes et la littérature monastique. Catéchiser quelqu'un à la vie monastique [37], c'est l'initier à cette forme de vie, tout comme catéchiser quelqu'un à la vie chrétienne [38], c'est l'initier au christianisme [39].

Avant même que le mot κατήχησις ne soit attiré par le terme κατηχούμενος et de plus en plus réservé pour désigner la catéchèse baptismale, il avait acquis, surtout dans l'Eglise d'Alexandrie et en Egypte, un autre sens plus ou moins technique, pour désigner une instruction religieuse (à base et à saveur scripturaire) qui se donnait dans l'église à la communauté des fidèles, certains jours de la se-

[33] Pr 60. Sur la récitation en commun, pendant le travail à la boulangerie par exemple, cf. Pr 116: RèglHors, p. 92,5 ss. Voir également Am 446,1-17 (= SBo 77); la mention de la récitation commune ne se retrouve pas dans le récit résumé de SBo 74 (= G¹ 89).

[34] Pr 37.

[35] Pr 36.

[36] Cf. *infra*, section sur les veilles, au chapitre sur l'Office.

[37] Cf. *3ème Catéchèse de Théodore*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 50,11-13: « ... ils en catéchisent d'autres qui veulent se faire moines... ».

[38] Cf. S¹⁰, p. 34,26ss (cf. Am 434,12ss): « ... le jour où on le catéchisait pour devenir chrétien... ».

[39] Sur l'évolution du sens du mot κατήχησις dans l'antiquité chrétienne, voir A. TURCK, *Catéchein et Catéchésis chez les premiers Pères*, dans *RSPT* 47 (1963), p. 361-372.

maine. La *Tradition Apostolique*, décrivant la journée du chrétien, stipule que, le matin, « s'il y a une instruction de la parole, on donnera la préférence à y aller et à entendre la parole de Dieu pour le réconfort de son âme. On sera empressé (à aller) à l'église, là où fleurit l'Esprit » [40].

A Alexandrie, cette pratique existait depuis une époque ancienne, puisque, aux dires de Jérôme aux environs de 200 Clément (laïc!) y était « κατηχήσεων magister » [41]. L'historien Socrates, de son côté, nous apprend que de son temps, à Alexandrie, on tenait, aux jours de jeûne, c'est-à-dire les mercredi et vendredi, des synaxes au cours desquelles on lisait les livres saints, que les « didascaloi » interprétaient, sans qu'il y eût de célébration de l'Eucharistie [42]. Il ajoute que cette coutume remontait au temps d'Origène qui aurait prêché dans l'église surtout en ces jours-là [43].

C'est sans doute la même coutume qui, d'Alexandrie, se sera répandue à toute l'Egypte et la Thébaïde, puisqu'on la retrouve très vivante dans le monachisme pachômien. En effet, c'est sans doute pour conserver en ses monastères cette coutume ecclésiastique que Pachôme institua les deux catéchèses hebdomadaires des mercredi et vendredi, dont les chefs de maison étaient chargés, en plus des trois que faisait le supérieur du monastère, une le samedi et les deux autres le dimanche [44]. Cette coutume, en tous cas, remonte à la toute première organisation des communautés pachômiennes [45].

---

[40] *Trad. Apost.*, c. 35, éd. Botte, p. 82-83. La même recommandation a passé dans les *Const. Apost.*, éd. Funk, T. I, p. 538.

[41] *De viris illustribus*, 38, dans *PL* 23, col. 653.

[42] *Hist. eccl.* V, 22, dans *PG* 67, col. 636. Sur les problèmes posés par l'existence d'assemblées non proprement eucharistiques dans l'Eglise primitive, voir O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, p. 27. L'auteur y remet en question l'opinion courante qui distingue, à l'époque primitive, deux sortes d'assemblées qui se seraient ensuite fusionnées, à une date plus ou moins tardive.

[43] Voir Origène, *In Exod.*, hom. VII, 5, éd. A. Baehrens (*GCS, Orig.* VI), 1920, p. 211.

[44] Pour A. VAN DER MENSBRUGGHE, (*Prayer-time in Egyptian Monasticism*, p. 440), la catéchèse serait une initiative pachômienne. J. Schümmer, au contraire, a très bien vu le lien entre les catéchèses des jours de jeûne à Alexandrie et celles des monastères pachômiens (Cf. J. SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis...*, p. 115-116).

[45] Am 373ss; SBo 26; G[1] 28.

Non seulement les Vies en témoignent, mais les diverses couches rédactionnelles de la Règle y font plus d'une fois allusion [46].

Des cinq catéchèses hebdomadaires qui se tenaient dans les monastères pachômiens, les deux qui étaient faites par les chefs de maisons étaient très importantes. Elles semblent même avoir eu une importance plus grande que celle du supérieur du monastère: « Omne quod in conuentu fratrum audierint disputatum, necessitate cogentur ut inter se replicent, *ieiuniorum maxime tempore*, quando a suis docentur praepositis » [47]. Aussi, seule une extrême nécessité peut dispenser d'y assister [48], et lorsqu'un chef de maison s'absente, un autre chef de maison doit assumer le soin de faire la catéchèse à sa place [49].

Cette importance des deux catéchèses du mercredi et du vendredi leur vient de leur étroite union avec le jeûne et la prière. Ces jours-là, on s'assemble dans les maisons « en une prière et un jeûne, à la lumière des Ecritures » [50]. Cette union avec la prière et le jeûne confère aux catéchèses un véritable caractère liturgique; le mercredi et le vendredi deviennent ainsi, avec le samedi et le dimanche, les temps forts du cycle liturgique hebdomadaire. On ne peut s'empêcher de voir dans ce cycle hebdomadaire un parallèle avec la célébration annuelle de la Résurrection, que l'on prépare par la célébration de la Pâque, dans le jeûne, la prière et la Parole de Dieu.

Quelques problèmes d'ordre critique se posent toutefois, au sujet du nombre des catéchèses faites par le chef de maison, aussi bien qu'au sujet du temps où elles avaient lieu. Le nº 20 des *Praecepta* a pu faire croire à certains auteurs qu'il y a contradiction dans les *Praecepta* mêmes au sujet du nombre des catéchèses, et qu'à une époque reculée, le chef de maison aurait eu trois catéchèses et non seulement deux à faire. Voici le texte de ce précepte:

> « Disputatio autem a praepositis domorum per singulas ebdomadas tertio fiet, et in ipsa disputatione sedentes siue stantes fratres suum ordinem non mutabunt, iuxta domorum ordinem et hominum singulorum ».

---

[46] Pr 20; Pr 115; Inst 15.

[47] Pr 138. [48] Leg. 12 [49] Pr 115.

[50] Cf. la fin du prologue des *Praecepta et Instituta*: « On se réunit dans une prière et un jeûne, à la lumière des Ecritures ». Le jeûne chrétien du mercredi et du vendredi fut toujours lié étroitement à la prière et à la parole de Dieu, et a donc toujours eu un caractère liturgique. Déjà dans la *Didachè* il en est ainsi. Le chapitre 8, qui traite « *de la prière et du jeûne* », se trouve dans la partie strictement liturgique de l'ouvrage, entre le chapitre sur le baptême (chap. 7) et ceux sur l'Eucharistie (chap. 9-10).

Nous ne possédons malheureusement pas le texte copte de ce précepte, mais nous avons de sérieuses raisons de soupçonner une erreur dans la traduction de Jérôme. Dans le membre de phrase initial: « Disputatio autem a *praepositis domorum*... », le mot *domorum* nous semble être de trop et n'être qu'une précision malencontreuse de Jérôme. A priori, on doit bien admettre que la chose n'est pas du tout impossible, car Jérôme, on le sait, a l'habitude d'ajouter à ses traductions de telles précisions, pour le bénéfice (?) du lecteur [51]. Mais nous avons aussi des raisons positives d'émettre une telle hypothèse. Premièrement, la Règle, en beaucoup de préceptes appartenant à diverses couches rédactionnelles, affirme constamment que le chef de maison fait deux catéchèses par semaine, aux jours de jeûne [52], ce qui, au surplus, est corroboré par le témoignage des Vies. Deuxièmement, la teneur même du paragraphe 20 des *Praecepta* montre fort clairement qu'il s'agit de la catéchèse du chef du monastère, et non de celle du chef de maison, puisqu'on doit s'y tenir debout ou assis, *selon le rang des maisons* et des hommes.

Les sources ne nous permettent pas de déterminer avec une entière certitude à quel moment se faisaient ces catéchèses. Il semble bien toutefois que c'était le matin. On sonne en effet pour que les frères s'y rendent, et on ne doit pas allumer le feu avant la fin de la catéchèse [53]. Après celle-ci, lorsque, dans les maisons, on réfléchit sur ce qui a été enseigné, on ne commence pas à tresser et à puiser l'eau pour faire tremper les joncs avant que le signal n'en ait été donné [54]. Tout cela s'entend beaucoup mieux du matin que du soir. D'ailleurs on sait que ces catéchèses dépendent, historiquement, de celles prescrites par la *Tradition Apostolique* et les autres compilations canoniques. Or, celles-ci se faisaient le matin, au début de la journée du chrétien.

De plus, le fait que l'on sonne pour appeler les frères à la catéchèse, tout comme on sonne pour la synaxe, et qu'on doive ne pas être négligent pour s'y rendre, laisse entendre qu'elle était séparée de la synaxe de prière par un certain intervalle. En tout cela d'ailleurs, il serait inutile de rechercher trop de précision, et de vouloir tout ramener à un système bien organisé. Il y a certainement eu une très grande flexibilité.

[51] Cf. *supra*, p. 120-122.

[52] Pr 138; Pr 115; Inst 15.

[53] Pr 22.

[54] Pr 123, selon le texte copte. Jérôme a omis de traduire le début du précepte, qui rapporte celui-ci à la catéchèse: « En réfléchissant sur la catéchèse... ».

Quant aux trois catéchèses du supérieur du monastère, dont l'institution remonte aussi aux premiers temps de la Congrégation, elles se faisaient une le samedi et deux le dimanche [55]. Nous possédons même, quoique fragmentairement, trois catéchèses d'Horsièse prononcées l'une le samedi matin, l'autre le dimanche matin, et la troisième le dimanche soir.

Il y a sur ce point également au moins une apparence de contradiction, car certains récits supposent ou affirment que Pachôme parlait chaque soir à ses moines. Nous savons par exemple qu'après l'installation de Pachôme à Phbôou, Théodore, désormais supérieur à Tabennèse, venait chaque soir, après son travail, écouter les paroles que Pachôme prononçait à la communauté de Phbôou, et retournait le même soir les répéter aux frères de Tabennèse [56]. Nous lisons de même, dans un autre récit, « Un jour aussi qu'il était debout dans la Congrégation (lire: la synaxe), à *l'heure du soir*, pour parler aux frères la parole de Dieu, *selon sa coutume de chaque jour*... » [57]. Enfin, le supplément de S^{3b} sur Horsièse (repris en G^1) affirme explicitement que « Depuis le début, c'était leur coutume, chaque jour à l'heure du soir après leur travail et leur repas, de s'asseoir ensemble et de discuter sur les Ecritures » [58]. Au moins dans ce dernier texte cité on voit qu'il s'agissait d'autre chose que d'une simple catéchèse. C'était plutôt un entretien de tous les frères avec le supérieur, tel qu'Ammon nous en décrit à propos de Théodore [59]. Nous croyons donc pouvoir émettre l'hypothèse suivante: Il est possible qu'en plus des deux catéchèses des jours de jeûne, faites le matin par le chef de maison et des trois catéchèses faites par le supérieur du monastère, le samedi et le dimanche matin ainsi que le dimanche soir, le même supérieur du monastère ait tenu quotidiennement, à l'heure du soir, une collatio, où il s'entretenait plus librement avec ses moines. On

[55] Am 373 ss; SBo 26; G^1 28.

[56] S^{1b}, p. 36, fragmentaire (= Am 440ss); SBo 73; G^1 88.

[57] D'après le texte plus primitif d'Ag (Am 480,10-11). SBo 98, qui regroupe artificiellement trois récits d'Ag, a corrigé « à l'heure du soir » en « à l'heure du matin », et n'a pas les mots « selon sa coutume de chaque jour ».

[58] S^{3b}, p. 349,3 ss; G^1 125.

[59] EpAm 3 et 20.

retrouvera cette double série de catéchèses (après l'orthros et le soir) chez Théodore Studite [60], dont la réforme cénobitique s'inspirera tant de Pachôme.

L'objet de toutes ces catéchèses, nous l'avons déjà mentionné, était l'Ecriture Sainte, que le Supérieur expliquait à ses moines [61]. Ce n'était toutefois pas une « leçon ». Le but de cette explication n'était pas d'ordre purement intellectuel. La catéchèse devait permettre au message scripturaire de pénétrer dans l'âme de chaque moine, et d'y susciter la conversion, la metanoia. Il faillait donc que le moine s'assimile cet enseignement, par une réflexion personnelle. C'est pourquoi Pachôme, en excellent maître spirituel, a prévu qu'après chaque catéchèse les moines, réunis dans leurs maisons, s'adonneraient à cette réflexion [62]. Cette réflexion se faisait au cours de la séance de travail qui suivait l'office des « six prières »; le travail ne commençait cependant qu'après un certain temps consacré uniquement à la réflexion [63].

Une fois de plus on voit, dans cette pratique, l'union intime, indissoluble et sans problème, qu'il y a toujours dans le monachisme pachômien entre vie commune et vie personnelle. La vie commune réelle n'est qu'un épanouissement de la vie spirituelle personnelle intense de chacun des moines.

S'il faut en croire Čarour, les Pachômiens ne demeurèrent pas toujours fidèles à cette dévotion à l'Ecriture et à sa méditation. Dans son Apocalypse, l'une des principales choses qu'il déplore, avec tristesse, c'est que l'on se soit éloigné de la récitation et de la lecture des livres saints [64]. Mais les documents pachômiens que nous possédons des premières générations prouvent qu'au moins à l'âge d'or de la Congrégation l'Ecriture jouait une rôle de premier rang dans la spiritualité et dans la vie des moines de Tabennèse.

[60] Cf. J. Leroy, *Les petites Catéchèses de saint Théodore Studite*, dans *Muséon* 71 (1958), p. 354-355.

[61] L'objet de la catéchèse est normalement désigné comme « la parole de Dieu ». Voir aussi Am 551-552; SBo 88: « Et lui, notre père Pachôme, quand il réunissait les frères, il les entretenait d'abord des paroles des saintes Ecritures, parce que celles-ci sont essentielles et le souffle de Dieu » (cité selon S^5 88, p. 257,4-6).

[62] Pr 138: « Omne quod in conuentu fratrum audierint disputatum, necessitate cogentur ut inter se replicent, ieiuniorum maxime tempore, quando a suis docentur praepositis ». Cf. Pr 19 et 123.

[63] Pr 123, selon le texte copte (*cf. supra*, note 54).

[64] Dans L.-T. Lefort, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 100, 11-12; p. 101, 6-7; p. 102, 17; p. 104, 10. Il faut toutefois se souvenir du caractère très problématique de cet écrit.

Conclusion.

L'Ecriture Sainte était, pour le moine pachômien, la première — et en quelques sorte, l'unique — règle de sa vie monastique. Elle était en même temps l'inspiration foncière de sa spiritualité. Il l'apprenait soigneusement, afin de la méditer ou de la ruminer au cours de toutes ses occupations du jour comme à travers ses veilles nocturnes. Et c'est cette même rumination du texte sacré qui se poursuivait en commun aux synaxes de prière.

L'Ecriture ainsi ruminée tout au long des jours et des nuits faisait aussi l'objet de nombreuses catéchèses données soit par le chef du monastère, soit par les chefs de maisons. Ces instructions étaient suivies d'une période de réflexion, où le moine s'assimilait personnellement l'enseignement reçu.

Les catéchèses des chefs de maisons, les mercredi et vendredi, sont sans doute la conservation, au sein des communautés monastiques, de la coutume ecclésiastique alors généralement répandue. Dans ce domaine comme en beaucoup d'autres, le cénobitisme pachômien, loin de faire rupture avec les traditions ecclésiastiques, les a tout simplement adoptées au sein du monastère.

CHAPITRE SIXIÈME

LA KOINONIA DANS LA PRIÈRE

Introduction.

La mentalité et la pratique des derniers siècles nous ont habitués à concevoir plus ou moins comme naturelle une distinction rigoureuse — presque une opposition parfois, — entre prière privée et prière liturgique. Toute étude historique qui supposerait une distinction aussi absolue dans l'antiquité chrétienne pécherait par anachronisme et se fermerait à la compréhension du passé [1]. Pour les chrétiens des premiers siècles, une telle dissociation n'existe pas. Il n'existe qu'une prière, qui est toujours une prière personnelle, un contact personnel avec le Seigneur, exprimé soit dans le secret du cœur et de la chambre, soit publiquement, en communion avec des frères [2].

Le Christ s'est souvent retiré seul sur la montagne pour passer des nuits en prière. Il a aussi prié avec les Apôtres et participé au rituel de la prière juive tel qu'il était organisé par la Loi et les traditions du Peuple élu [3]. A ses disciples, il a recommandé de prier

[1] Pour de telles études se rapportant au monachisme ancien, de judicieuses remarques méthodologiques sont données par H. VAN CRANENBURGH, dans *Niew licht op de oudste kloostercongregatie van de christenheid...* (dans *TGL* 20 [1964]), p. 48: « Wanneer wij spreken over de gebedsobservantie der oude monniken, ... mogen wij daarop niet het ons vertrowde verschil toepassen tussen koorgebed en privégebed. Dit onderscheid dat wij *nu* maken, zonder meer verplaatsen naar de tijd der oude Kerk zou een anachronisme zijn. Deze problematiek was er toen eenvoudigweg niet ».

[2] Cf. A. HAMMAN, *Genèse et signification de la prière, aux origines chrétiennes*, dans *Studia Patristica* II (*TU* – 64), Berlin 1957, p. 468-484; *idem*, *Le rythme de la prière chrétienne antique*, dans *MD* n° 64 (1960), p. 6-28; J. GIBLET, *Prière active de Jésus et de l'Eglise*, dans *Laïcat et Sainteté*, T. II: *Sainteté et Vie dans le Siècle*, Rome 1965, p. 65-80.

[3] Cf. O. HOLTZMANN, *Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum*, dans *ZNW* 12 (1911), p. 90-108; et plus récemment, H. HRUBY, *Les heures de prières dans le judaïsme à l'époque de Jésus*, dans Mgr CASSIEN et B. BOTTE, *La prière des heures*, (*Lex Orandi* – 35), Paris 1963, p. 59-84.

sans cesse dans le secret de leur habitation, non sur les places publiques [4]. Mais il leur a aussi promis que là où deux ou trois se réuniraient en son nom il serait au milieu d'eux [5]. Saint Paul, qui exhortait ses correspondants à prier sans cesse du fond de leur cœur [6], leur recommandait aussi de s'exhorter les uns les autres, dans des psaumes, des hymnes, des cantiques spirituels [7]. L'Evangile de Jean, tout construit à partir des deux sacrements fondamentaux de la vie chrétienne, le baptême et l'Eucharistie [8], contient une doctrine très éclairante de la prière, où celle-ci jaillit tout entière de l'expérience spirituelle de la communauté liturgique [9].

Une telle attitude demeure évidemment dans la tradition du Peuple élu. Le Père J.-P. Audet a montré comment la *Beraka*, la structure fondamentale de l'activité cultuelle du Peuple de Dieu de l'Ancien Testament, qui demeurera le centre du culte de la Nouvelle Alliance, « est née spontanément sous la pression de la conscience individuelle » [10]. D'ailleurs les formes liturgiques authentiques sont toujours des fixations, en des formes adaptées à l'expression commune, de structures de prières nées dans le dialogue de la personne individuelle avec son créateur. Le Psautier est, à cet égard, l'exemple peut-être le plus typique. C'est le cri d'âmes placées par Dieu en des situations qui les obligent à se tourner vers Lui. La valeur exceptionnelle de cette expression de l'âme individuelle a fait de ces pièces la structure fondamentale de la prière collective, juive d'abord, chrétienne ensuite [11].

Les premiers moines — à moins qu'ils ne soient venus au monastère comme catéchumènes — étaient des chrétiens formés au

[4] *Mt* V, 5-6.

[5] *Mt* XVIII, 20.

[6] *I Th* V, 17; *Eph* VI, 18; cf. R. KERKHOFF, *Beiträge zur Lehre des unablässigen Betens im neuen Testament*, Tübingen 1951.

[7] *Eph* V, 19; Col III, 17.

[8] Cf. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Evangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, Paris 1951.

[9] Cf. A. HAMMAN, *Genèse et signification de la prière, aux origines chrétiennes*, dans *Studia Patristica* II, (*TU* – 64), Berlin 1957, p. 475.

[10] J.-P. AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la « bénédiction » juive et de l'« eucharistie » chrétienne*, dans *Revue Biblique* 65 (1958), p. 376.

[11] Sur l'importance du Psautier dans la prière du Christ et des premiers chrétiens, voir A. Hamman, dans l'article cité à la note 9, p. 470. Pour l'époque des martyrs, voir B. FISCHER, *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, Fribourg 1949.

sein des Eglises locales de leur région. Ils y avaient reçu de leurs pasteurs et de leurs communauté une éducation à la prière. Ils y avaient appris à prier sans cesse, à le faire dans le silence et la solitude, et à le faire avec leurs frères à certains jours et à certaines heures. Rien ne nous permet de croire qu'ils aient rejeté l'une de ces deux obligations complémentaires en se groupant en communauté d'ascètes au sein des Eglises locales ou en se retirant au désert [12].

Il y eut toujours, certes, quelques excentriques. Le désir d'appliquer à la lettre l'obligation de prier sans cesse a pu conduire à certaines exagérations, même à des erreurs graves, comme celle des Euchites qui se croyaient dispensés de l'obligation de gagner leur pain à la sœur de leur propre front, par suite de leur application à la prière vocale ininterrompue. Ces erreurs trouvèrent évidemment des adeptes dans les milieux monastiques, mais la tradition commune (dans ses diverses expressions) les a rejetées et réfutées, parfois non sans humour et ironie [13]. Selon la conception la plus saine, celle que l'on retrouve en particulier dans le monachisme pachômien, « prier sans cesse » ne signifie pas ne faire que prier, mais bien unir la prière à toutes les activités. On prie en travaillant, en marchant, chantant les psaumes, récitant les Ecritures, alternant travail et prière plus explicite, etc... et donnant, à certaines heures du jour, une expression communautaire à cette prière [14].

Dans le présent chapitre, consacré surtout à l'étude de la réalisation communautaire de la prière dans le cénobitisme pachômien,

[12] Sur la prière des anciens moines en général, voir: P.-T. CAMELOT, *L'Oraison des Pères du Désert*, dans *L'Oraison* (*Cahiers de la Vie Spirituelle*), Paris 1947, p. 70-88; I. HAUSHERR, *Comment priaient les Pères*, dans *RAM* 23 (1956), p. 284-296; O. CASEL, *Der Mönch – ein Beter*, dans *Mönchisches Leben und Liturgischer Dienst*, (*LuM* – 22), Maria Laach 1958, p. 30-36; I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome 1960; P. TAMBURRINO, *Dottrina ascetica e preghiera continua nel monachesimo antico*, dans C. VAGAGGINI et G. PENCO, *La preghiera nella bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Rome 1964, p. 325-370; G. PENCO, *La preghiera nella tradizione monastica* (surtout le Moyen-Age), *ibid.*, p. 263-324.

[13] Cf. par exemple, *Apoph. Patr. PG* 65, col. 253 B.

[14] Cf. M.J. MARX, *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature*, Vatican 1947; *idem*, *Incessant Prayer in the Vita Antonii*, dans B. STEIDLE, *Antonius Magnus Eremita*, (*SA* – 38), Rome 1956, p. 108-135; A. DE VOGÜÉ, *Orationi frequenter incumbere. Une invitation à la prière continuelle*, dans *RAM* 41 (1965), p. 467-472; E. DE CLERCK, « *Orationi frequenter incumbere* », dans *Horae Monasticae* I, [1947], p. 113-125.

nous nous efforcerons de comprendre celle-ci en la resituant dans le cadre plus général de la vie de prière du moine pachômien prise dans son ensemble. Puis nous nous attacherons à déterminer le sens théologique que revêtait, dans la Koinonia pachômienne, la communion dans la prière. Mais auparavant, dans une section préliminaire, nous essayerons de délinéer le *status quaestionis* des études faites jusqu'ici sur la prière commune des moines égyptiens en général.

I. – *L'Office des moines égyptiens: état de la question.*

Les diverses sources littéraires du monachisme égyptien, que ce soit la littérature pachômienne, la littérature apophthegmatique, ou encore les récits de voyages tels que l'*Histoire Lausiaque* ou l'*Historia Monachorum in Aegypto*, contiennent des indications précieuses sur les diverses formes de la prière commune ou privée des moines d'Egypte. Cette littérature n'a malheureusement jamais été dépouillée d'une façon systématique sous ce point de vue. C'est sans doute la raison pour laquelle les historiens de l'Office s'en tiennent, d'ordinaire, aux données de Cassien ou encore de la Règle de l'Ange de la chronique Palladienne.

L'Office décrit par Cassien aux Livres II et III des *Institutions* a certes une grande valeur en lui-même, et il a joué un rôle important dans l'évolution de la prière des heures en Occident. On comprend donc que de nombreux auteurs se soient attachés à étudier en détail cet Office ainsi que l'influence qu'il exerça [15]. Nous avons vu cependant que Cassien, d'une façon générale et peut-être plus encore dans le domaine liturgique, ne peut être considéré comme un rapporteur fidèle des coutumes égyptiennes [16]. Nous verrons, un peu plus loin, que dans la description qu'il donne de l'Office égyptien, il est en étroite dépendance de la Règle de l'Ange qu'il adapte et complète [17]. De toute façon, une simple enquête, fût-elle très rapide,

[15] Cf. O. HEIMING, *Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus*, dans *ALW* 7 (1961), p. 89-156 (sur Cassien, surtout p. 102-106); O. ROUSSEAU, *La prière des moines au temps de Jean Cassien*, dans Mgr CASSIEN et B. BOTTE, *La prière des heures*, (*Lex Orandi* – 35), Paris 1963, p. 117-138.

[16] Cf. *supra*, p. 146-154.

[17] Cf. *infra*, p. 334-339.

dans les sources monastiques égyptiennes de l'époque suffit à nous convaincre de la grande variété de coutumes alors existantes. Elle nous amène aussi à prendre *cum grano salis* l'affirmation de Cassien qui voudrait que l'Office qu'il décrit ait été pratiqué tel quel à travers toute l'Egypte et la Thébaïde.

Il est donc regrettable que, dans les études sur l'histoire de l'Office, on ait trop souvent accordé un crédit indiscuté à Cassien, et qu'on ait considéré ses descriptions comme la seule source valable pour la connaissance de l'Office égyptien, voire pachômien. Même un historien de la liturgie tel que A. Baumstark, bien qu'il n'ignorât pas complètement les sources pachômiennes authentiques, a cru bon de se limiter aux descriptions de Cassien pour fonder son étude sur la « Vigile pachômienne »[18]... Plus récemment, le Père J. Mateos a pris en quelque sorte comme clef pour la reconstitution de toute l'histoire de l'Office en Orient au IVe siècle, l'Office de Cassien. Les Offices de Palestine, comme ceux d'Antioche et de Cappadoce, seraient nés de la rencontre de la tradition désertique (Cassien) avec les coutumes urbaines et ecclésiastiques...[19].

A. van der Mensbrugghe, de son côté, a tenté un louable — mais, à nos yeux, infructueux — effort de concordisme entre les données des documents pachômiens, et celles de la Règle de l'Ange ainsi que des écrits de Cassien, sur l'Office[20]. Prenant le point de départ classique constitué par l'affirmation de Cassien, il considère que chacun de ces témoins représente l'état de l'Office à travers toute l'Egypte et la Thébaïde à une période déterminée. Il nous décrit les trois grandes étapes de cette évolution. La première serait constituée par les usages antérieurs à Pachôme, c'est-à-dire ceux d'Antoine et de Palamon. La deuxième étape (320-380) correspondrait à la

[18] A. Baumstark, *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus*, (*LQF* – 32), Münster 1957, p. 105-123. L'auteur cite en note (p. 106), la Vie grecque publiée par Nau (G6), la Vie latine de Denys et la Vie arabe d'Amélineau. L'ouvrage de Baumstark, il est vrai, est posthume; mais, au moment où il écrivait, Halkin avait déjà publié les *Sancti Pachomii Vitae graecae*, et Lefort avait édité les textes coptes. Baumstark ignore cependant ces éditions. Son chapitre sur la Vigile pachômienne devrait plutôt s'intituler: la Vigile selon Cassien...

[19] J. Mateos, *L'Office monastique à la fin du IVe siècle. Antioche, Palestine Cappadoce*, dans *OrChr* 47 (1963), p. 53-88.

[20] A. Van der Mensbrugghe, *Prayer-time in Egyptian Monasticism (320-450)*, dans *Studia Patristica* II, (*TU* – 64), Berlin 1957, p. 435-454.

pratique pachômienne primitive, telle que décrite dans les Vies et la Règle de Pachôme. Enfin, la Règle de l'Ange, soit sous la forme dont témoigne Cassien, soit sous celle de l'*Histoire Lausiaque* et des documents qui en dépendent, représenterait l'état du *Typicon* pachômien d'après 380...

Une telle systématisation nous semble hasardeuse et sans fondement. D'abord, en ce qui concerne la période pré-pachômienne ce n'est que tout gratuitement que l'auteur considère comme une tradition commune le quantum de prières fixé à Pachôme par Palamon dans le but de l'éprouver. Ce n'est pas avec plus de fondement que, se basant toujours sur la même affirmation de Cassien, il étend à toute l'Egypte les coutumes pachômiennes, et aux monastères pachômiens les coutumes de Basse-Egypte décrites dans la Règle de l'Ange. C'est d'ailleurs sans aucune justification que l'auteur rejette cavalièrement la position de plusieurs excellents auteurs qui avaient démontré le caractère non-pachômien de la Règle de l'Ange, et qu'il la considère comme le témoin des pratiques liturgiques pachômiennes postérieures à 380[21].

En fait, cette reconstruction historique rapide et fragile ne sert guère que de cadre à l'affirmation d'une thèse que l'on trouve énoncée au début et à la fin de l'article, mais dont on cherche en vain une démonstration dans le corps de celui-ci. La thèse est la suivante: « Egyptian monasticism defends stubbornly the principle of 'continuous', non-discreet prayer... »[22] « Egyptian monastic prayer was born of a categorical refusal to accept the Septennary cycle already traditional elsewhere in Christendom... While Palestinian, West Syrian, and Cappadocian monasticism had aligned itself to the ecclesiastical tradition, itself inherited from the ancient Jewish ritual, Egyptian monasticism stood fiercely for the principle of the constant or continuous prayer, and the principle is voiced by Epiphanius and by Cassian »[23].

Parler d'un *refus catégorique* du septennaire déjà *traditionnel* dans l'Eglise est certainement erroné, car, outre que c'est supposer gratuitement chez les premiers moines une prise de position explicite,

[21] *Ibid.*, p. 445-446. Sur la valeur historique de la Règle de l'Ange, *cf. supra*, p. 138-143.

[22] *Art. cit.*, à la note 20, p. 435.

[23] *Ibid.*, p. 453.

c'est aussi méconnaître le fait que, au moment où les premiers moines se retirèrent au désert, aussi bien qu'au moment ou Pachôme fonda ses premiers coenobia, le septennaire en question était loin d'être entièrement constitué [24]. D'ailleurs, nous croyons discerner une contradiction interne dans l'affirmation même de A. van der Mensbrugghe. Le *refus* catégorique des heures de Laudes et Vêpres dépendrait de ce que « they were *either unknown yet* in the desert of Egypt or because they were judged too essentially ecclesiastical... » [25] Nous avouons que, pour notre part, nous voyons difficilement comment on peut refuser *catégoriquement* une coutume qui ne nous est pas connue...

L'affirmation que les premiers moines d'Egypte auraient été opposés à la prière discontinue, c'est-à-dire à la prière accomplie à des moments déterminés de la journée, n'est pas propre à van der Mensbrugghe. Elle est presque devenue un lieu commun. Examinons donc quelque peu les arguments sur lesquels elle se fonde, et qui se ramènent à trois citations: une de Cassien, une de Clément d'Alexandrie, et un apophtegme d'Epiphane [26].

Au Livre II de ses *Institutions*, Cassien décrit l'office « égyptien ». Mais le monachisme d'Egypte, le monachisme idéal selon Cassien, ne connaissait pas la double prière du matin, ni les « heures » du jour. Cassien veut conserver en Gaule ces Offices, ou bien il se rend compte tout simplement qu'il serait inutile d'essayer de les supprimer. Alors, pour leur donner un fondement dans la « tradition orientale », il fait appel, dans son Livre III, aux coutumes des cénobites de Palestine et de Mésopotamie. Il doit, d'autre part, trouver une raison édifiante de leur absence en Egypte... La voici: « Apud illos (les

[24] Ce n'est guère que vers la fin du IVe siècle, donc longtemps après la « fondation du monachisme » (si l'on peut employer une telle expression...), que ce septennaire devint « traditionnel » un peu partout. Pour ne prendre qu'un exemple, Cassien lui-même (sur lequel s'appuie van der Mensbrugghe) affirme que c'est à Bethléem, au moment où il y vivait (donc entre 382 et 385) que la *sollemnitas matutina* fut introduite dans le cursus de l'Office; cf. *Inst.* III,4 éd. Guy, p. 102-106. Il est vrai que, comme l'a fait remarquer le Père Mateos, (*art. cit.* à la note 19, p. 67), Cassien commet probablement ici une pieuse exagération; mais de toute façon, l'institution de cette *sollemnitas matutina* est certainement très postérieure à la fondation du cénobitisme pachômien et donc — a fortiori — à celle des groupements d'anachorètes en Egypte.

[25] *Art. cit.*, à la note 20, p. 454.

[26] Cassien, *Inst.*, III, 2, éd. Guy, p. 92. Clément, *Stromates*, VII, 7; Epiphane, *Apoph. Patr. PG* 65, col. 164, (cf. *Vitae Patrum*, *PL* 73, col. 941).

Egyptiens...) etenim haec officia, quae Domino soluere per distinctiones horarum et temporis interualla cum admonitione conpulsoris adigimur, per totum diei spatium iugiter cum operis adiectione spontanee celebrantur... » [27].

Si l'on tient compte de ce que ces deux Livres des *Institutions* sont particulièrement polémiques à l'égard des coutumes des monastères gaulois, tout ce que veut dire Cassien en ce passage est ceci: alors que nous, pauvres moines tièdes, nous ne prions qu'à certaines heures du jour, et que nous devons y être rappelés par la cloche, les Egyptiens, eux, bien qu'ils n'aient pas ces Offices, prient sans arrêt durant tout le jour. D'ailleurs Cassien, on le sait, est par vocation et par inclination un anachorète. Sa doctrine sur la prière, si riche soit-elle, est celle d'un solitaire, toute centrée sur l'exercice de la prière solitaire continuelle [28]. Ce n'est donc pas chez lui qu'il faut chercher une théologie de la prière commune.

Il y a, entre la doctrine de Cassien et celle des *Stromates* de Clément d'Alexandrie, une telle similitude, qu'on a pu se demander si Cassien ne s'était pas servi des *Stromates* pour écrire ses *Conférences* [29]. Il se pourrait donc que le texte des *Institutions* que nous venons de considérer dépende d'un texte du septième livre des *Stromates*, souvent cité dans le même sens.

On lit, en effet, au septième livre des *Stromates* de Clément, le passage suivant: « Si quelques-uns choisissent des heures déterminées pour la prière, comme la troisième, la sixième et la neuvième, le gnostique lui prie toute sa vie... » [30]. Faut-il voir dans ce texte une

[27] *Inst.*, III, 2, éd. Guy, p. 92. Le Père Mateos écrit (*art. cit.* à la note 19, p. 68): « Selon Cassien, la tradition monastique syro-palestinienne aurait trouvé son inspiration ou son origine en Egypte. Les moines palestiniens n'auraient fait que mitiger la pratique égyptienne de la prière continuelle par l'adoption des trois petites heures du jour ». Nous ne voyons pas, pour notre part, que Cassien ait dit rien de tel. Dans le texte auquel se réfère le Père Mateos, (*Inst.*, III, 1-2), Cassien dit tout simplement qu'il (lui, Cassien) mitigera, à l'intention des moines de Gaule, la pratique égyptienne, par ce qu'il a vu en Palestine et en Mésopotamie.

[28] Cf. *Conf.*, Préf., éd. Pichery, T. I, p. 75; *Conf.* IX, T. II, p. 38-74; *Conf.* X, T. II, p. 74-76.

[29] Cf. A. MENAGER, *Cassien et Clément d'Alexandrie*, dans *VS* 9 (1923/24), p. 138-152, surtout 138.

[30] *Stromates* VII, 7, 40, éd. O. Stählin, T. III, Leipzig 1909, p. 30; traduction dans G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (1935), p. 299.

opposition à la prière liturgique [31]? — En fait, Clément réagit, dans ce chapitre, contre ces chrétiens qui, après avoir prié à certaines heures, croient pouvoir ensuite impunément « se livrer au désordre de jour ou de nuit » [32]. A l'opposé, il trace le portrait du *vrai gnostique* dont toute la vie est une prière. « Passant donc toute notre vie comme une fête, persuadés que Dieu est toujours partout, nous labourons en chantant, nous naviguons au chant des hymnes, et de même nous nous livrons à toutes les occupations de notre vie en priant » [33]. Ne dirait-on pas une description de la vie pachômienne?...

Si, dans sa description de la piété du vrai gnostique, Clément ne fait pas de place spéciale à la prière liturgique, cela ne doit pas donner la change. Le « vrai gnostique » de Clément est un fidèle de l'Eglise, et prend part à sa liturgie, comme tout autre chrétien: « Il est convenable de faire toutes les prières avec mesure en compagnie d'hommes mesurés: car il serait dangereux de participer aux péchés d'autrui. Le gnostique priera donc avec les simples croyants pour les choses qu'il est convenable de faire avec eux... Ses sacrifices à lui, ce sont des prières et des hymnes, la lecture des Ecritures avant le repas, les psaumes et les hymnes pendant le repas et avant le coucher. Il priera encore de nuit... Mais il n'emploiera pas une prière vocale trop verbeuse... » [34]. Le vrai gnostique participe donc aux prières des autres chrétiens, mais il s'élève cependant au-dessus d'eux par la continuité de sa prière intérieure, la seule que Clément entende décrire au Livre VII des *Stromates* [35].

---

[31] En tout cas, il nous semble que c'est majorer considérablement le texte de Clément que d'en déduire que « Clément ne professait que dédain pour les heures de la prière... », comme le fait dom A. DE VOGÜÉ, dans *Le sens de l'Office divin d'après la Règle de S. Benoît, I* dans *RAM* 42 (1966), p. 392. Nous reviendrons plus loin, p. 318 ss, sur cet article de dom de Vogüé.

[32] *Stromates*, VII, 7, 35, éd. O. Stählin, T. III, p. 27, traduction Bardy, p. 298.

[33] *Ibid.*

[34] *Stromates*, VII, 7, 49, éd. Stählin, T. III, p. 36-37, traduction Bardy, p. 302-303.

[35] Voir à ce sujet les judicieuses remarques de G. Bardy dans *Clément d'Alexandrie* (collection *Les Moralistes chrétiens, Textes et Commentaires*), p. 297, ainsi que de A. HAMMAN dans *Le rythme de la prière chrétienne antique*, dans *MD* nº 64 (1960), p. 16. Pour une étude plus générale de la doctrine de Clément sur la prière, voir G. BÉKÉS, *De Continua Oratione Clementis Alexandrini Doctrina*, (*SA* – 14), Rome 1942.

On cite généralement aussi un apophtegme d'Epiphane comme témoignage de l'opposition des anciens moines aux « petites heures » de l'Office [36]. Alors qu'Epiphane était évêque de Chypre, c'est-à-dire entre 367 (circa) et 403, l'abbé d'un monastère de Palestine qui dépendait de lui lui apprend que, grâce à ses prières, ses moines n'ont pas négligé leur « canon » (οὐκ ἠμελήσαμεν τοῦ κανόνος ἡμῶν), mais qu'au contraire ils accomplissent soigneusement (μετὰ σπουδῆς) tierce, sexte et none. Mais Epiphane, nullement satisfait, réprimande vertement ses moines, parce que, dit-il, « il est manifeste que vous négligez les autres heures du jour [37], les passant sans prière (ἀργοῦντες ἀπὸ τῆς εὐχῆς). Le vrai moine, continue-t-il, doit avoir sans cesse (ἀδιαλείπτως) la prière et la psalmodie dans son cœur.

Le contenu de ce bref apophtegme ne permet pas d'attribuer à Epiphane une opposition à la prière « discontinue ». D'ailleurs l'abbé du couvent dit expressément qu'en exécutant leurs Offices de la troisième, de la sixième et de la neuvième heure, ils ont été fidèles à leur « canon ». Or qui leur avait donné ce « canon » de la prière », sinon Epiphane lui-même, de qui relevait le monastère? Ce qu'Epiphane reproche à ses moines, ce n'est pas de prier à des heures déterminées, mais bien d'être satisfaits d'avoir prié à ces heures, alors qu'ils passent le restant du jour sans se livrer à la prière [38].

De toute façon cet apophtegme se rapporte au monachisme palestinien. C'est donc indûment qu'on le cite comme une preuve de l'opposition des moines « égyptiens » à la prière discrète [39].

---

[36] *Apoph. Patr.* Epiphane 3, *PG* 65, col. 164.

[37] « ... ἐδήλωσεν αὐτοῖς λέγων ὅτι φανεροί ἐστε ἀμελοῦντες ... κ.τ.λ. » Dom J. FROGER, dans *Les Origines de Prime*, (*Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae »* – 19), Rome 1946, p. 20, traduit « *Alors*, lui dit-il, il est clair que... » Cet « alors » (que nous avons souligné), qui n'a pas de correspondant dans l'original grec, nous semble tendancieux. Selon le texte grec, Epiphane constate simplement que ses moines négligent la prière aux autres heures du jour, sans établir un lien quelconque entre cette négligence et le fait qu'ils prient à la troisième, la sixième et la neuvième heure.

[38] D'ailleurs un autre apophtegme d'Epiphane se réfère explicitement aux sept heures canoniales: *Apoph. Patr.*, Epiphane 7, *PG* 65, col. 162.

[39] A. van der Mensbrugghe cite deux fois (*art. cit.*, p. 435 et 453) Epiphane comme un témoin de l'opposition du monachisme *égyptien* à la prière discontinue. Bien qu'il ne nous donne aucune référence, nous supposons qu'il se réfère à l'apophtegme que nous venons d'analyser... O. CHADWICK, dans *John Cassian. A Study in primitive Monasticism*, Cambridge 1950, p. 67, note 2, considère également cet apophtegme comme un témoin égyp-

Etroitement lié au problème du nombre des heures de l'Office, se pose celui de leur raison d'être et de leur sens. Pour ceux qui voient une opposition entre prière continuelle et prière à des heures déterminées, et qui attribuent au monachisme égyptien une prise de position explicite contre cette dernière, un problème assez difficile se pose. Pour quelle raison nos moines ont-ils adopté deux séances de prières communes? La question se pose d'autant plus si, comme A. van der Mensbrugghe, on considère qu'il n'y a pas de rapport entre ces deux séances de prières et les traditionnelles prières du matin et du soir, les Laudes et les Vêpres. La réponse de ce dernier auteur est la suivante: « The Egyptian monastic ' Vespers ' and Nocturns are long seances of reading through the Psalter ' *per ordinem* '. As the primitive constant prayer of the Julian's hermits, they have no other meaning than that of a punctual acquittal of the ' servitutis pensum ', the integral recitation of the Psalter once a week » [40]. La même idée se retrouve chez H. Goltzen qui, parlant de la Règle de l'Ange, écrit: « Diese Legende begründet die Regel, dass ein *Pensum* von Psalmen von der Mönchsgemeinschaft erfüllt werden muss. Vorher waren die Psalmen in der Kirche nur in *Auswahl* gebetet worden... Bei den Eremiten der Wüste entsteht die Rezitation des *ganzen* Psalters als Pensum, die dann um 330 in den Regeln von Pachomius zum geordneten gemeinsamen Pflichtgebet der Gemeinschaft wird » [41]. Nous sommes certes d'accord avec l'auteur pour croire que « Das Verständnis des Gebetsdienstes als Pensum ist einer der folgenschwersten Gedanken für die gesamte Entwicklung des Stundengebets »; mais nous ne croyons pas qu'il soit légitime d'attribuer cette conception à Pachôme [42]... surtout pas sur la base de la Règle de l'Ange!

Tel est l'état de la question. Il montre tout le travail qui reste à faire en ce domaine. Si l'on exclut l'étude de A. van der

---

tien: « For the Egyptian dislike of Terce, Sext and None, cf. *Apoph.* Epiphanius 3... » Pour tirer argument de la présence de cet apophtegme dans nos collections, il faudrait être beaucoup mieux fixé que nous le sommes sur la date où il y entra...

[40] *Art. cit.*, à la note 20, p. 454.

[41] H. Goltzen, *Der tägliche Gottesdienst*, dans K. F. Müller et W. Blankenburg, *Leiturgia, Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes*, T. III, Kassel 1956, p. 125-126.

[42] On lit dans la Vie de Pachôme qu'il s'appliquait à réciter l'Ecriture *dans l'ordre* (Am 356; SBo 15; G[1] 9); mais il s'agit de la récitation privée.

Mensbrugghe — que nous avons analysée plus haut — aucune étude approfondie de l'Office dans les monastère pachômiens n'a été entreprise. Sans doute les historiens de la liturgie ou du monachisme donnent des descriptions sommaires de ce qu'aurait été la célébration commune de l'Office dans les monastères de Pachôme. Mais si l'on se donne la peine de comparer entre elles ces diverses descriptions, on constatera facilement qu'il n'y en a pas deux qui concordent entièrement entre elles... [43].

Avant de pouvoir nous faire une idée suffisamment claire de la façon dont les anciens moines priaient en commun, plusieurs monographies devront être consacrées aux divers « ambitus » monastiques. L'étude qui va suivre se limite à Pachôme. Laissant de côté les documents non pachômiens, ainsi que les généralisations qui nous semblent ou trop hâtives ou injustifiées, nous nous limiterons à faire l'inventaire de ce que les sources pachômiennes ont à nous apprendre en ce domaine.

II. – *La prière continuelle du moine pachômien.*

Les moines pachômiens ont pris au sérieux, eux aussi, le précepte de prier sans cesse. Toute la vie du moine, telle qu'elle nous est décrite dans les sources pachômiennes, est comme un tissu dont la prière est la trame. Cette prière continuelle, qui se poursuit au cours des veilles nocturnes aussi bien que durant le travail de la journée, loin d'empêcher l'accomplissement des autres devoirs, s'harmonise parfaitement avec chacune des activités du moine.

Quand Pachôme se présente chez Palamon, celui-ci lui recommande d'abord de se retirer dans sa demeure et de s'exercer aux choses que l'Ecriture nous ordonne en beaucoup de passages: les jeûnes, les veilles et les *prières nombreuses*. Puis, Pachôme insistant pour se faire moine auprès de Palamon, le vieil ascète lui trace la

---

[43] Qu'on compare entre elles, par exemples, les descriptions données par R. Draguet, *Le chapitre de HL sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?*, dans *Muséon* 58 (1945), p. 15-34; V. Monachino, article *Pacomio*, dans *Enciclopedia Cattolica* 9 (1952), Rome, col. 513; E. Amand de Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, dans *RHR* 152 (1957), p. 51; P. Rouillard, *Temps et rythmes de la prière dans le monachisme ancien*, dans *MD* nº 64 (1960), p. 43; etc. ...

« règle du monachisme », qui comprend le « canon » suivant de prières: « Quant à la règle de la collecte (ⲛⲧⲉⲙⲥⲩⲛⲁⲍⲓⲥ), soixante oraisons le jour, et cinquante la nuit, sans compter les jaculatoires (ⲙⲉⲩⲁⲛⲁⲓⲧⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁⲕⲟⲩⲭⲓ) que nous faisons afin de n'être pas menteurs, puisqu'on nous a ordonné de prier sans cesse » [44].

On sait que les anachorètes — et Palamon en était — avaient l'habitude de se déterminer pour chaque jour un certain nombre de prières, qui rythmaient leur exercice de la prière continuelle. C'était là l'élément premier de leur politeia [45]. Palamon informe donc Pachôme qu'il prie soixante fois le jour et cinquante fois la nuit, précisant bien que cela s'ajoute aux prières qu'il fait à tout instant. Il n'y a donc absolument aucune opposition entre prière à des moments déterminés et prière continuelle. Rien nous permet d'affirmer que ces soixante prières diurnes et ces cinquante prières nocturnes aient été ou bien des psaumes, ou bien des prières accompagnées de psaumes. Rien non plus ne nous autorise à considérer que c'est ce quantum de prières qui, en se réduisant et en se situant à des heures déterminées du matin et du soir, aurait donné naissance aux deux synaxes que l'on trouvera dès la constitution de la Congrégation pachômienne.

Le biographe de Pachôme nous le montre assidu aux prières et aux veilles aussi bien avec Palamon [46] que, plus tard, avec son frère Jean [47]. Souvent aussi il se retirait dans le désert pour prier seul [48]. La prière joue un si grand rôle dans la spiritualité des milieux pachômiens que le biographe fera rarement la louange d'un moine sans signaler qu'il était assidu à la prière... [49].

Cette place de choix réservée à la prière apparaîtra dans l'organisation même de la vie cénobitique. Pachôme, qui recommande à son disciple de prier sans arrêt, « dans ta chambre, entre toi et Dieu » [50], attache tellement d'importance à ce précepte que la première chose

[44] Am 348; SBo 10. G¹ 6 n'a pas cette section du récit.
[45] Cf. *infra*, p. 329.
[46] Am 350; SBo 10; G¹ 6.
[47] Am 360,4-362,1; SBo 19 (= S³, p. 59,15-28); G¹ 14.
[48] Am 356; SBo 15; G¹ 11.
[49] A propos de Théodore: S¹⁰, p. 23, 28 (= Am 406,13ss); cf. SBo 32 (Bo, p. 103,24-104,21); vague correspondance en G¹ 36 fin. A propos de Pečoš; S²⁰, p. 19,16 (= Am 391-392); cf. SBo 30; G¹ 35.
[50] *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*, dans L.-T. Lefort, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 2,10.

qu'il veut qu'on apprenne aux postulants, c'est précisément de bénir Dieu sans cesse [51]. Cette prière incessante étant explicitement recommandée par les Ecritures, Règle du moine, elle doit avoir la priorité sur tous les exercices surérogatoires. Même le jeûne de la Pâque ne doit pas être rigoureux au point de rendre impossible l'accomplissement de ce précepte [52]. Loin de rendre le travail impossible, cette prière continuelle l'accompagne sans cesse et s'harmonise parfaitement avec lui. Toute la journée du moine pachômien est indissolublement une journée de prière et de travail [53].

La nuit elle-même ne devra pas se passer sans prière. La « veille » ou « vigile » est explicitement recommandée dans l'Ecriture. Elle fut pratiquée par le Christ, les Apôtres et les premiers chrétiens. Aussi, les moines pachômiens, comme tous les autres moines de leur temps, lui attachèrent une grande importance [54].

Non seulement la veille est un élément constant et normal de la vie pachômienne, mais on voit aussi Pachôme et Théodore se retirer dans un lieu solitaire pour passer la nuit en prière, à l'exemple du Christ, chaque fois qu'ils se trouvent dans une situation difficile ou ont une grâce spéciale à implorer du Seigneur. C'est ce que fait Pachôme lorsque le froment fait défaut et que les frères sont menacés de famine [55]. C'est aussi ce que fait Théodore lorsque les frères s'étant enrichis, la décadence menace la Congrégation [56].

Il va de soi que l'occupation essentielle de ces nuits de veille est la prière, ou encore la récitation de l'Ecriture. Mais le travail, qui s'harmonise si bien avec la prière dans le monachisme pachômien, y trouve aussi sa place [57]. D'une façon générale, cependant, il reste que cette vigile a un caractère nettement pénitentiel. Pour s'en

[51] S¹⁰, p. 21,25 ss.
[52] Am 394 ss (= S²⁰, p. 20: quelques mots seulement); cf. SBo 35.
[53] On trouve un enseignement identique dans le premier apophthegme d'Antoine de la collection alphabétique, dans *PG* 65, col. 76.
[54] Sur les veilles dans le monachisme primitif en général, voir S. Frank, *ΒΙΟϹ ΑΓΓΕΛΙΚΟϹ...*, p. 27-29.
[55] Am 553-554; SBo 39. G¹ 39, qui résume de façon très concise, n'a pas la mention de la nuit de veille.
[56] Bo 198; G¹ 146b. Sur les veilles de Théodore, à l'exemple de celles de Pachôme, cf. Bo 190 (= S³ᵇ, p. 343-344).
[57] Voir la description de la nuit de veille de Pachôme avec Palamon: cf. note 46.

convaincre, on peut lire la description des veilles de Pachôme et de son frère Jean:

« Ils endossaient aussi des manteaux de poils, se rendaient dans des endroits surchauffés, priaient du soir au matin et se mortifiaient pendant leurs prières; ils ne remuaient ni les pieds, ni les mains, qu'ils maintenaient étendues pour éviter que le sommeil ne s'appensantît sur eux; c'est contre le sommeil, que, durant toute la nuit, ils se mettaient rarement à genoux; aussi leurs pieds gonflaient par suite de la fatigue provenant de la façon dont ils se tenaient debout sur eux durant toute la nuit; et leurs mains étaient pleines de sang parce qu'ils ne les retiraient aucunement devant la multitude des moustiques qui les dévoraient. S'il leur fallait sommeiller un peu, ils s'asseyaient au milieu de l'endroit où ils priaient sans appuyer leur dos contre aucune paroi » [58].

Ces veilles facultatives et privées étaient laissées à la générosité ou à la force d'un chacun. Une grande variété existait donc dans la façon de les accomplir. Au cours d'un voyage, Pachôme explique aux deux frères qui voyagent avec lui trois façons de veiller qui lui ont été enseignées par son maître Palamon. Ou bien l'on prie depuis le soir jusque minuit, puis on se couche jusqu'à l'heure de la synaxe. Ou bien on se couche jusque minuit, et on prie jusqu'au matin, ou encore on fait alternativement un temps de prière et un temps de sommeil depuis le soir jusqu'au matin [59]. Ce n'étaient sans doute là que trois exemples entre d'autres, car il y avait au moins un autre mode de veiller, qui consistait à passer la nuit entière en prière, comme c'était de règle pour la nuit du samedi au dimanche, d'après les paroles de Palamon lui-même [60].

[58] Am 360-361 (repris en Am 483-485); SBo 19 (= S³, p. 59, 16-18). G¹ 14 résume.

[59] Am 576; SBo 59; G¹ 60 (qui est conforme à SBo, si l'on corrige l'haplographie du Ms de Florence par le texte complet du Ms d'Athènes, fol. 31r). G² 50 ne mentionne que deux modes de veilles. La raison en est sans doute simplement que le rédacteur possédait un texte de G¹ déjà tronqué, et qu'il a supprimé le troisième membre de phrase (troisième mode de veille) devenu inintelligible par suite de l'haplographie. G² dépend en effet ici d'un texte identique à G¹, dont il a les mêmes particularités. Comparer, par exemple: Τρεῖς τύπους ἐδιδάχθην εὔχεσθαι (G¹) Δύο τύπους προσευχῆς ἐδιδάχθην (G²).

[60] Am 349; SBo 10. Cf. G¹ 6. La même coutume existait dans les milieux anachorétiques. Arsène se mettait debout, les bras en croix, le dos tourné au soleil, le samedi soir, et il priait dans cette position jusqu'à ce que le soleil illuminât son visage: *Apoph. Patr.* Arsène 30, *PG* 65, col. 97. Les moines pachômiens n'ont pas connu la vigile du vendredi au samedi pratiquée en Syrie; cf. Cassien, *Inst.*, III, 8-9, éd. Guy, p. 110-114; O. Heiming, *Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus*, dans *ALW* 7 (1961), p. 106-109.

Le monachisme pachômien n'a pas connu de synaxe nocturne rassemblant tous les frères, sauf en des circonstances spéciales telles que le décès d'un frère [61] ou encore, évidemment, la nuit pascale. A l'époque de la rédaction des *Règlements d'Horsièse*, les frères sont encore libres de « réciter » ou non durant la nuit; cependant, à cette époque, on a déjà déterminé un minimum de « récitations » à faire en particulier avant la synaxe du matin. Celui qui ne se lève pas pour méditer durant la nuit, doit au moins réciter dix ou cinq psaumes plus une section de « par-cœur » le matin, avant la synaxe. S'il ne se lève pas en temps à cet effet, son voisin de cellule est chargé de le réveiller [62].

La prière du moine pachômien, qu'elle soit diurne ou nocturne, revêt donc un grand nombre de formes. Son contenu n'est pas moins riche et varié. Bien qu'elle puisse consister en prières « jaculatoires » [63], elle prend plus volontiers la forme de récitation de l'Ecriture. Elle consiste souvent aussi, en un élan spontané de l'âme, en véritable conversation intime du moine avec Dieu ou avec le Christ. La flamme et la tendresse de certaines des prières dont les Vies nous ont conservé la teneur annoncent déjà le style d'un Bernard de Clairvaux. De telles prières jaillissent de l'âme surtout dans les moments difficiles ou importants de la vie. Dans la prison de Thèbes, après son premier contact avec les chrétiens, Pachôme s'adresse au Christ, lui promettant de consacrer sa vie à servir le genre humain [64]. Lors de son différend avec Jean, il se réfugie dans un souterrain, au cours de la nuit, afin de supplier Dieu de lui faire vaincre ses mouvements de colère [65]. Il fait de même lors de ses difficultés avec ses premiers disciples,

[61] Voir, *infra*, le chapitre sur les liens de la Koinonia au-delà de la mort.

[62] RèglHors, p. 85,34-86,15.

[63] L'expression n'est pas moderne. On la retrouve dans l'antiquité, par exemple chez saint Augustin: « Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo *jaculatas* » (*Ep.* CXXX, nº 20, dans *PL* 33, col. 501 B).

[64] Am 343: SBo 7. En G¹ 5, Pachôme s'adresse non au Christ, mais au « Dieu, créateur du ciel et de la terre ». La prière y est substantiellement la même.

[65] S¹, p. 2,3-19 (= S³, p. 62,3-18): récit repris, sous une autre forme, en Am 362; SBo 19 (= S³, p. 62,19-31, partiellement); G¹ 15.

avant de les chasser [66]. Il prie souvent de même en compagnie de Théodore, dans des circonstances spéciales [67]. Horsièse, lui aussi, se réfugiera dans la prière lorsque, se sentant incapable de maintenir l'unité de la Koinonia, il ne saura plus que faire [68]. On pourrait facilement multiplier de tels exemples [69].

Pour personnelle qu'elle soit, cette prière n'est jamais individualiste. Pachôme prie pour tous les ordres de l'Eglise, les laïcs, les moines et les vierges, le clergé, etc. Il prie pour la sainte Eglise de Dieu et le patriarche Athanase. Du temps même où il était encore anachorète sous la direction de Palamon, il se réfugiait dans le désert et demandait à Dieu de le délivrer, *lui et tous les hommes*, des embûches du démon [70]. Le frère qui, par le péché, s'est rendu indigne de la miséricorde de Dieu et n'ose plus prier, implore ses frères de le faire pour lui [71]. Jusque dans ses manifestations les plus solitaires, la prière du moine pachômien est toujours essentiellement communautaire.

Ces conversations avec Dieu prennent souvent la forme d'un dialogue, car Dieu répond à la prière de ses serviteurs. C'est, par exemple, au cours d'une prière de ce genre que Pachôme, suppliant Dieu de lui faire connaître sa volonté, reçut explicitement du ciel la connaissance de sa vocation de fondateur de la Koinonia [72].

III. – *Les réunions de prière.*

A – *Nombre et heure des synaxes.*

Les premiers chrétiens, en général, n'éprouvaient aucune difficulté à harmoniser la prière solitaire et la prière commune. Dès

[66] S[1], p. 5,2 ss.

[67] Am 445ss; SBo 76.

[68] S[6], p. 324, 20-26; G[1] 128.

[69] Il y aurait une belle étude à faire sur le contenu spirituel et doctrinal de ces prières. A. HAMMAN faisait remarquer, à juste titre: « Il serait du plus grand intérêt de pouvoir étudier, à côté des liturgistes et des théologiens, la prière du peuple chrétien, dont la foi elle aussi est un jalon de la tradition » (dans *Genèse et signification de la prière, aux origines chrétiennes* dans *Studia patristica* II, 1957, p. 480).

[70] Am 352; SBo 12.

[71] Cf. *infra*, au chapitre sur la pénitence.

[72] S[3], p. 60,21-61,19 (= S[1], p. 1,1-11: fragmentaire). Le même récit est résumé en Am 365-366; SBo 22 (= S[3] p. 64,19-23); G[1] 23. Cf. aussi Am 358; SBo 17 (= S[3], p. 56,3-15); G[1] 12.

qu'un anachorète recevait un visiteur ou se trouvait en compagnie d'un autre anachorète, la prière commune leur aparraissait comme une obligation chrétienne évidente. Voici, à titre d'exemple, les recommandations de l'abbé Isaïe: « Cum stas ad orationem in mansione tua, ne negligens sis... Et quando psalmodiatis insimul, unusquisque dicat propriam orationem. Et si est vobiscum peregrinus, rogate eum cum caritate ut oret... » [73].

Ainsi fit Pachôme. Du temps où il vivait soit avec Palamon, soit avec son frère Jean, il priait tantôt avec eux, tantôt dans la solitude du désert. Théodore, lui aussi, priait souvent avec les frères qu'il encourageait et consolait dans leurs peines [74]. Tout au long de la Vie de Pachôme, nous voyons celui-ci alterner sa prière solitaire avec la participation aux synaxes dont il avait fixé le canon aux frères. Ce sont ces synaxes qu'il nous faut maintenant étudier.

Etymologiquement, le mot « synaxe » signifie réunion, collecte. Son usage dans les écrits monastiques égyptiens prête cependant facilement à équivoque. Outre qu'il sert à désigner le lieu où se réunissent les frères [75], il est souvent aussi employé, tant en grec qu'en copte, pour désigner l'ensemble des prières qu'un moine, fût-il ermite, s'est déteminées dans sa politeia. L'abbé Isidore disait: « Quand j'étais jeune et que je demeurais assis dans ma cellule, je n'avais pas de synaxe déterminée: « μέτρον συνάξεως οὐκ εἶχον » [76]. Et, en général, dans la littérature apophtegmatique, faire ses synaxes,

[73] Cité d'après la *Collectio Monastica* publiée par V. ARRAS. Le texte arabe correspondant, sur lequel a été faite la traduction publiée par Holstenius, a été donné par Mgr. J.-M. SAUGET, dans *La double recension arabe des Préceptes aux novices de l'abbé Isaïe de Scété*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, III (*ST* – 233), Vatican 1964, p. 326.

[74] S[10], p. 23,28-31 (= S[11], p. 40,23-26 = Am 406-407); cf. SBo 32. G[1] 36 est moins explicite.

[75] Dans les textes pachômiens en copte, normalement ⲧϫⲩⲛⲁⲍⲓⲥ désigne la *réunion*, alors que le lieu où se fait cette réunion est appelé « le lieu de la réunion »: ⲡⲓⲙⲁⲛⲑⲱⲟⲩⲧ. Cependant cet usage n'est pas absolument constant, et il arrive que ⲧϫⲩⲛⲁⲍⲓⲥ désigne le lieu de la réunion.

[76] *Apoph. Patr.* Isidore 4, *PG* 65, col. 220; voir aussi *ibid.*, Joseph de Panepho 7, col. 229. Pour d'autres emplois semblables du mot ϫⲩⲛⲁⲍⲓⲥ, dans la littérature copte, cf. le *Martyre de saint Pierre d'Alexandrie*, dans H. HYVERNAT, *Les Actes des Martyrs de l'Egypte*, Paris 1886, T. I, f. 4, p. 256, l. 5-6; p. 267, l. 11; p. 276, l. 8; ou encore la version bohaïrique de la *Dormition de Marie*, dans F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels* (*TSt* – IV, 2), Cambridge 1896, p. 94.

même solitairement, se dit: « βαλεῖν τοὺς ψαλμοὺς » ou « βαλεῖν τὴν σύναξιν » [77]. C'est pourquoi, lorsque Palamon, traçant à Pachôme la Règle du monachisme, lui décrit « les canons des synaxes » [78], il ne s'agit sans doute pas de réunions de prières que Palamon aurait tenues quotidiennement avec ses disciples, mais bien plutôt du quantum de prières diurnes et nocturnes qu'il s'était fixé à lui-même et exigeait de celui qui se mettait à son école.

Dans la littérature pachômienne, cependant, le mot « synaxe » conservera ou reprendra son sens technique de *réunion* de prière, pour la bonne raison que de telles réunions y existeront et y seront organisées dès le début de la Congrégation. La réunion pour la prière commune sera un élément essentiel de la première organisation cénobitique de Pachôme, et c'est pour ne pas vouloir s'y plier que les premiers disciples seront chassés à coups de verrou de porte [79]! A Tabennèse, Pachôme construira dans l'enceinte du monastère une église (ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ) c'est-à-dire un lieu où les frères puissent louer Dieu (ⲉⲑⲣⲟⲩⲥⲙⲟⲩ ⲉϥ̄) [80]. Il fera de même à chaque fondation. Le lieu de la synaxe ou « la salle de fête » est un élément essentiel des monastères pachômiens [81].

Nous devons maintenant faire l'inventaire des renseignements que nous fournissent la Règle et les Vies de Pachôme sur le nombre et l'heure des synaxes, avant d'en étudier, au paragraphe suivant, la structure. A vrai dire, ces renseignements sont loin d'être aussi nombreux et clairs qu'on pourrait le désirer. Lorsque la Règle parle des synaxes des frères, c'est, le plus souvent, pour y organiser le travail manuel qu'on y accomplissait, ou encore pour préciser les fonctions de tel ou tel « officier »... Les « canons » de la synaxe sont supposés connus [82]. Dans les Vies, il n'en est question qu'en passant, comme par hasard, au cours d'une narration, comme d'une chose

[77] Cf. par exemple. *Apoph. Patr.*, Theodora 3, *PG* 65, col. 201.

[78] Cf. *supra*, p. 288 et note 44.

[79] S[3], p. 67,30-68,9.

[80] A. 372; SBo 25. G[1] remanie.

[81] Cf. par exemple Am 567; SBo 49. G[1] 54, qui remanie et résume le récit des fondations, ne mentionne pas ici la construction de la « salle de fête ».

[82] La section des RèglHors sur la prière commune se termine ainsi: « Tout ce qui est utile à la piété, et que nous n'avons pas exposé maintenant, nous nous l'enseignerons mutuellement... » (p. 87,29-34). Voir aussi les textes cités un peu plus loin (notes 84, 85 et 86), où Horsièse se réfère explicitement à des « Règles de la prière ».

connue, qui va de soi et qu'il n'est pas nécessaire de décrire. Les témoignages étant si rares, il n'est que plus nécessaire de les analyser soigneusement, tout en se résignant sur plus d'un point, à ne pas pouvoir tout expliquer...

L'ensemble de préceptes connus sous le nom de « Règle de Pachôme » ne témoigne de l'existence que de deux réunions quotidiennes de prières, une le matin et l'autre le soir. Celle du matin, qui porte le nom technique de ⲥⲱⲟⲩϩ, réunit tous les frères d'un monastère. En plus de la prière commune, elle comporte d'autres éléments tels que le travail, l'accusation des fautes, et peut-être la catéchèse [83]. La réunion de prières du soir porte le nom technique de ⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲛ, au moins à partir d'une certaine époque, et se fait dans les maisons.

Les Règlements d'Horsièse témoignent d'une pratique et d'une terminologie identique. L'exhortation générale à la prière y commence ainsi: « soyons ponctuellement attentifs aux règlements de la prière... soit à la collecte (ⲡⲥⲱⲟⲩϩ) soit aux six prières (ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲛ) [84]. Quand on va à la moisson, « les règlements de la prière, celle de la collecte (ⲡⲥⲱⲟⲩϩ) et celle des six prières (ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲛ), faisons-les aux heures fixées, conformément à la règle [85]. De même lors du travail à la boulangerie [86].

Les textes de la Règle concernant la prière du matin sont les suivants:

« Sin autem nocte signum insonuerit, ne steteris ad focum... Nec otiosus in collecta sederis... » [87].

« Nocte uero... qui post tres orationes uenerit... » [88].

« Post orationem matutinam... » [89]

De ces préceptes, auxquels il faut ajouter ceux qui concernent la synaxe en général, il ressort que cette synaxe du matin rassemblait tous les frères d'un monastère, et que chaque semaine, les moines d'une maison y faisaient le service d'hebdomadiers.

[83] Nous disons: « *peut-être* la catéchèse... », car il est possible que celle-ci ait été séparée de la synaxe de prière et de travail. Cf. *supra*, p. 272-273.

[84] RèglHors, p. 83,5-7.

[85] *Ibid.*, p. 92,3-4.

[86] *Ibid.*, p. 97,15-17.

[87] Pr 5. [88] Pr 10. [89] Pr 24.

Les textes qui concernent les *six prières* (ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ) sont les suivants:

« Celui qui arrivera en retard à une des six prières du soir... » [90]
« Post sex orationes, quando ad dormiendum omnes separantur... » [91].
« Réunis dans leurs maisons il feront le soir les six prières... » [92].
« Sex orationes facere uespertinas... » [93]

Ce qui apparaît le plus clairement de ces textes c'est que la synaxe des « six prières » avait lieu le soir, avant le coucher des frères. Selon le texte des *Praecepta et Instituta* [94], on constate également que ces prières se faisaient non dans la synaxe commune qui rassemblait tous les frères d'un monastère, mais dans chaque maison.

Les historiens de l'Office ont coutume de considérer qu'il y avait, le soir, deux synaxes ou collectes, l'une « majeure », réunissant tous les frères du monastère, l'autre « mineure » ou « domestique », réunissant les moines de chaque maison [95]. On fonde cette opinion sur les deux textes suivants:

a) «Sex orationes facere uespertinas, iuxta exemplum maioris collectae in qua omnes fratres pariter congregantur . . . » [96].

b) « Per domos singulas uespere sex orationes *psalmosque* complebunt iuxtae xemplum *maioris* collectae, *quae a cunctis fratribus in commune celebratur* » [97].

ⲉⲩⲥⲟⲟⲩⲍ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲛⲉⲩⲏ̈ ⲉⲩⲛⲁⲣ̄ⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲛ̄ⲩⲗⲏⲗ ⲉⲣⲟⲩⲍⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡ̄ⲧⲱⲩ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲟⲩⲍ.

---

[90] Pr 121. Voici le texte copte de ce précepte: ⲡⲉⲧⲛⲁⲣⲍⲁⲉ ⲉⲟⲩⲥⲟⲡ ⲛ̄ⲩⲗⲏⲗ ⲛ̄ⲥⲛⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲛⲓⲣⲟⲩⲍⲉ... ⲉⲫⲛⲁⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ ⲛ̄ⲥⲛⲉⲫⲏ̈ ⲛ̄ⲥⲛⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ. Le sens nous paraît très clair: Celui qui arrivera en retard d'une prière, aux «six prières», fera la métanie dans sa maison, pendant les « six prières », c'est-à-dire pendant le même office «domestique». Nous ne voyons pas pourquoi Lefort a traduit: « fera *six fois* la métanie en sa maison ».

[91] Pr 126 (absent du texte copte).

[92] Inst. 14. D'après le copte: « Réunis dans leurs maisons ils feront le soir les six prières selon les règles de la collecte ».

[93] Leg 10.

[94] Cf. note 92.

[95] Ainsi A. VAN DER MENSBRUGGHE, *art. cit.*, à la note 20, p. 439-444.

[96] Cf. note 93.

[97] Inst 14; cf. note 92.

Dans le deuxième texte cité, et dont nous possédons heureusement l'original copte, nous saisissons sur le vif les procédés de traduction de Jérôme. Tous les mots que nous avons soulignés, dans le texte latin, sont une pure paraphrase de Jérôme, glosant un texte qu'il jugeait trop difficile pour ses lecteurs. Tout ce que le texte copte affirme, c'est simplement que, pour la célébration des « six prières » (ⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ), le soir, dans les maisons, on suit les mêmes règles que pour la collecte (ⲥⲱⲟⲩⲍ), c'est-à-dire la collecte qui réunit tous les frères, le matin.

Cette interprétation est confirmée par les Pr 9 et 10. Ces deux préceptes s'occupent des retardataires à la synaxe. Voici ce qu'ils prévoient à leur sujet:

« Quando ad collectam tubae clangor increpuerit, per diem, qui una oratione tardius uenerit, superioris increpationis ordine corripietur et stabit in loco conuiuii ».

« Nocte uero, quia corporis infirmitati plus aliquid conceditur, qui post tres orationes uenerit, eodem, et in collecta et in uescendo, ordine corripietur».

On le voit, tous les cas sont prévus lorsqu'on a parlé d'un office du matin et d'un office du soir. Celui du soir, prévu par le Pr 9, ne peut pas être un office commun distinct de la synaxe domestique, car ce précepte est repris en Pr 121, dans la section complémentaire, et là il est clair qu'il s'agit de la synaxe domestique vespérale de six prières. On peut donc affirmer que la section très ancienne des *Praecepta* où on lit Pr 9 et 10 ne connaît que deux synaxes, celle du matin et celle du soir que, plus tard au moins, on appellera la collecte des « six prières ». On doit donc supposer qu'en Leg 10 Jérôme a glosé comme en Inst 14, et que, dans l'expression « iuxta exemplum *maioris* collectae *in qua omnes fratres pariter congregantur*... », tous les mots soulignés font partie de la glose.

On peut toutefois se demander si la distinction entre synaxe commune et synaxe « domestique », ainsi que l'expression technique « six prières » (ⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ) remontent vraiment au début de la Congrégation pachômienne, ou ne sont pas plutôt une évolution postérieure... En effet, ni l'expression ni la distinction en question n'apparaissent dans les *Praecepta*, si ce n'est dans la section complémentaire qui reprend, en les modifiant, plusieurs préceptes des sections précédentes. Les blocs les plus anciens des *Praecepta* semblent plutôt supposer l'existence de deux synaxes communes à peu près identiques, bien que nous manquions d'indices pour l'affirmer. Par contre, dans

la section complémentaire des *Praecepta* (Pr 103 ss), dans les *Praecepta et Instituta*, dans les *Praecepta ad Leges*, ainsi que dans les *Règlements d'Horsièse*, et, plus tard, chez Chénouté, le terme « six prières » est devenu une expression technique si familière qu'on l'emploie sans jamais se préoccuper de l'expliquer [98]. Nous avons probablement en tous ces documents des témoins d'une évolution postérieure à la rédaction de la partie essentielle des *Praecepta* et à la composition des Vies.

En effet, l'expression « six prières », ainsi que l'existence d'une synaxe domestique, sont absentes des Vies. La seule exception est un texte de G[1], où la mention des « six prières » se lit. Mais elle y est une addition tardive faite sans doute sous l'influence de la Règle [99]. D'ailleurs, si nous faisons abstraction de cette addition tardive, nous devons constater, non sans quelque surprise, que la synaxe du soir n'est pas mentionnée une seule fois dans les Vies.

A propos de cette synaxe du soir, l'*Epistola Ammonis* nous présente un autre problème. Ammon raconte qu'un jour Théodore partit travailler en montagne, avec un groupe de frères. Le premier soir venu, ils cessèrent le travail et se réunirent pour les prières ordinaires (ἐπὶ τὰς συνήθεις εὐχάς). Après quoi, Théodore raconta aux frères que l'Esprit Saint lui avait révélé quelque chose au moment où l'on fléchissait les genoux pour la douzième prière (...ἐν τῇ δωδεκάτῃ προσευχῇ θέντων ἡμῶν τὰ γόνατα ἐπὶ τὴν γῆν...) [100]. A. van der Mensbrugghe trouve, de cette mention des douze prières, une explication fort facile: « In fact, écrit-il, there is no contradiction with what we have met in the Vita I and the Regula. The case of the Vespers mentioned in Ammon's Epistle happens not in the monastery but during a wood cutting expedition. Work has lasted longer than usual and the monks will not return to their houses in the monastery; they will camp on the spot. Nothing more natural than for the two series of six psalms to be said together at one stretch » [101]. Malheureusement, cette explication ingénieuse,

[98] Nous reviendrons sur tous ces documents un peu plus loin, en analysant l'expression **coor ⲛ̄coⲡ.**

[99] Cf. *supra*, pages 95-96.

[100] EpAm 22, p. 110,33.

[101] *Art. cit.*, à la note 20, p. 443-444. D. J. Chitty avait vu plus juste, lorsqu'il écrivait à propos de ce même texte: « Ammon's long years in Nitria may easily have obscured his memory of Tabennesiote practice... » (dans *Pachomian Sources reconsidered*, dans *JEH* 5 [1954], p. 43).

en plus de supposer gratuitement l'existence de deux synaxes distinctes de six psaumes, le soir, — d'ailleurs Ammon, comme la Règle, parlent de prières et non de psaumes... —, est contredite par les données de l'ensemble des Règlements pachômiens. Ceux-ci, en effet, particulièrement les *Règlements d'Horsièse*, prévoient explicitement de tels séjours en montagne, hors du monastère, pour le travail manuel, et ils prescrivent qu'en de telles occasions, on accomplira toutes les observances liturgiques *comme au monastère même* [102].

Il y a une explication plus simple et plus plausible que celle proposée par A. van der Mensbrugghe. La coutume des douze prières est celle du désert de Nitrie [103]. Au moment où Ammon écrit sa lettre, il y a fort longtemps qu'il a quitté les monastères pachômiens, et il a passé de longues années à Nitrie. Alors, rien de plus naturel pour lui que de transposer, sans peut-être s'en rendre compte, les coutumes nitriotes dans les monastères pachômiens. Voulant tout simplement dire que Théodore a eu sa vision à la fin de la *dernière* prière de l'office du soir, il écrit « à la fin de la *douzième* prière » qui, pour lui, s'identifie désormais avec la dernière. Au surplus, tous les autres documents pachômiens que nous possédons, même les parties tardives de la Règle, les Règlements d'Horsièse, et l'interpolation de G[1], qui sont tous au moins aussi tardifs que l'époque du passage d'Ammon à Tabennèse, ne connaissent pas autre chose qu'une synaxe de six prières le soir.

Le seul autre texte de la Vie qui pourrait avoir quelque intérêt concernant la synaxe du soir est le récit du voyage à Thmoušons, au cours duquel Pachôme enseigna à deux frères les trois façons de veiller qu'il avait apprises de Palamon [104]. A prendre le récit à la lettre, on pourrait croire que Pachôme et les deux frères n'ont pas célébré la synaxe du soir. En effet, immédiatement après le repas du soir, Pachôme invita les deux frères à commencer la nuit de veille. Il fit de même avec Corneille, le supérieur de Thmoušons, le soir suivant. Mais puisque toute l'attention du narrateur se porte sur les veilles, et qu'il n'entend pas décrire la journée des voyageurs

[102] Voir les textes cités plus haut, aux notes 84, 85 et 86.

[103] Voir ci-après, l'*excursus* sur l'Office des 12 psaumes, p. 324-339.

[104] Am 576 ss; SBo 59; G[1] 60. Cf. *supra*, note 59.

dans tous ses détails, on aurait tort de voir ici le témoignage de l'absence de la synaxe vespérale à une époque déterminée.

Il faut donc s'en tenir rigoureusement, en ce qui concerne la synaxe du soir, au peu que nous en dit la Règle. Quant à celle du matin, les Vies en attestent l'existence en maints endroits, particulièrement dans tous les récits de veilles, qui se faisaient « jusqu'à l'heure de la synaxe du matin »[105]. Il en est de même dans les récits qui nous montrent des frères venant s'accuser de leurs fautes dans la synaxe, « le matin, à l'heure de la prière »[106].

Comme pour la synaxe du soir, il faut écarter un cas apparent d'absence de synaxe du matin. Dans un récit au sujet d'un vieillard qui avait maugréé contre Pachôme, on lit: « Lorsqu'au matin on se leva, et que les frères furent prêts à partir pour le travail... »[107]. On a l'impression que les frères sont partis pour le travail sans faire de synaxe matinale. Mais ici encore, l'intérêt du narrateur est ailleurs. Tout ce qu'il veut affirmer c'est que le vieillard maugréant ne voulait pas aller au travail ce jour-là.

Ayant vu que les moines pachômiens célébraient deux synaxes par jour, il nous reste à nous interroger sur l'heure plus précise de ces synaxes. Quant à celle du soir, dont ne parle que la Règle, il est clair, d'après les textes mêmes qui la mentionnent, qu'elle avait lieu, dans les maisons, immédiatement avant qu'on se retire dans les cellules pour la nuit[108]. Quant à l'autre synaxe, celle du matin, même si la Vie en parle souvent, elle n'apporte guère de précision sur le moment où elle se célébrait. Nous savons tout simplement qu'elle avait lieu le « matin » (sah. ⲥⲧⲟⲟⲩⲉ; boh. ⲧⲟⲟⲩⲓ). Il faut admettre que le mot « matin » est assez vague. D'ailleurs le copte ne possède pas toutes les nuances du grec pour désigner les divers moments qui précèdent le lever du soleil: ὄρθρος, διάφαυμα, κτλ. A cet égard, il peut être intéressant de constater comment le grec traduit le copte ⲥⲧⲟⲟⲩⲉ, ⲧⲟⲟⲩⲓ. En général, en G¹, on trouve πρωΐ. Cependant, dans le récit sur les trois façons de veiller, ὄρθρος est employé comme synonyme de πρωΐ. Voici, sur deux colonnes parallèles, le texte copte et le texte grec:

ⲏ ⲉⲩϫⲱⲙⲉⲑⲁ ⲉ̈ⲱⲥ ⲙⲉⲥⲟⲛⲩⲕⲧⲓⲟⲩ ⲕⲁⲓ ⲗⲟⲓⲡⲟ̀ⲛ ⲕⲟⲓⲙⲏⲑⲱ̃ⲙⲉⲛ *ἕως πρωΐ*;	ⲓⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲉⲛϩⲩⲗⲏ ⲓⲥϫⲉⲛⲣⲟⲩⲥⲓ ϣⲁⲧⲫⲁϣⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲉϫⲱⲣⲥ ⲟⲩⲟⲥ ⲙⲉⲡⲉⲛⲥⲱⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲉⲛⲛ̄ⲕⲟⲧ ϣⲁⲫⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛⲁϫⲓⲥ
ⲏ ⲩ̀ⲡⲛⲱϣⲱⲙⲉⲛ ⲉ̈ⲱⲥ ⲙⲉⲥⲟⲛⲩⲕⲧⲓⲟⲩ ⲕⲁⲓ ⲉⲩϫⲱⲙⲉⲑⲁ *ἕως πρωΐ*;	ⲓⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲉⲛⲛ̄ⲕⲟⲧ ϣⲁⲧⲫⲁϣⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲉϫⲱⲣⲥ ⲟⲩⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲉⲛϩⲩⲗⲏ ϣⲁϩⲁⲧⲟⲟⲩⲓ
ⲏ ⲁⲡ᾽ ⲁ̈ⲣⲧⲓ ⲕⲟⲓⲙⲏⲑⲱ̃ⲙⲉⲛ ⲟⲗⲓⲅⲟⲛ ⲕⲁⲓ ⲟⲩ̈ⲧⲱⲥ ⟨ⲉⲅⲉⲣⲑⲱ̃ⲙⲉⲛ ⲕⲁⲓ ⲉⲩϫⲱⲙⲉⲑⲁ ⲕⲁⲓ ⲡⲁ́ⲗⲓⲛ ⲕⲟⲓⲙⲏⲑⲱ̃ⲙⲉⲛ⟩ *ἕως πρωΐ* ...	ⲓⲉ ⲡⲑⲟϥ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲉⲡⲉⲣⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲡ̄ϩⲩⲗⲏ ⲛⲉⲙⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲛⲉⲙⲕⲟⲧ ⲓⲥϫⲉⲛⲣⲟⲩⲥⲓ ϣⲁϩⲁⲧⲟⲟⲩⲓ
	. . . . .
Καὶ ὀλιγωρήσας ὁ εἷς αὐτῶν ἀπῆλθεν τοῦ κοιμηθῆναι· ὁ δὲ ἄλλος ἔμεινεν *ἕως πρωΐ*.	Ⲟⲩⲟⲥ ϧⲟⲩⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ϭⲱⲧⲡ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲉⲟⲩⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲁϥⲛ̄ⲕⲟⲧ ⲛⲓⲕⲉⲟⲩⲁⲓ ϩⲉ ⲁⲫⲉⲣϩⲙⲟⲩⲉⲛⲓⲛ ⲛⲉⲙⲙⲉⲛⲓⲱⲧ ϣⲁϩⲁⲧⲟⲟⲩⲓ ϩⲉⲛⲛⲓⲧⲱⲃϩ.
Καὶ *τὰ πρὸς ὄρθρον* ἐκάλεσεν ἐκεῖνον *τοῦ ποιῆσαι τὴν σύναξιν*.[109]	Ⲉⲧⲁⲫⲛⲁⲩ ϩⲉ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛⲁϫⲓⲥ ϣⲱⲡⲓ ⲁⲩⲛⲉϩⲥⲓ ϩⲱϥ ⲉⲧⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲁϥⲛ̄ⲕⲟⲧ ⲟⲩⲟⲥ ⲁⲩⲓⲣⲓ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛⲁϫⲓⲥ.[110]

Si l'on se fie à cet exemple, il semble bien que, pour le rédacteur de G¹, les expressions « jusqu'au matin » et « jusqu'à la synaxe » sont synonymes et que, de plus, l'heure précise du matin, à laquelle se faisait la synaxe, correspondait à l'orthros. Le sens du mot « matin », dans un contexte semblable, est encore précisé par G¹ d'une façon analogue, dans le récit de la dispute de Pachôme avec son frère Jean. Pachôme pria toute la nuit, ⲭⲓⲛⲣⲟⲩϩⲉ ϣⲁϩⲧⲟⲟⲩⲉ selon le copte[111] ou ἕως οὗ διέφαυσεν ἡ ἡμέρα selon le grec[112].

Le n° 24 des *Praecepta* appelle la synaxe du matin la « oratio matutina ». Par ailleurs les nos 5 et 10 des mêmes *Praecepta* disent, en parlant de la synaxe du matin « nocte uero » (Pr 10), ou encore « Sin autem nocte signum insonuerit »... (Pr 5). Il serait trop ha-

[105] Voir entre autres, le récit cité à la note précédente.
[106] Cf. S¹⁰, p. 29,22 ss (= Am 411,16ss); SBo 65; G¹ 70.
[107] S¹⁰, p. 33,16 (Am 427); cf. SBo 68; G¹ 76.
[108] Voir ci-dessus, les textes cités à la page 296, surtout le Pr 126.

[109] G¹ 60, p. 41,8-16.
[110] SBo 59; texte bohairique, p. 58,8-22.
[111] Texte copte: S¹, p. 2,3; S³, p. 105, A, 14-15.
[112] G¹ 16, p. 10,25.

sardeux, dans l'absence du texte copte, de tirer quelque argument de cet emploi par Jérôme du mot « nocte ». D'ailleurs le contexte, particulièrement celui de Pr 10, explique assez bien l'emploi de ce mot. Il insiste en effet sur la plus grande indulgence qu'il faut avoir à l'égard des retardataires, le matin, au sortir de la nuit.

En l'absence de plus de renseignements, il est fort difficile de se prononcer sur l'heure de la synaxe dans les monastères pachômiens. Nous serions portés à croire qu'elle avait lieu à la même heure que dans les églises des villages coptes environnants, c'est-à-dire au moment où pointait la lumière du jour et où le travail était devenu possible [113]. On voit que cela concorde assez peu avec l'heure de la synaxe nocturno-matinale des moines égyptiens, qui, au dire de Cassien, commençait au chant du coq et se terminait avant l'aurore ou à l'aurore [114]. L'heure de l'office matinal pachômien correspondrait plutôt à l'heure du second office du matin à Antioche et en Cappadoce [115].

Avant de traiter de la structure des synaxes, il sera sans doute utile de nous assurer que le monachisme pachômien n'a pas connu d'autres synaxes que les deux que nous avons décrites. Certains textes, en effet, peuvent, au premier abord, en faire douter.

Si les veilles ascétiques privées constituent un élément constant et important de la vie pachômienne, jamais les Vies de Pachôme

[113] D'après les *Constitutions Apostoliques*, cette prière avait lieu à l'orthros (ὄρθρου: VIII,38,1, éd. Funk, T. I., p. 546). Eusèbe de Césarée affirme que c'était là une coutume universelle: « Τὸ γὰρ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ Θεοῦ κατὰ τὰς πρωϊνὰς τοῦ ἡλίου ἐξόδους, κατά τε τὰς ἑσπερινὰς ὥρας ὑμνολογίας καὶ αἰνοποιήσεις... » (*In Ps* 64,10, *PG* 23, col. 640 B). Jean Chrysostome parle également des ὑπὸ τὸν ὄρθρον εὐχάς (*Catéchèse* VIII, 17, éd. A. WENGER, *Huit catéchèses baptismales*, [*Sources Chrétiennes* – 50], Paris 1957, p. 256). Les canons de l'Eglise copte prescrivaient la même chose: « Que la prière, le matin et le soir, soit à l'église, surtout le jour du dimanche et le jour du samedi, et que celui qui y manque, sans être malade, soit séparé » (*Livre des canons réunis par Ibn al-'Assâl*, éd. Evêque Isûdûrus, Le Caire 1927, ch. 14, p. ١٢٢. Cité par J. MUYSER, avec le texte arabe, dans *Le Samedi et le Dimanche dans l'Eglise et la littérature Copte*, dans T. MINA, *Le Martyre d'Apa Epima*, Le Caire 1937, p. 99). Antoine, fidèle à la tradition *ecclésiastique*, exhortait les moines qui venaient à lui à prier le matin et le soir: ψάλλειν τε πρὸ ὕπνου καὶ μεθ' ὕπνον (s. Athanase, *Vie d'Antoine*, c. 55, *PG* 26, col. 922).

[114] *Inst.* III, 5,2, éd. Guy, p. 106.

[115] Cf. J. MATEOS, *art. cit.* à la note 19, p. 57-58 et 77-79.

ni sa Règle ne mentionnent de synaxe nocturne, si l'on excepte quelques cas très spéciaux, comme la nuit de prière passée autour du corps d'un défunt. Au contraire, tous les récits de veilles nocturnes privées « du soir au matin », ou « du soir jusqu'à l'heure de la synaxe du matin » impliquent clairement l'absence d'une synaxe nocturne. Il nous faut donc analyser et expliquer quelques textes qui semblent témoigner d'une pratique différente.

Il y a en particulier trois récits des Paralipomènes où se lit l'expression « νυκτερινὴ σύναξις ». Il faut d'abord se rappeler que les Paralipomènes, bien que s'enracinant dans le monde pachômien, ont probablement été rédigés ailleurs (peut-être en Basse-Egypte) et emploient une terminologie distincte de celle des sources pachômiennes authentiques de langue grecque [116]. De plus, dans l'antiquité, l'expression « νυκτερινὴ σύναξις », dans le langage liturgique, peut désigner un office du matin aussi bien qu'un office proprement nocturne. D'ailleurs, dans chacun des trois cas où les Paralipomènes emploient cette expression, le rédacteur de G^5 l'a corrigée en « ὀρθρινὴ σύναξις ».

Le premier de ces trois cas, dans les Paralipomènes, est l'histoire du moine Jonas qui, la nuit, travaillait dans sa cellule, « ἕως τῆς νυκτερινῆς συνάξεως » [117]. Le deuxième cas, à peu près identique, est celui d'un autre moine — nommé Zachée ou Athénagore, selon les sources — qui souffrait de la lèpre. Le soir, avant de s'endormir, il méditait un passage des Ecritures, puis il dormait jusqu'à ce qu'on frappe pour la « σύναξις ἡ νυκτερινή » [118]. De toute façon, dans ces deux cas, rien ne précise l'heure de cette synaxe « nocturne », ni même ce qu'entendait le rédacteur par cette expression.

Le troisième cas du genre fourni par les Paralipomènes est autrement plus intéressant [119]. Non seulement la tradition textuelle des Paralipomènes est ici plus riche qu'en aucun autre récit [120], mais

[116] C. *supra*, p. 22-23.

[117] Paral 29.

[118] Paral 35. G^2 87, qui a intégré ce récit des *Paralipomena*, a une version distincte des autres témoins: le frère se levait au milieu de la nuit et ἕως πρωΐ τὴν ὑμνῳδίαν πληροῦν. Den, pour sa part, a probablement mal compris ou adapté son original: « usque ad matutinas orationes alacer permanebat ».

[119] Paral 17-20.

[120] Outre les Mss de Florence, d'Athènes et de Milan, et la traduction syriaque, ainsi que les témoins secondaires constitués par G^2, G^3 (= G^5), G^6 et Den, le récit se trouve dans divers autres Mss dont on trouvera la liste

la même narration se lit, sous deux autres formes, dans l'*Epistola Ammonis* d'une part [121] et dans les divers témoins de la VTh d'autre part [122].

Dans la version de la VTh, le récit est fort simple, du point de vue structurel, malgré sa longueur. Le voici en résumé, selon le texte de Bo, assez identique à Ag, et que G[1] résume à peine. « Un jour encore il arriva que le Seigneur envoya une révélation à notre père Pachôme... » Cette introduction toute simple est suivie du long récit de la vision. Après quoi le narrateur conclut: « Lorsque notre père Pachôme eut vu cela, il manda les frères... et leur recommanda de faire des efforts... ».

Dans la version des Paralipomènes, qui a passé dans les Vies grecques tardives et en Den, ce récit est allongé par les deux extrémités. Il est d'abord précédé d'une longue entrée en matière donnant une présentation générale du fait. Pachôme, arrivant au monastère, trouve les frères réunis pour la prière, et s'unit à eux. Lorsqu'ils quittent le lieu de la synaxe pour aller au réfectoire, Pachôme y demeure et prie depuis la dixième heure jusqu'à ce qu'on appelle les frères pour la synaxe nocturne. Vers le milieu de la nuit, il a une vision... Le récit est également allongé par la fin. La vision de Pachôme se termine au moment où l'on frappe pour appeler les frères à la synaxe de la nuit. A la fin de cette synaxe, Pachôme adresse la parole aux frères. Ici le narrateur insère une longue catéchèse sans vraie relation avec la vision, et qui se termine sans aucune conclusion.

Beaucoup d'indices nous permettent d'affirmer que le récit de la vision et celui de la longue catéchèse étaient deux pièces distinctes artificiellement reliées par le rédacteur des Paralipomènes. Tous les témoins de la VTh ont le récit de la vision sans celui de la catéchèse. L'*Epistola Ammonis*, qui ne dépend pas textuellement de la VTh et a un texte assez différent, n'a pas, non plus, la catéchèse. Et, ce qui plus est, parmi les nombreux témoins du texte des Paralipomènes, dont nous disposons pour ce récit, certains n'ont que la narration de la vision, sans l'entrée en matière et sans l'addition de la

dans l'*Introduction* de F. HALKIN à ses *Sancti Pachomii Vitae graecae...* p. 37*-38*. Nous lisons le même récit, sous une forme fort remaniée, dans le Ms 638 de Patmos (XVI[e] siècle), dont nous devons la connaissance à Mme Gilberte Morizé, et la copie photographique à M. Athanase Kominis.

[121] EpAm 12.

[122] Am 498-502; SBo 103 (= S[3a], p. 319,7-24, fragmentaire); G[1] 102.

catéchèse; un autre n'a que le texte de la catéchèse, sous forme de récit détaché [123]. Or, la mention de la synaxe nocturne ainsi que celle de la synaxe de la neuvième heure [124], ne se lisent que dans les témoins qui soudent les deux récits, et précisément dans la « soudure » qui relie les deux textes, et dans l'entrée en matière artificielle destinée à situer ces deux récits dans le lieu et dans le temps.

Somme toute, la synaxe nocturne aussi bien que la synaxe de la neuvième heure, ne sont ici que le fruit d'un artifice littéraire. Leur mention n'est d'aucune valeur pour la connaissance des coutumes liturgiques pachômiennes.

Dans un autre chapitre, l'*Epistola Ammonis* nous parle d'un moine que Théodore châtia à cause de sa négligence pour les prières nocturnes: « εἰς τὰς νυκτερινὰς εὐχὰς ὀκνηροτέρῳ » [125]. Souvenons-nous, d'abord, qu'Ammon, comme le narrateur des Paralipomènes, a une terminologie distincte de celle des milieux pachômiens. Mais, de plus, l'expression νυκτεριναὶ εὐχαί peut fort bien s'entendre ici des veilles ascétiques de caractère privé. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'Ammon, quelques pages plus haut, avait dit de Théodore: « νυκτεριναῖς εὐχαῖς καθ' ἑαυτὸν σχολάσας » [126].

Enfin, un dernier témoin — apparent — de la synaxe nocturne est le codex S[15]. Selon son récit, Horsièse, venant visiter les frères à Phbôou, les trouve tenant la collecte nocturne: ⲁϥϩⲉ ⲉⲡⲉⲥⲙⲏⲧ ⲉⲧⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲧⲉⲩϣⲏ » [127]. Il faut évidemment admettre ici une véritable mention d'une synaxe nocturne. L'expression ⲡⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲧⲉⲩϣⲏ ne se trouve cependant nulle part ailleurs dans le dossier pachômien de langue copte. Mais, précisément, la valeur historique de ce texte provenant d'un synaxaire du 11ème ou 12ème siècle est trop douteuse pour qu'on y recherche des informations authentiques sur les coutumes liturgiques pachômiennes du 4ème siècle.

[123] Les Mss h et p n'ont que le récit de la vision; le Ms b n'a que le texte de la catéchèse.

[124] G[3] est seul à mentionner explicitement la neuvième heure; mais il ne fait qu'expliciter ce qui est dit implicitement dans l'entrée en matière de Paral 17. La prière à la neuvième heure était la pratique de la Basse-Egypte, où le repas se prenait à cette heure-là. Cf. l'*Histoire Lausiaque*, ch. 7, éd. Butler, p. 26,6-9.

[125] EpAm 25, p. 113,26.

[126] EpAm 14, p. 104,8-9.

[127] S[15], p. 401,5; texte copte, p. 353, A, 22-24.

A côté de ces témoignages apparents d'une synaxe nocturne, que nous offrent les textes biographiques, la Règle contient un précepte sur lequel on s'est plus d'une fois fondé pour affirmer l'existence dans les monastères pachômiens d'une synaxe à l'heure de midi. Il s'agit du nº 23 des *Praecepta*. On y lit en effet que l'hebdomadier, avant d'avoir reçu l'ordre du supérieur du monastère, « signum dare non poterit ut *ad collectam meridianam* uel ad uespertinam sex orationum congregentur ». Ce précepte doit cependant s'interpréter à la lumière du Pr 103, de la section complémentaire, qui en dépend, ainsi que du Pr 90, dont voici les textes:

Pr 103: « ...quand on sonne à midi le signal pour manger... »
Pr 90: « Qu'on n'entre pas non plus pour manger à midi, avant que le signal ne soit donné... ».

De la comparaison de ces trois préceptes distincts [128], il apparaît que cette *collecta meridiana* dont l'hebdomadier donnait le signal, n'était rien d'autre que le *repas* du milieu du jour, qui réunissait tous les frères du monastère et portait donc le nom technique des réunions communes, ⲥⲱⲟⲩⲍ. On sait en effet que, contrairement à la pratique presque générale des autres moines, qui ne prenaient qu'un seul repas par jour, à la neuvième heure [129], les Pachômiens, sauf aux jours de jeûne, en prenaient deux, un au milieu du jour et un autre plus léger le soir [130].

Ayant vu que les moines pachômiens se réunissaient deux fois par jour pour la prière commune, il nous reste à analyser la structure de ces deux synaxes. Nous considérerons d'abord les renseignements d'ordre général que nous offrent la Règle de Pachôme et les Règlements d'Horsièse à ce sujet, puis nous nous arrêterons à essayer de préciser le sens de l'expression « les six prières » et la nature de la synaxe qu'elle désigne. Enfin, nous constaterons que l'Office du dimanche offrait certaines particularités.

---

[128] Voir aussi Pr 111, ainsi que RèglHors, p. 92,24.

[129] Cf. B. STEIDLE, « *Ante unam horam refectionis...* » *Zur neuen Deutung von Kapitel 35,12-14 der Regel St. Benedikts*, dans *EuA* 41 (1965), p. 387-394.

[130] Sur les repas des Pachômiens voir R. DRAGUET, *Le chapitre de HL sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?*, dans *Muséon* 57 (1944), p. 77-78 et 81-86; 58 (1945), p. 55-72.

Le mode sous lequel se faisait la synaxe est bien décrit, d'une façon générale, dans la première section — c'est du moins la première de celle que nous possédons — des Règlements d'Horsièse [131]. Ce texte et certains paragraphes des plus anciennes sections de la Règle se complètent mutuellement.

Lorsqu'on donnait le signal pour la prière, les frères se rendaient immédiatement au lieu de la réunion, en méditant les Ecritures [132]. Chacun avait sa place déterminée, qu'il avait reçue le jour de son entrée au monastère, et qui se nomme, dans la traduction de Jérôme, le *locus sedendi et standi* [133]. En se rendant à sa place, on devait prendre garde de ne pas marcher sur les joncs rouis déposés devant chacun des moines en vue du travail manuel [134].

A la synaxe, les moines sont assis. Chacun à son tour, à commencer par les plus anciens, récite des textes ou sections de l'Ecriture [135]. Quant le lecteur a fini de réciter une section, il donne le signal, et tous les frères, sans tarder un seul instant, se lèvent [136]. Ils se signent, étendent les bras en forme de croix et prient, récitant la prière de l'Evangile, c'est-à-dire le Pater [137]. A un second signal, tous se prosternent, pleurant intérieurement sur leurs péchés [138], après avoir fait

---

[131] RèglHors, p. 81,27-87,34.

[132] Pr 3; cf. Leg 2.

[133] Pr 4; Pr 13; cf. Pr 1.

[134] Pr 4, repris en RèglHors, p. 87,26-28.

[135] C'est ainsi que, nous semble-t-il il faut entendre à la fois Pr 13 et Pr 6. Nous reviendrons là-dessus, un peu plus loin, à propos des « six prières ». Cela ne veut pas dire, évidemment, que chaque moine récitait quelque chose tous les jours.

[136] Pr 6, repris en RèglHors, p. 83,24-25. C'est par erreur que Lefort a entendu ce passage des RèglHors du signal convoquant à la réunion de prière, et qu'il a renvoyé à Pr 3 et non à Pr 6 (dans *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 83, note 16).

[137] Sur l'importance du Pater dans la prière des premiers chrétiens, cf. A. HAMMAN, *art. cit.*, à la note 9, p. 470-471. Sur le Pater employé comme oraison psalmique, voir Césaire d'Arles, *sermon* 72,5, éd. Morin, (*CCL* – 103) Turnhout 1953², p. 305-306. Sur les « formulae dominicae orationis » chez Cassien, voir S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico...* (*SA* – 5), Rome 1936, p. 53-57.

[138] Ces prosternements au cours de la prière commune étaient pratique courante chez les ascètes. Voir la description qu'en donne Cassien, dans ses *Institutions*, II, 7, éd. Guy, p. 70-72, Cf. de même l'apophtegme nº 43 de Macaire, dans *PL* 73, col. 766: « post psalmum, cum ad orandum se projecissent fratres... ».

de nouveau le signe de la croix. Après quoi, ils se relèvent, se signent encore une fois et prient intérieurement. Enfin un nouveau signal avertit de se rasseoir pour écouter à nouveau l'Ecriture.

On voit que cet Office est fort différent de ce à quoi nous sommes habitués — fort différent aussi de celui que Cassien attribue à tous les moines d'Egypte et de Thébaïde... D'abord, le texte récité par un soliste, pendant que tous écoutent en silence, n'est pas tiré exclusivement, ni peut-être principalement du psautier, mais de l'Ecriture en général. Ensuite chaque récitation est suivie d'une prière personnelle, dont le rituel imposant fait en même temps une magnifique expression communautaire de prière. On remarquera aussi l'importance qu'y tient le Pater, prière par excellence, la prière de l'Evangile. Sans doute qu'en général ces récitations se faisaient de mémoire, comme les « méditations » privées tout au long du jour. D'ailleurs on emploie, pour désigner cette récitation les mots μελετᾶν et ἀποστηθίζειν, c'est-à-dire les mêmes mots qui désignent la « méditation » de l'Ecriture que l'on faisait en particulier, durant le travail ou en se rendant à la synaxe et au réfectoire.

Il ne semble pas qu'il y ait eu, entre les récitations, des « collectes psalmiques » ou quelque chose d'équivalent. Seuls le Pater, ainsi que la prière silencieuse que les moines faisaient, les bras en croix, prosternés, et de nouveau les bras en croix, rythmaient la récitation des textes scripturaires. Les *Règlements d'Horsièse*, qui décrivent en détail ce « rythme », ne laissent pas de place, dans leur description, pour une « collecte » récitée à haute voix par le supérieur ou par quelqu'un d'autre. Tout au plus une hésitation peut nous venir à la lecture de Pr 6: « Cumque manu percusserit stans prior in gradu, de scripturis quidpiam reuoluens memoriter, ut oratio finitur, nullus consurget tardius, sed omnes pariter leuabuntur ».

De soi, l'expression « ut oratio finiatur » pourrait fort bien désigner la « collecte », car, comme l'a montré dom Capelle, « orationem concludere » et « orationem colligere », dans le langage de l'époque, signifiaient la même chose [139]. Il est même possible que ce soit ainsi que l'ait entendu Jérôme. Mais la comparaison de ce précepte avec le texte correspondant des *Règlements d'Horsièse* nous oblige à l'interpréter autrement . Il ne s'agit de rien d'autre que du signal que le lecteur, à l'ambon, donnait à la fin de chacune de ses réci-

[139] Cf. B. CAPELLE, *Collecta*, dans *RBén* 42 (1930), p. 197-204.

tations, pour avertir les frères de se lever pour la prière que nous avons décrite [140].

Les moines travaillaient-ils durant ces lectures et ces prières? Certainement pas durant les prières, puisqu'ils les accomplissaient les bras en croix, avec force signes de croix et génuflexions. Durant les lectures? — c'est moins clair. Aucun texte ne l'affirme explicitement. Sans doute y avait-il du travail accompli durant la synaxe commune du matin. Mais celle-ci était composée de divers éléments, et il est difficile d'affirmer à quel moment de cette synaxe composite commençait le travail. Peut-être une indication pourrait-elle être tirée d'un passage concernant le travail que les frères faisaient dans les maisons, en méditant sur la catéchèse: « *En réfléchissant sur la catéchèse*, ils ne tresseront ni ne puiseront de l'eau, jusqu'à ce que le chef de maison le dise » [141]. Si l'on devait s'appliquer à méditer sur la catéchèse du supérieur un certain temps avant d'entreprendre le travail, n'aurait-on pas aussi médité sur l'Ecriture Sainte avant de commencer à travailler? On ne peut que poser la question [142].

Le nombre des récitations et des prières correspondantes qui se faisaient à la synaxe du matin n'est pas précisé. Quant à l'Office du soir, l'indication nous est donnée dans le nom même de cet Office, l'Office des « six prières ». Mais que signifie au juste cette expression?

Jérôme, et tout le monde après lui, ont traduit l'expression **coor ⲛ̄coⲙ** par « sex orationes » [143]. Et les auteurs modernes, pour adapter ces textes à leurs conceptions sur l'histoire de l'Office, ont vite fait d'identifier ces six *prières* avec six *psaumes*... Cette traduction, pour traditionnelle qu'elle soit, gagnera à être réexaminée de plus près. Dans nos textes pachômiens, nous trouvons indifféremment ou bien **ⲡcooⲩ ⲛ̄coⲙ** ou bien **ⲡcooⲩ ⲛ̄coⲙ ⲛ̄ϣⲗⲏⲗ**, comme sy-

[140] C'est ainsi qu'a compris le traducteur des *Excerpta* grecs (recension B): « εἰς τὸ προσεύχεσθαι » (dans A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 170). Ce « εἰς τὸ προσεύχεσθαι » correspond exactement au « **ⲉⲡⲉϥϣⲗⲏⲗ** » des RèglHors, p. 83,24 (texte copte, p. 84,15).

[141] Pr 123. Nous citons d'après le texte copte. Les mots que nous avons soulignés sont absents dans la traduction de Jérôme.

[142] Chez Chénouté, on travaillait le matin durant la synaxe de prière, car un précepte prévoit qu'on ne commencera pas à travailler, le matin, avant que n'ait été donné le signal de la première section de prière: **ⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲕⲱⲗϩ ⲉⲡϥⲟⲣⲡ ⲡcoⲙ ⲛ̄ϣⲗⲏⲗ** (Texte, T. IV, p. 81,7-12).

[143] C'est d'ailleurs ce que nous avons fait jusqu'ici.

nonymes [144]. **Сοπ** (**сλπ**, **сп-**, **сеп-**, **сωп**, **сωωп**, **сοοп**) est un mot commun et fréquent, dont le sens ordinaire est « fois » [145]. **сοοϒ ⲛ̄сοп** signifie dont littéralement « six fois »; et l'article **п** placé devant **сοοϒ** montre bien qu'il s'agit là d'une expression technique: « *les* six fois ».

L'adjontion de **ⲡⲯⲁⲛⲏ** rend l'expression encore plus difficile, car **ⲛсοοϒ ⲛ̄сοп ⲡ̄ⲯⲁⲛⲏ**, en copte, est aussi bizarre que sa traduction française littérale: « les six fois de prière »... Une expression philologiquement identique se trouve dans la Vie bohaïrique de Pachôme, dans le récit de la venue de Pachôme chez Palamon. Ce dernier explique à Pachôme qu'il fait soixante fois de prière (ⲝ̄ ⲛ̄сοп ⲡ̄ⲯⲁⲛⲏ) durant le jour et cinquante durant la nuit [146]. Lefort a traduit simplement — sans doute avec raison — « soixante oraisons le jour... etc. »; mais le traducteur arabe avait peut-être été encore plus prudent en traduisant littéralement: « soixante fois de prière: دفعة صلاة ستين »[147], ce qui montre qu'il ne connaissait pas à **сοп** un autre sens que celui de « fois » (دفعة).

Crum, pour sa part, donne à **сοп**, dans cette expression (et dans quelques autres semblables), le sens conjectural de « turn, round of prayer or reading ». Il donne aussi, à part, un second **сοп**, conjectural, avec le sens de « measure », et l'exemple « **ⲱϩ ⲛсοп ⲛⲧⲱⲃϵ**: cent mesures de brique » [148]. Notre **сοп** pourrait bien se rattacher à ce dernier, et signifier *section, pièce, morceau*. Dans ce cas, **сοп** correspondrait au grec μέρος employé dans les rubriques coptes pour désigner une « section » à lire à l'Office. Ainsi, dans le panégyrique de Macaire de Tkôou, une main a ajouté dans la marge la rubrique « **ⲱϣ ⲙⲡⲁⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲣⲟⲩϩⲓ ⲙⲡⲉϥⲭⲱⲣϩ** : lisez cette section au soir de sa nuit », c'est-à-dire, selon Amélineau, au soir de la nuit où sa fête commençait [149].

---

[144] Un emploi analogue de « **сοп** » se retrouve, quoique rarement, dans d'autres documents coptes anciens; par exemple dans la vie d'Onnuphrius, publiée dans E.A.W. BUDGE, *Coptic Martyrdoms etc. in the dialect of Upper Egypt*, Londres 1914, p. 216; (le même récit se trouve dans E. AMÉLINEAU, *Voyage d'un moine égyptien dans le désert*, [*RT* – 6], Paris 1885, p. 181).

[145] Cf. W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939 (réimpression 1962), p. 349 B: « Occasion, time (vices), turn ».

[146] Texte, p. 9,17-18.

[147] Am 348, ligne 1 du texte arabe.

[148] W. E. CRUM, *op. cit.* à la note 145, p. 351 A.

[149] E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux IV^e et V^e s.*, (*MMAF* – IV,1), Paris 1888, p. 142.

Cette correspondance entre **сοп** et **ⲙⲉⲣⲟⲥ** est très éclairante car nous savons, par les *Règlements d'Horsièse*, que les Pachômiens apprenaient l'Ecriture de mémoire, par sections appelées **ⲙⲉⲣⲟⲥ**. Un moine, selon Horsièse, doit connaître par cœur au moins dix morceaux (**ⲙⲉⲣⲟⲥ**) de l'Ecriture et un morceau (**ⲙⲉⲣⲟⲥ**) du psautier [150]. Or, ces sections appelées **ⲙⲉⲣⲟⲥ** sont également appelées **ⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲏⲟⲩⲥ** c'est-à-dire « sections de par-cœur », ou tout simplement **ⲛⲉⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲏⲟⲩⲥ** c'est-à-dire « des par-cœur » [151]. Cette équivalence entre **сοп**, **ⲙⲉⲣⲟⲥ** et **ⲁⲡⲟⲥⲧⲏⲟⲩⲥ** est très importante car celui qui récite l'Ecriture à la synaxe commune est appelé, dans la traduction des excerpta grecs, ὁ ἀποστηθιζόμενος, ce qui correspond au latin de Jérôme, « aliquid revolvens memoriter » [152]. Donc, lorsque Pr 13 prescrit que tous les frères, à tour de rôle, doivent réciter « aliquid de Scripturis » (en grec, ἀποστηθίσαι), cela signifie que chacun doit réciter un **ⲁⲡⲟⲥⲧⲏⲟⲩⲥ** (= **ⲙⲉⲣⲟⲥ** = **сοп**) ou des **ⲁⲡⲟⲥⲧⲏⲟⲩⲥ** [153].

L'Office des **сοοϒ ⲛ̄сοп** (**ⲡ̄ⲯⲁⲛⲏ**) pourrait donc désigner un Office où l'on récitait six sections de l'Ecriture, mais aussi un Office où *chacun des lecteurs* récitait six sections de l'Ecriture [154]. Cette dernière interprétation peut s'appuyer sur un passage de la Règle qui, autrement, demeure énigmatique: celui qui rompt un objet, etc... doit être puni au moment de *ses* six prières (ou six sections): **ϩⲙ̄ⲡⲉϥсοοϒ ⲛ̄сοп** [155]. Jérôme, qui traduit par « aget poenitentiam uespere in sex orationibus », a laissé tomber ce très précieux pronom possessif (**ⲡⲉϥсοοϒ** = *ses* six...) qu'il devait sans doute trouver encombrant. Il tente d'ailleurs de racheter cette omission en ajoutant la précision « uespere ». ...

---

[150] **ⲉⲧⲙ̄ⲙⲧⲣⲉϥⲃⲱϫϥ̄ ⲉⲙⲛⲧ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲯⲁⲗⲧⲏⲣⲓⲟⲛ** (p. 86,24-25). Lefort traduit (p. 85,35-86,1): « ... pas moins de dix *morceaux* avec une *partie* du psautier » ...

[151] Cf. l'expression grecque correspondante en G[1] 58, p. 40,13-14: « μελετῶντες τὰ ἀπὸ στήθους ».

[152] Pr 6; cf. *Excerpta* grecs, recension, A, dans A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 170,13.

[153] Pr 121: **ⲛϥⲧⲙⲙⲉⲗⲉⲧⲁ**; ce mot est absent de la traduction de Jérôme.

[154] L'apophthegme sur les deux jeunes pèlerins de Scété (Macaire 33, *PG* 65, col. 273-277) montre que certains moines, à Scété, récitaient les douze psaumes par groupes de *six*, le sixième étant un psaume alléluiatique.

[155] Pr 125.

L'exactitude du texte copte dans le dernier cas mentionné, ainsi que l'interprétation que nous en avons donnée, se trouvent confirmées par un texte de Chénouté qui décrit, à n'en pas douter, une pratique identique. Chénouté, homme pratique et bon organisateur, y décrit la façon de procéder afin que le service religieux aille rondement. Pendant qu'un frère récite (ⲙⲉⲗⲉⲧⲁ) à l'ambon (ⲕⲁⲑⲉⲇⲣⲁ), celui qui doit réciter après lui doit s'approcher de l'ambon au moment où le premier en est à *sa dernière section* (ⲥⲙⲏⲥⲁⲉ ⲛⲥⲟⲛ), afin d'être prêt à monter lorsque celui-ci sera descendu et qu'on aura fait la prière [156]. On voit donc que chaque lecteur récitait plus d'une section (ⲥⲟⲛ). Il est fort possible qu'il en récitait six, et que de là vienne l'expression « six sections », comme d'autres textes de Chénouté nous le laissent entendre.

Chénouté, avant de décrire en détail la pratique des six sections affirme explicitement que ces canons ont été établis par les *Pères*. On est certes autorisé à le croire, car Chénouté, qui use fort volontiers de la première personne, et qui est plus que « personnel », n'a pas l'habitude de se croire obligé d'attribuer aux anciens les pratiques qu'il lui plaît d'instaurer. Voici le texte dans lequel il décrit comment se pratiquait, de son temps, la prière traditionnelle des six sections, tant le matin que le soir:

ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥⲟⲛ ⲉⲓⲣⲟⲩϩⲉⲡⲉ ϣⲟⲩⲧ ⲛⲥⲟⲛⲛⲉ, ⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥⲟⲛ ⲉⲛⲥⲟⲛ ...
(le matin): ⲉⲩⲛⲁϣϧⲏϩ ⲛϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲟⲛ, ⲛⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥⲟⲛ ⲉⲛⲥⲟⲛ ...
(la nuit du dimanche): ⲉⲩⲛⲁϣϧⲏϩ ⲛⲧⲁⲓⲟⲩ ⲛⲥⲟⲛ ⲙⲛⲟⲩⲥⲟⲛ [157].

La traduction purement littérale de ce texte serait pour le moins énigmatique. Par exemple, la phrase ⲉⲩⲛⲁϣϧⲏϩ ⲛϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲟⲛ, ⲛⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥⲟⲛ ⲉⲛⲥⲟⲛ se traduirait « on priera quatre fois, six fois chaque fois »... Nous ne voyons pas d'autre moyen de démêler cet écheveau que d'attribuer aux nombreux ⲥⲟⲛ de ce texte deux sens différents: son sens ordinaire et vulgaire de « fois », et son sens technique de « section ». Voici donc comment se traduiraient en conséquence les passages coptes cités plus haut:

« Et quant aux six sections, le soir, (on priera) trois fois, six sections chaque fois ».

(le matin): « on priera quatre fois, six sections chaque fois ».

(la nuit du dimanche): « on priera cinquante et une fois... » [158]

[156] T. IV, texte: p. 155,26-156,7; traduction: p. 93,27-35.

[157] T. IV, texte; p. 52,16-53,21; traduction, p. 31,25-32,18.

[158] On trouve également, dans la Vie de Pachôme, un cas semblable des deux usages simultanés de ⲥⲟⲛ: « J'ai essayé bien souvent (ⲉⲡⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̄ⲥⲱⲛ), et c'est à peine si, parmi une quantité de prières, j'en fais trois (ϣⲁⲓⲉⲣ̄ ⲛ̄ⲥⲟⲛ ⲛ̄ϣⲩⲛϩⲏ) en me gardant des pensées qui assaillent mon esprit... » (Bo 91; texte p. 107,10-12).

Il va sans dire que plusieurs obscurités demeurent dans ce texte, et que nous n'avons pas l'intention de les dissiper toutes. Cela demanderait une étude exhaustive des textes chénoutiens [159], laquelle est hors des limites de notre travail, et serait difficilement possible aujourd'hui. Cependant, il nous semble que nous pouvons déjà en tirer quelque lumière pour l'interprétation de nos textes pachômiens.

On peut croire que chez Pachôme aussi le nom de « six sections » donné à l'Office du soir, dans les maisons, venait de ce que les récitations s'y faisaient par groupes de six, et non de ce qu'on y faisait simplement six récitations. Il est probable cependant que même si Chénouté fait appel aux *Pères*, sa législation marque une évolution sur les pratiques de l'époque de Pachôme. En effet, chez lui, la structure de la synaxe du matin aussi bien que celle de la synaxe du soir est basée sur des groupes de six récitations. Chez Pachôme, au contraire, ceci devait être le cas seulement de la synaxe du soir, à laquelle on réserve le nom de « six prières ». Par ailleurs, on sait que la façon générale d'accomplir la synaxe, chez Pachôme, était la même, matin et soir, puisqu'on devait faire, le soir, l'Office des « six sections » selon le règlement de la synaxe du matin.

Combien de groupes de six sections récitait-on le soir et le matin, chez Pachôme? — Ce sont là des questions auxquelles l'état des documents ne nous permet pas de répondre, surtout du fait que jamais, dans les textes que nous possédons, la célébration de l'Office n'est décrite en détail et pour elle-même.

Ce que nous avons décrit jusqu'ici est la structure des Offices ordinaires, qui se faisaient sur semaine. Or, il semble que les dimanches et autres jours où l'on faisait l'Eucharistie, la structure de la synaxe commune était différente [160]. La législation concernant la synaxe de ce jour-là se trouve dans le troisième groupe des *Praecepta*, c'est-à-dire aux § 15-22. De ces préceptes, les §§ 19-22 concernent plutôt la catéchèse, mais les §§ 15-18 se rapportent directement à la synaxe de prière. En voici l'essentiel:

[159] Voici quelques autres textes de Chénouté importants pour notre sujet: éd. Leipoldt-Crum, T. IV, p. 50,19-31 et 65,10-22; traduction Wiesmann, T. IV, p. 83,11-25 et 109,13-110,2.

[160] De même chez Chénouté; cf. le texte cité à la note 157.

Pr 15: In die dominica uel oblationis tempore nullus deerit de ebdomadariis, sedens in loco embrimii psallentique respondens, ex una dumtaxat domo quae in maiori seruit ebdomade...

Pr 16: In die dominica et collecta in qua offerenda est oblatio, absque praeposito domus et maioribus monasterii, qui alicuius nominis sunt, nemo psallendi habeat potestatem.

P. 17: Psallente autem quolibet e maioribus, id est legente psalterium, si quis defuerit, statim ante altare paenitentiae et increpationis ordinem sustinebit.

La première chose à noter est que, le dimanche, il y avait de la « psalmodie », c'est-à-dire du chant, alors que les autres jours, l'Office était constitué uniquement par la récitation (ⲙⲉⲗⲉⲧⲁ) de péricopes scripturaires alternées avec la récitation du Pater et des prières silencieuses. Cette psalmodie était probablement constituée par le chant de psaumes, même si le mot ψάλλειν peut avoir un sens beaucoup plus large. Et tout cas, Jérôme, pour sa part, a entendu le mot dans son sens strict: « Psallente... id est legente psalterium ».

Alors que les jours de semaine, la récitation de l'Ecriture n'était confiée à personne en particulier, mais était exécutée par tous, chacun à son rang, le dimanche et les autres jours où l'on faisait l'Eucharistie, seuls les chefs de maison et les grands du monastère pouvaient psalmodier. Tous les frères de la maison, qui accomplissait, cette semaine-là, le service, se plaçaient à l'ambon et répondaient au psalmiste ou chantre. Si leur nombre n'était pas suffisant, le chef de maison pouvait faire appel à des moines d'une autre maison. Il s'agit donc du mode de psalmodie responsoriale traditionnel: un soliste chante le psaume (ou cantique), et le chœur ou une schola lui répond [161].

Enfin, ce jour-là, si quelqu'un arrive en retard à la psalmodie, il est immédiatement puni, car on ne laisse pas aux retardataires une marge d'une ou trois récitations, comme sur semaine.

Il y avait aussi, le dimanche, les deux catéchèses du supérieur du monastère, ainsi que la célébration eucharistique. Il est difficile de voir, dans nos textes, comment la catéchèse du dimanche matin était liée à la prière commune. Quant à la célébration eucharistique, il nous semble qu'elle devait former un tout homogène avec la réunion de prière du matin. Cela nous semble en effet impliqué, par

[161] Voir J. MATEOS, *La psalmodie variable dans l'office byzantin*, dans *Societas Academica Dacoromana*, (*Acta Philosophica et Theologica* – II), Rome 1964, p. 327-339.

exemple, par le précepte suivant: « In die dominica et collecta in qua offerenda est oblatio, absque praeposito... nemo psallendi habeat potestatem » [162]. Puisque la psalmodie se fait durant la collecte « in qua offerenda est oblatio », cette collecte semble bien s'identifier avec le ⲥⲱⲟⲩⲍ, c'est-à-dire la collecte réunissant tous les frères du monastère, le matin.

On avait donc, dans les monastères pachômiens, deux réunions de prière par jour, une le matin et l'autre le soir. Celle du matin rassemblait tous les frères d'un même monastère, celle du soir se faisait dans les maisons.

Ces synaxes se composaient essentiellement de récitations de l'Ecriture (pas nécessairement le psautier) faites par chacun des moines, à tour de rôle (pas tous le même jour, sans doute). Ces récitations étaient probablement accompagnées d'un travail manuel léger, et on les entrecoupait, par la récitation du Pater et d'autres prières silencieuses accompagnées de prostrations et de signes de croix.

Le dimanche, l'Office semble avoir eu une structure un peu différente. Au lieu d'une simple récitation de brefs passages de l'Ecirture, on avait une psalmodie responsoriale. Le psalmiste ou soliste était un chef de maison ou un « grand » du monastère, et tous les moines d'une maison, qui était chargée du service de la synaxe durant la semaine, se tenaient à l'ambon pour lui répondre.

IV. – *Sens théologique de la communion dans la prière.*

Il est à peine nécessaire, au début de cette section, de rappeler que Pachôme et ses successeurs immédiats n'ont pas élaboré une théologie de la prière commune. Cela ne veut cependant pas dire qu'il nous est impossible de retrouver, à travers leur vie et leurs écrits, comment ils concevaient la prière commune, et quelle était leur attitude spirituelle à son égard. Dans un tel effort d'explicitation, il y a évidemment lieu d'être très prudent. Il faut surtout se garder de la tentation de faire dire aux anciens ce que nous aimerions les entendre dire... ou encore de transposer dans leur monde de pensée nos problèmes actuels. Nous pensons, par exemple, au problème moderne — nous oserions presque dire: au faux problème — des relations entre liturgie et prière personnelle ou liturgie et contem-

[162] Pr 16.

plation [163]. De tels problèmes n'ont même pas effleuré l'esprit des anciens moines. Pour eux, la prière est une. Qu'on prie en marchant ou en travaillant, aux champs ou au monastère, seul ou avec ses frères, la prière est toujours... la prière, colloque personnel avec le Seigneur. Dans les sources pachômiennes, c'est la même expression copte: ⲥⲱⲟⲩ ⲉⲫⲏ (louer Dieu) qui sert aussi bien à désigner la prière faite privément que celle accomplie en commun avec les frères [164].

Cette unité de la vie de prière apparaît clairement dans les recommandations des *Règlements d'Horsièse* sur les prières à proférer du fond du cœur, au cours de la synaxe. Lorsqu'on a frappé pour indiquer de se lever, à la fin d'une « récitation », le moine profère, les bras en croix, la prière de l'Evangile, tenant les yeux du cœur et du corps levés vers le Seigneur, selon la parole du psaume: « J'ai levé mes yeux vers toi, Seigneur, qui habites dans le ciel, tels les yeux des serviteurs considérant les mains de leurs maîtres » (ps 122,1-2). Après cette prière, au moment où l'on frappe de nouveau pour indiquer de s'agenouiller, le moine se prosterne sur sa face, pleurant intérieurement ses péchés, toujours selon l'exhortation du psalmiste: « Venez, adorons et pleurons devant le Seigneur qui nous a créés » (Ps 94,6). Puis, se relevant, il récite de nouveau la prière de l'Evangile, ajoutant: « Seigneur, dépose ta crainte en nos cœurs, pour que nous travaillions pour la vie éternelle et te craignions ». Horsièse donne ensuite, à titre d'exemples, quelques exclamations tirées du psautier, qui doivent constituer la prière intime du moine: « Purifie-moi, Seigneur, de mes fautes secrètes, préserve des étrangers ton serviteur: s'ils ne me dominent pas, je serai saint et je serai purifié d'un gros péché » (Ps 18,13-14). Et encore: « Dieu, crée en moi un cœur pur, qu'en mes entrailles se renouvelle un esprit droit » (Ps 50,12) [165].

[163] Nous pensons surtout à la problématique soulevée par l'article de Jacques et Raïssa MARITAIN, *Liturgy and Contemplation*, dans *Spiritual Life*, 1959, p. 94-131. Sur cette problématique et sur la polémique qui suivit la publication de cet article, voir C. VAGAGGINI, dans *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Rome 1961, p. 532-540.

[164] Pachôme construisit une église au monastère de Tabennèse, pour que les frères puissent y louer Dieu (ⲉⲑⲣⲟⲩⲥⲱⲟⲩ ⲉⲫⲏ) (texte, p. 24,17; Bo 25). Ailleurs (Bo 73), on voit Pachôme, seul dans la synaxe, se mettre à bénir Dieu: ⲉⲫⲥⲱⲟⲩ ⲉⲫⲏ (texte, p. 77,23). Sur ce thème, voir J. LECLERCQ, *La preghiera e le preghiere, ossia l'unità della preghiera*, dans *Rivista di Ascetica e di Mistica* 6 (1961), p. 9-24.

[165] RèglHors, p. 83-84.

Il y a donc une union très étroite non seulement entre les prières que le moine fait en particulier tout au long de la journée et celles qu'il fait à la synaxe, mais aussi entre l'expression communautaire de sa prière et son jaillissement du cœur de chaque moine. L'unité est cependant encore plus profonde. Elle embrasse toute la vie. C'est toute l'ascèse du moine, toute sa vie morale qui est conçue comme étroitement liée à sa prière. Cela apparaît dans l'enseignement de Pachôme sur les distractions au cours de la prière [166]. Théodore l'Alexandrin avait entendu dire que Corneille avait purifié son cœur [167] au point qu'à la synaxe il n'avait aucune pensée vaine pendant la durée entière de la prière. Il demande à Pachôme de lui donner la recette de Corneille, car, pour sa part, après beaucoup d'efforts et de tentatives, c'est à peine s'il arrive à faire trois « sections de prières » (ϯ ⲛⲥⲟⲛ ⲛⲩⲭⲏⲛ) en se gardant des pensées qui assaillent son esprit... La réponse de Pachôme est la suivante. Corneille a lutté jusqu'à ce qu'il se soit acquis tous les fruits du Saint-Esprit avec l'aide que Dieu lui donna en toutes bonnes œuvres. « Quand à toi, Théodore, ajoute Pachôme, sois un émule de sa bonne manière, et sois toujours reconnaissant envers le Seigneur en gardant ses commandements de tout ton cœur, et tu ne succomberas aucunement ». On ne saurait guère affirmer plus explicitement que la pureté de la prière dépend étroitement de la pureté du cœur et de celle de toute l'activité morale [168]. Pour se fixer en Dieu, c'est-à-dire pour prier sans distraction, il faut avoir purifié son cœur, ce qui signifie avoir acquis tous les fruits du Saint-Esprit, ou — ce qui revient au même — observer tous les commandements du Seigneur [169].

Etant donnée cette insistance sur l'unité de la prière personnelle solitaire et de celle accomplie en commun, on peut se demander pourquoi les moines se réunissaient deux fois par jour pour prier en

[166] Bo 91a, p. 155,12-32 (quelques lignes seulement en S¹ 91) = G¹ 111, p. 72,8-13. Il s'agit d'un récit détaché, ne se retrouvant pas en Ag, et que SBo et G¹ ont inséré, chacun à un endroit différent.

[167] ⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛⲛⲉϥϩⲏⲧ: la traduction « a purifié son cœur » nous semble préférable à celle de Lefort: « a purgé son esprit ».

[168] Sur le concept de pureté de cœur dans le monachisme ancien, voir J. RAASCH, *The monastic concept of purity of heart and its sources*, dans *StMon* 8 (1966), p. 7-33.

[169] Cette doctrine sur les « distractions est fort différente de celle que l'on trouve, par exemple, chez Evagre; cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris 1960, p. 119-120.

commun, et quel sens ils donnaient à cette réunion de prière. Ici, force nous est d'interrompre un instant notre enquête dans les sources pour considérer une étude faite tout récemment, sur le sens de la prière commune dans le monachisme ancien en général.

Dans un article récent, dom A. de Vogüé [170] explique longuement et fort bien comment la prière des anciens moines était *une*, et comment toute leur attention était fixée sur la nécessité d'être fidèles au précepte scripturaire de prier sans cesse. Quant à la prière accomplie traditionnellement à certaines heures du jour, dom de Vogüé n'y voit qu'une « expression approchée de la prière continuelle ». « Il ne serait pas légitime, continue-t-il, de la considérer comme suffisante, mais on peut s'en servir comme d'un moyen pour parvenir au prier sans cesse » [171]... L'Office des cénobites ne serait donc qu'un simple moyen, un « procédé » pour arriver à apprendre à prier sans cesse. Bien plus, il ne serait qu'une sorte d'*ersatz* de la prière continuelle: « l'office du cénobite apparaît... comme une simple propédeutique à la prière incessante ou comme un succédané plus ou moins durable de celle-ci » [172]. En se réunissant pour prier, les cénobites ont pour but de « s'aider mutuellement par la force de la règle commune, à porter une dette personnelle dont chacun se sent trop faible pour s'acquitter en particulier » [173].

---

[170] A. DE VOGÜÉ, *Le sens de l'Office divin d'après la Règle de S. Benoît I*, dans *RAM* 42 (1966), p. 389-404.

[171] *Ibid.*, p. 391.

[172] *Ibid.*, p. 395. L'auteur avait déjà manifesté la même conception de la prière des cénobites, dans *Orationi frequenter incumbere. Une invitation à la prière continuelle*, dans *RAM* 41 (1965), p. 467: « ' Prier sans cesse ' est la grande loi de la prière chrétienne... Le monachisme n'a fait que reprendre à son compte l'enseignement de l'Evangile, de l'Apôtre et de Pierre... Il reste que la prière continuelle, dans sa réalisation concrète, paraissait plutôt réservée aux ermites, tandis que *les cénobites ne pouvaient prétendre qu'à un accomplissement imparfait du précepte*: ' prier sans cesse ', cela ne signifierait pas pour eux ' prier à chaque instant ', mais seulement ' prier chaque jour à des moments déterminés ' » (c'est nous qui avons souligné). Dom DE VOGÜÉ nous semble d'ailleurs dépendre sur ce point de A. VAN DER MENSBRUGGHE, *art. cit.* à la note 20, qui écrit, dans le même sens: « Yet the constant prayer, if it has to be vocal as the Egyptians understood it, is built on too precarious circumstances: it is rarely practicable and then only in private. Then it asks to be completed by a common-prayer or office... » (p. 453).

[173] A. DE VOGÜÉ, *art. cit.* à la note 170, p. 395.

De cette conception de la prière commune, dom de Vogüé croit pouvoir affirmer: « Ainsi l'ont compris les Pères. Ainsi l'ont compris à leur suite les premiers moines » [174]. En ce qui concerne les « Pères », un seul texte est cité, le fameux passage du Livre 7 des *Stromates*, dont la citation est désormais devenue un lieu commun, et que nous avons analysé plus haut... Au sujet des premiers moines, les sources principales de notre auteur semblent être l'article de van der Mensbrugghe, que nous avons commenté au début de ce chapitre et... Cassien.

De fait, cette conception de l'Office concorde avec une conception de la vie cénobitique qui peut se réclamer de Cassien, mais qui est fort différente de celle des milieux pachômiens. Cette relation entre la conception du cénobitisme et celle de la prière commune est affirmée par dom de Vogüé lui-même. Le sens de l'Office, écrit-il, « n'est pas différent de celui que revêt toute l'observance du coenobium: celui d'une école de la vie proprement monastique, c'est-à-dire seul à seul avec Dieu. Il s'agit d'accéder à la prière incessante et personnelle, en se soumettant à la pédagogie d'une prière célébrée en commun à certaines heures » [175].

L'Office des cénobites ne serait-il vraiment rien d'autre qu'une propédeutique ou un « procédé »?... La communion dans la prière n'aurait-elle pas une valeur spirituelle spéciale? Dom de Vogüé admet, comme en passant, que lorsqu'un chrétien « se réunit avec des frères pour prier, ce *pourrait* être afin de conférer à sa prière une valeur nouvelle en lui donnant une dimension communautaire visible »... [176] Mais ce n'est pas, croit-il, ce qui a attiré l'attention des anciens moines. Voyons donc ce qui en est chez Pachôme.

En fait, chez Pachôme, la prière commune, surtout celle qui réunit tous les frères d'un même monastère, le matin, n'est qu'un des nombreux éléments qui constituent la synaxe où les frères mettent en commun tous les éléments de leur vie. Cette réunion, cette synaxe, doit être considérée comme un tout organique, dans toute la complexité de ses composantes. Ce n'est que dans cette considération globale qu'on a quelque chance de découvrir le sens attribué par les Pachômiens à cette prière commune.

---

[174] *Ibid.*, p. 392.

[175] *Ibid.*, p. 395. Sur cette conception du « coenobium », exposée ailleurs par dom de Vogüé, nous avons dit quelques mots plus haut, p. 180.

[176] *Ibid.*, p. 395.

A cette synaxe, les frères écoutaient en silence, tout en accomplissant un léger travail, la parole de Dieu récitée par un soliste. Entre chaque récitation ils se levaient et se prosternaient ensemble pour prier Dieu du fond de leur cœur. Venait ensuite la catéchèse qui expliquait cette Parole de Dieu, puis on réfléchissait, toujours en commun, sur cette catéchèse. A cela s'ajoutait, au moins en certaines circonstances, l'accusation des péchés, suivie de la prière commune pour le pécheur.

Au fond, si la prière commune est ainsi un des éléments de la synaxe, c'est parce qu'elle est un des éléments de la Koinonia pachômienne elle-même. Déjà le premier essai que fit Pachôme d'organiser en communauté apostolique, sur le modèle de celle de Jérusalem, les paysans qui s'étaient groupés autour de lui, se fondait sur la triple base de la communion dans la *prière*, les repas, le travail. Si Pachôme accepta, dans les débuts, de larges concessions en ce qui concernait la propriété privée et le travail commun, il fut intransigeant sur la question de la prière commune [177]. De même, au postulant qui arrive au monastère, on enseigne d'abord à *louer Dieu*, puis on lui fait apprendre par cœur des passages de l'Ecriture qui lui serviront aussi bien pour sa prière privée que pour prendre part aux synaxes, puis on lui enseigne les règles concernant la vie commune, commençant par ce qu'il convient de faire à la synaxe de tous les frères [178].

En réalité, ce sur quoi est mis l'accent, dans cette perspective, ce n'est pas la *prière commune* elle-même, comme si celle-ci était d'une nature autre que la prière accomplie en particulier; c'est plutôt la *communion dans la prière*. Cette Koinonia en acte de prière possède une valeur ecclésiale du fait qu'elle est une réalisation et une manifestation de la communion dans la charité et dans la foi. C'est pourquoi les hôtes qui viennent au monastère ne sont admis à la prière que s'ils sont de la même foi [179], ce qui veut dire, dans le contexte historique de la persécution arienne, s'ils n'ont pas embrassé l'hérésie [180]. C'est pour une raison analogue que le frère qui a péché

[177] S^3, p. 67,30-68,9 (provenant de S^1).

[178] Pr 49.

[179] Pr 51.

[180] Bo 185 (= S^5 165); G^1 138: Athanase avait recommandé aux moines de ne prier avec personne jusqu'à ce que l'Eglise soit de nouveau en paix. Voir aussi, d'Athanase, l'*Epist. ad Monachos*, *PG* 26, col. 688. Par ailleurs, le même Athanase recommandait aux moines la *prière commune*, pour la paix de l'Eglise: Καὶ εὔχεσθε παρακαλῶ, *κοινῇ πάντες* ἵνα ἐπὶ πλέον εἰρήνην βραβεύσῃ ταῖς ἐκκλησίαις ὁ Κύριος»... (G^1 150, p. 96,14-16 = S^{3b} 348, p. 19-20).

gravement, surtout contre la charité, est exclu de la synaxe, car, par son péché, il s'est séparé de la communion de charité avec ses frères [181].

La première des sections qui nous restent des *Règlements d'Horsièse* traite de l'organisation de la prière commune [182]. La description qu'on y trouve de la façon dont s'exécute cette prière constitue ce qui, dans le dossier pachômien, se rapproche le plus de ce qu'on pourrait appeler une « théologie de la prière commune ». Or, tout y est rapporté à la réalité spirituelle de la Koinonia. Le texte est malheureusement acéphale. Le début exhortait sans doute à éviter toute forme de négligence lorsqu'on se réunit pour prier ensemble. Ensuite: « C'est pourquoi, mes frères, sachons avec précision... que cela se réalisera. Craignons fort pour n'être aucunement un scandale dans le lieu où deux ou trois sont réunis au nom de Jésus; car celui-ci est avec eux, et se trouve au milieu d'eux, comme il l'a dit » (Mt 18,20). Puis, suit toute une série de comparaisons montrant comment l'auteur concevait la collecte. Celle-ci est un banquet du père de famille faisant la noce pour son fils, et dont il faut se garder de faire partie sans robe nuptiale, au risque d'être jeté dans les ténèbres. Elle est le repas de noce, au retour du fiancé, et dont sont exclues les vierges sottes. A quoi servirait d'avoir veillé jusqu'au milieu de la nuit, si l'on est rejeté de la noce? Etre rejeté de la noce, ce serait être rejeté de la vrai Vigne, être desséché et brûlé. Et être rejeté de la Vigne ici-bas, c'est être rejeté là-haut, car le Vigne est maîtresse non seulement dans le siècle présent, mais aussi dans le siècle sans fin.

Comme on a pu le constater au premier coup d'œil, Horsièse applique ici à la prière commune, ou à la communion dans la prière, toutes les figures bibliques de l'Eglise qu'il applique, dans son Testament, à la Koinonia elle-même [183]. On aura remarqué aussi la citation de Mt 18,20: « Là où deux ou trois... » Dom de Vogüé affirme que « la tradition monastique ne semble guère faire usage de ce texte pour recommander la prière commune. Cassien ne le cite

[181] Cf. *infra*, au chapitre sur la pénitence.

[182] RèglHors, p. 81-87.

[183] Cf. *supra*, p. 181.

pas... »[184] Mais précisément, il y a en Orient, à côté de la tradition semi-anachorétique représentée par Cassien, une tradition cénobitique. Chez Pachôme, comme chez Basile, comme dans toute forme de vrai *cénobitisme*, la foi en la vérité de cette parole du Seigneur est à la base de toute la pratique des synaxes de prière, et doit donc être à la base de toute explication de celle-ci.

Une autre référence explicite à ce texte, — bien que ce n'en soit pas une citation proprement dite — se lit aussi dans la Vie de Pachôme et de Théodore. Un ange apparaît un jour à Théodore, à l'époque où, du temps d'Horsièse, il fait fonction de supérieur général, pour lui reprocher de ne pas exhorter les frères à aller à la synaxe à l'heure de la prière, pour offrir leurs prières au Seigneur. Ne sais-tu pas, explique l'ange, que le Seigneur est présent au milieu d'eux pour pardonner leurs péchés[185]? La présence du Seigneur n'est pas une présence passive. C'est celle du Messie qui vient panser les éclopés et pardonner les péchés. La réunion des frères dans la prière procure la rémission des péchés; c'était là une conviction des chrétiens anciens[186], dont la raison théologique, qui est la présence du Seigneur au milieu de l'assemblée, est clairement affirmée ici.

La leçon que nous donnent les moines pachômiens en ce domaine est donc double. C'est une leçon d'unité de la prière, et, en même temps, de communion dans la prière. Ce qui fait la valeur propre de la prière commune de la Koinonia, ce n'est pas d'être la récitation de prières spéciales et officielles... C'est purement et simplement d'être une communion dans la prière et, par là, une réalisation et une manifestation sacramentelle de cette Eglise locale qu'est la Koinonia monastique.

Conclusion.

Au cours des derniers siècles, on a beaucoup insisté sur la prière liturgique, concevant celle-ci d'une façon plutôt juridique, comme une prière officielle, accomplie au nom de l'Eglise, par des personnes spécialement députées. On a souvent voulu justifier par la célébration

[184] Cf. *art. cit.* à la note 170, p. 395, note 19.

[185] Bo 184; S[6], p. 333,22.

[186] Voir les textes anciens dans ce sens, cités par J. A. MÖHLER, dans *L'unité de l'Eglise*, Paris 1938, surtout, p. 152 et 177.

de la liturgie ainsi conçue, la vie monastique: *monachus propter chorum*. Aujourd'hui, de toutes parts, on réagit contre cet excès, et c'est certes très bien. Peut-être, cependant, n'est-on pas toujours suffisamment conscient de la différence entre la réalité spirituelle et théologique de la liturgie, d'une part, et, d'autre part, la façon juridique dont on l'a comprise au cours des derniers siècles.

Il n'est que trop évident que les premiers moines n'ont eu aucune idée d'accomplir une prière officielle au nom de l'Eglise. Est-ce suffisant pour affirmer qu'ils ne se souciaient guère de la liturgie? Cela implique-t-il nécessairement qu'en leurs synaxes de prière, ils ne voyaient qu'un pis-aller, un succédané de la prière continuelle, à l'usage des commençants et des faibles?

Comme tous les premiers moines — comme tous les premiers chrétiens, les Pachômiens ont pris au sérieux le précepte de l'Ecriture de prier sans cesse. Toute la journée, et souvent aussi la nuit des moines pachômiens est une prière continuelle, qui prend généralement la forme d'une méditation de l'Ecriture Sainte. Deux fois par jour, cependant, ils se réunissent pour accomplir en commun ce qui fait l'essence de leur vie. Au cours de cette synaxe, ils communient dans la Parole de Dieu, dans la prière silencieuse et personnelle, dans le travail manuel, dans la réflexion. Le but de ces réunions n'est pas d'y faire quelque chose de spécial, qu'on ne fait pas ailleurs; ce n'est pas d'apprendre à faire quelque chose. La prière commune du cénobite pachômien est essentiellement — et c'est cela qui fait toute sa valeur — une communion dans la prière. Et la liturgie, au fond, est-elle autre chose?...

Excursus

LA TRADITION DES DOUZE PSAUMES

Introduction.

Dans le chapitre qui précède, nous avons plus d'une fois fait allusion à la tradition des douze psaumes. La Règle de l'Ange attribue aux Pachômiens cette tradition. Cassien, qui l'a reprise en la modifiant, la présente comme le bien commun de tous les moines d'Egypte et de Thébaïde. Or, nous avons vu, dans un excursus précédent, que la Règle de l'Ange n'est pas un document pachômien, et que Cassien ne saurait être considéré comme un témoin des coutumes pachômiennes.

Toutefois, pour mieux situer les coutumes pachômiennes, que nous venons d'étudier, dans le cadre général des pratiques liturgiques des autres milieux monastiques de l'époque, il pourra nous être utile d'examiner un peu cette tradition des douze psaumes. Après avoir analysé ce que nous en disent les diverses recensions de la Règle de l'Ange, nous nous arrêterons à quelque autres témoins de cette coutume, qui nous permettront de la situer quelque peu, géographiquement. Finalement, nous ferons quelques constatations relatives à l'usage fait par Cassien de cette tradition, ne fût-ce que pour indiquer quelles surprises pourrait nous réserver une étude plus approfondie des sources de Cassien en ce domaine.

Il va de soi que les quelques notes qui vont suivre présupposent tout ce que nous avons dit sur Pallade et Cassien dans l'Excursus que nous leur avons consacré dans la première partie de notre travail.

I. – *La tradition des douze psaumes dans la Règle de l'Ange.*

Nous présentons ci-après deux tableaux, dont nous expliquerons ensuite le contenu. Il est toutefois nécessaire de fournir auparavant quelques renseignements techniques pour la bonne intelligence de ces tableaux.

Dans le *Tableau I* (page 326), nous mettons, sur des lignes parallèles, le texte des trois témoins directs de la recension G de l'*Histoire Lausiaque*, considérant en outre comme deux témoins distincts le texte primitif et le texte corrigé du Ms 30 [1].

Dans le *Tableau II* (page 327), nous donnons, selon les principaux autres témoins, la portion du texte concernant les douze prières diurnes et les douze prières nocturnes. Nous transcrivons le texte grec de G^3 comme témoin de la recension possédée en commun par les Vies grecques [2]. Nous transcrivons également le texte des Mss 33-47, puisqu'il n'est pas impossible que ceux-ci représentent un texte de la Règle de l'Ange indépendant de l'*Histoire Lausiaque*. Pour la recension syriaque, représentant une tradition identique à celle de ces deux manuscrits, nous avons tenu à citer l'original, la traduction de Budge induisant facilement en erreur [3]. Nous donnons de même l'original éthiopien, afin de mieux mettre en lumière les similitudes entre les divers témoins [4]. Nous avons ajouté le texte de Den, dont la source, en ce passage, semble avoir été distincte de celle des Vies grecques [5],

---

[1] Comme nous l'avons dit plus haut (note 25 de la page 144), nous citons les Mss de l'*Histoire Lausiaque* selon le texte qu'on peut reconstituer à partir de l'apparat critique de dom Butler, comme l'on fait R. Draguet et F. Halkin.

[2] Texte dans F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graecae...*, p. 276,35-277,2.

[3] Texte syriaque dans E.A.W. Budge, *The Book of Paradise*, Londres 1904, T. II, p. 181. Dans sa traduction (*ibid.*, T. I, p. 216), Budge complète le texte syriaque d'après une recension grecque de l'*Histoire Lausiaque*, faisant un usage un peu embarrassant de crochets: « And he commanded that during [*each*] day they should repeat twelwe sections of the Psalter, [*and during* [*each*] *evening twelve sections of the Psalter*], and during [*each*] night twelve sections (of the Psalter)... » Tout ce qui se trouve entre crochets, et que nous avons souligné, est absent du texte syriaque et il n'y a aucune raison de le lui restituer. De plus il nous semble que la traduction de مئمر par « sections of the Psalter » constitue un anachronisme (cf. *infra*, p. 328 et note 7).

[4] Texte éthiopien dans A. Dillmann, *Chrestomatia Aethiopica*, Leipzig 1941², p. 58-59. Voici la traduction de O. Löfgren, dans *Pakomius' etiopiska klosterregler i svensk tokning*, dans *Kyrkohistorisk Årsskrift* 48 (1948), p. 170: « Befall dem även att varje dag förrätta tolv böner... om natten tolv... »

[5] Cf. *supra*, p. 141 et note 14. Nous citons d'après le texte du Ms Paris B.N. 2135, donné par H. van Cranenburgh, dans *La « Regula Angeli » dans la Vie latine de saint Pachôme*, dans *Muséon* 76 (1963), p. 176.

TABLEAU I

A	32 : Ἐτύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα				
	31 : Ἐτύπωσε δὲ διὰ πάσης	ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐννάτην ὥραν τρεῖς			
	30^1: Ἐτύπωσε δὲ διὰ πάσης	ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα			
	30^2: Ἐτύπωσε δὲ διὰ πάσης	ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα			
B	32 : καὶ ἐν ταῖς νυκτεριναῖς πανυχέσι δώδεκα				
	31 : καὶ ἐν ταῖς	παννυχίσι δώδεκα			
	30^1: καὶ ἐν ταῖς	παννυχίσι δώδεκα			
	30^2: καὶ ἐν ταῖς	παννυχίσι δώδεκα			
C	32 : καὶ ἐν τῷ ὀρθρῷ τρεῖς·				
	31 :				
	30^1:	καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν τρεῖς καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ δώδεκα			
	30^2:	καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ δώδεκα καὶ τὴν ἐννάτην ὥραν τρεῖς			
D	32 :	ὅτε δὲ τὸ πλῆθος ἐσθίει			ἑκάστη εὐχῇ ψαλμὸν προφάδεσθαι ἐτύπωνεν.
	31 : καὶ	ὅτε	δοκεῖ	τὸ πλῆθος ἐσθίειν	ἑκάστη εὐχῇ ψαλμὸν προσφάδεσθαι τυπώσας.
	30^1:	ὅτε (δὲ)	ἐσθίειν μέλλει	τὸ πλῆθος	ἐν ἑκάστη εὐχῇ ψαλμοὺς προσάγεσθαι τυπώσας.
	30^2:	ὅτε	ἐδόκει ἐσθίειν	τὸ πλῆθος	ἑκάστη εὐχῇ ψαλμοὺς προσάγεσθαι τυπώσας.

TABLEAU II

G³ : Διὰ πάσης δὲ ἡμέρας ποιεῖν εὐχὰς δώδεκα

33-37: Ἐτύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα

A

Syr : ܕܥܒܕ ܫܒܥ ܙܒܢ ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܫܒܚܐ ܒܟܠ ܝܘܡܐ

Eth : ወገብረ ፡ ሰዓተ ፡ ዕለተ ፡ ጸሎተ ፡ ሰዓተ ፡ ይጸልያ

Den : ... ut diurnae orationes duodecim fierent

Her : ... ut orationis .XII. numero per totam diem facirent

G³ : καὶ ἐν ταῖς παννυχίσιν ὡσαύτως ...

33-47: καὶ ἐν ταῖς παννυχίσιν δώδεκα ...

B

Syr : ܘܒܠܠܝܐ ܫܒܥ ܙܒܢ

Eth : ፡ ወበሌሊት

Den : et nocturnae duodecim.

Her : in noctis quoque uigiliis totidem precis fundirent

---

ainsi que celui du *Paradisus* d'Héraclide, qui représente une très ancienne traduction latine de l'*Histoire Lausiaque*[6].

* * *

La première chose que nous remarquons, à l'examen du *Tableau I*, est l'accord total des témoins sur la mention des douze prières diurnes et des douze prières nocturnes. L'accord est presque aussi grand, quoique moins verbal, dans la section *D* du tableau. Par ailleurs, la section *C* est celle où les scribes ont pris le plus de liberté. Ils

---

[6] Le « Paradis » d'Héraclide contient la plus ancienne et la plus sûre des trois recensions latines de l'*Histoire Lausiaque*. Nous citons d'après le texte du Ms 611 de la Bürgerbibliothek de Berne, donné par H. VAN CRANENBURGH, dans *La « Regula Angeli » ...* (cf. note précédente), p. 176.

ont ajouté, qui le lucernaire, qui l'orthros, qui encore la prière de la neuvième heure, sans doute pour faire concorder le texte de la « Règle » avec leur propre pratique.

Si nous passons au *Tableau II*, nous constatons que tous les autres témoins du texte, bien qu'ils aient fait, eux aussi, toutes sortes d'additions (que nous n'avons pas indiquées dans le tableau), ont les mêmes mentions des douze prières diurnes et des douze prières nocturnes, qui forment donc la structure fondamentale du texte.

Qu'étaient, au juste, ces douze prières? — On a coutume de considérer qu'il s'agit de psaumes... Pour notre part, nous ne voyons aucune raison de ne pas laisser à εὐχή son sens premier et ordinaire de « prière ». Ainsi l'ont entendu les traducteurs latins (Denys et Héraclide). Rien ne nous autorise non plus à donner au syriaque ܨܠܘܬܐ (pas plus qu'à l'éthiopien ጸሎት) le sens technique des ܫܥܝܪ̈ܬܐ du bréviaire chaldéen, comme le fait Budge [7]. D'ailleurs, la section *D* du tableau nous invite à laisser à εὐχή son sens premier de « prière », puisqu'on y prescrit d'ajouter un *psaume* à chaque *prière*. Cet argument vaut, même en tenant compte du fait que cette incise, dans certains témoins, se rapporte uniquement et explicitement aux prières de l'heure du repas, alors qu'elle a, dans d'autres témoins, une portée plus générale.

Cependant la question la plus importante est la suivante: la Règle de l'Ange prescrit-elle douze prières à faire tout au long du jour et douze autres tout au long de la nuit, ou bien parle-t-elle de deux synaxes de prières à célébrer, l'une le matin et l'autre le soir? — Les historiens de l'Ofice ont coutume de considérer que le texte parle de deux synaxes. Sans doute, est-il possible d'entendre l'expression grecque « διὰ πάσης ἡμέρας », et même « διὰ πάσης τῆς ἡμέρας » comme signifiant tout simplement « chaque jour »... Mais le parallélisme qui relie cette expression à « ἐν ταῖς (νυκτεριναῖς) παννυχίσι » nous porte plutôt à croire qu'il s'agit de prières à reciter tout au long du jour comme tout au long des veillées nocturnes.

Le contexte général nous fait d'ailleurs pencher dans le même sens. Cette Règle de l'Ange qui, comme on le sait, reflète les usages des semi-anachorètes de Basse-Egypte, ne prévoit aucune autre

[7] Sur l'évolution de l'usage du mot syriaque ܫܥܝܪ̈ܬܐ voir le *Thesaure Syriacus* de R. PAYNE SMITH, T. II, Oxford 1901, col. 3928. On trouvera aussi quelques brèves indications dans J. MATEOS, *Lelya – Ṣapra, Essai d'interprétation des Matines chaldéennes*, (*OCA* – 156), Rome 1959, p. 491.

réunion de culte que la synaxe du samedi et du dimanche pour la célébration eucharistique. Or, nous savons par ailleurs que les anachorètes avaient l'habitude de se déterminer un « canon » de prières, comme élément de leur « politeia ». Moïse l'Ethiopien en faisait 50 par jour [8]; Palamon, le maître de Pachôme, 60 par jour et 50 par nuit [9]; Macaire le citadin, 100 par jour [10]. Quant à Paul de Permé, il arrivait bien à en faire 300, mais il devait se faire nourrir par ses voisins... et pourtant il était loin de pouvoir rivaliser avec cette moniale qui en faisait 700 [11]!

Il semble toutefois que, sous une influence non encore bien connue, le nombre douze se soit peu à peu imposé comme le nombre juste, dans les milieux anachorétiques. C'est le nombre de prières quotidiennes que la vie *bohaïrique* de Chénouté attribue à celui-ci, du temps où il était anachorète: ⲛⲁϥϣⲁⲛϩ ⲅⲁⲣ ⲙ̀ⲡⲉ ⲛⲥⲟⲡ ⲙ̀ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉϥⲧ ⲡⲕⲁ ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲕⲁⲧⲁⲥⲟⲡ [12]. Il se peut que, dans la détermination de ce nombre, aient joué des influences égyptiennes pré-chrétiennes. G. Maspéro nous informe qu'il a trouvé, dans la tombe d'un moine copte, au milieu de toutes sortes de livres en ancien égyptien, une série de prières pour *les douze heures* de la nuit [13].

Le texte de la Règle de l'Ange utilisé par les rédacteurs des Vies grecques tardives de Pachôme contient une incise qui lui est propre: « Διὰ πάσης δὲ ἡμέρας ποιεῖν εὐχὰς δώδεκα, ὡς εἶναι τὴν εὐχὴν ἄπαυστον... » [14]. Le moine doit prier douze fois le jour afin que sa prière soit incessante. Il est donc clair que, pour le rédacteur de ce texte il s'agissait bien de prières à douze moments différents

[8] *Histoire Lausiaque*, c. 19, éd. Butler, p. 60,22ss.

[9] Am 348; SBo 10. G[1] 6 n'a pas cette section du récit.

[10] *Histoire Lausiaque*, c. 21, éd. Butler, p. 63,14 ss.; cf. *ibid.*, p. 120,11 ss.

[11] *Ibid.*, c. 20, éd. Butler, p. 62,18ss.

[12] L. LEIPOLDT et W. CRUM, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*. I. *Sinuthii vita bohairice*, (*CSCO* – 41), Louvain 1906, p. 13,15-17; traduction H. WIESMANN, (*CSCO* – 129), Louvain 1951, p. 5,8-10: « Duodecim enim in die preces fundebat, cum vicies quater simul humi se prosterneret ». La traduction arabe donne simplement: « Il faisait douze prières et à chaque prière... », sans la mention « par jour » (texte arabe et traduction dans E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux IV[e] et V[e] siècles*, [*MMAF*, IV,1], Paris 1888, p. 314.

[13] Cf. G. MASPÉRO, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, Paris, 4ème éd. (s.d.), p. VI.

[14] Cf. G[3], p. 276, 35-36.

de la journée. Cette incise appartenait-elle au texte primitif de la Règle de l'Ange? Il n'est guère possible de se prononcer. En tout cas, même si elle était une addition postérieure, elle montrerait quand même au moins qu'à l'époque — très ancienne — de sa rédaction, on interprétait la Règle de l'Ange comme nous venons de le faire. C'est-à-dire qu'on l'entendait de vingt-quatre prières à faire, douze tout au long du jour, et douze autres tout au long de la nuit.

Le fait que les scribes postérieurs ont remanié, ajoutant des « heures » de l'Office (orthros, lucernaire, none) aux deux groupes de douze prières, ne signifie pas nécessairement qu'ils ont considéré ceux-ci comme deux synaxes de douze prières. Les canons de prière commune, qui s'introduisirent graduellement dans les milieux anachorétiques ou semi-anachorétiques, ne firent pas disparaître les canons de prières privées que se traçaient les anachorètes. Ainsi, par exemple, dans les « Canones diurni et nocturni » attribués à Eusèbe de Césarée, on trouve mentionnés trois psaumes ὀρθρινοί et trois psaumes λυχνικοί en plus des douze psaumes désignés pour chacune des douze heures du jour et des douze autres pour chacune des douze heures de la nuit [15].

Si l'on a pris l'habitude en Occident de considérer que la Règle de l'Ange prescrit deux synaxes de douze psaumes, il semble qu'en Orient on ait continué jusqu'à nos jours de l'interpréter comme nous venons de le faire. Au début du siècle, un visiteur allemand, visitant un monastère copte, pria l'higoumène de lui donner le texte de la Règle de Pachôme. Cet higoumène semble s'être payé la tête de son visiteur et, à partir de fragments des Préceptes de Pachôme, de la Règle de l'Ange, et sans doute d'autres documents de sa bibliothèque, il lui *composa* une « Règle de Pachôme ». Cette règle est évidemment sans valeur pour la critique, mais le passage que nous allons citer montre qu'au début du siècle, en Egypte, on continuait encore d'interpréter la Règle de l'Ange comme nous venons de le faire. L'auteur (!), en sa section de la Règle sur la prière, distingue la prière privée de la prière publique. Au sujet de la première il prescrit ceci:

« Das Privatgebet. Der Mönch soll das öffentliche und Privatgebet üben. Was das Privatgebet anbelangt, soll er zwölfmal des Tages und zwölfmal in der Nacht beten... » [16].

[15] *PG*, 23, col. 1395.

[16] Le texte arabe remis au visiteur est resté inédit. La traduction allemande fut publiée par lui en divers de ses ouvrages. Nous citons d'après la première publication: JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN, *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens*, Leipzig - Berlin 1914, p. 22. Le texte se trouve aussi dans *Idem*, *Koptische Klöster der Gegenwart* (*Abhandl. aus Missionskunde und Missionsgeschichte* – 3), Aix-la-Chapelle, 1918, p. 16.

Certains témoins de la Règle de l'Ange, qui dépendent vraisemblablement d'un même archétype, ont, tout en conservant la même structure fondamentale du texte, transformé le diptyque en triptyque. Ils ont ajouté une série de douze prières pour le soir à coté de celles du jour et de la nuit. En plus des Mss de la recension B de l'*Histoire Lausiaque* [17], et des recensions de Sozomène [18] et de Nicéphore [19], qui en dépendent, ce sont la tradition éthiopienne ainsi que les traductions latines de Denys et d'Héraclide. Voici le texte de ce dernier témoin:

« Hoc eciam ordinauit et iussit ut orationis .XII. numero per totam diem facirent et rursum .XII. alias quando ad uespertinum lumen uinirent in noctis quoque uigiliis totidem precis fundirent... » [20].

Puisque l'auteur de cette recension continue à parler des prières à réciter « per totam diem », il est clair que, même s'il a ajouté un Office de Vêpres de douze psaumes, il n'a pas entendu les deux autres séries de douze prières comme deux synaxes.

Nous n'avons pas d'intérêt à nous arrêter ici à étudier en détail la question des autres heures mentionnées dans les divers témoins. Il est suffisamment clair, en effet, que presque tout, ici, est laissé à l'initiative de chaque scribe. Toutefois un détail significatif mérite d'être signalé. La prière de la neuvième heure est celle qui est mentionnée avec le plus de constance, par des manuscrits de tous les groupes, même par le groupe 33-47 — Syr, ainsi que par les Vies grecques de Pachôme. Cette prière y est toujours mise en relation avec l'heure du repas. Or, nous savons que la neuvième heure était le moment du repas en Basse-Egypte, et Pallade, lui-même nous décrit dans un autre chapitre comment on entendait la psalmodie monter des cellules des solitaires à ce moment-là [21]. Tout ceci nous confirme

[17] Voir le texte dans F. HALKIN, *L'Histoire Lausiaque et les Vies grecques de S. Pacôme*, dans *AnBoll* 48 (1930), p. 274.

[18] *PG* 67, col. 1072.

[19] *PG* 146, col. 273.

[20] Cf. la référence donnée à la note 6.

[21] *Histoire Lausiaque*, éd. Butler, p. 26,7; cf. aussi p. 18,2; 21,19; 37,4; 71,13; etc.

que nous avons affaire, dans cette Règle, à un règlement de la prière provenant des milieux semi-anachorétiques de Basse-Egypte.

II. – Autres témoins de la tradition des douze psaumes.

Nous venons de voir que le texte de la Règle de l'Ange, dans les diverses rédactions sous lesquelles il nous est parvenu, parle de vingt-quatre prières à réciter tout au long du jour et de la nuit. Dans certains milieux, toutefois, et plus précisément à Nitrie et Scété, il semble qu'au cours d'une évolution postérieure, ces prières, désormais accompagnées d'autant de psaumes, se soient graduellement regroupées en deux séries continues récitées (en privé aussi bien qu'en commun), l'une le matin, l'autre le soir. C'est ce que nous trouverons chez Cassien, auquel nous consacrerons la section suivante de cet *Excursus*. Nous trouvons cependant quelques autres témoignages — fort rares, il est vrai — de cette coutume, dans les autres sources monastiques de l'époque. Nous en avons relevé trois: l'apophtegme du moine romain de Scété, l'histoire de Paul le Simple chez Antoine, et celle des deux jeunes pèlerins venus se fixer chez Macaire.

L'histoire du moine romain de Scété ne comporte pas de problème: il récite, le soir, après son repas, les douze psaumes (τοὺς δώδεκα ψαλμούς), et fait de même la nuit [22]. Dans le chapitre de l'*Histoire Lausiaque* sur Paul le Simple [23], c'est le grand Antoine que l'on voit faire les douze récitations, mais d'une façon tout à fait inédite. Le soir, *avant* le repas, il récite le psaume qu'il sait (ψαλμὸν ὃν ἤδει!), et, l'ayant répété douze fois, il prie également douze fois. Il fait de même après s'être levé de table, etc... Mais le narrateur nous dit expressément qu'Antoine avait adopté ce jour-là un régime comme jamais dans sa jeunesse, afin d'éprouver Paul. Il faut aussi tenir compte de ce que la tradition textuelle de ce récit est fort complexe. La narration existe sous quatre formes différentes.

---

[22] *Apoph. Patr.*, *PG* 65, col. 385-389.

[23] *Histoire Lausiaque*, c. 22, éd. Butler, p. 69,17-74,20. Il est curieux de constater que ce chapitre de l'Histoire Lausiaque, qui, comme le chapitre 32, contient la mention des douze psaumes, se retrouve avec celui-ci dans les manuscrits qui ne contiennent que des récits détachés de l'*Histoire Lausiaque*.

Or, sous sa forme la plus simple et la plus naturelle, celle de l'*Historia Monachorum in Aegypto*, qui a le plus de chance d'être l'originale, elle ne comporte pas la mention des douze psaumes ...[24]

L'histoire des deux jeunes pèlerins venus s'installer auprès de Macaire nous apprendra encore de nouvelles coutumes, au moins selon la version des Apophtegmes [25]. Pour le soir, aucune prière n'est mentionnée. La nuit, les deux jeunes prient, les mains étendues, croyant que Macaire dort, alors qu'il les surveille. Le matin, ils l'invitent à prier avec eux: Θέλεις βάλωμεν τοὺς δώδεκα ψαλμούς; Macaire ayant acquiescé, le premier des deux chante cinq psaumes de six versets, plus un Alleluia, c'est-à-dire un psaume alléluiatique. Le second fait de même. Puis, pour achever, Macaire récite aussi quelque chose par cœur.

La tradition textuelle de ce récit est encore beaucoup plus complexe que celle du récit sur Paul le Simple. D'abord l'apophtegme existe en plusieurs langues [26]. En dehors des apophtegmes, il est question de ces deux jeunes pèlerins, dans la Vie bohaïrique de Macaire de Scété, d'une façon très brève. Mais on n'y trouve aucune mention des douze psaumes, ni d'ailleurs de l'aventure racontée dans l'apophtegme [27]. Les deux jeunes moines en question auraient été Maxime et Domèce, fils d'un empereur romain, et leur Vie, qui existe sous diverses formes et en plusieurs langues, contient le récit correspondant à l'apophtegme. Est-ce un hagiographe qui a voulu, à partir du bref récit de l'apophtegme ou encore de celui de la Vie de Macaire de Scété, construire une Vie de ces deux jeunes moines, ou bien est-ce l'apophtegme qui est tiré de la Vie? Impossible de le dire dans l'état actuel de la critique. Toujours est-il que la Vie de Maxime et Domèce existe sous une forme longue et une forme brève. La forme brève, éditée en syriaque par F. Nau, ne contient pas la men-

---

[24] Sur les diverses formes de ce récit, voir les indications données par A.-J. FESTUGIÈRE, dans sa traduction de l'*Historia Monachorum in Aegypto*, p. 125, note 1.

[25] *Apoph. Patr.*, *PG* 65, col. 273-278.

[26] Voir celles signalées par W. BOUSSET, *Apophthegmata...*, p. 100.

[27] Publiée et traduite par E. Amélineau dans *Histoire des monastères de Basse-Egypte...*, (*ADMG* – 25), Paris 1894, p. 46-117. Nous y lisons, à la page 87, le bref récit suivant: « Et en ce temps-là vinrent à lui ceux jeunes garçons du côté de la Romanie, voulant demeurer au désert; et ceux-là aussi il les reçut, il les affermit et, avant qu'il n'y eût retard, le Seigneur les visita et ils se reposèrent ».

tion des douze psaumes [28]. De même en est-il de la recension sahidique éditée par H. Munier, et qui correspond à la recension syriaque longue encore inédite [29]. Seule la recension bohaïrique [30] (dialecte de Nitrie) contient le récit avec la mention des douze psaumes, tel que dans l'apophtegme [31]. Cela paraît bien devoir nous confirmer encore une fois dans notre conviction que cette tradition des douze prières ou douze psaumes est propre à un ambitus assez restreint, celui des déserts de Nitrie et de Scété. De toute façon, l'addition ou la suppression de cette coutume, dans le récit montre assez clairement qu'elle était loin d'être universelle.

III. – *Cassien et la tradition des douze psaumes.*

Comme nous l'avons signalé au chapitre précédent, l'Office décrit par Cassien a fait l'objet de nombreuses et excellentes études, qu'il serait inutile et téméraire de vouloir reprendre [32]. Dans les notes qui suivent, nous voudrions simplement essayer de jeter un peu de lumière sur les rapports de cet Office de Cassien avec la tradition des douze psaumes connue surtout à travers la Règle de l'Ange.

Dans l'*Excursus* consacré à Pallade et à Cassien, dans la première partie de notre ouvrage, nous avons constaté que Cassien ne peut être considéré comme une source pour la connaissance du monachisme pachômien. Nous y avons également montré que même lorsqu'il parle du monachisme de Basse-Egypte, il n'entend pas décrire

[28] F. Nau, *Les légendes syriaques d'Aaron de Sarouq, de Maxime et Domèce, d'Abraham, maître de Barsoma et de l'empereur Maurice*, (*PO* – 5), Paris 1910. La Vie de Maxime et Domèce se lit aux pages 750-766, et notre récit aux pages 758-759. Selon F. Nau (*ibid.*, p. 750-751), ce serait le récit des Apophtegmes qui serait la source de la Vie de Maxime et Domèce.

[29] H. Munier, *Une relation copte sa'idique de la vie des Saints Maxime et Domèce*, (*BIFAO* – 13), 1917, p. 97-119. Notre anecdote se lit à la page 109.

[30] Éditée et traduite par E. Amélineau dans *Histoire*... (cf. note 27), p. 262-315. Notre anecdote s'y lit à la page 299.

[31] Il existe également plusieurs manuscrits arabes de cette Vie. Quelques-uns sont signalés par F. Nau (*op. cit.*, à la note 28), p. 751, note 3. Voir également le *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale* de de Slane, p. 70. On trouve encore l'anecdote en de nombreux synaxaires de diverses langues.

[32] Cf. *supra*, p. 279 et note 15.

de façon exacte et purement objective ce qu'il a vu [33]. Notre chapitre sur l'Office nous a permis de voir que la forme pachômienne de prière commune est assez différente de l'Office décrit par Cassien. Enfin, les témoignages provenant d'autres milieux égyptiens, que nous avons signalés dans le même chapitre sur l'Office, ou encore dans la seconde section du présent *Excursus*, nous invitent à prendre *cum grano salis* les affirmations de Cassien sur l'uniformité des pratiques liturgiques dans l'Egypte de son temps. Par ailleurs, ne pourrait-on pas retrouver de façon plus précise les pratiques... ou les écrits qui sont à la base de la description de Cassien?...

On peut noter, au premier abord, de nombreux points de rencontre entre la description du Livre II des *Institutions*, d'une part, et, d'autre part, la Règle de l'Ange de Pallade et la Règle de Pachôme. La parenté de la description de Cassien avec la Règle de l'Ange apparaît non seulement dans le nombre de douze psaumes — ce qui ne serait pas un indice suffisant, — mais aussi dans certaines dépendances littéraires. Ainsi, par exemple, lorsque Cassien explique la raison du petit nombre de psaumes chantés à chaque synaxe, son explication correspond de très près à la réponse que, dans le récit de Pallade, l'Ange fit à Pachôme qui se surprenait lui aussi de ce nombre restreint. Voici les deux textes, en colonnes parallèles [34]:

Et idcirco mediocrem canonicarum orationum numerum iudicant diuinitus moderatum, ut ardentioribus fide spatium, quo se uirtutis eorum infatigabilis cursus extenderet, seruaretur, et nihilominus fessis aegrisque corporibus minime gigneretur de nimietate fastidium.

ταῦτα διετύπωσα ὡς φθάνειν καὶ τοὺς μικροὺς ἐπιτελεῖν τὸν κανόνα καὶ μὴ λυπεῖσθαι. οἱ δὲ τέλειοι νομοθεσίας χρείαν οὐκ ἔχουσιν... τούτοις δὲ ἐνομοθέτησα ὅσοι οὐκ ἔχουσιν νοῦν ἐπιγνώμονα ἵνα κἂν ὡς οἰκέται τὴν σύναξιν πληροῦντες τῆς πολιτείας διατεθῶσιν ἐν παρρησίᾳ.

Les points de contact avec la Règle de Pachôme concernent surtout ce que l'on pourrait appeler le « cérémonial » de la prière commune. Par exemple, dans sa description de l'apparition de l'Ange, Cassien précise que les « vieillards » étaient *assis* pour faire la synaxe, « ut est moris nunc usque in Aegypti partibus »... Si Cassien, qui

[33] Voir notre *Excursus* sur Pallade et Cassien, *supra*, p. 138-154.

[34] *Inst.* II, 12,2, éd. Guy, p. 80; *Histoire Lausiaque*, c. 32, éd. Butler, p. 93.

a quitté l'Egypte depuis plus de vingt ans, peut dire que telle est « encore aujourd'hui la coutume en Egypte », n'est-ce pas parce qu'il vient de le constater dans la récente traduction de la Règle de Pachôme réalisée par Jérôme [35]?... Lorsqu'il décrit comment l'ancien interrompt la lecture par un signal (« psallentis progressio *senioris* interciditur *plausu*, quem dans *manu sua in sedili* quo sedet cunctos facit *ad orationem consurgere*... ») [36], il semble bien paraphraser, tout en en modifiant le sens, le nº 6 des *Praecepta* («Cumque *manu percusserit* stans *prior in gradu*, de scripturis quidpiam reuoluens memoriter, *ut oratio finiatur*... »). Enfin la coutume décrite par Cassien de recommencer en cellule, seul ou avec un compagnon, l'office fait en commun avec tous les frères [37] nous semble bien être l'interprétation personnelle de Cassien de ce que la Règle de Pachôme — selon la traduction de Jérôme — dit de l'Office des six prières dans les maisons... [38].

Nous sommes confirmés dans cette impression que Cassien dépend ici de la Règle de Pachôme, par le fait qu'à la fin de ce Livre II, consacré à la description de l'Office des Egyptiens et des Tabennésiotes, il ajoute un certain nombre de prescriptions ou de renseignements qui n'ont rien à voir avec l'Office, et qui sont empruntés à la Règle de Pachôme, dans la traduction de Jérôme. Sans doute Cassien, ayant sous les yeux cette Règle de Pachôme, qu'il venait d'utiliser dans les paragraphes précédents, a profité de l'occasion pour en transcrire quelques passages... Ainsi, lorsqu'il explique comment, en Egypte, on est attentif à ce qu'il n'y ait pas de familiarités déplacées, surtout entre les plus jeunes, il dépend directement d'un précepte de la Règle de Pachôme [39]. Et lorsqu'au dernier chapitre du même Livre II, il parle de l'absence de jeûne durant la cinquantaine pascale, il dépend non pas de la Règle de Pachôme elle-même, mais bien de la préface de Jérôme à sa traduction de celle-ci [40].

[35] *Inst.*, II, 5,5, éd. Guy, p. 68; cf. Pr 5, Pr 15, etc.
[36] Inst., II, 11,12, éd. Guy, p. 78.
[37] *Inst.*, II,12,3, éd. Guy, p. 80.
[38] Voir le § 14 des *Praecepta et Instituta* et le commentaire que nous en avons donné *supra*, p. 296.
[39] *Inst.* II,15,2, éd. Guy, p. 86; comparer avec Pr 95.
[40] *Inst.*, II,18, éd. Guy, p. 88; cf. Jérôme, préf. 5, dans A. Boon, *Pachomiana latina*..., p. 7.

Dans son Livre II des *Institutions*, Cassien se sert donc de la Règle de l'Ange et de la Règle de Pachôme. C'est ce qui lui permet d'affirmer qu'il décrit un Office pratiqué à travers toute l'Egypte et la Thébaïde. Mais c'est avec une très grande liberté qu'il utilise ces documents. D'abord, il a une version tout à fait personnelle du récit de l'apparition de l'ange. Celui-ci serait apparu non pas à Pachôme (que Cassien ne mentionne jamais), mais à un groupe de « vieillards » qui, à l'époque apostolique ou immédiatement subséquente, s'interrogeaient sur le nombre convenable de psaumes à réciter dans les synaxes de prière [41]... Pourquoi Cassien a-t-il ainsi transformé le récit? — Puisque, dans cette nouvelle version, l'ange se contente de donner une leçon de chose, au lieu de remettre une règle toute faite, le Père J.-C. Guy y voit une marque de « la réserve de Cassien à l'égard du merveilleux et du miraculeux » [42]. Nous croirions plus volontiers qu'il faille comprendre ce procédé dans le cadre plus général de l'usage fait par Cassien de l'argument de tradition [43]... Il tient en effet à présenter cette forme d'Office, qu'il veut implanter en Provence, comme une tradition de *plusieurs siècles*!...: « Qui modus antiquitus constitutus idcirco per *tot saecula* penes cuncta illarum prouinciarum monasteria intemeratus nunc usque perdurat... » [44].

Cassien ne se limite pas aux données des deux « Règles » qu'il utilise. Il les complète. Il ajoute tout spécialement les deux lectures, l'une de l'Ancien et l'autre du Nouveau Testament. Cette coutume, qui ne se rencontre dans aucun autre document du monachisme égyptien, est aussi absente des cursus de l'Office aussi bien en Palestine qu'à Antioche ou en Cappadoce [45]. Ne serait-elle pas une initiative de Cassien lui-même?... Il est d'ailleurs fort prudent dans sa façon de la présenter. Ce seraient les « Anciens » qui auraient de leur propre gré, ajouté ces deux leçons à ce qui leur avait été fixé par l'ange... [46].

[41] *Inst.* II,5, éd. Guy, p. 64-68.
[42] Dans son édition des *Institutions*, p. 68-69, note 1.
[43] Cf. *supra*, p. 148-149.
[44] *Inst.*, II,4, éd. Guy, p. 64.
[45] Voir la description des cursus de ces différentes régions, dans J. Mateos, *L'Office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, dans *OCP* 47 (1963), p. 53-88.
[46] *Inst.* II,6, éd. Guy, p. 68-70.

A l'opposé, Cassien ne dit rien de la prière à l'heure du repas, c'est-à-dire à la neuvième heure, que mentionnait la Règle de l'Ange. Et nous savons que cette prière à la neuvième heure était la coutume courante en Basse-Egypte, au temps où y vivait Cassien. Pourquoi Cassien n'en parle-t-il pas? Sans doute par esprit de système, car, après avoir traité, en ce Livre II, des synaxes du matin et du soir selon la tradition égyptienne, il veut traiter, au Livre III, des autres « heures », particulièrement des prières de la troisième, de la sixième et de la neuvième heure, conformément à la tradition des monastères de Palestine et de Mésopotamie [47]. La raison de ce silence pourrait bien être aussi que Cassien voulait conserver intacte l'image de ce qu'il considérait comme la forme idéale de prière, celle des Egyptiens qui, hormis les deux synaxes du matin et du soir, n'auraient eu aucun autre Office commun, passant toute leur journée dans la prière continuelle, sans avoir besoin d'y être rappelés par un signal [48].

Nous nous sommes abstenu de juger de la valeur objective que peut avoir l'Office divin décrit par Cassien ainsi que de l'influence très grande qu'il eut sur le développement de l'Office en Occident. Nous avons simplement essayé de voir dans quelle mesure cette description concorde avec ce qui se faisait réellement en Egypte, et quelles ont pu en être les sources. Pas plus en ce domaine que dans les autres, Cassien n'a voulu offrir une description exacte des coutumes égyptiennes. Son but était plutôt de présenter une forme « traditionnelle » d'Office qui pourait supplanter la grande variété de cursus qu'il avait trouvée en Provence, et qui semble l'avoir particulièrement agacé [49]. Mais cette forme « traditionnelle » nous apparaît

[47] Voir *Inst.*, III, 1, éd. Guy, p. 92: « De nocturno orationum et psalmorum modo, quinam per Aegyptum habeatur, donante Deo, quantum tenuitas ingenii nostri praeualuit, arbitror expeditum. Nunc de sollemnitatibus tertiae, sextae nonaeque secundum regulam monasteriorum Palaestinae uel Mesopotamiae nobis est disserendum... ».

[48] *Inst.*, III,2, éd. Guy, p. 92.

[49] Voir entre autres les diatribes des chapitres 2 et 3 du Livre II. Cassien ne semble toutefois pas avoir eu un succès immédiat en Gaule. Voir l'observation faite par J. FROGER, dans *Les Origines de Prime*, (*Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae »* – 19), Rome 1946, p. 12, note 9: « Il est intéressant de constater que plusieurs des usages rapportés par Cassien dans ce c. 2 (du Livre II des Inst.) sont attestés en Occident moins d'un siècle plus tard: le nombre de 18 psaumes est celui que prescrivent pour les nocturnes, S. Césaire et S. Aurélien, précisément en Provence; en hiver, il y avait des seconds *nocturni* de 18 psaumes aussi. Pour les Heures du jour, Tierce, Sexte et None, le chiffre de 6 psaumes est encore celui de S. Césaire et de S. Aurélien ».

être, en définitive, une création effectuée par Cassien lui-même, à partir de son expérience personnelle dans le monastère de Bethléem et surtout dans le milieux semi-anachorétiques de Basse-Egypte, ainsi que de sources écrites (la Règle de l'Ange et la Règle de Pachôchôme), qu'il utilise très librement.

Conclusion.

La tradition des douze psaumes mériterait sans doute une étude plus détaillée, fondée sur une enquête minutieuse de toutes les sources monastiques anciennes. L'enquête rapide que nous venons de faire, semble toutefois nous permettre de reconstituer ainsi, dans ses grandes lignes, et de façon au moins provisoire, l'évolution historique de cette coutume.

Les anachorètes ou semi-anachorètes de Basse Egypte avaient coutume de se tracer un quantum de « prières » à accomplir au cours du jour et de la nuit. C'était leur façon d'accomplir la prière continuelle, ou de rythmer celle-ci. Assez tôt, un nombre prévalut, dans les déserts de Nitrie et de Scété, celui de douze: rien de plus naturel, en effet, que de prier à chacune des heures du jour et de la nuit. Ces prières qui avaient sans doute été, à l'origine, très spontanées, prirent, par la suite, une forme plus fixe, et furent accompagnées d'un nombre égal de psaumes. C'est de telles prières, à réciter (avec des psaumes) tout au long du jour et de la nuit, que parle la Règle de l'Ange incorporée par Pallade dans son *Histoire Lausiaque*.

Peu à peu cependant, ces vingt-quatre prières furent groupées en deux séries de douze, récitées l'une le matin, l'autre le soir, soit en particulier, soit en commun avec d'autres frères. Ainsi une forme particulière était donnée, en certains milieux monastiques, aux deux prières du matin et du soir, traditionnelles à travers toute la chrétienté.

C'est sur la base de cette pratique qu'il avait vécue en Basse Egypte, et en s'inspirant de la Règle de l'Ange ainsi que de la Règle de Pachôme, que Cassien composa le Livre II de ses *Institutions*, où il décrit les synaxes du matin et du soir qu'il veut substituer à la grande variété de cursus régnant en Provence à son époque.

CHAPITRE SEPTIÈME

LA PÉNITENCE AU SEIN DE LA KOINONIA

Introduction.

L'histoire du sacrement de pénitence est fort complexe, et elle n'est qu'imparfaitement connue, malgré les excellentes études des dernières années sur le sujet [1]. L'absence, avant la période scolastique, de la notion restreinte de sacrement qui nous est devenue familière, rend fort problématique, dans une étude se rapportant aux siècles antérieurs de l'histoire de l'Eglise, toute tentative de distinction entre pénitence liturgique et non-liturgique.

Le développement de la pénitence privée, telle que nous la connaissons aujourd'hui, est sans doute dû à une influence monastique. Cependant ce développement est postérieur à l'époque du monachisme pachômien que nous étudions. Quant à la pénitence

[1] Sur l'histoire de la pénitence en général, nous avons consulté surtout B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, Munich 1928, et P. ANCIAUX, *Le sacrement de la Pénitence*, Louvain-Paris 1963³. Du point de vue de la pénitence dans le monachisme, cf. K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon den neuen Theologen*, Leipzig 1898; H. KOCH, *Zur Geschichte der Bussdisziplin und Bussgewalt in der orientalischen Kirche*, dans *HJ* 21 (1900), p. 58-78 (il apporte quelques correctifs à l'étude de K. Holl); J. HÖRMANN, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Eine Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte*, Donauwörth 1913; R. SPILKER, *Die Busspraxis in der Regel des hl. Benedikt. Untersuchung über die altmonastische Busspraxis und ihr Verhältnis zur altkirchlichen Bussdisziplin*, Munich 1939 (sur Pachôme, p. 307-313; offre aussi une ample bibliographie); H. DÖRRIES, *Die Beichte im alten Mönchtum*, dans *Judentum – Urchristentum – Kirche, Festschrift für Joachim Jeremias*, hrsgg. v. W. ELTESTER, (*ZNW*, Beiheft 26), Berlin 1960, p. 235-259 (traduction anglaise *The place of Confession in ancient Monasticism*, dans *Studia Patristica* V [TU – 80], Berlin 1962, p. 284-311). On pourrait enfin signaler une étude plus récente, quoique très générale, de J. MCMURRY, *Poenitentiam agere: A Study of Penance in Monastic-Patristic Writings*, dans *Cistercian Studies* 1 (1966), p. 74-89.

publique, que l'on considère généralement comme la seule forme de pénitence « sacramentelle » qui ait existé dans l'antiquité, nulle trace n'en est discernable dans nos sources.

La réalité spirituelle de la pénitence, de la *metanoia*, a cependant une très grande importance dans le monachisme de Tabennèse. Elle s'y exprime dans des pratiques extérieures qu'il nous importe de bien étudier, et cela pour deux raisons. D'abord, même si ces pratiques, selon nos catégories actuelles, ne sont pas considérées comme sacramentelles, elles sont certainement de nature à éclairer l'histoire du sacrement de pénitence et la préhistoire de certains éléments ou de certaines formes de ce sacrement. Ensuite, il sera nécessaire de nous demander si, dans le contexte d'une théologie sacramentaire rénovée, on ne doit pas reconnaître une certaine valeur de sacramentalité à ces pratiques monastiques anciennes.

Dans le présent chapitre, nous étudierons d'abord la conception pachômienne de la metanoia et de sa place dans la vie chrétienne et monastique. Puis, décrivant les coutumes et pratiques pénitentielles en usage dans les monastères pachômiens, nous nous attacherons surtout à étudier quel était le rôle joué par le supérieur et la communauté dans cette manifestation extérieure de la metanoia. En troisième lieu, nous déterminerons dans la mesure du possible les relations entre ces coutumes monastiques et les institutions ecclésiastiques contemporaines. Finalement, dans un appendice, nous traiterons de la prétendue réunion pénitentielle que les Pachômiens, au dire de saint Jérôme et de ceux qui lui font crédit, auraient tenue chaque année, au mois de mesorê.

I. – *Nécessité et nature de la metanoia.*

Un jour que Pachôme, encore jeune supérieur, avait, dans un excès de sévérité, voulu chasser un frère coupable d'une faute, et qu'il se trouvait seul à la synaxe, en train de réfléchir sur sa propre attitude, la pensée suivante lui vint à l'esprit: Si les assassins, les magiciens, les adultères et les chenapans de toute sorte viennent au monastère pour y trouver le salut par la pénitence, qui suis-je, moi, pour les chasser du monastère?... [2]. Il ne faudrait pas, de ce texte

[2] *Fragment Draguet* I, p. 271-272.

isolé, conclure trop vite que les monastères pachômiens étaient des refuges pour les scélérats de tout acabit. C'est un fait qu'ils étaient remplis d'âmes qui avaient conservé leur innocence depuis leur jeunesse [3]. Il reste toutefois qu'on retrouve ici, fort bien exprimé, un aspect de la conception pachômienne de la vie monastique: on vient au monastère pour y faire pénitence. Les récits ou textes pachômiens exprimant la même conception ne sont pas rares [4]. En voici un autre exemple. Un séculier qui avait négligé durant fort longtemps de mettre à exécution son intention de se faire moine, entend un jour une voix lui dire: « Jusques à quand seras-tu négligent, et refuseras-tu de faire pénitence (ⲉⲣⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲛ) pour tes péchés? Maintenant donc, lève-toi, va te faire moine auprès de Pachôme... » [5]. Ici encore, se faire moine est synonyme de faire pénitence.

Mais que signifie, au juste, « faire pénitence »? Il ne s'agit pas, du moins pas en premier lieu, de pratiquer des macérations, des jeûnes, des veilles, etc., comme nous serions portés à le penser, dans nos catégories modernes. Sans doute, toutes ces choses font partie de la vie du moine, elles sont même des éléments essentiels de sa « pénitence » [6], mais celle-ci est quelque chose de beaucoup plus général, de beaucoup plus profond, qui englobe toute sa vie [7]. C'est

[3] P. LADEUZE, dans *Etude sur le cénobitismo pakhômien,...* a défendu la moralité des moines pachômiens, niée avec excès par E. AMÉLINEAU.

[4] Le Seigneur dira aux moines pécheurs: « Je vous ai invités pour *faire pénitence*, et vous perdez vos âmes... » (Am 507, cf. SBo 105). Pour Horsièse, se faire moine, c'est *embrasser la vie de pénitence* (dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 80,30ss). Un autres texte très explicite en ce sens se trouve en Den XXII, col. 243 (= G² 21, p. 187,22): Pachôme recevait tous ceux « qui per poenitentiam se Dei miserationibus offerebant »; cette remarque ne se trouve cependant pas dans les textes parallèles de Ag et SBo-G¹.

[5] Am 545 ss; SBo 115.

[6] Il serait intéressant d'étudier comment, dans le cénobitisme pachômien, la mortification n'est pas simplement un moyen de dompter la nature, mais avant tout une imitation des souffrances du Christ et de ses martyrs. Voir, par exemple: Am 351; SBo 11; G¹ 7 — Am 356; SBo 15; G¹ 11 — Am 357 ss; SBo 16; G¹ 13; etc.

[7] La pénitence ne s'identifie pas non plus avec le « penthos » ou la componction, bien que celle-ci en soit évidemment un élément essentiel, ou au moins une condition. Dieu accepte la pénitence de ceux qui pleurent sincèrement leurs péchés: cf. EpAm 28. Voir la remarque de J. QUASTEN: « Aufgabe der Mönche sei das Weinen. Es kommt die Grundstimmung des orientalischen Mönchtums... » (dans *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, [*LQF* – 25], Münster 1930, p. 149). Voir à ce sujet I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, (*OCA* – 132), Rome 1944; de même que M. LOT-BORODINE, *Le mystère du « don des larmes » dans l'Orient chrétien*, dans *Supplément VS* 48 (1936), p. 65-110.

ce qu'il nous faut préciser. Arrêtons-nous donc quelque peu à un récit où Pachôme explique son attitude à l'égard des frères qui se présentent à la porte du monastère pour y être admis. L'analyse de ce récit nous permettra de mieux voir ce que les Pachômiens entendaient par pénitence.

Un jour, les frères revenant d'Alexandrie, ramènent trois aspirants à la vie monastique [8]. Pachôme, grâce à son charisme de discernement, reconnaît immédiatement qu'il y en a un parmi eux qui vit dans l'impureté depuis sa jeunesse. Il réprimande donc sévèrement le frère qui l'a amené, en ces termes: « Qu'est-il besoin de rassembler chez-nous ces hommes mauvais qui n'ont pas décidé dans leur cœur de faire pénitence devant Dieu (ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲛ ⲛ̄ⲧⲫ)? [9] Pachôme accepte quand même au monastère ce pécheur, de peur que son renvoi ne décourage les autres. Mais il en prend occasion pour expliquer au frère qui l'a amené son attitude à l'égard de telles recrues.

Il ne refuse pas systématiquement tous les pécheurs qui se présentent à lui pour mener la vie monastique, — pas même tous ceux qui sont adonnés à l'impureté. Mais avec ceux-ci, s'il les accepte, il lutte longuement, les visitant jour et nuit, jusqu'à ce qu'ils aient vaincu leur vice et soient saufs. Il doit donc n'accepter qu'en nombre assez restreint de telles recrues. Il en refuse plusieurs, disant d'eux qu'« il n'y a pas pour eux de pénitence (ϫⲉⲙⲙⲟⲛⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲛⲧⲱⲟⲩ ⲁⲛ) », car, explique-t-il, « ils ne sont pas venus de tout cœur se faire moine ». « Etre décidé dans son cœur de faire pénitence devant Dieu (ou de se convertir à Dieu) », cela est donc synonyme de « venir de tout son cœur se faire moine ». Lorsque Pachôme renvoie ces postulants impurs en leur disant qu'il n'y a pas pour eux de pénitence, il ne les condamne pas pour cela au feu éternel. Il veut simplement dire qu'il n'y a pas de pénitence pour eux dans la vie commune (ϩⲛⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ), c'est-à-dire qu'ils ne peuvent se sauver dans cette forme

[8] Am 510ss; SBo 107.

[9] Telle est la traduction de Lefort. Il faudrait peut-être plutôt traduire: « ... de se convertir à Dieu ».

de vie. A chacun de ceux-ci il tient donc ce langage: « Vu que tu as commis ces péchés par aveuglement et par ignorance, il y a pour toi pénitence (S5: ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲁⲩ). Il lui recommande alors de se retirer dans la vie anachorétique, de jeûner et de prier jour et nuit à cause de ses péchés, pour que Dieu les lui pardonne (ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲕⲁⲁⲩ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ). S'il leur tient un tel langage, c'est afin qu'au jour du jugement, ils ne puissent lui reprocher de ne pas leur avoir donné « lieu de faire pénitence » (ϯⲛⲁ ⲉⲑⲣⲉⲉⲣⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲛ) [10].

Dans ce récit et la terminologie qui y est employée, on perçoit déjà certaines conceptions fondamentales. Faire pénitence (ⲉⲣⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲛ), cela consiste à se dépouiller de ses péchés et de ses vices, à travers un effort ascétique rigoureux. Quant à la « pénitence » elle-même (ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ), elle est à la fin du processus[11]. Ce n'est pas quelque chose que l'on « fait », mais bien quelque chose qui nous est accordé. « Il y a pénitence » (...ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲁⲩ) pour celui qui a décidé sincèrement dans son cœur de « faire pénitence » (ⲉⲣⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲛ), c'est-à-dire de se convertir au Seigneur en se dépouillant de ses vices et en renonçant à Satan.

Pour comprendre cette théologie, il est nécessaire de s'arrêter un peu plus à la façon dont nos moines conçoivent le péché et l'effort ascétique nécessaire pour en recevoir de Dieu le plein pardon, qui n'est autre que la metanoia.

Dieu a créé l'homme à son image [12] et l'a gratifié de son Esprit [13], le mettant ainsi en possession de tous les fruits de la justice [14], qui sont les fruits de l'Esprit Saint. La désobéissance d'Adam et d'Eve a introduit dans le monde le péché, par lequel l'homme meurt à la justice [15],

[10] ϯⲛⲁ ⲉⲑⲣⲉⲉⲣⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲛ est le texte de Bo. S5 a ϯⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ce qui est très éclairant sur le sens de cette deuxième expression, qui revient très souvent. Ne pas donner à quelqu'un «lieu de faire pénitence», c'est en quelque sorte lui refuser la « ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ », l'empêcher d'arriver à celle-ci, qui consiste dans la conversion du cœur. L'expression « lieu de (faire) pénitence » vient de l'*Epître aux Hébreux*, XII, 17, qui recommande de ne pas être fornicateur ou profanateur comme Esaü, qui, pour de la nourriture, vendit son droit d'aînesse, et qui, par la suite, voulant hériter de la bénédiction, μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν malgré toutes ses larmes.

[11] Voir la même idée dans une catéchèse de Macaire l'Egyptien: « Curre ad ieiunium frequens et lacrymae tuae ut aqua luant, quoadusque poenitentia domum tuam intret et amica tibi fiat », dans la *Collectio monastica* éthiopienne publiée par V. ARRAS, p. 15.

[12] Pour tout ce paragraphe, voir S3c, p. 366-370.

[13] *Ibid.*, p. 366,14. [14] *Ibid.*, p. 367,32-33. [15] *Ibid.*, p. 370,14.

se dépossédant lui-même des fruits de celle-ci [16]. Mais le Verbe de Dieu s'est fait chair de la Vierge Marie, et en tous ceux qui croient en lui et exécutent sa volonté, il annule la transgression d'Adam. De même qu'il le fit à celui-ci, Dieu accorde la pénitence à tout homme qui accomplit des œuvres ou des fruits dignes de la pénitence [17]. Il y a donc, pour l'homme, possibilité de choix entre deux voies, ou bien celle du mal, ou bien celle de la pénitence. S'il choisit cette deuxième, l'Esprit de Dieu habite en lui; s'il choisit la première, c'est l'esprit du diable [18]. Toute la vie du chrétien, comme celle du Christ, est une lutte contre les puissances du mal.

Cette lutte n'est cependant pas quelque chose de négatif. Tout l'effort ascétique tend vers l'acquisition et la conservation des fruits de justice, qui sont les fruits de l'Esprit Saint [19]. Par cette expression scripturaire: « fruits de l'Esprit Saint », les Pachômiens désignent non seulement les fruits de l'Esprit Saint décrits par Saint Paul en Gal V, 22-23 [20], mais aussi les vertus des béatitudes [20a], ou encore les vertus chrétiennes en général [21].

[16] « Elle (Eve) ... courut après la gloire de la divinité, et on lui enleva même (celle de) l'humanité » (*Catéchèse à propos d'un moine rancunier*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme*... p. 9,12-13). Cf. *Epist. V de Pachôme*, dans A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 91,13-14: « Adam, qui ab initio humani generis in formam inobedientiae contemptusque praecessit... ».

[17] S3c, p. 370,20.

[18] Cf. S8, p. 43,13-16: « C'est ainsi qu'il y a en l'homme deux esprits: l'un de Dieu, l'autre du diable; et l'esprit, vers lequel l'homme incline et qu'il adopte dans ses actes, habite en lui, comme il est écrit: Vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons ». Le thème des « deux voies » est un thème biblique largement répandu dans l'antiquité chrétienne. On trouvera un bref exposé de la doctrine de la Didachè sur ce sujet, ainsi que des références à la littérature patristique, dans T. MAERTENS, *Histoire et pastorale du Rituel du catéchuménat et du baptême*, (*Paroisse et Liturgie* – 56), Bruges 1962, p. 65-66.

[19] S3, p. 67,2-5 (provenant de S1): « Seigneur Dieu béni, qui aides tout quiconque t'aime, te cherche, garde complètement tes commandements et s'emplit de tous les fruits de justice de ton Esprit-Saint, selon l'élan de son cœur ». Noter le lien entre « tous les fruits de l'Esprit-Saint », et l'accomplissement de tous les commandements.

[20] Cf. S10, p. 37,8-11 (= Am 443); cf. SBo 73 (G1 88 résume trop). L'expression « fruits de justice » vient de *Ph* I, 11.

[20a] S10, p. 24 (= Am 402); SBo 33.

[21] *Catéchèse d'Horsièse*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme*..., p. 74,30-32; « ... les fruits du Saint-Esprit... soit pureté de corps, soit pureté de cœur, miséricorde, bonté... ».

Ces fruits, l'homme doit les acquérir, il doit les produire graduellement [22], tout comme une femme enceinte devient grosse petit à petit [23]. Mais si l'homme doit s'efforcer de *produire* ces fruits, il doit cependant demeurer convaincu qu'ils sont en même temps un pur don de Dieu [24], puisque, comme le dit saint Jacques, « tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut... » (Jac 1,17). Aussi faut-il les demander instamment à Dieu [25] qui les accordera, malgré leurs péchés, à ceux qui les recherchent de tout leur cœur [26]. Cette recherche sincère consiste avant tout dans une conversion authentique du cœur [27], et dans l'accomplissement de la volonté — de *toute* la volonté de Dieu [28]. C'est pourquoi, « se revêtir de tous les fruits de l'Esprit Saint » ou « se revêtir de tous les commandements de Dieu » [29] sont des expressions synonymes. C'est d'ailleurs l'équivalent de « se revêtir du Christ » [30].

Le démon, de son côté, est sans cesse à l'affût pour déraciner en nous les fruits de l'Esprit de Dieu, en y semant ses propres fruits qui sont les pensées ou *logismoi* de vaine gloire, de concupiscence, de colère, etc... [31]. Le moine doit donc être continuellement sur

[22] RèglHors, p. 87,1-5.

[23] « De même qu'une femme devient grosse petit à petit, puis enfante, et que le petit croît peu à peu, jusqu'à ce qu'il atteigne la pleine taille, ainsi aussi les fruits de l'Esprit l'homme les acquiert en lui petit à petit par la résolution de son cœur... » (S[10], p. 38,19-22).

[24] « ...tous les fruits de l'Esprit, qui sont dans n'importe quel homme, leur proviennent de lui (le Seigneur), selon la parole qu'a dite Jacques... » (S[10], p. 37,32-35).

[25] *Catéchèse d'Horsièse*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 74,26-32.

[26] S[10], p. 38,7-17.

[27] RèglHors, p. 87,3-5: « Or, les fruits du Saint-Esprit... c'est en se convertissant qu'il (l'homme) les acquiert ».

[28] Cette idée de l'accomplissement de toute la volonté de Dieu ou de tous ses commandements est souvent mise en relation immédiate avec celle de l'acquisition de tous les fruits de l'Esprit Saint. Cf. *supra*, note 19.

[29] G[1] 25, p. 16,1-4. Il faut noter cependant que cette première partie de G[1] 25 n'a de correspondant ni en Ag ni en SBo. On la lit en Am 374, où elle est une interpolation provenant de G[3].

[30] *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*, dans L.-T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme...*, p. 17,4-15.

[31] Sur le sens et l'importance de ces « logismoi » dans la littérature monastique ancienne, voir K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, p. 256-260, H. BACHT, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer*

ses gardes et veiller à conserver tous les fruits de l'Esprit Saint, car si le démon lui en enlève ne fût-ce qu'un seul, c'est-à-dire s'il a réussi à semer en lui le mauvais fruit opposé, il s'est installé en lui et pourra lui enlever tous les autres [32]. En laissant ainsi le démon entrer en lui, le pécheur se constitue son esclave [33], il devient même « enfant du diable » [34].

Lorsque quelqu'un est ainsi tombé dans le péché, qu'il a laissé le démon le dépouiller d'un fruit de l'Esprit Saint et installer en lui un de ses vices, son esprit est obnubilé et il ne peut plus connaître le secret de Dieu. Il est devenu étranger au langage de l'Esprit [35]. Son péché étant un rejet de la justice [36], il s'est aussi rendu étranger à la miséricorde et à la bonté de Dieu [37]. Sa situation n'est cependant pas désespérée. Dieu est toujours désireux de déjouer le démon en accordant au pécheur le don de la pénitence [38]. Avec l'aide de Dieu, le pécheur pourra donc toujours rentrer en possession des fruits qu'il a perdus. Les sources pachômiennes témoignent abondamment de cette foi en la miséricorde infinie de Dieu et en la possibilité du pardon de tous les péchés.

On a dit que le Dieu de Pachôme est avant tout celui de l'Ancien Testament, le Dieu de la justice et du jugement, de la loi et du juridisme... etc. [39]. Sans doute trouve-t-on un peu partout, surtout

Frömmigkeit. Zu einigen Grundbegriffen der Exerzitien, dans F. WULF, *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Würzburg 1956, p. 239-246; M. MATTHEI, *Aflicción y consuelo en los Padres del desierto*, dans *StMon* 5 (1963), p. 11-13.

[32] Am 424,10 ss; SBo 67c; G[1] 75.

[33] Am 509,8 ss; SBo 106.

[34] « Voici également ce qu'il en est des pécheurs décidés à pécher et de ceux qui persévèrent dans l'impureté par laquelle ils sont dominés par le diable et ses démons; duquel diable ils sont devenus les enfants, comme il est écrit dans l'Evangile »; S[10], p. 32,33-33,2 (Am 426 ss). Cf. SBo 67c; G[1] 75.

[35] *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*, dans *Œuvres...*, p. 7,5-9.

[36] « Ainsi donc le péché est entré dans le monde par un seul homme... et par le péché, la mort. Or qu'est-ce que la mort? sinon que par le péché l'homme meurt à la justice » (S[3b], p. 370,10-14).

[37] SBo 69; G[1] 77: « ...ils se sont rendus étrangers à la miséricorde du Seigneur » (S[4], p. 309,19-20). La VBr (S[10], p. 34 = Am 431) était un peu différente.

[38] Cf. 3[ème] *Catéchèse de Théodore*, p. 48,25 ss.

[39] C'est l'affirmation de H. BACHT, dans *Pakhôme et ses disciples...*, p. 48-49.

dans les Règles, le rappel de la nécessité d'observer les « commandements » de Dieu. Mais ce Dieu qui exige l'observance de ses commandements n'est pas un Dieu terrible et justicier. C'est le « Dieu miséricordieux », qui « ne nous traite pas selon nos péchés, ni ne nous rétribue selon nos iniquités, mais qui, « au contraire, dans l'abondance de sa miséricorde... a converti en joie nos lamentations, et... nous a ceints de joie » [40]. Les rappels de cette miséricorde infinie de Dieu, qui est prête à pardonner tous les crimes, reviennent constamment sur la bouche de Théodore et d'Horsièse comme sur celle de Pachôme. Qu'on lise, à titre d'exemple, ce magnifique passage des Règlements d'Horsièse:

« Considérons dans les saintes Ecritures la grande miséricorde de Dieu: Quand le fils qui avait dévoré sa fortune dans la débauche, revint de tout son cœur et humblement à son père en lui disant ' Je ne mérite plus d'être encore appelé ton fils ', voyez comment le traita la miséricorde de Dieu! Et le publicain qui se frappa la poitrine sans oser lever les yeux au ciel et s'en retourna chez lui justifié par le Seigneur. Et David, avec ce qui lui arriva à propos de Bersabée et Ourias, qu'il avait fait mettre à mort! Et le grand apôtre Pierre, après qu'il eut renié tois fois le Seigneur! Grâce au pardon et à la miséricorde du Seigneur, dans les sommets de la gloire divine ils jouissent éternellement de la joie du royaume des cieux. C'est pourquoi ayons, nous aussi, confiance dans l'abondante miséricorde de Dieu, et crions vers lui de tout notre cœur et à tout moment » [41].

Au moine qui, sous la menace des « barbares » de le mettre à mort, avait sacrifié à leurs idoles, et, accablé sous le poids de son péché, ne pouvait plus prier, Pachôme, en l'exhortant à faire pénitence, rappelait que Dieu ne veut pas la mort du pécheur [42]. Aux parents du moine défunt pour lequel il avait interdit qu'on psalmodie, il expliqua de même que Dieu, qui est une source de bonté, ne demande que des prétextes afin de les saisir et de faire couler vers nous les flots de sa grâce [43]. Quant au frère qui avait obstinément refusé d'admettre les fautes que Théodore lui reprochait, et qui, à l'article de la mort, le suppliait de prier le Seigneur pour son pardon, Théodore le rassura en lui affirmant qu'il était possible au

[40] Cf. 3ème *Catéchèse de Théodore*, p. 53,24 ss.

[41] RèglHors, p. 84,26-85,5.

[42] Paral 11. Cf. S[10], p. 36 (= Am 439-440); G[1] 85.

[43] Paral. 6. Le récit correspondant de la VTh (Am 510,7-10; cf. SBo 93; G[1] 103) est beaucoup plus bref et n'a pas cette réflexion de Pachôme.

Seigneur non seulement de lui pardonner, mais de pardonner au monde entier [44].

C'est sans doute la lettre d'Ammon qui nous offre l'enseignement le plus explicite sur la possibilité du pardon de tous les péchés. Son insistence sur ce point dénote une préoccupation qu'on ne retrouve pas avec la même intensité dans les autres sources pachômiennes. Foncièrement, cependant, la doctrine ne diffère pas [45]. Elle se résume à ceci: Dieu reçoit tout pécheur qui revient sincèrement à lui [46]. C'est en effet la foi apostolique et universelle que Dieu accepte la pénitence de ceux qui pleurent sincèrement les fautes commises après le baptême [47].

La metanoia, la pénitence au sens strict, qui est au terme du processus de conversion, est donc un fruit de la miséricorde de Dieu. Elle est un pur don du Seigneur qui, dans sa bonté, chasse du cœur du pécheur le péché qui s'y était établi [48] et arrache ainsi ce pécheur à la domination du Malin, en lui redonnant l'Esprit Saint et ses fruits. Ce pur don de Dieu ne se fait cependant pas sans une collaboration libre et sincère de la part de l'homme. Dieu ne peut accorder la metanoia, qui est un état d'âme, une disposition du cœur, qu'à celui qui s'est auparavant converti à Lui [49], qui est revenu à Lui [50]. Si nous voulons nous dépouiller d'un gros péché, nous

[44] S[5] 148.

[45] Sur la correspondance de cette doctrine avec celle du *Pasteur* d'Hermas, voir *infra*, note 49.

[46] Cf. EpAm 20 et comparer avec EpAm 17.

[47] *Ibid.*, 28-29.

[48] Selon le récit d'Ag (Am 432,7-8 = S[10], p. 34, fragmentaire), Théodore prie pour les frères qui le haïssent, afin que Dieu *leur pardonne* et *chasse la haine de leur cœur*. Dans le récit parallèle de SBo 69 (G[1] 77), ainsi qu'en Paral 1, cette section du récit ne se trouve pas.

[49] Cf. ApAm 23. Comparer avec la doctrine d'Hermas: « à ceux dont le Seigneur a vu le cœur disposé à se purifier, et à le servir du fond du cœur, il accorde la repentance (ἔδωκε μετάνοιαν) » (*Pasteur d'Hermas* 72,2, éd. R. Joly (*Sources Chrétiennes* – 53), Paris 1958, p. 274. S. Schiwietz (*Das morgenländische Mönchtum*, I Mayence 1904, p. 324) avait déjà remarqué un parallélisme surprenant entre la doctrine pénitentielle de l'*Epistola Ammonis* et celle du *Pasteur d'Hermas*.

[50] Comparer avec la notion analogue de « pénitence » qu'on trouve chez Hermas, selon l'interprétation récente de S. Giet, *L'Apocalypse d'Hermas et la Pénitence*, dans *Studia Patristica* III (*TU* – 78), Berlin 1961, p. 214-218.

enseigne Pachôme, il nous faut nous convertir, nous remettre à l'effort pour observer tous les commandements et surtout prier Dieu, qui est toujours disposé à nous rendre capables d'observer tous ses commandements, et ainsi d'acquérir ou de ré-acquérir tous ses fruits, afin de jouir de la béatitude dans l'autre monde [51].

Cette conversion au Seigneur, nécessaire après le péché, consiste concrètement pour l'homme dans l'accomplissement de fruits dignes de la pénitence, c'est-à-dire de fruits qui rendent digne de recevoir la metanoia. C'est pourquoi Pachôme priait pour tous les fidèles, afin qu'ils produisent des fruits dignes de la pénitence (ⲉⲣⲏ̅ⲡ ⲛ̀ⲧⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ) [52]. Cette théologie est fort bien exprimée dans la grande catéchèse que prononça Théodore au moment de prendre le gouvernement de la Congrégation à la demande d'Horsièse qui n'avait pas réussi à maintenir celle-ci dans l'unité [53]: Nous avons péché, dit Théodore aux frères, mais convertissons-nous (ⲙⲁⲣⲉⲛⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓ̈), ne péchons plus, et le Seigneur nous pardonnera nos péchés. Toutefois, nous devons nous efforcer de produire des fruits dignes de la pénitence, ou du pardon, en nous exerçant dans l'humanité, les fatigues, etc...

Si le moine a une foi absolue et inébranlable en la miséricorde de Dieu, il n'est cependant jamais certain de sa propre sincérité. Aussi, lorsqu'il a commis un péché grave, sa grande préoccupation — préoccupation qui va parfois jusqu'à l'angoisse — est de savoir s'« il y a pénitence » pour lui, s'il est possible que Dieu lui pardonne et qu'il soit *délivré* du péché auquel il s'est *livré*. Pourra-t-il vraiment convertir son cœur de façon à recevoir du Seigneur la metanoia? Pourra-t-il extirper de lui-même le péché qu'il a commis et le démon qui, avec et par ce péché, est entré en lui, de sorte que Dieu puisse lui restituer la metanoia, comme il est tout désireux de le faire?... C'est ici, comme nous allons bientôt le voir, qu'entre en cause le père spirituel ou le supérieur ainsi que la communauté cénobitique elle-même.

[51] Bo 186b, p. 202,21 ss; G[1] 142.

[52] Bo 101, p. 170,12. Notre traduction « digne de *la* pénitence » nous semble s'imposer par le contexte général. S[5] 101 parle de fruits « dignes de *la* vie (ⲉⲣⲏ̅ⲡ ⲙⲡⲱⲛϧ) ». Comparer avec le texte de S[3b] où il est dit qu'Adam « a produit un fruit digne de *sa* pénitence (ⲉⲫⲣⲏ̅ⲡ ⲛ̀ⲧⲉⲫⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ) » (p. 370).

[53] S[6], p. 328-329; S[5] 140.

Certes, ce qui n'est pas assuré, ce n'est pas le pardon de Dieu, qui est infiniment miséricordieux. C'est la conversion à Dieu de la part de l'homme lui-même. Si surprenant et tragique que ce soit, on constate des cas où l'homme jeûne, se mortifie, pleure, mais n'obtient pas la metanoia désirée! Ainsi Pachôme prie et pleure durant quatre mois pour obtenir la metanoia d'un frère pécheur qui, de son côté, fait les mêmes prières et verse les mêmes larmes. Au bout de ces quatre mois, une voix avertit pourtant Pachôme, qu'il est temps de chasser ce frère, car il est tombé dans les filets du diable. Et Pachôme, bien à regret, constatant que ce frère n'a pas reçu pénitence, le chasse [54]. C'était d'ailleurs conforme à l'attitude générale de Pachôme, qu'il explique lui-même. Quand quelqu'un était tombé dans une faute, s'il savait que ce pécheur se convertirait (ϫⲉⲕⲁⲁⲩ ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲛ), il s'empressait de le secourir des mains du diable. Mais ceux qu'il savait devenus fils du Malin, il les chassait [55].

Que signifie donc « être tombé dans les filets du diable », ou bien « être devenu fils du Malin », au point de ne plus pouvoir se convertir au Seigneur et recevoir de lui la metanoia? C'est la situation de celui qui n'a pas péché par simple faiblesse — pour lui, il y a toujours pénitence —, mais qui a péché en pleine conscience, sachant qu'il se jetait dans les filets du diable [56]. En d'autres mots, c'est le cas de celui qui a « brûlé » sa conscience, au point qu'elle ne l'avertit plus [57].

[54] Am 477 ss; S[5] 92; cf. Bo 108. Voir aussi le cas analogue du moine qui se jeta dans la fournaise: Am 353 ss; SBo 14; G[1] 8.

[55] Am 509 ss; SBo 106. De même faisait Théodore, qui exhortait les frères au repentir, mais chassait ceux qui avaient le cœur *endurci*: Bo 191, p. 208-209 (= S[5] 171, fragmentaire); S[3b], p. 343,10 ss.

[56] Voir le premier récit cité à la note 54. Voir aussi Am 439 (= S[10], p. 34, fragmentaire): Aux anciens, qui avaient murmuré contre Théodore, lors de sa première catéchèse, Pachôme déclare: « Pourquoi ne terrassez-vous pas l'esprit mauvais qui opère en vous? Si vous étiez ignorants, je ne vous parlerais pas (ainsi); maintenant je vous dis que le péché que vous avez commis ne vous sera pardonné, ni dans ce monde-ci, ni dans l'autre » ... Et de fait, après cela ils se mirent à haïr Théodore. La recension SBo 69 - G[1] 77 est beaucoup moins forte. De même celle de Paral 1.

[57] L'expression « brûler sa conscience » vient de *I Tim* IV, 2. Comparer toute cette doctrine avec celle d'Origène. Celui-ci emploie parfois l'expression « peccatum ad mortem » pour désigner un péché d'endurcissement qui est incurable par suite du manque de repentance, c'est-à-dire, par suite du manque du vouloir: διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι et non à cause d'un refus de pardon de la part de Dieu: cf. *Comm. in Jo* 19,3.

II. – *Rôle du Supérieur et de la Communauté dans la Pénitence.*

Lorsqu'un frère a commis une faute d'une certaine gravité, il devient tout inquiet. Il sait qu'il s'est rendu étranger à la miséricorde de Dieu et s'est livré au pouvoir de Satan. Il n'a plus le cœur d'élever ses mains vers le Seigneur. Sa grande préoccupation est alors de trouver quelqu'un, un homme de Dieu, qui lui dise s'il y a pour lui possibilité de pénitence, c'est-à-dire s'il lui est encore possible de se libérer de l'esclavage du démon et de convertir son cœur vers le Seigneur qui, à cette condition, donne toujours la metanoia. Sa préoccupation est aussi de savoir quelles sont les œuvres de pénitence qu'il doit accomplir pour convertir son cœur et réacquérir les fruits de l'Esprit Saint. Enfin, il doit trouver quelqu'un qui accepte de prier le Seigneur pour lui, et même partage avec lui le poids du péché et de la pénitence. Ce sont là les fonctions du supérieur de la Koinonia ainsi que — au moins en ce qui concerne la prière — de toute la Koinonia des frères.

Le moine dont nous avons déjà parlé, qui avait sacrifié aux idoles, était rempli d'un grand abattement, à la pensée qu'il avait ainsi renié Dieu. Soudain il se dit en lui-même: « J'ai entendu dire qu'il y a un homme de Dieu, père de la Congrégation de Tabennêse, nommé Pachôme; je vais me lever, aller le trouver et lui apprendre toute ma manière d'agir. S'il m'accorde pénitence, je crois que le Seigneur me l'accordera, s'il me dit: 'Il n'y a pas pour toi de pénitence', c'est que vraiment il n'y en a pas pour moi »[58].

Dans ce récit, apparaît très clairement la première fonction du supérieur dans le domaine de la pénitence. Il doit savoir et déclarer au pécheur s'il est encore possible à celui-ci de se convertir et d'obtenir conséquemment de Dieu le don de la metanoia. C'est Dieu, en effet, qui accorde la pénitence. Lorsqu'on dit de Pachôme ou

[58] Am 439-440 (= S^{10}, p. 36). SBo n'a pas le récit correspondant; G^{1} 85 en a un résumé. La même anecdote se retrouve, remaniée et développée, dans les Paral 8-11, d'où elle est passée en G^{2} et les autres Vies grecques tardives. — Un autre pécheur vient de même demander à Pachôme: « Est-ce qu'il est encore possible que le méchant démon se retire de moi, que je fasse la volonté de Dieu, et que j'échappe aux châtiments réservés aux pécheurs de mon espèce? »: Am 495-498; Bo 102 (= S^{3a}, p. 318 ss); forme résumée du même récit en SBo 92 et G^{1} 100.

d'un autre supérieur qu'il accorde ou refuse la pénitence, cela signifie simplement qu'il déclare la conversion de tel pécheur possible ou impossible et que, en conséquence, il lui donne ou lui refuse un « locus poenitentiae » au sein de la Congrégation ou ailleurs.

Ce rôle, Pachôme et ses successeurs l'accomplissent d'abord non tellement en tant que supérieurs, mais en tant qu'hommes de Dieu pneumatophores[59]. C'est ainsi qu'un évêque peut envoyer à Pachôme, pour qu'il le juge, un moine-prêtre tombé dans le péché, en lui écrivant: « je te l'envoie parce que tu es un homme de Dieu... »[60]. Ce charisme est d'ailleurs généralement reconnu au supérieur. Ainsi, lorsque les frères veulent que Théodore chasse un frère qu'ils considèrent comme pécheur, mais qui est en fait innocent, Théodore les réduit au silence en leur affirmant simplement que la volonté de Dieu est de lui pardonner[61].

Certains textes semblent cependant accorder un peu plus au supérieur en ce domaine, et mettre un lien plus étroit entre la pénitence qu'il accorde et celle accordée par Dieu... Un jour, Pachôme avait voulu chasser du monastère un frère qui en avait souffleté un autre. Mais, un ancien intervenant en faveur du pécheur, il s'était rendu compte de l'excès de sa sévérité. Alors, en prière dans la synaxe, il se dit en lui-même: « Qui suis-je pour chasser quelqu'un du monastère, d'autant plus que notre Seigneur Jésus dit dans l'Evangile: ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel et ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel »[62]. Il est bien difficile de préciser le sens théologique exact de cette dernière citation. Ce serait une exagération et un anachronisme d'y voir un indice que les supérieurs pachômiens se reconnaissaient ce que nous appelons aujourd'hui le « pouvoir des clés ». Replacé dans le contexte de tous les autres textes pachômiens se rapportant à la pénitence, cela nous semble signifier simplement que, si Pachôme refuse de

[59] A ce sujet, J. Hörmann (*Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht.*, p. 203) écrit de Pachôme: « So ist er das charismatische Beispiel eines πατὴρ πνευματικός, dessen Gestalt in der Geschichte der orientalischen Laienbeicht sozusagen die Titelrolle hat ».

[60] Am 427-430 (= S^{10}, p. 33); SBo 68; G^{1} 26. Dans le récit arabe, comme en copte et en grec, l'évêque envoie à Pachôme le pécheur pour qu'il le *juge* (احكم), et non pour qu'il le *condamne*! Amélineau traduit à tort systématiquement احكم par « condamner »!

[61] Am 455,14 ss (= S^{10}, p. 38,31-35); SBo 75; G^{1} 92.

[62] *Fragment Draguet I.*

donner à un frère l'espoir du pardon, et ainsi ne lui donne pas lieu ou occasion de « faire pénitence », ce frère ne pourra pas obtenir la metanoia de Dieu et alors, au jour du jugement, il pourra reprocher à Pachôme de ne pas lui avoir donné « lieu de faire pénitence » [63]. C'est sans doute dans le même sens qu'il faut entendre l'affirmation de l'évêque qui envoie à Pachôme le moine-prêtre pécheur: « ... je sais que le jugement que tu porteras viendra de Dieu » [64].

Il serait d'ailleurs absurde de penser que le pardon de Dieu puisse dépendre d'une décision plus ou moins arbitraire du supérieur ou d'un homme de Dieu. Le supérieur a, au contraire, comme devoir de tout mettre en œuvre pour « découvrir » quelle est vraiment la volonté de Dieu dans chaque cas particulier. C'est ce que faisait Pachôme, s'efforçant de secourir des mains du diable ceux qu'il savait devoir se convertir, et chassant ceux qui étaient déjà devenus « fils du Malin » [65]. Sa décision personnelle est si peu déterminante et infaillible qu'il lui arrive de devoir chasser, sur ordre du ciel, un frère pour qui il essaye depuis quatre mois, par ses prières et ses mortifications, d'obtenir du Seigneur le don de la metanoia [66]. Mais le cas opposé est aussi possible. C'est-à-dire que le supérieur peut se montrer trop sévère et révéler par le fait même qu'il n'agit plus en homme de Dieu. Alors, un vieillard — charismatique, lui, quoique non supérieur — peut lui faire la leçon, comme cela arriva un jour à Pachôme... Le critère de la conduite du supérieur étant la doctrine de miséricorde de l'Ecriture, c'est en mimant une très belle scène biblique que l'ancien fit cette leçon à Pachôme: « Moi aussi je suis pécheur... que celui qui est sans péché demeure avec Pachôme... » [67].

Même si la possibilité de la metanoia est assurée au pécheur, il ne peut y arriver qu'à travers un long effort de conversion, une longue ascèse comportant de nombreuses œuvres de pénitence, c'est-à-dire des œuvres dignes de la pénitence. C'est aussi au supérieur qu'il appartient de déterminer la mesure de ces œuvres de pénitence.

---

[63] Am 510ss; SBo 107. *Cf supra*, note 10.

[64] Récit cité à la note 2.

[65] Am 509; SBo 106.

[66] Voir les deux cas cités à la note 54.

[67] *Fragment Draguet I*. Voir un récit du même genre dans les *Apophtegmes*, Bessarion 7, *PG* 65, col. 141. Dans un autre apophtegme (Isaac le Thébain 1, *PG* 65, col. 240), l'abbé Isaac est réprimandé *par un ange* pour avoir été trop sévère en condamnant un pécheur.

Aux pécheurs qu'il garde au monastère, aussi bien qu'à ceux qu'il renvoie tout en leur donnant l'espoir de la metanoia, Pachôme trace une politeia [68]. Ce n'est pas, à proprement parler, ce que nous appellerions une « punition » destinée à venger la loi enfreinte. Il s'agit tout simplement de déterminer la mesure d'ascèse requise pour déraciner le vice qui s'est installé dans le moine avec le péché, et exigée par Dieu comme manifestation de la conversion du cœur [69].

Ce rôle du supérieur est, au début, tout charismatique. Peu à peu, cependant, par la force des choses, il s'institutionalisera. Lorsque, après la mort de Pachôme, sous ses successeurs, une importance plus grande sera donnée aux « Règles », on *punira* les manquements à celles-ci. Cette législation apparaît, sous une forme assez évoluée, dans les *Praecepta atque Iudicia*, sorte de pénitentiel dont s'inspirera Cassien au Livre IV de ses *Institutions*. Ce pénitentiel nous semble marquer une évolution assez tardive. Le germe s'en trouvait cependant déjà dans les plus anciennes couches des *Praecepta* qui prévoyaient des *satisfactions* à faire pour les manquements au cours des Offices, des repas, ou du travail [70].

Un troisième rôle du supérieur en faveur du pécheur, est celui d'intercesseur. En effet, lorsqu'il a assuré à celui-ci la possibilité de la pénitence, et qu'il lui a tracé une politeia, sa fonction est loin d'être finie. Il doit se constituer son intercesseur et son garant auprès de Dieu. Le pécheur, lui, ne peut plus étendre ses bras pour prier, se disant: « Comment prierai-je celui que j'ai renié » [71]? Aussi, lorsqu'un pécheur vient s'accuser au supérieur, c'est pour savoir s'il

---

[68] Paral 27.

[69] Cette idée qu'une certaine *mesure* de pénitence est requise dans chaque cas était répandue dans les milieux monastiques anciens. Quand il n'y avait pas d'*homo Dei* pour la déterminer, un ange ou une voix venue du ciel s'en chargeait! Ainsi, Théodore de Fermay, assailli par les tentations charnelles, entreprend de jeûner chaque jour jusqu'au soir. Après dix ans de ce régime, un soir une voix se fait entendre qui lui dit: je te le dis, c'est là la mesure de ton abstinence (cf. V. ARRAS, *Collectio monastica...*, p. 89,30-38). Un autre frère qui, dominé par la tentation, avait quitté son ermitage, y revient et fait pénitence jusqu'à ce qu'il entende la voix d'un ange qui lui dit en songe: « Dieu a accepté ta pénitence » (*Historia Monachorum in Aegypto* ch. I, nº 58, traduction Festugière, p. 25).

[70] Cf. par exemple, Pr 8, 9, 10, 14, 21, etc.

[71] Voir le récit cité à la note 58.

y a pour lui espoir de pénitence; mais c'est aussi pour le supplier d'implorer le Seigneur de lui accorder le pardon [72], tel ce frère qui supplia Pachôme en ces termes: « J'ai péché, mon Père... Mais prie pour moi, je t'en supplie, afin que le Seigneur me pardonne cette faute » [73]. Ou bien encore cet autre frère qui avait longtemps refusé de reconnaître les fautes dont l'accusait Théodore et qui, à l'article de la mort, le suppliait en ces termes: « prie pour moi afin que j'obtienne miséricorde, car voici que je vais partir dans les mains de Dieu; oui, je sais que tout t'est possible » [74].

Et non seulement le supérieur entreprend de prier avec et pour le pécheur, mais il se fait solidaire de sa faute et de sa pénitence, jeûnant et pleurant avec lui, jusqu'à ce que le Seigneur lui ait accordé pénitence [75]. C'est même jusque dans l'au-delà que se poursuit ce rôle, car si le frère pécheur a foi en la parole de Pachôme et accepte l'ascèse imposée, celui-ci sera, avec les saints, le garant de son salut devant le Seigneur, au moment où l'ennemi l'accusera [76].

Si le supérieur possède en propre, à titre de père pneumatophore, la fonction d'affirmer si la pénitence est possible, et celle de déterminer la mesure des œuvres de pénitence à accomplir, il partage avec *toute la communauté* son rôle d'intercesseur. C'est dans cette intercession de la communauté que réside le sens profond de l'accusation publique des fautes.

Lorsqu'un frère vient au milieu de la synaxe pour accuser publiquement ses fautes, le but de cette accusation n'est pas tellement l'humiliation, ni même celui de rendre la faute publique (elle est parfois déjà connue de tous). Le pécheur veut plutôt supplier les

[72] Cette doctrine de la prière du juste pour le pécheur trouve son fondement dans le Nouveau Testament. Cf. I *Jn* V, 14 ss; *Jac* V, 14-16.

[73] Paral 36, p. 160,35 ss.

[74] S[5] 148, p. 284,32-33.

[75] Cette prise en charge des péchés des autres est une notion biblique qu'on retrouve souvent chez les Pères. Voici un beau texte où Clément de Rome louange ses correspondants, en ces termes: « ἐπὶ τοῖς παραπτώμασιν τῶν πλησίον ἐπενθεῖτε, τὰ ὑστερήματα αὐτῶν ἴδια ἐκρίνετε » (*I Clementis*, II,6, éd. FUNK, p. 100-102). Sur l'application de cette doctrine dans les milieux monastiques en général, voir H. DÖRRIES, *The place of Confession in ancient Monasticism*, dans *Studia Patristica* V (*TU* – 80), Berlin 1962, p. 290.

[76] Cf. S[10], p. 36,25-27 (= Am 440). Le résumé de G[1] 85 n'a pas la section du récit qui nous intéresse ici. La version des Paral 8-11 ne l'a pas non plus.

frères de prier avec lui et pour lui, afin que le Seigneur lui pardonne. En voici trois exemples, choisis entre de nombreux cas semblables.

a) Théodore, au cours de sa grande pénitence de sept ans — il ne s'agissait donc pas pour lui de *faire connaître* sa faute — s'avança un jour au milieu des frères réunis dans la synaxe, en disant: « Priez pour moi, afin que mon Seigneur Jésus-Christ me pardonne; car je me suis enivré du vin d'abomination... » Après avoir dit cela, il se prosterna et pleura; et devant l'abondance de ses pleurs, tous les frères pleurèrent beaucoup eux aussi avec lui [77].

b) Un vieillard qui avait médit de Pachôme vint, un matin, s'écrier au milieu de la synaxe: « Priez pour moi, afin que le Seigneur enlève de moi l'esprit d'incrédulité; car j'ai médit de l'homme de Dieu, et je n'ai pas cru que tout ce qu'il faisait, il le faisait correctement » [78].

c) Au cours d'une synaxe, Théodore réprimanda, sans les nommer, trois frères. Ceux-ci se levèrent, se tournèrent vers l'Orient et se prosternèrent *devant Dieu* pour confesser leur péché avec pleurs. Puis ils supplièrent tous les frères de prier avec eux, et pour eux. Et après que tous eurent prié, avec de profonds gémissements, Théodore congédia la synaxe [79]. Ce dernier exemple est particulièrement significatif. C'est à Dieu qu'est faite l'accusation, et non au supérieur ou aux frères. A ceux-ci, les pécheurs demandent le secours de leur intercession.

C'est évidemment sur la même conception que repose la foi en la venue du Christ au milieu des frères, au cours de la prière commune, pour pardonner les péchés [80]. Cette conception, à son tour, s'enracine dans la conscience très forte qu'avaient les anciens moines, de leur solidarité avec leurs frères dans le mal comme dans le bien. Pachôme manifeste cette conscience, dans le récit que voici. Il rejetait implacablement les pécheurs qui venaient au monastère sans avoir décidé sincèrement en leur cœur de se convertir au Seigneur. A une époque où toute la congrégation comptait à peine trois cents hommes, il avait renvoyé une centaine de ces candidats, en l'espace

[77] Am 584; SBo 94. Cité selon Bo 94, p. 158,17-21.

[78] S[10], p. 29,6-24 (= Am 411-412); cf. SBo 65; G[1] 70. Un autre récit semblable, qui n'a pas passé en SBo-G[1], se lit en S[10], p. 32 ss (= Am 430).

[79] EpAm 23.

[80] Bo 184 (= S[6], p. 336,18ss). Voir *supra*, p. 324.

d'un an [81]. A un frère qui lui reprochait d'empêcher ainsi la Congrégation de se développer, il répondit: « Non, au contraire, si je les avais laissés, les frères auraient diminué en nombre; car quand les hommes mauvais croissent en nombre les uns à côté des autres, en ce cas la colère de Dieu descend également sur les autres qui sont bons, et tous tombent sous la malédiction » [82].

Ce sens communautaire apparaît encore, sous un autre angle, dans la pratique de l'excommunication, qui peut connaître des degrés divers. Elle est essentiellement l'exclusion de l'Eucharistie, mais peut s'étendre aux autres éléments de la vie commune: prière, repas, travail, etc. Il arrive même qu'on interdise à l'excommunié de lire l'Ecriture [83]. Cette excommunication ne semble pas être considérée comme une punition. Son sens est plutôt celui-ci: le frère qui a péché, surtout contre la charité, s'est rendu indigne de l'Eucharistie et de la participation à la vie de la Koinonia. Il devra donc s'en abstenir jusqu'à ce que, par une satisfaction suffisante, il s'en soit de nouveau rendu digne. C'est pourquoi Pachôme, s'apercevant qu'il a été trop sévère en voulant chasser un frère du monastère, peut s'excommunier lui-même des Saints Mystères, dont il s'est rendu indigne [84].

III. – *Pénitence monastique et institution ecclésiastique.*

Dans le récit auquel nous venons tout juste de faire allusion, Pachôme, se rendant compte de son excessive sévérité, se dit à lui-même: « Qui suis-je pour chasser les frères... d'autant plus que notre Seigneur Jésus Christ dit dans l'Evangile: Ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel et ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel... ». Y aurait-il dans ce texte une indication que Pachôme s'attribuait certaines fonctions hiérarchiques? Il serait vain de chercher rien de tel. D'abord, ce texte scripturaire

[81] Am 510 ss; SBo 107.

[82] Cité selon Bo 107, p. 180,35-181,2.

[83] Voir le cas, (cité à la note 60) du prêtre pécheur envoyé à Pachôme par un évêque: « ... qu'il aille dans un autre endroit, qu'il y reste seul une année, qu'il ne fasse la prière avec personne, que toute l'année il ne lise point les Ecritures... » (Am 429).

[84] *Fragment Draguet I.*

avait, dans l'antiquité, une application plus large que celle que nous lui réservons aujourd'hui [85]; ensuite, il faut noter que Pachôme ne dit pas « le Seigneur *nous a* dit... » (comme pour appliquer le texte aux supérieurs), mais tout simplement « le Seigneur *a* dit... ».

Un jour Théodore eut une vision, au cours de laquelle on lui remettait des clés; et le biographe nous apprend que de telles visions avaient été accordées aussi à Pachôme [86]. Ici également, ce serait forcer le texte que d'y voir la manifestation d'une tendance qu'auraient eue les supérieurs pachômiens à s'assimiler à la hiérarchie ecclésiastique. Dans l'antiquité, les « clés » désignaient, d'une façon fort générale, un pouvoir spirituel quelconque [87].

Nous avons déjà vu qu'une certaine tension commença à se manifester entre Pachôme et certains évêques, vers la fin de la vie du fondateur, au Concile de Latopolis. Il n'est pas exclu que cette tension ait eu quelque chose à faire avec l'intervention de Pachôme dans le domaine pénitentiel. Cependant, la teneur du récit, tant sous sa forme originale (conservée en Ag) que sous la forme remaniée de G¹, ne permet pas d'affirmer que les évêques reprochaient alors à Pachôme d'empiéter sur leurs fonctions en ce domaine [88]. Selon le récit d'Ag, les évêques veulent chasser les Pachômiens de leurs diocèses, parce que, disent-ils, « nous avons entendu dire que votre père dit des paroles qui n'ont jamais été dites par un moine ». Ces paroles, que les évêques reprochent à Pachôme, sont l'affirmation qu'il est monté au ciel et celle qu'il sait ce qu'il y a dans le cœur des hommes. « Avez-vous entendu pareille chose d'*un homme* ? »,

[85] Cf. K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament*, dans *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln-Zurich-Cologne 1961, p. 143-183.

[86] Am 404; SBo 34.

[87] Cf. J. JEREMIAS, article κλείς dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III (1938), p. 743-753, surtout 749-753; H. VORGRIMLER, article *Schlüsselgewalt*, section I, « Der Ursprung des Begriffs », *LTK* 9² (1964), col. 422. Sur toute cette question, voir aussi H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (*Beiträge zur historischen Theologie* – 14), Tübingen 1963, surtout p. 135-162.

[88] Am 591-595; G¹ 112; nous suivons, dans notre analyse, le texte plus original de Am. Dans l'étude qu'il fait ce de récit, W. BOUSSET, (*Aphophthegmata*..., p. 231-236), a bien montré comment G¹ « arrange » le récit, et a tendance à souligner les bonnes relations des Pachômiens avec les évêques. Cependant, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il nous semble que Bousset systématise beaucoup trop, et surtout ne tient pas compte du fait que ces bonnes relations sont soulignées déjà dans les rédactions les plus anciennes.

demandent les évêques. Ils s'indignent, non pas d'une usurpation du pouvoir de la hiérarchie, mais parce que « nous n'avons jamais entendu pareille chose de nos pères, ni des pères de nos pères... ».

A part ce texte, dont l'interprétation demeure difficile, les sources pachômiennes ne témoignent d'aucune tension entre les moines et la hiérarchie dans le domaine pénitentiel. Tout au contraire, on y relève même le cas d'un évêque qui envoya à Pachôme un moine-prêtre tombé dans une faute de pédérastie, afin qu'il le juge. L'évêque écrit à Pachôme: « Le frère que je t'envoie... est un prêtre, il dirige une communauté sous mes ordres... je n'ai pas voulu le juger car c'est un moine; etc... si tu l'admets à pénitence je l'admettrai moi aussi, etc... » [89].

Nous venons de citer ce récit d'après l'arabe. Le texte sahidique, selon la traduction de Lefort, dirait ceci: « Si tu lui infliges pénitence (ⲉⲕϣⲁⲛϯⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ), [nous la lui infligerons] également: et si tu l'expulses (ⲉⲕϣⲁⲛⲛⲟⲩϫⲟⲩ) nous l'expulse[rons...] ». La traduction de ϯⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ par *infliger pénitence* ne nous semble pas exacte. L'expression ϯⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ, très fréquente, signifie, ici comme ailleurs, accorder pénitence ou admettre à pénitence. C'est d'ailleurs ainsi que l'a, à juste titre, comprise l'arabe. L'alternative laissée à Pachôme est la suivante. Ou bien il accordera pénitence à ce frère, ou bien il le chassera comme il le faisait pour ceux qui ne se convertissaient pas de tout leur cœur. En fait, il « y eut pénitence » pour ce moine-prêtre. Pachôme ne le « sépara » (ⲛⲟⲩϫ) pas, au sens absolu du terme, même si la « pénitence » qu'il lui imposa comportait l'expulsion de la communauté pour un an.

H. Bacht se laisse induire en erreur par la traduction française de Lefort, lorsqu'il l'interprète ainsi en allemand: « Wenn du ihm (bloss) eine Busse auferlegst, werden wir es gleicherweise tun; und wenn du ihn (aus dem Mönchsstand) ausstösst, werden auch wir ihn ausstossen » [90]. Cette traduction n'étant pas fidèle, il n'y a donc pas lieu d'y chercher un indice de ce que l'évêque en question aurait reconnu à Pachôme une certaine « juridiction » [91]. C'est parce que Pachôme est un « homme de Dieu », que l'évêque s'en remet à lui.

[89] Am 428 - 430 (= S[10], p. 33,23ss, fragmentaire); cf. SBo 18; G[1] 76. Nous citons selon S[10], complété par Am.

[90] H. Bacht, *Mönchtum und Kirche...*, p. 130.

[91] H. Bacht, *Ibid.*: « Vielleicht wird man aber den Fall weniger für die Geschichte des Bussinstituts als für die Geschichte der kirchlichen Gerichtsbarkeit in Anspruch nehmen müssen » (p. 130).

Toujours de ce même point de vue des relations entre les coutumes monastiques et les institutions ecclésiastiques, un autre récit a attiré longuement l'attention de H. Bacht [92]. C'est le cas du moine qui, sous la menace des barbares, avait sacrifié aux idoles [93]. La faute en question était donc, note le Père Bacht, un des trois *peccata capitalia* qui, dans l'Eglise ancienne, exigeaient la réconciliation ecclésiastique, après une période passée dans l'*ordo poenitentium*. Comme le fait encore remarquer le Père Bacht, il ne serait pas légitime de penser que cette réconciliation par un prêtre a eu lieu, et que le biographe n'en parle pas, tout simplement parce que la chose « allait de soi ». Par ailleurs, l'explication que propose le Père Bacht lui-même ne nous semble guère plus légitime. Ce serait que, dans ce cas particulier, Pachôme ait considéré la faute si grave qu'une réconciliation lui soit apparue impossible. Non seulement cette explication ne trouve aucun fondement dans le récit, mais elle s'harmonise difficilement avec celui-ci. Pas plus ici que nulle part ailleurs dans les sources pachômiennes, on ne trouve la moindre allusion à la pénitence publique ecclésiastique. La question que le moine se pose est tout simplement s'il lui est possible de recevoir de Dieu la « metanoia ». Et Pachôme lui répond qu'il la recevra, en effet, mais après s'en être rendu digne par une très grande ascèse dans la solitude.

Le Père Bacht, après avoir suivi la recension G[1] pour le début de la narration, en cite la fin selon la version remaniée des *Paralipomena*, qu'il présente — sans doute par distraction — comme la forme copte du récit: « Der Mönch erfüllte zehn Jahre hindurch getreu diese auferlegte Busse, dann entschlief er in der Gnade des Herrn, nachdem er ein treffliches Martyrium (durch sein Bussleben) bestanden hatte ». Notre auteur paraphrase, dans sa traduction allemande, le texte du Ms F des *Paralipomena*: Ποιήσας <δὲ> δεκαετῆ χρόνον ἀγωνιζόμενος ἐκοιμήθη τῇ τοῦ κυρίου χάριτι καλῶς μαρτυρήσας [94]. Et, de ce texte, il fait d'importantes déductions relatives à l'assimilation de la vie monastique au martyre, pour la rémission des péchés. Malheureusement, ce texte présenté par le Ms F, sur lequel s'appuie le Père Bacht, ne peut être qu'une modification tardive qui ne représente pas la pensée des milieux pachômiens. En effet,

[92] H. Bacht, *ibid.*, p. 128-130.

[93] Voir le texte cité à la note 58.

[94] Paral 11, p. 135,27-28.

tous les autres témoins des *Paralipomena*, y compris l'excellente version syriaque, ont le texte que voici, que nous citons selon le Ms A: ἐκοιμήθη τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι καλῶς μαρτυρήσαντος τῇ ἀναπαύσει αὐτοῦ τοῦ ἁγίου πατρός [95].

Comme nous l'avons déjà noté, on ne trouve pas, dans les sources pachômiennes, d'allusion à la pratique de la pénitence publique. Il est certes difficile d'expliquer de façon entièrement satisfaisante ce silence. Il faut en tout cas se souvenir que l'histoire de cette institution ecclésiastique est très complexe et encore obscure. Surtout en ce qui concerne la Haute Egypte, on n'en sait à peu près rien. Il n'est même pas certain qu'elle y ait existé.

On sait par ailleurs que, dans l'antiquité, les clercs et les moines étaient exclus de la pénitence publique. Quelle était la raison de cette exclusion? — Voici l'explication qu'en donne saint Léon, à propos des clercs:

« Alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine suo, per manus impositionem remedium accipiant paenitendi... Unde huiusmodi lapsis ad promerendam misericordiam Dei privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa » [96].

Il importe de bien noter la raison donnée par saint Léon, tout comme par les autres auteurs de son temps, de l'exclusion des clercs de la pénitence publique. C'est que celle-ci se terminait par la réconciliation, dont le rite était l'imposition des mains. Or les clercs avaient déjà été consacrés par l'imposition des mains; celle-ci ne pouvait être répétée. Lorsque les moines auront un rite explicite de profession comportant une bénédiction avec imposition des mains, ils seront assimilés sur ce point aux clercs, et ils seront exclus de la pénitence publique, d'autant plus que c'est toute leur vie qui sera considérée comme un pénitence. On s'aperçoit facilement qu'une telle conception suppose des coutumes monastiques singulièrement plus évoluées que celles du monachisme pachômien de l'époque que nous étudions [97].

[95] *Ibid.*, cf. l'apparat critique, notes 26 et 27.

[96] *Epist.* 167, *Inquis.* 2, *PL* 54, col. 1203-1204.

[97] Les explications données par B. POSCHMANN (*Penance and the Anointing of the Sick*, Fribourg-Londres 1964, p. 113-116) à ce sujet, supposent un monachisme nettement plus évolué que celui de la période que nous étudions actuellement.

Faudrait-il voir dans cette absence, chez les Pachômiens, de la pénitence publique — seule pénitence « ecclésiastique » existant à cette époque — une mésestime du « sacrement » de pénitence? — Le Père I. Hausherr, dans son très beau livre sur le *Penthos*, écrit que les auteurs monastiques anciens insistent tellement sur la componction « qu'on les soupçonnerait parfois de compter moins sur le sacrement de pénitence... jamais — ajoute-t-il — dans les innombrables textes que nous avons cités ou aurions pu citer, le penthos n'est mis en relation avec le sacrement... » [98] Comment expliquer ce fait?

Il faudrait peut-être remarquer, en premier lieu, que les grands docteurs d'Alexandrie qui, en ecclésiologie, insistaient tant sur le mystère de l'Eglise et si peu sur son caractère hiérarchique, étaient de même, dans le domaine sacramentaire, attentifs avant tout à la réalité spirituelle des divers éléments de la vie et du culte chrétien, et beaucoup moins aux signes extérieurs [99]. D'ailleurs l'Orient en général n'a pas développé, comme l'a fait l'Occident, à la suite de saint Augustin, une théologie des sacrements-signes efficaces d'une *res*. Dans la pensée orientale, il s'agit plutôt d'une descente, d'une manifestation et d'une présence des choses célestes, à travers les sacrements. La réalité céleste et sa manifestation sont vues en continuité, selon une logique de descente de l'une dans l'autre [100]. Dans la théologie sacramentaire, les Orientaux n'ont guère développé l'idée du prêtre représentant sacramentellement le Christ et agissant « in persona Christi ». Ils réfèrent plutôt l'effet du sacrement immédiatement et verticalement au Christ.

Tout ce contexte doctrinal explique fort bien que, dans le monachisme pachômien – et cela n'est propre, en Orient, ni au monachisme pachômien, ni au monachisme tout court [101] — tout l'accent soit mis sur la metanoia donnée par Dieu, ainsi que sur la conversion du cœur nécessaire pour la réception de ce don divin. Quant à l'ab-

[98] I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, (*OCA* – 132), Rome 1944, p. 117.

[99] Voir à ce sujet quelques réflexions de I.-H. DALMAIS dans *Les liturgies d'Orient*, (*Je sais – je crois* – 111), Paris 1959, p. 33.

[100] Cf. Y. CONGAR, *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, dans *Istina* 6 (1959), p. 223, note 1.

[101] Pour une vue plus générale de ce contexte doctrinal, voir M. LOT-BORODINE, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, dans *RSPT* 24 (1935), p. 664-675.

sence d'intervention de la hiérarchie ecclésiastique, elle s'explique aussi dans un cadre doctrinal identique. L'Orient, à cette époque, à la suite d'Origène, et plus tard à la suite de Denys, a une conception qui tend à faire dépendre l'effet illuminateur et sanctificateur des actes hiérarchiques eux-mêmes, de la sainteté intérieure et personnelle du ministre [102]. On comprend donc alors que, d'autant plus qu'on insistait avant tout sur le don immédiat de la pénitence fait par Dieu, on se soit adressé aussi bien à un « homme de Dieu », fût-il laïc, qu'à un membre de la hiérarchie, pour être assuré du du pardon et réclamer son intercession et ses directives.

Conclusion.

Les diverses pratiques dans lesquelles nos moines pachômiens exprimaient leur conscience d'être pécheurs, leur effort de conversion et leur foi en la miséricorde de Dieu n'ont de relations directes ni avec la pénitence publique pratiquée alors (au moins en certaines parties de l'Eglise), ni avec la forme privée que prendra par la suite le « sacrement » de pénitence. Serait-ce à dire que ces pratiques ne sont en aucune façon « sacramentelles », ni, par conséquent, liturgiques? — Nous croyons qu'il faut au contraire leur reconnaître une grande valeur de sacramentalité.

Se libérant graduellement d'une notion trop rigide de « sacrement », les théologiens reconnaissent, de nos jours, une certaine valeur sacramentelle aux actes communautaires de culte exercés dans les communautés chrétiennes non catholiques, là même où il n'y a pas de véritable sacerdoce [103]. Ce que l'on admet pour nos frères chrétiens séparés, refusera-t-on de l'admettre pour les chrétiens des premiers siècles?

Il ne faut pas oublier non plus que beaucoup d'obscurité plane encore non seulement sur l'histoire du sacrement de pénitence, mais

[102] Cf. J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach dem Ps.-Dionysius*, dans *ZKT* 22 (1898), p. 246-303; H. Koch, *Zur Geschichte der Bussdisziplin und Bussgewalt in der orientalischen Kirche*, dans *HJ* 21 (1900), p. 58-78.

[103] Cf. E. Schillebeeckx, *Christus Sacrament van de Godsontmoeting* (3ème édition revue de *De Christontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting*), Bilthoven 1958, p. 167-177; P.-Y. Emery, *La Cène: une liturgie ou un sacrement*, dans *Verbum Caro* n° 70, 18 (1964), p. 93-107.

aussi sur sa théologie. Tout le courant théologique oriental qui, à une époque, a vu dans l'homme charismatique ou pneumatophore le ministre autorisé de la réconciliation avec Dieu et avec l'Eglise était-il foncièrement hérétique?... Nous ne pouvons, certes, entrer ici dans ces questions qui dépassent — et de beaucoup — les limites de notre étude. Il nous fallait toutefois les signaler.

Lorsque nos moines anciens, après avoir péché, et dans la conscience d'être devenus étrangers à Dieu et à leur communauté ecclésiale, manifestaient leur état de pécheurs en confessant leurs fautes à leur supérieur ou à leurs frères: lorsqu'ils priaient ceux-ci d'implorer le Seigneur avec et pour eux; lorsqu'ils se séparaient de leur communauté pour vivre dans la solitude et l'ascèse jusqu'à ce que, par leur réintégration dans cette communauté, soit manifesté l'octroi que leur faisait Dieu de la metanoia; — en tout cela se trouvait exercée une très réelle et très profonde sacramentalité. Tous ces éléments de la pratique pénitentielle monastique étaient des signes dans lesquels se manifestait et se réalisait le mystère de la rédemption, le mystère de la mort au péché et de la résurrection à la grâce. Et notre sacrement de pénitence est-il, fondamentalement, autre chose?..

Appendice au chapitre sur la pénitence

La réunion du mois de mesôrê

S'il fallait en croire saint Jérôme et sa traduction latine de quelques textes pachômiens, il y aurait eu, chaque année, au moment où tous les frères se réunissaient à Phbôou pour la fin de l'année, une sorte de *jubilé*, au cours duquel tous les frères se pardonnaient mutuellement ce qu'ils pouvaient avoir les uns contre les autres, et tous les péchés étaient remis aux délinquants.

Cependant, rien dans le dossier biographique, soit copte, soit grec, ne prouve l'existence d'une telle pratique pénitentielle au sein de la congrégation pachômienne. Bien plus, la raison d'être que les Vies donnent à la réunion annuelle du mois de mesôrê est d'ordre tout matériel. Il s'agit en effet de régler les comptes des affaires matérielles des monastères de la Congrégation. Avant d'analyser les textes latins de Jérôme, il convient de considérer d'un peu plus près ces passages des Vies. Ils sont au nombre de trois. Le premier se rapporte au temps de Pachôme lui-même, le second à celui de Théodore, et le troisième à la période du supériorat d'Horsièse. Cela montre à la fois l'antiquité et la continuité de cette coutume. Etudions ces textes selon leur ordre chronologique.

SBo 70 (= G¹ 83b), se rapportant au temps de Pachôme, nous apprend tout simplement que les frères venaient, au mois de mesôrê, rendre au grand économe les comptes de leurs travaux. Aucune allusion n'est faite à une rémission des péchés [1].

On ne trouve pas un sens différent en S⁶, p. 332,5-11, dont les parallèles sont malheureusement lacuneux. Le narrateur nous y explique simplement que Théodore faisait passer plusieurs supérieurs d'un poste à un autre, d'un couvent à un autre, deux fois par année. Cela se passait, explique-t-il, aux jours de la Pâque et aux jours de fin d'année. Ceux-ci sont appelés jours de la rémission (ou jours de

[1] Ce récit est cependant propre à la recension SBo-G¹. Il est absent de Ag. D'ailleurs SBo et G¹ l'ont situé diversement et, dans l'un et l'autre cas, sans lien avec le contexte.

la reddition: ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲟⲩⲏⲧ) parce qu'on y fait lecture des comptes du travail manuel. Nous avons montré ailleurs [2] comment le dernier membre de phrase (« on y fait lecture des comptes du travail manuel ») vient expliquer l'expression « jours de la reddition ». Il est inutile d'essayer de voir dans l'expression ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲟⲩⲏⲧ un emploi absolu de ⲟⲩⲏⲧ (= ἄφεσις) qui puisse fonder une interprétation pénitentielle de cette expression. Le mot ⲟⲩⲏⲧ, il est vrai, signifie normalement « rémission » et correspond au grec ἄφεσις. L'emploi que nous en rencontrons ici est certes un peu spécial et énigmatique. Le sens de « reddition des comptes », que suggère le contexte et que donnent les lexiques laisse supposer que ce mot puisse provenir d'une autre racine que le ⲟⲩⲏⲧ signifiant « rémission » [3].

Le troisième texte concernant cette réunion du mois de mesôrê, et qui se rapporte au temps du supériorat d'Horsièse, a été longuement étudié plus haut [4]. Nous y avons montré que le texte copte de S³ᵇ apparaît meilleur et plus original que celui de G¹. Quoi qu'il en soit d'ailleurs du problème complexe des relations entre S³ᵇ et G¹, la concordance parfaite entre le copte ⲟⲩⲏⲧ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲭⲣⲓⲁ ⲙⲡⲥⲱⲙⲁ et la version grecque ἀφέσει τῶν λόγων τῆς χρείας αὐτῶν τῆς σωματικῆς ne nous permet pas d'entendre ce texte autrement que d'une reddition des comptes des affaires matérielles. Il est vrai que cet emploi de ἄφεσις reste mystérieux et difficile à interpréter. Le *Patristic Greek Lexicon* de Lampe traduit ἄφεσις τῶν λόγων par « reddition of account », donnant toutefois comme seul exemple notre passage de G¹, où le sens s'impose par suite du contexte et du parallèle copte. Le Père A.-J. Festugière a montré par ailleurs que « en grec, ἄφεσις τῶν λόγων ne signifierait pas ' reddition des comptes ', mais tout au plus (si ce grec était possible), ' congédiement des comptes ' . . . » [5]. Ce grec, à notre avis, ne saurait s'expliquer que comme une traduction littérale d'une expression technique copte. Les expressions techniques sont toujours difficiles à rendre dans une

[2] Cf. A. Veilleux, *Le problème des Vies de Saint Pachôme*, dans *RAM* 42 (1966), p. 303-304.

[3] Le *Koptisches Handwörterbuch* de W. Spiegelberg (p. 172) traduit ⲟⲩⲏⲧ par « Abrechnung », et le *Coptic Dictionary* de W. E. Crum (p. 495 A) par « remission? », donnant comme référence possible ⲟⲩⲱⲱⲧⲉ.

[4] S³ᵇ, p. 349,1-7 (= G¹ 122). Cf. *supra*, p. 99-111. Voir aussi d'une façon plus détaillée, notre article cité à la note 2, p. 300 ss.

[5] A.-J. Festugière, *La première Vie grecque* . . . , p. 101.

autre langue; le traducteur, surtout s'il ne comprend pas très bien son original n'a parfois d'autre solution que la traduction littérale. Le grec de G[1] nous en donne plus d'un exemple.

On peut donc conclure qu'il n'est jamais question, dans les Vies, d'une rémission annuelle des péchés et que, bien plus, tous les textes qui font mention de la réunion du mois de mesôrê lui donnent comme raison d'être le règlement des comptes matériels, auquel s'ajouta, au moins à l'époque de Théodore, les changements d'obédience.

* * *

Les textes des *Pachomiana latina* qui parlent de la rémission des fautes sont, eux aussi, au nombre de trois. Nous commencerons par le texte du § 27 des *Praecepta*, car on est là sur un terrain plus sûr que dans le titre de la septième lettre de Pachôme et surtout que dans la préface de Jérôme à sa traduction.

Au § 27 de *Praecepta*[6], les chefs de maisons sont avertis qu'ils doivent inscrire dans des livres (in buxis) la somme de tous les travaux matériels exécutés sous leur autorité, « et seruabunt usque ad tempus annuae congregationis, quando reddenda est ratio et peccata omnibus dimittuntur ». Il s'agit évidemment de la réunion du mois de mesôrê, connue par les Vies. La formule « quando reddenda est ratio » correspond exactement à l'expression copte ⲟⲩⲏⲧ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲟⲥ (qui doit être son substrat) et à sa traduction grecque littérale ἄφεσις τῶν λόγων. Jusqu'à ce point, il n'y a aucune difficulté. Mais qu'en est-il de la dernière incise: « et peccata omnibus dimittuntur »? D'abord, il est clair que, dans ce texte, l'expression ⲟⲩⲏⲧ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲟⲥ (= ἄφεσις τῶν λόγων) ne s'entend pas de la rémission des péchés, puisque Jérôme a dû lui ajouter « *et* peccata omnibus dimittuntur... » Le ⲟⲩⲏⲧ ou l'ἄφεσις doivent donc s'entendre de la reddition des comptes du travail matériel. Il est donc curieux que la rémission des péchés soit mentionnée après la reddition des comptes matériels, comme si elle était quelque chose de tout secondaire. On ne peut s'empêcher de penser que ce dernier membre de phrase « et peccata omnibus dimittuntur » pourrait bien être une addition faite par Jérôme pour expliquer la nature de cette réunion. L'hypothèse n'est certes pas sans fondement, car de telles additions explicatives sont monnaie

[6] Texte dans A. Boon, *Pachomiana latina...*, p. 19,19-20,7.

courante dans les traductions de Jérôme, et nous en avons donné plus haut des exemples tirés précisément de la traduction de la Règle de Pachôme...[7]. Mais où Jérôme aurait-il pris cette idée d'une rémission générale des péchés?... Peut-être dans une lettre de Pachôme...

La septième lettre de Pachôme[8] porte en effet le titre suivant: « Epistula Patris nostri Pachomii ad uniuersa monasteria ut congregentur omnes monasteriorum principes et domorum praepositi in monasterium quod uocatur Bau vicesimo die mensis qui apud Aegyptios appellatur Mesore ut rite omnium peccatorum atque operum remissio compleatur ». Jérôme n'a sans doute pas composé de toutes pièces ce titre, puisqu'on y trouve des détails nouveaux qu'il n'a pu inventer, comme, par exemple, la date du 20 du mois de mesôrê. Mais il a vraisemblablement ajouté quelques chose de son cru, car un Egyptien n'aurait certes jamais écrit: « die mensis *qui apud Aegyptios appellatur* Mesore... ».. On peut donc se demander ici encore si la longue expression « omnium peccatorum atque operum remissio » ne serait pas une paraphrase de la simple formule ⲟⲩⲏⲧ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲟⲥ... Mais d'où serait venue à Jérôme l'idée de cette interprétation? — Peut-être du contenu même de la lettre. Celle-ci commence en effet ainsi: « Tempus in proximo est ut in unum conueniatis, iuxta morem pristinum, iuxta antiquam consuetudinem, ut remissio omnium rerum rite celebretur ». Cette expression « remissio omnium rerum » correspond exactement au titre de la lettre, si on supprime de celui-ci les mots « peccatorum atque »... C'est donc une raison de plus de supposer que, dans le titre, ces deux mots ont été ajoutés par Jérôme.

Toute la suite de la lettre parle du pardon mutuel des péchés, de la paix, de la concorde. Or, l'on sait par d'autres exemples que les lettres de ce genre ne correspondaient pas nécessairement dans leur contenu avec l'occasion pour laquelle elles étaient écrites. Les patriarches d'Alexandrie, dans leurs lettres pascales, parlaient de mille et une choses[9]. Pachôme lui-même, dans la longue lettre

[7] Cf. *supra*, p. 120-122.

[8] Texte dans A. Boon, *Pachomiana latina...*, p. 95,6-96,27.

[9] C'est par sa lettre pascale de 399 que l'archevêque Théophile déclencha la grande querelle origéniste. Cf. G. Florovsky, *Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje*, dans S. Lieberman et coll., *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, Jérusalem 1965, p. 275-310. Cet auteur se base sur l'étude

adressée aux frères pour les convoquer à la célébration de la Pâque à Phbôou, parle de tout autre chose que de la Pâque [10]. Il semble donc que, dans cette septième lettre, écrivant aux frères pour les convoquer à la réunion du mois de mesôrê, il en ait profité pour leur servir une longue exhortation au pardon mutuel des fautes. Jérôme, traduisant cette lettre, et trouvant dans le titre de son modèle grec, la traduction littérale et énigmatique « ἄφεσις τῶν λόγων », aura fait tout de suite le lien entre cette expression et le contenu de la lettre, et aura ensuite *expliqué* les autres textes en conséquence.

Le texte de la préface de Jérôme à sa traduction est beaucoup plus explicite. En bon bibliste, il compare même cette réunion à un *jubilé*...: « Mense cui uocabulum est Mesore, id est Augusto, instar iubelei remissionis exercentur dies et peccata omnibus dimittuntur, reconcilianturque sibi qui aliquam habuerint simultatem... » [11]. Ici, cependant, il est certain que Jérôme est l'auteur, et que ce qu'il nous affirme dépend entièrement de la façon dont il a lui-même compris les textes pachômiens dont nous venons de parler.

Cette explication des textes hiéronymiens, que nous venons de proposer, demeure sans doute, dans une bonne mesure, hypothétique. Elle est cependant suffisamment fondée pour nous exhorter au moins à la prudence dans l'usage de ces textes. Il faut certainement éviter de verser trop vite au compte de l'histoire de la pénitence monastique l'existence de cette coutume de la rémission annuelle des péchés...

---

beaucoup plus ancienne de E. DRIOTON, *La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399*, dans *ROC* 20 (1915-1917), p. 92-100 et 113-128.

[10] *Lettre V*, dans A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 89,13-92,22.

[11] *Praef.* 8, dans A. BOON, *Pachomiana latina*..., p. 8,13-18.

CHAPITRE HUITIÈME

LES LIENS DE LA KOINONIA AU-DELÀ DE LA MORT

Introduction.

Lorsqu'un frère de la Congrégation pachômienne décédait, il était enseveli avec grande solennité. Cette sépulture s'accomplissait selon un rituel assez rigoureusement déterminé, comme le prouvent les descriptions nombreuses et concordantes que nous pouvons en lire dans les Vies.

Ce culte pour les défunts, comprenant en particulier la nuit de veille, la psalmodie et la célébration eucharistique, s'enracinait sans doute dans les coutumes ecclésiastiques de l'époque, mais aussi dans la conviction que les liens de la Koinonia monastique étaient maintenus, même au-delà du tombeau.

I. – *Prières pour les défunts.*

Les Vies nous racontent assez en détail les funérailles des trois premiers supérieurs de la Congrégation: Pachôme [1], Pétronios [2] et Théodore [3], ainsi que celles de Palamon, le maître de Pachôme [4], et d'un autre moine du nom d'Erôn, décédé quelques jours avant Théodore [5]. Non seulement ces cinq récits concordent parfaitement entre eux, mais ils répondent tous à un même schéma dont la forme

---

[1] Am 649-650; SBo 117 (S^7, p. 50,21-51,13 = S^9, p. 53,5-13, fragmentaire) G^1 116.

[2] S^5 124, p. 272,14-20; G^1 117.

[3] S^5 186-187, p. 289,26-290,6, fragmentaire (= Bo 206-207, p. 229,16-230,2; S^{3b}, p. 346,2-14); G^1 149.

[4] SBo 18 (S^3, p. 57,16-26); G^1 13.

[5] Bo 205, p. 227,2-24; G^1 147. On trouvera un abondant florilège de textes semblables dans G. GIAMBERARDINI, *La sorte dei defunti nella tradizione copta*, dans *Studia Orientalia Christiana. Collectanea*–9 (1964), p. 1-203. Nous n'avons pu consulter l'étude — d'ailleurs fort ancienne — de E. REVILLOUT, *Funérailles des moines égyptiens au temps de Saint Antoine et de Saint Pacome*, dans *Académie Delphinale* Bull., s. 2,1 (1856-60), p. 374-386, signalée par W. KAMMERER, *A Coptic bibliography*, Ann Arbor 1950, nº 2543.

originale pourrait bien être le récit de la mort et des funérailles de Pachôme.

Voici, en premier lieu, sur deux colonnes parallèles, les récits des funérailles de Palamon et de Pachôme, appartenant tous deux à la *Vie brève*:

Funérailles de Palamon	*Funérailles de Pachôme*
...le Seigneur le visita en paix à la dixième heure du jour le vingt-cinq d'épîp.	...il ouvrit la bouche et rendit l'âme le quatorze du mois de pašons à la dixième heure du jour ...
Ils passèrent toute la nuit à lire et à psalmodier autour de lui	Le reste de ce jour et la nuit entière, ils les passèrent à réciter des leçons autour de lui devant, l'autel. Lorsqu'ils eurent fini la synaxe du matin, ils ensevelirent son saint corps comme celui de tous les frères, puis offrirent pour lui la « prosphora ». Après cela ils le précédèrent en psalmodiant pendant qu' on l'emportait à la montagne et l'inhumait le quinze du même mois de pašons. Comme les frères revenaient de la montagne dans un grand abattement et avec modestie, beaucoup d'entre eux disaient à leurs voisins: « Aujourd'hui réellement nous sommes devenus orphelins »...
jusqu'à l'heure de la synaxe; ils offrirent pour lui la prosphora, l'emportèrent á la montagne à peu de distance de sa demeure, l'inhumèrent et prièrent pour lui; chacun regagna sa demeure en songeant avec tristesse aux consolations qui lui venaient du saint senior apa Palamon; aussi beaucoup d'entre eux disaient: « Nous sommes devenus orphelins »...	

Nous avons transcrit les deux récits selon la recension SBo représentée dans le premier cas par S^3 et dans le second par S^7. Dans les deux cas, SBo suit très fidèlement Ag. La similitude, même verbale, est si grande entre les deux récits, qu'elle suppose un dépendance littéraire de l'un à l'égard de l'autre. Comme le récit laisse supposer l'existence d'une véritable communauté, il y a tout lieu de croire que c'est le récit des funérailles de Pachôme qui a servi de source ou de modèle à celui des funérailles de Palamon. Ce dernier récit est beaucoup plus bref en G^1; on serait tenté de croire cette version brève plus originale, si G^1 ne modifiait pas ici l'ordre de sa source pour fusionner deux récits distincts [6].

[6] G^1 intervertit en effet l'ordre, pour fusionner les récits des deux maladies de Palamon racontées en SBo 16 (= Am 357,2-358,7) et SBo 18 (= Am 359,8-360,4).

La similitude n'est pas moins grande entre les récits des funérailles de Pétronios et de celles de Théodore, apparenant tous deux, évidemment, à l'Appendice à la Vie de Pachôme, c'est-à-dire à la seconde partie de la Vie de Théodore [7].

Funérailles de Pétronios	*Funérailles de Théodore*
Peu après, l'homme juste apa Pétronios ouvrit la bouche et rendit l'esprit le vingt-cinq du mois d'épiph.	...l'homme de Dieu (Théodore) ouvrit la bouche et rendit l'esprit très tranquillement et calmement le deux du mois de pašons, en paix!...
Apa Horsiêsios et les frères passèrent la nuit entière en lisant et *priant* [8] autour de lui;	Ensuite notre père apa Horsiêsi ainsi que tous les frères passèrent la nuit entière à faire des récitations autour de son vénérable corps; quand le matin arriva, à l'heure de la synaxe ils ensevelirent bien son corps (dans de bon linceuls) et offrirent pour lui le saint sacrifice, (le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ). Après cela ils le précédèrent en chantant, jusqu'à ce qu'ils l'eurent emmené à la montagne et enterré solennellement et magnifiquement... »
à l'heure de la synaxe du matin, il le leur fit bien ensevelir, puis ils offrirent pour lui la proshpora	
et chantèrent devant lui pendant qu'on l'emmenait à la montagne, et qu'on l'inhumait près de notre père...	

Ces deux récits ont des liens littéraires très étroits non seulement entre eux, mais aussi avec ceux des funérailles de Pachôme et de Palamon. La même ressemblance peut se constater avec le récit de la mort d'Erôn. On en sera encore plus convaincu si l'on s'arrête à considérer le contexte immédiat de chacune de ces narrations. Ces similitudes nous montrent que les funérailles se faisaient selon un rituel assez rigoureusement détérminé, qui comprenait divers éléments consécutifs: la nuit de veille, la toilette funéraire à l'heure de la synaxe du matin, la célébration de l'Eucharistie et la procession au cimetière.

La veillée nocturne se passait dans des récitations sans doute semblables à celles que l'on faisait à la synaxe matinale quotidienne, les jours de semaine. Selon le récit des funérailles de Palamon,

[7] Nous citons le récit des funérailles de Pétronios selon S^5. Quant à celui des funérailles de Théodore, nous le citons selon Bo, car S^5 est fragmentaire, mais nous mettons entre parenthèses les additions de Bo.

[8] ⲉⲩⲱⲱⲩ ⲉⲩⲯⲁⲗⲓ: « en lisant et en *priant* »; nous ne voyons pas comment Lefort a pu traduire: « en lisant et en *pleurant* »...

on passa la nuit « à lire et à psalmodier » (ⲉⲣⲱϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲯⲁⲗⲗⲉⲓ); et selon celui des funérailles de Pétronios, on la passa «à lire et à prier» (ⲉⲣⲱϥ ⲉⲣϩⲩⲗⲏ). De plus, dans la narration des funérailles de Pachôme nous apprenons que son corps était déposé devant l'autel (ⲫⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ). Le nombre et le mode des récitations ne semble pas encore aussi rigoureusement déterminé que plus tard, du temps de Chénouté [9].

La toilette funéraire avait lieu, selon tous les récits, à l'heure de la synaxe du matin, ou encore, après celle-ci. Aucune information n'est donnée sur sa nature. Il devait sans doute s'agir d'un sorte d'embaumement, selon la tradition millénaire de l'Egypte. Dans le récit de la mort de Théodore, selon Bo, nous lisont qu'ils « ensevelirent bien son corps *dans de bons linceuls* », mais cette explication, qui ne se trouve pas en S^5, est une addition propre à Bo.

Après avoir offert le sacrifice eucharistique (mentionné dans chaque cas), on portait le corps en procession à la montagne ou au cimetière [10], en psalmodiant [11], et on l'y enterrait. Cette procession au lieu de la sépulture, est la seule partie des rites funéraires sur laquelle la Règle nous apprenne quelque chose. Selon Pr 127, lorsqu'un frère est décédé, tous les autres, sauf ordre contraire, doivent se joindre au cortège funèbre vers la montagne, mais personne ne doit psalmodier sans avoir été désigné. Selon Pr 128, qui demeure cependant un peu obscur, on ne psalmodiera pas deux à deux, en cette circonstance, et on n'omettra pas de répondre... mais il faudra le faire à l'unisson. Il s'agissait donc d'une psalmodie de genre responsorial semblable à celle de la synaxe matinale du dimanche [12].

Les rites funéraires des moniales étaient les mêmes que ceux des moines. Ils ne sont pas décrits en détail dans les Vies, mais il en est question incidemment dans un paragraphe qui traite des relations entre moines et moniales [13]. Lorsqu'une de celles-ci décédait,

[9] Cf. *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*, T. IV, traduction: p. 50, 19-31.

[10] « Pour un copte ' la montagne ' désigne le désert, et parfois le cimetière pour la raison très simple que, par tradition millénaire, les cimetières sont normalement au désert » (L.-T. LEFORT, *Les premiers monastères pachômiens. Exploration topographique*, dans *Muséon* 52 [1939], p. 404-405).

[11] Le mot ψάλλειν en grec comme en copte, peut avoir un sens assez large. C'est sans doute la raison pour laquelle, dans ces textes sur les funérailles, Lefort le traduit tantôt par « psalmodier », tantôt par « chanter »....

[12] Cf. *supra*, p. 314.

[13] Am 382; SBo 27; G^1 32. Pour G^1 32, il faut suivre le texte du Ms d'Athènes (fol. 18r, l. 8-19r, l. 23), qui correspond assez exactement au texte

on la portait à l'oratoire (ⲉⲡⲟⲩⲙⲁⲛⲉⲣⲩⲁⲓ) et leur mère la couvrait d'un linceul. Le moine chargé de leur direction spirituelle avertissait alors Pachôme qui envoyait quelques frères au monastère des moniales. Ils se tenaient dans le portique du lieu de la synaxe (ⲉⲡⲟⲩⲙⲁⲛⲉⲱⲟⲩⲧ) et psalmodiaient pendant qu'on faisait à la morte sa toilette funéraire. Puis on la chargeait sur un char et on la portait à la montagne.

Pachôme ne voulait pas qu'on bâtît sur son corps un ' martyrion ', car il considérait que c'était faire le commerce avec les corps des saints que de se conduire ainsi... Aussi, avant de mourir, pria-t-il Théodore de ne pas laisser son corps là où on l'enterrerait. Théodore, obéissant, alla avec quelques frères, durant la nuit qui suivit l'inhumation de Pachôme, déterrer son corps et le déposer dans un endroit secret avec le corps de Paphnouté, décédé peu avant Pachôme [14].

C'était la coutume, dans l'antiquité, de célébrer l'Eucharistie pour un défunt, à certains jours déterminés, après son décès: le troisième, le neuvième (ou septième), et le quarantième (ou trentième) jour, ainsi que le jour anniversaire [15]. Dans les sources pachômiennes, seul le troisième jour est mentionné, et une seule fois. C'est dans le récit de la mort et des funérailles de Théodore: les higoumènes des monastères et tous les frères ne regagnèrent leurs monastères qu'après avoir participé à la « prosphora du troisième jour de Théodore » [16].

Pour compléter notre dossier relatif aux rites funéraires, il ne nous reste plus qu'à expliquer un curieux récit qui, en certaines de ses différentes versions, se rapporterait à un moine que Pachôme aurait privé de sépulture [17]. Voici d'abord, intégralement, ce récit, sous sa forme originale, tel qu'on le trouve en Ag.:

de SBo. G^3 43, sur lequel le Père Festugière a fait sa traduction, commence, précisément à la fin de ce paragraphe, à interpoler, à partir de l'*Histoire Lausiaque*. A défaut du Ms d'Athènes, il eut certes mieux valu suivre G^2 29 que G^3 43. Il ne faut évidemment pas tenir compte du texte plus ou moins correspondant qu'on peut lire au chapitre 33 de l'*Histoire Lausiaque*.

[14] S^7, p. 51,14-18. Le récit identique qu'on lit à propos de Théodore, (cf. Bo 206, p. 229,13-16 et Bo 207, p. 230,3-9) n'est probablement qu'une transposition littéraire due à l'hagiographe.

[15] Cf. E. FREISTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus des Antike*, (*LQF* – 24), Münster i. W. 1928; à propos de l'Egypte, voir p. 16-26.

[16] Cf. Bo 208, p. 232,7-13. Sur l'importance que tenaient les trois jours qui suivaient la mort, voir E. FREISTEDT, *op. cit.*, à la note précédente, p. 73-89.

[17] Am 510,7-10; Bo 93 (= Av, mais pas S^5...); G^1 103; Paral 5-6.

« Un jour il trouva un jeune garçon dans un état mauvais d'impureté, comme il est écrit, au sujet d'autres gens: ' Il est mauvais de dire ce qu'ils font en secret '. Il prit les vêtements de ce jeune garçon, sa natte, sa calotte, ses sandales, son cilice, les fit consumer par le feu au milieu des frères, en fit jeter la cendre loin du monastère et le chassa » [18].

Le récit est simple et se passe d'explications. Il s'accorde parfaitement avec son contexte. La narration précédente (Am 509,8-510,7 = SBo 106) explique comment Pachôme avait reçu de Dieu la grâce de distinguer les pécheurs des bons, et comment il chassait les impurs, lorsqu'il constatait que ceux-ci étaient devenus fils du Malin. Le récit suivant (Am 510,11-518,11 = SBo 107), que nous avons longuement commenté au chapitre sur la pénitence [19], concerne les trois aspirants ramenés d'Alexandrie et dont l'un était voué à l'impureté depuis sa jeunesse.

Dans la source commune à SBo-G¹ (ξ), le récit s'est un peu gonflé, et a pris un sens différent. En voici la citation textuelle, d'après le texte de G¹:

« Il mourut un jour un frère au monastère. Or, après les funérailles, le père ne permit pas aux frères de chanter les psaumes devant le mort selon l'usage, lorsqu'on le conduisit sur la montagne, bien plus, il n'y eut même pas de sacrifice pour le frère. Quant aux vêtements du frère, les ayant rassemblés au milieu du monastère, il les brûla, remplissant tous les moines de terreur pour qu'ils ne négligeassent point leur salut. Comment le père supporta-t-il ce frère jusqu'à ce qu'il mourût, nous ne le savons pas. Mais nous savons ceci, que les hommes de Dieu ne font rien de dommageable; et leur brusquerie et leur bonté sont mesurées par leur connaissance de Dieu » [20].

Comment se fait-il que ξ, la source de SBo-G¹, ait ainsi modifié le sens du récit? — C'est tout simplement pour le faire accorder avec Am 498,5-502,8 (= SBo 103; G¹ 102), auquel il le relie immédiatement, ayant laissé tomber Am 502,8-510,7. En effet, Am 498,5-502,8 raconte une vision où Pachôme est informé du sort des frères *après leur mort* [21].

[18] Am 510,7-10.

[19] Cf. *supra*, p. 343-344.

[20] Nous citons, cette fois-ci, d'après G¹. Bo est substantiellement identique, mais la traduction de Lefort n'est pas entièrement satisfaisante.

[21] G¹ a conservé intact l'ordre de sa source (ξ). Le groupe SBo, (au moins Bo et Av), de son côté, ayant récupéré Am 502,8-510,7 (= Bo 104-106), a déplacé Am 510,7-10 (= Bo 93), pour le joindre à Bo 92 (résumé de Bo 102 = Am 495,4-498,5), selon sa tendance caractéristique à joindre des récits similaires.

Qu'en Am 510,7-10 d'une part et en Bo 93 et G¹ 103 d'autre part, il s'agisse fondamentalement du même récit, cela nous semble assuré non seulement par la conservation, en ξ et en G¹, de l'ordre des récits tel qu'en Ag, mais aussi par un certain nombre de correspondances verbales.

Dans la version des *Paralipomena*, le récit a subi une nouvelle évolution. C'est maintenant une longue histoire. Un jour que Pachôme se rend dans un monastère pour visiter les frères, il rencontre ceux-ci portant au cimetière le corps d'un frère décédé, pour qui ils lui demandent de prier. Pachôme, au contraire, interdit de continuer de psalmodier pour ce défunt, et ordonne d'apporter ses vêtements, qu'il brûle au milieu des frères. Aux parents du défunt, désolés et indignés, il sert une longue catéchèse, au cours de laquelle il explique ainsi sa conduite: si l'on psalmodie pour ce frère pécheur, il en souffrira davantage. Si, au contraire, on ne psalmodie pas, il se peut que Dieu, qui est une source de bonté et n'attend que des prétextes pour faire descendre sur nous ses grâces, tienne compte de ce manque d'attention à l'égard de ce frère et lui accorde le repos et l'appelle à la vie...

Nous n'avons pas à nous arrêter à cette curieuse explication que donne Pachôme de son attitude. En effet, si la sorte d'excommunication « post mortem » de la version SBo-G¹ peut se réclamer au moins d'un remanieur pachômien, le remaniement des *Paralipomena* fut exécuté, comme on sait, très probablement hors des milieux pachômiens.

II. – *La Koinonia dans l'au-delà.*

Avec un brin d'humour, nous pourrions peut-être dire que tout ce culte pour les défunts n'est pas entièrement désintéressé... Car si l'on prie pour les défunts, on compte bien aussi sur leur intercession là-haut. Lorsque Erôn meurt, au soir de la conclusion de la Pâque, Théodore prend soin de lui donner, avant qu'il ne meure, un message, que tous les frères ont cru être le suivant: « Quand tu te rendras chez notre juste et parfait père Pachôme, tu le prieras en mon nom et tu lui diras: 'Théodore ton enfant prie son saint père de demander pour lui au Seigneur de lui accorder le moyen de te suivre' » [22].

[22] Bo 205, p. 227,8-10. G¹ 147 n'a pas cette section du récit, mais il résume considérablement.

On était en effet convaincu que les liens qui avaient réuni les frères au sein de la Koinonia, ici-bas, n'étaient pas rompus par la mort, mais se conservaient dans l'autre monde. Horsièse, qui comparait la Koinonia à la vraie Vigne, exhortait à demeurer ici-bas dans cette vraie Vigne, « pour qu'on ne nous jette pas comme un sarment, que nous ne nous desséchions et qu'on ne nous jette au feu... », car, explique-t-il, « la Vigne est-elle maîtresse dans ce siècle seulement, mais bien dans les siècles sans fin?... » [23].

D'une façon toute particulière, c'est la paternité de Pachôme et de ses successeurs à l'égard de la Koinonia, qui continue à s'exercer dans l'au-delà. Voici comment l'auteur de la Vie exprime cette conviction:

« En fait, à l'époque où notre père Pachôme était de corps avec nous, tous ceux qui venaient à mourir dans toute l'union de la Congrégation étaient reçus auprès de l'apôtre Paul; à l'époque où notre père quitta son corps, ils lui furent tous donnés, il les introduisit dans les saintes cités que lui donne le Seigneur en rétribution de ses peines; il se reposa auprès de tous les saints dans le ciel... » [24].

C'est pourquoi les moines pachômiens doivent s'efforcer de vivre fidèlement en conformité aux Règles tracées par leur père Pachôme, afin de mériter de participer à sa joie dans le ciel [25]. Pour illustrer cette doctrine, nous ne saurions mieux faire, en terminant, que de citer quelques passages du discours prononcé par Horsièse après la mort de Théodore:

« ...si nous marchons selon les directives qu'il nous a données, il sera pour nous un ambassadeur auprès de Dieu et de notre père Pachôme... gardons les règles que nos pères nous ont imposées... afin qu'ainsi ils soient contents de nous dans les lieux de repos qu'ils habitent... Puisse-t-il nous arriver à nous aussi qu'on nous dise: ' Sont les bienvenus, les fils qui ont obéi à leur père et ont gardé les préceptes qu'il leur avait donnés! Venez hériter de la vie éternelle avec vos pères, puisque vous avez marché en leurs traces et selon les préceptes qu'ils vous avaient donnés » [26].

---

[23] Cf. RèglHors, p. 82,17-27.

[24] S[3], p. 77,15-20.

[25] Cf. LibHrs 50, p. 142,23-26: « Et nos in coenobiis commorantes, et nobis mutua caritate sociati, demus studium ut quomodo sanctorum patrum meruimus in hac uita habere consortium, ita in futuro quoque participes eorum simus ».

[26] Bo 208, p. 231,2-25.

Conclusion.

Lorsqu'un moine pachômien décédait, les frères célébraient en grande pompe ses funérailles. Celles-ci comprenaient plusieurs éléments et, autant que nous puissions juger par les nombreux récits que nous possédons, étaient réglées par un rituel assez précis qui devait s'enraciner à la fois dans les traditions ecclésiastiques coptes et dans les anciennes coutumes égyptiennes.

Après le décès du frère, son corps était mené à l'église, où on priait et psalmodiait autour de lui durant le reste de la journée et au cours de toute la nuit. Le matin, à l'heure habituelle de la synaxe des frères, et plus précisement — semble-t-il — après celle-ci, on faisait au défunt sa toilette funéraire et on célébrait pour lui l'Eucharistie. On le portait ensuite en grande solennité à la montagne où on l'ensevelissait. Le troisième jour après sa mort, on célébrait de nouveau pour lui l'Eucharistie. La célébration également le neuvième et le quarantième jour ainsi qu'au jour anniversaire, selon la coutume ecclésiastique? — C'est probable, mais nos sources ne l'affirment pas.

Si les moines priaient pour leur frère défunt, ils comptaient également sur l'intercession de celui-ci auprès de Dieu et de leur père Pachôme. Ils étaient en effet fermement convaincus que les liens de la Koinonia, qui avaient réunis les frères ici-bas, se conservaient là-haut, où tous les membres défunts de la Congrégation étaient remis à Pachôme par l'apôtre Paul.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Pachôme est le fondateur de la *Koinonia*. La forme de monachisme qu'il institua se caractérise par le service mutuel, la mise en commun des biens et la célébration communautaire du culte, à l'image de la vie des premiers chrétiens à Jérusalem. Comme telle, la communauté pachômienne est une Eglise. Elle l'est d'abord parce que dans l'ascèse et l'activité liturgique de ses membres se réalise le mystère de l'Eglise. Elle l'est aussi parce que, par le signe de la communion de ses membres dans l'ascèse et la vie sacramentelle, elle manifeste et proclame ce même mystère de déification de l'homme par l'Esprit, qu'est le mystère de l'Eglise. Tous les autres éléments qui confèrent à la communauté pachômienne un caractère que nous pourrions appeler « liturgique » se greffent sur cet élément fondamental de communion, de Koinonia, en vertu duquel elle possède un caractère proprement ecclésial.

Le *Baptême* est en quelque sorte au centre de la vie et de la spiritualité pachômienne. Beaucoup de disciples de Pachôme — et c'est là un fait de première importance dans l'histoire du monachisme — venaient directement du paganisme au monastère, où ils étaient catéchisés et recevaient le baptême, en présence de tous les frères, lors de la célébration pascale. Ceci explique que, par Pachôme et ses successeurs, toute la vie du moine soit conçue comme une mise en pratique des promesses baptismales, auxquelles, au moins au début de la Congrégation, ne venait s'ajouter aucune « profession monastique ».

La célébration bi-hebdomadaire de l'*Eucharistie* — le samedi et le dimanche — était la coutume générale de l'Eglise copte. Les moines pachômiens firent leur cette coutume. Ou bien ils allaient célébrer l'Eucharistie avec les autres fidèles à l'église du village voisin, ou bien le clergé de ce village ou d'autres prêtres désignés par les évêques venaient célébrer au monastère. La foi des moines en l'Eucharistie était aussi celle qu'ils avaient reçue de leurs Pasteurs. Ils concevaient l'Eucharistie à la fois comme une offrande faite à Dieu et comme un don de l'amour divin. Ils se préparaient soigneusement à la réception de ce don, le recevaient avec crainte, et en rendaient grâce avec joie.

Chaque année, à la fin du jeûne de la quarantaine, tous les frères de la Congrégation se réunissaient au monastère central de Phbôou, pour célébrer ensemble la *Pâque* (c'est-à-dire la Semaine Sainte) dans le jeûne et la Parole de Dieu. Le samedi soir, on conférait le baptême à tous les catéchumènes de la Congrégation, et, par la célébration de l'Eucharistie, qui concluait la Pâque, on commençait la célébration de la Pentecostè, ou cinquantaine de la Résurrection. Tout cela n'était que l'application au sein des monastère, des coutumes ecclésiastiques traditionnelles.

Parole de Dieu et *jeûne*, c'étaient là deux réalités étroitement liées, non seulement dans la célébration de la Pâque, mais aussi dans toute la vie du moine pachômien. L'Ecriture, qu'il considérait comme sa Règle de vie, et qu'il ruminait tout au long de ses journées et de ses nuits, seul ou avec ses frères, lui était constamment enseignée et expliquée par ses supérieurs. Les monastères pachômiens avaient en effet conservé et intégré dans leur organisation interne les catéchèses scripturaires des jours de jeûne, depuis longtemps traditionnelles à Alexandrie et en Egypte. A ces deux catéchèses du mercredi et du vendredi assurées par les chefs de maisons, s'en ajoutaient trois autres faites par le chef du monastère, l'une le samedi et les deux autres le dimanche. C'est dire à quel point le moine pachômien était nourri de la Parole de Dieu. Ces catéchèses étaient d'ailleurs toujours suivies d'une période de réflexion au cours de laquelle le moine, en commun avec ses frères, s'assimilait personnellement l'enseignement reçu.

Le précepte de la *prière* incessante, donné à tout chrétien, les moines pachômiens l'accomplissaient en méditant continuellement l'Ecriture tout au long de leur journée au cours de leurs diverses occupations, et souvent aussi la nuit. Deux fois par jour cependant, matin et soir, ils se réunissaient pour accomplir en commun ce même précepte, se conformant, en ce domaine également, à la tradition de leur Eglise. La structure de cet « Office », très simple et même rudimentaire, était fort différente de celle de l'Office des centres monastiques urbains. Cette originalité ne lui vient toutefois pas de ce que les moines pachômiens auraient rejeté les formes « ecclésiastiques » pour se constituer une tradition liturgique propre qu'on pourrait appeler « désertique ». Elle lui vient tout simplement du fait que les moines pachômiens ont adopté et conservé les traditions « ecclésiastiques » locales, celles des bourgs de Haute-Egypte. Ils n'ont jamais eu l'idée de considérer ces réunions de prière comme

un succédané de la prière continuelle ou comme une école de formation à celle-ci. Ils les considéraient plutôt comme des moments privilégiés de cette prière incessante. Certes, que la prière soit faite privément ou en commun, c'est toujours la même prière. Mais la *communion dans la prière* a, elle, dans l'économie sacramentelle de l'Eglise, une valeur spirituelle propre. Les Pachômiens en étaient convaincus, se confiant en la parole du Seigneur: « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux » (Mt XVIII, 20).

Comme tout homme, le moine est un pécheur et a besoin de *Pénitence*. Lorsqu'il a péché, il s'est rendu étranger à la miséricorde divine, et ne peut rentrer en grâce avec Dieu que si celui-ci lui accorde le don tout gratuit de la metanoia. Si gratuit que soit ce don, ne peut le recevoir que celui qui se convertit au Seigneur, dont il s'était détourné, et qui accomplit des fruits dignes de pénitence. Cependant, même s'il a une foi absolue en la miséricorde infinie de Dieu, le moine n'est jamais certain de la sincérité de son propre cœur. Aussi, quand il a péché, vient-il trouver un homme de Dieu. Celui-ci lui déclare s'il lui est encore possible de se libérer de Satan et de revenir au Seigneur, il lui trace un programme d'ascèse ou d'œuvres de pénitence, et, enfin, se constitue son garant auprès du Seigneur. Ce dernier rôle est aussi celui de toute la communauté des frères. Quand un membre de la Koinonia a péché, il vient, au milieu de la synaxe, supplier tous les frères de prier avec et pour lui, afin que Dieu lui accorde la grâce de la metanoia. Enfin, si sa faute est grave, il est séparé de la communion des frères, dont il s'est rendu indigne, jusqu'à ce qu'après un période d'ascèse dans la solitude, soit manifestée, pas sa réintégration dans la communion des frères, sa ré-entrée dans la Koinonia de Dieu.

Même *au-delà de la mort* se maintiennent les liens de la Koinonia qui ont réuni ici-bas les frères dans une même charité, une même prière, un même effort de sanctification. Le frère décédé est entouré des soins et des prières de toute la Koinonia et est enseveli en grande pompe, après qu'on a célébré pour lui l'Eucharistie. Au ciel, il est « remis » par l'apôtre Paul à Pachôme, qui demeure le père de tous ceux qu'il a réunis ici-bas dans la Koinonia sainte.

* * *

Le tableau rapidement brossé dans les paragraphes qui précèdent ne prétend pas être une description minutieuse et complète de ce que fut la liturgie dans les monastères pachômiens. Notre but était

plus modeste: faire l'inventaire de tout ce que nous disent les sources pachômiennes authentiques, et interpréter soigneusement leurs témoignages, mais sans tenter des reconstitutions hasardeuses et hypothétiques. Ce but et la méthode qu'il suppose expliquent la nature des résultats auxquels nous sommes arrivés: ceux-ci n'ont rien de spectaculaire. Ils nous semblent pourtant réels et valables.

Le résultat essentiel de cette investigation est que nous pouvons maintenant offrir une étude exhaustive et critique de toutes les données d'ordre liturgique rencontrées dans les sources littéraires du monachisme pachômien. Notre longue introduction critique au dossier pachômien, tout aussi bien que les nombreuses notes qui accompagnent notre texte montrent que nous n'avons rien épargné pour évaluer la portée exacte de chaque témoignage des sources, tenant toujours compte de toutes les données de critique textuelle, littéraire et historique. Nous avons ainsi attiré l'attention sur un bon nombre de textes qui n'étaient pas encore parvenus à la connaissance des historiens et des théologiens de la liturgie, et qui pourront leur être d'une grande utilité. Pour d'autres textes pachômiens bien connus et souvent cités, nous avons été amenés par nos analyses à remettre en question ou à nuancer certaines interprétations qui tendaient à devenir traditionnelles, mais qui ne nous semblaient pas suffisamment fondées.

Un résultat secondaire — mais, à notre avis, non négligeable — de notre étude nous semble être le suivant. Elle montre une fois de plus — et ce n'était probablement pas inutile — qu'il est pour le moins équivoque de parler du « monachisme primitif », de « la tradition monastique » ou même de « la tradition cénobitique », d'une façon trop générale... La réalité historique est plus complexe. Au cours de notre étude, en effet, nous avons été à même de constater que des affirmations générales sur « le monachisme ancien » et sa liturgie, — affirmations qui ont tendance à s'instaurer en dogmes scientifiques, — ne valent pas... au moins pour le monachisme pachômien.

* * *

Le but de notre étude étant, en définitive, avant tout d'ordre théologique, il sera utile, en terminant, d'indiquer les principales lignes de force qui s'en dégagent.

Les moines pachômiens n'ont pas compris leur vie comme une sorte de vie angélique constituée en marge de l'Eglise universelle et

transcendant en quelque manière l'économie sacramentelle. Leur vie est au contraire éminemment ecclésiale. En fondant leurs monastères, ils n'ont rompu aucun lien avec l'autorité hiérarchique, ni avec aucune des traditions ecclésiastiques — liturgiques ou autres — de l'Eglise de leur pays et de leur temps.

La communauté pachômienne est une Eglise, tout d'abord parce qu'elle est une Koinonia, une réalisation privilégiée de cette communion dans laquelle l'Eglise se réalise en exprimant son mystère. Elle l'est aussi, parce qu'en elle l'Esprit Saint, à travers l'ascèse et la vie sacramentelle, réalise en chacun des membres son œuvre de divinisation.

C'est en vain qu'on chercherait, dans les sources pachômiennes, le moindre indice d'une mésestime de la liturgie. C'est non moins en vain qu'on voudrait y trouver une surestime des rites liturgiques. Nos moines ont vécu au diapason de l'Eglise de leur pays et de leur temps, et de leur vie se dégage une note d'unité et d'équilibre.

TABLE DES TEXTES PACHÔMIENS ANALYSÉS

Cette table ne contient pas tous les textes pachômiens cités dans les notes, mais seulement ceux qui ont fait l'objet d'une explication ou d'une analyse.

Vie arabe

Am 344-345: 168-169
Am 348: 287-288
Am 394-395: 253-256
Am 404: 359
Am 428-430: 360
Am 439-440: 352-353; 361-362
Am 440: 273
Am 440,19-442,10: 70-72
Am 449, 10-15: 75-76
Am 454,3-14: 72-74
Am 455,14-458,8: 73-74
Am 458,9-459,13: 74-76
Am 460: 201-204
Am 471,6-17: 70-72
Am 473,10-476,18: 89-90
Am 491,17 ss: 65-67
Am 498-502: 304-305
Am 510,7-10: 375-377
Am 510,11 ss: 211; 343-344; 357-358
Am 542,12-543,7: 64
Am 575,11-577,20: 94-96; 299-301
Am 578,5 ss: 65-67
Am 591-595: 194; 359-360
Am 595,13-596,5: 64
Am 649-650: 372

Groupe copte SBo

SBo 8: 168-169
SBo 10: 287-288
SBo 18: 360; 372
SBo 34: 359
SBo 35: 253-256
SBo 59: 299-301
SBo 71: 102
SBo 72: 70-72
SBo 73: 273*
SBo 74: 91
SBo 75: 72-74
SBo 77-78: 91
SBo 79: 74-76
SBo 81: 201-204
SBo 89-91: 89-90
SBo 91: 317
Bo 93: 375-377
SBo 94: 78
SBo 103: 304-305
SBo 107: 211; 343-344; 357-358
SBo 117: 372
S^5 124: 373
Bo 186: 221-223
Bo 205: 373

Autres sources coptes

S^1 p. 5,6-26: 239-240
S^3 p. 66,9-67,11: 239-240
S^{3a} p. 318,7-24: 304-305
S^{3b} p. 349,1-7: 100-102; 367-368
S^{3c} p. 366-370: 344-345
S^6 p. 332,5-11: 366-367
S^{10} p. 21,20 ss: 199-200
S^{10} p. 33,23 ss: 360
S^{10} p. 36: 273; 352-353; 361-362
S^{16} p. 381-388: 241-243

Première Vie grecque

G¹ 5: 168-169
G¹ 13: 372
G¹ 55-61: 94-96
G¹ 60: 299-301
G¹ 76: 360
G¹ 83: 102
G¹ 85: 352-353; 361-362
G¹ 86: 70-72
G¹ 88: 273
G¹ 89: 91
G¹ 91: 91
G¹ 92: 72-74
G¹ 94-95: 89-90
G¹ 96 a: 71-72
G¹ 97: 71-72
G¹ 102: 304-305
G¹ 103: 375-377
G¹ 104: 214
G¹ 106: 78
G¹ 108: 79
G¹ 111: 96-97; 317
G¹ 112: 359-360
G¹ 116: 372
G¹ 117: 373
G¹ 122-126: 99-102; 367-368
G¹ 140: 221-223
G¹ 147: 373

Deuxième Vie grecque

G² 44-50: 95-96
G² 69: 30

Paralipomena grecs

Paral 5-6: 375-377
Paral 11: 361-362
Paral 17-20: 303-305

Vie latine

Den 44-45: 30

Epistola Ammonis

EpAm 21: 256-257
EpAm 22: 298-299
EpAm 23: 357

Règlements d'Horsièse

ReglHors 81,27-87,34: 307-309; 321-322

Fragment Draguet I

p. 271-272: 341-342; 353

Règle de Pachôme

Pr 1: 199-200
Pr 9-10: 297
Pr 15-18: 233-244
Pr 20: 271-272
Pr 23: 306
Pr 27: 122; 368
Pr 49: 199-200; 215
Pr 88: 121-122
Pr 121: 121-122
Pr 139: 199-200
Inst 14: 121-122; 296-297
Jud 12: 215
Leg 10: 296-297

TABLE DES NOMS DE PERSONNES ET DE LIEUX

ACKROYD P. R. 15[9]
ADAM A. 172[21]
AHLSTROEM G. W. 14[8]
ALBERS M. P. S. 139[2]
Alexandrie 90 110 122 123 136 173-175 183 189 192 194 205 208[39] 217 238 241-243 250 251 269 270 343 363 376 381
ALEXANDRINS 152[23]
AMAND DE MENDIETA E. 132[61] 176 179[58] 191 264[5] 287[43]
AMANN E. 204[25]
AMBROISE (saint) 173[23] 204[23-24]
AMÉLINEAU E. 13[4] 19 34 36 39 *49-53* 113[18] 135[12] 310[144] 329[12] 333[27] 334[30] 342[3] 353[60]
AMMON 108-111 157 211 235 251 253 273 298 299 304 305 349[49]
AMOUN 141[17]
ANÂN ISHO 22 145
ANCIAUX P. 340[1]
Antinoé 132[63]
Antioche 28 206 280 302 337
ANTOINE (saint) 53 113 175 192 227 280 289[53] 302[13] 332 371[5]
ANUB 207[34]
APHOU 266[19]
APHRAAT (saint) 172 208
Apîro 18
APOLLONIOS 180
Apophtegmes 11 33 34 108 112 *113 114* 145 260 333 334
Apt 148
ARIOS 193
Arménie 28
ARNAULD D'ANDILLY 31
ARRAS V. 119[21]
ARSÈNE 290[60]
Asie 188
ATHANASE (saint) 56 90 98 99 134 173 *192-194* 217 227 232 241-243 245 250 251 255[32] 265 292 302[13] 320[180]
ATHÉNAGORE 303
ATIYA A. S. 53
AUDET J.-P. 212 277
AUF DER MAUR I. 174[30] 214[70]
AUGUSTE 152[23]
AUGUSTIN (saint) 148 153 199[4] 291[63] 363

BACHT. H. 11 117 *124* 132[62] 137 171[13-17] 190[110] 191[113] 192 205[28] 233[31] 234 262[2] 264[5] 268[26] 346[31] 347[39] *360-361*
BARAÚNA G. 164[10]
BARDY G. 121 173[22] 283[30] 284[35]
BARISON P. 123[35]
BASILE (saint) 116 151 153 172 176 180 191 209 211 213[63] 218[89] 235 239 262[1] 322
BASILIDE 254
Basse-Égypte 23 35 113 149 150-152 157 181 228 235 281 305[124] 328 331 338 339
BASSET R. 119[20] 145[29]
BAUER F. 262[1]
BAUMSTARK A. 280
BECK E. 172[21] 218[89]
BEDJAN P. 22[24]
BÉKÉS G. 284[35]
BELL H. J. 175[32]
BENOÎT (saint) 4 116 181 213[63] 262[1]
BENZ S. 181[69]
BERNARD (saint) 4 132 291
BESA 216[77]
Bethléem 147 150 282[24]
BIDEZ J. 138[2]

Bishop E. 2[3]
Bloch R. 15[10]
Boèce 29
Bollandistes 16 17 19 20 23 26 27 39
Bologh J. 268[27]
Boon A. 117 118 120 135[10]
Botte B. 168[4] 258 276[3] 279[15]
Bousquet J. 17[2]
Bousset W. 20[13] 33[63] 54 113[20] 114 140 141 143[23] 146 172[18] *192-194* 229 240[64] 333[26] 359[88]
Bouyer L. 180[65]
Browe P. 244[73] 247[81]
Brown M. P. 15[12]
Buber M. 5
Budge E. A. W. 22 134 145[28] 228[9] 310[144] 325[3] 328
Bultmann R. 6
Butler C. *138-146*

Calati B. 180[64]
Callewaert C. 249[1]
Camelot P.-T. 278[12]
Canopo 122 123 150
Capelle B. 212[60] 220[95] 308
Cappadoce 151 206 209 262[1] 280 281 302 337
Cappuyns M. 147[3] 148[6] 151[20]
Čarour 137[20] 157 274
Casel O. 220[95] 221 225 254[27] 278[12]
Cassien 12 28 138 143[23] *146-154* 158 181 213[63] 227 228[8] 234[34] 235 262[1] 279-283 307[137-138] 308 319 322 324 332 *334-339*
Cassiodore 28 29
Caster M. 182[80]
Castor 148 149
Cavallera 120[25]
Cellules 147 175
Césaire d'Arles (saint) 307[137] 338[49]
Chadwick O. 147[3] 148[4] 154[27] 285[39]
Chalcédoine (concile de) 193[129]
Chassinat E. 13[4] 135[12]
Chavasse A. 253[22]
Chénouté 12 86[3] 128 130 135 173[23] 216 232 298 *312 313* 329 374
Chitty D. J. 19 33[63] 89[6] 94[7] 111 114[26] 237[49] 298[101]
Chypre 285
Clément d'Alexandrie 173[23] 182[80] 184[84] 188 208 270 *282-284*
Clément de Rome (saint) 188[100] 356[75]
Colombás G. M. 203[19] 262[1] 268[26]
Colson J. *188-190*
Congar Y. 177[44] 179 *183-185* 187[93] 188[98] 363[100]
Constantinople 29 147
Corneille 54 299 317
Courcelle P. 121[27]
Coxe H. O. 145[26]
Crouzel H. 174[28]
Crum W. E. 12[4] 49 51 52 54 56[28] 110[6] 128[49] 134 175[32] 216[78] 232[26] 255[33] 258[48] 310 329[12] 367[3]
Cullmann O. 161 162 270[42] 277[8]
Cumont F. 204[22]
Cyrille de Jérusalem (saint) 224 236[47]
Cyrille de Scythopolis 228[8]

Dalmais I.-H. 363[99]
Daniélou J. 174[29] 203[19] 252[12]
De Backer E. 204[25]
De Clercq C. 32[59] 120[22]
De Clercq E. 278[14]
De Faye E. 121[27]
Dekkers E. *162-163* 166 *201-205* 212[60] 220[96] 241-243
Delehaye H. 139[2]
De Lubac H. 2 4[9] 7
De Meester P. 219[92] 237[49]
Dendera 193 194 232
Denys d'Alexandrie 152[23] 254 255
Denys le Petit *28-31* 331
D'Ercole G. 185[87]
De Vogüé A. 5[10] 7[16] 137 143[23] 149[9] 153[26] *180 181* 187 211 278[14] 284[31] *318 319*
De Warren H. 179[60]
Diadoque de Photicé 145 227[4]
Di Capua F. 268[27]
Dillmann A. 119 145[29] 325[4]
Dioclétien 152[23]

Dioscore d'Alexandrie 29
Diospolis 193
Dölger F. J. 235[40] 237[49]
Dörr F. 227[4]
Dörries H. 4[8] 179[60] 262[1] 340[1] 356[75]
Domèce 113[18] *333 334*
Donahue C. 150[13] 173[26] 236[44]
Dorothée 145
Draguet R. 37[8] *111 112* 141-143 144[25] 237[51] 287[43] 306[130] 325[1]
Drioton E. 369[9]
Dürr L. 174[27]
Dupont J. 174[27]
Dupuy B.-D. 179[61] 188[98]

Ebonh 175
Égypte *passim*
Égyptiens 151 152
Ehrhard A. 18[6] 110[6]
Eissfeldt O. 14 15
El Baramús 52
Élie (moine) 71
Elliger, W. 179[60]
Emery P.-Y. 176[36] 364[103]
Engberding H. 239
Éphrem (saint) 172 208 218
Épiphane (saint) 255 281 282 *285*
Ernetti P. 213[63]
Eron 227
Erôn 371 377
Étanomide 152[23]
Eusèbe 257 302[13]
Évagre 11 24 112 153 259 260 317[169]
Evdokimov P. 7[16]

Favale A. 111 123[35]
Feldhohn S. 207[33] 213[61] 223
Feltoe C. L. 152[23]
Festugière A.-J. 19 20 21[20] 39 45[22] 50 56 97[8] 99-101 174[31] 223 237[49] 238[45] 239 258 333[24] 367 374[13]
Fils et Filles de l'Alliance *172 208*
Fischer B. 168[4] 277[11]
Florowsky G. 369[9]
Frank H. 17[1] 249[1] 254[29]
Frank S. 196[141] 209[46] 289[54]
Franquesa A. 243[70]
Freistedt E. 375[15]
Fridrichsen A. 165[11]
Froger J. 285[37] 338[49]
Froget I. 228[9]

Gadamer H. G. 5[11] 6[13]
Galla 29
Gaule 149 282 283 338[49]
Gélase Ier 29
Gelzer M. 152[23]
Gennadius 267
Georges (patriarche) 22
Georges de Chozibam 228[8]
Ghebray B. 210[49]
Giamberardini G. 371[5]
Giblet J. 276[2]
Giet S. 349[50]
Gindele C. 262[2]
Gobillot P. 139[2]
Goltzen H. 286
Goussen H. 52[17]
Graf G. 49[3] 125[40]
Grégoire de Naziance (saint) 213[65]
Gressman H. 260[54]
Gribomont J. XI 172[20] *208* 209[43] 262[1]
Grützmacher O. 19 49 54 143[23]
Guy J.-C. 11[2] 113[20] 114 147[1] 148[3-4] 150[13] 154[28] 173[26] 229[13] 262[1] 337
Gy P.-M. 168[4]

Halkin F. 17-19 20[14] 21[20] 24 25[35] 26[37] 32-34 86[1] 109 110[5] 140 141 143[23] 144[25] 146 223 304[120] 324[1-2] 331[17]
Halphen L. 120[22]
Hamer J. 185[85]
Hamman A. 276[2] 277[9] 284[35] 292[69] 307[137]
Hammerschmidt E. 238[54]
Hausherr I. 174[27] 178[49] 210[49] 213[65] 221[101] 229[13] 278[12] 317[169] 342[7] 363
Haussling A. 234
Haute-Égypte 113 126 175[32] 186 192 197 234 236 238 362 381
Heiming O. 234[34] 279[15] 291[60]
Hengstenberg W. 110 172[18] 205

HÉRACLIDE 327 331
HERMAS 188 349
HERVET 24 25
HEUFELDER E. M. 247[82]
HEUSSI K. 19 21[18] 113[20] 117 346[31]
HÖRMANN J. 340[1] 353[59]
HOLL K. 177 212[60] 340[1]
HOLSTENIUS 293[73]
HOLTZMANN O. 276[3]
HORSIÈSE *passim*
HRUBY H. 276[3]
HYVERNAT H. 293[76]

IGNACE D'ANTIOCHE (saint) 15[13] 188
ISAÏE (abba) 293
ISIDORE (abba) 293
ISÛDÛRUS 302[113]

JACQUES (saint) 149
JEAN (saint —, évangéliste) 188 *246 247* 277
JEAN (frère de Pachôme) 62 67 169 198[1] 214 230 288-291 293 301
JEAN CHRYSOSTOME (saint) 174 214[70] 227 302[113]
JEAN KOLOBOS 112 113
JEAN DE LICOPOLIS 140
JEAN LE NAIN 113[18]
JEAN MAXENCE 29
JEAN MOSCHUS 235[40]
JEREMIAS J. 359[87]
JÉRÔME (saint) 11 96 115 *118-123* 135-137 143 150 151 153 199 200 212[60] 216[80] 220 228[8] 272 297 302 307-309 311 336 341 *368-370*
Jérusalem 125[40] 167 170 177 182 195 197 216 226 380
JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN 331[16]
JONAS LE JARDINIER 237[49] 303
JOSEPH DE PANEPHO 293[76]
JULIEN L'ERMITE 286

KAMMERER W. 371[5]
KARAKALLOU 112
KASSING A. 181[69]
KEMMER A. 153[25]
KERKHOFF R. 277[6]
KÖNIG E. 119[19] 145[29]
KOCH H. 340[1] 364[102]
KOMINIS A. 304[120]
KRETSCHMAR G. 173[21] 206[31] 210[49]

LADEUZE P. 11 19 20 26 31 39 49 53 54 123[35] 142 251 342[3]
LANNE E. 238[54]
Latopolis 62 63 85 93 *193 194 359*
LECLERCQ J. 203[21] 212[60] 220 233[30] 316[164]
LE DÉAUT R. 15
LEFORT L.-T. 17[1] 18[6] 19[12] 20 21[18] 22[27] 24 28 31 33[60] *36-45* 49-51 60 61 73 86[3] 89 97[8] 98 100 102 109-111 114 117 118 124 125[40] 127[45] 128 133 134 136 137[20] 139[2] 140 173[23] 194[131] 217[81] 237[49] 239 241 251[6] 253[18] 258 268[27] 296[90] 310 311[150] 343[9] 360 373[8] 374[10] 376[20]
LE GUILLOU M.-J. 184[86] 185[87]
LEIPOLDT J. 12[4] 128 135[12] 142 329[12]
LÉON (saint) 362
LEROY J. 149[12] 177[48] 179[59] 212[59] 221[100] 274[60]
LIETZMANN H. 161 240[64]
LIPPOMANO 24
LÖFGREN O. 119 145[29] 325[4]
LONERGAN B. 161[1]
LORTZ J. 7
LOT-BORODINE M. 184[85] 342[7] 363[101]
LOUF A. 7[15]
LUFF A. G. S. 173[25]
Lybie 143

Mabbug 28
MACAIRE LE CITADIN 329
MACAIRE DE SCÉTÉ 113[18] 332 333 344[11]
MACAIRE DE TKÔOU 310
MAERTENS T. 345[18]
MALONE E. 212[60] 220[94] *223-224*
MARC (saint) 149 153
MARC L'ERMITE 145
MARITAIN J. et R. 316[163]
MARROU H.-I. 3 152[20]
Marseille 147
MARSILI S. 153[25] 307[137]
MARX M. J. 278[14]
MASPÉRO J. 192[117] 329
MATEOS J. 280 282[24] 283[27] 302[115] 314[161] 337[45]
MATTHEI M. 175[32] 346[31]
MAXIME 113[18] *333 334*
McMURRY J. 340[1]
McNEILL J. J. 5
MÉNAGER A. 283[29]
MERTEL H. 24 33
Mésopotamie 282 283 338
Métanoé 122
MEYENDORFF J. 183[81]
MILNE J. G. 152[23]
MINA T. 228[8] 302[113]
MÖHLER J.-A. 322[186]
MOÏSE L'ÉTHIOPIEN 329
MONACHINO V. 287[43]
MONDÉSERT G. 182[80]
MORIN G. 210[49]
MORIZÉ G. 304[120]
MORSON J. 226[1]
MUNIER H. 117 334
MUSURILLO H. 13 14[6]
MUYSER J. 228[8] 302[113]

NAGEL P. 187[91] 208[40]
NAU F. 17 22[24] *31-33* 334[28]
NESTORIUS 148
NEUNHEUSER B. XI 164[10] 213[61]
Nicée (concile de –) 192
NICÉPHORE 331
NICOLAS CABASILAS 203[20]
NICON 32[59]
NIEL H. 2[5]
NIL 24 228[8]
Nitrie 111 141 143 147 175 196 235 298[101] 299 332 334
NUSSBAUM O. 233[30] 234[33]

OMONT H. 145[27]
ONUPHRE 228[9] 310[144]
OPPENHEIM Ph. 212[60] 219[92] 237[49]
ORBE A. 221[101]
ORIGÈNE 121[27] 153 174 214[65] 270 364
Oxyrhynchos 266[19]
PACHÔME (saint) *passim*
PALAMON 62 94 113 167 170 213 260 280 281 288 290 292-294 299 310 329 *371-373*
Palestine 147 148 151 154 228[8] 280-283 285 337 338
PALLADE 12 *31-34* 57 106 110 112 119 *138-146* 151 152 158 219[91] 227 237 279 281 *324-332* 334 335 337 339
PAMMACHIUS 121[26]
Panephysis 152
PANEU 228[9]
PANINE 228[9]
PAPEBROCH 18 21 109
PAPHNOUTÉ 252 375
PAPHNUCE 150
PARIS P. 236[47]
PAUL (saint —, apôtre) 65 187-196 199[2] 211 267[19] 277 379
PAUL L'ERMITE 113
PAUL EVERGETINOS 24
PAUL DE PERMÉ 329
PAUL LE SIMPLE 332 333
PAWLOWSKY S. 262[1]
Phbôou 51[13] 54 62 72 100 102 109 134 136 192 193 200-202 206 225 235 *252 253* 256 257 273 305 366 381
PEČOŠ 288[49]
PEETERS P. 17[3] 21 24 36[4] 50 51[13] 86 103 110 111[10] 140
PEIFER C. 262[1]
PEITZ W. M. *28-30*
PÉLAGE 148
PENCO G. 212[60] 226[1] 235[43] 248[85] 278[12]
Pentapole 254
PERI V. 250[3]
PETERSON E. 203[19]
PETRONIOS 113 *337 373 374*
PGÔL 12
PHILOROMUS 207[34]
Phnoum 193-194
PICHERY E. 147[1] 149[8] 151[20] 154[28]
Pichnoum 194[130]
PIE XII 1[1]
PIEDAGNEL A. 236[47]
PIERRE (saint) 179

PINUPHIUS 150 152
PLINE 234[35]
POSCHMANN B. 340[1] 362[97]
PRETE S. 210[49]
PREUSCHEN E. 187[91] 208[39]
Provence 148 154 337 339
PRÜMM K. 187[96]
PSEUDO-DENYS 364

QUASTEN J. 245[74] 342[7]
QUISPEL G. 208[39]

RAASCH J. 317[168]
RAHNER H. 192
RAHNER K. 36 359[85]
RAMBAUD-BUHOT J. 28[41]
Regula Magistri 116 181 256[36]
REITZENSTEIN R. 139 140 141
REVILLOUT E. 371[5]
RIEDEL W. 255[33]
RILEY P. 179[60]
ROBINSON F. 293[76]
ROBLES SIERRA A. 233[30]
Rome 29 147 253[22]
RONCAGLIA M. 208[39]
ROSWEYDE 29-31
ROTHENHÄUSLER M. *213 214 218 219 221 223*
ROUËT DE JOURNEL M.-J. 235[42]
ROUILLARD G. 186[91]
ROUILLARD P. 287[43]
ROUSSEAU O. 176 195[130] 279[15]

SACHAU E. 52[17]
Saint-Antoine (monastère de —) 52
SALAVILLE S. 203[20]
SALMON P. 162[4]
SARAPION 232
SAUGET J.-M. 53 113[19] 293[78]
Scété 28 113[20] 147 149 150 173 175 196 311[154] 332 334
SCHILLEBEECKX E. 364[103]
SCHIWIETZ S. 49[5] 349[49]
SCHOO G. 138[2]
SCHOODE G. H. 119[18]
SCHÜMMER J. 270[44]
SCHÜRMANN H. 236[45]
SCHULER O. 137[19]
SCHWARTZ E. 251[6]
Šenesêt 62 168-170 175 188
SEPTIME SÉVÈRE 152[23]
SÉRAPION 238[54] 245[74] 250[4]
SÉRAPIS 186[91]
Šmîn 193 194[130]
SOCRATES 228[8] 270
SOZOMÈNE 138[2] 331
SPICQ C. 14 177[47] 186
SPIEGELBERG W. 367[3]
SPILKER R. 340[1]
STÄHLIN O. 184[84]
STEIDLE B. IX XI 137[19] 172[21] 174[27] 181 226[1] 255[35] 278[14] 306[129]
STENZEL A. 168[4]
STIGLMAYR J. 364[102]
STOLZ A. 211
SURIUS 24
Syène 143
SYLVAIN 122 130[58] *214 215*
SYMÉON MÉTAPHRASTE 34
SYMMAQUE 29
Syrie 176 196 206 208 218 234 245[74] 281 283 290[60]

Tabennèse 33[64] 54 62 70-72 143 147 158 167 169 170 193 198[1] 230 244 253 254 263 273 294 299 341 352
TABENNÉSIOTES 108 112 113 123 138 146 150-153 336
TAMBURRINO P. 172[17] 278[12]
TAOR 227
TAYLOR V. 14[8]
TELFER W. 140[9]
TERTULLIEN 204
TESTA P. E. 135[11]
Thbêou 175
Thébaïde 111 122 138 143 147 *150-153* 188 209 232 235 251 270 280 308 324 337
Thèbes 168 170 291
Thmoušons 27 78 94 95 201-203 299
THÉODORE *passim*
THÉODORE D'ALEXANDRIE 89 90 96 118 173[24] 211 214 317
THÉODORE DE CANTORBÉRY 220[97]
THÉODORE DE FERMAY 355[69]
THÉODORE DE MOPSUESTE 174

THÉODORE STUDITE 177[48] 235[42] 274
THÉODORE DE TARSE 174
THÉOPHILE 108-111 123[35] 194 205 250[5] 266[19] 369[9]
Thès 94
THOMAS DE MARGÂ 22[25]
THORNTON L. S. 177[44]
TILLARD J.-M. 247[83]
TILLEMONT 142[21]
TURCK A. 269[39]

UEDING L. 191 193[129]

VAGAGGINI C. 180[64] 278[12] 316[163]
VALENCE 227
VAN CRANENBURGH H. 30 *140 141* 174[27] *238-240* 276[1] 325[5] 327[6]
VANDENBROUCKE F. 213[61]
VAN DER MENSBRUGGHE 270[44] *280-282* 285[39] *286 287* 296[95] 298 299 318[172]
VAN DER PLOEG J. 176[39]
VAN LANTSCHOOT A. 51[13]
VEILLEUX A. 19[7] 61[33] 99[12] 164[8] 367[2]
VERGOTE J. 36[4] 172[19]
VERHEUL A. 213[63]
VICAIRE M.-H. 177[44]
VILLECOURT L. 253[23]
VILLER M. 176
VON CAMPHENHAUSEN 359[87]
VON FOERSTER H. 28[43]
VON HERTLING L. 185[87] 218[89] 227
VON LILIENFELD F. 174[27]
VON SEVERUS E. 181[69] 200[8] 262[1] 268[26]
VORGRIMLER H. 359[87]

WAGNER J. 168[4]
WEBER H.-O. 148[3] 151[18]
WEINGARTEN H. 139 154[28] 186[91]
WENGER A. 302[113]
WESSELY C. 228[9]
WHITE H. G. E. 192[118]
WIESMANN H. 13[4] 128[49] 216[78]
WINLOCK H. E. 232[26]

ZACHÉE 303
ZANOS 112
ZIMMERMANN H. 177[44]
ZÖCKLER O. 139 143[23]
ZOÉGA 36 123[35] 124 125 135[12]