

La solitude a deux facettes. Volontaire, elle élève et purifie. Obligatoire, elle étouffe et détruit.

Francine Ouellette

AVANT-PROPOS

En juillet 1997, nous nous présentions au bureau de celui qui était alors encore pour nous un parfait inconnu, à savoir le père Ugo Zanetti, de l'Université Catholique de Louvain, dans l'idée de suivre un cours de langue éthiopienne. Nous venions de terminer notre première année de licence en langues et littératures orientales à l'Université de Liège et la question se posait dès lors de savoir quel sujet de mémoire nous allions pouvoir développer. L'orientation que nous suivions était dénommée « Orient musulman », mais nous voulions que notre futur travail réunisse deux conditions : il devait porter sur l'Afrique qui avait vu passer une bonne partie de notre enfance et il fallait qu'il confronte deux civilisations, deux points de vue sur même sujet. Notre idée était dès lors de travailler sur l'Ethiopie et d'y étudier les contacts violents que les civilisations chrétienne et musulmane y connurent malheureusement un certain temps. Il nous fallait donc apprendre le guèze et le père Zanetti était la personne qualifiée pour nous l'enseigner.

Au cours de l'année académique suivante, quelle ne fut pas dès lors notre surprise d'apprendre que les Ethiopiens, s'ils n'étaient nullement des Coptes, devaient en tout cas l'essentiel de leur conception du christianisme aux Egyptiens chrétiens et qu'il était dès lors de bon aloi que nous étudiions également la langue copte. Nous n'hésitâmes pas un instant et nous y mîmes, sous la houlette du père Jean-Marie Sevrin.

Quelques mois plus tard, au moment de choisir concrètement un sujet de mémoire, nous souhaitions dès lors toujours travailler sur l'Afrique, mais notre ouverture au christianisme copte nous avait détourné de notre idée première et nous voulions donc nous pencher sur un sujet ayant trait aux Coptes, mais nécessitant bien entendu des traductions de l'arabe, la première de nos langues orientales qui se devait d'être au centre de notre travail. Le père Zanetti, en excellent bollandiste qu'il était, n'eut guère de peine à nous convaincre dès lors d'étudier une vie de saint égyptien conservée en langue arabe. Il nous glissa dans la main un petit fascicule reprenant un certain nombre de textes, en nous demandant d'y réfléchir. Avouons-le franchement : nous n'y connaissions rien et n'avions dès lors aucun avis sur l'intérêt de l'un ou l'autre de ces textes. Notre maître de l'Université de Liège nous avait dit qu'une traduction devait couvrir une vingtaine de pages de manuscrits. Nous avons donc éliminé les textes trop courts et trop longs et sommes tombés sur un récit tout à fait idéal quant à sa longueur : la « vie d'Onuphre », personnage dont nous n'avions absolument jamais entendu parler. Notre choix était fait ! Quelle ne fut pas alors notre joie

d'apprendre la semaine suivante que le texte était également conservé en langue copte, dans un manuscrit de plus inédit et donc pour lequel tout (ou presque) était à faire.

En 2000, nous défendions ainsi notre mémoire de licence, intitulé *La mission de Paphnuce. Une introduction aux Pères du désert. Traduction et commentaire de la « Vie d'Onuphre »* (manuscrit copte sahidique Pierpont Morgan M 580 et manuscrit arabe n° 399 « homélies » conservé au monastère des Syriens). Nous avons atteint notre but.

Cependant, ce travail avait surtout aiguisé notre appétit en ce qui concerne le monde fascinant des ermites et nous avons conclu le commentaire en écrivant : « notre mémoire apparaît (...) essentiellement comme l'introduction d'un travail beaucoup plus vaste qui reste désormais à accomplir ».

Nous ne savions pas alors combien cette phrase était prophétique, mais nous étions certain d'une chose : nous n'en resterions pas là. L'idée fut aussitôt de se tourner vers le doctorat, afin d'essayer de présenter le maximum de textes orientaux possibles relatifs à la *Mission de Paphnuce* et surtout d'organiser, d'ordonner ce que nous trouvions certes dans beaucoup d'ouvrages et d'articles, mais à chaque fois de façon fort parcellaire et sans une organisation englobant le tout, à savoir la démarche monastique du type de moine qui nous intéressait. Nous voulions aussi, et même surtout, dépasser une vision qui nous était quasi exclusivement offerte au travers des yeux des grands penseurs de l'Antiquité tardive et de leurs successeurs, afin d'accéder autant que faire se peut à la pratique réelle de ces moines, que nous qualifièrent rapidement d'« errants », et qui transparaissait à travers certaines œuvres antiques, au premier rang desquelles il convient de mentionner les apophtegmes.

Nous nous y consacrâmes dès lors au plus qu'il nous était permis, dans la mesure où il nous fallait bien par ailleurs nous nourrir et alimenter une famille pour qui la démarche monastique ne devait pas rimer avec l'ascèse. Dans l'intervalle, nous avons dès lors présenté, en 2003, à l'Université Catholique de Louvain, un travail de DEA sur le vocabulaire évocatoire, sujet qui nous était apparu fondamental à la suite de nos premières lectures et qui était somme toute fort peu développé jusqu'alors. Une étude à travers les textes de la *Mission* nous semblait une excellente façon d'aborder le sujet et notre travail de DEA en constitua dès lors une approche au travers des deux manuscrits copte et arabe étudiés pour notre mémoire de licence, cette fois dans leur version complète (à savoir avec la première partie relative à

l'errant Timothée), ainsi que d'un des manuscrits éthiopiens conservés.

Le résultat de tout notre travail depuis lors est aujourd'hui cette thèse.

A l'issue de cet avant-propos, il nous faut bien entendu remercier un certain nombre de personnes. Commençons par la famille, avec notre épouse Claudine Brugs qui a consenti à d'énormes sacrifices pour que nous parvenions à achever ce travail, qu'elle n'a jamais cessé d'encourager. Il y a également nos deux filles, Isabelle et Clio, qui ont toujours été très attentives et nous ont toujours soutenu. Nous pensons également aux parents de notre première épouse, Gérard Boisieux et Armande Vandermoutte, ainsi qu'à nos deux parents, Léon Malevez et Mariette Van Royen. Tous quatre furent derrière nous. Malheureusement, aucun ne verra le dénouement de ce travail, notre père étant parti le dernier, en septembre 2010, peu après s'être encore enquis de l'état d'avancement de la thèse. Il nous faut également remercier nos deux cousins jumeaux, Didier et surtout Francis Theys et leurs deux compagnes pour leur soutien de tous les instants, ainsi que Dominique Lejeune et Nadia Cellier pour leur aide très précieuse. Enfin, et nous ne pourrons évidemment jamais l'oublier, il y a notre première épouse, Christine Boisieux, qui, jusqu'à son dernier souffle, nous a poussé à poursuivre et achever (?) nos études.

Hors du cercle familial, nous remercions d'abord nos principaux formateurs, de Pierre Moïny, professeur d'histoire à l'athénée royal de Fleurus, à qui nous devons notre vocation, au père Zanetti, à Jean-Marie Sevrin et, surtout, à notre maître, le professeur Aubert Martin, de l'Université de Liège, sans qui rien n'aurait été possible. Nous trouvons toujours aussi saugrenu de remercier les membres d'un jury à la veille de sa décision. Qu'ils sachent cependant que nous admirons grandement la peine qu'ils vont se donner à la lecture de ce volume et que nous leur sommes redevables de leurs conseils.

Enfin, nous tenons à remercier Ibrahim Younan, de l'INALCO, Youhanna Nessim Youssef, de l'Université Catholique d'Australie et Alin Suciu, de l'Université d'Helsinki, pour leur aide, ainsi que tous nos amis de l'Université de Louvain, de l'Académie Belge pour l'Etude des Langues Anciennes et Orientales (ABELAO), ou d'ailleurs, pour leur soutien indéfectible. Merci tout spécialement à Jean-Claude et Michel Haelewyck, ainsi qu'à Claudine, à Claude Obsomer, Axel Van de Sande et Nathalie Sparino, Alexandre Tourovets et Marianne, Christian Cannuyer, Alain Delattre, Apolline Huin, Martine Aubecq,

Jacques Fitvoye,... et, si nous ne citons pas tout le monde, que chacun sache qu'il n'est nullement oublié. Enfin, nous remercions également les quelques personnes qui ont cherché à nous décourager d'entreprendre un tel travail : elles ont fortement contribué à renforcer notre détermination.

Et maintenant, bonne lecture...

INTRODUCTION

Notre thèse est consacrée à la démarche spirituelle des moines ermites et semi-anachorètes égyptiens, entre 250, date de l'émergence de l'érémisme sous l'influence de la persécution de Dèce, et 451, année du concile de Chalcédoine, qui marque notamment un tournant dans le monachisme égyptien et dans les œuvres qu'il produit.

Notre volonté est de dégager autant que faire se peut, au départ des écrits de l'époque, la réalité de cette démarche spirituelle des premiers moines de l'Égypte.

S'intéresser à la spiritualité monastique primitive conduit inévitablement à se pencher d'abord sur Evagre le Pontique et son œuvre. S'il est qualifié de Pontique, c'est bien parce qu'il naquit dans une ville du diocèse du Pont, nommée Ibora, vers 344-345, dans la région montagneuse au nord de l'actuelle Turquie. Fils d'un chorévêque du lieu, il n'était donc nullement de culture égyptienne. Même si l'affirmation selon laquelle son père était « parmi les premiers de la cité », que l'on retrouve dans deux manuscrits de la recension brève de l'*Histoire lausiaque*, est rejetée car considérée comme une addition inspirée par un cliché hagiographique¹, il n'empêche qu'il était sans doute propriétaire d'oliveraies² et que la formation classique reçue par Evagre témoigne assurément que la famille appartenait bien aux *curiales* de la cité, à savoir à la classe qui compte encore le plus à cette époque. En relation dès sa jeunesse, notamment passée auprès de Basile de Césarée, installé à Annisa non loin d'Epora, Evagre fut nommé lecteur par celui-ci, sans doute après son élection comme évêque de Césarée de Cappadoce, en 370. Evagre a donc fort certainement commencé sa formation classique et théologique dans sa ville natale, avant de la poursuivre à Néocésarée, ne suivant pas l'école d'Athènes à l'image de ses grands contemporains que furent Basile et Grégoire de Nazianze.³

Si Evagre n'eut très certainement jamais Basile comme maître, il n'en va pas de même de Grégoire de Nazianze, Sozomène déclarant avec raison qu'il « fut formé à la philosophie et instruit dans les lettres sacrées par Grégoire ».⁴ Auprès de lui à Constantinople, du début 379

¹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, Paris 2004, p. 26 [= Evagre].

² *Ibidem*.

³ *Idem*, p. 31-32. Voir aussi W. LACKNER, « Zur profanen Bildung des Evagrius Pontikos », dans *Hans Gerstinger-Festgabe*, Graz 1967, p. 17-29.

⁴ *Histoire ecclésiastique* VI,30,8 [J. BIDEZ et G.C. HANSEN (éd.), A.-J. FESTUGIERE et B. GRILLET (trad.), (*Sources Chrétiennes* 495), Paris 2005, p. 412-413] ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 33.

au départ de l'évêque en juillet 381, il fut nommé diacre par lui, fut son collaborateur et eut avec lui des rapports tellement étroits que Grégoire l'a déposé sur son testament de 381.⁵

Demeurant auprès de Nectaire, successeur non théologien de Grégoire sur le siège de Constantinople, il aida grandement celui-ci dans les nombreuses controverses théologiques qui rythmaient alors la capitale. Admiré de la haute société, il en faisait désormais partie et se trouva pris dans une aventure amoureuse avec l'épouse du préfet de la ville qui, quoique non consommée, le conduisit à fuir la ville pour se rendre en 382 à Jérusalem, terre de monachisme. Sans doute voulut-il en effet devenir moine, sous l'influence de Grégoire de Nazianze, avec l'intention de pratiquer la *xéniteia* concrète, qui le conduisit à se dépayser et non à retourner dans sa région d'origine pour s'orienter vers le monachisme basilien.⁶ Il y reçut sans doute l'enseignement de Rufin d'Aquilée et devint effectivement moine le jour de Pâques 383, le 9 avril, recevant l'habit des mains de celui-ci.⁷ Il ne resta cependant pas en ce lieu et, sans doute sur les conseils de Rufin ou de Mélanie l'Ancienne, partit fin 383 vers le désert de Nitrie, en Egypte, menant une nouvelle « fuite », cette fois vers le désert. Suivant la pratique courante, il passa alors deux ans dans la solitude mitigée de Nitrie, avant de gagner en 385 les célèbres et bien plus retirées Kellia, où il demeura jusqu'à sa mort, quatorze années plus tard⁸, s'y livrant notamment, avec l'indispensable prière, aux travaux de copie auxquels il avait dû être initié au monastère de Rufin, mais aussi à la rédaction de ses propres œuvres.

Aux Kellia, il se trouva à la plus belle époque des déserts de Basse-Egypte, fréquentant notamment à Scété le grand Macaire, fondateur du lieu, et dont il fut ainsi un disciple. « Par cette influence directe de Macaire sur lui, il se trouvait d'emblée profondément inséré dans la tradition monastique égyptienne issue de saint Antoine, dont Macaire avait été, selon des sources anciennes, le disciple ».⁹ Il fut aussi en rapport très étroit avec Macaire d'Alexandrie, moine des Kellia à son arrivée et ce jusqu'au décès de celui-ci en 394. S'il ne le dit jamais « maître », contrairement à Macaire le Grand, il le qualifia de « père », ce qui signifie très certainement la même chose¹⁰, voire marque encore une plus grande relation spirituelle, notamment en raison de sa proximité physique, mais aussi, et

⁵ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 34 à 39. Voir aussi J. BEAUCAMP, « Le testament de Grégoire de Nazianze », *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Fontes minores X*, Francfort 1998, p. 65-66.

⁶ A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 41-43.

⁷ *Idem*, p. 44.

⁸ *Idem*, p. 45-46.

⁹ *Idem*, p. 53.

¹⁰ Et non surtout parce qu'il était prêtre des Kellia, ainsi que l'affirme A. Guillaumont ; *Idem*, p. 54.

même surtout, en fonction de ses affinités naturelles avec un personnage reconnu comme plus accueillant.¹¹ Auprès d'eux, il se forma donc à la « philosophie pratique », à la vie des moines du désert, après avoir été essentiellement formé à la « philosophie spéculative » par Grégoire de Nazianze. Il connut également le grand Arsène¹², qu'il avait peut-être déjà rencontré lorsque ce dernier était précepteur des fils de l'empereur, à Constantinople.

Outre Arsène, Evagre n'était pas le seul des moines des Kellia à avoir reçu la formation classique grecque, la παιδεία. Parmi ceux-ci, il convient surtout de mentionner Ammonios, un des trois « Longs Frères », disciple du célèbre Pambo et parmi les moines les plus importants ayant vécu aux Cellules. Fervents lecteurs d'Origène, ils formèrent autour d'eux ce que Pallade appela notamment « l'entourage du saint Ammonios et d'Evagre » ou encore « la fraternité d'Evagre ». Pallade vint d'ailleurs s'y agréger de son arrivée aux Kellia en 390 à son départ en 399.

Progressivement, Evagre devint ainsi à son tour un maître spirituel pour d'autres moines. Son enseignement, décrit dans *Le Gnostique*, essentiellement fondé sur l'exégèse allégorique des textes scripturaires pratiquée à la façon origénienne, « parut bientôt (suspect) à la grande masse des moines, qui, esprits incultes, s'en tenaient à une interprétation strictement littérale du texte sacré »¹³, étant ainsi notamment, sur base de *Genèse* 1,26 (« Faisons l'homme à notre image et ressemblance »), « anthropomorphites », à l'opposé de ceux que l'on dit dès lors « origénistes », niant la possibilité d'une représentation corporelle de Dieu. Cette opposition, en raison de l'intervention du patriarche Théophile, d'abord en faveur des origénistes, puis les persécutant à partir de 399, se transforma en conflit entre les moines, les Scétiotes étant plutôt anthropomorphites, au contraire de l'essentiel des moines des Kellia.¹⁴ Ce conflit atteignit son paroxysme au printemps 400 avec l'intervention de la soldatesque qui mit à sac les Kellia et conduisit les Longs Frères à se réfugier en Palestine. Evagre n'échappa quant à lui à l'exil qu'en raison de sa mort au début de 399, dès avant le revirement du patriarche d'Alexandrie. Il n'en fut pas moins ensuite condamné pour son origénisme.

¹¹ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 54.

¹² Cf. A43 (L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Collection alphabétique*, Sablé-sur-Sarthe 1981, p. 24).

¹³ A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 59.

¹⁴ Sur ce conflit, dans le prolongement de la première controverse origéniste qui marqua la Palestine vers 393, voir *Idem*, p. 59-62.

Evagre est aujourd'hui unanimement reconnu comme le premier véritable théoricien du monachisme, mais il est presque aussi unanimement considéré qu'il fournit en réalité, en ce domaine comme en d'autres, une construction intellectuelle essentiellement personnelle, dont certains écrits monastiques témoignent de l'influence surtout littéraire qu'elle connut très rapidement. Evagre est vu comme ayant mis par écrit le résultat de ses réflexions, certes au contact des moines égyptiens qu'il a fréquenté dans la dernière partie de sa vie, mais, surtout à la suite de sa formation philosophique et théologique et de ses expériences précédentes hors d'Égypte. Son œuvre serait dès lors fondamentalement théorique et non égyptienne.

Inversement, nous comptons montrer dans cette thèse qu'Evagre, hormis une part très fortement philosophique essentiellement concentrée dans la phase gnostique de la démarche qu'il présente, produit en réalité une œuvre surtout faite d'analyse et de formalisation de ce qu'il apprend au contact des moines errants de l'Égypte. Comme l'affirme Antoine Guillaumont, « la doctrine ascétique et mystique d'Evagre, (...) si elle est fortement pensée et structurée, n'est pas pure construction de l'esprit ».¹⁵ Son œuvre est en fait caractéristique de la pratique égyptienne et très représentative du vécu réel des premiers errants de cette région.

Cependant, comme l'observe Antoine Guillaumont à propos de l'*Antirrhétique*, « dans ces analyses, la plus grande part est à faire à ce qu'Evagre a pu observer chez d'autres et qui relève de l'expérience commune, mais une part non négligeable provient sans aucun doute de son expérience personnelle, comme certaines formules le laissent parfois entendre ».¹⁶ Evagre fut moine et donc, hormis la formalisation de l'expérience et de la parole des autres, essentielle, ses écrits témoignent également de celle de sa propre vie au sein des monastères. Pour faire cette auto-analyse, il use sans conteste d'un vocabulaire en partie issu de sa formation théologique et philosophique antérieure, mais il convient cependant d'y décrypter la réalité vécue par l'ascète et de ne pas considérer, parce que le langage est similaire à celui d'autres penseurs antérieurs, qu'il s'agit là de pure théorie issue de sa seule réflexion, construite sur les bases de sa formation. L'ensemble de son œuvre ascétique est révélatrice du vécu des moines coptes errants.

¹⁵ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 74.

¹⁶ *Idem*, p. 65.

Déjà, Antoine Guillaumont proclamait qu'Evagre « est beaucoup plus tributaire de la tradition des milieux monastiques égyptiens que de l'idéal monastique basilien », n'ayant par ailleurs très certainement jamais été lui-même moine basilien.¹⁷ De même, nous nous efforcerons de montrer que sa doctrine se différencie de celle de Grégoire de Nazianze, son premier véritable « maître ».

La démarche des errants égyptiens est une, quelle que soit la pratique individuelle, apparemment parfois extravagante voire contradictoire de tous ces moines, et elle correspond fondamentalement à la présentation qu'en fournit Evagre le Pontique. Antoine Guillaumont l'affirmait déjà, ne s'appuyant cependant quasiment que sur les œuvres évagriennes ou considérées comme fondamentalement inspirées par celui-ci. Notre but est quant à lui de le démontrer à partir essentiellement de sources non évagriennes, prouvant ainsi la valeur de la « théorie d'Evagre » pour la compréhension de la démarche concrète des errants d'Égypte. Nous montrerons ainsi que cette « théorie » n'en est fondamentalement pas une, mais qu'elle constitue bien, pour l'essentiel, une analyse sociologique et une formalisation écrite de la pensée et de la pratique véritable des errants. Nous chercherons également à mettre en avant les caractéristiques les plus fondamentales de la démarche monastique de ces derniers, qu'elles se retrouvent ou non chez Evagre.

L'essentiel des œuvres littéraires qui témoignent de la démarche monastique ne nous apparaissent donc pas influencées par Evagre, mais, bien au contraire, elles expriment, de façon partielle et non formalisée, la réalité de la démarche présentée par celui-ci. Nous développerons donc ici la démarche monastique des errants, à savoir des ermites et des semi-anachorètes, à travers essentiellement l'étude des sources littéraires majeures relatives à ce type de moines, ainsi que par l'étude de la *Mission de Paphnuce*, et cela selon un ordre aussi linéaire que peut le permettre un processus qui consiste en fait essentiellement à ajouter les éléments les uns aux autres et à les imbriquer fortement dans un tout indissociable. Nous respecterons donc au plus près qu'il soit possible le schéma évagrien, tout en montrant les différences qui peuvent apparaître à la lecture des textes.

Outre ces sources, il convient de citer l'utilisation de lettres, telles celles d'Antoine, ou encore, pour des comparaisons avec le monde cénobitique, des textes tels que les différentes

¹⁷ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 28-29 (citation p. 29).

versions de la *Vie de Pachôme* ou la *Règle* que ce dernier a établie, ainsi que le *Règlement* d'Horsière, un de ses successeurs. Nous utiliserons également les *Histoire ecclésiastique* de Sozomène, Socrate et Eusèbe de Césarée. Enfin, le recours aux *Institutions cénobitiques* et, surtout, aux *Conférences* de Jean Cassien sera essentiel.

Nous nous servirons également abondamment de la majorité des œuvres ascétiques d'Evagre lui-même. Dans l'ordre de la démarche monastique, nous utiliserons *Les bases de la vie monastique*, traité aussi tardivement appelé *Esquisse monastique*, dont le but est d'enseigner au moine débutant comment vivre en solitaire, loin de toute préoccupation du monde.

L'ouvrage d'Evagre que nous citerons le plus sera cependant le *Traité pratique*, également intitulé *Le moine*, consacré à la deuxième phase de la démarche, la recherche de la tranquillité intérieure, de la petite impassibilité. Evagre en a établi une première rédaction en nonante chapitres, complétée ensuite par une série de dix apophtegmes, qui achèvent ainsi la centurie, et cela très certainement, comme le proclame Antoine Guillaumont, « afin (...) de montrer que la doctrine exposée dans le traité repose sur l'enseignement traditionnel des maîtres du désert ». ¹⁸ Notons que cette petite série d'apophtegmes constitue par ailleurs le plus ancien ensemble connu de ces sentences, qui seront regroupées en grandes collections au siècle suivant.

Nous nous servirons également des *Sentences aux moines qui vivent dans les monastères ou les communautés*, appartenant au genre de ce qui s'appellera les *Specula*, les « miroirs », au cours du moyen âge. Sans doute écrites pour Rufin et sa communauté de Palestine, elles multiplient les conseils et mises en garde pour les moines, leur offrant ainsi une règle de vie. Dans le même genre littéraire, Evagre a également produit l'*Exhortation à une vierge*, également appelée *Sentences à la vierge*. Nous la citerons à une seule occasion.

Nous recourrons aussi quelques fois au *Traité à Euloge, moine*, « livre rédigé à la demande d'un certain Euloge qui, semble-t-il, vient d'entrer dans la vie monastique : (Evagre) lui adresse un programme de vie et le met en garde contre les dangers auxquels est exposé le débutant ». ¹⁹ Sous la forme d'une longue lettre, il y expose certes les questions

¹⁸ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 101.

¹⁹ *Idem*, p. 119.

du dépaysement et de la retraite, mais il donne surtout son analyse des pensées, insistant tout spécialement sur le risque de la Vaine Gloire.

Un court traité que nous utiliserons est intitulé *Sur les vices opposés aux vertus*. En une suite de définitions très concises, mises en séries, Evagre y expose sa liste des pensées génériques, avec la particularité d'y inclure ici une neuvième, l'Envie, absente de ses autres ouvrages.

Nous utiliserons peu un traité parmi les plus lus et les plus répandus, qu'il convient d'intituler *Sur les huit pensées*, exposant aussi la théorie des huit mauvaises pensées de base, avec cependant l'interversion de la Tristesse et de la Colère par rapport à l'ordre qu'il présente par ailleurs. Le texte est formé surtout de sentences où « une longue place est faite au parallélisme, à l'antithèse et à la comparaison. Les comparaisons sont parfois prises à la tradition littéraire, parfois cependant elles peuvent provenir de l'observation personnelle ».²⁰

Ces ouvrages sur la pratique se complètent essentiellement par l'*Antirrhétique*, composé de huit livres correspondant aux huit vices génériques et fournissant les répliques scripturaires qu'il convient d'exprimer afin de combattre chaque tentation particulière, citées dans l'ordre des livres bibliques. Nous nous baserons sur la version syriaque. « Du point de vue du genre, l'*Antirrhétique* est original, car on ne lui connaît aucun modèle, ni chez les auteurs chrétiens, ni chez les païens ».²¹ Un seul imitateur lui est connu : l'abba Isaïe, auteur au V^e siècle d'un *Asceticon*, composé sur le même modèle et que nous utiliserons à l'occasion. Le but de l'*Antirrhétique* était « de rendre plus efficace l'usage de la méthode antirrhétique »²², parfaitement attestée chez les moines par les apophtegmes.

Nous nous servirons également, quoique fort peu, du livre intitulé *Le gnostique*, composé de cinquante sentences qui nous sont essentiellement parvenues en syriaque et en arménien et qui sont destinées au moine ayant atteint un niveau de perfection lui permettant de pratiquer l'enseignement. L'ouvrage porte sur ce qu'il convient d'enseigner, ainsi que sur la manière de le faire.

²⁰ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 124.

²¹ *Idem*, p. 107.

²² *Ibidem*.

Un autre ouvrage incontournable est le traité *Sur les pensées*, à savoir sur les huit « mauvaises pensées » de base, les huit vices principaux que liste Evagre et que tout moine se doit de combattre au cours de la phase pratique de sa démarche pour parvenir à la contemplation. Evagre n'avait très certainement pas mis la dernière main à ce long ouvrage qui nous est parvenu sous forme d'une recension courte et d'une longue et qui présente une certaine confusion dans la composition. Quoique cette œuvre porte sur les pensées, combattues essentiellement durant la phase pratique, elle était en fait destinée à ceux qui étaient déjà devenus des « gnostiques » et présente donc un caractère très intellectuel.²³

Les *Chapitres gnostiques* relèvent quant à eux de la « physique » et témoignent de réflexions purement évagriennes, portant sur l'origine et la fin des natures créées, la cosmologie et l'eschatologie. Ils présentent cependant un intérêt pour notre propos à certains moments. Nous nous baserons sur les deux versions syriaques conservées. L'ouvrage se compose de six centuries, énigmatiquement composées chacune de nonante chapitres.²⁴ Notons que par « chapitre », il faut entendre un genre littéraire particulier, notamment pratiqué par les néoplatoniciens, et qui se caractérise par de brefs résumés de la doctrine, parfois d'une seule ligne, indépendants les uns des autres de sorte que le traité ne présente guère de composition linéaire.

Une autre œuvre marquée par l'origénisme est le traité *Sur la prière*, qui, en cent cinquante trois chapitres parle de la « prière pure » selon la théorie d'Evagre, dépourvue de toute représentation y compris de Dieu. Nous y recourons cependant car il ne relève pas uniquement de la mystique et, en différents points, vient à l'appui de sources non évagriennes.

D'Evagre, nous citerons aussi certaines des *Réflexions (Skemmata)* réunies dans un petit traité de soixante deux chapitres, divisés en deux parties, la première relative à divers aspects de la doctrine évagrienne sur la science spirituelle, la seconde portant sur les pensées génériques. Nous ferons également appel à la neuvième des *Sentences* en séries.

Enfin, nous utiliserons une de ses œuvres exégétiques, à savoir les *Scholies aux Psaumes*, ainsi que certaines de ses lettres.

²³A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 116-118.

²⁴*Idem*, p. 104.

Les principales œuvres littéraires que nous utiliserons à l'appui de notre démonstration seront notamment des vies de saints. En premier lieu, il convient de lire la *Vie d'Antoine*, œuvre d'Athanase d'Alexandrie. Pour celle-ci, comme pour les autres œuvres utilisées, notre propos n'est nullement d'en affirmer ou d'en nier la véracité historique.²⁵ Celle-ci ne nous concerne pas. Ce qui nous intéresse dans les œuvres utilisées, c'est la crédibilité du texte pour les gens de l'époque où il fut écrit. La vie d'un saint devait décrire des faits qui, s'ils n'étaient peut-être pas exacts, pouvaient en tout cas se présenter sans conteste comme tels.

Ainsi en va-t-il aussi de la *Vie de Paul de Thèbes*, écrite par Jérôme et dont l'authenticité est plus que mise en doute de nos jours. Il n'empêche qu'elle présente pour nous une grande valeur, car les contemporains de Jérôme l'estimaient bien véridique et ne la jugeaient nullement comme étant une fiction littéraire. Ceci n'était évidemment possible que si les conditions de vie et la spiritualité décrites correspondaient à un schéma réellement vécu, au moins en partie, par des moines du désert, tenant aussi compte du fait qu'à l'époque nul ne doutait de l'existence des manifestations miraculeuses et que celles-ci n'apparaissaient donc jamais comme des fictions pour les lecteurs, au contraire, avec raison ou non (car nous n'avons pas à nous prononcer sur ce point), de bon nombre de ceux de notre époque. D'autres vies seront également utilisées.

Plus importante encore est la littérature apophtegmatique. Il convient tout d'abord de citer l'*Histoire lausiaque*, qui relève essentiellement de ce genre de littérature. « L'*Histoire Lausiaque* et les apophtegmes des Pères sont les deux sources les plus importantes pour connaître le monachisme primitif ».²⁶ Ecrite par Pallade d'Heléopolis, après qu'il soit devenu évêque, vers 420, l'*Histoire* présente septante-et-un portraits spirituels de moines de la fin du siècle précédent, souvenirs (mêlés de quelques emprunts à d'autres textes) du temps où il était moine lui-même, essentiellement à Alexandrie (388-390 ou 391), à Nitrie (jusqu'en 392), puis aux Kellia (392-399) où il fut le disciple d'Evagre, après avoir commencé sa vie

²⁵ Sur cette vie, on lira avec intérêt F. VECOLI, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico* (Scienze e Storie delle Religioni. Nuova serie 6), Brescia 2006, p. 17-23.

²⁶ L. LELOIR, « Introduction », dans *Les moines du désert. Histoire lausiaque*, L. LELOIR (introd.), sœurs carmélites de Mazille (trad.), Paris 1981, p. 7.

monastique en Galatie, sa terre d'origine, vers 386, puis en Palestine.²⁷ « En écrivant à Lausus [chambellan de l'empereur Théodose II], Pallade n'a pas seulement pour but de faire une relation objective de ce qu'il a vu, mais aussi de faire œuvre d'édification et, d'une certaine façon, d'agrément. De son propre aveu, il mêle à ce dont il a été témoin ce qu'il a entendu dire sur des personnages qui, parfois de leur vivant même, étaient entourés d'une aura légendaire : d'où le merveilleux qui apparaît dans plusieurs de ses récits et qui, déconcertant l'historien moderne, a contribué à faire naître une suspicion sur la valeur historique de son œuvre ».²⁸ A cette citation d'Antoine Guillaumont, nous pouvons opposer que, d'une part, la véracité du récit nous importe ici aussi moins que sa crédibilité et que, d'autre part, le jugement sur les miracles est un jugement de valeur auquel nous éviterons, dans le cadre de ce travail, d'adhérer.²⁹ Notons que nous utilisons la « recension brève non métaphrastique » (G), à côté de laquelle existent la version métaphrastique (B ; peut-être d'Héraclide de Nysse ?)³⁰ et la « recension longue » (A), cette dernière n'étant assurément pas de la main de Pallade, quoique témoignant davantage encore d'une apologie d'Evagre et datant très certainement de la première moitié du V^e siècle, mêlant à ce récit l'*Histoire des moines en Egypte*, dont nous parlerons ensuite.³¹ Le caractère évagrien du texte de Pallade, lié à l'ensemble du « parti » origéniste, y compris en Palestine, est une question qui se pose à nous. Cependant, si le chapitre qu'il a rédigé sur Evagre témoigne de sa grande admiration pour ce dernier, d'une part il apparaît, selon les dires mêmes d'Antoine Guillaumont, comme « un document de bon aloi »³² qui est la meilleure source sur la vie d'Evagre et, d'autre part, les autres récits ne témoignent nullement d'un caractère origéniste ou même tout simplement évagrien qui conduirait à écarter cette source émanant d'un témoin direct et même d'un acteur de la démarche spirituelle des errants égyptiens qu'il présente dans son œuvre, tout comme le fit avant lui Evagre dans ses écrits ascétiques.³³ « L'intérêt de l'œuvre de Pallade ne réside pas essentiellement dans des développements qui lui sont

²⁷ S. ZINCONI, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Palladius d'Hellenopolis », p. 1869-1870 ; B. FLUSIN, dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. XII,1, s.v. « Pallade d'Hélénopolis », col. 113-126, plus spécialement, sur sa vie, col. 113-116. Sur le contenu de l'*Histoire lausiaque*, col. 118-120.

²⁸ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 14-16 (citation p. 15-16).

²⁹ Dans le même sens, F. VECOLI, p. 38-39. Voir aussi L. CRACCO RUGGINI, « Il miracolo nella cultura del tardo impero : concetto e funzione », dans *Hagiographie, cultures et sociétés. IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, p. 161-202.

³⁰ S. ZINCONI, p. 1870 ; E. HONIGMANN, *Heraclidas of Nyssa (about 440 A.D.)*, (*Studi e Testi* 173), Vatican 1953, p. 104-122 ; A. LABATE, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Heraclidas de Nysse », p. 1134-1135.

³¹ Sur les recensions et les autres versions, A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 16-21 ; F. VECOLI, p. 36-38 ; S. ZINCONI, *Ibidem* ; A. LABATE, *Ibidem* ; B. FLUSIN, col. 116-118.

³² A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 16.

³³ A l'encontre, R. DRAGUET, « L'Histoire Lausiaque. Une œuvre écrite dans l'esprit d'Evagre », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 41, (1946), p. 321-364 ; 42 (1947), p. 5-49.

propres : l'*Histoire lausiaque* vaut surtout par ce qu'elle nous apprend des pratiques ou des enseignements des ascètes égyptiens ». ³⁴ Pour notre propos, elle apparaît donc effectivement comme un document de tout premier ordre.

Les collections des apophtegmes des Pères, « compilation faite durant le V^e siècle, probablement en Palestine, mais concernant principalement, et probablement à l'origine, les milieux monastiques de Scété, de Nitrie et des Kellia » ³⁵ sont un ensemble de textes plus ou moins longs et résultant d'une transmission d'abord orale qui rend extrêmement difficile voire illusoire la datation plus ou moins précise d'un bon nombre d'entre eux. Leur utilisation sur le plan historique est plus que délicate ; c'est cependant le *corpus* le plus important pour connaître la démarche spirituelle des errants de l'Antiquité tardive car, une fois encore, c'est leur crédibilité générale qui nous intéresse et celle-ci est peu discutable vu leur succès immédiat dans les milieux monastiques qui ne s'intéressaient à des écrits que si ceux-ci pouvaient les enrichir dans leur pratique quotidienne. Aussi en abuserons-nous, en veillant à écarter ceux qui ne concernent clairement pas des moines égyptiens ou apparaissent relever d'une époque trop tardive pour nous être d'une utilité assurée. ³⁶

Toute aussi fondamentale est l'utilisation des « récits de voyage », genre littéraire très en vogue à la fin du IV^e et au début du V^e siècle et qui présente l'immense avantage de confronter des moines et leurs pratiques. Ces récits sont donc fondamentaux, tant pour notre propos que, surtout, pour l'étude du vocabulaire évocatoire que nous n'aborderons cependant que peu dans cette étude. En premier lieu, il convient d'évoquer l'*Histoire des moines en Egypte*, récit d'un voyage de sept Palestiniens aux principaux sites monastiques d'Egypte, durant l'hiver 394-395. Nous nous baserons sur la recension originale, rédigée en grec. Ce récit de voyage est sans aucun doute le plus historique de ceux qui existent. Ceci permet certes d'apporter certains faits très utiles, mais, une fois encore, ce n'est pas l'essentiel pour nous qui nous sommes intéressés davantage aux aspects apophtegmatiques de beaucoup de passages, témoignant de la démarche spirituelle de certains des moines rencontrés. Le texte a connu une seconde rédaction, traduction en latin enrichie par Rufin d'Aquilée en 404. Celle-ci pourrait très certainement présenter le même intérêt général pour nous, mais nous l'avons écartée pour le simple fait que, Rufin d'Aquilée étant un ami d'Evagre, le texte

³⁴ B. FLUSIN, col. 126.

³⁵ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 22.

³⁶ Sur les collections, voir notamment M. VAN ESBROECK, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Apophtegmata Patrum », p. 192-193 ; F. VECOLI, p. 39-44.

pourrait en être accusé d'avoir subi l'influence de la pensée de ce dernier, ce que nous tenons à éviter.³⁷

Enfin, il y a la *Mission de Paphnuce*, récit de voyage très célèbre sous le nom de *Vie d'Onuphre* et qui a connu une postérité imposante, mais encore peu étudié, spécialement en ce qui concerne la tradition du Nil qui nous a intéressé tout particulièrement dans ce travail et que nous sommes les premiers à utiliser à l'appui d'une étude sur la démarche spirituelle des moines égyptiens de l'Antiquité tardive. Une fois de plus, ce n'est pas la véracité historique du texte qui nous a conduit à l'exploiter, mais bien la crédibilité des situations et paroles rencontrées pour approcher au plus près la vérité historique de la démarche des moines errants du temps.

Dans la première partie de ce premier tome du volume 1, nous nous intéresserons d'abord à la *Mission de Paphnuce* en elle-même. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur les traditions manuscrites de la *Mission*, d'abord la tradition grecque, puis les traditions orientales non étudiées dans cette thèse (essentiellement l'arménienne et la géorgienne), puis les traditions occidentales (que nous ne ferons qu'évoquer très superficiellement). Viendra ensuite l'exposé de la « tradition du Nil », au centre de notre travail. Tout d'abord la tradition copte, représentée par trois manuscrits plus ou moins complets, deux sahidiques et un bohairique, ainsi que des fragments ; ensuite la tradition arabe dont nous étudierons trois manuscrits ; enfin, la tradition éthiopienne, connue par cinq manuscrits.

Ensuite, nous étudierons les spécificités linguistiques des manuscrits étudiés, avant de présenter l'édition que nous en donnerons. Disons tout de suite que le volume 2 de la thèse est consacré à l'édition synoptique des textes coptes, le volume 3 à celle des manuscrits arabes et le volume 4 à l'édition critique des manuscrits guèzes. Dans le cadre du volume 1, toutes les citations des passages de la *Mission* se feront dans cet ordre, les manuscrits coptes sahidiques, dans l'ordre choisi, précédant le bohairique ; suivront les textes arabes dans un ordre préétabli et ensuite le manuscrit éthiopien le plus ancien (les autres versions guèzes n'étant citées qu'au cas où elles présenteraient une variante qui intéresse le propos).

³⁷ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 21-22 ; F. VECOLI, p. 35-36 ; J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « *Historia monachorum* », p. 1176-1177 ; A.-J. FESTUGIÈRE, « Le problème littéraire de l'*Historia Monachorum* », *Hermès* 83, (1955), p. 257-284.

Viendront à la suite « les raisons du voyage de Paphnuce : sa volonté et sa mission », autrement dit la justification du titre que nous donnons au texte, traditionnellement désigné comme étant la *Vie d'Onuphre*. Nous essayerons de montrer que ce dernier titre est bien trop réducteur par rapport au contenu de l'ensemble du texte.

Nous nous intéresserons alors au récit même du texte. Cela permettra notamment de se pencher sur la question de l'oasis qui est mentionnée comme destination finale de Paphnuce dans le premier des manuscrits sahidiques, mais aussi, et même surtout, de nous interroger sur la définition de trois mots fondamentaux définissant la vie du moine, à savoir sa βίος, sa πολιτεία et son οἰκονομία.

Nous donnerons ensuite le plan et le résumé du récit. Celui-ci a été divisé par nos soins en cinquante-neuf « chapitres », répartis entre les deux parties du texte. Suivra la composition même du texte, issu de deux apophtegmes anonymes. Nous étudierons l'articulation entre les deux parties de la Mission, correspondant chacune à l'un des apophtegmes d'origine. Nous procéderons également à la comparaison de certaines séquences de la première et de la seconde partie afin de voir si elles présentent des similitudes de composition. Nous nous intéresserons aussi au contenu présumé de la première version de ce texte.

Nous présenterons ensuite une vue d'ensemble de l'analyse comparative des versions, mettant en évidence l'existence de deux grands types de textes et tentant de dresser un *stemma* des manuscrits, du moins en ce qui concerne la tradition éthiopienne. Nous nous poserons ensuite la question de la possible datation tant des versions et de leurs manuscrits que des événements racontés en eux-mêmes.

Enfin, cette première partie se clôturera par un questionnement sur l'intérêt historique du texte pour l'Égypte et l'Éthiopie, nous penchant sur la question du pacte de grâce et sur la présence de références millénaristes au sein de celui-ci.

La deuxième partie portera sur les termes « moine » et « errant », le premier chapitre étant consacré au mot « moine ». On analysera d'abord le premier sens du terme, celui de « célibataire ». Viendra ensuite l'étude des trois autres sens, à savoir celui de « solitaire »,

celui d'« unique pour Dieu » et celui de « membre d'une communauté séparée des autres hommes ».

Dans le deuxième chapitre, nous nous pencherons sur le terme « errant » en s'interrogeant tout d'abord sur le fait troublant qu'un moine comme Onuphre peut être déclaré « errant » dans la *Mission de Paphnuce* tout en demeurant dans une même cellule pendant soixante années. Pour y répondre, nous nous attarderons tout d'abord sur la répartition des moines telle que l'ont envisagée Jérôme et Jean Cassien.

Partant de là, nous pourrions définir les « errants » aux deux premiers sens du terme, à savoir celui de « sarakôte » ou « agapète » et celui que nous retiendrons par la suite pour désigner les moines auxquels nous nous intéressons dans cette thèse, à savoir les ermites et les semi-anachorètes, qui ne forment qu'un seul et même ensemble. Nous nous attarderons ensuite sur les deux autres sens du terme « errant », à savoir celui de « gyrovague » ou « vagabond » et, surtout, celui de « mauvais moine ». Nous terminerons par une conclusion mêlant les apports des deux premiers chapitres.

Dans un troisième chapitre, nous étudierons le développement historique des différentes catégories de moines, en commençant par les « sarakôtes » (ce qui nous permettra une première approche du terme « apotactique »), puis en développant le monachisme des « errants », avec une interrogation sur la pertinence d'une distinction entre « ermites » et « anachorètes » et, surtout, l'étude du développement progressif de l'érémitisme, puis du semi-anachorétisme. Nous terminerons le chapitre en abordant l'évolution des « cénobites », ce qui nous fera approfondir les significations du terme « apotactique ».

Enfin, après la conclusion du chapitre 3, nous releverons, dans un quatrième, les différentes catégories monastiques qui se trouvent représentées dans la *Mission de Paphnuce*, étudiant ensuite l'emploi du « vocable » moine dans ce récit et, finalement, la place de l'« errance » et de l'« anachorèse » dans ce même texte.

La troisième partie de la thèse sera consacrée à la πολιτεία monastique de façon générale, en commençant par un chapitre sur les formalisations « classiques » de la démarche. Nous étudierons d'abord le système donné par le plus grand des « théoriciens »

du monachisme, au centre de notre thèse, à savoir Evagre le Pontique, divisant l'exposé selon les trois grandes étapes de la démarche. Tout d'abord, nous nous arrêterons sur le premier renoncement, l'abandon du monde matériel qui consiste en réalité en un triple abandon, à savoir le renoncement au couple et à la descendance par la continence, le renoncement aux biens matériels par la pauvreté et le renoncement à la vie sociale par l'anachorèse (allant jusqu'au dépaysement) et la garde de la cellule.

Ensuite, nous nous pencherons sur le second renoncement évagrien, à savoir la « pratique », la lutte contre les passions, contre les mauvaises pensées, étudiant notamment le sens du mot « pratique » chez Evagre et ses successeurs et le vocabulaire stoïcien du moine-philosophe sur la tripartition de l'âme et le classement des mauvaises pensées en fonction de celle-ci.

Le troisième des grands renoncements est appelé la « gnostique » par Evagre et porte sur l'évolution du moine allant de l'impassibilité imparfaite à la perfection totale. Il s'agira là d'exposer toute une spéculation purement évagrienne, notamment la question de la double création et celle de l'apocatastase finale, ainsi que la définition des « contemplations naturelles » et de la « théologie » chez Evagre.

Nous nous intéresserons ensuite au grand maître non égyptien d'Evagre, à savoir Grégoire de Nazianze. Si celui-ci n'a pas écrit d'œuvre spécifique ascétique, une vision de la démarche monastique peut être dégagée au départ de ses écrits. Nous verrons ainsi qu'elle se distingue essentiellement de celle présentée par Evagre par l'idée du « migadisme », à savoir le retour final au monde du moine devenu parfait, ainsi que par la volonté de l'intégration du monachisme dans l'Eglise institutionnelle. Nous chercherons dès lors à montrer que le monachisme des « moines-évêques » défendu par Grégoire de Nazianze est caractéristique du monachisme de type syro-palestinien ou cappadocien et qu'il diffère essentiellement du modèle « évagrien », caractéristique du monachisme égyptien.

Enfin, dans un court deuxième chapitre, nous chercherons à définir le terme $\xi\epsilon\nu\iota\epsilon\acute{\iota}\alpha$ en contexte monastique, fondamental dans la subdivision de la démarche en trois étapes. Puis nous analyserons l'« ascèse », ou bonne πολιτεία , notamment dans la *Mission de Paphnuce*, avant de terminer par nous interroger sur le sens du terme « étranger » dans ce texte.

Le cadre de la démarche selon Evagre étant ainsi posé, la suite de la thèse consistera à reprendre les éléments de celui-ci, dans un ordre aussi proche qu'il se peut, et de montrer dans les œuvres littéraires étudiées la présence et la signification de chacun des points évoqués afin d'en assurer l'existence réelle dans l'ascèse des moines errants.

La quatrième partie portera dès lors sur les renoncements de base, en vue de la *ξενιτεία* extérieure, qui correspondent au triple renoncement de base évagrien. Le premier chapitre nous conduira à nous interroger ainsi d'abord sur la continence, qu'elle prenne la forme du renoncement au couple ou à la parenté, permettant au moine de ne pas se prolonger en ce monde. Après avoir abordé différentes formes de continence sexuelle ou de renoncement au mariage étrangères au christianisme, nous nous intéresserons aux encratites du II^e siècle et à leurs successeurs, ainsi qu'à la conception de l'Eglise et des auteurs ascétiques du III^e siècle, nettement plus modérée.

Dans le chapitre 2, nous nous pencherons sur le renoncement à la société humaine en général. Dans un premier temps, nous analyserons ainsi le renoncement aux autres membres de la famille, à la parentèle et étudierons les différentes réactions des moines mis en présence de parents.

Le deuxième sous-chapitre portera sur le point essentiel du renoncement aux humains par l'anachorèse, le deuxième des renoncements de base mis en avant par Evagre. Pour ce faire, nous nous interrogerons d'abord sur l'éloignement réel du moine dans le désert, au-delà des clichés littéraires, montrant que le moine, quelle que soit sa volonté d'isolement, ne peut pas ne pas interagir un minimum avec ses concitoyens. Nous analyserons ensuite l'image que le moine se fait du désert, lieu certes de présence des démons, mais aussi de Dieu. Nous en profiterons pour évoquer la conception du « barbare » chez le moine, ainsi que la relation monastique avec les animaux du désert. Suivra le point essentiel de la fuite de l'autre, développant l'idée de la *ξενιτεία*-déplacement, ou concrète, chez Evagre, tout en montrant que l'expatriation n'est pas indispensable au moine. Nous évoquerons à l'occasion la pratique des « fous pour le Christ » et des autres moines qui simulent la folie pour s'isoler du monde en sa présence. Enfin, dans un quatrième et dernier point, nous aborderons la question, non spécifiquement étudiée par Evagre mais importante, de la « maîtrise de la langue » (et aussi de l'oreille), qui relève aussi bien de l'anachorèse, par le rejet du monde, que de la pratique, en permettant au moine d'éviter les mauvaises pensées, les médisances et

les mensonges. Nous évoquerons également la forme d'extrémisme qui consiste en la pratique de l'ascèse mutique, le silence absolu.

Le troisième chapitre portera sur le renoncement aux biens matériels par la pauvreté, autre renoncement de base « évagrien », qu'il convient de maintenir au désert une fois l'anachorèse accomplie. Dans un premier volet, nous nous intéresserons au mobilier et à l'équipement du moine qui, essentiellement, doit être restreint et sans valeur. Le deuxième point portera sur le vêtement monastique, dont nous relèverons les pièces principales et qui doit également être de faible valeur, ainsi qu'à la question fondamentale de son absence, qu'elle soit réelle, involontaire (mais assumée) ou volontaire, ou qu'elle soit purement de l'ordre du symbole. Le troisième point portera enfin sur le « lieu » de l'errant, son abri, qu'il s'agisse de son choix ou de son composition, ou encore de la question de son renoncement. Sur base de la *Mission de Paphnuce*, nous nous interrogerons tout particulièrement sur le sens des mots **ΜΑ**, **ΜΑ ΝΩΥΠΕ** ou **ΤΟΠΟΣ**, sur l'ensemble des autres termes usités en copte pour désigner un « lieu », ainsi que sur la signification des mots arabes traduisant ce terme.

Enfin, dans le chapitre 4, nous nous pencherons sur la garde de la cellule ou son renoncement, que nous qualifierons de « deux aspects faussement contradictoires de la ξενιτεία ». S'il convient essentiellement de garder la cellule le plus possible en vue de préserver, autant que faire se peut, son isolement au désert, l'abandon de celle-ci par le moine ne pose pas de problème en soi, constituant le renoncement au bien matériel le plus basique et s'imposant soit en cas d'expulsion, soit pour assurer son isolement et préserver son humilité, soit encore pour l'offrir et pratiquer la charité. Seront alors examinées les différentes formes d'excès, qu'il s'agisse de la réclusion, qui peut prendre notamment la forme du stylisme ou du dendrisme ou encore du stationnarisme, ou qu'il s'agisse à l'inverse du vagabondage. Nous évoquerons enfin les trois types de ξενιτεία concrète : le simple dépaysement, se mêlant au pèlerinage, pratiqué essentiellement par les Occidentaux ; le vagabondage qui est plus spécialement syro-mésopotamien et palestinien ; enfin, la garde de la cellule, privilégiée en Egypte. Nous terminerons ensuite le volume 1,1 par une table des matières qui s'y trouvent étudiées.

Avec le deuxième tome, nous nous consacrerons d'abord à l'étude de la recherche de la ξενιτεία intérieure, centrale tant chez Evagre que chez l'ensemble des moines errants. Le premier chapitre sera consacré au combat au désert contre les passions.

Après un très court aperçu sur l'intervention des anges en faveur des moines, nous nous intéresserons à l'objet central du combat, autrement dit les démons, forces négatives. Nous nous poserons d'abord la question de savoir si le démon doit être envisagé essentiellement comme accusateur du moine ou comme son tentateur, ce qui nous conduira à nous tourner vers l'Écriture sainte avant d'analyser le cas de la *Mission de Paphnuce*. Viendra ensuite l'étude de l'origine et de la nature des démons, en s'appuyant essentiellement sur les Pères de l'Église, mais aussi sur les apophtegmes et la *Mission*. Le point suivant portera sur les noms et taxinomies démoniaques en recourant aux mêmes sources. Nous aborderons à l'occasion la question du ver qui ne meurt jamais, ainsi que celle du grincement des dents. Suivra alors la tactique du démon avec les différentes formes que celui-ci peut revêtir pour tromper le moine. Le dernier point concernera le combat en lui-même, spécialement chez Evagre et dans la *Mission de Paphnuce*. Ceci nous permettra de définir la μετάνοια de l'esprit.

Le sous-chapitre suivant portera sur le point essentiel de la pratique : comment vaincre les vices, essentiellement par les vertus qui lui sont opposées. Pour ce faire, nous nous intéresserons tout d'abord aux différentes hiérarchies des vices et des vertus en en faisant l'historique. La plus classique de toute, celle qui connaîtra le plus grand développement, est celle d'Evagre en huit pensées génériques. Il existe cependant d'autres classements évagriens, ce qui prouve que c'est bien l'observation empirique qui l'emporte chez lui sur la théorisation. Nous montrerons également les hiérarchies qui peuvent être dégagées à partir des apophtegmes.

Nous étudierons ensuite les différents vices dans l'ordre évagrien, à commencer par la Gastrimargie, expliquant notamment pourquoi nous préférons user de ce terme que de celui de « gourmandise ». Viendra ensuite la Luxure, mot que nous préférons également à celui de « fornication », ce dont nous nous justifierons. Nous verrons ce qui la provoque et ses remèdes, ainsi que sa présence dans la *Mission*. Le troisième vice est la Philargyrie (que nous préférons à l'appellation d'« avarice » et nous en donnerons la raison), contre laquelle nous analyserons les remèdes. Viendra ensuite, dans la thèse, la Tristesse, respectant ainsi

l'ordre évagrien majoritaire. Cependant, nous approfondirons la question de l'interversion avec la Colère. Nous parlerons de la bonne et de la mauvaise Tristesse et étudierons les remèdes contre cette dernière. Un passage du texte guèze de la *Mission* se révélera fort intéressant. Nous aborderons ensuite la Colère, elle aussi bonne ou mauvaise, ainsi que les remèdes. Suivra alors l'Acédie, typiquement monastique et qu'il ne faut pas confondre avec l'« ennui ». Ensuite ce sera la Vaine Gloire, ou Cénodoxie, absence d'humilité en regard des autres, considérée par Evagre comme une maladie du gnostique. Nous verrons dès lors que ce n'est pas la conception qu'en ont les apophtegmes. Nous en étudierons bien entendu les remèdes, mais nous pencherons aussi sur la question du refus de la prêtrise. Nous verrons bien entendu la place de ce vice dans la *Mission*. Enfin, viendra l'Orgueil, le manque d'humilité envers Dieu, le fait de ne pas reconnaître l'aide de ce dernier, considérée comme la « pensée de blasphème ». Là aussi, après avoir abordé les remèdes, nous nous tournerons vers la *Mission*.

Le chapitre 2 portera sur l'« armure » de l'errant, ainsi que l'appelle Evagre. Celle-ci regroupe un ensemble de moyens contre les vices et les démons, au sein de la pratique. Elle comprend des renoncements que nous qualifierons de positifs, la grâce de la componction et les actions que sont la prière et le travail manuel. Le chapitre se divise dès lors en deux grandes parties. La première portera sur les renoncements de l'armure. Le plus important d'entre eux est le jeûne. Nous en étudierons l'évolution dans le temps, ainsi que les différentes pratiques chez les moines, y compris celles qui peuvent être vues comme extrémistes. Nous verrons ensuite la question du jeûne, ainsi que les pratiques en matière de repas, dans la *Mission de Paphnuce*.

Le deuxième renoncement qu'il conviendra d'évoquer est la veille, rejet du sommeil. Le titre du point le résumera parfaitement : « dormir peu et mal ». Nous en verrons dès lors les différentes pratiques, notamment extrêmes. Comme pour la prise de nourriture, dormir doit se faire sans plaisir ni luxe. Au travers de la *Mission*, nous nous interrogerons tout particulièrement sur la question de la nuit du samedi au dimanche, toute particulière dans le monde monastique.

Enfin, nous aborderons la question du renoncement à l'entretien du corps, avec la question du bain et de la pilosité du moine (notamment dans la *Mission*), et sa maltraitance, pratique extrême, dénoncée par Evagre.

La deuxième grande partie du chapitre portera bien évidemment sur les éléments positifs de l'armure, se concentrant d'abord sur la componction et la crainte de Dieu, avec une tentative d'amélioration de la définition du πένθος. Celui-ci apparaît comme une double grâce divine composée d'un choc psychologique, subi à la suite du souvenir des péchés commis, et du « deuil des larmes ». Constatant que la componction dure jusqu'à la mort, nous ferons la distinction avec la pénitence. Nous montrerons aussi qu'il n'y a pas chez le moine de crainte de la mort, mais bien une crainte du jugement divin. Nous nous pencherons ensuite sur les nécessaires moyens à mettre en œuvre pour collaborer à la grâce divine. Par ailleurs, si la componction apparaît comme un charisme, elle est aussi un devoir. Dès lors, nous verrons comment il convient au moine de contraindre les larmes qui ne veulent pas venir et ce jusqu'aux pratiques extrêmes au point d'apparaître comme condamnables. Nous nous attarderons également sur les obstacles à la componction, avant de l'étudier dans la *Mission de Paphnuce*.

Le point suivant portera sur la prière, en premier lieu individuelle, acte à accomplir sans cesse depuis le début de l'anachorèse jusqu'à la mort. Nous chercherons à montrer que c'est un moyen de lutte majeur contre les démons. Viendra ensuite la fréquence de la prière, sa répartition au cours de la journée. Nous aborderons la question de la « prière pure », dont la définition évagrienne n'apparaît qu'en partie équivalente à celle de l'ensemble des moines errants. Nous nous intéresserons ensuite à la gestuelle de la prière, avant de nous tourner vers la *Mission de Paphnuce* qui permettra d'aborder la question de la prière lors de l'ensevelissement d'un corps.

Nous étudierons ensuite les prières communautaires et les offices liturgiques, avec l'organisation de l'office divin et la fréquence de la célébration eucharistique chez les moines. Viendra alors notamment la question du refus de la communion et celle de la pratique des agapes. Nous nous attarderons sur les usages du terme « synaxe », avant de nous tourner vers la *Mission*.

Le dernier aspect de la prière est celui du « souvenir de Dieu », fondamental dans la lutte contre l'Acédie. Il convient en effet au moine de penser perpétuellement à Dieu, mais aussi à Ses saints et à Sa Sainte Parole. Les moyens en sont la méditation, la μελέτη, que nous définirons, la lecture (pour laquelle les moines ont un intérêt variable, mais somme toute

assez secondaire), la discussion sur l'Écriture Sainte, le « souvenir de saints » et la prière continue. Cette dernière peut prendre la forme de l'oraison jaculatoire, à savoir la répétition constante d'une même parole. Dans celle-ci, nous distinguerons la « prière du cœur » de la « prière de Jésus ». Enfin, nous nous tournerons à nouveau vers la *Mission* pour y étudier notamment la question du « souvenir des saints » et aussi celle du « souvenir des frères ».

Le dernier élément de l'armure monastique est le travail manuel, que nous qualifierons d'« exercice profondément spirituel ». Nous en étudierons la fréquence et les buts. Parmi ces derniers, nous nous attarderons sur l'aspect économique du travail. Ensuite, nous détaillerons les types de travaux accomplis par les errants et insisterons sur le nécessaire détachement du moine par rapport à l'objet de son travail. Enfin, nous nous tournerons vers les termes « œuvre », « labeur » et « peine » et ce essentiellement dans un quatrième point de cette deuxième partie de chapitre, avec un passage en revue de ces termes au sein de la *Mission de Paphnuce*.

La sixième et dernière grande partie de la thèse s'intitulera : « perfection et sainteté : les ξενιτεῖαι réalisées ». Cette partie visera donc la troisième phase évagrienne de la démarche, la gnostique. Si celle-ci correspond bien clairement à une réalité chez les moines qui s'efforcent de progresser vers toujours plus de perfection, il convient, pour l'étudier, de s'écarter beaucoup plus franchement de ce que dit Evagre à son propos. Le premier chapitre portera sur les renoncements à la volonté propre, clé de la perfection, en commençant par une étude de vocabulaire : l'usage des termes « parfait » et « saint » pour désigner des moines. Nous nous intéresserons alors aux voies de la sainteté. Dans un deuxième point, nous reviendrons à la question du renoncement volontaire au vêtement, nous posant notamment la question de savoir quand la nudité doit être considérée comme un signe de perfection, en tant que nudité adamique retrouvée, ou doit être condamnée.

Le troisième point de ce chapitre, portant sur la charité, en constitue l'essentiel car c'est la pratique de celle-ci qui représente le renoncement à la volonté propre de l'errant, par essence tourné vers Dieu et donc, au sein de la société, isolé des autres humains. Le premier aspect en est la charité au sens restreint du terme, à savoir, d'un point de vue matériel, l'aumône et, d'un point de vue spirituel, suivant l'angle selon lequel on l'aborde, la consolation ou le réconfort. Nous nous pencherons donc sur l'évolution des pratiques de la charité matérielle dans la société de l'Antiquité tardive, en arrivant à un quasi monopole

épiscopal qui explique notamment le rejet du moine d'une dépendance à l'égard de l'aumône. En revanche, l'errant se doit de faire la charité et nous verrons comment il faut la pratiquer. Nous essayerons également d'établir une gradation de valeur entre les deux formes matérielle et spirituelle de la charité au sens restreint du terme, avant de nous tourner une nouvelle fois vers la *Mission*.

Le deuxième aspect de la charité s'intitulera : « une vertu paradoxale : l'hospitalité du solitaire », élément fondamental de son renoncement à sa volonté d'isolement. Nous verrons qui, entre l'ancien et le disciple, est l'initiateur habituel d'une visite, avant de nous intéresser à la question de la visite entre jeunes frères, celle de la réception des laïcs et des femmes, ainsi que celle, apparemment étonnante mais explicable, du meilleur accueil des prêtres païens que des évêques. Nous nous pencherons sur le « rituel » de la visite, allant de l'accueil à la séparation. Enfin, nous aborderons la question au travers de la *Mission de Paphnuce*.

Le troisième et dernier aspect étudié de la charité au sens large est celui, tout à fait fondamental, de l'enseignement dispensé et reçu par le moine. Nous aborderons tout d'abord la question de l'enseignement classique gréco-romain, la παιδεία, et de sa relation avec le comportement des moines. Nous étudierons ensuite l'évolution au cours de la période étudiée du sens recouvert par la παρησιία, terme essentiel de l'éducation de l'époque. A l'occasion, nous nous permettrons une comparaison entre le philosophe païen et le moine. Nous nous pencherons ensuite sur la formation spécifique des errants et sur la question des théodidactes, sur l'accueil du maître et la forme prise par l'enseignement, ainsi que sur les relations entre le maître et son disciple. Nous terminerons par l'étude du sujet dans la *Mission*, en nous intéressant notamment aux termes **ANCHBE** et **CYMION**.

Le second chapitre de cette dernière partie de thèse portera sur les preuves de la perfection atteinte, à savoir les charismes obtenus par l'errant, distinguant tout d'abord les termes « miracle », « grâce », « miséricorde » et « charisme ».

Le premier point portera sur les principaux charismes, en commençant par le plus fondamental et le plus étudié par les penseurs du temps, tout spécialement Evagre, à savoir le « discernement des esprits ». Les apophtegmes nous montreront toute son importance pour

les errants. Nous aborderons également la « cardiognosie » qui en est un des aspects. Nous verrons ensuite un charisme corollaire : le don de vision, qui prend la forme du songe lorsqu'il intervient la nuit. Viendront ensuite la prédiction et la prévision, notamment de l'imminence de sa propre mort, avant de se tourner vers la mise en fuite des démons et les charismes suprêmes que sont le don de guérison et celui de résurrection. Enfin, nous nous intéresserons à la multiplicité des charismes.

Le deuxième point étudiera les charismes et les miracles dans la *Mission* et le troisième fournira une conclusion de l'ensemble du chapitre.

Viendront enfin la conclusion générale de la thèse, une annexe (l'édition des deux apophtegmes à l'origine de la *Mission*, dans les différentes versions orientales), la bibliographie et la table générale des matières du premier volume.

Rappelons enfin que les deuxième, troisième et quatrième volumes reprennent les éditions des manuscrits étudiés de la *Mission de Paphnuce*.

I. LA MISSION DE PAPHNUCE

Notre étude s'appuyant en premier lieu sur l'analyse du récit de voyage présenté dans la *Mission de Paphnuce*, il convient tout d'abord que nous en présentions les différentes versions conservées. Nous verrons par la suite qu'il existe de bonnes raisons pour penser que l'original du texte était grec. Il en résulte que nous nous pencherons tout d'abord sur la tradition grecque. Viendront ensuite les autres traditions orientales non étudiées dans le cadre de cette thèse, ainsi qu'une évocation des traditions occidentales que nous n'approfondirons pas davantage. Enfin, nous présenterons la « tradition du Nil » de ce texte, sur laquelle repose notre étude.

I. LES TRADITIONS MANUSCRITES DE LA MISSION DE PAPHNUCE

A) LA TRADITION GRECQUE

Les manuscrits grecs sont fort nombreux et essentiellement inédits. La *Bibliotheca Hagiographica Graeca* distingue deux grands types de texte de la *Mission* : le BHG 1378 et le BHG 1379, ce dernier connaissant plusieurs variantes.³⁸ Il est important de noter que seule la deuxième partie de la *Mission* est concernée par les manuscrits grecs en question, qui se distinguent surtout par le voyage de Paphnuce au désert avant sa rencontre avec Onuphre et par son retour en Egypte après le décès de ce dernier.³⁹

Relever l'ensemble des manuscrits grecs dépasserait largement notre propos. Nous nous contenterons de ne citer que ceux qui sont aujourd'hui publiés, ainsi que les inédits conservés à Bruxelles et à Paris. Le manuscrit Bibliotheca Regia Monacensis 276, fol. 104-116, de Munich, remontant au XIV^e siècle et édité au XVII^e siècle par les pères Bollandistes, dans les *Acta Sanctorum*, est du type BHG 1378.⁴⁰ Il en va de même du manuscrit n°7773 de la Bibliothèque royale Albertine de Bruxelles, du XVII^e siècle, toujours inédit.⁴¹ A Paris, le BHG 1378 est absent. En ce qui concerne le BHG 1379, le manuscrit 53 du Pantocrator de l'Athos, du XII^e siècle, contient la *Mission* dans sa version

³⁸ BHG II, p. 155-158 ; BHG III – *Novum Auctarium*, p. 161-162.

³⁹ J.-M. SAUGET, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 9, s.v. « S . Onofrio. Anacoreta in Tebaïde », (1987), col. 1187.

⁴⁰ *Acta Sanctorum*, 3^e éd., III, p. 16-30.

⁴¹ C. VAN DE VORST et H. DELEHAYE (éd.), *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Germaniae Belgii Angliae*, Bruxelles 1913, p. 119-120 et 199.

1379h (fol. 30B-42B) et a été édité par François Halkin.⁴² Le témoin parisien le plus ancien du BHG 1379 est le BNF Grec 1538¹¹, fol. 131B-145B, du X^e siècle. Le BNF Grec 1453⁴, fol. 92A-103A, est du XI^e siècle, le BNF Coislin 282⁸, fol. 205A-213A, des XI-XII^e siècles, et le BNF Grec 1259A⁷, fol. 214B-222B, du XIV^e siècle. Il ne faut pas non plus oublier deux fragments du XI^e siècle, repris sous le BNF Grec 1179A⁵. La variante 1379c est représentée par le BNF Grec 1313⁹, fol. 62A-85B, du XV^e siècle, et la 1379e par le BNF Grec 1447²², fol. 258B-269A, des X^e-XI^e siècles.⁴³

B) LES AUTRES TRADITIONS MANUSCRITES ORIENTALES NON ETUDIÉES

Une version syriaque a peut-être existé mais, à ce jour, nous n'en connaissons aucune survivance. La seule trace connue dans le monde syriaque est une mention d'Onuphre dans un des calendriers publiés par Nau.⁴⁴

Les versions en vieux-slave font aujourd'hui l'objet d'une thèse de doctorat, rédigée auprès de l'Université d'Uppsala par Karine Åkerman-Sarkisian.

Existent également des manuscrits en arménien, presque tous inédits. Il convient de citer le manuscrit Jérusalem Ms 285 – toujours inédit – conservé au Monastère Saint-Jacques, siège du patriarcat arménien de Jérusalem. Ce document, essentiel pour l'histoire de l'enluminure arménienne et même chrétienne en général, est l'œuvre du copiste Thaddeus Avramenc'.⁴⁵ Ce manuscrit date de 1430 et comporte comme élément central la *Mission de Paphnuce*. Il fut copié au monastère Saint-Antoine de Kaffa, en Crimée, essentiellement à partir d'un manuscrit arménien du XIV^e siècle aujourd'hui disparu. Le récit de la *Mission* est lui-même une copie d'un manuscrit de 1110 dû au patriarche des Arméniens en Egypte, Grégoire, neveu du célèbre Grégoire Martyrophile. L'œuvre du catholicos Grégoire est elle-même la copie faite en Egypte d'un texte écrit en grec, en syriaque, en arabe ou en

⁴² *Hagiographica inedita decem e codicibus eruit François Halkin (Corpus Christianorum, Series Graeca 21)*, Turnhout-Louvain 1989, p. 77-88.

⁴³ F. HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique*, Bruxelles, 1968, p. 130, 151, 153-154, 158, 162-163, 202-203 et 267. Citons également ici la vie grecque de Saint Onuphre écrite par Nicolas le Sinaïte avant le X^e siècle et qui est fort différente (BHG 1381). Le manuscrit 637 du monastère de Vatopédi sur l'Athos, qui reprend ce texte, a été édité : F. HALKIN, « La vie de Saint Onuphre par Nicolas le Sinaïte », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* NS24, Rome 1987, p. 7-27. Nous n'avons pas étudié ce texte.

⁴⁴ F. NAU, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques (Patrologia Orientalis x, 1)*, Paris 1915, p. 79.

⁴⁵ N. BOGHARIAN, *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Մրբոց Յակոբեանց*, II, (Jérusalem 1967), p. 107-112.

bohairique.⁴⁶ Le manuscrit 285 a connu un grand retentissement, comme le prouvent les dix manuscrits aujourd'hui identifiés qui en sont des copies ou copies de copie effectuées au XVII^e ou au XVIII^e siècles et conservées à Jérusalem, Londres, Venise ou Erevan. La *Mission* qui se retrouve dans les grandes éditions des *Vies des Pères* (Ispahan, 1641, Constantinople, 1720, et Venise, 1855) présente un texte différent, également dérivé du manuscrit perdu du XIV^e siècle.⁴⁷

A notre connaissance, les manuscrits géorgiens sont tous inédits à ce jour. L'institut national des manuscrits K'ek'elidzé de Tbilisi compte plusieurs manuscrits relatifs à Onuphre, sans que les catalogues ne permettent le plus souvent de déterminer le type de texte dont il s'agit. Nous avons relevé le A1104¹, fol. 4A-28B, du XI^e siècle, le A128²⁹, fol. 451A-459B, des XII^e-XIII^e siècles, le A382⁸³, fol. 368B-373B, du XV^e siècle, le A104¹⁰⁴, fol. 531B-533B, des XVII^e-XVIII^e siècles, le A112²⁸⁶, fol. 303A-304B, du XVIII^e siècle, le A1431, comprenant 15 folios, de 1812, le A468³, fol. 18B-21B, de 1827 et le A326³, fol. 29B-35B, de 1860. Dans le fonds S se trouvent le S417¹³, fol. 65B-79B, du XII^e siècle, le S150⁷², fol. 434B-436A, des XVII^e-XVIII^e siècles, le S300¹³, fol. 68A-71B, de 1779 et le S3640⁴, fol. 28B-38B, du XIX^e siècle. Il faut encore mentionner le H341², pages 28-49, du XI^e siècle et le H286²⁹, pages 390-410, de 1853, ainsi que le Q762⁷, fol. 136A-150A, des XIII^e-XIV^e siècles, et le Q831³, fol. 38A-50A, du XVIII^e siècle. En dehors de l'Institut, le fonds des Archives nationales possède le 441⁸, fol. 24B-28B, du XIX^e siècle et, à Kutaisi, se trouvent le manuscrit 3¹⁴, fol. 120B-134A, du XVI^e siècle, et le 235¹⁰, fol. 132B-138B, de 1835. Parmi les manuscrits géorgiens conservés hors de leur pays d'origine, peuvent être relevés comme textes de la *Mission* un manuscrit du monastère de l'Iviron sur l'Athos, le 407, fol. 308A-319A, des X^e-XI^e siècles, ainsi que le manuscrit 68⁹, fol. 267B-275A du monastère de Sainte-Catherine au Sinaï, datant du XIII^e siècle, ou encore le Jérusalem 2¹⁸, fol. 134B-142B, remontant à la fin du XI^e siècle.⁴⁸

⁴⁶ L'édition et la traduction de ce manuscrit, qui constitue un de nos projets, permettra peut-être de déterminer la langue de rédaction du texte copié.

⁴⁷ Cf. BHO, p. 179-180 ; *Վարք սրբոց հարանց եի քաղաքվասարոյիթիինք նոցին ըստ վրվին թարգմանիթեան նախնեաց*, I, Venise 1855, p. 165-187 ; N. STONE, *The Kaffa Lives of the Desert Fathers. A Study in Armenian Manuscript Illumination (CSCO Subsidia 94)*, 1997 ; N. STONE, « The Peregrinatio Paphnutiana and Jerusalem MS285 », *Revue des études arméniennes* 18-1, 1984, p. 179-196.

⁴⁸ K. K'EK'ELIDZE, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, vol. 5, Tbilisi 1957, p. 131 ; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის, I,2, Tbilisi 1976, p. 21, 78 et 128, I,4, Tbilisi 1985, p. 38 et 132, II,1, Tbilisi 1986, p. 190-191, IV, Tbilisi 1954, p. 85 et 525 ; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი ქართველთა შორის წერაკითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების კოლექცია, I, Tbilisi 1959, p. 161, 334 et 518, V,

C) LES TRADITIONS OCCIDENTALES

Le passage au latin remonte aux Croisades. Les manuscrits en cette langue sont très nombreux, ce qui témoigne du succès que ce texte a rencontré en Occident. Nous nous contenterons ici de citer les types de texte et les manuscrits relevés par le site internet *Bibliotheca Hagiographica Latina Manuscripta* (BHLMS), mis en ligne par les Bollandistes et qui relève un bon nombre de manuscrits, classés par numéro de la *Bibliotheca Hagiographica Latina*.

Le type de texte principal est le 6334, correspondant au texte des *Acta Sanctorum*., noté comme ayant Paphnuce pour auteur. Le catalogue en ligne relève le folio 1 du codex II de la Bibliothèque Capitulaire de Bénévent, parchemin datant du dernier quart du XI^e siècle ou du premier quart du XII^e. La Bibliothèque nationale Victor-Emmanuel III de Naples détient deux textes en parchemin : le codex VIII, B10, folios 123r-131v, du XIV^e siècle, et le codex VIII, B27, folios 57v-61v, du XV^e. Trois bibliothèques romaines possèdent des manuscrits de ce type. L'Angelica renferme un parchemin du XIV^e siècle, le codex 0816, folios 187v-201v ; à la Biblioteca Casanatense, on peut trouver le codex 1104, parchemin du XII^e siècle qui ne contient que notre texte, et le codex 1408, folios 39v-49v, parchemin de la fin du XI^e-début du XII^e siècle ; la Biblioteca Vallicelliana détient un parchemin, numéroté III, du XIII^e siècle, qui reprend la *Mission* dans ses folios 253v-254v. Pour finir avec le 6334, notons deux manuscrits vaticans : un conservé à la Bibliothèque Palato-latine, à savoir le 0866, folios 115r-122r, parchemin du XIV^e siècle, et un autre, en papier, qui se trouve dans la Bibliothèque Barberini : le 2318, folios 120v-133r, du XIV^e ou de la première moitié du XV^e siècle.

Tbilisi 1967, p. 119 ; საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები, I, Tbilisi 1946, p. 211 et 247 ; საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა მუზეუმის ხელნაწერთა ახალი კოლექცია, I, Tbilisi 1957, p. 53, II, Tbilisi 1958, p. 208 et 244 ; ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არხივი ქართულ ხელნაწერთა კოლექციის აღწერილობა, vol. 1, Tbilisi, 1949, p. 75-76 ; ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი ზეგნაწერთა აღწერილობა, vol. 1, Tbilisi 1953, p. 17 et 421 ; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ათონური კოლექცია, Tbilisi 1986, p. 108 ; R.P. BLAKE, « Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la laure d'Iviron au Mont Athos », *Revue de l'Orient Chrétien* 29, (1933-1934), p. 231 ; ID., « Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque de Jérusalem », *Revue de l'Orient Chrétien* 23, (1922-1923), p. 361 ; G. GARITTE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai (CSCO Subsidia 9)*, Louvain 1956, p. 214-215. Nous avons personnellement débuté la traduction et l'édition du manuscrit Jérusalem 2¹⁸.

La Biblioteca Vallicelliana de Rome présente aussi la variante 6334a dans le parchemin numéroté VIII, folios 29v-38v, de la fin du XI^e-début du XII^e siècle. La Bibliothèque Latine du Vatican possède également ce texte sur papier : c'est le 07672, folios 302r-307v, de la première moitié du XV^e siècle.

La variante 6334b est conservée à la Bibliothèque Nationale de Naples, dans le codex VIII, B9, en parchemin, folios 77 à 87, du XV^e siècle.

Le 6335 représente le même type de texte, en condensé. On le retrouve à la Vallicelliana de Rome, sous le numéro XXII, parchemin ne contenant que cet *épitomé* et datant du XII^e siècle. La Bibliothèque Nationale de Turin, détient le parchemin I.II.17, datant de la deuxième moitié du XIV^e siècle ou de la première moitié du XV^e et dont nous concernent les folios 449 à 459. Le site BHLMS ne relève par ailleurs qu'un manuscrit variant, de type 6335b, déposé à la Bibliothèque Capitulaires de Navarre, numéro XXVII, folios 118r-120v, du XV^e siècle.

Un autre type de *vita* d'Onuphre est fourni par le type de texte 6336. La Bibliothèque Royale Albert I^{er} de Bruxelles conserve le parchemin 08372 (3198), folios 59r et 117v-122v, du XII^e siècle. La bibliothèque universitaire de Münster en détient également un manuscrit sur papier, daté entre 1412 et 1500 : le numéro 353, folios 211 à 222. A Rome, la bibliothèque Casanatense présente le codex 0620, folios 131v-137v, parchemin de 1436, et la Vallicelliana possède le numéro VII, folios 152v-153v, parchemin du dernier quart du XIII^e siècle ou du premier quart du XIV^e. Quant à la Bibliothèque Vaticane Latine, elle détient trois parchemins de ce type : le 00374, folios 135v-144r, du XV^e siècle ; le 01191, folios 56v-58v, du dernier quart du XII^e siècle ; le 01196, folios 184v-189r, aussi du XII^e siècle.

Il faut également signaler un texte de la variante 6336b, également conservé à la Bibliothèque Latine du Vatican : le 06075, folios 138v-141r, écrit sur papier et datant de 1601.

Notons enfin que le texte de la Mission a également connu d'importantes versions en langues vernaculaires. Nous ne citerons ici qu'une version en sicilien⁴⁹, qui date du XIV^e siècle, et un texte en ancien français.⁵⁰

D) LA TRADITION DU NIL

Notre étude de la *Mission de Paphnuce* reposera sur cette tradition, à savoir, premièrement les versions coptes, qui comprennent les documents les plus anciens qui nous soient accessibles. Viennent ensuite les textes arabes, copiés en Egypte au départ du copte ou du grec, et, enfin, les versions éthiopiennes, dérivées d'un des textes arabes précités.

1) La tradition copte :

La *Mission de Paphnuce* est conservée dans trois manuscrits coptes complets. Le Pierpont Morgan M580, qui se trouve à New York, est en sahidique. Il reste inédit, mais il fut traduit en anglais par Tim Vivian.⁵¹ Ce parchemin porte la date de 606 de l'ère des Martyrs, à savoir l'année 889-890 de notre calendrier. Notre traduction s'est tout d'abord appuyée sur l'édition des reproductions anastatiques d'Hyvernat.⁵² Le colophon en étant totalement illisible, c'est l'édition qu'en a donné Arnobe Van Lantschoot qui a servi alors de référence.⁵³ Des vérifications ont pu être ensuite effectuées à partir d'un microfilm obtenu auprès de la Pierpont Morgan Library.⁵⁴

⁴⁹ G.B. PALMA, « Vita di S. Onofrio. Testo siciliano del secolo XIV », *Archivo storico Siciliano, nuova serie* XXXIV, (1909), p. 33-49.

⁵⁰ J. SOONS, « La Vie de saint Onuphre. Ms. fr. 24953 de la Bibliothèque nationale de Paris », *Neophilologus* XXIV, (1939), p. 161-178.

⁵¹ L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, 1, (*Corpus van verluchte handschriften* 4-5), Louvain 1993, p. 322-324 ; T. VIVIAN, « The Life of Onnophrius : A New Translation », *Coptic Church Review* 12/4, p. 99-111 ; rééditée dans T. VIVIAN, *Journeying into God. Seven Early Monastic Lives*, Minneapolis 1996, p. 166-187. Nous ne partageons pas l'interprétation purement allégorique que cet auteur donne du récit.

⁵² *Bibliothecae Pierpont Morgan. Codices coptici photographice expressi*, XLVIII, *Codex M580. Vita S. Onuphrii anachor., Passio S. Epimae Pankoleitae. Sahidice*, Rome 1922, p. 1-42 et 120. Dans notre mémoire de licence en langues et littératures orientales, nous avons réalisé une première traduction de la deuxième partie du récit, totalement indépendante de celle de T. Vivian dont y ignorions l'existence (M. MALEVEZ, *La mission de Paphnuce. Une introduction aux Pères du désert. Traduction et commentaire de la « Vie d'Onuphre » (manuscrit copte sahidique Pierpont Morgan M 580 et manuscrit arabe n° 399 « homélies » conservé au monastère des Syriens)*, mémoire inédit Université de Liège 2000). La traduction de la première partie du texte fut ajoutée dans notre travail de DEA (ID., *Le vocabulaire évocatoire des Pères du désert. Une étude basée sur la « Mission de Paphnuce »*, travail de D.E.A. inédit Université Catholique de Louvain 2003).

⁵³ A. VAN LANTSCHOOT, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Egypte, t. 1 : Les colophons coptes des manuscrits sahidiques*, Louvain 1929, fasc. 1, p. 27-28 ; fasc. 2, p. 17-19.

⁵⁴ Nous sommes autorisé par la Pierpont Morgan Library à éditer ce texte.

Le M580 est un codex en parchemin, composé de cinquante-huit folios. Le premier d'entre-eux représente une croix entourée de quatre animaux, tant au recto qu'au verso, puis dix-huit folios content la *Mission de Paphnuce* et trente-neuf présentent la *Vie d'Epima*, le verso du dernier folio portant le colophon. Chaque page est numérotée et comporte deux colonnes de trente ou trente et une lignes, au texte serré. Les deux faces du deuxième folio présentent un équidé. L'écriture est droite pour le texte, inclinée pour l'*incipit* – inséré dans un cadre ornementé – le *desinit* et le colophon. La surface écrite est de 17 à 18 x 14 centimètres. Les lettres initiales sont peu ou pas ornementées, si ce n'est la première du corps du texte. De nombreux obèles sont présents, surtout en regard de la colonne de gauche. Certaines lettres ont une taille plus grande lorsqu'elles se situent sur la première ou sur la dernière ligne d'une page. Le Φ présente toujours une taille supérieure aux autres lettres. Les lettres ne se prolongent jamais en fins de ligne, qui ne connaissent pas d'abréviations.

Le manuscrit B.L. Oriental 7027 est en sahidique et se trouve conservé à la British Library. Daté de 1004, il fut édité et traduit en anglais, une première fois au début du XX^e siècle par E.A.W. Budge puis, récemment, retraduit par Vivian, qui, malheureusement, reproduit un certain nombre de ses erreurs de traduction.⁵⁵ L'édition de Budge a été revue et corrigée.

Ce manuscrit sur papier est disposé en une seule colonne avec une surface écrite moyenne de 233 x 143 millimètres. Le nombre de lignes par page varie entre vingt-quatre et vingt-sept, la dernière page ne comportant que huit lignes relatives à la *Mission*. Le texte est serré, les initiales peu fréquentes et plus ou moins élargies, peintes en orange et jaune, et parfois agrémentées d'une ornementation qui prend souvent la forme d'un obèle. L'*incipit* se trouve dans un cadre ornementé. L'initiale qui ouvre ensuite le récit est particulièrement allongée et ornée. Les pages peuvent être pourvues de lettres allongées à la dernière ligne,

⁵⁵ La *Mission* couvre les quarante-deux premières pages du manuscrit B.L.Or. 7027 ; B. LAYTON, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1906*, Londres (1987), p. 192-194 ; E.A.W. BUDGE, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1914, p. 205-223 et 455-472 ; T. VIVIAN, *Histories of the Monks of Upper Egypt and The Life of Onnophrius by Paphnutius*, Kalamazoo 1993. Sans oublier la traduction française du texte anglais de E.A.W. Budge par S. CHAULEUR, « Saint Onuphre. Sa vie, d'après le Synaxaire copte, 16 Ba'ounah (10 juin) et le manuscrit Oriental n° 7027 du British Museum », *Les Cahiers Coptes* 5, 1954, p. 3-15.

voire – mais rarement – à la première. Certaines lettres peuvent se prolonger en fin de ligne. Le Φ présente ici aussi une taille supérieure à celle des autres lettres.⁵⁶

Le manuscrit copte n° 65⁴ de la Bibliothèque Vaticane, daté de 978-979, est quant à lui en bohaïrique. Il fut édité et traduit en français par Amélineau en 1884, hormis le dernier verso.⁵⁷ Son édition comporte de multiples erreurs et a été corrigée. Le nombre de celles-ci est très certainement lié au fait qu'Amélineau n'a manifestement pas travaillé personnellement sur le manuscrit mais a établi son édition sur base d'une copie effectuée pour son compte par quelqu'un qu'il n'a pas jugé utile de mentionner. Ceci apparaît clairement au vu de certaines corrections qu'il déclare apporter par rapport au manuscrit. Il s'avère en fait que ce qu'il juge comme des corrections personnelles se trouve bien dans le manuscrit et que c'est donc ce qu'il déclare être dans le codex qui est une erreur. Ceci se rencontre à plusieurs reprises et ne peut qu'être le résultat de la lecture d'une copie comportant les erreurs attribuées au codex lui-même.

Ce parchemin est en piteux état. De très nombreux mots sont particulièrement difficiles à lire et certaines lettres sont tout simplement effacées. Ce n'est pas non plus un beau manuscrit. Il est disposé en une colonne. L'*incipit* ne se trouve que dans une demi-fenêtre peu ornée. Les initiales ne sont que de simples lettres élargies, à l'exclusion des \mathfrak{A} qui bénéficient d'une légère ornementation, plus spécialement sur le premier recto. Les pages comportent entre vingt-six et trente-deux lignes, de longueur inégale et présentant de très nombreux blancs. Le Φ est systématiquement plus grand, tandis que le \dagger ne l'est que bien souvent. Aucune lettre ne se prolonge hors du cadre d'écriture. La fin de chaque phrase se caractérise par un renvoi à une ligne qui s'étend d'un signe à un mot et qui marque ainsi clairement le passage à la phrase suivante, ouverte par une initiale qui consiste parfois en une particule de deux caractères dont le second est plus petit que le premier. Les fruits de l'oasis paradisiaque sont présentés sous forme de liste aux folios 115B et 116A. Selon

⁵⁶ B. LAYTON, *Catalogue*, p. 192-194.

⁵⁷ Vatican 65⁴, fol. 99A-120B ; E. AMÉLINEAU, « Voyage d'un moine égyptien dans le désert », dans G. MASPERO (dir.), *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. 6, Paris (1885), p. 166-194. Ce manuscrit se trouvait originellement dans la collection du cardinal Borgia : G. ZOËGA, *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. Avec une introduction historique et des notes bibliographiques par Joseph-Marie Sauget*, Hildesheim-New York 1973, p. 14-19 (1^{re} édition : Bologne 1785). Notons qu'Amélineau reproduit aussi les erreurs d'édition de Zoëga. Voir également le catalogue de A. HEBBELYNCK et A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*, I, *Codices coptici Vaticani*, Vatican 1937, p. 472-473.

le professeur Lefort, quatre feuillets de ce manuscrit auraient été enlevés et remplacés par deux autres plus récents. Les feuillets primitifs se trouvaient en 1940 dans un lot non inventorié provenant de fouilles effectuées à Assouan par M. Monneret et conservés au Caire.⁵⁸ Les folios numérotés 117 et 118 sont effectivement d'une autre main. Hebbelynck et Van Lantschoot les datent des XII^e-XIII^e siècles.⁵⁹ L'écriture en est plus grande et les lettres en sont plus arrondies, les initiales étant proportionnellement plus petites que dans le reste du manuscrit. La longueur des lignes est plus irrégulière et la présentation moins soignée, les blancs étant moins nombreux. Le support est de qualité inférieure. Le texte ne présente en tout cas aucune rupture. Les deux folios de remplacement comptent vingt-six lignes au recto et vingt-huit au verso. Le recto du dernier folio s'achève par la souscription et la datation en « grec », suivies d'un ajout postérieur en arabe, tronqué. Le folio 120B, de la main du donateur, achève le colophon en revenant au copte.⁶⁰

Divers fragments coptes ont également été préservés, dont deux feuilles entières de papyrus, la première conservée à Vienne et éditée en 1954 par Orlandi qui la date du VI^e siècle⁶¹, et l'autre, antérieure au VII^e siècle, conservée autrefois à l'Université de Louvain et détruite lors d'un incendie en 1940, mais publiée en 1945 par Lefort, à partir de ses notes.⁶²

Le Monastère Blanc possédait au moins deux *codices* contenant la *Mission de Paphnuce*. Deux feuillets relatifs à cette dernière ont été publiés par Till en 1935.⁶³ La Bibliothèque Nationale de France conserve différents fragments inédits en provenance d'un *codex* de ce monastère, dont le 129¹³, folio 16, qui présente aussi un extrait de la *Mission*⁶⁴ appartenant clairement à un autre texte, et donc à un autre *codex*, que celui

⁵⁸ L.-Th. LEFORT, *Les manuscrits coptes de l'Université de Louvain. 1. Textes littéraires*, Louvain 1940, p. 124. Ces feuillets n'ont malheureusement pas pu être localisés.

⁵⁹ A. HEBBELYNCK et A. VAN LANTSCHOOT, p. 472.

⁶⁰ Ayant dû travailler à partir d'une copie sur CD-Rom, nous ne pouvons nous prononcer quant à la surface écrite ou aux couleurs éventuellement présentes dans le manuscrit. Les catalogues ne fournissent pas ces informations : G. ZOËGA, p. 14-19 ; A. HEBBELYNCK et A. VAN LANTSCHOOT, p. 472-473. Le 120B étant d'une lecture particulièrement difficile, nous nous sommes basés sur l'édition qu'en ont donné Hebbelynck et Van Lantschoot qui ont pu consulter le manuscrit même (p.473). Amélineau a quant à lui ignoré cette dernière page.

⁶¹ Fragment K4664d ; T. ORLANDI, *Papiri copti di contenuto teologico*, Vienne 1954, p. 158-161.

⁶² L.-Th. LEFORT, « Fragments coptes », *Le Muséon* 58, Louvain (1945), p. 97-100.

⁶³ W.C. TILL, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, vol. 1 (*Orientalia Christiana Analecta* 108), Rome 1935, p. 14-19 [un fragment conservé à Vienne sous la référence K9493 et un autre à Londres, coté BL.Or. 3581B(85)] ; R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Onophrius, saint », p. 1841-1842.

⁶⁴ A. Boud'hors avait déjà relevé ce fragment Paris BNF Copte 129¹³, repris dans le catalogue manuscrit d'Amélineau (*Catalogue des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale*, 1890) [A. BOUD'HORS, « Avatars d'une petite pêche dans les textes coptes », *Etudes Coptes v (Cahiers de la bibliothèque copte* 10), Paris-Louvain (1998), p.125].

des feuillets édités par Till. Le texte contenu dans le 129¹³ est en effet quasiment identique à celui du M580, tandis que les feuillets édités en 1935 offrent une version différente, qui présente bon nombre de variantes communes avec le B.L. Oriental 7027. Récemment, nous avons pu avoir connaissance d'un autre folio de parchemin originaire du Monastère Blanc, reprenant le début du texte de la *Mission* et conservé à la Bibliothèque Apostolique Vaticane depuis 1974, le Vat. Copt. 111, I, fol. 28, en provenance d'une collection privée égyptienne.⁶⁵ Alin Suciu attribue ce fragment au même *codex* que celui des fragments publiés par Till. Il est un fait que le texte qu'il présente est tout aussi proche de celui du B.L. Or. 7027, que le nombre de colonnes et de lignes correspond et que le nom d'Onuphre y est orthographié de façon identique (ΟΥΑΝΟΥΦΡΕ).⁶⁶ Ce fragment présente l'énorme avantage de pouvoir dater relativement la rédaction de ce texte de la *Mission*, la fin de la première colonne du recto reprenant la souscription à une homélie attribuée à l'évêque Pierre d'Alexandrie (300-311), texte de la même main. Ce « colophon » fournit la date du 30 Tôbe de l'an 706 de l'Ere des Martyrs, ce qui correspond au 25 janvier 990 de notre calendrier. Le texte de la *Mission* qui suit doit donc être de peu postérieur à cette date.⁶⁷

Bien que le manuscrit soit détruit, nous nous sommes permis d'apporter des modifications dans l'édition du fragment publié par le professeur Lefort, à la lumière des autres manuscrits disponibles. Le manuscrit ne comportait qu'une seule colonne. Notre lecture du fragment de Vienne varie peu de celle de Tito Orlandi. Il présente deux colonnes, sans lettres initiales. Le fragment 129¹³, que nous éditons pour la première fois, est également en deux colonnes, de vingt-trois lignes chacune. Des lettres initiales ont été repérées. L'édition de Till n'a pas été vérifiée sur base des manuscrits. Le fait que le texte de ces derniers fragments était disposé aussi en deux colonnes, mais sur trente lignes, assure en tout cas que le *codex* est bien différent de celui du fragment 129¹³ de la Bibliothèque

⁶⁵ Détails supplémentaires concernant ce fragment et les autres folios du Vat. Copt. 111 dans D.V. PROVERBIO, « Additamentum Sinuthianum. Nuovi frammenti dal Monastero Bianco in un codice copto della Biblioteca Apostolica Vaticana », *Rendiconti della Accademia Lincei, Sc. Morali*, s.9, vol. 12, (Rome 2001), p. 409-417. Voir aussi A. SUCIU, « A propos de la datation du manuscrit contenant le Grand Euchologe du Monastère Blanc », *Vigiliae Christianae* 65, (2011), p. 194-198. Nous remercions Alin Suciu d'avoir attiré notre attention sur ce fragment et de nous en avoir procuré une copie.

⁶⁶ A. SUCIU, p. 195, n. 27. Il y indique par ailleurs lui aussi que le fragment de Paris appartient à un *codex* différent du Monastère Blanc.

⁶⁷ D.V. Proverbio (p.412), lisant que la souscription reprend également l'an 378 de l'Hégire, en conclut, sans le dire explicitement, que l'an des martyrs est erroné et date donc le texte du 25 janvier 989, ce qui assurément faux car, comme le note bien A. Sinciu (p.197, n. 35), cette différence « s'explique par la moins grande familiarité des scribes chrétiens avec le calendrier arabe » et c'est donc la date fournie par le calendrier copte qui est la bonne.

Nationale de France. Nous éditons également pour la première fois le fragment conservé à la Bibliothèque Apostolique Vaticane.

Le catalogue de Bentley Layton nous apprend la présence à Londres d'un autre manuscrit copte (le manuscrit Oriental 6800), acquis par la British Library au siècle dernier.⁶⁸ Il s'agit en réalité d'une homélie en sahidique attribuée à Pisenhius de Keft (début du VII^e siècle) qui correspondrait, selon le père Ugo Zanetti, à un fragment édité par Mingarelli, ce qui est inexact.⁶⁹ L'homélie, que d'autres manuscrits ont conservée, a été partiellement éditée et traduite en anglais par E.A.W. Budge en 1915, puis, en 1917, intégralement éditée par Crum, avec une traduction française.⁷⁰ Elle ne présente aucun rapport avec le texte que nous étudions et nous ne l'utiliserons pas dans notre travail. « L'occasion de ce discours est la fête de saint Onnophris. (...) le célèbre anachorète, dont on s'attend à voir raconter la vie et louer les vertus, n'entre en vérité que pour peu dans la composition de Pisenhius, qui le nomme à tout propos, mais sans témoigner d'aucune connaissance de sa légende : çà et là quelques allusions aux exercices ascétiques du saint (p. 11 et fin), mais en des termes tellement vagues, qu'elles pourraient s'appliquer également à tout autre héros monastique. »⁷¹

2) La tradition arabe :

Le nombre des manuscrits arabes doit certainement être important. Les catalogues existants permettent en tout cas d'en repérer huit : un qui est conservé à Paris⁷², deux au Patriarcat copte du Caire⁷³, deux au monastère de Sainte-Catherine du mont Sinai⁷⁴, trois

⁶⁸ B. LAYTON, *Catalogue*, p. 133-134.

⁶⁹ U. ZANETTI, « Un catalogue des additions coptes de Londres », *Analecta Bollandiana* 106, fasc. 1-2, 1988, p.181. Le fragment vénitien en question est en réalité un morceau d'apophtegme anonyme dont nous reparlerons bientôt.

⁷⁰ E.A.W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts*, Londres 1915, p. 1206-1216 ; W.E. CRUM, « Discours de Pisenhius sur saint Onophris », *Revue de l'Orient Chrétien* XX, (1915-1917), p. 38-67.

⁷¹ *Idem*, p. 41.

⁷² Paris ar. 260⁸, fol. 151A-186B, manuscrit que G. Troupeau date du XIV^e siècle. Le manuscrit 4787⁷, fol. 299-314, est un autre texte, également écrit par Paphnuce ; G. TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie : manuscrits chrétiens*, t. I, n° 1-323, Paris 1972, p. 224-225 ; t. II, *Manuscrits dispersés entre les n° 780 et 6933*, p. 37-38.

⁷³ N° 712⁸, fol. 305A-312B, et 730⁸, fol. 158A-168A. Le premier manuscrit, présenté comme une homélie, est daté de 1360-1363 et est incomplet à la fin. Le second, différent, date du XVII^e siècle ; G. GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Vatican 1934, p. 265 et 291.

⁷⁴ Le n° 488, considéré du XIII^e siècle, et le n° 538, fol. 210B-223B, daté de 1211, tous deux sur papier ; A.S. ATIYA, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore (1955), p. 13 et 21 ; M. KAMIL, *Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St Catherine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970, p. 44 et 47.

au Wādī an-Natrūn, dont deux au monastère de Saint-Macaire⁷⁵ et un au monastère des Syriens, répertorié « homélies 399 ».

Ces manuscrits étaient jusqu'à aujourd'hui totalement inédits, à l'exception de celui conservé au monastère des Syriens, qui a fait l'objet d'une édition manuscrite et anonyme insérée dans un petit livret regroupant plusieurs vies d'ascètes égyptiens.⁷⁶

L'éditeur de ce texte, en réalité le père Ṣamū'īl as-Suryānī, indique avoir achevé la transcription de la seconde partie du manuscrit le 20 juin 1959 (A1.193) et terminé celle de la première cinq jours plus tard (A0.70). Mais il ne fournit par ailleurs aucune indication permettant de dater le manuscrit qu'il copie.

Nous n'avons pas pu nous procurer la reproduction du manuscrit lui-même.⁷⁷ Seule une série de photographies d'une autre copie de la deuxième partie du récit, effectuée par un moine actuel du monastère, le père Yehnes, et déclarée « conforme » par le père Bigoul, bibliothécaire du monastère, a pu être obtenue. Ces photographies ne contiennent pas de colophon. Il demeure donc impossible de dater le manuscrit et la nouvelle copie n'est pas davantage datable. Il s'avère que le texte fourni témoigne davantage d'une version moyen-arabe que celui de la première copie et qu'il a donc effectivement beaucoup plus de chance d'être proche ou conforme à l'original. Par ailleurs, deux passages importants s'avèrent avoir été supprimés dans la version du père Ṣamū'īl as-Suryānī. Les photographies ne comportant pas le récit sur Timothée, celui-ci ne peut dès lors être abordé que dans la version corrigée par le père as-Suryānī. Dans de telles conditions, nous avons décidé de garder cette version de 1959 comme texte de base, en y ajoutant les passages manquants qu'il est possible de rétablir à partir des photographies, et de donner en notes de l'édition les variantes, sans doute plus originales, rencontrées dans ces mêmes photographies.⁷⁸

⁷⁵ Hag. 22, daté de 1348, et Hag. 46, daté – mais de façon incertaine – de 1594 : U. ZANETTI, *Les manuscrits de Dair Abū Maqār. Inventaire*, Genève 1986, p. 56 et 63.

⁷⁶ من سير الأبا السواح عن مخطوطات الميامر بدير السريان, s.l., s.d.

⁷⁷ Youhanna Nessim Youssef, qui s'est efforcé de l'acquérir pour nous en se rendant au monastère, dont il connaît personnellement le bibliothécaire, n'y est pas parvenu. Qu'il soit assuré de toute notre gratitude pour ses démarches, ainsi d'ailleurs que pour ses multiples avis et conseils.

⁷⁸ Nous avons déjà donné une édition et une traduction de ce texte, sur base de la copie de 1959, dans notre mémoire de licence, pour la seule deuxième partie du récit, et dans notre travail de DEA, pour l'ensemble du texte. La traduction a été revue pour le présent travail.

Nous éditons et traduisons également le manuscrit conservé à Paris ainsi que le n° 538 de Sainte-Catherine, les autres manuscrits n'ayant malheureusement pas pu être consultés.⁷⁹ Le manuscrit de Paris 260⁸ est une copie anonyme et non datée, quoique jugée par G. Troupeau comme étant du XIV^e siècle.⁸⁰ Ce texte, qui utilise notamment le calendrier syriaque, a plus certainement été copié au monastère des Syriens de Scété que dans le monde syriaque. Son écriture est de type oriental sur papier oriental, à l'exception du folio 172 écrit sur papier occidental et à l'écriture nettement différente, de type occidental. Contrairement à l'affirmation de G. Troupeau, celui-ci n'a pas été refait pour combler un trou, mais il est clairement extrait pour ce faire d'un autre manuscrit de la *Mission*, aujourd'hui inconnu. En effet, si le premier mot du recto correspond effectivement à la réclame terminant le folio précédent, la fin du verso (ويخلصك) est sur la ligne et n'est donc pas la réclame, ici absente. C'est d'autant plus clair que, si la forme verbale يخلصك se retrouve bien au début du 173, la préposition أن, intercalée entre le و conjonctif et le verbe proprement dit (وأن يخلصك), n'y est pas reprise. Il s'agit donc bien d'un doublon qui ne pourrait s'expliquer par une réécriture *a posteriori* du texte. Avec raison, Troupeau note une lacune entre les folios 163 et 164, lacune qui n'est très certainement que d'un seul feuillet si on compare avec les passages correspondants dans les autres manuscrits. Extrêmement régulier, le manuscrit présente une surface écrite en moyenne de 13 x 8,5 centimètres et comportant neuf lignes à la page, parfaitement horizontales. Le folio 172 présente quatorze lignes au recto et douze au verso. La surface écrite en est de 14 x 8 à 10 centimètres et l'écriture est partiellement penchée.

Le manuscrit du Sinaï, sur papier, présente une écriture orientale. La surface écrite est en moyenne de 25 x 16 centimètres et le nombre de lignes varie entre seize et 19, d'une écriture horizontale.⁸¹ Un folio est manquant entre les n° 211 et 212. La numérotation connaît quant à elle un saut du 221 au 223. Il est daté de 1211.

⁷⁹ Nous remercions particulièrement Y.N. Youssef pour les tentatives, malheureusement vaines, qu'il fit en vue d'obtenir la consultation et une reproduction des différents manuscrits conservés en Egypte. Nous ne pouvons que regretter le manque d'ouverture à la communauté scientifique des bibliothèques monastiques et patriarcale égyptiennes. Que le père Bigoul et son monastère soient cependant remerciés pour les photographies qu'ils ont bien voulu fournir à Y.N. Youssef qui nous a fait l'extrême amitié de négocier leur obtention et de nous les transmettre.

⁸⁰ G. TROUPEAU, vol 2, p. 223-224.

⁸¹ A.S. ATIYA, *The Arabic Manuscripts*, p. 21, ne donne pas les dimensions exactes de la surface écrite.

3) La tradition éthiopienne :

Cinq manuscrits éthiopiens sont connus. L'un d'eux, daté du dernier quart du XVI^e siècle, est conservé à la British Library (manuscrit B.L. Oriental n° 763², folios 125A-131A). Il était le seul à avoir été édité jusqu'à ce jour.⁸² Cette édition avait bien besoin de la révision que nous avons effectuée.⁸³ Il s'agit d'un manuscrit en trois colonnes parfaitement lisibles, chacune d'une surface écrite moyenne de 37,5 x 13 centimètres et comportant vingt-sept lignes, à l'exclusion de la dernière qui n'en totalise que vingt-trois. Les première, troisième, cinquième, septième, vingtième et vingt-et-unième lignes de la première page sont en rouge. Les signes numériques ne sont quant à eux pas colorés, tandis que les signes de ponctuation marquée sont recouverts de couleur rouge. Le manuscrit ne comporte pas de signes marginaux.

Trois autres manuscrits, conservés à Paris, appartiennent à la collection d'Abbadie, dans laquelle ils sont repris sous les n° 85³, fol. 2A-20B, 91³, fol. 87A-102B, et 94¹, fol. 159A-164B.⁸⁴ Ces manuscrits ne comportent pas de colophon et l'écriture éthiopienne ne facilite pas vraiment la datation. Chaîne en présente une que nous ne partageons pas exactement.⁸⁵

Le n° 85 ne pose aucune difficulté à cet égard. Sa disposition en trois colonnes particulièrement régulières (à l'exception du dernier verso qui n'en compte que deux), proche de celle d'un imprimé, rattache sans doute ce manuscrit sur parchemin au XIX^e siècle, mais C. Conti Rossini le date du XVIII^e siècle, ce qui n'est pas impossible. La surface écrite est de 29,5 x 27 centimètres. Les folios 159 à 161 comportent trente-deux lignes et les suivants trente-et-une, la deuxième colonne du 164B, dernière du texte, se réduisant à vingt-et-une lignes. Le manuscrit ne comporte pas de signes marginaux.

⁸² F.M. ESTEVES PEREIRA, *Vida de Santo Abunafre (S. Onuphrio). Versão ethiopica*, Lisbonne 1905 ; W. WRIGHT, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1847*, Londres 1877, p. 173-175 ; une note au recto du folio 124 précise que le manuscrit est l'œuvre d'un certain Mathieu et qu'il a été rédigé en la vingt-cinquième année du règne de Sarsa Dengel, à l'occurrence en 1586-1587.

⁸³ Dans notre travail de DEA, nous avons reproduit l'édition de Pereira et en avons donné une traduction (M. MALEVEZ, *Vocabulaire évocatoire*, p. 249-301).

⁸⁴ A. D'ABBADIE, *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris 1859, p. 97, 101-102, 104-105 ; M. CHAINE, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*, Paris 1912, p. 55, 58-59 et 60-61 ; C. CONTI ROSSINI, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris 1914, p. 103, 173 et 182.

⁸⁵ M. CHAINE, *Catalogue*, p. 55, 58-59 et 60-61.

Le 91 est un parchemin d'une surface écrite de 28 x 20,5 centimètres. Chaîne le date du XV^e siècle et il considère le parchemin 94, d'une surface écrite de 19 à 21 x 15 centimètres, comme étant du XVI^e. Le texte du 94 témoigne cependant clairement de la plus ancienne version du texte. Cela ne signifie évidemment pas pour autant que sa rédaction soit nécessairement plus ancienne que celle du 91, mais c'est fort possible car si, comme l'indique S. Uhlig, le 91 appartient bien à la deuxième période de l'écriture éthiopienne, qu'il délimite entre la fin du XIV^e siècle et le milieu du XV^e, il en va clairement de même du 94.⁸⁶ Le manuscrit 91 compte deux colonnes par page, de vingt-quatre lignes chacune, à l'exception de la dernière qui se réduit à vingt-trois.⁸⁷ Les première, troisième et cinquième lignes de la première colonne sont en écriture rouge, ainsi que l'ensemble des chiffres du texte. Les symboles de ponctuation marquée sont couverts de rouge, de même que les signes marginaux qui leurs correspondent.⁸⁸ Le 94 compte également deux colonnes par page. Chaîne compte dix-huit lignes par page.⁸⁹ En réalité, ce n'est le cas que pour la première d'entre elles. Leur nombre passe ensuite à dix-neuf, puis vingt-deux à partir du folio 6 et vingt-quatre pour les folios 8 et 9, avant de redescendre à vingt-deux, le 14A n'en comptant que vingt-et-une et les 15 à 17A remontant à vingt-trois. La dernière page, 20B, compte vingt-trois lignes à la première colonne et vingt-deux à la seconde. La couleur rouge est utilisée pour les première, troisième et cinquième lignes des deux colonnes de la première page, ainsi que pour les chiffres. Elle couvre également les symboles de ponctuation marquée et les signes marginaux.

L'Ethiopian Manuscript Microfilm Library d'Addis Abäba (EMML) et la Hill Museum and Manuscript Library de l'Université Saint John de Collegeville aux Etats-Unis (HMML) détiennent la copie d'un manuscrit en parchemin de la *Mission*, conservé à l'Institute of Ethiopian Studies, qui est installé dans la capitale éthiopienne et qui est le seul des manuscrits conservés à présenter un colophon, malheureusement sans date. L'EMML a commis l'erreur de microfilmer deux fois ce même manuscrit sous deux numéros différents. L'EMML 5³, fol. 97A-114B, n'est rien d'autre que L'EMML 1496⁴, fol. 99A-117B, si

⁸⁶ En ce qui concerne la paléographie éthiopienne, on se reportera à S. UHLIG, *Äthiopische Paläographie*, Wiesbaden 1988 (qui présente des fragments du manuscrit Eth. Abb. 91 aux pages 179 et 260) ou à ID., *Introduction to Ethiopian Palaeography*, Stuttgart 1990, qui est un résumé très simplifié du premier ouvrage.

⁸⁷ Chaîne compte erronément vingt-cinq lignes ; M. CHAINE, *Catalogue*, p. 59.

⁸⁸ Ces signes étant parfois manquant dans ce manuscrit, il peut en être déduit qu'ils ont fait l'objet d'un ajout postérieur à l'écriture du corps du texte, qu'il s'agisse de l'œuvre ou non du copiste principal.

⁸⁹ M. CHAINE, *Idem*, p. 61.

ce n'est que le premier microfilm est moins bon et que l'avant-dernière photographie a été en plus omise. Par ailleurs, entre les deux opérations de microfilmage, une numérotation moderne a clairement été ajoutée, numérotation qui certifie – et c'est bien entendu évident – que le microfilm 1496 a été réalisé après le 5. Il est à noter que le catalogue date le 1496 de la deuxième période de l'histoire de l'écriture guèze⁹⁰, tandis que l'EMML 5 présente le texte comme étant du début du XVI^e siècle⁹¹, le catalogue en ligne le datant même de la fin de ce même siècle, ce qui est assurément faux car la critique interne des manuscrits le situe nécessairement avant le manuscrit de Londres. L'EMML 1496⁴ est présenté comme ayant des pages d'une taille de 20,5 x 14,5 cm, tandis que, dans la notice de l'EMML 5³, le manuscrit se réduit étonnamment à 20 x 14 cm. Tout ceci montre que, en dépit de toute volonté d'objectivité scientifique, d'une part l'erreur est humaine, d'autre part la paléographie du guèze est encore loin d'être assurée. Quant au nombre de lignes, il reste stable à vingt-trois par colonne jusqu'au folio 106B, puis il ne cesse de varier entre vingt-et-une et vingt-trois lignes, les deux colonnes d'une même page ne présentant pas nécessairement le même nombre de lignes. Quant à la dernière page, la première colonne compte dix lignes et l'autre en comptabilise douze. La couleur rouge est utilisée pour les première et troisième lignes des deux colonnes de la première page, ainsi que pour les signes numéraux. Elle couvre également les signes de ponctuation marquée et les signes marginaux correspondants.

2. LA LANGUE DES MANUSCRITS ETUDIÉS

La langue du manuscrit M580 est du copte sahidique, mais présentant quelques termes en dialecte fayyoumique. Il ne semble pas que ces derniers soient le fait des copistes du manuscrit : le colophon, écrit en sahidique, montre en effet clairement des formes que l'on retrouve en bohaïrique et non en fayyoumique. Le manuscrit de Londres est purement sahidique et celui de la Vaticane est bohaïrique.

Quant à l'édition manuscrite du texte arabe du monastère des Syriens par le père Šamū'īl as-Suryānī, la langue en est fort classique. L'éditeur a en réalité « corrigé » beaucoup des particularités moyen-arabes du texte original, particularités que nous pouvons cependant

⁹⁰ W.F. MACOMBER et G. HAILE (éd.), *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Microfilm Library, Collegeville*, vol. IV, Collegeville (Minn.) 1979, p. 630-631.

⁹¹ *Idem*, vol. I, Collegeville (Minn.) 1975, p. 8.

rétablir pour la deuxième partie du texte au moyen des photographies de l'autre copie du manuscrit. Les formes moyen-arabes ont été introduites dans les notes de l'édition. A2 et A3 sont très nettement moyen-arabes.

Les textes guèzes présentent de nombreux arabismes, y compris à partir de l'arabe dialectal. Des fautes de vocalisation peuvent être fréquemment relevées, au point de nous interroger sur le fait de savoir si, dans certains cas systématiques, il s'agit de « fautes », ou de particularités régionales ou locales, ou encore liées à la pratique d'un scribe déterminé. Le net flottement dans l'emploi des « gutturales » dans chacun des manuscrits est en revanche tout à fait courant.

Après nous être interrogés sur la présentation et la datation des manuscrits, ainsi que sur les caractéristiques de leur langue, il convient désormais de s'attacher à présenter les éditions que nous proposons dans cette étude.

3. PRESENTATION DE L'ÉDITION

L'édition des manuscrits coptes est synoptique. Les deux versions sahidiques présentent en effet d'innombrables variantes, le plus souvent liées à un choix de mots différents, voire à de simples différences orthographiques, mais également relevant parfois de la construction même des unités littéraires qui, par ailleurs, peuvent présenter dans le manuscrit de Londres un ordre différent ou même être absentes dans l'une des deux versions. Quant au bohairique, chaque mot constitue bien évidemment une variante en soi et une édition critique mêlant sahidique et bohairique n'aurait donc aucun sens.

Dans l'édition des manuscrits coptes, nous procédons classiquement à une séparation des mots, originellement écrits en *scriptio continua*. Pour ce faire, nous recourons à ce que Rodolphe Kasser appelle le « système de Louvain » qui « est le plus conforme à l'esprit de la langue égyptienne », agglutinant davantage d'éléments de base que les systèmes proposés par W.C. Till ou R. Kasser lui-même.⁹²

⁹² R. KASSER, « Comment séparer les mots en copte ? », *Le Muséon* 78, n° 3-4, 1965, p. 307-312 ; W.C. TILL, « La séparation des mots en copte », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 60, (1960), p. 151-170.

Nous divisons les textes en petites unités littéraires, pour permettre des comparaisons faciles. Ces unités ne correspondent pas nécessairement à des phrases. En effet, notre division conduit parfois à envisager comme unité littéraire ce qui constitue en réalité une proposition subordonnée circonstancielle.

Dans ce volume, le manuscrit copte Pierpont Morgan M580 est désigné par le sigle S1 – S indiquant qu’il est rédigé en dialecte sahidique – suivi du quantième de l’unité littéraire au sein de l’ensemble du texte. Dans l’édition, les unités sont répertoriées au moyen d’un numéro composé de trois éléments séparés par une barre transversale : le premier élément indique la page telle qu’elle est numérotée en copte, le deuxième note la colonne et, après un tiret, la ligne où débute l’unité littéraire, le troisième correspond au quantième au sein du texte. Chaque nouvelle initiale est considérée comme marquant le passage à une nouvelle unité littéraire. Dans l’édition, les initiales sont agrandies. Il est à noter que, par « initiale », il convient d’entendre une lettre de taille plus grande se trouvant en tête de ligne, hors colonne. Il ne s’agit donc pas nécessairement de la toute première lettre de l’unité littéraire. Tel est bien le cas dans ce manuscrit où une initiale peut se trouver au milieu du premier mot ou au début du deuxième, voire même un peu plus loin. Outre les initiales, l’édition ne distingue pas les autres lettres « hors format ». S1 se caractérise par une ponctuation systématique, reproduite dans l’édition. Les marques spécifiques de fin d’unités littéraires, généralement présentes, sont indiquées au moyen du signe ❖❖, quelle que soit leur forme exacte. Quant aux marques supralinéaires, outre le tréma et les *nomina sacra*, nous ne notons que les emplois standards de surlignes et cela au moyen d’un trait, quoiqu’ils soient notés dans le manuscrit sous la forme de points-surlignes.

Le manuscrit copte de Londres B.L.Or. 7027 est noté S2, suivi du quantième de l’unité littéraire. Dans l’édition, chacune de celles-ci est identifiée par trois nombres séparés par des barres transversales, le premier indiquant le numéro de la page, le deuxième la ligne de début et le troisième le quantième dans le texte. Les initiales étant peu nombreuses et les ponctuations de fin de phrase exceptionnelles, le découpage est personnel et repose sur une volonté de rapprochement avec S1. Les lettres initiales présentes sont signalées par un agrandissement, la taille des autres lettres étant standardisée. Il n’a pas été tenu compte des mises en exposant de certaines lettres, à l’exception de celles marquant l’abréviation de termes grecs dans le colophon. Les abréviations en fin de ligne ont été reconstituées entre

parenthèses. A l'exception des signes de fin de paragraphe, les marques de ponctuation ont été omises, car trop difficiles à identifier avec certitude en fin de ligne, en raison d'une confusion possible avec des marques de réglures. Des marques supralinéaires du manuscrit, hormis les *nomina sacra* évidemment notés, seuls les traits-surlignes et les points-surlignes dans leurs emplois standards ont été repris, uniformément sous la forme de traits.

Le manuscrit Vatican 65⁴ est en dialecte bohaïrique et il est donc noté par la lettre B. L'édition identifie les unités littéraires au moyen d'un numéro dont la première partie reprend le numéro actuel du folio suivi de A pour le recto ou de B pour le verso, la deuxième indique la ligne initiale de l'unité littéraire dont le quantième correspond au troisième nombre, les trois étant séparés par des traits transversaux. Chaque lettre initiale est considérée comme la première d'une nouvelle unité. Les nombreuses lettres en exposant ont été écrites sur la ligne et les abréviations restaurées entre parenthèses. La taille des lettres a été standardisée, hormis les initiales, agrandies. L'état du manuscrit nous a conduit à négliger toute ponctuation. Quant aux marques supralinéaires, outre les *nomina sacra*, nous ne notons que les \bar{i} et les traits-surlignes d'emploi standard dont la lecture est assurée.

En ce qui concerne les fragments, afin d'éviter toute confusion avec un quelconque sigle ayant été par ailleurs utilisé dans la désignation d'un dialecte ou subdialecte copte, nous avons arbitrairement choisi la lettre R. Les fragments ne se chevauchant pas, le classement en numéros suit l'ordre dans le déroulement du récit de la *Mission*. R0⁹³ correspond au folio 28 du Vat. Copt. 111, I. Il se compose de dix-neuf unités littéraires (en se basant, comme pour tous les autres fragments sur la division de S1), notées A pour le recto et B pour le verso puis, après une barre transversale, par deux nombres séparés par un trait d'union, le premier indiquant la colonne et le second la ligne. Enfin, après une deuxième barre transversale, vient le quantième de l'unité littéraire. R1 représente les fragments du même *codex* édités par Till. Nous l'avons réparti en trente-trois unités littéraires, désignées d'abord par 1 ou 2, en fonction du feuillet, puis, après un point, par A ou B selon qu'il s'agit du recto ou du verso. Après la première barre transversale, le chiffre indique la colonne et, après la seconde, le quantième de l'unité littéraire. R2 reprend les seize unités littéraires du feuillet 129¹³ de la Bibliothèque Nationale de France que nous avons

⁹³ La numérotation commence par zéro du fait de la découverte récente de ce fragment, qui se place avant tous ceux que nous connaissions et qui avaient déjà été numérotés et étudiés.

distinguées, désignées d'abord par A pour le recto ou B pour le verso, puis, après une barre transversale, par le numéro de la colonne suivi, après un tiret, par celui de la ligne de début et, après une seconde barre, le quantième de l'unité littéraire. R3 correspond au fragment de Louvain. L'édition a été répartie en dix unités littéraires, désignées de la même façon, si ce n'est qu'il n'y a pas de numéro de colonne. R4 reprend les fragments édités par Orlandi. Les quinze unités littéraires connaissent la même numérotation que R2. Les fragments font l'objet d'une édition critique, étant rattachés à S1 ou S2 en fonction de leur proximité avec l'un ou l'autre de ces manuscrits.

L'édition fournie pour les trois textes arabes est synoptique, vu l'énorme importance des variantes qui rend toute édition critique absolument impossible.

Le père Ṣamū'īl as-Suryānī a inversé la présentation des deux grandes parties du texte du manuscrit « Homélie 399 » du monastère des Syriens. Dès lors, la deuxième est indiquée par le sigle A1, tandis que la première est notée A0. La ponctuation du texte de 1959 est intégralement reproduite et respectée pour la subdivision en phrases. Cette ponctuation est clairement l'œuvre du père as-Suryānī car la copie du manuscrit présentée par les photographies en est essentiellement dépourvue. Notre édition numérote les phrases par une suite de quatre nombres séparés par des barres transversales : le premier indique la partie du récit (0 ou 1), le deuxième fournit la page dans l'édition manuscrite originelle, le troisième indique la ligne dans celle-ci et le dernier renseigne le quantième de la phrase dans la partie concernée. La partie ajoutée au départ des photocopies est subdivisée en unités littéraires, toutes munies du numéro 96 ou du 181 (dernière phrase précédente de la copie de base), suivi d'une lettre minuscule indiquant le quantième de l'unité dans le passage interpolé.

Nous avons désigné par A2 le manuscrit n° 538 de Sainte-Catherine. La ponctuation étant peu claire, le découpage en unités littéraires nous est en partie personnel. En effet, si des « points » se retrouvent bien dans le texte, ils sont peu nombreux. Deux traits transversaux supralinéaires (qu'il ne faut pas confondre avec les « tanwīns » du cas direct repris dans le texte) marquent également bien souvent une ponctuation assurée. Ce n'est cependant clairement pas toujours le cas. Nous nous sommes malgré tout efforcé d'en tenir compte le plus possible. Le **ف** conjonctif est aussi généralement considéré comme la marque d'un changement d'unité littéraire. L'édition distingue chacune de ces dernières par trois

nombres séparés par une barre transversale. Le premier fournit le folio suivi de A ou B pour en préciser la face, le deuxième indique la ligne et le troisième le quantième de l'unité littéraire au sein du manuscrit.

Le manuscrit arabe de Paris 260⁸, plus récent, porte le sigle A3. Etant dépourvu de ponctuation, le découpage nous est propre. Outre que le **۞** conjonctif est généralement vu comme l'indication d'un début d'unité littéraire, il repose essentiellement sur la comparaison avec les autres manuscrits de la *Mission*. Chaque unité littéraire est renseignée dans l'édition par trois éléments séparés d'un trait transversal. Le premier note le folio suivi de A pour le recto et de B pour le verso, le deuxième marque la ligne et le troisième le quantième de l'unité.

En fonction de la datation proposée et surtout de la critique interne des différents textes, les manuscrits guèzes de la collection d'Abbadie sont désignés par les sigles E1 pour le 94, E2 pour le 91, et E5 pour le 85. Le manuscrit de l'EMML est le E3 et celui de Londres est le E4.

Pour chacun des textes, la numérotation des phrases comporte trois parties, séparées par une barre transversale. Le premier élément indique le folio et sa face, A ou B ; le deuxième indique la colonne, puis, après un tiret, la ligne concernée par le début de phrase ; le troisième exprime le quantième au sein du texte. L'édition proposée étant une édition critique basée sur E1, cette numérotation ne se révèle que pour ce manuscrit, ainsi que dans les exemples empruntés aux autres versions et qui apparaissent dans le présent volume. Le colophon du E3 est ajouté en fin de l'édition.

La ponctuation des textes guèzes tend à se « dérégler » au fur et à mesure que l'on avance dans le temps. E1 comporte les unités littéraires les plus courtes et donc le plus grand nombre, à savoir trois cent trente-deux. La ponctuation marquée **::** est de loin la plus régulière pour indiquer la fin d'une unité. Le signe double **::=::** ne se retrouve qu'à trois reprises. Par ailleurs, nous avons considéré **‡** comme tel par deux fois et **‡** à une seule occasion. Les deux cent et six unités littéraires de E2 sont nettement plus longues et se terminent sept fois par le signe marqué redoublé. E3 présente des unités généralement encore plus longues, d'où un nombre total de cent nonante, auxquelles s'ajoutent les quatre unités

du colophon. Les fins d'unité sont indiquées au minimum par la ponctuation marquée ::, à l'exception d'une unité que nous avons jugée comme achevée, alors qu'elle présentait le signe Ⲛ̅. Dans vingt-trois cas, les fins d'unité sont notées par des signes doubles, qui présentent différentes formes (essentiellement ::=:, mais aussi ::=:, ou ::=: et même, deux fois, ::=). E4 présente des unités de longueur inégales et, pour atteindre le chiffre de cent quatre-vingt deux, nous avons considéré Ⲛ̅ comme signe de fin treize fois, Ⲛ̅ une fois. A une occasion, nous avons même jugé nécessaire d'entamer une nouvelle unité littéraire en l'absence de tout signe de ponctuation susceptible d'appuyer notre décision. Pour E5, le nombre de fois où nous jugeons Ⲛ̅ comme marquant un changement se multiplie pour atteindre quarante-deux occurrences pour deux cent trente-quatre unités reconnues. Ⲛ̅ apparaît une fois comme séparateur et Ⲛ̅ se retrouve à trois reprises.

La traduction proposée pour chacune des éditions est la plus littérale possible. Lorsque la correction de la langue française empêche cette littéralité ou que la traduction serait par trop abrupte ou souffrirait d'ambiguïté, voire d'absurdité, nous en proposons une plus littéraire, tout en renvoyant à la traduction littérale que l'on trouvera dès lors en note.

4. LES RAISONS DU VOYAGE DE PAPHNUCE : SA VOLONTE ET SA MISSION⁹⁴

L'ensemble du récit est traditionnellement appelé *Vie d'Onuphre*. Tel est d'ailleurs le titre que l'on trouve en tête de nos manuscrits coptes et dans A1 : S1.1 - **ΠΒΙΟC ΔΥΩ ΤΠΟΛΗΤΙΑ ΔΥΩ ΝΕΔΑΚΗCΙC ΜΠΠΕΤΟΥΑΔΒ ΑΠΑ ΟΥΕΝΟΒΡΕ ΠΑΝΑΧΩΡΙΤΗC ΠΕΤCΟΡΜ ΕΒΟΛ ΖΜΠΧΑΙΕ ΕΤΒΕΤΙΝΟΥΤΕ** - « La vie et la πολιτεία et les exercices ascétiques du saint, abba Onuphre l'anachorète, l'errant dans le désert à cause de Dieu » ; S2.1 - **ΠΒΙΟC ΔΥΩ ΤΠΟΛΥΤΑ ΜΠΕ(Ν)ΠΕΤΟΥΑΔΒ ΝΕΙΩΤ ΕΤΤΑΙΗΥ ΚΑΤΑ CΜΟΤ ΝΙΜ ΑΠΑ ΟΝΝΟΦΡΙΟC** - « La vie et la πολιτεία de notre père saint, réputé sous tout aspect, abba Onuphre » ; R0.1 - **ΠΒΙΟC ΜΠΕΠΕΤΟΥΑΔΒ ΝΕΙΩΤ ΕΤΤΑΙΗΥ ΚΑΤΑ CΜΟΤ ΝΙΜ**

⁹⁴ Dans la suite de ce volume 1, les exemples en guêze seront normalement pris uniquement dans E1, sauf variante significative ou exemple plus probant. Les différences entre les cinq manuscrits, hormis le découpage en phrases, ne sont en effet pas suffisantes pour justifier le report systématique aux cinq textes. En revanche, en ce qui concerne les deux autres langues, des exemples seront pris dans chacun des manuscrits étudiés, sauf en cas de très fort rapprochement des versions en une même langue. L'arabe et l'hébreu ne sont pas vocalisés et le copte est dépourvu dans ce volume de ses marques supralinéaires, à l'exclusion des *nomina sacra*, et au contraire du volume d'édition des textes (volume 2) qui les reprend, selon les principes énoncés précédemment.

ΑΠΑ ΟΥΑΝΟΥΡΕ - « La vie de notre père saint, réputé sous tout aspect, abba Onuphre » ;

B.1 - ΦΑΙ ΠΙΒΙΟΣ ΝΕΜΝΙΠΟΛΗΤΙΑ ΝΤΕ ΠΕΝΙΩΤ ΕΘΟΥΑΒ ΜΠΝΑΤΟΦΟΡΟΣ ΑΒΒΑ ΒΕΝΟΥΡΕΡ - « Voici la vie et les πολιτεΐαι de notre saint père pneumatophore, abba Onuphre » ;

A1.2 - نبتدى بنسخ سيرة الأب الفاضل صاحب الذكر الجميل، والشيخوخة الحسنة، والبر
الجزيل، والأعمال الفاضلة، القديس العظيم آبا نوفر السائح بيرية آبا مقار

- « Nous entamons (...) la transcription de la vie du père vertueux, détenteur de belle réputation, d'une excellente vieillesse, d'une grande piété et d'œuvres vertueuses, le grand saint, abba Onuphre, l'errant dans le désert de Saint Macaire »

Cependant, si les termes « vie et πολιτεΐα » marquent très souvent le début des textes appartenant au genre hagiographique et donc que le titre courant de *Vie d'Onuphre* se rapproche assurément le plus du titre original de ce récit, cette « vie » n'est fondamentalement que l'épisode central de l'ensemble d'un texte qui appartient en réalité à un autre genre littéraire, très en vogue à la fin du IV^e et au début V^e siècles, à savoir le « récit de voyage ». Paphnuce rencontrera en effet d'autres ascètes. Les versions éthiopiennes et arabes en parlent d'ailleurs dès le départ (E1.2 et 3, A2.2, A3.2). Nous avons dès lors décidé de donner au récit un autre titre, certes moderne mais plus représentatif de l'ensemble : la *Mission de Paphnuce*. Encore faut-il le justifier.

Au départ, le moine Paphnuce décide de se rendre au désert intérieur pour y demeurer auprès d'ascètes qui l'admettraient comme disciple. Telle est sa volonté, mais, alors qu'à chaque rencontre il implore ses interlocuteurs de le laisser vivre auprès d'eux, ceci lui est à chaque fois refusé. Timothée considère ainsi qu'il n'a pas assez de force pour lutter contre les démons (S1.77, B.54, E1.68, E4.45, A0.57, A3.63 ; le passage manque dans S2 et A2).

Mais la justification change à partir du dialogue avec Onuphre : si rester en ce lieu lui est refusé, c'est parce que Dieu en a décidé autrement. La première mention de la mission de Paphnuce se retrouve, dans la bouche d'Onuphre à la veille de sa mort, lorsque l'ancien informe son hôte que Dieu le charge de prendre soin de son corps et de l'enterrer, de « rendre la terre à la terre » (S1.194, S2.181, B.134, E1.187, A1.94, A2.151, A3.162).

Ensuite, Paphnuce doit retourner en Egypte afin d'assurer le souvenir du saint homme en racontant son histoire et, selon les versions arabes, hormis en A1, en prêchant pour que l'on accomplisse cette commémoration (S1.195, S2.182, B.136, E2.124, A1.96, A2.153, A3.164).

Paphnuce va accomplir son premier devoir et repartir. Sauf en S2 et en A3, le premier anachorète qu'il rencontre ensuite invoque cette première œuvre (S1.235, B.161, E1.246, A1.127, A2.182). Dans A2, mais aussi dans A3, la mission apparaît d'autant plus clairement qu'on insiste sur le fait que Paphnuce a compris que l'ancien a bénéficié du charisme de connaître celle-ci (A2.183, A3.194).

Paphnuce rechignant à quitter les quatre moines anonymes qu'il rencontre alors, ceux-ci lui rappellent que sa mission comporte un second volet qu'il lui reste à accomplir (S1.248, S2.227, R1.33, B.170, E1.264, A1.142, A2.198, A3.213). S'y ajoute l'obligation de faire également mémoire de ces quatre solitaires (S1.252, S2.232, B.173, E1.268, A1.145, A2.201, A3.216).

Par la suite, à l'oasis des quatre jeunes originaires de Pemdjē, il est encore répété à Paphnuce, une nouvelle fois tenté de rester en ce lieu, qu'il a une mission à achever. Il doit raconter ce qu'il a vu à fin d'édification des frères, pour qu'ils soient zélés pour la bonne façon de vivre (S1.308, S2.281, B.204 et 205, E1.314, E4.170, A1.181i, A2.246, A3.268).

Les jeunes gens y ajoutent à leur tour, sauf dans A1 et en éthiopien, l'obligation d'assurer leur propre commémoration (S1.323, S2.291, R4.3, B.292, A2.260, A3.281).

La mission est en réalité imposée à Paphnuce par Dieu, au travers de ses anges et des frères qu'il rencontre et elle constitue donc véritablement le fil conducteur de la seconde partie du récit. Si Paphnuce ne se montre guère emballé par la mission, tentant à chaque fois d'en être dispensé, il finit malgré tout par l'accomplir et il revient en Egypte proclamer auprès des moines de Scété la sainteté des anciens du désert.⁹⁵

⁹⁵ A l'inverse, il arrive bien souvent que les moines du désert visitent dans le monde des personnages saints, quitte à les ramener au désert avec eux. Cf. L. REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Paris 1990, p. 171-172.

Notons que, d'une manière générale, la volonté personnelle d'un moine est toujours toute relative. C'est Dieu qui décide réellement et donc, si la mission n'est pas dictée à Paphnuce avant son entrée au désert, elle est dès le départ « économie divine », projet de Dieu. Sur cette prédestination, le chapitre décrivant l'œuvre d'Onuphre est éclairant : lorsque son maître le reçoit, il lui dit qu'il lui faut accomplir l'œuvre à laquelle il a été destiné, à l'exception de A2 qui ne parle que d'une aide divine à l'accomplissement de la volonté du moine (S1.147, S2.136, B.107, A1.63, A2.112, A3.125). Quant aux textes guèzes, si quatre d'entre eux attribuent la décision à Onuphre lui-même, E4 a corrigé en comprenant bien que c'est Dieu le véritable maître d'œuvre (E1.154 - **ደባረክ ፡ እግዚእ ፡ ወይኩን ፡ ምስሌክ ፡ ለትፈጽም ፡ ግብረክ ፡ ዘሐለይክ** ፡ - « que le Seigneur te bénisse et soit avec toi pour que tu accomplisses ton œuvre que tu as décidée » ; E4.79 - **ደባረክ ፡ እግዚእ ፡ ወይኩን ፡ ምስሌክ ፡ ለትፈጽም ፡ ግብረክ ፡ ዘኃለይኩ** ፡ - « que le Seigneur (te) bénisse et soit avec toi pour que tu accomplisses ton œuvre que j'ai décidée »).

En résumé, parti par souhait « personnel » de connaître les anciens et de se former auprès d'eux, Paphnuce apprend ensuite qu'il a pour mission, d'abord d'enterrer Onuphre, ensuite d'assurer le souvenir des ermites auprès des Egyptiens. L'importance de cette tâche justifie le titre de *Mission de Paphnuce* que nous attribuons à l'ensemble du texte, clairement mieux approprié que celui de *Vie d'Onuphre*, beaucoup trop restrictif.

5. LE RECIT DE LA « MISSION »

Son titre justifié, il convient désormais de s'interroger sur le déroulement du récit.

Dans le manuscrit arabe du monastère des Syriens, au début de chacune des deux grandes parties du récit – dans deux phrases quasiment identiques – Paphnuce décide par lui-même de se rendre au désert intérieur, sans plus de précision, afin d'y rencontrer des « frères » (A0.3, A1.4).

La démarche n'est pas banale car, si les jeunes moines visitent volontiers des anciens, ils ne partent pas pour autant à l'aventure dans le désert, même lorsque la destination est bien

connue. Il n'est guère difficile de s'égarer, ce qui est à coup sûr mortel en ces lieux.⁹⁶ Il manque donc la destination du moine. A l'ouverture de la première partie, aucun des autres manuscrits étudiés ne fournit davantage cette précision (S1.4, S2.4, R0.4, B.3, A2.4, A3.4). En revanche, dans S1, Paphnuce précise à l'ouverture de la deuxième partie sa destination : S1.83 - **ΑΙΤΑΑΤ ΕΠΧΑΙΕ ΕΤΖΙΖΟΥΝ ΝΟΥΑΖΕ** - « je me donnai au désert intérieur, (pour aller) à l'Oasis ». Le passage est absent de S2 et les autres manuscrits sont quant à eux aussi imprécis que A1 (B.61, E1.79, A2.50, A3.73).

Selon S1, Paphnuce a donc une destination bien définie. Il veut se rendre à l'« Oasis ». Il pourrait s'agir de la Grande Oasis, à savoir Karghah ou Dakhlah car, dès le III^e siècle, l'administration romaine, puis byzantine, regroupe sous une même appellation administrative ces deux oasis en réalité bien distinctes. Hérodote en parlait déjà comme de l'« Oasis », tout en y voyant une ville (ἡ Ὑοασίς πόλις). A partir du III^e siècle après Jésus-Christ, il s'agit officiellement de la Μεγάλη Ὑοασίς, la « Grande Oasis ». Dès le IV^e siècle, la simple appellation Ὑοασίς, notamment sans article, apparaît également. Jean Moschos, qui la visite en 578, ne l'appelle pas autrement, les autres écrivains byzantins la désignant également le plus souvent sous ce seul vocable.⁹⁷ Nous sommes cependant persuadés que c'est de la Petite Oasis, celle de Bahṛīyah, dont il est ici question. En premier lieu, c'est la plus proche de Scété, d'où part le voyageur. Ensuite, la Petite Oasis, la Μικρὰ Ὑοασίς, a été également souvent désignée par (ἡ) Ὑοασίς, avec ou sans l'article, dans des papyrus en provenance essentiellement d'Oxyrhynque, cité liée administrativement à l'oasis et dont la région est clairement celle où va se situer l'essentiel du récit de la *Mission*.⁹⁸

Après son premier départ, Paphnuce découvre, dans une première cellule, un ascète naturellement momifié puis, dans une seconde, il rencontre Timothée qui lui raconte

⁹⁶ A119 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 46-47) ; A332 (*Idem*, p. 128) ; A786 (*Idem*, p. 271) ; A833 (*Idem*, p.291) ; J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,40, dans J.-Cl. GUY (éd. et trad.), *Institutions cénobitiques*, Paris 1965, p. 256-257 ; J. CASSIEN, *Conférences*, II,6, dans E. PICHERY (éd.), *Conférences*, (*Sources Chrétiennes* 42), Paris 1955, p. 117-118 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 172-173.

⁹⁷ G. WAGNER, *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs (recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques)*, Le Caire 1987, p. 125-128 et 131-134 ; HERODOTE, *Histoires*, III, 26 ; JEAN MOSCHOS, *Le pré spirituel*, 112, V. DEROCHÉ (introd.) et C. BOUCHET (trad.), (*Les pères dans la foi* 94-95), Paris 2006, p. 125-126 ; THEOPHANE, *Chronographie*, NIEBUHR (éd.) (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), Bonn 1839, p. 133 et 235 ; ZOSIME, *Histoire Nouvelle*, F. PASCHOU (éd. et trad.) (*Collection des Universités de France. Série grecque* 401), Paris 2000, v,9 ; SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, VII,34,11 [G.C. HANSEN (éd.), P. PERICHON et P. MARAVAL (trad.), (*Sources Chrétiennes* 506), Paris 2007, p. 124-125] ; PROCOPE DE CESAREE, *De Bello Persico*, I,19, etc...

⁹⁸ G. WAGNER, p. 128-130 et 134-138.

son **ΒΙΟC**, sa « vie », et sa **ΠΟΛΗΤΙΑ**, « sa manière de vivre ». Ces termes ne sont pas formulés à cette occasion précise mais c'est bien de cela qu'il s'agit alors. Nous les avons en revanche déjà rencontrés dans le titre des manuscrits coptes et dans A3 (S1.1, S2.1, B.1, A3.3), R0.1 ne reprenant cependant que le premier d'entre eux.

Ces deux mots présentent une importance fondamentale dans la littérature monastique, tout spécialement le second. Par βίος, le grec entend la « vie en soi ». Ce mot ne pose guère de problème : il s'agit des péripéties de l'existence, détachées de tout contexte spirituel. Le mot πολιτεία, si l'on se réfère aux dictionnaires classiques de la langue grecque, signifie notamment la « vie d'un citoyen », le « genre de vie » de celui-ci ou sa « vie quotidienne ».⁹⁹ Ce terme concerne donc la vie, le comportement en tant que membre du corps des citoyens et il ne présente dès lors aucune connotation spirituelle. La question de sa traduction en contexte monastique est discutée. Sa liaison au βίος, excepté étrangement en R0, montre clairement qu'il s'agit là d'une opposition : la πολιτεία est ce qui, dans la vie du moine, ne relève pas du pur « événementiel ». C'est la démarche monastique elle-même, le comportement qui distingue le moine de tout autre homme.¹⁰⁰ Lampe en donne d'ailleurs comme dernière traduction « pratique acétique, acte de comportement religieux ».¹⁰¹ En milieu juif, Philon d'Alexandrie use du même terme pour « la judéité elle-même, statut individuel et mode de vie conforme aux préceptes de la Torah ».¹⁰² En réalité, la πολιτεία du moine peut être adéquate ou mauvaise. La bonne se caractérise par un ensemble de comportements que l'on peut regrouper sous le vocable d'ἄσκησις, d'« ascèse ». C'est le contenu et l'organisation de cette bonne πολιτεία du moine, identique chez l'errant égyptien à sa présentation évagrienne, qui sera l'objet de l'essentiel de ce volume.

Dans A3, Timothée, au moment de fuir au désert, s'interroge sur sa mauvaise πολιτεία (A3.70). La première grande partie du récit est en effet essentiellement axée sur la chute et la lutte contre le démon et il n'y est pas encore question de la *Mission*.

⁹⁹ A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1950, p. 1587 ; H. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 9^e éd., Oxford 1968, p. 1434 ; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 1113.

¹⁰⁰ Nous ne partageons pas la vision de F. Gautier qui réduit clairement la πολιτεία à l'exercice de la charité (F. GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, Turnhout 2002, p. 95).

¹⁰¹ G.W.H. LAMPE, p. 1114.

¹⁰² J.M. MODRZEJEWSKI, « Le chistianisme alexandrin et Philon », dans *Les premiers temps de l'Eglise*, Paris (2004), p. 559.

B utilise le terme **ΧΙΝΕΡΖΩΒ** lorsqu'il montre Paphnuce soucieux de vouloir imiter la « façon de vivre », la πολιτεία de Timothée (B.60 - **ΛΙΕΡΟΥΜΗΩ ΝΕΖΟΥΥ ΕΙΧΟΖ Ε†ΧΙΝΕΡΖΩΒ ΝΤΕ ΦΗ ΕΤΕΜΜΑΥ ΕΤΑΙΝΑΥ ΕΡΟC ΕΙΟΥΩΩ ΖΩ ΕΕΡΠΕΦΡΗ† ΠΕ** - « je passai de nombreux jours à m'efforcer d'imiter la façon de vivre de celui-là que j'avais vue, voulant moi-même lui ressembler ».

ΒΙΝΡΖΩΒ (en sahidique) ou **ΧΙΝΕΡΖΩΒ** (en bohairique) traduisent le grec ἔργον ou ἐργασία. Mais pour un ascète, il s'agit clairement de sa « façon de vivre ». Selon Crum, cela correspond notamment au grec ἀναστροφή, « genre de vie, manière d'être ». ¹⁰³ Il s'agit donc d'un mot copte exprimant la πολιτεία monastique, équivalent de ce terme gréco-copte. Pour marquer la différence, nous avons choisi de traduire le terme copte et de laisser sous sa forme grecque le terme gréco-copte.

Ensuite, dans la seconde grande partie du récit, après un long et pénible voyage – précédé ou non, selon les versions, d'un retour dans sa cellule de Scété –, Paphnuce rencontre Onuphre. Celui-ci lui expose également sa πολιτεία, quoique le terme n'apparaisse pas. Mais, en copte (le passage faisant défaut en S2), Paphnuce déclare en préambule : S1.106 - **ΑΪΒΩ ΕΠΑΡΑΚΑΛΕΙ ΜΜΟϞ ΕΤΡΕΦΧΩ ΕΡΟΙ ΜΠΕΦΡΑΝ ΑΥΩ ΝΦΤCΑΒΟΪ ΕΤΕΦΒΙΝΡΖΩΒ** - « je poursuivis en l'exhortant à me dire son nom et à m'expliquer sa façon de vivre » ; B.74 - **ΑΙ†ΖΟ ΕΡΟϞ ΕΘΡΕΦΤΑΜΟΙ ΕΠΕΦΡΑΝ ΝΕΜΤΕΦΧΙΝΕΡΖΩΒ** - « je l'exhortai à me faire connaître son nom et sa façon de vivre ».

A l'occasion, les autres versions ont recouru au mot « œuvre », ce qui est équivalent, l'« œuvre » du moine étant très clairement sa πολιτεία et non pas son seul travail manuel qui n'en est qu'un élément (E1.99, A2.70, A3.92). A1 préfère cependant envisager ici l'ensemble du « parcours », de l'« économie », terme qui regroupe le βίος et la πολιτεία (A1.24), ainsi que nous allons le montrer ci-dessous.

Onuphre explique avoir d'abord été moine dans un monastère de type cénobitique à Erété (**ΕΡΗΤΕ** / ريدة / Ερεῖθις). Arrivé au désert, il avait reçu l'enseignement d'un ermite (avant de vivre seul) (S1.149, S2.138, B.108, E1.155, A1.66, A2.114, A3.127).

¹⁰³ W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, réimpr., Oxford 1979, p. 655a.

Dieu pourvoit à sa nourriture et un ange lui délivre la communion le samedi et le dimanche. Le terme πολιτεία apparaît une deuxième fois en copte (sous une forme verbale) lorsque l'errant explique à Paphnuce comment ceux qui ont pour πολιτεία de ne voir personne sont reçus par un ange dans la synaxe et comment ils échappent au terrible démon de l'Acédie, de l'Ennui qui détruit l'œuvre du solitaire : S1.171 - **ΑΛΛΑ ΝΑΪΑΤΟΥ ΝΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕΤΨΟΟΠ ΖΜΠΧΑΪΕ ΕΤΒΕΠΝΟΥΤΕ ΕΤΠΟΛΙΤΕΥΕ** - « Mais heureux sont ceux qui résident dans le désert à cause de Dieu, ceux qui ont pour πολιτεία de ne voir personne » ; S2.159 - **ΑΥΩ ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕΖΖΜΠΧΑΙΕ ΕΤΠΟΛΥΤΕΥΕ ΕΤΒΕΠΝΟΥΤΕ ΑΥΩ ΕΤΜΝΑΥ ΕΡΩΜΕ** - « Et ceux qui sont dans le désert et qui ont pour πολιτεία à cause de Dieu de ne voir personne » ; B.121 - **ΑΛΛΑ ΝΕΜΟΥΟΝ ΝΙΒΕΝ ΕΤΕΡΠΟΛΕΤΕΥΕΣΘΕ ΕΨΤΕΜΝΑΥ ΕΡΩΜΙ** - « mais aussi ceux qui ont pour πολιτεία de ne voir personne ».

Au terme de ce discours, Paphnuce et Onuphre se rendent dans la cellule de ce dernier et, après s'être restaurés et avoir passé la nuit en prière, le grand ascète déclare au voyageur que, durant la nuit, Dieu lui a annoncé sa mort imminente et que Paphnuce se voit dès lors chargé d'une mission divine : enterrer l'ermite et assurer sa commémoration, son souvenir, ainsi que celui de tous les autres moines qu'il croquera sur le chemin du retour vers l'Égypte. La *Mission* est exprimée. Il est important de noter ici que, averti par Dieu de sa mort prochaine, Onuphre dit à Paphnuce se rendre en son « lieu de repos éternel ». Quant à ce monde, il déclare soit en sortir, soit y terminer son parcours. Ainsi que le montre A2.151, **ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ**, mot ayant connu un vaste emploi théologique¹⁰⁴, que l'on trouve dans les versions coptes (S1.194, S2.181, B.135) est en effet à traduire en ce contexte par « parcours », à savoir le déroulement de la vie terrestre du moine. L'« économie divine » est le « projet », le « plan » de Dieu pour toute la création. L'« économie » du moine est donc le plan divin pour cet individu en particulier. Dans le chef de ce dernier, cela correspond à l'ensemble de son parcours terrestre qui, fondamentalement, résulte du plan, de la volonté divine, la volonté propre de l'être humain n'existant en fin de compte qu'en raison de cette même volonté de Dieu. On peut donc en conclure que l'οικονομία du moine, le projet de

¹⁰⁴ G.W.H. LAMPE, p. 942b ; K. DUCHATELEZ, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *Nouvelle Revue de Théologie* 92, (1970), p. 267-308.

Dieu pour l'errant, correspond à l'ensemble des actes de son βίος et des aspects de sa πολιτεία, donc à la totalité de son « parcours » ici-bas.

Onuphre mort, Paphnuce l'enterre puis repart. Il rencontre d'abord quatre moines âgés et passe une journée auprès d'eux. Dans un deuxième temps, il arrive dans une oasis luxuriante et y découvre quatre jeunes moines originaires de la ville de Pemdjē (ΠΕΜΔΧΗ / البهنسا / 'Οξύρυγος). Ceux-ci décident de lui raconter « toute leur vie ». Puisqu'il s'agit de la totalité et que ce qui suit sort essentiellement du cadre spirituel, c'est du terme βίος dont il est ici fait usage en copte (S1.273, S2.250, R3.1, B.184). A2 et A3 montrent combien il s'agit de tout ce qui peut concerner ces jeunes gens (A2.216, A3.233). Les autres manuscrits ne reprennent pas cette réplique.

Le samedi et le dimanche, Paphnuce reçoit comme eux la synaxe (la communion) des mains d'un ange. Au moment de les quitter, dans A3, celui-ci évoque spécifiquement la πολιτεία des quatre jeunes ascètes (A3.283).

Paphnuce retourne alors vers Scété, rencontre des moines de ce monastère et leur raconte son voyage, accomplissant ainsi sa *Mission*. Le récit est alors mis par écrit, selon les versions soit par Paphnuce lui-même, soit par les moines scétiotes. Il est ensuite déposé en l'ἐκκλησία du monastère.¹⁰⁵

Après cet exposé de la trame générale du texte, il convient maintenant d'en détailler le plan, agrémenté du résumé de chacun des épisodes.

6. PLAN ET RESUME DU RECIT

La *Mission de Paphnuce* apparaît donc comme un récit de voyage clairement divisible en deux parties : d'une part, la « rencontre de Timothée » (précédée de la découverte

¹⁰⁵ Comme en Syrie, l'ensemble des bâtiments communs porte ce nom. L'ἐκκλησία se compose essentiellement de boulangeries, d'une cuisine, d'une hôtellerie, une ou deux églises et une bibliothèque. Nous avons dès lors préféré conserver l'appellation grecque d' ἐκκλησία car il se peut, et c'est sans doute ainsi qu'il faut le voir, que les moines scétiotes ne déposent pas le manuscrit dans l'église elle-même, le κυριακόν, mais bien plutôt dans la bibliothèque du monastère. Cf. D.J. CHITTY, *Et le désert devint une cité... Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien (Spiritualité orientale 31)*, Bégrolles-en-Mauges 1980, p. 76. Ce n'est que dans le manuscrit A3 que nous avons traduit كنيسة الله المقدسة par « sainte église de Dieu ».

d'un anachorète naturellement momifié) et, d'autre part, la rencontre d'Onuphre et des autres ascètes. Pour des raisons de clarté et de facilité, tant des comparaisons que des citations couvrant plusieurs phrases, nous avons décidé de diviser le texte de la *Mission* en cinquante-neuf sections que nous appellerons « chapitres » bien qu'ils soient de longueur particulièrement inégale, allant jusqu'à se limiter à une unique unité littéraire.¹⁰⁶ Le texte peut se présenter et se résumer de la façon suivante.

1. Titre :

Panégyrique du saint Onuphre, l'anachorète pneumatophore, errant dans le désert et qui mourut le seize du mois béni de paōni/sanē.

1° PARTIE : « LA RENCONTRE DE TIMOTHEE »

2. Introduction – départ de Paphnuce vers le désert intérieur – la momie naturelle :

L'ensemble du texte qui suit consiste en les paroles de l'anachorète Paphnuce à d'autres frères. Un jour, il décide de se rendre au désert intérieur pour y rencontrer d'autres serviteurs du Christ. Ayant pris un peu de pain et d'eau, il arrive après quatre jours de marche auprès d'une première grotte. Après avoir frappé à la porte puis attendu un certain temps, il finit par y pénétrer et y découvrir un ascète assis et silencieux, en réalité mort depuis longtemps et qui tombe en poussière, ainsi que son bien, lorsque Paphnuce y pose la main. Celui-ci retire son premier habit et en enveloppe l'ancien qu'il enterre. Paphnuce quitte alors ce lieu.

3. Arrivée et attente devant une nouvelle grotte :

Le voyageur s'enfonce au désert et trouve une nouvelle grotte, avec des traces de pas à l'entrée. Selon les versions, il entre ou non dans ce lieu qui s'avère vide de son occupant, puis en sort. Il attend alors devant la porte le retour du moine.

4. Le retour du frère :

A la tombée du jour, le frère revient, entouré d'un troupeau d'animaux sauvages. Il est nu et sa pilosité couvre tout son corps, lui servant de vêtement.

¹⁰⁶ La division en chapitres repose sur S1. En raison des autres manuscrits coptes, ainsi que dans les autres langues, certains regroupements ont dû être effectués dans l'édition en raison du découpage en unités littéraires qui peut conduire à des chevauchements.

5. Paphnuce rassure l'errant :

A la vue de Paphnuce, le frère, apeuré, s'arrête et prie. Il craint avoir affaire à un esprit impur, semblable à ceux qui l'ont déjà tourmenté. Paphnuce comprend, s'avance et s'efforce de rassurer l'errant en l'invitant à le toucher, proclamant être « chair et sang », un homme, serviteur du Christ tout comme lui. L'ancien prie et le salue.

6. L'errant interroge Paphnuce :

Après être entrés dans la grotte, l'errant demande à Paphnuce la raison de sa venue en ce lieu. Le voyageur répond qu'il a voulu voir des errants et que Dieu a satisfait à son souhait.

7. L'errant vivait d'abord en communauté :

Paphnuce interroge à son tour l'errant, notamment sur la raison de sa nudité. L'ancien lui répond et lui dit avoir d'abord été moine dans une communauté de Thébaïde où il travaillait à de la vannerie. Il avait décidé de se retirer dans la solitude afin d'y vivre de son travail et d'y recevoir les frères et les étrangers.

8. L'installation comme solitaire – la tentation et la chute :

Il avait donc quitté le monastère et s'était construit une habitation afin d'y demeurer seul. Il y avait vécu de son travail et y avait pratiqué la charité. Ceci avait provoqué la jalousie du diable, qui était entré dans une moniale. Celle-ci était alors venue lui commander du travail régulièrement, jusqu'à ce que la familiarité s'installe et qu'ils donnent « naissance à l'iniquité ». Ils avaient persisté dans la chute pendant six mois.

9. Crainte et repentir :

L'errant avait alors pris conscience de sa situation et du terrible châtement éternel qui l'attendait.

10. Fuite au désert et vie de l'errant jusqu'à ce jour :

Il avait alors renoncé à cette femme et à tous ses biens et s'était enfui au désert. Il y avait trouvé cette grotte avec une source d'eau et un palmier-dattier lui fournissant un régime par mois, sa seule nourriture depuis trente ou soixante ans, selon les versions. Ses vêtements étaient tombés en lambeaux au fil du temps et sa pilosité avait couvert son corps.

11. Paphnuce l'interroge sur ses souffrances :

Paphnuce interroge alors l'errant sur sa peine au début de son séjour en ce lieu. L'ancien lui déclare avoir grandement souffert à cause de ses entrailles, au point de s'être jeté sur le sol et d'avoir crié après le Seigneur.

12. Intervention d'un ange chirurgien et exhortation à ne plus pécher :

Un jour, un être de lumière lui était apparu et l'avait interrogé sur son mal. Lui ayant montré son foie, l'ange lui avait ouvert le côté avec sa main, en avait retiré l'organe et gratté les ulcères, puis il l'avait remis à sa place et refermé la plaie. Il avait alors exhorté le moine à ne plus pécher, afin que pire que cela ne lui arrive pas, mais au contraire de prier le Seigneur comme il convenait. Depuis ce temps, l'errant est en bonne santé et, selon la majorité des manuscrits, il montre à Paphnuce le linge dans lequel l'ange avait placé les ulcères.

13. Paphnuce demande à rester auprès de l'errant qui le lui refuse :

Paphnuce demande à rester auprès de l'errant dans la grotte. Celui-ci lui déclare alors qu'il n'a pas la force de s'opposer aux démons.

14. L'errant s'appelle Timothée – il bénit Paphnuce :

A une question de Paphnuce, l'errant déclare s'appeler Timothée. Celui-ci demande alors au voyageur de faire mémoire de lui afin que le Seigneur le fortifie dans ce qu'il est. Il bénit ensuite Paphnuce à sa demande et le voyageur le quitte, heureux mais également triste en pensant à sa propre πολιτεία.

15. Retour à Scété :

Paphnuce s'efforce de nombreux jours d'imiter Timothée. Ce n'est que dans la version éthiopienne et dans A0 qu'il est précisé qu'il rentre dans sa première cellule.

2^e PARTIE : « LA RENCONTRE D'ONUPHRE ET D'AUTRES ASCETES »

16. Nouveau départ de Paphnuce pour le désert intérieur :

Le voyageur veut se rendre à l'Oasis, peuplée, selon les versions, de barbares ou de gens à la foi « déviante », pour y rencontrer des « anachorètes, serviteurs du Christ ».

17. Les premières souffrances :

Ayant pris des vivres pour quatre jours de marche, il vient à en manquer et, après avoir repris une fois courage, il marche encore quatre jours en jeûnant, se désespère et croit mourir.

18. Première apparition de l'ange de lumière :

Thaumaturge, l'ange lui rend des forces en lui touchant les lèvres.

19. Nouvelles souffrances de Paphnuce et réapparition de l'ange :

Après quatre nouveaux jours épuisants, l'ange reconforte Paphnuce comme la première fois (voire bien davantage) et le voyageur se remet en marche pour un plus grand nombre de jours.

20. Rencontre entre Paphnuce et un nouvel errant :

Paphnuce voit venir à lui un homme quasi nu et effrayant. Il se réfugie sur un rocher. L'arrivant, épuisé, se jette sous ce même rocher puis interpelle Paphnuce pour le rassurer, lui déclarant être un homme comme lui. Paphnuce, étonné que l'errant sache son nom, descend et se prosterne devant lui, avant de se relever à sa demande.

21. Onuphre se présente :

A la demande de Paphnuce, l'errant déclare s'appeler Onuphre et cheminer seul en ce désert depuis soixante ans, « marchant dans les montagnes comme les bêtes sauvages et vivant des plantes et des arbres. »

22. Paphnuce demande à Onuphre de lui faire le récit de sa vie :

Dans le seul A1, Paphnuce demande ici à l'errant de lui raconter toute sa vie « depuis le commencement ».

23. Onuphre au monastère d'Erété :

L'errant avait d'abord vécu dans une grande communauté monastique, à Erété, dans le nôme de Shmoun. Il y avait reçu sa formation et y avait écouté les discours des anciens sur Elie et Jean-Baptiste au désert.

24. De la supériorité de l'errant sur le cénobite :

A la demande d'Onuphre, les moines d'Erété avaient comparé la situation des cénobites, qui se réunissent pour les synaxes et trouvent aisément nourriture, boisson et réconfort, s'entraïdant ou étant aidés par des laïcs, et la situation des anachorètes qui « ne trouvent rien à manger » et « pas d'eau à boire ». Personne ne les secourt s'ils sont malades ni ne converse avec eux. Leurs souffrances commencent dès leur retrait au désert, subissant les tentations des démons, mais recevant la Grâce divine « de par leur patience et la grandeur de leur combat et de leur activité ». Dieu leur fournit l'eau à la façon d'Isaïe le Prophète qui avait fait jaillir l'eau du rocher et Il ordonne à ses anges de leur servir leur nourriture et Il rend les plantes non-comestibles du désert dans leur bouche plus douces que le miel. La prière conduit le Christ à les sauver, car « le Seigneur n'abandonne à jamais le pauvre et (...) la patience du malheureux à jamais ne périt » et Il « rémunère chacun dans la mesure des peines qu'il endure en Son très Saint Nom. »

25. Onuphre part vers le désert intérieur :

Bouleversé par les paroles des moines, Onuphre avait pris des provisions pour quelques jours de marche et quitté de nuit le monastère.

26. L'ange gardien d'Onuphre l'accompagne auprès d'un ancien :

Au pied de la montagne, Onuphre avait vu apparaître son ange gardien qui l'avait alors accompagné « six ou sept milles » jusqu'à une grotte du désert vers laquelle il s'était penché pour voir si un frère s'y trouvait.

27. Onuphre réside chez l'ancien :

Un « grand parfait de Dieu » était sorti au devant d'Onuphre. Après que celui-ci s'était prosterné face à l'ancien, ce dernier l'avait relevé, l'interpellant par son nom et lui annonçant qu'il avait atteint l'œuvre à laquelle il avait été destiné. Il était demeuré alors quelques jours auprès de l'ascète, afin d'y apprendre « l'œuvre du désert », la πολιτεία des errants.

28. Onuphre dans sa propre cellule – ses dernières relations avec son maître :

L'ancien, constatant les progrès d'Onuphre, l'avait conduit à une cabane isolée à quatre jours de marche et flanquée d'un palmier-dattier. Il y avait séjourné un mois avec lui puis, la formation d'Onuphre achevée, il était retourné chez lui. Les deux moines s'étaient

revus ensuite une fois l'an jusqu'à la mort de l'ancien qu'Onuphre avait enterré.

29. Les souffrances d'Onuphre au désert et sa persévérance :

A la question de Paphnuce, Onuphre exprime combien il avait peiné au début de son séjour, en raison du climat, de la faim, de la soif et du combat contre le démon. Mais jamais il n'a renoncé.

30. Dieu pourvoit à la nourriture de l'errant :

La persévérance d'Onuphre lui a valu la miséricorde de Dieu qui a chargé ses anges de le nourrir. Le palmier-dattier lui a fourni alors un régime par mois et les autres herbes des montagnes lui ont été douces comme le miel. Car Dieu connaît les besoins de l'homme et n'abandonne pas celui qui accomplit Sa volonté.

31. De la synaxe angélique et de la consolation des errants du désert :

Emerveillé par le discours d'Onuphre, Paphnuce lui demande où il accomplit la synaxe le samedi et le dimanche. L'ancien lui répond qu'un ange vient pour ce faire. Les errants sont heureux car l'ange les reçoit dans la synaxe et, lorsqu'ils souhaitent voir quelqu'un, ils se trouvent temporairement transportés vers les êtres célestes et en oublient dès lors toutes les peines du monde d'ici-bas, consolés pour « de nombreux jours encore » et « ne se souvenant (...) nullement qu'il existe un monde » terrestre.

32. Le réconfort de Paphnuce :

Le discours d'Onuphre réjouit grandement le voyageur et lui rend force et jeunesse d'esprit.

33. Onuphre conduit Paphnuce à sa cellule :

Les deux moines marchent deux ou trois milles et arrivent auprès de la cabane et du palmier-dattier. Ils accomplissent alors une prière.

34. Restauration spirituelle et corporelle :

Les deux errants s'entretiennent des « grandeurs de Dieu ». Onuphre invite Paphnuce à prendre un peu de pain et d'eau, tout en cherchant à ne pas rompre le jeûne. Son hôte refuse alors de s'alimenter seul et parvient à convaincre l'ancien de partager son repas et il reste de la nourriture.

35. La transfiguration d'Onuphre et la mission de Paphnuce :

Les deux moines passent la nuit en prière. A l'aube, Onuphre apparaît transfiguré. Il rassure Paphnuce et lui expose sa mission : l'ensevelir puis assurer sa commémoration parmi les frères d'Egypte.

36. Le pacte de grâce :

Onuphre explique à Paphnuce ce que devront accomplir les frères au jour de sa commémoration pour que Dieu les conduise, à sa demande et sans examen, à « la première heure du millénaire précieux ».

37. Rappel de la mission :

Paphnuce demande à rester en ce lieu après la mort de l'ancien. Celui-ci lui rappelle alors sa mission et Paphnuce demande la bénédiction d'Onuphre.

38. Prédiction :

Selon les versions, Onuphre prédit à Paphnuce l'efficacité de sa πολιτεία, sa réussite et la protection des anges de Dieu qui le « sauveront de tous les complots du Mauvais » ou demande à Dieu de lui accorder ces grâces.

39. Mort d'Onuphre :

Onuphre se lève et prie vers Dieu dans « de grands gémissements et de multiples pleurs », puis il se couche et meurt.

40. La cohorte angélique :

Une cohorte d'anges se fait entendre. Elle chante des hymnes en faveur de l'âme du saint qui est admise au Ciel.

41. L'ensevelissement d'Onuphre et ses suites :

Paphnuce enveloppe l'ancien dans la moitié de son dernier vêtement, l'enfouit dans un creux du rocher et prie sur lui. La hutte et le palmier-dattier s'effondrent, montrant bien à Paphnuce qu'il doit repartir. Après un repas funéraire composé des restes de la veille, l'ange de lumière réapparaît et le reconforte une troisième fois.

42. Paphnuce repart et atteint une cellule vide :

A la fois triste et joyeux, il marche trois ou quatre jours et atteint une cellule vide, au sommet de la montagne. Il y entre et n'y trouve personne.

43. Rencontre de quatre moines :

Un, puis trois autres moines pénètrent en la cellule. Ceux-ci connaissent Paphnuce sans qu'il ne se nomme, car le Seigneur les a informés de sa venue en ce jour. Cela fait soixante ans qu'ils n'ont pas vu d'homme venir à eux.

44. Restauration et prière :

Après un entretien spirituel, les moines invitent Paphnuce à se restaurer de pain chaud et « d'autres bonnes choses à manger ». Chaque jour, les quatre moines se voient miraculeusement attribuer un pain pour chacun d'eux. Paphnuce étant venu, un cinquième pain a été apporté. Après le repas commun, ils passent toute la nuit de dimanche en prières. A l'aube, Paphnuce demande à rester parmi les frères jusqu'à sa mort.

45. Nouveau rappel de la mission :

Les moines rappellent à Paphnuce que telle n'est pas sa destinée. Il doit rejoindre l'Egypte et assurer la commémoration des errants qu'il a rencontrés.

46. Les frères refusent de se nommer :

En dépit de l'insistance de Paphnuce, les quatre moines restent anonymes. Ils rappellent une fois encore la mission et demandent à Paphnuce de se hâter et de ne pas se laisser tromper par le monde.

47. Prédications, départ de Paphnuce et arrivée dans une oasis :

Les frères bénissent Paphnuce et lui prédisent ce qui va lui arriver. Il se met alors en route et arrive dans une oasis.

48. Description de l'oasis paradisiaque :

Après s'être reposé, Paphnuce déambule parmi les arbres en s'émerveillant de leur variété, au point de penser se trouver au Paradis terrestre.

49. Arrivée de quatre jeunes gens :

Quatre jeunes gens viennent d'au loin. Ils interpellent Paphnuce par son nom. Ils se saluent, prient et discutent des grandeurs de Dieu.

50. Séjour chez les quatre jeunes gens :

Les quatre jeunes vivent « dans une grande gloire et une grande joie », au point que, dans A2 et A3, Paphnuce croit avoir affaire à des anges. Ils admettent Paphnuce parmi eux durant sept jours et le nourrissent de fruits. Le voyageur se réjouit de leur attitude à son égard.

51. Les quatre jeunes racontent leur parcours jusqu'au désert :

Les jeunes gens sont quatre patriciens originaires de la ville de Pemdjē. Après l'école et le collège où ils étaient ensemble, ils avaient voulu « être bien éduqués dans la sagesse de Dieu ». Ils étaient alors partis pour le désert avec des provisions pour quelques jours et avaient vu ensuite une extase de Dieu qui les avait transportés en ce lieu, où ils résident depuis maintenant six années. A leur arrivée, ils y avaient trouvé un grand saint homme de Dieu, qui avait vécu avec eux et leur avait délivré son enseignement jusqu'à sa mort, une année plus tard. Depuis lors, les quatre jeunes y vivent seuls.

52. La pratique des jeunes de Pemdjē :

Depuis leur arrivée en ce lieu, les quatre jeunes n'ont mangé que des fruits. Ils se retrouvent une fois la semaine, le samedi et le dimanche, pour faire leurs synaxes. Le reste du temps, ils séjournent isolés en des cellules distinctes.

53. La synaxe angélique :

Chaque samedi et chaque dimanche, un ange de Dieu vient auprès des jeunes gens pour les recevoir dans la communion. Paphnuce reste avec eux et, le samedi, il reçoit, lui aussi, la synaxe des mains de l'ange, ce qui le rend quasi-inconscient. Après une nuit de prière, l'aube du dimanche ramène l'ange qui leur donne à nouveau la sainte offrande.

54. L'ange (et les moines) rappelle(nt) la mission :

L'ange rappelle sa mission à Paphnuce qui, une fois encore, souhaite rester sur place (dans E1 et E4, ce sont d'abord les moines qui le rappellent à l'ordre). L'ange annonce à Paphnuce sa sainteté sur terre et retourne vers les cieux.

55. *Derniers moments avec les jeunes de Pemdjē :*

Ils mangent tous des fruits en guise d'agape. Les quatre jeunes font ensuite connaître leurs noms et commandent à Paphnuce d'assurer leur commémoration auprès des frères. Ils l'accompagnent un peu, puis le quittent après qu'il ait reçu leur bénédiction.

56. *Accomplissement de la mission :*

Après plusieurs jours de marche, Paphnuce rencontre des Scétiotes. Il se repose dix jours chez eux et les informe des choses qu'il a vues et de celles qui lui sont arrivées.

57. *Dépôt du manuscrit à Scété et péroration :*

Selon les versions, les Scétiotes soit transcrivent les dires de Paphnuce, soit demandent à celui-ci de le faire. Dans les deux cas, le manuscrit est déposé dans l'ἐκκλησία du monastère, où il est sujet de réflexion à toute heure. Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

58. *Desinit*

59. *Colophon du manuscrit*

7. LA COMPOSITION DE LA « MISSION »

Après cette présentation générale, il est nécessaire de s'interroger sur la façon dont l'auteur de la *Mission* a constitué son récit, ainsi que sur ses sources.

Les droits d'auteur n'étant pas d'actualité à l'époque de l'Antiquité tardive, il était d'usage d'emprunter l'œuvre d'un prédécesseur et de la piller allègrement en vue de constituer son propre récit. L'auteur de la *Mission* n'a pas fait autrement en s'inspirant très fortement de deux apophtegmes anonymes, très anciens puisqu'on les trouve dans la collection latine établie par les futurs papes Pélage I^{er} et Jean III, dans la deuxième moitié du V^e siècle.¹⁰⁷ Ils sont également repris dans la collection systématique grecque¹⁰⁸, ainsi que

¹⁰⁷ *Vitae Patrum*, éd. ROSWEYDE, PL 73, 11 et 12. Sur la constitution des principales collections d'apophtegmes : A.D. RICH, *Discernment in the Desert Fathers. Διάκρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism (Studies in Christian History and Thought)*, Bletchley-Waynesboro 2007, p. 123-126.

dans l'arménienne.¹⁰⁹ Le premier se lit partiellement dans la version copte sahidique éditée par Marius Chaîne qui a regroupé les différents fragments d'un même *codex*, la fin de l'apophtegme et le second, qui devait très certainement lui faire suite, n'ayant malheureusement pas été retrouvés.¹¹⁰ Le fragment connu avait déjà été édité au XVIII^e siècle par Mingarelli.¹¹¹

Le premier apophtegme correspond à la première partie de la *Mission*, épisode de la momie naturelle compris, et le second inspire très clairement le passage relatif à Onuphre.¹¹² La rencontre avec les autres ascètes semble en revanche être de la seule main du rédacteur initial de la *Mission*.

La séparation entre les deux textes originaux reste bien visible dans la *Mission*. Analysons leur jonction, qui varie selon les manuscrits.

S2 présente très clairement une lacune importante. Les chapitres 15 à 17 sont manquants, ce qui rend la liaison entre les deux parties totalement différente : le deuxième départ est absent ainsi que les premières souffrances de Paphnuce au désert et, dès lors, la bénédiction de l'ange de lumière devient celle de Timothée et c'est le fait de ne plus avoir faim ni soif qui apparaît comme un grand miracle, tandis que la reprise de la route par Paphnuce apparaît comme le point de départ de la deuxième partie du récit (S2.83, 84 et 85).

Dans S1, Paphnuce part immédiatement vers l'intérieur du désert (S1.82 et 83). En revanche, dans B, Paphnuce passe un certain temps à s'efforcer d'imiter l'ancien et reste

¹⁰⁸ *Les apophtegmes des Pères XVII-XXI*, J. Cl.-GUY (éd. et trad.), (SC 498), Paris 2005, p. 174-185 ; N132A et B (L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Série des anonymes*, Sablé-sur-Sarthe-Bérogrolles-en-Mauges 1985, p. 48-52).

¹⁰⁹ *Վարք արքոց հարանց եւ քաղաքափարոթիւնք սոցին ըստ կրկին թարգմանութեան նախնեաց*, II, Venise 1855, p. 463-464 (19,9) et 483-485 (19,27) ; L. LELOIR (trad.), *Paterica armeniaca a P.P. Mechitaristis edita (1855) nunc latine reddita, IV. Tractatus XVI-XIX, (CSCO Subsidia 42)*, Louvain 1976, p. 145-146 et 166-169. Deux collations d'apophtegmes furent réalisées : la première, ou « ancienne traduction », est due à Nersès de Lampron, archevêque de Tarse, en Cilicie, et remonte au XII^e siècle ; la seconde, ou « nouvelle traduction », également cilico-arménienne, date du XIV^e siècle et a été une première fois éditée à Constantinople en 1721. L'édition des pères méchitaristes fournit les deux textes.

¹¹⁰ M CHAÏNE, *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des « Apophtegmata Patrum »*, Le Caire 1960, n° 268, p. 81-82, traduction p. 151-152.

¹¹¹ MINGARELLI, *Aegyptorium reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservatae*, Bologne 1785, p. CCCXXXVII-CCCXLIII ; Ce fragment est le plus souvent considéré, à tort, comme un fragment de la *Mission*. Amélineau avait déjà repéré qu'il s'agissait d'un morceau d'apophtegme (E. AMÉLINEAU, *Voyage*, p. 193-194).

¹¹² Les éditions des apophtegmes sont reproduites en annexe, avec traduction personnelle. L'« ancienne traduction » du premier apophtegme arménien se limite à l'épisode de la momie naturelle.

donc assurément dans une cellule, sans que ne soit précisé en quel lieu il se trouve. Ce n'est qu'ensuite qu'il repart pour le désert profond (B.59, 60 et 61).

A2 et A3 sont encore un peu moins clair. C'est en marchant que Paphnuce réfléchit à sa vie. Il pense plusieurs jours à imiter Timothée mais il semble s'être arrêté quelque part puisqu'il est dit se mettre debout avant de s'enfoncer au désert. A3 est ici fort intéressant car Paphnuce s'y met « une seconde fois debout », ce qui montre la scission claire en deux parties dans le chef de l'auteur car, sinon, vu que le voyageur se remet déjà en route après l'épisode de la momie naturelle, il s'agirait d'un troisième départ (A2.47 à 50, A3.70 à 73).

A0 et A1 offrent une version identique aux deux autres textes arabes. Cependant, ayant inversé et séparé les deux parties, l'éditeur a ajouté une conclusion à A0, annonçant le départ en direction d'Onuphre (A0.63 à 66 et A1.3 et 4).

L'éthiopien est le plus précis. Il indique très clairement un retour de Paphnuce à sa grotte de départ, avant de se mettre « une deuxième fois en route » (E1.75 à 79).

Dès les apophtegmes, on voit que la première partie du manuscrit présente des séquences très proches de la seconde, ce qui explique leur habituelle contiguïté dans les collections et leur regroupement en un texte unique dans la *Mission*. Les parallélismes principaux peuvent être mis en évidence au sein du texte. Nous avons donc dressé un tableau reprenant les passages principaux où un rapprochement peut être relevé entre la première et la seconde partie du texte de la *Mission* avec, à gauche, le texte de la première partie et, à droite, le passage de la deuxième partie qui s'en rapproche. Pour chacun des passages présentés, tout comme dans l'ensemble du volume 1 de la thèse, nous présentons d'abord les textes coptes, dans l'ordre S1, S2 et B, puis la version éthiopienne retenue (le plus souvent E1), enfin les textes arabes, dans l'ordre numérique (A0 dans la première partie correspondant à A1 dans la seconde). Le rapprochement n'est pas à chaque fois possible pour toutes les versions, en raison de lacunes dans l'une et/ou l'autre des deux parties.

- a) Au départ de chacune des deux parties, Paphnuce décide de se rendre au désert intérieur pour y rencontrer des frères.

1 ^{ière} PARTIE	2 ^e PARTIE
<p>S1.4 - ΑΝΟΚ ΠCON ΑΙΜΕΕΥΕ ΝΟΥΖΟΥ ΠΕΧΑϞ ΕΤΡΑΠΩΤ ΕΠΧΑΙΕ ΕΤΖΙΖΟΥΝ ΕΤΡΑΝΑΥ ΧΕΟΥΝCON ΜΜΟΝΑΧΟC ΖΜΠΑΖΟΥΝ ΝΕΤΟ ΜΖΜΖΑΛ ΜΠΕΧC ΙC</p> <p>« Moi, frère, dit-il, je pensai un jour aller au désert intérieur pour voir s'il s'y trouvaient des frères moines qui étaient serviteurs du Christ Jésus. »</p>	<p>S.1.83 et 84 - ΑΝΟΚ ΔΕ ΜΠΙΕΩΑΜΕΛΙ ΕΠΑΩΝΖ ΑΛΛΑ ΑΙΤΑΑΤ ΕΠΧΑΙΕ ΕΤΖΙΖΟΥΝ ΝΟΥΖΕ ΑΠΩΤ ΔΕ ΕΠΜΑ ΕΤΜΜΑΥ ΕΙΧΩ ΜΜΟC • ΧΕΜΕΩΑΚ †ΝΑΒΕΝΟΥΑ ΖΝΝΑΝΑΧΩΡΙΤΗC ΝΕΤΟ ΝΖΜΖΑΛ ΜΠΕΧC ΙC</p> <p>« Et moi je ne me souciai nullement de ma vie, mais je me donnai au désert intérieur, (pour aller) à l'Oasis (...). Et je me dirigeai vers ce lieu-là, en disant : 'peut-être trouverai-je un des anachorètes, qui sont serviteurs du Christ Jésus' ».</p>
<p>B.3 - ΑΝΟΚ ΠΕ ΦΑΦ† ΕΤΙΕΙΜΕΥΙ ΝΟΥΕΖΟΥΥ ΉΝΠΑΖΗΤ ΕΘΡΙΖΩΛ ΕΠΚΩΑϞΕ ΕΤCΑΗΟΥΝ ΕΝΑΥ ΧΕΟΥΟΝ ΜΟΥΝΑΧΟC ΩΟΠΤ ΜΜΑΥ ΝΒΩΚ ΝΤΕ ΙΗC ΠΧC</p> <p>« Je suis Paphnuce qui pensai un jour en moi-même aller au désert intérieur pour voir s'il s'y trouvaient des moines serviteurs de Jésus-Christ. »</p>	<p>B.61 et 62 - ΑΝΟΚ ΔΕ ΜΠΙ†ΑCΟ ΕΠΑΩΝΗ ΑΛΛΑ ΑΠΩΝΤ ΑΙΜΩΥΙ ΕΗΟΥΝ ΕΠΙΤΩΟΥ ΕΤCΑΗΟΥΝ ΑΚΥΕ ΕΗΟΥΝ ΕΡΟϞ ΧΕΑΡΗΟΥ ΝΤΑΝΑΥ ΕΟΥΒΩΚ ΝΤΕΦ†</p> <p>« Et moi, je n'épargnai pas ma vie, mais je me mis debout et je pénétrai dans la montagne intérieure. J'y entrai, (en disant) : 'peut-être verrai-je un serviteur de Dieu' »</p>

<p>E1.5 - አነ ፡ ቡቡኑዳ ፡ ሐለይኩ ፡ ዕለተ ፡ በልብዩ ፡ ከመ ፡ እሐር ፡ ኀበ ፡ ገዳም ፡ ውሳጢት ፡ ለእመ ፡ እሬኢ ፡ ቦመኩሳት ፡ አግብርተ ፡ ክርስቶስ ።</p> <p>« moi, Paphnuce, je pensai un jour en moi-même à aller au désert intérieur pour y voir des moines serviteurs du Christ. »</p>	<p>E1.79 - ወተንሣኤኩ ፡ ዓዲ ፡ ዳግመ ፡ ወቦእኩ ፡ ኀበ ፡ ገዳም ፡ ውሳጢት ፡ ወእቤ ፡ ለእመቦ ፡ እረኩብ ፡ አሐደ ፡ እምፈላሲያን ፡ አግብርተ ፡ እግዚእ ፡ ክርስቶስ ።</p> <p>« Et je me mis encore une deuxième fois en route et je pénétrai dans le désert intérieur et je dis : ‘peut-être trouverai-je un des errants serviteurs du Seigneur Christ’. »</p>
<p>A0.3 - قال القديس — الراهب بينودة السائح : إنني تفكرت في نفسي أن أدخل إلى البرية الداخلة لأنظر الإخوة الرهبان السواح عبيد المسيح إلهنا له المخذ.</p> <p>« Le saint, le moine Paphnuce l’errant, dit : moi, je pensai en moi-même à pénétrer au désert intérieur pour voir les frères, moines errants serviteurs du Christ notre Dieu, à Lui la gloire. »</p>	<p>A1.4 - إنني فكرت في نفسي أن أدخل إلى البرية الداخلة لأنظر الإخوة الرهبان السواح عبيد المسيح إلهنا له المجد.</p> <p>« Et moi, je pensai en moi-même à pénétrer dans le désert intérieur pour voir les frères moines errants serviteurs du Christ notre Dieu, à Lui la gloire. »</p>
<p>A2.4 - في بعض الأيام حرصت كثيرا أن أدخل إلى البرية الداخلة لأنظر إن كان هناك راهب آخر داخل مني يخدم الرب</p> <p>« Un certain jour, je désirai fortement pénétrer au désert intérieur pour voir si se trouvait là un autre moine en provenance de chez moi, servant le Seigneur. »</p>	<p>A2.50 et 51 - بل نهضت أيضا ومضيت إلى البرية الداخلة وكافة حرصي كان أن أعرف إن كان في نواحي البرية الداخلة إنسان عابد لله</p> <p>« mais je me mis à nouveau debout et je m’enfonçai dans le désert intérieur (...). Et mon unique désir était de savoir s’il y avait dans les lamentations du désert intérieur un homme servant Dieu »</p>

<p>A3.4 - يوم من الأيام وأنا المسكين بفنونتيوس جالس في قليتي إذ طلع في فكري حرص وشوق إلى الدخول في البرية الجوانية لأنظر إن كان هناك أحد من عبيد الله المتوحدين داخل من الموضع الذي أنا ساكن فيه</p> <p>« Et un jour, moi, le misérable Paphnuce, tandis que j'étais assis dans ma cellule, voici que surgit dans mon esprit le zèle et l'envie d'entrer dans le désert intérieur pour voir s'il se trouvait là un des serviteurs de Dieu, solitaires, en provenance du lieu dans lequel j'habitais. »</p>	<p>A3.73 et 74 - ولكني نهضت ثانية ومضيت إلى البرية الجوانية وكان جميع حرصي هذا لأن أعرف إذ كان في البرية الجوانية سائح آخر يخدم الله</p> <p>« Mais moi, je me mis une seconde fois debout et je pénétrai au désert intérieur (...). Et c'était mon profond désir de savoir s'il y avait dans le désert intérieur un autre errant qui sert Dieu. »</p>
---	--

- b) Paphnuce débute à chaque fois son périple par quatre jours de marche. Il prend du pain et de l'eau pour cette étape selon S1 et les textes éthiopiens. En revanche, lors du premier départ, B et les textes arabes voient l'errant se donner au désert sans la moindre provision. Tel était déjà le cas dans le premier apophtegme.

1 ^{ière} PARTIE	2 ^e PARTIE
<p>S1.5 - ΑΙΜΟΟΨΕ ΔΕ ΑΝΟΚ ΝΚΤΟΟΥ ΝΖΟΟΥ ΜΝΚΤΟΕ ΝΟΥΨΗ ΜΠΙΟΥΕΜΟΕΙΚ ΟΥΔΕ ΜΠΙΣΕΜΟΟΥ ΕΙΜΟΟΨΕ ΖΜΠΧΑΙΕ ΕΤΖΙΖΟΥΝ</p> <p>« Ainsi moi je marchai quatre jours et quatre nuits et je ne mangeai pas de pain ni ne bus d'eau, marchant dans le désert intérieur. »</p>	<p>S1.85 - ΑΪΨΕΙ ΔΕ ΝΖΝΚΟΥΙ ΝΟΕΙΚ ΝΜΜΑΙ ΜΝΟΥΚΟΥΪ ΜΜΟΟΥ ΝΑΠΨΑΥ ΝΚΤΟΟΥ ΝΖΟΟΥ ΜΜΟΟΨΕ</p> <p>« Et j'emportai un peu de pain avec moi et un peu d'eau, une mesure pour environ quatre jours de marche »</p>
<p>B.4 - ΑΙΜΟΥΙ ΑΝΟΚ ΝΞ ΝΕΖΟΟΥ ΝΕΜΞ ΝΕΧΩΡΖ ΜΠΙΟΥΩΜ ΟΥΔΕ ΜΠΙΣΩ</p> <p>« Moi, je marchai quatre jours et quatre nuits et je ne mangeai ni ne bus »</p>	<p>B.62 - ΑΪΒΙ ΝΗΙ ΝΖΑΝΚΟΥΧΙ ΝΩΙΚ ΝΕΜΟΥΚΟΥΧΙ ΜΜΩΟΥ ΜΠΨΑΥ ΝΞ ΝΕΖΟΟΥ ΜΜΟΥΙ</p> <p>« je me pris un peu de pain et un peu d'eau, pour quatre jours de marche. »</p>
<p>E2.5 - ወነሣእኩ ፡ ምስሌዩ ፡ ሕዳጠ ፡ እምነብስት ፡ ወማይ ፡ ወመላእኩ ፡ እንዝ ፡ ኣሐውር ፡ ፬ ፡ ዕለተ ፡ ወ፬ለያልዩ ።</p> <p>« Et je pris avec moi un peu de pain et d'eau et je partis, marchant quatre jours et quatre nuits. »</p>	<p>E2.44 - ወነሣእኩ ፡ ምስሌዩ ፡ ሕዳጠ ፡ እምነብስት ፡ ወማይ ፡ በዐቅም ፡ ዘዩኣክለኒ ፡ መዋዕለ ፡ ሕዳጣተ ፡ ወሐርኩ ፡ ረቡዐ ፡ መዋዕለ ፡</p> <p>« et j'emportai avec moi un peu de pain et d'eau, dans une mesure qui me suffit quelques jours, et je marchai quatre jours »</p>

<p>A0.4 - فمشيت فيها أربعة أيام بلياليها لم أكل خبزا ولم أشرب ماء</p> <p>« Et j'y marchai quatre jours et nuits (et) je ne mangeai pas de pain et ne bus pas d'eau »</p>	<p>A1.6 et 7 - وكنت قد أخذت معي يسيرا من الخبز والماء مقدار ما يكفيني أياما. فمشيت أربعة أيام آخر</p> <p>« Et j'avais emporté avec moi une petite quantité de pain et d'eau, une mesure qui me suffit pendant des jours. Et je marchai quatre autres jours. »</p>
<p>A2.5 - فمشيت مسافة أربعة أيام وأربع ليالي في البرية الداخلة لم أستعمل فيها خبزا ولا ماء.</p> <p>« Et je marchai une distance de quatre jours et quatre nuits dans le désert intérieur, sans y faire usage de pain ni d'eau. »</p>	<p>A2.52 - فسلكت الطريق وحملت معي خبزا يسيرا وماء قليلا كفاني أربعة أيام.</p> <p>« Et j'empruntai la route et j'emportai avec moi du pain en petite quantité et un peu d'eau, ce qui me suffit pendant quatre jours. »</p>
<p>A3.5 - وسرت مسيرة أربعة أيام وأربعة ليالي في البرية الجوانية بلا خبز ولا ماء</p> <p>« et je marchai quatre jours et quatre nuits dans le désert intérieur sans pain ni eau »</p>	<p>A3.76 - فلما ابتديت بالمسير في هذه الطريق حملت معي خبز قليل وماء كفاف لأربعة أيام</p> <p>« Et lorsque j'entamai la marche sur cette route, j'emportai avec moi un peu de pain et d'eau, ce qui suffit pour vivre quatre jours. »</p>

- c) Paphnuce va enterrer Onuphre. En revanche, Timothée est toujours vivant à la fin de l'entrevue. Cependant, Paphnuce avait préalablement enterré la momie naturelle, seul A0 voyant l'errant abandonner celle-ci à son sort, tout comme l'apophtegme. Lors des deux ensevelissements, Paphnuce utilise un de ses vêtements pour envelopper le corps du mort, gardant toutefois la deuxième moitié de son ultime vêtement, afin de ne pas rester dénudé.

1 ^{ière} PARTIE	2 ^e PARTIE
<p>S1.15 - αικει νταστολη ετζιχωϊ αισογλωαμ μοοο</p> <p>« je pris l'habit qui était sur moi, je l'en enveloppai »</p>	<p>S1.221 et 222 - ανοκ δε αικεκτ αζηυ νταλεβιτοϋ εττο εζιωωτ αιαο μποβε σντε αιτ ντπαωε ερομ μπεομοτ νογκαϊοε τκεπαωε δε αιβοολετ μοοο χενναδω εικηκ αζηυ</p> <p>« Et moi je me dévêtis de la lévite qui était sur moi, j'en fis deux morceaux et je plaçai la moitié sur lui sous forme de linceul. Et l'autre moitié, je m'en couvris pour ne pas rester dénudé. »</p>
<p>S2.15 - αικι νταστολη αισογελογωαο ερομ</p> <p>« je pris mon habit, je l'en enveloppai »</p>	<p>S2.206 et 207 - ανοκ δε αικακτ αζηυ νταλοβητε εττο ζιωωτ αιτ ντεοπαωε ετκαϊοε τκεπαωε δε αιβοολτ μοοο χεννειδω εικηκ αζηυ</p> <p>« Et moi, je me dévêtis de la lévite qui était sur moi et je donnai sa moitié en vue d'un linceul. Et l'autre moitié, je m'en couvris pour ne pas rester dénudé. »</p>

<p>B.10 - ΑΙΩΛΙ ΝΤΑΣΤΟΛΗ ΕΤΖΙΧΩΙ ΑΙΚΟΟC ΕΠΕΦCΩΜΑ</p> <p>« je pris l'habit qui était sur moi et j'en habillai son corps. »</p>	<p>B.152 - ΔΝΟΚ ΔΕ ΔΙΒΑΥΤ ΕΒΟΛ ΜΠΑΛΕΒΙΤΟΝ ΕΤΤΟΙ ΖΙΩΤ ΔΙΑΔΑ ΝΕ ΑΙΤ ΤΕΦΑΥΙ ΕΡΟΦ ΜΠCΜΟΝΤ ΝΟΥΚΑΙCΙ †ΚΕΦΑΥΙ ΔΙΧΟΛΖΤ ΜΜΟC ΧΕΝΤΑΥΤΕΜΩΑΠΙ ΕΙΒΗΥ ΕΒΟΛ</p> <p>« Et moi, je me dévêtis de la lévite qui était sur moi, j'en fis deux et j'en plaçai la moitié sur lui sous forme de linceul. L'autre moitié, je m'en couvris pour ne pas demeurer dénudé. »</p>
<p>E1.17 - ወነሣእኩ : ልብሰ : ዚአየ : ወገዝኩም : ቦቱ :</p> <p>« et je pris mon habit et l'en enveloppai »</p>	<p>E1.231 - ካዕበ : አውረድኩ : ልብሰየ : ዘኩነ : ላዕሌየ : ወፈታሕኩም : ወከፈልኩም : ለክልኤ : ክፍል : ወጠብለልኩም : በአሐዳ : እምኔሆን : ወለበሰኩ : አሐተ : ከመ : ኢይኩን : ዕፋቀ ::</p> <p>« A nouveau j'ôtai mon vêtement qui était sur moi et je l'ouvris et je le coupai en deux morceaux et je l'enveloppai dans l'un d'eux et je me vêtis aussitôt pour ne pas être nu. »</p>
<p>A2.12 - فجعلت لبوسي مبادرا وسترت جسم المائت</p> <p>« Et je retirai mon vêtement avec empressement et je couvris le corps du mort »</p>	<p>A2.170 et 171 - فخلعت الثوب الذي كنت لابسه وفتقت جوانبه وشطرتاه شطرين فغطيت جسمه بنفسه منجل تجنيزه ولبست نصفه الآخر لئلا أبقى عاريا</p> <p>« Et j'enlevai le vêtement dont j'étais couvert et je décousis ses côtés et je le partageai en deux parts égales. Et je couvris son corps avec sa moitié comme linceul et je revêtis son autre moitié afin que je ne reste pas nu »</p>

<p>A3.10 - ثم إني نزع ثوبي وغطيت به جسد ذلك الشيخ المكرم</p> <p>« Puis j'ôtai mon habit et j'en enveloppai le corps de cet honorable ancien »</p>	<p>A3.182 - حينئذ نزع اللباس الذي كان علي وفققت خاطيه وقسمتها باثنتين فأما النصف الواحد لقيت به جسد القديس والنصف الآخر لبسته لأستتر به</p> <p>« A ce moment-là, j'ôtai le vêtement qui était sur moi et je le décousis et je le divisai en deux et, quant à la première moitié, j'enveloppai en elle le corps du saint et, (quant à) l'autre moitié, je la revêtis pour en être couvert »</p>
---	--

- d) Les deux grands ascètes rencontrés par Paphnuce sont nus. Timothée n'est vêtu que de sa seule pilosité, tandis qu'Onuphre a ceint également ses reins de plantes, du moins dans la *Mission*, car l'apophtegme n'en fait pas mention, ce qui rend dès lors les deux parties encore davantage proches l'une de l'autre.

1 ^{ière} PARTIE	2 ^e PARTIE
<p>S1.23 - ΝΤΕΡΕΦΩΝ ΔΕ ΕΖΟΥΝ ΕΡΟΙ ΑΙΝΑΥ ΕΡΟΦ ΕΦΚΗΚ ΑΖΗΥ ΕΡΕΠΕΦΩ ΖΩΒC ΜΠΕΦCΩΜΑ ΤΗΡΦ ΕΦΟ ΝΑΦ ΝΖΒCΩ</p> <p>« Et lorsqu'il s'approcha de moi, je le vis dévêtu, sa pilosité couvrant son corps entier, lui servant de vêtement. »</p>	<p>S1.98 et 99 - ΝΤΕΥΝΟΥ ΑΙΒΩΥΤ ΕΠΟΥΕ ΑΙΝΑΥ ΟΥΡΩΜΕ ΕΑΦΕΙ ΕΦΟ ΝΚΩΖΤ ΤΗΡΦ ΕΡΕΠΕΦΩΩΪ ΠΟΡΩ ΕΒΟΛ ΕΧΜΠΕΦCΩΜΑ ΝΘΕ ΝΟΥΠΑΡΔΑΛΙC ΕΝΕΦΚΗ ΓΑΡ ΚΑΖΗΥ ΠΕ ΕΡΕΖΝΘΩΒΕ ΝΝΤΗΘ ΖΩΒC ΝΤΕΦΑCΧΗΜΟCΥΝΗ</p> <p>« Alors je regardai au loin et je vis un homme qui était venu, étant tout en feu, sa pilosité recouvrant son corps à la façon d'un léopard. Car il était nu, des feuilles de plantes couvrant son indécence. »</p>

<p>S2.23 - ΝΤΕΡΦΩΝ ΔΕ ΕΖΟΥΝ ΕΡΟΙ ΝΦΚΗΚ ΑΖΗΥ ΠΕ ΑΥΩ ΕΡΕΠΕΦΒΩ ΖΩΒC ΝΤΦΑCΧΗΜΟCΥΝΗ ΑΥΩ ΕΦΟ ΝΖΒCΩ ΕΦΒΟΟΛΕ ΜΜΟΦ</p> <p>« Et lorsqu'il s'approcha de moi, il était nu et sa pilosité couvrant son indécence et lui servant de vêtement, le revêtant. »</p>	<p>S2.90 et 91 - ΝΤΕΥΝΟΥ ΔΕ ΑΙΒΩΥΤ ΑΙΝΑΥ ΕΥΡΩΜΕ ΜΠΟΥΕ ΕΦΟ ΝΖΟΤΕ ΕΜΑΤΕ ΕΡΕΠΕΦΦΩ ΠΟΡΥ ΕΒΟΛ ΕΧΜΠΕΦCΩΜΑ ΝΘΕ ΜΠΑΝΕΠΑΡΤΑΛΗC ΝΦΚΗ ΚΑΖΗΥ ΓΑΡ ΠΕ ΕΡΕΖΕΝΒΩΒΕ ΖΩΒC ΜΠΦCΜΟΤ ΝΖΟΟΥΤ</p> <p>« Et alors je regardai et je vis un homme au loin, étant très effrayant, sa pilosité recouvrant son corps à la façon de celle des léopards. Car il était nu, des feuilles couvrant son indécence. »</p>
<p>B.17 - ΕΤΑΦΩΝΤ ΔΕ ΕΒΟΥΝ ΑΙΝΑΥ ΕΡΟΦ ΕΦΒΗΥ ΕΒΟΛ ΕΡΕΠΕΦΦΩΙ ΖΩΒC ΝΤΕΦΑCΧΙΜΩCΥΝΗ ΕΦΧΟΛΖ ΜΜΟΦ</p> <p>« Et lorsqu'il s'approcha, je le vis dévêtu, sa pilosité couvrant son indécence et le revêtant. »</p>	<p>B.68 - ΑΙΝΑΥ ΕΟΥΡΩΜΙ ΕΦΜΟΥΙ ΕΡΕΠΕΦΦΩΙ ΦΟΡΥ ΕΒΟΛ ΕΧΕΝΠΕΦCΩΜΑ ΜΦΡΗ† ΝΟΥΠΑΡΔΑΛΙC ΝΑΦΒΗΥ ΓΑΡ ΠΕ ΕΡΕΖΑΝΧΩΒΙ ΝΕΝΤΗΧ ΖΟΒC ΕΧΕΝΠΕΦCΩΜΑ ΝΖΩΟΥΤ</p> <p>« Et je vis un homme qui marchait, sa pilosité recouvrant son corps à la façon d'un léopard car il était nu, des feuilles de plantes couvrant son indécence. »</p>

<p>E4.13 - ወሶበ : ቀርበ : ኅቤየ : ርኢክዎ : ዕራቁ : ወሥዕርቱ : ከደነ : ኩሎ : ሥጋሁ : ወኮነ : ዲቤሁ : ከመ : ልብስ :</p> <p>« et, lorsqu’il s’approcha de moi, je le vis nu et sa pilosité couvrait tout son corps et était sur lui à la manière d’un vêtement »</p>	<p>E4.45 et 46 - ርኢኩ : ወ-እደ : ብእሴ : ካልኦ : መፍርጎ : ጥቀ : ወሥዕርቱ : ስፋሕ : ከደነ : ኩሎ : ሥጋሁ : ከመ : ልብስ : ወወ-እቱ : ዕራቁ : ደሴብሕ : ለእግዚእ :: ወሀሎ : ዲባ : ሥጋሁ : ዘኮነ : እምሳዕር :</p> <p>« je vis là un autre homme extrêmement terrifiant et sa longue pilosité couvrait tout son corps à la façon d’un vêtement et il était nu (et) glorifiait le Seigneur. Et des plantes se trouvaient sur son corps »</p>
<p>A0.14 - فلما قرب مني، رأيت عريانا، وشعره يغطي جميع جسده وهو عليه كالثوب.</p> <p>« Et lorsqu’il approcha de moi, je le vis nu et sa pilosité couvrait l’entièreté de son corps et était sur lui comme le vêtement. »</p>	<p>A1.12 - فرأيت من بعيد إنسانا مخوفا بشع المنظر جدا وهو عريان ولا لباس عليه، وشعره قد كسا جسمه كالثوب، وهو متأزر بحشيش.</p> <p>« Et je vis au loin un homme effrayant, d’aspect très laid, et il était nu, n’ayant pas de vêtement sur lui, et sa pilosité revêta son corps à la façon d’un habit, et il était couvert de plantes. »</p>
<p>A2.21 - فلما إقتربت مني رأيت الرجل من اللبوس متعريا وشعره قد جلل جسده.</p> <p>« Et lorsqu’ils s’approchèrent de moi, je vis l’homme dépouillé de vêtements et sa pilosité couvrait son corps. »</p>	<p>A2.62 - عاينت من بعد إنسانا مفرعا منظره جدا كثيفا شعره مستترا به جسمه منظره كالوحش مهولا مجردا من اللبوس مواترا على حقويه بورقة شجرة</p> <p>« j’observai au loin un homme d’aspect très effrayant, à la pilosité drue, son corps étant dissimulé par elle, son aspect étant comme la terrifiante bête sauvage, dépourvu de vêtement, ceint sur ses reins d’un feuillage de plante. »</p>

<p>A3.19 - فلما وصل إلى قربي نظرت إليه وإنه عريان وقد غطا شعره جميع جسده</p> <p>« Et lorsqu'il arriva près de moi, je le regardai et il était nu et sa pilosité couvrait l'entièreté de son corps. »</p>	<p>A3.85 - ومن بعد ذلك ترأنا لي رجل من بعيد وإنه أتى إلي ومنظره مفزع جدا كثير الشعر كمثل الوحش المفزع وكان شعره يغطي جسده كله لأنه كان عريان وكان متغطي بورق الشجر</p> <p>« Et, après cela, un homme m'apparut au loin venant vers moi et son aspect était très effrayant, plein de poils comme l'effrayante bête sauvage, et sa pilosité couvrait tout son corps parce qu'il était nu et il était recouvert de feuilles de plantes. »</p>
--	--

- e) Timothée prend peur à la vue du voyageur qu'il pense être un esprit. Inversement, c'est Paphuce qui se réfugie en hauteur à l'arrivée d'Onuphre, croyant voir venir un être mauvais ou une bête féroce. Dans le deuxième apothegme, la rencontre avec Onuphre s'effectue simplement devant sa cabane. Il apparaît cependant clairement que la crainte se trouve du côté de ce dernier.

1 ^{ière} PARTIE	2 ^e PARTIE
<p>S1.24 - ΝΤΕΡΕΦΩΝ ΔΕ ΕΡΟΪ ΑΦΝΑΥ ΕΡΟΪ ΑΦΡΟΤΕ ΕΦΜΕΕΥΕ ΧΕΑΝΓΟΥΤΙΝΑ</p> <p>« Et lorsqu'il s'approcha de moi, il me vit et prit peur, pensant que j'étais un esprit »</p>	<p>S1.100 - ΝΤΕΡΕΦΩΝ ΔΕ ΕΖΟΥΝ ΕΡΟΙ ΑΙΑΛΕ ΕΧΕΝΟΥΚΚΟΟΖ ΝΤΟΟΥ ΕΙΜΕΕΥΕ ΧΕΟΥΡΜΝΤΟΟΥ ΠΕ</p> <p>« Et lorsqu'il s'approcha de moi, je grimpai sur un surplomb rocheux, pensant qu'il était un montagnard. »</p>

<p>S2.24 - ΝΤΕΡΕΦΠΩΖ ΕΡΟΙ ΑΦΡΖΟΤΕ ΕΜΑΤΕ ΕΦΜΕΕΥΕ ΧΕΑΝΓΟΥΠΝΑ</p> <p>« Et lorsqu'il m'atteignit, il prit très peur, pensant que j'étais un esprit »</p>	<p>S2.92 - ΝΤΕΡΕΦΖΩΝ ΕΖΟΥΝ ΕΡΟΙ ΑΙΡΖΟΤΕ ΑΙΑΛΕ ΕΖΡΑΙ ΕΧΝΟΥΚΩΖ ΝΤΟΟΥ ΧΕΜΕΨΑΚ ΟΥΕΙΑ ΝΤΟΟΥ ΠΕ</p> <p>« Lorsqu'il s'approcha de moi, je pris peur et je grimpai sur un surplomb rocheux, (pensant) que peut-être il était un montagnard. »</p>
<p>B.18 - ΕΤΑΦΦΟΖ ΔΕ ΕΡΟΙ ΑΦΕΡΖΟΤ ΕΦΜΕΥΙ ΧΕΑΝΟΚ ΟΥΖΟΡΤΦ</p> <p>« Et lorsqu'il m'atteignit, il prit peur, pensant que j'étais un fantôme »</p>	<p>B.69 - ΕΤΑΦΦΩΝΤ ΕΒΟΥΝ ΕΡΟΙ ΑΙΕΡΖΟΤ ΑΙΑΛΗ ΕΒΡΗ ΕΧΕΝΟΥΚΟΖ ΜΠΕΤΡΑ ΑΙΕΡΖΟΤ ΧΕΜΗΠΩΣ ΟΥΡΕΜΝΤΩΟΥ ΠΕ</p> <p>« Lorsqu'il approcha de moi, je pris peur et je grimpai sur un surplomb rocheux et j'eus peur qu'il ne fût un montagnard. »</p>
<p>E1.23 - ወፈርሀ : እንከ : እምኔየ : ወተሐዘበ : ከመ : አነ : መንፈስ : ርኩስ ::</p> <p>« et il eut alors peur de moi et pensa que j'étais un esprit impur. »</p>	<p>E1.93 et 94 - ወሶበ : ቀርበ : ዐረጉ : ወስተ : ደብር : መልዕልት : በፈሪህ : እምኔሁ :: እስመ : ተሐዙበከዎ : እምአራዊተ : ደብር :</p> <p>« Et, lorsqu'il s'approcha, je grimpai au sommet d'un rocher de peur de lui. Parce que je le prenais pour une des bêtes sauvages de la montagne »</p>
<p>A0.15 - فخاف مني وظن أنني روح نجس</p> <p>« Alors il eut peur de moi et pensa que j'étais un esprit impur. »</p>	<p>A1.13 - فلما دنا مني خفت منه وطلعت إلى قرنة جبل عال ، لأنني ظننت أنه من سباع الجبل</p> <p>« Et lorsqu'il s'approcha de moi, j'eus peur de lui et je grimpai sur un haut surplomb rocheux parce que je pensais qu'il était un des prédateurs de la montagne. »</p>

<p>A2.22 - فوقفت بالموضع الذي كنت فيه واقفا - يظنني روحا</p> <p>« Et je restai dans le lieu où j'étais – figé, il me pensait (être) un esprit »</p>	<p>A2.63 - فلما بلغ قربي جزعت فصعدت إلى جانب الجبل فوق كهف عال لأنني ظننته قاتل الناس.</p> <p>« Et lorsqu'il parvint à mon approche, je m'inquiétai et je grimpai sur le versant de la montagne, au-dessus d'une grotte élevée, parce que moi je le pensais un tueur d'hommes. »</p>
<p>A3.20 - فلما وصل إلى الموضع الذي كنت فيه وأراني فظن أنني روح</p> <p>« Et lorsqu'il arriva à l'endroit dans lequel j'étais et qu'il me vit, il pensa que j'étais un esprit. »</p>	<p>A3.86 - فلما وصل إلى قربي فرزت منه وهربت إلى كهف في جبل عالي جدا لأنني ظنيت أنه شيء يأكل الناس</p> <p>« Et lorsqu'il arriva à mon approche, j'eus peur de lui et je m'enfuyai vers une grotte dans un haut surplomb rocheux parce que je pensais qu'il était une chose mangeant les gens. »</p>

- f) Paphnuce rassure Timothée en lui montrant qu'il est un homme de chair et de sang. De même, Onuphre apaise Paphnuce en lui disant qu'il est un homme comme lui. Dans l'apophtegme, Onuphre reconnaît par lui-même que Paphnuce est un être humain.

1 ^{ière} PARTIE	2 ^e PARTIE
<p>S1.28 et 29 - ὄψωϣτ ν̄γναϣ εν̄αταβ̄σε ν̄γναϣ χ̄εανοκ οϣρωμε αϣω ὄομβ̄μ̄ ε̄ροι ν̄γναϣ χ̄εανγοϣαρ̄ξ ζ̄ῑςνοϣ</p> <p>« Regarde et vois mes traces de pas et vois que je suis un homme. Et touche-moi et vois que je suis chair et sang. »</p>	<p>S1.103 - αμοϣ επ̄εϣητ̄ ϣαρο̄ι ω πρωμε μπ̄νοϣτε ανοκ δε ζω αν̄γοϣρωμε ν̄τεκ̄ζε̄ εῑϣοοπ̄ ζ̄μπ̄εῑχ̄αῑε̄ ε̄τ̄βε̄π̄νοϣτε</p> <p>« descend vers moi, ô homme de Dieu, car moi aussi je suis un homme comme toi qui se trouve dans ce désert à cause de Dieu ».</p>

<p>S2.28 et 29 - ὄρωτ νῖναγ ἐναταῶσε χεανῖογρωμε ἀγω νῖῶομῶμ ἐροι χεανῖογcapῆ ζικνοῖ</p> <p>« Regarde et vois mes traces de pas : je suis un homme. Et touche-moi : je suis chair et sang. »</p>	<p>S2.95 et 96 - ἀμοῦ ἐπεχῆτ ὡαροι πρωμε ετογᾶαβ ἀνοκ δε ζω ἀνῖογρμντοοῦ ντκζε εικῶοπ ζμπειχαie ετβενανοβε</p> <p>« descends vers moi, saint homme. Car moi aussi je suis un homme de la montagne comme toi qui se trouve dans ce désert à cause de mes péchés . »</p>
<p>B.20 - ἀναγ ἐροι χεανοκ ογcapῆ ζικνοῖ ζω</p> <p>« Regarde moi : je suis chair et sang moi aussi. »</p>	<p>B.72 - ἀμοῦ ἐπεχῆτ πρωμι ντε φῆ ἀνοκ ογρωμι ζω μπεκρηῆ εικῶοπ ἕνταιῶαφε εῶβεφῆ</p> <p>« descends, homme de Dieu, je suis aussi un homme comme toi, qui se trouve dans ce désert à cause de Dieu. »</p>
<p>E1.26 - ደይ : እደከ : ዲቤየ : ወግሥስ : እደዊየ : ወእገሪየ : እስመ : አነ : ዘሥጋ : ወደም ::</p> <p>« Pose ta main sur moi et touche mes mains et mes pieds car je suis de chair et de sang. »</p>	<p>E1.95 - ረድ : አእኑየ : ቅዱስ : ወኢትፍራህ : እስመ : አነሂ : ሰብእ : ከማከ : እኑበር : ውስተ : ዛቲ : ገዳም : በእንተ : እግዚአብሔር ::</p> <p>« descends, ô mon frère saint, et n'aie pas peur car je suis aussi un homme comme toi, qui habite dans ce désert à cause de Dieu. »</p>
<p>A0.18 - وضع يدك علي والمس جسدي فهو لحم وعظم</p> <p>« Et pose ta main sur moi et touche mon corps car il est chair et os. »</p>	<p>A1.15 et 16 - إنزل ياخي القديس ببودة ولا تخف. فأنا إنسان مثلك متوحد في هذه البرية لأجل الله تعالى.</p> <p>« descends, ô mon saint frère Paphnuce, et n'aie pas peur. Car je suis un être humain comme toi, solitaire dans ce désert à cause du Très-Haut. »</p>

<p>A2.25 - تأمل خطواتي فإنني إنسان أنا مثلك وفتشنني فإنني لحم ودم</p> <p>« Considère mes pas car moi je suis un homme comme toi et examine-moi car je suis chair et sang. »</p>	<p>A2.66 - إنحدر إلي فإنني إنسان أنا مشابها لك ساكنا هذه البرية منجل الله</p> <p>« descends vers moi, car moi je suis un homme comme toi, habitant dans ce désert à cause de Dieu. »</p>
<p>A3.23 et 24 - أنظر إلي وابصر فأني إنسان واعلم بأني لحم ودم وليس أنا روح كما تظن</p> <p>« Regarde-moi et observe alors que je suis un homme. Et sache que je suis chair et sang et que je ne suis pas un esprit ainsi que tu le penses. »</p>	<p>A3.89 - إنزل إلي أيها الإنسان القديس لأنني إنسان مثلك ساكن في هذه البرية من جهة الله</p> <p>« descends vers moi, ô saint homme, parce que je suis un homme comme toi, habitant dans ce désert à cause de Dieu. »</p>

g) Aussi bien Timothée qu'Onuphre étaient auparavant des cénobites. Selon les textes coptes, ils demeuraient en Thébaïde. Pour les textes éthiopiens et arabes, la précision n'est fournie que pour Onuphre. Il aurait débuté sa « carrière » monastique en une communauté située à Erète (ⲬⲠⲏⲧⲉ). Amélineau qui, dans la version bohairique trouve ⲬⲠⲏⲧ, s'interroge sur la localisation de ce lieu. Celui-ci est indiqué par la majorité de nos textes comme se situant dans « le nome (la province) de Shmoun en Thébaïde », l'actuelle Ashmūnayn (الإشموين), anciennement Hermopolis magna. A3 indique en revanche, tout comme le *Synaxaire*, qu'Onuphre venait de la province de Bahnasā, l'Oxyrhynque grecque, la Pemdjē copte, plus au nord, tout en donnant un nom de monastère non identifié et sans doute dû à une ou plusieurs altérations successives du nom originel.¹¹³ Timm montre que la localité qui nous intéresse correspond en fait à l'Ἐρεῖθις grecque, à identifier avec la localité de Rīda (ريدة), à neuf kilomètres au sud de Minyā (المنيا) et donc nettement plus proche d'Hermopolis magna que d'Oxyrhynque.¹¹⁴ A1 identifie d'ailleurs erhte à ريدة. Actuellement, plus rien ne subsiste de ce monastère, si ce ne sont, peut-être, des éléments d'une église

¹¹³ E. AMELINEAU, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, réimpr., Osnabrück 1973. p. 159.

¹¹⁴ S. TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, vol. 5, Wiesbaden 1991, p. 2209-2210.

réutilisés dans la construction des habitations de la localité arabe.¹¹⁵

La *Mission* a ici rapproché les deux parties alors qu'elles étaient dissemblables dans les deux apophtegmes. En effet, si, dans le premier, il est bien question d'un monastère en Thébaïde comme premier lieu de résidence de l'ancien, dans le second, l'errant apparaît comme un ancien évêque d'Oxyrhynque.

1 ^{ière} PARTIE	2 ^e PARTIE
<p>S1.36 - ΑΝΟΚ ΟΥΜΟΝΑΧΟC ΕΙΟΥΗΖ ΖΝΟΥCΟΟΥΖC ΜΜΟΝΑΧΟC ΖΝΙΝΤΟΥ ΝΘΗΒΑΕΙC</p> <p>« j'étais un moine vivant dans une communauté monastique dans le nome de Thébaïde »</p>	<p>S1.109 et 110 - ΝΕΙCΥΟΟΠ ΔΕ ΜΝΟΥCΟΟΥΖC ΜΜΟΝΑΧΟC • ΖΜΠΤΟΥ CΥΜΟΥΝ ΝΤΕ ΘΗΒΑΕΙC ^{ⲛⲓⲉ} ⲁΥΩ ΠΡΑΝ ΝΘΕΝΕΕΤΕ ΕΤΜΜΑΥ ΠΕ ΕΡΗΤΕ</p> <p>« Et je vivais avec une communauté monastique dans le nome de Shmoun de Thébaïde. Et le nom de ce monastère-là est Erète »</p>
<p>S2.37 - ΑΝΘΟΥΡΩΜΕ ΜΜΟΝΟΧΟC ΕΙΟΥΗΗΖ ΖΝΟΥCΟΟΥΖC ΜΜΟΝΟΧΟC ΝΑΥΗΤ ΖΝΘΗΒΑΕΙC</p> <p>j'étais un homme moine vivant dans une communauté monastique cénobitique en Thébaïde. »</p>	<p>S2.101 et 102 - ΕΙCΥΟΟΠ ΔΕ ΖΝΟΥCΟΟΥΖC ΜΜΟΝΟΧΟC ΖΜΠΤΟΥ ΝCΥΜΟΥΝ ΝΤΕ ΘΗΒΑΕΙC ΠΡΑΝ ΔΕ ΝΘΕΝΕΕΤΕ ΕΤΜΜΑΥ ΠΕ ΕΡΗΤΕ</p> <p>« Et je vivais dans une communauté monastique dans la montagne de Shmoun de Thébaïde. Et le nom de ce monastère-là est Erète »</p>
<p>B.26 - ΑΝΟΚ ΟΥΜΟΥΝΑΧΟC ΕΝΑΙCΥΟΠ ΠΕ ΉΝΟΥΑΒΗΤ ΠΕ ΉΝΦΜΑΡΗC</p> <p>« j'étais un moine demeurant dans une communauté dans le sud »</p>	<p>B.76 - ΟΥΟΖ ΝΑΙCΥΟΠ ΠΕ ΉΝΟΥΑΒΗΤ ΜΜΟΥΝΑΧΟC ΉΝΠΘΟΥ CΥΜΟΥΝ ΉΝΦΜΑΡΗC CΑΒΟΛ ΝΖΕΡΙΤ</p> <p>« Et je vivais dans une communauté monastique dans le nome de Shmoun, dans le Sud, à l'extérieur d'Erète »</p>

¹¹⁵ S. TIMM, p. 2210.

<p>E1.35 - አንሰ : በስምሰ : መከሰ : ወነበርኩ : ውስተ : ምኔት : ምስለ : ጉባኤ : መከሳት :</p> <p>« certes de nom je suis moine et j'ai habité dans un monastère avec une communauté de moines »</p>	<p>E1.102 - ወጥንተ : ግብርዖስ : አንሰ : ነበርኩ : ምስለ : ማነበረ : መከሳት : በአስሞኔን : በምኔት : ዘዕውቅ : በራዳ ::</p> <p>« Mais, au début de mon œuvre, moi, j'habitais avec une communauté de moines à Shmoun, dans un monastère qui est célèbre, à Erète. »</p>
<p>A0.24 - كنت راهبا بالإسم في دير فيه جماعة من الرهبان</p> <p>« de nom j'étais moine dans un monastère où vivait une communauté de moines »</p>	<p>A1.25 - أول أمري إنني كنت مع جماعة الرهبان في دير بريدة.</p> <p>« en premier lieu, en vérité, je vécus avec une communauté de moines dans un monastère à Erète. »</p>
<p>A2.31 - أنا كنت في قديم عمري بالإسم راهبا في دير ببلد الصعيد مستوطنا</p> <p>« moi je fus, dans mon ancienne vie, moine de nom, vivant en permanence dans un monastère dans la région de Haute-Egypte »</p>	<p>A2.72 - وقد كنت ساكنا قديما ديرا يسمى الاراتي على سنة قاطني البرية السواح في بلدة الصعيد</p> <p>« Et j'habitais autrefois un monastère qui est appelé Erète, suivant la règle des habitants du désert, les errants en Haute-Egypte. »</p>
<p>A3.31 - أنا في ابتداء رهبانيتي كنت في بعض الديارات البناطس ساكنا</p> <p>« moi, au commencement de ma vie monastique, j'habitais parmi les Cellules (?) »</p>	<p>A3.94 - فأما أول رهبانيتي فأنا أعرفك أعلمك أني كنت في دير يسما اربقطي في عمل بهناسيا</p> <p>« Quant au début de ma vie monastique, je te fais connaître que j'étais dans un monastère qui est appelé Irbaqtī, dans le nome de Bahnasā. »</p>

h) Aussi bien Timothée qu'Onuphre se sont finalement installés dans une cellule flanquée d'un palmier-dattier et d'une source. Le même miracle s'est produit : l'arbre fournit douze régimes l'an qui constituent la nourriture unique de Timothée, tandis

qu'Onuphre s'alimente également au moyen de l'herbe du désert. Le passage étant absent en ce qui concerne Timothée, la mise en parallèle est impossible pour A2.

A nouveau, la *Mission* a ici accentué le parallélisme. Le deuxième apophtegme se contente en effet de dire qu'Onuphre se nourrit grâce au palmier-dattier, sans plus de précision.

1 ^{ère} PARTIE	2 ^e PARTIE
<p>S1.55 à 58 - Αἶθινε Ντεϊπύγη Μμοοῦ Μνπεϊκτυλεον Μντεϊβννε ☩ αῦω πτωω μπαωνζ πε παῖ ωαρετεϊβννε ταγο εβολ μμντcνοογc κκλατοc νβννε κατa ρομπτε ογα κατa εβοτ ☩ αῦω ωαρεπεικκλατοc νογωτ νβννε ρωωε εροῖ μμααβ νζοογ επcοτ αῦω μνncατμαααβ νζοογ ωαρεκεογα εἰ επεγμα μνλααγ ντροφη νοεικ ωοοτ ναῖ</p> <p>« Je trouvai cette source d'eau et cette grotte et ce palmier-dattier. Et la règle de ma vie est celle-ci : ce palmier-dattier donne douze régimes de dattes par an, un par mois. Et cet unique régime de dattes me suffit pour trente jours à la fois. Et après les trente jours, un autre vient à sa place et il n'y a pour moi aucune nourriture de pain. »</p>	<p>S1.163 et 164 - αῦω νερετεϊβννε ταγο ναῖ εζραῖ μμντcνοογc κκλατοc νβννε τερομπτε ογα κατa εβοτ ενειογωμ δε εβολ νζητc πε ☩ αῦω κκεβοτανη ετρητ ζνντοογ αχτρεγ ζλοθ ζνταταπρο εζογεογεβῖω ζνρωῖ</p> <p>« Et ce palmier-dattier produisait pour moi douze régimes de dattes l'an, un par mois, dont je me nourrissais. Et les autres herbes qui poussent dans les montagnes, Il les rendit douces au goûter, plus que du miel dans ma bouche. »</p>

<p>S2.56 à 59 - ΑΙΘΙΝΕ ΝΤΙΠΥΓΗ ΜΜΟΟΥ ΜΝΤΕΙΒΝΝΕ ΜΝΤΕΙCΠΥΛΑΙΟΝ ΨΑΡΕΤΕΙΒΝΝΕ ΤΑΥΕΜΝΤCΝΟΟΥC ΝΛΟΟΥ ΝΒΝΝΕ ΚΑΤΑ ΡΟΜΠΕ ΟΥΛΟΟΥ ΚΑΤΑ ΕΒΟΤ ΠΕΙΛΟΟΥΘΕ ΝΒΝΝΕ ΨΑΦΡΩΨΕ ΕΡΟΙ ΚΑΤΑ ΕΒΟΤ ΜΝΛΑΑΥΘΕ ΨΟΟΠ ΝΑΙ ΟΥΔΕ ΖΒCΩ ΟΥΔΕ ΤΡΟΦΗ ΝΟΕΙΚ</p> <p>« Je trouvai cette source d'eau et ce palmier-dattier et cette grotte. Ce palmier-dattier donne douze régimes de dattes par an, un régime par mois. Donc ce régime de dattes me suffit pour un mois. Il n'y a absolument rien pour moi comme boisson ou comme nourriture de pain. »</p>	<p>S2.151 et 152 - ΑΥΩ ΝΕΡΕΨΒΝΝΕ ΤΑΥΟ ΕΒΟΛ ΝΑΙ ΜΜΝΤCΝΟΟΥC ΝΛΟΟΥ ΤΕΡΟΜΠΕ ΚΑΤΑ ΕΒΟΤ ΔΕ ΝΕΙΟΥΩΜ ΝΟΥΛΟΟΥ ΑΥΩ ΟΝ ΝΚΕΒΟΤΑΝΗ ΕΤΡΗΤ ΖΙΠΤΟΟΥ ΑΦΤΡΕΥ ΖΛΟΘ ΖΝΤΑΤΑΠΡΟ ΝΘΕ ΝΟΥΕΙΒΙΩ</p> <p>« Et ce palmier-dattier produisait pour moi douze régimes l'an et, chaque mois, je mangeais un régime. Et aussi les autres herbes qui poussent sur la montagne, Il les rendit douces dans ma bouche, comme du miel. »</p>
--	--

<p>B.39 et 40 - ΔΙΧΙΜΙ ΝΟΥΤΥΚΗ ΜΜΩΟΥ ΝΕΜΟΥΣΤΥΛΕΟΝ ΝΕΜΟΥΒΕΝΙ ΔΙΧΟΣ ΧΕΖΗΠΠΕ ΙΣΤΘΩΥ ΜΠΑΩΝΖ ΨΑΡΕΨΒΕΝΙ ΓΑΡ ΕΡΙΒ̄ ΝΣΠΑΘΙΟΝ ΝΤΕΜΡΟΜΠΙ ΟΥΙ ΚΑΤΑ ΑΒΟΤ ΨΑΡΕΨΣΠΑΘΙ ΡΩΨΙ ΜΜΟΙ Μ̄ ΝΕΖΟΟΥ ΟΥΟΖ ΜΕΝΕΝΣΑΠῙ ΝΕΖΟΟΥ ΨΑΡΕΚΕΟΥΙ ἰ ΕΠΨΩΙ ΜΜΟΝ ΕΖΛΙ ΨΟΠ ΉΝΠΑΙΜΑ ΝΨΩΠΙ ΟΥΔΕ ΤΡΟΦΗ ΝΩΙΚ ΕΠΤΗΡϞ</p> <p>« Je trouvai une source d'eau et une grotte et un palmier-dattier et je dis : 'voici la règle de ma vie !' Car le palmier-dattier fournit douze régimes par an, un par mois et le régime me suffit pour trente jours. Et après les trente jours, un autre vient à sa place et il n'y a absolument rien dans cette habitation, et même aucune nourriture de pain. »</p>	<p>B.116 et 117 - ΟΥΟΝ ΟΥΒΕΝΙ ΉΝΠΑΙΤΟΠΟΣ ΨΑΣΤΑΟΥΟ ΕΒΟΛ ΜΠΙΒ̄ ΝΣΠΑΘΙΟΝ ΚΑΤΑ ΡΟΜΠΙ ΟΥΣΠΑΘΙ ΚΑΤΑ ΕΒΟΤ ΨΑΙΟΥΩΜ ΝΉΗΤΟΥ ΟΥΟΖ ΝΙΚΕΒΟΨ ΕΤΡΗΨ ΖΙΧΕΝΠΙΤΩΟΥ ΑΦΘΡΟΥ ΕΖΛΟΧ ΉΝΡΩΙ ΕΜΑΨΩ</p> <p>« Il y a un palmier-dattier dans ce lieu et il produit douze régimes par an, un régime par mois, et je m'en nourris. Et les autres herbes qui poussent sur la montagne, Il les rendit très douces dans ma bouche. »</p>
--	--

<p>E2.25 et 26 - ወረኩበኩ : ዘንተ : ገዳመ : ወዛተ : በቀልተ : ወይእቲ : ታወፅእ : ፲ወጀሱበለ : ለለ : ኩሉ : ዓመት : ወለለ : ወርኅ : አሐደ : አስካለ : እሴሰይ : አነ : ቦቱ : ፴ዕጾጽ : ወሶበ : ኅልቀ : ታወፅእ : በቀልት : ካዕበ : አስካል : ካልእታ : ህየንቴሁ :: ወሊተኒ : ኅበ : ዝየ : ፴ዓመተ : ሲሳይየ : ዝንቱ : ወኢእጥዕም : ኅብስተ :</p> <p>« Et je trouvai ce lieu inhabité et ce palmier-dattier et celui-ci produit douze fruits chaque année et, chaque mois, un régime dont moi je me nourris pendant trente jours et, lorsqu'il est consommé, le palmier-dattier produit encore un autre régime à sa place. Et cela fait trente ans que c'est ici ma nourriture et je ne goûte pas de pain »</p>	<p>E2.114 - ወዛቲ : በቀልት : ታፈሪ : ዓሠርተ : ወክልኤተ : ስብልተ : ለለ : ኩሉ : ዓመት : ለለ : ኩሉ : ወርኅ : አሐዳ : ሰብል : ወውእቱ : የአክሲ : ምሳሕየ : ምስለ : ሣዕር : ዘእምደብር : ዘወለጦ : እግዚአብሔር : መሪረ : ወረሰዮ : ሊተ : ጥዑመ : ከመ : መዓር ::</p> <p>« et ce palmier-dattier produit douze régimes chaque année et chaque mois un régime et cela me suffit à mon repas avec l'herbe de la montagne dont Dieu changea l'amertume et qu'Il rendit pour moi douce comme le miel. »</p>
--	--

<p>A0.38 à 40 - وجدت هذه المغارة وهذه النخلة، وهي تطرح اثنتي عشرة سبابة في كل سنة، لكل شهر سبابة فأقوات بها ثلاثين يوما. فإذا ما فرغت السبابة، طرحت النخلة سبابة أخرى عوضا عنها. ولي هنا ثلاثين سنة، هذا طعامي لم أكل خبزا.</p> <p>« Et je trouvai cette grotte et ce palmier-dattier et celui-ci produit douze régimes chaque année, pour chaque mois un régime et je m'en nourris pendant trente jours. Et lorsque le régime est consommé, le palmier-dattier produit un autre régime à sa place. Et cela fait trente ans que c'est ici ma nourriture, sans manger de pain. »</p>	<p>A1.81 - والنخلة تثمر اثنتي عشرة سبابة في كل سنة، كل شهر سبابة واحدة، وهو غذائي مع حشيش الجبل الذي أبدل الله مرارته وجعله لي حلوا كالشهد.</p> <p>« Et le palmier-dattier produit douze régimes chaque année, chaque mois un régime, et c'est ma nourriture avec l'herbe de la montagne dont Dieu changea l'amertume et qu'Il rendit pour moi douce comme le miel. »</p>
<p>A3.43 et 44 - وجدت هذه العين وهذه المغارة وهذه النخلة لأنها تخرج اثنا عشر عنقود في كل سنة وفي كل شهر عنقود يكفيني ثلثين يوما وبعد ذلك تخرج عنقودا آخر وليس لي في هذه المغارة شيء آخر مما يؤكل غير ثمرة هذه النخلة</p> <p>« je trouvai cette source et cette grotte et ce palmier-dattier, parce qu'il produit douze régimes chaque année et chaque mois un régime qui me suffit pendant trente jours. Et, après cela, il produit un autre régime et il n'y a pas pour moi dans cette grotte autre chose de comestible, hormis le fruit de ce palmier-dattier. »</p>	<p>A3.138 - وهذه النخلة تخرج اثنا عشر عنقود في كل شهر عنقود ومن التمر الذي الله يخرج من هذه النخلة كنت أعيش مع حشائش تخرج لي البرية وكان يجعلها الله في فمي أحلا من العسل</p> <p>« Et ce palmier-dattier produit douze régimes, chaque mois un régime, et, de la datte que Dieu fait sortir de ce palmier-dattier, je vivais avec les herbes que le désert produit pour moi et Dieu les rendait dans ma bouche plus douces que le miel »</p>

D'autres passages, moins importants pourraient être mis en relation. Contentons-nous encore de remarquer que la première partie voit l'apparition d'un ange chirurgien qui soigne Timothée (chapitre 12), tandis que la seconde présente un ange qui agit à la façon d'un médecin pour redonner de la force à Paphnuce (chapitre 18). Les deux passages sont présents dans les apophtegmes.

Tout ce qui suit l'enterrement d'Onuphre est absent des apophtegmes qui voient simplement le retour de Paphnuce « auprès des frères », retour marqué par une nouvelle intervention de l'ange chirurgien, absente de la *Mission*.

D'autres épisodes du récit font défaut dans le second apophtegme. Passons en revue les principaux d'entre eux : Onuphre y étant préalablement évêque, c'est tout naturellement que ne s'y retrouve pas le passage au cours duquel les moines d'Erète expriment la supériorité de l'ermite sur le cénobite (chapitre 24). Il n'y est pas non plus fait mention de l'apparition miraculeuse de l'ange gardien et de la formation d'Onuphre par un ancien lors de son arrivée au désert (chapitres 26 à 28), ni de la synaxe angélique dont il y bénéficie (chapitre 31) et bien évidemment du réconfort de Paphnuce qui suit le récit de l'ancien (chapitre 32). Onuphre connaît sa transfiguration le jour-même de l'arrivée de Paphnuce et il n'y a ni repas ni veillée de prière (chapitres 34 et 35). L'important épisode du « pacte de grâce » est absent de l'apophtegme (chapitre 36), de même que l'intervention d'une cohorte angélique après la mort de l'ancien (chapitre 40).

Le texte arabe du monastère des Syriens ne transcrit pas non plus le même texte que les autres manuscrits. D'une part, les deux copies montrent qu'il distingue nettement les deux parties et que la « rencontre de Timothée », absente de la deuxième copie, suit, dans l'édition du père as-Suryānī, le récit sur Onuphre et les autres ascètes. Par ailleurs, le texte sur Onuphre varie en de multiples points secondaires, mêlant parfois très clairement différentes versions, ce qui conduit à des répétitions ou à des phrases manifestement insérées à une mauvaise place.

Nous avons déjà pu remarquer que le début du récit relatif à Timothée y est plus proche de celui du premier apophtegme que dans les autres textes. Plus fondamentalement, un long passage est totalement absent de A1. Il s'agit de celui de la synaxe angélique dont

bénéficie Onuphre au désert (et du réconfort de Paphnuce) (chapitres 31 et 32). Ce passage manque aussi dans l'apophtegme. La copie du père Šamū'īl as-Suryānī supprime également deux autres passages, bien présents dans le manuscrit : le premier est celui du « pacte de grâce » (chapitre 36). Onuphre y décrit les conditions de sa commémoration et parle notamment de la synaxe en son nom. Notons que ce passage est absent de l'apophtegme. Le deuxième passage supprimé par l'auteur de la copie datée de 1959 décrit la synaxe angélique chez les moines originaires de Pemdjē et la rencontre de Paphnuce avec l'ange qui lui rappelle sa mission (chapitres 53 et 54). Comme tout ce qui suit la mort d'Onuphre, ce passage est également absent de l'apophtegme.

Le manuscrit arabe du monastère des Syriens, tel qu'il apparaît dans la copie récente, semble donc témoigner d'un état du texte intermédiaire, proche de la première version de la *Mission* puisqu'un passage absent de l'apophtegme ne s'y retrouve pas. Il en va de même des textes éthiopiens, nettement plus proches de A1 que des autres versions arabes. De nombreuses attestations en seront fournies par la suite.

Les chapitres 31-32 et 36, manquants dans l'apophtegme, n'étaient sans doute pas présents dans la toute première version de la *Mission*, de même que le second passage supprimé par le père Šamū'īl as-Suryānī en 1959, tout autant absent de l'apophtegme. C'est en tout cas clair pour ce dernier comme l'indique un raccord particulièrement maladroit dans S1 entre les chapitres 52 et 53, mais corrigé dans les autres textes, notamment coptes. D'autre part, en copte, le « pacte de grâce » voit apparaître le terme **ΠΡΟΣΦΟΡΑ** là où ailleurs se trouve **ΚΥΝΑΞΙΣ**, témoignant par-là peut-être de l'écriture d'une autre main, éventuellement un moine pachômien ou du moins un scribe de Haute-Egypte, là où la première expression est davantage en usage que la seconde.¹¹⁶ L'argument n'est cependant guère décisif car, si ces deux termes peuvent désigner la même chose, à savoir la célébration liturgique, voire eucharistique, le premier terme peut également signifier l'offrande qui accompagne cette célébration¹¹⁷ et tel semble être en fait ici le cas.

¹¹⁶ Cf. V. DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse (Spiritualité orientale 72)*, Bégrolles-en-Mauges 1998, p. 575. B recourt également au terme **ΠΡΟΣΦΟΡΑ** dans le chapitre de la synaxe angélique en faveur des jeunes de Pemdjē, à une seule reprise (unité littéraire 194), à côté de quatre mentions de l'autre terme (unités littéraires 196, 200 et 202).

¹¹⁷ A. HAMMAN, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Offrandes des fidèles », p. 1798-1799. Voir aussi ID., « L'Offrande des fidèles », dans *Vie liturgique et vie sociale*, Paris 1968, p. 229-295.

Les deux apophtegmes pourraient être l'œuvre d'auteurs différents car, pour exprimer des réalités semblables, le vocabulaire utilisé en copte dans la première partie du texte de la *Mission* diffère parfois assez nettement de la seconde. L'absence de témoin copte du deuxième apophtegme est évidemment un handicap pour confirmer cette hypothèse. En tout cas, l'objectif n'est clairement pas le même : dans le premier apophtegme et la première partie de la *Mission*, l'accent est mis sur la tentation du démon et la lutte contre ses attaques et il n'est pas encore question d'une mission divine, tandis que le deuxième apophtegme et la seconde partie, d'une part ne mentionne aucun péché et aucune intervention démoniaque, d'autre part repose sur la mission.

Nous émettons dès lors l'hypothèse que la première version de la deuxième partie de la *Mission* ne reprenait que le récit de l'apophtegme augmenté de l'essentiel de la fin du voyage, avec comme but fondamental la valorisation de la vie érémitique et l'affirmation de sa supériorité par rapport au semi-anachorétisme des moines de Scété, à une époque de relative décadence du cénobitisme, nécessitant notamment, à côté de celui des pachômiens, l'apparition du monachisme de Shenouté. Ce dernier prend la direction du Monastère Blanc en 385 et rédige une *Règle* beaucoup plus dure, tout en favorisant l'anachorétisme comme complément indispensable à la vie commune.¹¹⁸ Cette forme de monachisme va connaître un très grand succès. La première version de cette partie du texte aurait donc été à destination quasi exclusive des moines scétiotes et le but de l'auteur aurait été proprement arétologique, à savoir « l'expression littéraire d'un modèle idéal de comportement. »¹¹⁹ Ensuite, avec la mise en place du culte d'Onuphre, la nécessité se serait faite sentir d'y adjoindre des éléments mettant en avant la sainteté du personnage, d'où le passage sur la synaxe angélique en faveur de l'errant, et d'autres relatifs à la commémoration du saint, d'où l'apport du « pacte de grâce ». De même, la synaxe angélique au profit des jeunes de Pemdjē et, surtout, de Paphnuce met en avant la sainteté de ce dernier et renforce l'importance et la crédibilité de l'auteur supposé qui ne peut avoir rédigé personnellement un tel passage sous peine de manquer gravement à l'humilité qui, nous le verrons, est un élément clé de la bonne πολιτεία du moine. Si l'hypothèse se vérifie, le manuscrit arabe du monastère des Syriens témoigne donc d'une version plus ancienne que celle, enrichie, révélée par le Pierpont Morgan M580, tout en n'étant pas la première.

¹¹⁸ T. BAUMEISTER, « Schenute », *Lexicon für Theologie und Kirche*³ 9, 2000, p. 130-131.

¹¹⁹ J. LACARRIERE, *Les hommes ivres de Dieu (Points Sagesse 33)*, Paris 1975, p. 53. Tel est par ailleurs le cas de toute la littérature des apophtegmes, dont dérive la *Mission*.

Hypothèse supplémentaire : vu les parallélismes entre eux, on peut légitimement se demander si, à l'origine, n'existait pas qu'un seul apophtegme, dont l'autre serait une forte révision et un enrichissement qui aurait ensuite été accolé à sa source. Dès lors lequel fut le plus ancien ? Il est bien difficile de s'avancer, mais notons cependant que le premier est demeuré quasi inchangé dans la *Mission*, alors que les apports furent multiples dans le deuxième. Peut-être le premier était-il dès lors le plus ancien, celui que l'on ne modifie pas car déjà transformé par l'autre qui serait alors susceptible de subir tous les ajouts.

8. ANALYSE COMPARATIVE DES VERSIONS

Il convient maintenant de comparer les différentes versions étudiées. Cependant, dans ce sous-chapitre, nous nous limiterons à une vue d'ensemble, la suite du volume présentant de multiples comparaisons des versions en des points précis du texte lors de l'évocation de phrases issues de ce dernier.

Deux grands types de textes en ce qui concerne les versions du Nil de la *Mission* peuvent être identifiés. Il apparaît en effet que les textes coptes et les textes arabes A2 et A3 présentent de très grandes similitudes d'ensemble, en dépit d'importantes différences au niveau du détail des phrases qui empêchent l'établissement d'une édition critique. Par ailleurs, les manuscrits guèzes découlent sans conteste d'un texte arabe proche de celui de A0-A1, sans être exactement ce dernier, formant ainsi un ensemble présentant une très forte homogénéité. Celui-ci est clairement plus concis et ignore certains passages, également absents des apophtegmes, témoignant de la précocité de la version à l'origine de ce groupe¹²⁰, version dont l'enrichissement est à la base du second.

Le texte donné par A1 dérive clairement d'un original copte, vu la multiplicité des copticismes et des tournures copto-arabes. En revanche, A2 et A3 ont été traduits au départ de textes grecs. Le prouve notamment l'orthographe des noms d'Onuphre, Paphnuce et Timothée, plus ou moins hellénisante. Dans A1, *بفنونتيوس* peut certes également être lu, mais uniquement dans une seule phrase, issue du copiste de 1959 (A1.3), à

¹²⁰ Ainsi l'absence de l'épisode de la synaxe angélique d'Onuphre et de tous les errants du désert dans A1 et en guèze est un indice de l'antiquité du texte car il s'agit assurément là d'un ajout, visant à exonérer les errants de la critique de ne pas participer à l'eucharistie.

côté de *بينودة* (A0.3, A1.15, A1.52, A1.82, A1.93, A1.96a, A1.127, A1.131, A1.157). Il y a aussi la traduction de *πῶς* en « comment » (*كيف*) dans A2.28 et A3.28, traduction reproduisant certes le sens le plus fréquent de l’adverbe grec, mais qui ne convient pas ici, où il aurait fallu adopter la traduction secondaire à sens causal (ainsi que le montre A0.21). En A3.140, on repère également *وهذا*, traduction littérale du grec *καὶ ἰδοὺ*.

Notons que les textes coptes présentent la même particularité en ce qui concerne *πῶς*, rendu par *NTΩN* / *NAΩNZE* / *NAΩNPHI*, à sens causal, ce qui donne à penser que les versions coptes dérivent d’un texte grec. Dans la limite des versions étudiées, sans s’être penché spécifiquement sur les textes grecs de la *Mission*, rien d’autre ne permet cependant aujourd’hui de s’en assurer.

Au niveau des calendriers utilisés, on notera que A1 se réfère uniquement au copte (Paōni), tandis que A2, sans doute copié au monastère des Syriens, use à la fois du copte et du syriaque (Ḥazīrān), A3, sinaïte, ne recourant qu’à ce dernier.

Il n’est pas possible d’hiérarchiser dans le temps les versions qui ont donné naissance aux différents textes coptes. Un seul élément, fort mince, nous permet peut-être d’avancer que la version de S2 est un peu plus récente que les autres. Là où les deux autres textes évoquent les complots de l’Ennemi, du Mauvais, S2 parle de ceux des juifs. Cette interpellante modification, absente de toutes les autres versions, pourrait nous conduire à envisager un texte rédigé en 415, date d’événements ayant mis aux prises les chrétiens et les juifs d’Alexandrie, ou peu après.¹²¹ Ceci situerait dès lors la naissance de cette version un peu après celle des textes S1 et B, ainsi que nous le verrons au point suivant, mais il convient de rester prudent. De même ne peut-on classer dans le temps les textes à la base de A2 et A3, A1 témoignant au contraire d’une version assurément plus ancienne que celles données par les deux autres textes arabes. En ce qui concerne l’éthiopien, la comparaison des cinq manuscrits conservés nous assure qu’un certain nombre de textes intermédiaires font défaut et le *stemma* des manuscrits guèzes, fort proches les uns des autres, n’est que partiellement possible à établir, d’autant plus que de nombreuses variantes, essentiellement orthographiques, peuvent être dues au simple hasard ou au flottement tant

¹²¹A. MARTIN, *Athanase d’Alexandrie et l’Eglise d’Egypte au IV^e siècle (328-373)*, (Collection de l’Ecole Française de Rome 216), Rome 1996, p. 149.

dans l'emploi des gutturales et des sifflantes que dans la longueur des voyelles de premier et de quatrième ordres. Le schéma qui semble le plus vraisemblable est le suivant, où les versions qui, au minimum, manquent se trouvent indiquées par un X. Ce qui est en tout cas certain, c'est que E1 et E2 sont davantage proches l'un de l'autre, tandis que les trois autres présentent plus de caractéristiques communes. L'exemple le plus frappant est tout simplement le nom d'Onuphre, écrit **ⲕⲟⲩ** : **ⲕⲟⲩ** dans E1 et E2, tandis qu'il est transcrit **ⲕⲟⲩⲕⲟⲩ** dans les trois autres manuscrits.

E1	E2	E3	E4	
X	X	X	X	E5

9. PEUT-ON DATER RECITS ET EVENEMENTS ?

Il nous faut maintenant nous interroger sur la date probable de rédaction de la première version de la *Mission*, ainsi que sur celle des événements qui y sont rapportés.

« Le vrai problème posé par les textes hagiographiques provient de la difficulté qu'on a de les dater. Nombreux sont ceux qui ne nous sont pas parvenus dans leur version initiale, mais à travers une série de copies, de réécritures et de traductions, du grec en copte, du copte en arabe. Les témoins les plus anciens sont, de surcroît, rarement antérieurs au IX^e siècle. »¹²²

C'est bien le cas ici. Les manuscrits étudiés ne fournissent aucune précision quant à la date de rédaction de la première version de la *Mission de Paphnuce*.

Si nous suivons l'argumentation de Tito Orlandi, le texte original doit en tout cas avoir été rédigé avant le concile de Chalcédoine car ensuite, pendant un siècle, « le contexte polémique et apologétique général se répercute sur l'hagiographie ».¹²³ Cependant, avec

¹²² A. PAPAConstantinou, *Le culte des saints en Egypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris (2001), p. 31.

¹²³ *Idem*, p. 32. Au départ de travaux de T. Orlandi : « I santi della chiesa copta », *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 28, 1981, p. 205-223 ; *Omèlie copte*, Turin 1981, p. 7-17 ; « Coptic Literature », dans B.A. PEARSON et J.E. GOHRING (éd.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphie 1986, p. 51-81 ; dans *CE*, vol. 4, s.v. « Hagiography, Coptic », p. 1191-1197 ; « Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano », dans A. CAMPLANI (éd.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica*, Rome 1997, p. 39-120 ;

Arietta Papaconstantinou, nous estimons l'argument peu convaincant car « rien n'empêche de penser que le genre (des textes épiques) ait continué de prospérer pendant un demi-siècle, voire plus, pendant que celui des textes apologétiques prenait son essor ». ¹²⁴

Le texte est assurément antérieur à 407-408 : à cette date, selon une lettre de saint Augustin, Scété fut dévasté par les barbares Maziques et la plupart des Pères durent prendre la fuite. ¹²⁵ Un tel événement aurait sans doute été mentionné dans le texte lorsque celui-ci évoque les Scétiotes et leur monastère.

En revanche, le deuxième apophtegme à l'origine du texte de la *Mission* fait bien mention des Maziques, quand il signale que l'« évêque d'Oxyrhynque » s'est donné au désert pour se rendre « du côté de l'Oasis, là où est le peuple des Maziques ». La *Mission* ne cite pas nommément ceux-ci, mais parle de « barbares » (S1.83, B.61) ; A3 et A2, témoignant par là d'un texte plus tardif, remplacent cette appellation par celle de « déviants », donc d'hérétiques, dans un contexte post-chalcédonien (A2.50, A3.73), donc après 450. Ce terme peut donc viser les melkites. Dans les autres versions, plus anciennes, il peut cependant également concerner des manichéens car il ne faut pas oublier que c'est dans la Petite Oasis, à Kellis, que se trouve justement la plus grande implantation manichéenne d'Égypte connue à ce jour, disparue vers 390. Toute évocation de ces individus est absente de A1 et des versions guèzes.

Pour Guy Wagner, qui cite l'apophtegme, une oasis à huit jours de marche d'Oxyrhynque ne peut être que la Petite Oasis, tout en indiquant que les Maziques s'attaquèrent également tant à Scété qu'à la Grande Oasis. Nous avons cependant déjà donné

« Koptische Literatur », dans M. KRAUSE (éd.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur*, Wiesbaden 1998, p. 117-147.

¹²⁴ A. PAPACONSTANTINOÛ, p. 33.

¹²⁵ SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 111, cité par D.J. CHITTY, p. 129-130 ; H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wadi'n Natrun (Metropolitan Museum of Arts Publications, n° 2)*, New York, 1926, p. 151-161. Le père Regnault situe l'invasion mazique après 410 puisque Arsène, quittant alors le désert de Scété, déclare : « Le monde a perdu Rome et les moines, Scété », faisant référence au sac de Rome par les troupes d'Alaric en août 410. Cependant, pour Chitty, cela n'indique qu'une seule chose : qu'Arsène est resté encore quelques temps après le passage des barbares (L. REGNAULT, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Arsenius of Scetis and Ôurah, Saint », p. 240 ; D.J. CHITTY, p. 130). Nous ne voyons en tout cas pas comment J. Lacarrière situe cette « invasion de nomades venus du sud » vers l'an 395 (J. LACARRIERE, p. 139).

les arguments qui nous font penser que Wagner a raison de voir la Petite Oasis dans ce lieu envahi par les barbares Maziques.¹²⁶

Pour la deuxième partie au moins, un élément permet de formuler l'hypothèse d'un texte de la première version de la *Mission* rédigé entre 385 et 399. Paphnuce demande à quatre moines, originaires de la ville de Pemdjē et qu'il rencontre sur le chemin du retour vers Scété, de lui faire connaître leur nom : le premier et le deuxième s'appellent Jean et André. Le troisième est Héraclamon et le quatrième Théophile. Dans A1, que nous considérons comme appartenant au groupe le plus proche de la première version, les jeunes gens répondent à Paphnuce que les deux premiers s'appellent Jean et André mais Paphnuce nous dit ensuite : « les deux autres ne me dirent pas leurs noms ». Pourquoi une telle différence ? Le fait que le nom des deux premiers soit donné et pas celui des deux autres ne doit certainement rien au hasard. « Héraclamon » est un nom syncrétique hellénistique qui mêle les dieux grec Héraclès et égyptien Amon. Il peut avoir semblé trop païen en un temps où les convertis ne constituent plus la majorité des chrétiens et où ce type de patronyme commence à poser problème, sans pour autant disparaître.¹²⁷ Mais c'est surtout la suppression de « Théophile » qui est intéressante. La présence de ce nom pourrait peut-être s'expliquer par le fait que le texte ait été établi sous le patriarcat de Théophile, soit entre 385 et 412. Le manuscrit fut déposé à Scété, comme l'indique le texte lui-même. Or Scété et Nitrie furent au centre de la crise origéniste, marquée par l'opposition entre Théophile et les « longs frères » sur la question de l'anthropomorphisme. Les moines refusèrent de lire la lettre pascale annuelle de l'évêque à l'Epiphanie 399 et manifestèrent à Alexandrie. Des troupes furent alors envoyées à la demande de Théophile, fin 399, afin de les mettre au pas, ce qui déboucha sur l'exil des « longs frères » et d'environ trois cents moines

¹²⁶ G. WAGNER, p. 130 et 397. Il cite également Pallade qui, dans sa *Vie de saint Jean Chrysostome*, mentionne l'« Oasis qui est voisine des Maziques », τὴν Ὀασις τὴν γείτονα τῶν Μαζίκων (*Dialogus de vita S. Iohannis Chrysostomi*, dans *PG* 47, 71). Wagner commet une erreur en datant, à la page 130, cette *Vie* écrite par Pallade des environs de 420 alors qu'elle fut rédigée durant son exil en Egypte, vers 408 (cf. S. ZINONE, p. 1869).

¹²⁷ A la fin du XVII^e siècle, Guillaume Bonjour, travaillant sur des *scalae* copto-arabes médiévales, s'étonne dans son célèbre ouvrage intitulé *Elementa Linguae Copticae* que son prédécesseur Athanase Kircher, dans le *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, constate l'absence quasi complète de tout nom païen chez les Coptes et justifie cela par des raisons théologiques. Bonjour en note quant à lui de nombreux exemples, parmi lesquels « Heraclammon » et il en conclut : « si profana, polluta et violata haec habuissent, his donari voluissent tot sanctissimi viri, quos et ad hodiernum usque diem venerantur Coptitae non aliis eos insignentes nominibus in suis Calendariis ? » - « s'ils avaient été <considérés comme> profanes, outrageants et déshonorants, tant de saints – que les Coptes vénèrent encore jusqu'au jour d'aujourd'hui en ne les distinguant pas des autres noms dans leurs calendriers – eussent-ils voulu être désignés par ceux-ci ? ». Cité par S.H. AUFRERE et N. BOSSON, « De copticae Guillelmi Bonjourni grammaticae criticis contra Athanasium Kircher », *Etudes Coptes* VIII (*Cahiers de la Bibliothèque copte* 13), Lille-Paris 2003, p. 16-17.

de Nitrie. La crise dura jusqu'en 403.¹²⁸ Nous pouvons dès lors penser que la première version de la *Mission de Paphnuce*, du moins de sa deuxième partie, fut rédigée sous ce patriarcat, mais en un temps où les relations entre Théophile et les moines étaient encore excellentes, soit entre 385 et 399. Le texte fut ensuite amendé afin de faire disparaître ce nom devenu infâme. Il est en effet tout à fait improbable qu'un texte scétiote reprenne ce nom après la crise. Pallade, moine aux Kellia et qui dut fuir l'Égypte à l'occasion des attaques de Théophile, ne le mentionna ainsi jamais dans son *Histoire lausiaque*.¹²⁹

Dès lors, A1, s'il en est globalement très proche, ne représente assurément pas la toute première version de la *Mission*, mais un texte expurgé du nom des deux jeunes, tandis que les autres manuscrits témoigneraient à cet endroit du texte originel. Il est même raisonnable de penser que le texte guèze de E1, aussi peu développé que A1, représente dès lors la première version, écrite entre 385 et 399, ou, pour le moins, la plus ancienne qui puisse être atteinte, tous les noms y étant repris.

Deux autres éléments de la deuxième partie permettent également de supposer que le texte originel de la *Mission* date de l'extrême fin du IV^e siècle ou du tout début du V^e. Premièrement, les jeunes de Pemdjē déclarent être fils de notables municipaux, de « bouleutes » (S1.275, S2.252, R3.3, B.185, E1.290, A1.167, A2.217, A3.234).

Ces derniers, appelés aussi « curiales », sont des conseillers municipaux, siégeant à la βουλή. On ne choisit pas d'être bouleutes. Ceux-ci sont essentiellement chargés de collecter les impôts et de transférer les résultats de la collecte – en nature ou en numéraire – dans les dépôts impériaux. Il s'agit de personnalités locales bien établies, suffisamment aisées pour servir de garantie en cas de rentrée insuffisante des impôts. A l'origine, les bouleutes arrivent généralement à faire payer le plus lourd du fardeau par les autres et non par eux-mêmes. Par ailleurs, le bouleute est également un τροφεύς, un « père nourricier » pour sa cité, faisant des cadeaux ininterrompus, sous la forme de distributions d'argent et de nourriture ou de constructions de bâtiments, pratiquant ainsi l'εὐεργεσία en faveur quasi

¹²⁸ D.J. CHITTY, p. 124-126 ; C. CANNUYER, *Les Coptes (Fils d'Abraham)*, 2^e éd., Maredsous 1996, p. 28 ; D.B. SPANEL, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Theophilus », p. 2249-2250.

¹²⁹ G. WAGNER, p. 397, cite le passage de l'apoptegme comme appartenant à l'*Histoire Lausiaque* écrite par Pallade, ce qui est erroné et ne correspond d'ailleurs pas à ce qu'il dit à la page 130 et à sa référence qui est là en revanche exacte. Il date dès lors le passage de l'apoptegme des environs de 420, ce qui est assurément beaucoup trop tardif. La présence des Maziques à la Petite Oasis est donc plus ancienne qu'il ne l'affirme.

exclusive du δῆμος, à savoir de ses « concitoyens », habitants de sa ville, sans-logis et indigents exclus. Mais, tout particulièrement à partir des débuts du V^e siècle, une fracture de plus en plus nette se fait jour entre les πρωτεύοντες ou *principales*, capables d'assumer sans problème leurs obligations, et la majorité des βουλευταί, ou *decuriones*, qui pouvaient se trouver précipités de l'autre côté du fossé par leurs trop grands arriérés d'impôts et leur impossibilité de pratiquer l'évergétisme, s'exposant notamment dès lors à l'infamante bastonnade et ayant donc tendance à fuir au désert ou à se réfugier dans la religion, au point que Justinien, en 531, leur interdira la prêtrise.¹³⁰

L'original de la *Mission* se situe dès lors clairement au plus tard au tout début du V^e siècle, puisque les quatre jeunes gens ne parlent de leurs pères que comme « bouleutes » et non comme πρωτεύοντες, tout en laissant entendre qu'ils sont des gens importants de la cité, apparemment sans problèmes financiers majeurs, sinon ils ne se vanteraient certainement pas d'en être les fils. De plus, ce sont les enfants qui décident, apparemment sereinement – mais peut-être est-ce alors un leurre – de se rendre au désert, alors qu'il n'en est nullement question pour leurs pères. Notons qu'en revanche la formulation de A1 (et du guèze) laissent entendre qu'il s'agit des plus grands de la ville, ce qui donne à penser que l'auteur de la version à l'origine de A1 envisageait peut-être bien des πρωτεύοντες, ce qui ne serait pas étonnant dans une version un peu plus récente que celle à l'origine de nos textes coptes en ce passage, mais pose par contre problème dans notre hypothèse d'un texte A1 témoignant d'une version plus ancienne que celle des textes coptes. Cependant, cela peut également indiquer qu'ils sont tout simplement des « bouleutes », sans plus de précision, car ce sont effectivement alors les personnes les plus importantes de la ville, avant qu'il n'y ait clairement une scission au sein de cette classe sociale. Il peut dès lors être considéré que les textes coptes, ainsi que A2 et A3, témoignent d'une version, certes progressivement enrichie, mais remontant aussi initialement au patriarcat de Théophile, tout comme l'absence de citation des Maziques à Scété. Vu l'enrichissement des manuscrits coptes par rapport à A1 et au guèze, il faut donc envisager que la toute première version du texte correspond le plus au guèze, présentant le nom de Théophile, version qui a ensuite donné A1 dans les années de

¹³⁰ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, Paris 1998, p. 44-48, 118-123 et 207-208 ; G.E.M. DE SAINTE-CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres 1981, p. 465-476 ; C. LEPALLEY, « Quot curiales, tot tyranni. L'image du décurion oppresseur au Bas-Empire », dans E. FREZOULS (éd.), *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire*, Strasbourg 1983, p. 144-156 ; R.J. ROWLAND, « The 'Very Poor' and the Grain Dole at Rome and Oxyrhynchus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 21, (1976), p. 69-72.

querelles entre les moines et le patriarche, tandis que la première version, dès avant ces événements connut un enrichissement important à l'origine des textes coptes, initiant ainsi le deuxième groupe de textes.

La suite de l'épisode des jeunes moines fournit un second élément intéressant en ce qui concerne la datation relative de la première version. Les quatre jeunes gens, après avoir reçu l'enseignement classique (à deux niveaux), avaient décidé de se tourner vers l'enseignement de la « sagesse de Dieu » (S1.280 et 281, S2.255, R3.8 et 9, B.188, E1.293 et 294, A1.169, A2.219, A3.236 et 237).

A partir de la fin du IV^e siècle-début du V^e siècle, l'enseignement classique, « la *paideia*(,) et le christianisme furent présentés comme deux accomplissements séparés, dont l'un menait inévitablement à l'autre. La *paideia* ne fut plus dès lors considérée comme l'idéal global et suprême de la vie d'un homme de bien. Elle apparut plutôt comme la première étape nécessaire dans le cycle de la vie d'un homme public chrétien. Ornement traditionnel, elle devint aussi, dans la formation chrétienne, une propédeutique »¹³¹, indispensable au point que Grégoire de Nazianze a pu dire d'Athanase qu'« il a donné peu de temps aux études, juste assez pour ne pas sembler ignorant ».¹³² On se trouva donc devant une « solution à deux étages »¹³³, C'est bien cet esprit que nous trouvons dans ce passage de la *Mission*, quel que soit le texte envisagé, passage qui ne peut donc être antérieur à cette époque. Dès lors, les deux éléments que nous venons d'analyser nous permettent bien d'affirmer que la première version du texte fut rédigée à la charnière des deux siècles, sous le patriarche Théophile.

Témoigne également de l'antiquité de la première version de la *Mission* la présence d'une agape dominicale, après la deuxième synaxe angélique reçue par Paphnuce avec les quatre jeunes moines. Ce genre de pratique a en effet fort rapidement disparu, seule l'agape du samedi s'étant maintenue.


Enfin, la *Mission* se distingue notamment des apophtegmes qui en sont l'origine dans le fait que ces derniers sont totalement anonymes, alors que la *Mission* introduit le nom

¹³¹ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 171.

¹³² *Discours* 21,6 ; cité par A. MARTIN, *Athanase*, p. 4.

¹³³ P. BROWN, *Ibidem*.

des trois personnages-clés : celui du voyageur, Paphnuce, et celui des deux errants principaux qu'il rencontre : Timothée et Onuphre. La question est dès lors de savoir si ces personnages ont réellement existé et s'il est possible de les identifier, aidant ainsi à la datation du texte.

Le nom des deux errants rencontrés peut sembler une invention *a posteriori*. Si Timothée est une appellation assez banale, Onuphre porte un nom typiquement égyptien puisqu'il ne représente rien de moins qu'une des principales épithètes d'Osiris, « Wnn-nfrw », , « l'être parfait ».¹³⁴ Ce nom, bien que d'origine païenne, convient évidemment tout à fait au « modèle » de vie que fournit cet ascète et apparaît surtout comme une caractérisation du personnage, et il n'est donc nullement assuré que nous soyons en présence de son véritable patronyme. Il n'apporte en tout cas rien d'utile à la datation du texte.

Le nom de Paphnuce, « celui qui appartient à Dieu » en copte, est plutôt fréquent dans le monde monastique du IV^e siècle ; il s'avère difficile de distinguer ces moines homonymes.¹³⁵ Si l'on se réfère à l'*Histoire des églises et des monastères* d'Abū al-Makārim (faussement attribuée à Abū Sālih l'Arménien)¹³⁶, saint Paphnuce l'ermite, commémoré le 15 amchīr, serait devenu, après son célèbre voyage, le disciple de saint Macaire le Grand à Scété, avant de s'installer au monastère de Dayr al-Sham', sur la rive gauche du Nil, dans le district de Guizèh.

Certains auteurs identifient ce Paphnuce avec Paphnuce Kephalas, né entre 301 et 311, disciple de Macaire d'Alexandrie présenté dans les *Apophthegmata Patrum* et au chapitre 47 de l'*Histoire lausiaque* de Pallade (sans doute le même que celui déjà mentionné au chapitre 18). Il vivait à Nitrie ou aux Kellia aux environs de 390. Butler et Evelyn-White identifient Paphnuce Kephalas avec Paphnuce Bubal, s'appuyant pour ce dire sur les correspondances entre le discours du premier dans l'*Histoire lausiaque* et celui du second dans la troisième

¹³⁴ C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 107 ; R.O. FAULKNER, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford 1981, p. 62.

¹³⁵ A. MARTIN, *Athanase*, p. 43.


¹³⁶ « La réalité est en fait plus complexe. Copié et abrégé au XIV^e siècle par un scribe anonyme, le texte résulte de la stratification de plusieurs rédactions antérieures. Composée entre 1160 et 1187, la première strate est due à Abou l-Makārim, soit seul, soit en collaboration avec d'autres. Puis, vers 1190, l'archidiacre Abou Gamil ajoute une seconde couche. Enfin une dernière strate aurait été ajoutée entre 1200 et 1220 par un auteur dont l'anonymat pourrait recouvrir soit à nouveau Abou l-Mâkarim, soit Abou Salih qui, selon Johannes Den Heijer, pourrait avoir compté parmi les rédacteurs » ; A. PAPAConstantinou, p. 38. Voir J. DEN HEIJER, « The Composition of the History of the Churches and Monasteries of Egypt : some Preliminary Remarks », dans *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington 12-15 August 1992*, II, 1 : *Papers from the Sections*, Rome 1993, p. 209-219 ; U. ZANETTI, « Abū l-Makārim et Abū Sālih », *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 34, 1995, p. 85-138.

Conférence de Jean Cassien. Ce dernier avait rencontré Paphnuce Bubal lors de son séjour en Egypte, entre 385 et 400. Il était alors prêtre de Scété et résidait à quelques milles du monastère qu'il ne visitait que les samedis et dimanches. Selon Cassien, il aurait été alors âgé de nonante-neuf ans. Mais l'âge précis d'un moine n'est pas une préoccupation majeure et Cassien cherche surtout à idéaliser le modèle égyptien. Il n'hésite donc certainement pas à recourir à une exagération de l'ancienneté de l'ascète, exagération par ailleurs monnaie courante dans les récits de cette époque qui pourraient nous faire croire à une société composée presque exclusivement de quasi centenaires. Tout au plus pouvons-nous affirmer que ce Paphnuce n'était plus un jeune homme depuis un certain temps. Il peut très bien s'agir de celui qui apparaît dans le récit, d'autant plus que, élément troublant, Paphnuce Bubal, en 399, fut le seul prêtre de Scété à accorder un accueil favorable à la lettre pascale du patriarche Théophile. Ceci renforcerait notre croyance en la citation de ce nom en vue d'honorer le patriarche. En revanche, le *terminus ad quem* de 399 tomberait pour l'élaboration de la première version de la *Mission* car un texte écrit ou dicté par Paphnuce Bubal durant la fameuse crise pourrait toujours contenir le nom de Théophile. Mais comment aurait-il pu alors se trouver dans l'ἐκκλησία de Scété ? Peut-être que la version expurgée, que l'on retrouve dans A1, destinée à la lecture et à la méditation des moines, fut alors réalisée, mais que le texte original, présenté en guêze, fut cependant conservé. Ce serait dès lors peut-être au départ de ce récit « archivé » qu'aurait été réalisée la version enrichie conservée dans les textes coptes, ainsi que dans A2 et A3. Il est cependant encore plus probable que la version à l'origine de ce second groupe ait également été rédigée avant 399, sur base de celle que l'on peut lire dans E1.

Il n'est pas ailleurs pas dit pourquoi ce Paphnuce est surnommé « bubal ». La bubale est une sorte d'antilope qui peut se rencontrer au désert. Ce surnom lui vient-il dès lors de son fameux voyage ? Contentons-nous de constater que, dans les textes coptes et dans A3, Timothée apparaît à notre voyageur entouré de ces fameuses bubales (S1.22, S2.22, B.16, A3.18), A0 ne précisant pas quant à lui l'animal sauvage dont il s'agit (A0.13). A2 parle en revanche de « buffles » et les textes éthiopiens, de « bovins sauvages » (E1.21, A2.20).

Ceci témoigne une fois de plus que le texte arabe de Sainte-Catherine dérive d'un original grec, le terme grec pour « bubale », ἡ βούβαλις (-ιος) ou ἡ βουβαλίς (-ίδος),

ayant été confondu avec ὁ βούβαλος (-ου), qui désigne un « buffle »¹³⁷, soit directement dans le texte grec, soit lors de la traduction. En revanche, A3, qui appartient au même groupe de textes et dérive également d'une version grecque, a semble-t-il bien lu et compris et a dès lors fourni le terme « antilope » que l'on retrouve en copte.

En ce qui concerne la langue de la première version, il convient de constater que l'apophtegme grec parle de « buffles » (βουβάλους). Il faut dès lors envisager deux hypothèses de départ. Soit la toute première version de l'histoire comportait bien le terme « buffle » et l'original est donc peut-être l'apophtegme grec dont nous disposons, étant impossible de partir d'un texte copte, le terme **ΚΕΛΛΟΧ** désignant le « buffle » (mais aussi un « petit chien » ou un petit animal en général) ne pouvant donner lieu à des confusions. La version à l'origine de A0, assurément copte, et des textes éthiopiens a alors sans doute suivi l'apophtegme grec et le traducteur de la version à la base de nos textes coptes de la *Mission* a, quant à lui, volontairement ou plus sûrement inconsciemment, mal lu, traduisant les « buffles » en « antilopes », car il est plus logique d'évoquer des antilopes, étant plus exceptionnel pour un ermite (et donc en somme plus normal) d'être entouré d'animaux sauvages que d'un troupeau d'animaux domestiqués ou domestiquables. De là toute l'évolution du deuxième groupe de textes, A2 ayant dès lors tout simplement mal lu un texte grec et ayant ainsi rejoint l'autre groupe de textes dans sa traduction. Dans ce cas-ci, tout part sans doute du grec, rien n'empêchant cependant une deuxième hypothèse : l'apophtegme grec peut dériver lui-même d'un autre apophtegme également grec parlant d'« antilopes », comportant donc le terme βούβαλις ou βουβαλίδα, voire même plus sûrement encore d'un apophtegme copte précédant, l'apophtegme sahidique qui est conservé, quoiqu'étant considéré comme traduit du grec¹³⁸, comportant le terme **ϣϣϣ**, à savoir « antilope bubale » (« shesaou », , en égyptien hiéroglyphique) (à moins bien sûr que cet apophtegme ait lui aussi commis une erreur de traduction, ce qui ferait tout de même beaucoup de fautes de traduction du grec vers le copte). Dans ce cas, les textes coptes, ainsi qu'A3, se rattachent beaucoup plus sûrement à l'antécédent de l'apophtegme grec à notre disposition, que ce soit un intermédiaire grec ou un texte copte originel, à moins qu'il n'ait existé une version grecque complète de la *Mission* antérieure aux textes coptes, non corrompue à cet endroit, ce qui est bien possible, ainsi que nous l'avons dit dans

¹³⁷ A. BAILLY, p. 370. Confusion également opérée par Crum (*A Coptic Dictionary*, p. 605a).

¹³⁸ M CHAINE, *Apophthegmata Patrum*, p. VIII ; voir ID., « Le texte original des Apophthegmes des Pères », *Mélanges de la Faculté orientale* V, 2, Beyrouth 1912, p. 541-569.

le sous-chapitre précédent. Le cas de A2 demeure ici inchangé. En revanche, les versions les plus anciennes de la *Mission*, à savoir A0 – tout en ayant assurément un original copte perdu – et les textes éthiopiens, seraient alors issues de la version la plus récente de l'apophtegme grec¹³⁹, erronée, d'où l'apparition des « bovins sauvages ». Cette seconde hypothèse semble la plus vraisemblable, non seulement en raison du terme utilisé dans l'apophtegme copte, mais aussi du point de vue de la logique hagiographique. Tout partirait donc d'un texte copte, rien n'assurant cependant à cent pour cent que la *Mission* elle-même ait connu une première rédaction en cette langue et non en grec.

Le surnom de Paphnuce « Bubal » semble en revanche plutôt traduire « le buffle sauvage » que l'« antilope ».¹⁴⁰ Peut-être faut-il dès lors envisager un individu plutôt peu sociable, ce qui n'est nullement un défaut dans le chef d'un moine, même si la perfection réclame l'hospitalité. La question de l'identification de notre Paphnuce reste en tout cas ouverte et, contrairement à Tim Vivian et en accord avec René-Georges Coquin, nous ne pensons pas que le Paphnuce auteur de la *Mission* puisse être celui présenté comme étant à l'origine de l'*Histoire des Moines du désert*. Ces derniers vivaient en Haute-Egypte et sur les îles de la première cataracte, c'est-à-dire bien loin des lieux mentionnés dans la *Mission*, qui présente un Paphnuce nettement tourné vers le delta et la Basse-Thébaïde. Il en va de même de l'anachorète qui apparaît dans l'*Histoire des moines en Egypte*, vivant en Thébaïde et mort peu avant 394-395.¹⁴¹

Au-delà de la datation de la première version de la *Mission*, se pose la question de la datation des apophtegmes et des événements rapportés. Le premier apophtegme ne fournit aucun élément susceptible de nous aider. En revanche, le second indique que l'évêque déclare avoir fui « une persécution » quarante-neuf ans plus tôt et, à sa question de savoir s'il y a encore des persécutions, il lui est répondu que celles-ci ont cessé. Constatons d'abord

¹³⁹ Notons par ailleurs la plus grande proximité du début du récit de A0 et du guèze avec l'apophtegme grec que les versions données par l'autre groupe de textes.

¹⁴⁰ J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Paphnuce », p. 1898.

¹⁴¹ R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Paphnutius the Hermit, Saint », p. 1882-1883 ; J.-M. SAUGET, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 10, s.v. « Pafnuzio, anacoreta in Egitto, santo », (1987), col. 25-28 ; A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Paphnutius of Scetis, Saint », p. 1884-1885 ; H.G. EVELYN-WHYTE 1926, p. 121 ; E. AMELINEAU, « Vie de Maxime et Domèce », dans *Monuments pour servir à l'histoire des monastères de la Basse-Egypte*, Paris 1894, p. 312 ; C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius (Texts and Studies VI/2)*, Cambridge 1904, p. 224-225 ; A. PAPACONSTANTINO, p. 166-168 ; M. MALEVEZ, « La Mission de Paphnuce. Premières recherches en vue de la constitution du dossier hagiographique des abba Onuphre, Paphnuce et Timothée », *Etudes Coptes VIII (Cahiers de la Bibliothèque Copte 13)*, Association Francophone de Coptologie, Lille-Paris (2003), p. 234-235.

que ces indications ont disparu de la *Mission*, ce qui montre bien que l'on se situe nettement après la fin des persécutions lors de la rédaction de celle-ci et que ce message est devenu dès lors sans intérêt. Par ailleurs, le voyageur commence son récit en le situant dans le passé [« je pensai un jour (...) »] et les éléments ne permettent donc que d'approcher la date de rédaction de l'apophtegme, d'une part n'indiquant pas combien de temps après son discours avec l'errant au désert le voyageur raconte l'histoire au narrateur de l'apophtegme, d'autre part rien ne disant combien de temps après cette narration le texte a été mis par écrit. Reste donc la question de la datation des événements rapportés : si on exclut la persécution arienne de 356 qui nous conduirait à envisager un apophtegme bien trop tardif, postérieur même à la rédaction de la *Mission*, ce qui nous apparaît comme impossible, la dernière et plus grande persécution contre les chrétiens remonte à la Tétrarchie, s'étendant de 303, avec l'ordre de Dioclétien, à l'année 312, marquée par l'édit de tolérance de Galère, tolérance cependant « progressivement rognée par Licinius, le maître de la partie orientale de l'Empire jusqu'en 324 ».¹⁴² Cette dernière date peut donc être prise comme *terminus ad quem* absolu, Onuphre ne pouvant fuir une persécution après cette date. Cela placerait donc les événements de l'apophtegme entre 352 et 363. Mais rien n'empêche de se situer par rapport aux persécutions précédentes. La première qui semble pouvoir être envisagée dans notre contexte est la première persécution systématique des chrétiens, ordonnée par l'empereur Dèce, en 250-251, mais qui commença en réalité dès 248-249 sous Philippe l'Arabe sous forme d'émeute populaire.¹⁴³ Onuphre étant depuis quarante-neuf ans au désert, ceci nous conduirait à des événements ayant lieu entre 297 et 300, autrement dit juste avant la Grande Persécution. Quant à celle de Valérien et Gallien, de 257 à 260, elle nous amènerait entre 306 et 309, en pleine persécution, ce qui ne correspondrait pas aux dires du récit qui les déclare terminées. En résumé, les faits devraient avoir pris place, soit entre 297 et 300, soit entre 352 et 363. Cette seconde possibilité rapprocherait cependant sans doute trop fortement l'apophtegme de la première version de la *Mission* et écarterait la pertinence de la suppression du passage relatif aux persécutions dans cette dernière. Nous émettons dès lors l'hypothèse que la persécution envisagée est celle de Dèce, ce qui fait du personnage de l'apophtegme un des tous premiers moines du type érémitique. Nous pouvons même supposer que l'apophtegme fut soit rédigé dans la foulée, avant la Grande Persécution, soit, plus

¹⁴² P. MARAVAL, « La théologie politique de l'Empire chrétien », dans *Les premiers temps de l'Eglise*, Paris (2004), p. 639-640.

¹⁴³ A. MARTIN, *Athanase*, p. 21, n. 19 et p. 138.

certainement, après la fin de cette dernière, mais, toujours en raison de la suppression du passage dans la *Mission*, pas trop longtemps après 324.¹⁴⁴

Il peut donc être essentiellement conclu des deux sous-chapitres précédents que le point de départ de la *Mission* consiste en deux apophtegmes sans doute écrits en copte aux environs de 324, racontant des événements ayant eu lieu entre 297 et 300, au sujet principalement d'un ermite parti au désert entre 248 et 251.¹⁴⁵ Ces apophtegmes ont donné lieu à une version grecque qui fut elle-même ensuite corrompue, cette dernière étant à l'origine de la première version de la *Mission* elle-même, courte, rédigée soit en grec, soit plus sûrement en copte, entre 385 et 399 et qui est à l'origine de E1 et des autres textes guèzes. Durant la même période, les apophtegmes coptes ou la première mouture de leur traduction grecque, non corrompue, ont peut-être donné naissance à une version plus développée en grec, perdue, que l'on retrouve traduite en copte et dans A2 et A3, ces deux derniers textes témoignant cependant d'une écriture sans doute réalisée après 450 et S2 datant peut-être des environs de 415. Enfin, A1 consiste en une révision de la version courte à l'origine des textes guèzes, établie fort certainement entre 399 et 407.

Apophtegmes coptes c. 325

Apophtegmes grecs 1^{ière} version

Apophtegmes grecs version corrompue

MP version copte perdue 385-399

MP version grecque perdue

Version E1 Version A1 399-407

Version S1

Version S2 c.415

Version B

Version A2 après 450

Version A3 après 450

¹⁴⁴ D. ARNAULD, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris 2001, p. 39-42.

¹⁴⁵ Ce qui fait d'Onuphre un ermite de la deuxième moitié du III^e siècle, l'hypothèse de Tito Orlandi qui en fait un moine vivant au désert au milieu du IV^e siècle étant cependant bonne si on ne prend comme point de départ que la rédaction de la *Mission* elle-même. Cf. T. ORLANDI, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Honophrius », p. 1191.

 10. UN TEXTE HISTORIQUEMENT IMPORTANT

En fin de cette première partie relative au texte de la *Mission*, il convient maintenant de s'interroger sur l'importance historique de ce texte. Nous nous limiterons cependant à envisager celle-ci en ce qui concerne l'Égypte et l'Éthiopie.

Le passage du « pacte de grâce » est particulièrement intéressant car il correspond au « kidān » (ኪዳን), terme éthiopien signifiant « pacte », « serment », « promesse », « traité » ou « alliance ».¹⁴⁶ Le « kidān » est typique du christianisme éthiopien. Si le modèle en est égyptien dans le principe, il ne se retrouve normalement plus tel quel à l'époque copte. C'est pourtant ici le cas. Il s'agit de l'idée selon laquelle le saint personnage reçoit de Dieu l'assurance que seront sauvés tous ceux pour lesquels il intercédéra, sans examen de leur cas. Nous trouvons ainsi la phrase suivante : S1.196 - ΠΕΤΝΑCΥΝΑΓΕ ΓΑΡ ΝΟΥΠΡΟCΦΟΡΑ ΖΜΠΑΡΑΝ ΕΥΡΤΜΕΕΥΕ ΝΑΙ ΠΧΟΕΙC ΝΑΕΝΤΥ ΕΤΥΟΡΠΤΕ ΝΟΥΝΟΥ ΜΠΥΟ ΝΡΟΜΠΤΕ ΕΤΤΑΙΗΥ - « Car celui qui fera une synaxe d'oblation en mon nom pour ma mémoire, le Seigneur le conduira à la première heure du Millénaire précieux » (cf. S2.183, B.136, A2.154, A3.165). Suivent d'autres conditions. D'autres phrases sont très claires sur le pacte. (Ainsi les unités littéraires correspondantes S1.102, S2.189, B.140, E1.203 et 204, A1.96m, A2.160, A3.170).

Le guèze et A1 sont quant à eux tout à fait explicites, lorsqu'Onuphre y proclame : E1.193 et 194 - ወኢኮነ ፡ ዝንቱ ፡ ዘእትናገር ፡ ቦቱ ፡ እምነቤዩ ፡ እስመ ፡ አነ ፡ ሰአልክዎ ፡ ለእግዚእ ፡ ክርስቶስ ፡ ወሀበኒ ፡ ሀብተ ፡ ህዩንተ ፡ ጻማዩ ። እስከ ፡ ውእቱ ፡ ለእመ ፡ ጸለዩ ፡ ምዕረ ፡ አሐተ ፡ በስምዩ ፡ አው ፡ ጸረ ፡ ቍርባነ ፡ ወዕጣነ ፡ በእንተ ፡ ስምዩ ፡ እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ያቀርቦ ፡ ሰዓተ ፡ ቀዳሚተ ፡ ፲፻ ፡ ዓመተ ፡ እንተ ፡ ለቅዱሳን ። - « Et ce dont je parle n'est pas de mon fait parce que moi je l'ai demandé au Seigneur Christ et Il m'a accordé un don de prix en compensation de ma peine. Car Lui, si on prie un moment en mon nom ou si on présente une oblation et de l'encens à cause de mon nom, le Seigneur Jésus-Christ le présentera à la première heure du Millénaire qui appartient aux saints. » ;

¹⁴⁶ S. GREBAUT, *Supplément au « Lexicon Linguae Aethiopicæ » de August Dillmann (1865) et édition du lexique de Juste d'Urbain (1850-1855)*, Paris 1952, p. 269 ; W. LESLAU, *Concise Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden 1989, p. 157b.

A1.96c à e - وليس هذا الذي أقوله من عندي لكنني سألت ربي يسوع المسيح فأعطاني هذه
الموهبة عوضاً من تعبي وإنه من صلى إليه دفعة واحدة باسمي أو حمل قربان أو بخور
للرب باسمي ويقول ياإله بسم القديس أبو نفر إغفر لي خطاياي فإنه يغفر له ويقدمه في
الساعة الأولى من الألف سنة التي للقديسين

- « et ce dont je parle n'est pas de mon fait mais je (l')ai demandé à mon Seigneur Jésus-Christ. Et il m'a donné ce don en compensation de ma peine et, Lui, celui qui prie vers Lui un moment en mon nom ou apporte une oblation ou de l'encens pour le Seigneur en mon nom et dit : 'ô Dieu, au nom du saint Onuphre, pardonne-moi mes péchés !', alors Lui, Il lui pardonnera et Il le présentera à la première heure du Millénaire qui appartient aux saints. »

D'autres phrases de même nature suivent.

Ce passage ressort aussi clairement à la croyance millénariste reposant sur *Apocalypse* 20,4-6 et selon laquelle, avant le Jugement Dernier, il y aura une première résurrection des justes qui, pendant un millénaire, vivront dans le bonheur avec le Christ, en un temps étranger à celui du monde actuel et à celui de la vie éternelle. Si le millénarisme a connu ses heures de gloire au II^e siècle, les Alexandrins, à la suite d'Origène qui donna une interprétation allégorique de l'*Apocalypse*, en éliminèrent au siècle suivant le fondement scripturaire et entraînèrent sa disparition en Orient. M. Simonetti, dans l'article du *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* sur le « millénarisme », nous apprend qu'« à la fin du siècle, Méthode (...) défend toujours de telles convictions en leur donnant un sens spiritualiste ; mais le millénarisme touche alors à sa fin, et celui d'Apollinaire de Laodicée (seconde moitié du IV^e s.), (...) ne semble qu'un vestige. »¹⁴⁷ Or la première version de la *Mission de Paphnuce* date au plus tôt de la fin du quatrième siècle. Il constitue dès lors assurément un des témoignages les plus tardifs sur le millénarisme en Egypte et présente donc une importance historique indéniable. Par ailleurs, le millénarisme s'est maintenu en Ethiopie au moins jusqu'au XV^e siècle, époque à laquelle il fut contesté, entraînant la réaction de ses plus fervents défenseurs. Dans le *Livre de la Trinité* (መጽሐፍ ፡ ሥላሴ), devenu ensuite un ouvrage de référence, l'auteur, traditionnellement identifié avec le grand empereur Zar'a Yā'qob, défend la thèse du Millenium en se référant notamment

¹⁴⁷ M. SIMONETTI, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Millénarisme », p. 1644.

aux paroles d'Onuphre à Paphnuce¹⁴⁸, ce qui souligne à nouveau l'importance de ce passage et du texte en général.

Notons enfin que la tradition millénariste fait référence au « banquet des saints » et que S2, dans une des phrases de ce passage, parle effectivement du « repas » de la première heure du millénaire : S2.186 - ΚΝΑΝΤῶ ΔΑΝ ΕΠΑΥΤΙΝΟΝ ΝΤΥΟΡῆ ΠΟΥΝΟΥ ΜΠΥΟ ΝΡΟΜΠΕ - « ne le conduiras-tu pas au repas de la première heure du Millénaire ? ».

¹⁴⁸ R. BEYLOT, « Le millénarisme, article de foi dans l'Eglise éthiopienne, au XV^e siècle », *Rassegna di studi etiopici*, Rome 1974, p. 41. Voir également K. WENDT, *Das Maṣḥafa Milād und Maṣḥafa Sellāsē des Kaisers Zar'a Yā'qob* (CSCO 235, *Script. Aeth.* 43), Louvain 1963.

II. MOINES ET ERRANTS

CHAPITRE 1. MOINES

Avant de nous intéresser à la démarche monastique en elle-même, il convient de nous interroger sur la définition de ce qu'est un « moine » ou un « errant ». Ces deux termes recouvrent plusieurs réalités.

I. LES MOINES AU PREMIER SENS DU TERME

Dans la *Mission de Paphnuce*, les ascètes ne sont généralement pas appelés « moines ». En copte, se rencontre le mot **MONAXOC** sous la forme adjectivale, Onuphre nous déclarant : S1.109 - **NEKYOOTI ΔΕ ΜΝΟΥCΟΟΥΖC ΜΜΟΝΑΧΟC** - « Et je vivais avec une communauté monastique » (// S2.101, B.76).

Déjà, dans les manuscrits sahidiques, Timothée avait déclaré à Paphnuce qu'avant de se donner au désert il vivait « dans une communauté monastique » (**ΣΝΟΥCΟΟΥΖC ΜΜΟΝΑΧΟC** : S1.36, S2.37).

A l'origine, le terme grec *μοναχός* est lui-même un adjectif qui s'est par la suite substantivé. Ce mot est antérieur à l'apparition du monachisme chrétien, sa première mention se trouvant chez Aristote qui l'applique aux êtres uniques dans leur genre, sans contrepartie ou parallèle.¹⁴⁹

En contexte religieux, il est d'abord employé, quoique d'occurrence rare, pour indiquer un ascète restant célibataire par souci de religion.¹⁵⁰ Le terme est totalement absent de la *Septante*. Cependant, deux des traducteurs grecs de la *Bible*, Symmaque et Aquila, au II^e siècle de notre ère, en usent pour qualifier la condition d'Adam avant la création d'Eve : il était **לבדו**, *μοναχόν*.¹⁵¹

¹⁴⁹ *Métaphysique*, 1040 a 29 et 1076 b 29. Cf. F. MORARD, « Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au IV^e siècle. Influences bibliques et gnostiques », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20, (1973), p. 338.

¹⁵⁰ F. MORARD, *Idem*, p. 336-340 ; E.A. JUDGE, « The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P.Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20, (1977), p. 86.

¹⁵¹ *Genèse* 2,18 ; F. MORARD, *Idem*, p. 347-349. Philon, dans le *De Opificio mundi*, qualifie cet état de *μονήρης βίος* (cité par F. MORARD, *Idem*, p. 358), cet adjectif correspondant clairement à « célibataire » comme on peut le voir chez certains auteurs païens où il est synonyme de *ἄγαμος* [voir R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk*

L'Évangile de Thomas, texte apocryphe en grande faveur dans les milieux gnostiques, remontant au milieu du II^e siècle, fait du célibat la condition nécessaire au salut : ΠΕΧΕ ΙC ΟΥΝΖΑΖ ΑΖΕΡΑΤΟΥ ΖΙΡΜΠΡΟ ΑΛΛΑ ΜΜΟΝΑΧΟC ΝΕΤΝΑΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΠΜΑ ΝΟΥΕΛΕΕΤ - « Jésus dit : il y en a beaucoup qui se tiennent près de la porte, mais ce sont les μοναχοί qui entreront dans la chambre nuptiale ».¹⁵² Dans les *Actes de Thomas*, écrit apocryphe composé en syriaque vers le milieu du III^e siècle¹⁵³, l'apôtre exige même la rupture du lien matrimonial de ceux dont il obtient le baptême.

Aussi, s'il n'est plus aujourd'hui concevable de « se représenter (comme ce fut longtemps le cas) le monachisme chrétien comme né d'une étincelle qui, apportée d'ailleurs et tombée quelque part en Egypte, aurait rapidement embrasé la chrétienté entière »¹⁵⁴ et qu'un réel « pré-monachisme »¹⁵⁵ peut être distingué, tant en Egypte que dans le monde syriaque, celui-ci doit être trouvé dans les courants de l'ascétisme « domestique » des encratites, des « continents », qui ont profondément marqué les trois premiers siècles de notre ère.¹⁵⁶ Les encratites chrétiens peuvent être identifiés aux σπουδαῖοι, « zélés » qui se vouent tout spécialement à la vie chrétienne sans que rien de très particulier ne les différencie en fait des autres chrétiens, et dont le mode de vie peut remonter aux premiers temps de l'ère

*über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1914, Abh. 8), Heidelberg 1914, p. 61-62] ou encore chez Clément d'Alexandrie qui l'oppose par deux fois à la vie du mariage (Stromates III, 9,67 et Stromates VII, 12,70, cités par F. MORARD, *Monachos*, p. 381).*

¹⁵² Logion 75. Traduction de A. Guillaumont, reprise par M. HARL, « A propos des *logia* de Jésus : le sens du mot μοναχός », *Revue des Etudes grecques* LXXIII, n° 344-346, Paris janvier-juin 1960, p. 466 (article p. 464-474). Voir également F. MORARD, *Idem*, p. 365. Le mot se retrouve également au logion 49 (ΖΕΝΜΑΚΑΡΙΟC ΝΕ ΜΜΟΝΑΧΟC ΑΥΩ ΕΤCΟΤΤΙ - « Heureux les μοναχοί et les élus (...) » ; M. HARL, p. 466 ; F. MORARD, *Ibidem*). Ces *logia*, ainsi que le 16 dont nous parlerons bientôt, ne sont pas présents dans les fragments grecs d'Oxyrhynque, copiés sur un original copte. Sur l'Évangile, F. MORARD, *Idem*, p. 362-364, G. GARITTE, « Les logoi d'Oxyrhynque sont traduits du copte », *Le Muséon* 73, (1960), p. 335-349 et H.R. DROBNER, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, Paris 1999, p. 31. F. Morard date les fragments grecs de l'Évangile de Thomas dès environs de l'an 200 [« Encore quelques réflexions sur monachos », *Vigiliae Christianae* 34, (1980), p.398]. Le terme ΜΟΝΟΧΟC apparaît également dans deux passages du texte gnostique du *Dialogue du Sauveur* (*Idem*, p. 395-396).

¹⁵³ S. ABOU ZAYD, *Ihdayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, (Oxford 1993), p. 19 (note 131) ; R. TREVIJANO, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Thomas », p. 2443-2444.

¹⁵⁴ A. GUILLAUMONT, « Perspectives actuelles sur les origines du monachisme », dans *Idem*, *Aux origines*, p. 218.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Idem*, p. 217. Sur l'ascétisme chrétien prémonastique, on verra essentiellement V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 101-153, à savoir tout le chapitre IV. Mais aussi F. MARTINEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église (Etudes de théologie historique 6)*, Paris 1913.

chrétienne.¹⁵⁷

Les doctrines ascétiques grecques, diffuses dans l'Empire romain, ont sans le moindre doute influencé la pratique de ces premiers ascètes chrétiens et des moines qui leur succèdent.¹⁵⁸ « L'ascétisme est pour les premiers chrétiens d'Égypte une forme assez répandue de sainteté ordinaire. »¹⁵⁹ Il se développe de manière continue, tant d'ailleurs en Occident qu'en Orient, au cours des II^e et III^e siècles, tout en ne constituant pas alors l'idéal, ce dernier étant représenté par le martyr, dont le culte se développe surtout au III^e siècle avec les persécutions généralisées.¹⁶⁰ Sur cette ascèse domestique, les documents ne deviennent importants et détaillés qu'à partir de la fin du II^e siècle, avec toute une génération de grands théologiens comme Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, saint Cyprien ou Méthode d'Olympe qui, tous, écrivent un traité destiné aux vierges.¹⁶¹

Clément d'Alexandrie est ainsi le premier auteur chrétien connu à utiliser des mots comme ἄσκησις ou ἀσκητής. L'ascèse est pour lui un entraînement nécessaire, consistant à « éviter tout ce qui est du domaine des passions (...), les nourritures qui excitent les mauvais désirs, (...) une vie voluptueuse et les passions qui y conduisent ».¹⁶²

Les encratites constituèrent progressivement, au II^e siècle, un groupe social identifiable au sein de la communauté.¹⁶³ Selon Jean Cassien, « comme ils s'abstenaient du mariage et se tenaient à l'écart de leurs parents et de la vie du siècle, on les appela moines ou μονάζοντες, à raison de l'austérité de cette vie sans famille et solitaire » (*quod a coniugiis abstinerent et*

¹⁵⁷ D. J. CHITTY, p. 26-27 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 16 ; E. WIPSZYCKA, « Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne », dans D.H. SAMUEL (éd.), *Proceedings of the XII International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, p. 511-524.

¹⁵⁸ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 38.

¹⁵⁹ L. ALBERT, *Les Coptes. La foi du désert*, Paris 1998, p. 30.

¹⁶⁰ V. DESPREZ, *Idem*, p. 101.

¹⁶¹ *Idem*, p. 118. Sur le III^e siècle : F. MARTINEZ ; M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (*Bibliothèque catholique des sciences religieuses* 32), Paris 1930, p. 37-44 ; M. VILLER et K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brigau 1939, p. 60-71. Sur l'ascétisme féminin primitif, S. ELM, « *Virgins of God* ». *The Making of Asceticism in Late Antiquity* (*Oxford Classical Monographs*), (Oxford 1994).

¹⁶² *Stromates*, II, XX, 126, 1. Cf. V. DESPREZ, *Idem*, p. 133-134. Voir aussi A. GUILLAUMONT, « Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Evagre le Pontique », dans ID., *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien* (*Spiritualité orientale* 66), Bégrolles-en-Mauges 1996, p. 151-160. Pour Eusèbe de Césarée, la vie ascétique n'est que la nouvelle « vie philosophique », à l'image des philosophes païens. Cette même définition de l'ascétisme se retrouve en Syrie chez Théodoret de Cyr ; J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 17.

¹⁶³ Il existait déjà une tradition encratite bien établie dans certains milieux juifs, remontant au moins jusqu'à la secte de Qumrân. Par ailleurs, cet idéal plonge également ses racines dans la culture gréco-romaine. Cf. F. MORARD, *Monachos*, p. 354-357 ; A. MEREDITH, « Asceticism, Christian and Greek », *Journal of Theological Studies* 27, (1976), p. 313-332 ; E.A. JUDGE, *Earliest Use*, p. 76 et 85-86 ; F. BOLGIANI, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Encratisme », p. 108-109.

a parentum se consortio mundique istius conuersatione secernerent, monachi siue μονάζοντες a singularis ac solitariae uitae districtione nominati sunt).¹⁶⁴ Cette définition n'est pas conforme à la vie menée réellement par ces moines du premier type, Cassien fournissant plutôt ici une image de l'anachorète. Les premiers moines furent, pour les femmes, les ἀγαπηταί, les « agapètes », aussi appelées *virgines subintroductae*¹⁶⁵, femmes, veuves ou vierges, ayant fait vœu de chasteté et hébergeant sous leur toit des hommes ayant prononcé le même vœu, et, pour les hommes, les ἀγαπητοί, les συνείσακτοι ou les μοναχοί au sens premier de ce terme.¹⁶⁶ Il peut même s'agir de personnes mariées et vivant ensemble, mais comme frère et sœur, sans relations sexuelles. Ces moines sont par ailleurs fortement impliqués dans la vie sociale. La première attestation historique connue, et dont la date est assurée, – en 324 – d'un μοναχός chrétien nous présente d'ailleurs un certain Isaac de Karanis dont le style de vie relève manifestement de cette catégorie.¹⁶⁷

Ces « moines » peuvent encore être qualifiés d'ἀποτακτικοί, d'« apotactiques », autrement dit de « renonçants », ce qui – contrairement à ce que pourrait donner à penser la définition des μονάζοντες donnée par Cassien – n'indique nullement qu'ils ont renoncé à leurs biens, au travail rémunéré et à la vie civile en général, mais au mariage ou tout « simplement » aux relations sexuelles à l'intérieur de celui-ci.¹⁶⁸ Des documents papyrologiques montrent bien que ces « apotactiques » pouvaient conserver des liens

¹⁶⁴ J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII,5, dans *Conférences*, E. PICHERY (éd. et trad.), (*Sources Chrétiennes* 64), Paris 1959, p. 16.

¹⁶⁵ Cf. A. GUILLAUMONT, « Le nom des 'Agapètes' », dans ID., *Aux origines*, p. 38-45 ; J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Agapètes », p. 50. A. Guillaumont montre que le terme « agapète », contrairement à ce que l'on en dit le plus souvent, n'est pas, du moins primitivement, péjoratif. Il attire également l'attention sur un apothegme anonyme qui utilise le terme ἀγαπητοί dans le sens général d'« ascètes » (N134). Il présente trois ascètes dont les deux premiers peuvent être considérés comme des agapètes, tandis que le troisième est un « solitaire au désert ». Le père Regnault traduit le terme par « moines » (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 53).

¹⁶⁶ A. GUILLAUMONT, *Agapètes* ; ID., *Perspectives*, p. 217 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 101-153 ; M. MARTINEZ ; J. GRIBOMONT, *Ibidem*. Le terme συνείσακτοι est apparu à Antioche et est péjoratif. Cf. EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, VII,30 [G. BARDY et L. NEYRAND (trad.), p. 430].

¹⁶⁷ Papyrus Youtie 77. Cf. E.A. JUDGE, *Earliest Use*, p. 72-73 et 79 ; B.A. PEARSON, p. 108-110. Le papyrus Nephros 48, qui mentionne un μοναχός, est daté par K.A. Worp de 323 [« Marginalia on Published Documents », *ZsPapEpigr* 78, (1989), p. 135], mais cette date n'est pas assurée et est notamment mise en doute par M. Choat [« The Development and Usage of Terms for 'Monks' in Late Antique Egypt », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 45, (2002), p. 7-9].

¹⁶⁸ C. CANNUYER, « Ermites et moines d'Égypte du III^e au VII^e siècle », dans *Les Coptes, vingt siècles de civilisation chrétienne en Égypte (Dossiers d'Archéologie 226)*, septembre 1997, p. 5 ; ID., « Le Monachisme Copte (III^e-VII^e s.), données nouvelles des sources écrites et de l'archéologie », dans *Le Monachisme Syriaque aux premiers siècles de l'Église I^{er}-début VII^e siècle (collection « Patrimoine Syriaque »)*, Actes du colloque, v, t. 1, Beyrouth 1998, p. 85-86 ; F. MORARD, *Monachos*, p. 381 ; E.A. JUDGE, *Earliest Use*, p. 75 et 81 ; A. GUILLAUMONT, « Les 'remnuoth' de saint Jérôme », *Christianisme d'Égypte (Cahiers de la Bibliothèque copte 9)*, Paris-Louvain 1995, p. 90, note 18.

familiaux¹⁶⁹ ou posséder des biens, notamment de la terre.¹⁷⁰

Le terme « apotactique » est cependant à éviter car il est ambigu, se retrouvant appliqué à des membres de la congrégation pachômienne, très différents, voire aussi aux semi-anachorètes.¹⁷¹ Nous y reviendrons. Cette incertitude fait que nous n'userons pas de ce vocable, devenu classique, pour désigner les moines au premier sens du terme. Dans un premier temps, nous les qualifierons d'« agapètes ».

L'équivalent syriaque exact du mot *μοναχός* est « ἡῆδāyā » (ܡܢܚܐܝܐ).¹⁷² Avant de désigner le moine au sens actuel, ce terme a également qualifié l'ascète voulant renoncer au mariage et les attestations syriaques de ce sens sont bien plus nombreuses que ne le sont celles de l'adjectif grec.¹⁷³ Ainsi, saint Ephrem proclame que « la virginité sera la première et principale forme de mortification du consacré à Dieu : elle est la caractéristique du moine (ἡῆδāyā) ». ¹⁷⁴

Dans le monde syriaque, peuvent être comparés aux agapètes, pour les hommes, les « B^enay qyāma » (ܒܢܐܝ ܩܝܡܐ) et, pour les femmes, les « b^enat qyāma » (ܒܢܐܬ ܩܝܡܐ), les « fils et filles du Pacte ». ¹⁷⁵ Une différence fondamentale doit cependant être notée :

¹⁶⁹ P. Lips. 28 ; J.E. GOEHRING, « Through a Glass Darkly : Images of the Ἀποτακτικοί(αί) in Early Egyptian Monasticism », dans ID., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, p. 56.

¹⁷⁰ P. Flor. 71, 722 ; cité dans J.E. GOEHRING, *Ibidem*.

¹⁷¹ Cf. M. CHOAT, *Terms for Monk*, p. 6 et 12-15, qui parle de « référence inexacte pour une pratique inexacte » (p. 15), ce qui est faux car le terme a un sens bien précis qui, envisagé sous des aspect différents, peut tout simplement s'appliquer à toutes les catégories de moine.

¹⁷² Le terme *μοναχός* des *logia* précités de l'*Évangile de Thomas* traduit littéralement l'« ἡῆδāyā » syriaque. Cf. F. MORARD, *Monachos*, p. 377 ; M. CHOAT, *Idem*, p. 8.

¹⁷³ Voir à ce propos V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 470-474 ; A. GUILLAUMONT, « Monachisme et éthique judéo-chrétienne », dans ID., *Aux origines*, p. 49 ; E. BECK, « Ascétisme et monachisme chez Saint Ephrem », *L'Orient syrien* 3, (1958), p. 273-298 ; ID., « Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums », dans *Antonius magnus eremita (Studia anselmiana 38)*, Rome 1956, p. 254-267 ; A. VÖÖBUS, *A Contribution in the History of the Culture in the Near East, I : The Origins of Asceticism. Early Monasticism in Persia (CSCO 184)*, Louvain 1958, p. 97-108.

¹⁷⁴ *Carmina Nisibena* XIX,3. Cf. L. LELOIR, *S. Ephrem, moine et pasteur (Théologie de la Vie monastique)*, Paris 1961, p. 89 ; F. MORARD, *Idem*, p. 376.

¹⁷⁵ S. ABOU ZAYD, p. 97 ; G. NEDUNGATT, « The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church », *Orientalia Christiana Periodica* 49, (1973), p. 191-215 ; L. HAEFELI, *Stilmittel bei Afrahat dem Persischen Weisen*, (Leipzig 1932), p. 82-86 ; A. VÖÖBUS, *History*, t. I, p. 99 ; ID., « The Institution of the Benai Qeiama in the Ancient Syrian Church », *Church History* 30, (Chicago 1961), p. 19 ; R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, (Cambridge 1975), p. 13 ; J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, (Oxford 1979), col. 3533-3535 ; M. MAUDE, « Who were the B'nai Q'yama », *Journal of Theological Studies* 36, (1935), p. 14 ; S. BROCK, *Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St Ephrem*, (Rome 1985), p. 110-112 ; A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique*, p. 49.

ces ascètes syriens forment un groupe institutionnalisé au sein de l'Église.¹⁷⁶ Choisis par celle-ci parmi les catéchumènes, ces « contractants » décident librement de garder le célibat ou de se séparer de leur conjoint afin de tendre toujours davantage vers l'état de pureté perdu par l'homme à la suite du péché originel mais partiellement retrouvé par le baptême. « Leur admission à la vie de 'virginité' et de 'sainteté' (se déroule) au cours d'une liturgie baptismale ».¹⁷⁷ Tout comme les agapètes, ils peuvent également être appelés « ṭhīdāyē » (ܛܝܕܝܝܐ), c'est-à-dire « moines », au premier sens de ce terme.¹⁷⁸ On trouve également le terme « b^etulā » (ܒܬܘܠܐ) [féminin « b^etultā » (ܒܬܘܠܬܐ)] qui désigne expressément celui qui vit dans la virginité, et la Pseudo-Clémentine, *De Virginate*, qualifie même ainsi l'ensemble des chrétiens, identifiant par là le message chrétien avec l'état de virginité.¹⁷⁹

Notons enfin que le terme μοναχός apparu dans un document de Kellis¹⁸⁰ à propos de manichéens est à rapporter à ce premier sens du terme. Les manichéens sont en effet encratites, rejetant le mariage pour les « élus » et les « élues » et aboutissant à des relations fraternelles entre les frères et les sœurs. L'Église utilise d'ailleurs cet argument contre eux¹⁸¹ et la législation impériale les assimile aux « apotactiques »-agapètes et autres encratites.¹⁸² Il n'est dès lors pas à douter que c'est en ce sens de « célibataire » qu'il faut entendre le mot

¹⁷⁶ S. ABOU ZAYD, p. 59. Ils en viendront d'ailleurs à former une catégorie de moines réguliers si l'on considère la rédaction d'une règle par Rabbula, évêque d'Edesse, dans le premier tiers du V^e siècle, ainsi que le *Synodicon Orientale* (Cf. *Idem*, p. 105-106).

¹⁷⁷ S. ABOU ZAYD, p. 70-73, 80-81, 85 et 101-102 (citation p. 70) ; R. LAVENANT, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Aphraate », p. 173-174.

¹⁷⁸ Traduction que rejette, à tort, Abou Zayd qui n'a pas considéré les différents sens que recouvre le mot « moine ». Pour lui, « ṭhīdāyā » ne renvoie qu'à l'« unité » de l'homme avec Dieu et ne traduit donc pas le mot « moine » au premier ou au deuxième sens du terme. Voir S. ABOU ZAYD, p. 72-73, 99-100 et 269-272.

¹⁷⁹ *Sancti patris nostri Clementis Romani Epistolae binae de virginitate, Syriace*, J.T. BEELEN (éd.), Louvain 1856, p. 18 sv. ; A. VÖÖBUS, *History*, t. I, p.72 et 104 ; F. MORARD, *Monachos*, p. 375.

¹⁸⁰ J.-D. DUBOIS, p. 286 ; G.G. STROUMSA, *Monachisme et marranisme*, p. 308.

¹⁸¹ Cf. la lettre attribuée à l'évêque d'Alexandrie Théonas, à la fin du III^e siècle, qui met en garde les fidèles contre la propagande manichéenne contre le mariage (P.Ryl. 469). Voir J.-D. DUBOIS, p. 282 ; G.G. STROUMSA, *Ibidem* ; C.H. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, vol. III, Manchester 1938, p. 38-46 ; J. VAN HAELST, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976, n° 700, p. 253 ; S.N.C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63)*, Tübingen 1992², p. 128.

¹⁸² Cf. le rescrit de Dioclétien en 302 [J.-D. DUBOIS, p. 285-287 ; S.N.C. LIEU, p. 121-125 ; J. BAVIERA, « Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio », dans S. RICCOBONO (éd.), *Fontes Iuris Romani Anteiustiniani*, t. II, Florence 1968, p. 544-589] et les trois lois de Théodose I^{er} où l'assimilation est extrêmement claire [loi du 8 mai 381 (*C.Th.* XVI, 5, 7), loi du 31 mars 382, qui parle des manichéens « solitaires » ou qui « mènent une vie solitaire » (*C.Th.* XVI, 5, 9) et loi du 25 juillet 383 (*C.Th.* XVI, 5, 11) ; J.-D. DUBOIS, p. 288-289 ; G.G. STROUMSA, *Idem*, p. 308-309 ; J. ROUGE, « La législation de Théodose contre les hérétiques. Traduction de C. Th. XVI, 5, 6-24 », dans J. FONTAINE et Ch. KANNENGIESSER (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, p. 635-649 ; P. BESKOW, « The Theodosian Laws against Manichaeism », dans P. BRYDER (éd.), *Manichean Studies*, Lund 1988, p. 1-11].

« moine » dans la bouche des manichéens, qui ne correspondent d'ailleurs pas aux autres sens du terme que nous allons aborder.¹⁸³

Il est cependant fort possible que, persécutés, des manichéens, qui se présentent au sein de l'Empire romain non comme des étrangers au christianisme, mais comme étant les seuls à en posséder le secret de la vérité profonde, ont pu « s'intégrer extérieurement à l'Eglise orthodoxe, tout en conservant en secret leurs croyances ».¹⁸⁴ Certains se seraient ainsi introduits parmi les autres catégories de moines chrétiens, ce que laisserait supposer certaines allusions dans la littérature monastique copte, notamment chez Shenouté.¹⁸⁵ Les *Annales*¹⁸⁶ du patriarche melkite Eutychius d'Alexandrie (933-940), œuvre certes tardive qui nécessite une lecture particulièrement critique¹⁸⁷, rapporte qu'au temps du patriarche Timothée I^{er} (380-384), donc à l'époque des décrets théodosiens, tant les « élus » (صدقون) que les « auditeurs » (سمعون) manichéens étaient très nombreux parmi les prêtres et les moines égyptiens. Connaissant l'aversion des manichéens pour la viande, le patriarche en aurait ordonné la consommation les jours de fête afin de découvrir les hérétiques.¹⁸⁸ Quoiqu'en exagérant très certainement le nombre, « le récit d'Eutychius atteste ainsi la présence, dans l'Egypte de la fin du IV^e siècle, de nombreux cryptomanichéens à la fois au sein du clergé séculier et dans les monastères ».¹⁸⁹

Il convient cependant de ne pas voir des manichéens partout car il est clair que le mot devint assez rapidement un terme d'opprobre appliqué aux opposants, tant politiques que théologiques. Traiter quelqu'un de « manichéen » était en faire automatiquement un ennemi de l'Empire et un hérétique.¹⁹⁰

¹⁸³ F. MORARD, *Monachos*, p. 377-378, n. 194.

¹⁸⁴ G.G. STROUMSA, *Manichéisme et marranisme*, p. 310. Voir aussi ID., *Le défi manichéen*, p. 317.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 312. Voir le texte cité par Stroumsa et ceux relevés par W.E. Crum dans sa recension de C. SCHMIDT et H.J. POLOTSKY, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seine Schüler*, Berlin 1933, dans *Journal of Egyptian Archeology* 29, 1933, p. 197-199.

¹⁸⁶ Le titre exact de cet ouvrage, écrit en arabe, est *La rangée de pierres précieuses*.

¹⁸⁷ Avec G.G. Stroumsa, nous partageons l'idée que l'on ne peut rejeter d'office cette source, comme d'autres l'on fait, tel, implicitement, M. TARDIEU, *Manichéens en Egypte*, p. 15 ; G.G. STROUMSA, *Idem*, p. 320-321.

¹⁸⁸ Ce genre de test fut appliqué aux manichéens en terre d'Islām (Voir G. VAJDA, « Les zindīqs en pays d'islam au début de la période abbasside », *Rivista degli Studi Orientali* 17, 1938, p. 185 et n. 3) ; G.G. STROUMSA, *Idem*, p. 321-322.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 322. Voir aussi ID., *Monachisme et marranisme*, p. 309-310.

¹⁹⁰ Cf. ID., *Le défi manichéen*, p. 322-323.

 2. LES AUTRES SENS DU TERME « MOINE »

Le mot « moine » présente cependant essentiellement d'autres sens, chacun d'eux venant enrichir les précédents. Un « moine » au deuxième sens du terme est un « solitaire », une personne qui a renoncé à l'ensemble des biens matériels et s'est totalement isolée de la société humaine. Ceci n'est jamais qu'une autre façon, plus radicale et plus concrète, de comprendre « être seul » comme définition du vocable et ce second sens implique donc le premier.

Dans l'*Évangile de Thomas*, le *logion* 16 proclame : ΟΥΝΤΟΥ ΓΑΡ ΝΑΩΩΠΤΕ ΖΝΟΥΗΕΙ ΟΥΝΩΟΜΤ ΝΑΩΩΠΤΕ ΕΧΝCΝΑΥ ΑΥΩ CΝΑΥ ΕΧΝΩΟΜΤ ΠΕΙΩΤ ΕΧΜΠΩΗΡΕ ΑΥΩ ΠΩΗΡΕ ΕΧΜΠΕΙΩΤ ΑΥΩ CΕΝΑΩΖΕ ΕΡΑΤΟΥ ΕΥΟ ΜΜΟΝΑΧΟC - « car si cinq se trouveront dans une maison, ils se trouveront trois contre deux et deux contre trois – père contre fils et fils contre père – et il se lèveront en étant des ΜΟΝΑΧΟC ». Le sens est clairement celui du « solitaire », du « séparé de ses proches, de sa famille, pour suivre le Christ »¹⁹¹, la volonté étant, selon Rodolphe Kasser, de « produire des 'Uniques', entièrement détachés de leur milieu familial et social identifié au monde ».¹⁹²

Le passage en question ne fait cependant pas explicitement état de cette volonté. Cependant, R. Kasser montre par là que l'acception de « solitaire » est fondamentalement indissociable d'un troisième sens du mot. La racine sémitique sur laquelle est formé le terme syriaque « ἰῆῖδῆῖῃῃ » ne signifie en effet pas uniquement « être seul » mais aussi, et même surtout, « être un » et c'est bien cette unité qui est le sens fondamental du mot μοναχός. Aquila, utilise μοναχόν en *Genèse* 22,2 pour qualifier Isaac, fils d'Abraham, comme son « unique »¹⁹³ et, au milieu du IV^e siècle, dans la *Vie d'Antoine*, le « moine » n'est plus seulement le célibataire pour Dieu mais bien le solitaire isolé et « unique » afin de n'être plus troublé par le « monde »¹⁹⁴ corrompu des hommes.¹⁹⁵ L'adjectif est devenu un substantif

¹⁹¹ F. MORARD, *Monachos*, p. 366. Dans cet article, le terme μοναχός est envisagé comme traduisant essentiellement le « célibataire », F. Morard ne voyant dans « ἰῆῖδῆῖῃῃ » que ce seul sens (*Idem*, p. 377 et 402). Ceci est cependant inexact et le *logion* 16, qui possède un parallèle en *Luc* 12,51-53, n'exprime nullement cette seule notion du détachement par rapport au mariage.

¹⁹² R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas*, Neuchâtel 1961, p. 52.

¹⁹³ M. HARL, p. 467. Alors que la *Septante* emploie... ἀγαπητόν !

¹⁹⁴ « ce monde est une expression générale, englobant les pulsions diverses qu'on appelle passions » [A.J. WENSINCK (éd. et trad.), *Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923, p. 13].

recouvrant une réalité complexe : il désigne quelqu'un qui est célibataire, retiré du monde du péché et entièrement consacré à sa relation avec Dieu. Le troisième sens implique les deux autres.

C'est ce troisième sens que Françoise Morard donne, dans un second article sur le sujet¹⁹⁶, aux μοναχοί apparaissant tant dans l'*Évangile de Thomas* que dans le *Dialogue du Sauveur*, déclarant : « s'il faut interpréter le *monachos* d'après le sens véritable des textes où il s'insère, force nous est d'admettre que, dans la perspective gnostique tout au moins, il est bien l' élu qui, détaché du monde matériel de la chair où il était tombé, a retrouvé, par le mystère de sa réunification intérieure, les privilèges de sa condition première au sein du royaume de la lumière dont il était issu. »¹⁹⁷ Cependant, si la solitude, le détachement, est bien exprimé par le seul *logion* 16, l'idée de l' « unique » pour Dieu ne se retrouve clairement exprimée dans aucun des passages envisagés. L'utilisation, par les gnostiques, du troisième sens pour le mot μοναχός, en un temps où apparaît seulement dans la Grande Eglise son emploi clairement réduit au « solitaire » identique à l'Adam de *Genèse* 2,18, semble étrange. L'Eglise orthodoxe aurait donc en ce cas repris un terme utilisé par les gnostiques, mais en en réduisant la portée avant de revenir à son sens originel. Nous n'en sommes pas convaincus et nous pensons que, chez les gnostiques, l'idée de perfection, d'unité de l'âme, se trouve bien exprimée, mais dans le terme « élu » et non dans celui de « moine » qui lui est à l'occasion coordonné et qui, chez les gnostiques comme chez les manichéens ou les premiers moines chrétiens, est à relier essentiellement à la continence, le sens de « solitaire », sur les différents emplois du terme μοναχός, n'apparaissant que dans le seul *logion* 16.¹⁹⁸

Le moine au troisième sens du terme doit être ἀπερισπάστως, « sans tiraillement », terme qualifiant fréquemment l'idéal monastique. C'était d'ailleurs déjà la conception que Philon d'Alexandrie avait du contemplatif quand il affirmait que le véritable serviteur de Dieu « n'a qu'un seul but et qu'une seule fin, le servir »¹⁹⁹, qualifiant par ailleurs de façon remarquable la vie contemplative en quatre termes : ἄμικτος, « sans mélange », ἀκοινωνητος,

¹⁹⁵ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 102 ; E.A. JUDGE, *Earliest Use*, p. 72-89. Ce n'est pas l'opinion de Morard qui ne veut y voir que l'expression d'une vie célibataire (F. MORARD, *Monachos*, p. 383).

¹⁹⁶ F. MORARD, *Quelques réflexions*, p. 395-401.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 397.

¹⁹⁸ Morard estime plutôt que *monachoi* et « élus » devaient « pratiquement signifier pour eux la même chose » (*Idem*, p. 400).

¹⁹⁹ *De Abrahamo*, 130. Traduction fournie par A. GUILLAUMONT, *Philon*, p. 34.

« sans communauté avec les hommes », μονωτικός, « solitaire » et μονότροπος, « vouée à une seule activité ».²⁰⁰

Le Pseudo-Denys nous donne une bonne définition du moine au troisième sens du terme : « Les μοναχοί sont ainsi appelés parce que leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut tout divertissement, de façon à tendre vers l'unité d'une conduite conforme à Dieu et vers la perfection par l'amour divin ».²⁰¹

Nous pouvons donc dire, avec Antoine Guillaumont, que le moine, hormis l'agapète, « est celui qui ne veut pas être partagé, et qui veut avoir une vie unifiée »²⁰², conformément à *Jérémie* 32,39²⁰³, et qui va donc renoncer au mariage, source de partage²⁰⁴, et aux biens de ce monde qui détournent de la voie, conformément à *Mathieu* 6,24 et 19,21, fuyant dès lors au désert afin d'y trouver l'ἡσυχία, le « seul à seul » avec Dieu.²⁰⁵

Notons dès maintenant qu'une catégorie spécifique de moines peut être distinguée, quoique rare en Egypte : il s'agit de ceux qui, au terme de leur pratique, décident de vivre en « solitaire » parmi les autres hommes, retournant ainsi vers le « monde », tout en conservant un isolement mental. Ceci caractérise en fait tout spécialement la pratique monastique syro-palestinienne et cappadocienne, avec, en particulier, la catégorie des « moines-évêques » que nous aborderons dans la partie suivante, mais aussi, y compris en Egypte, avec les « fous pour le Christ », dont nous reparlerons également. Ces « moines » relèvent assurément du premier et du troisième sens du terme, mais non du deuxième.

²⁰⁰ *De fuga et inventione*, 35. Traduction dans A. GUILLAUMONT, *Philon*, p. 34. Le terme μονότροπος est tiré du *Psaume* 67,7. Ce dernier vocable peut aussi avoir le sens de « célibataire », notamment chez Plutarque (cf. A. BAILLY, p. 1297c).

²⁰¹ *Hiérarchie ecclésiastique* VI,3, dans *PG*, 3, 532d-533a. Traduction dans A. GUILLAUMONT, *Perspectives*, p. 20-221. Voir également ID., *Monachisme et éthique*, p. 58 ; M. HARL, p. 473 ; F. MORARD, *Monachos*, p. 335-336.

²⁰² A. GUILLAUMONT, *Perspectives*, p. 222.

²⁰³ Texte-clé de la doctrine biblique de l'unité du cœur, doctrine par ailleurs très bien développée dans le *Logion* 22 de l'*Évangile de Thomas* : « Quand vous ferez de deux Un, et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur, et l'extérieur comme l'intérieur, et le haut comme le bas, et que vous ferez du mâle et de la femme une seule chose, afin que le mâle ne soit pas mâle et que la femme ne soit pas femme, (...) alors vous entrerez (dans le Royaume). » R. KUNTZMANN et J.-D. DUBOIS, *Nag Hammadi. Évangile selon Thomas. Textes gnostiques aux origines du christianisme*, (*Cahiers Évangile, supplément* 58), Paris 1987, p. 49.

²⁰⁴ Cf. *1 Corinthiens* 7,32-34. Celui qui est marié est partagé, il est μεμέρισται.

²⁰⁵ L. REGNAULT, *Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes*, Sablé-sur-Sarthe 1987, p. 20 ; A. GUILLAUMONT, *Philon*, p. 30-31.

Enfin, le moine peut également vivre en communauté sa vie sans partage, renonçant aussi, mais uniquement partiellement, au deuxième sens du terme, ce qui démontre que la « solitude » n'est pas perçue comme l'élément le plus fondamental et que l'essentiel est bien devenu dans le monde chrétien le troisième sens, celui de l'être « unifié », entièrement tourné vers la divinité. On en arrive ainsi à un quatrième sens qui ne peut qu'être complémentaire du précédent : celui de l'être appartenant à un groupe séparé de la société humaine normale et donc le « membre d'une communauté monastique ». Dans le monde syriaque, les « fils et filles du Pacte », rattachables par leur pratique au premier sens du terme, le sont au quatrième par leur organisation en groupe distinct du corps civil. C'est clairement le sens qu'il convient d'appliquer aux moines des communautés cénobitiques telles que celles créées par Pachôme ou Shenouté, ainsi qu'à ceux des différentes communautés semi-anachorétiques constituées par Antoine et ses émules²⁰⁶, ces derniers étant cependant davantage « solitaires » que les cénobites. Notons enfin que, quoique Basile de Césarée crée des communautés en Asie Mineure, il évite délibérément l'usage du terme μοναχός et toute terminologie monastique en général, ne voulant pas distinguer deux ordres de chrétiens, ceux-ci étant tous tenus d'observer l'ensemble des préceptes divins, même si les ascètes aménagent leur vie de façon plus radicale.²⁰⁷

C'est le quatrième sens qu'exprime en tout cas fort certainement le יהיד du *Psaume* 25,16²⁰⁸, traduit en μοναχός par Aquila [« (...) solitaire et malheureux que je suis »]. Comme l'affirme André Néher, « je suis un jahid, déclare le psalmiste, c'est-à-dire le membre d'un jahad. Le psalmiste n'est pas isolé parce qu'il est membre d'un groupe, mais le groupe dont il fait partie est lui, isolé, séparé du reste de la communauté des fidèles de Dieu. »²⁰⁹

Un dernier passage de la *Bible* est quant à lui susceptible de deux interprétations. Au II^e siècle, pour traduire le mot « yehīdīm », יהידים, du *Psaume* 68,7, Théodotion emploie le terme μοναχούς, tandis que Symmaque donne μοναχοῖς. Comme le fait justement

²⁰⁶ F. MORARD, *Monachos*, p. 392-397.

²⁰⁷ *Idem*, p. 398-400 ; J. GRIBOMONT, *Le monachisme au 4^e siècle en Asie Mineure, de Gangres au Messalianisme (Studia Patristica II)*, Berlin 1957, p. 400-415 ; ID., « Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce », *Studia Monastica* 7, (1965), p. 7-24.

²⁰⁸ Contrairement à notre choix habituel pour les citations du psautier, nous utilisons la numérotation de la *Bible* hébraïque puisque c'est du terme hébreu que nous partons, la Septante ne nous étant ici d'aucune utilité. Il en ira de même au paragraphe suivant ; M. CHOAT, *Terms for Monk*, p. 8.

²⁰⁹ A. NEHER, « Echos de la secte de Qumran dans la littérature talmudique », dans *Les Manuscrits de la Mer Morte (Colloque de Strasbourg, 25-27 mai 1955)*, Paris 1957, p. 53. Cf. F. MORARD, *Idem*, p. 349, où l'on voit que tous ne s'accordent pas sur cette interprétation.

remarquer Françoise Morard, Symmaque n'emploie qu'à deux reprises ce terme, la première fois dans le passage déjà commenté de *Genèse* 2,18. Il est donc quasi assuré qu'il entend ici un « moine » au premier sens du terme, un « célibataire ». La *Quinta* emploie quant à elle le mot *μονοζώνους*, ce qui nous renvoie également au premier sens du « célibataire ». C'est d'ailleurs ainsi que l'interprétèrent ensuite les rabbins.²¹⁰ Au IV^e siècle, Eusèbe de Césarée se rattache à ce sens, tout en expliquant le terme fourni par la *Septante*, à savoir *μονοτρόπους*, comme indiquant « ceux qui n'ont qu'une seule manière de vie, non plusieurs et ils ne changent pas de genre de vie, ils n'en ont qu'un seul qui les conduit au sommet de la vertu ».²¹¹ Ce qui correspond au troisième sens du terme, que l'on retrouve très explicitement dans l'explication du terme dans le commentaire des *Psaumes* attribué à Athanase : « Dieu fait habiter les *μονοτρόπους* dans la maison. Il appelle *μονοτρόπους* ceux qui lui ayant remis leur vie à lui seul, se rendent étrangers à toute division de l'âme et à tout désir de ce monde. »²¹²

²¹⁰ G. QUISPÉL, « L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne », dans *Aspects du Judéo-christianisme (Colloque de Strasbourg 1964)*, Paris 1965, p. 39-40 ; cet auteur en venant dès lors à la même conclusion.

²¹¹ EUSEBE DE CESARÉE, *Commentaire des Psaumes*, PG 23, col. 689B. La traduction est de F. MORARD, *Monachos*, p. 353.

²¹² ATHANASE, *Expositiones in Psalmos*, PG 27, col. 293, cité et traduit par F. MORARD, *Ibidem*.

CHAPITRE 2. ERRANTS

1. *ERRER SANS BOUGER*

Dans la *Mission de Paphnuce*, Onuphre, après son départ du monastère cénobitique d'ΕΡΗΤΕ, s'est rendu au désert où il a poursuivi sa formation auprès d'un saint ermite. Après avoir cohabité un peu plus d'un mois, Onuphre vit seul au désert, visitant annuellement son maître jusqu'au décès de ce dernier. Comme l'exprime le titre de S1, ainsi que celui des manuscrits arabes et éthiopiens, il est dès lors un « errant » : S1.1 - ΠΑΝΑΧΩΡΙΤΗΣ ΠΙΕΤΣΟΡΜ ΕΒΟΛ ΖΜΠΧΑΙΕ ΕΤΒΕΠΝΟΥΤΕ - « l'anachorète, l'errant dans le désert à cause de Dieu » ; E1.2 - ἡβλ : ἡβλ : ἡβλ : ἡβλ : ἡβλ : ἡβλ : - « La vie du père saint, Onuphre l'errant » ;

A1.2 - القديس العظيم أبا نوفر السائح بيرية أبا مقار

- « le grand saint, abba Onuphre, l'errant dans le désert de Saint Macaire » ;

A2.2 - هذا خبر القدس المجيد أونوفريوس السائح

- « C'est l'histoire du saint admirable, Onuphre l'errant » ;

A3.2 - بقصة الأب القديس السائح الكبير أنفريوس

- « dans l'histoire du père saint, le grand errant Onuphre ».

Ce qui ne va pas l'empêcher de résider dans une seule et même cellule isolée durant soixante années. Comment peut-on être un errant qui ne se déplace pas ? Pour le savoir, il convient d'étudier le classement des catégories de moines que donnent Jérôme et Jean Cassien.

2. *LA REPARTITION DES MOINES SELON JEROME ET CASSIEN*

Dans la *Lettre à Eustochium*, devenue fameuse et sans doute écrite en 384²¹³, saint Jérôme déclare : *tria sunt in Egypto genera monachorum : unum, coenobitae, quod illi sauhes*

²¹³ L. SCHADE, *Eusebius Hieronymus Ausgewählte Briefe*, 1983, p. 30, cité par C. CANNUYER, *Identité*, p. 11. M. Choat (*Terms for Monk*, p. 18) déclare que les termes « remnuoth » ou « sarabaïtes » utilisés par Jérôme et Cassien ne peuvent désigner une catégorie précise de moines. C'est inexact. Il ne tient pas compte de

*gentili lingua vocant, nos in commune viventes possumus appellare ; secundum, anachoretæ, qui soli habitant per deserta et ab eo quod procul ab hominibus recesserint nucupantur ; tertium genus est quod dicunt remnuoth, deterrimum atque neglectum (...) hi bini vel terni nec multo plures simul habitant suo arbitratu ac ditione viventes et de eo, quod laboraverint, in medium partes conferunt, ut habeant alimenta communia. Habitant autem quam plurimum in urbibus et castellis*²¹⁴ - « il y a en Egypte trois sortes de moines : les cénobites, qu'ils (les Egyptiens) appellent sauhes dans leur langue nationale et que nous pourrions appeler 'ceux qui vivent en commun' ; les anachorètes, qui habitent seuls parmi les déserts et tirent leur nom de ce qu'ils se sont écartés des hommes ; la troisième sorte est celle qu'ils appellent remnuoth, espèce très mauvaise et méprisée (...). Ceux-ci habitent ensemble à deux ou trois ou guère davantage, en vivant à leur guise, de façon indépendante ; du fruit de leur travail, ils mettent en commun une partie, afin d'avoir une table commune. Ils habitent le plus souvent dans des villes ou des bourgs ».

Les « cénobites » sont clairement les pachômiens et autres moines vivant en complète communauté. « Sauhes » se rattache très clairement à **COOYȚC (-ȚC)**, qui se traduit notamment par « communauté monastique », Crum empruntant dans son dictionnaire un de ses exemples à S2, qu'il lit dans l'édition de E.A.W. Budge. Le même terme se trouve en S1. Crum fournit le parallèle bohaïrique **ȚBHT (ȚȚHT** en sahidique), trouvé dans l'édition d'Amélineau du manuscrit B.²¹⁵ Il s'agit là effectivement d'une communauté, sans doute de type cénobitique, dans laquelle vivait Timothée avant son départ pour le désert (S1.36, S2.37, B.26).

Le monastère d'Erété dans lequel vivait Onuphre avant son anachorèse était également une « communauté », que l'on peut assurer comme étant cénobitique, à la lecture de la suite du texte (S1.109 et 110, S2.101 et 102, B.76 et 77).

l'évolution du sens de ces termes au cours du temps et du point de vue des littérateurs qui en est d'ailleurs en bonne partie la cause, ce qui l'amène erronément à croire à une disparité des significations exactes à une même époque.

²¹⁴ *Epistula* XXII, 34 ; éd. I. HILBERG, *Sancti Hieronymi Epistulae*, Pars I : *Epistulae I-LXX* (CSEL 54), Leipzig 1910, p. 196-197 ; E. WIPZICKA, « Le monachisme égyptien et les villes », dans ID., *Etudes sur le christianisme dans l'Egypte de l'antiquité tardive*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 52), Rome 1996, p. 284-285 ; C. CANNUYER, « L'identité des sarabaïtes, ces moines d'Egypte que méprisait Jean Cassien », *Mélanges de Science Religieuse* 58/2, (2001), p. 11-12.

²¹⁵ W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, p. 21b et 373b-374a. Voir également W. VYICHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain 1983, p. 202 ; W. WESTENDORF, *Koptische Handwörterbuch*, Heidelberg 1977², p. 2 et 15.

Les « anachorètes » de Jérôme sont ceux qui habitent au désert. Autrement dit, il s'agit des autres *μοναχοί* aux deuxième et troisième sens du terme. Quant aux « remnuoth », ils vivent à leur guise, de façon indépendante : ils n'obéissent donc à aucune règle et ne peuvent être rattachés à un père spirituel ; ils conservent des biens personnels et pratiquent des activités lucratives dans le but de satisfaire des besoins terrestres ; ils vivent essentiellement dans les bourgades... ce sont donc des agapètes, des moines du premier sens.

Un second témoignage est apporté par un texte des *Conférences* de Cassien, écrit vers 426/428²¹⁶, environ trente-cinq ans après son départ d'Égypte.²¹⁷ Jean Cassien y prête à l'abba Pamoun les paroles suivantes²¹⁸ : *tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnimodis evitandum* : « Il existe en Égypte trois espèces de moines. Deux sont excellentes ; la troisième est tiède, et doit être absolument évitée ». Selon Cassien, la première catégorie serait celle des « cénobites ». Elle serait la plus ancienne et remonterait à l'époque apostolique. D'aucuns parmi ces moines auraient alors souhaité être encore plus « parfaits », devenant des « anachorètes » après leur formation dans un monastère. Malheureusement, l'exagération nuisant en tout, certains en seraient venus à la décadence, se détachant de toute discipline et n'obéissant plus à aucun ancien. Ils « erreraient » dès lors selon leur bon plaisir, n'obéissant à aucune règle et n'ayant aucun père spirituel, n'étant pas issus du milieu cénobitique. Ce sont les abominables « sarabaïtes », des moines « à éviter par tous les moyens ».²¹⁹ Ces paroles concernent précisément l'Égypte, mais elles pourraient être appliquées ailleurs.

Sa première catégorie ne suscite aucun commentaire : ce sont les « cénobites, c'est-à-dire ceux qui vivent ensemble dans une communauté, sous le gouvernement et la discrétion d'un ancien » (*coenobiotarum, qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur*).²²⁰

Le deuxième ensemble regroupe les « anachorètes qui, après avoir été formés aux maisons des cénobites et s'être rendus parfaits dans la vie ascétique, ont préféré le secret

²¹⁶ F. CAYRE, *Précis de Patrologie*, t. I, Paris-Tournai-Rome 1927, p. 581.

²¹⁷ F. BORDONALI, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Cassien (Jean) », p. 429-430.

²¹⁸ Sans doute prononcées en copte ou en grec.

²¹⁹ J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII,4-7, dans E. PICHERY, 64, p. 13-21 (citation p. 14) ; C. CANNUYER, *Identité*, p. 7-19 ; ID., *Des sarabaïtes*, p. 59-62.

²²⁰ J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII,4, dans E. PICHERY, 64, 1959, p. 14.

de la solitude » (*anachoretarum, qui prius in coenobiis instituti iamque in actuali conuersione perfecti solitudinis elegere secreta*).²²¹ « Saint Paul et saint Antoine (...) sont connus pour être les auteurs de cette profession » (*cuius professionis principes, sanctum scilicet Paulum uel Antonium*).²²² « Ce sont les imitateurs de Jean-Baptiste (...) d'Elie et d'Elisée, de ceux enfin dont l'Apôtre fait mémoire : 'Ils ont erré deçà et delà, couverts de peaux de brebis et de peaux de chèvres, dénués de tout (...); ils menèrent une vie vagabonde par les déserts et les montagnes, dans les cavernes et les antres de la terre'²²³ » (*ad imitationem scilicet Iohannis Baptistae (...) Heliae quoque et Helisaei atque illorum de quibus apostolus ita memorat : « Circumierunt in melotis et in pellibus caprinis angustati (...) in solitudinibus errantes et montibus et speluncis et in cauernis terrae »*).²²⁴ Ce sont bien les « anachorètes » de saint Jérôme : à la fois les descendants de Paul et donc ce que nous appelons aujourd'hui les « ermites » ou « anachorètes » et ceux d'Antoine, que nous qualifions de « semi-anachorètes ». Ce sont des « errants » car ils s'installent où bon leur semble, mais, selon l'auteur, ils ont été nécessairement formés auprès de cénobites, et ne sont donc pas sans règle ni père spirituel. Ils ont renoncé aux biens terrestres : ce sont bien des μοναχοί, au deuxième et au troisième sens du terme.

Quant aux « sarabaïtes », « ils n'ont cure de la discipline cénobitique, ni de s'assujettir à l'autorité des anciens (...) ; nulle formation régulière, point de règle dictée par une sage discrétion (...) ils se construisent des cellules (...) pour y vivre selon leur guise et en complète liberté (...) ils font leur principale affaire de rester libre du joug des anciens, afin de garder toute licence d'accomplir leurs caprices, de sortir, d'errer où il leur plait, de faire ce qui les flatte (...) » [*coenobiorum nullatenus expetunt disciplinam nec seniorum subduntur arbitrio (...) nec ullam sanae discretionis regulam legitima eruditione suscipiunt (...) construunt sibi cellulas (...) suo jure in eis ac libertate consistunt (...) hoc praecipue procurantes ut absoluti a seniorum iugo exercendi uoluntates suas ac procedenti uel quo placuerint euagandi agendiue quod libitum fuerit habeant libertatem (...)*].²²⁵ Ce sont des agapètes, des « remnuoth », et cela même si Cassien n'insiste pas sur leur présence prépondérante dans les villes et villages. Ils pratiquent clairement « l'ascétisme primitif

²²¹ J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII,4, dans E. PICHÉRY, 64, 1959, p. 14.

²²² ID., *Conférences*, XVIII,5, dans *Idem*, p. 17.

²²³ *Hébreux*, 11,37-38. Référence identique chez THEODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, III,1, dans THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*. « *Histoire Philothée* », t. I, « *Histoire Philothée* » I-XIII, P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGEN, *Introduction, texte critique, traduction, notes (Sources Chrétiennes 234)*, Paris 1977, p. 246-247. Cité par S. ABOU ZAYD, p. 125.

²²⁴ J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII,5, dans E. PICHÉRY, 64, 1959, p. 17.

²²⁵ *Idem*, p. 19.

d'hommes habitant 'au milieu des hommes', vivant de culture ou d'un métier dans leur propre pays, à la lisière ou même à l'intérieur de leur village natal ».²²⁶

La classification de Cassien correspond donc à celle de Jérôme.²²⁷ Il commet cependant deux erreurs fondamentales. Il inverse totalement la chronologie d'apparition des différents groupes de moines et il considère que les ermites sont issus du milieu cénobitique. Cette seconde méprise est parfaitement explicable à l'époque de Cassien car c'est effectivement ce qui se produit alors : si, à l'origine, les ermites viennent des villes et des agapètes, rapidement ils se recrutent essentiellement parmi des semi-anachorètes ou des cénobites à la recherche d'une vie d'extrême solitude, comme le montre fort éloquemment la *Mission de Paphnuce*. Ces moines participent donc bien au processus de formation par les pères spirituels et peuvent dès lors être considérés comme des réguliers, ce qui n'est pas le cas des sarabaïtes, d'où leur caractère infâme aux yeux d'un Cassien. Le moine au premier sens du terme, qui n'a pas de « père » (ϸΙΩΤ), ne peut être que voué à la perdition.

3. LES ERRANTS AUX DEUX PREMIERS SENS DU TERME

Le terme « errant » recouvre donc deux sens, si l'on suit Cassien. Cependant, par « errant », si l'on suit l'argumentation de Christian Cannuyer, il faut nécessairement entendre un « sarabaïte ».²²⁸

Cannuyer justifie sa traduction du « sarabaïte » de Cassien en « errant » par l'étymologie de ce mot qu'il rattache – très justement – à **ϸΑΡΑΚΩΤΕ**²²⁹, terme qui peut

²²⁶ H. LECLERCQ, dans *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, fasc. 166/167, s.v. « Sarabaïtes », Paris 1950, col. 758. M. Choat (*Terms for Monk*, p. 18) considère que Cassien vise par là également les semi-anachorètes, ce qui est assurément inexact, et même impossible car il n'aurait pu ainsi rejeter la catégorie des moines égyptiens qui lui a réellement servi d'exemple (et qui suit bien l'enseignement de pères spirituels), même s'il défend plutôt un monachisme de type cénobitique.

²²⁷ Sur l'identité des « sarabaïtes » et des « remnuoth » : E. WIPSZICKA, « Les communautés monastiques dans l'Égypte byzantine », dans C. DECOBERT (dir.), *Valeurs et distance. Identités et sociétés en Égypte* (Coll. « L'atelier méditerranéen »), Paris 2000, p. 76.

²²⁸ C. CANNUYER, *Identité*, p. 9-10.

²²⁹ *Idem*, p. 17-19. Crum fut le premier à identifier « sarabaïte » et **ϸΑΡΑΚΩΤΕ** dans son *Coptic Dictionary*, p. 354b. La même identification fut également faite par H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn, 2 : The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York 1932, p. 15, n. 1. Sur les deux étymologies proposées pour **ϸΑΡΑΚΩΤΕ** : C. CANNUYER, *Identité*, p. 17-18 ; M.J. BLANCHARD, « Sarabaitae and remnuoth. Coptic considerations », dans J.E. GOEHRING et J.A. TIMBIE (éd.), p. 51, n. 12, W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, p. 316 et 354-355 ; W. VYČIHL, p. 196 ; W. WESTENDORF, p. 194 ; J. ČERNÝ, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge 1976, p. 161. Proposent d'autres étymologies pour « sarabaïte »

notamment être traduit par « errant ». La difficulté étymologique apparente du passage de **ΣΑΡΑΚΩΤΕ** à *sarabaitae* est en réalité facilement écartée par une analyse paléographique des cursives grecques *beta* et *kappa* qui, dans certaines écritures de l'Antiquité tardive, présentent en fait une forme très rapprochée et donc facilement confondable par Cassien.²³⁰

Selon Cannuyer, le « sarakôte » ou « sarabaïte », puisqu'il est un « errant », ne peut être qu'un « ermite », un « anachorète » du désert ainsi appelé parce qu'il ne suit pas de règle.²³¹

Cependant, s'il est un fait que pour Cassien le « sarabaïte » est un « errant » car il ne suit pas de règle, celui qu'il définit comme « anachorète » est également un « errant », mais au sens donné par l'*Epître aux Hébreux*. S'il s'installe où il le souhaite dans le désert, il n'en a pas moins été formé, ne rejette pas les pères spirituels et est donc un régulier. La confusion vient de ce qu'il existe pour Cassien deux types d'errants : ceux parmi lesquels se reconnaissent eux-mêmes les « anachorètes », les « ermites » du désert, disciples de Jean-Baptiste, d'Elie et d'Elisée²³² ; et ceux des villes et des villages, que Cassien décide de qualifier d'« errants » pour un tout autre motif, nettement moins noble. Si l'on se réfère à Jérôme, ces derniers se nomment eux-mêmes des « remnuoth », que l'on peut traduire (bien que le terme ne soit pas attesté en ce sens), avec Guillaumont et Cannuyer, par **PMNOYΩΤ**, « homme seul » ou plutôt « homme isolé » ou « homme de solitude », car n'adoptant pas le même mode de vie que ses concitoyens dans les domaines fondamentaux de la sexualité et du mariage, et ce dans une optique encratite pour le Seigneur.²³³ Les agapètes-ἀποτακτικοί-

(**ΣΑΡΑΒΑΙΤ**, **ΣΑΡΑΒΗΤ** ou **ΣΑΡΑΨΗ**) : A. ALCOCK, « Two notes on Egyptian Monasticism », *Aegyptus* 67, (1987), p. 189 ; F. MORARD, *Monachos*, p. 379, n. 199 ; J. HORN, « Tria sunt in Aegypto genera monachorum : Die ägyptischen Bezeichnungen für die 'dritte art' des Mönchtums bei Hieronymus und Johannes Cassianus », dans H. BEHLMER (éd.), *Quaerentes Scientiam : Festgabe für Wolffhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag*, Göttingen 1994, p. 72-75 ; A. JACOBY, « Der Name der Sarabaiten », *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 34, (1912), p. 15-16 [dont l'hypothèse a été reprise par R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1914, Abh. 8)*, Heidelberg 1914, p. 39-45]. Ces étymologies sont démontées par C. CANNUYER, *Identité*, p. 15-16.

²³⁰ M. CHOAT, *Terms for Monk*, p. 17-19.

²³¹ C. CANNUYER, *Identité*, p. 9.

²³² Véritables archétypes des ermites qui errent dans le désert. Cf. S. ABOU ZAYD, p. 124-127.

²³³ L'identité « remnuoth »-**PMNOYΩΤ** fut avancée pour la première fois par P.E. JABLONSKI, *Pauli Ernesti Jablonskii Opuscula*, J.G. TE WATER (éd.), vol. 1, Leyde 1814, p. 229-230. On ne peut retenir l'idée de Muysier de traduire par « hommes aux lobes d'oreilles », sur base de **ΩΤ**, « lobe » [J. MUYSER, « Ermite pérégrinant et Pèlerin infatigable », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* IX, (1943), p. 166]. Une autre étymologie a été recherchée avec **PMNΔOYOT**, variante de **PMNΔOYHT**, ou **PMNΔBOT** variante de **PMNΔBHT**, toutes formes non attestées, que l'on pourrait traduire par « homme de congrégation, de laure » [W. SPIEGELBERG, « Koptische

« remnuoth »-« sarabaïtes »-« sarakôtes » sont les moines et les errants au premier sens de ces deux termes et non les ermites du désert.

Si Onuphre est bien un « errant », c'est uniquement parce qu'il est « dans le désert à cause de Dieu » (ΠΕΤΣΟΡΜ ΕΒΟΛ ΖΜΠΧΑΙΕ ΕΤΒΕΠΝΟΥΤΕ), mais c'est bien un « anachorète » (ΠΑΝΑΧΩΡΙΤΗΣ) formé dans un monastère cénobitique puis auprès d'un « père » du désert. Tout comme les autres « ermites », il n'est pas un « sarabaïte », mais un errant au sens de l'*Epître aux Hébreux*.

Le monachisme chrétien n'a pas conservé de trace d'emploi du terme **ΣΑΡΑΚΩΤΕ** pour désigner un « errant » aux deux premiers sens du terme, que ce soit un moine vivant au milieu d'autres humains ou un anachorète. En revanche, un psautier manichéen du IV^e siècle donne **ΨΑΛΜΟΙ ΣΑΡΑΚΩΤΩΝ** pour titre à un groupe de psaumes. Peter Nagel propose de traduire par « psaumes des pèlerins ».²³⁴ Nous avons vu que les « élus » manichéens, encratites radicaux, utilisaient à leur propre égard le terme **μοναχός** en son premier sens, à savoir celui de « célibataire ». Les moines chrétiens de ce même type sont les « sarakôtes » et il est dès lors très possible que les « élus » manichéens, proches de leur pratique, aient adopté la dénomination utilisée par ces derniers et se soient qualifiés dès lors de « sarakôtes ». Il se peut aussi que, au contraire, se soient les moines chrétiens du premier type qui aient adopté cette appellation sous l'influence de la pratique encratite manichéenne, voire de l'infiltration des crypto-manichéens en leur sein. Dans les deux cas, ceci impliquerait que, si Cassien donne au terme « sarabaïte », et donc à **ΣΑΡΑΚΩΤΕ**, la connotation négative d'« errant » car ne respectant pas de règle, il était réellement utilisé par ces moines pour s'identifier, tout autant que **ΠΜΝΟΥΩΤ**, mais, bien entendu, dans le sens

Miscellen xxxiii », *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* nouvelle série 12, (1906), p. 211-212]. A. Guillaumont (*Remnuoth*, p. 88-89) et C. Cannuyer (*Identité*, p. 15) montrent que cette signification ne peut correspondre aux « remnuoth ». On trouvera par ailleurs une critique bien argumentée de l'hypothèse de Spiegelberg dans J. HORN, p. 68-69. La présentation de M. Choat qui fait des « remnuoth » non une véritable catégorie de moines, mais une invective contre les mauvais moines ne tient pas compte du fait que Jérôme, tout comme Cassien, fournit là un avis personnel sur une catégorie de moines bien réels, opinion dont le succès aurait fini par déformer le sens du terme, même si on n'en trouve pas trace, contrairement à l'évolution négative du vocable « sarabaïtes » (*Terms for Monk*, p. 20).

²³⁴ Littéralement « psaumes des errants », mais, selon lui le contexte hymnique et liturgique conduit à préférer le terme « pèlerins ». Voir P. NAGEL, « Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen Psalmbuches », *Orientalistische Literaturzeitung* 62, 1967, col. 123-130, spécialement col. 125, et N.A. PEDERSEN, *Studies in the Sermon on the Great War : Investigations of a Manichaean-Coptic Text from the Fourth Century*, (Aarhus, 1996), p. 372-374 ; G.G. STROUMSA, *Le défi manichéen*, p. 319 ; M.J. BLANCHARD, p. 54-55. C.R.C. ALLBERRY (éd. et trad.), *A Manichean Psalm-Book Part II*, (Stuttgart, 1938), voulant voir en **ΣΑΡΑΚΩΤΩΝ** un mot purement grec, ne trouvait pas de sens satisfaisant à ce terme (p. XXII et n. 7).

positif de l'*Epître aux Hébreux*, que Cassien réserve aux seuls anachorètes. Il est dès lors possible de nommer le groupe de psaumes manichéens « psaumes des errants ».

C'est également pour cette raison que nous avons décidé de désigner désormais le moine au premier sens du terme du nom de « sarakôte » et non plus d'agapète ou encore d'apotactique (terme d'usage commun mais ambigu car pouvant s'appliquer à d'autres moines).

Dès lors, nous proposons également, par analogie, d'appliquer cette même dénomination aux « élus » manichéens et de parler de « psaumes des sarakôtes ». En revanche, lorsque nous utiliserons le terme « errant », sans plus de précision, il s'agira toujours de celui au deuxième sens du terme et donc des ermites et des semi-anachorètes.

4. LES DEUX AUTRES SENS DU TERME « ERRANT »

Outre les deux sens que Cassien permet de donner au terme « errant », il est possible d'en dégager deux autres.

En Occident, au début du VI^e siècle, saint Benoît de Nursie reprendra dans sa *Règle* la tripartition de Cassien.²³⁵ Le grand défaut des « sarabaïtes » y apparaît clairement : ils n'ont pas de règle, ni n'ont été formés « à l'expérience des maîtres » (*nulla regula approbati, experientia magistri*) : ils sont « sans pasteur » (*sine pastore*).

Benoît ajoute cependant une quatrième catégorie de moines qu'il qualifie de « gyrovagues », a-réguliers qui se distinguent des précédents par le fait qu'ils sont instables tandis que les « sarabaïtes » sont sédentaires. En effet, les « sarakôtes », s'ils errent spirituellement, n'en habitent pas moins en un lieu déterminé, et ce même s'ils ne gardent pas la cellule, comme le leur reproche Jean Cassien. Les « gyrovagues » représentent en réalité une troisième acception du terme « errant » : ce sont des moines qui correspondent aux « m^ešann^eyānē » (ܡܫܢܢܝܐ)²³⁶ de Syrie et de Mésopotamie, moines plutôt rares en

²³⁵ SAINT BENOIT, *La Règle des moines*, P. SCHMITZ (éd., trad. et commentaire), Maredsous 1948, p. 16-17 ; C. CANNUYER, *Identité*, p. 10.

²³⁶ « ceux qui se déplacent » ou « ceux qui se présentent comme fous » en syriaque. Cf. A. GUILLAUMONT, « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme égyptien », dans ID., *Aux origines*, p. 106 ; S. ABOU ZAYD, p. 194-195.

Egypte²³⁷, qui ont comme règle de vie de se déplacer sans cesse, s'efforçant par-là de parvenir à la ξενιτεία.²³⁸ Ces « vagabonds » constituent les « errants » du troisième sens. Il ne faut les confondre ni avec les « sarabaïtes », ni avec nos « errants du désert » qui, une fois formés, gèrent eux-mêmes leurs exercices ascétiques – qu'ils poussent malgré tout parfois à l'extrême. Ces derniers se livrent à des travaux manuels afin de s'assurer le revenu minimum indispensable à leur survie, tout en accomplissant ainsi un « exercice profondément spirituel » et en ne s'attachant pour autant à aucun bien terrestre. Ils ne sont rien d'autre que les « ermites » ou « anachorètes » et non les « remnuoth » ou les « gyrovagues », tout aussi détestables les uns que les autres pour les adeptes d'un monachisme régulier formé à l'école des anciens, et qui considèrent l'absence de déplacement comme un excellent moyen pour être un parfait étranger au monde d'ici-bas.²³⁹

Il faut également envisager une quatrième catégorie d'« errants » : ceux qui furent réellement de mauvais moines, à la conduite scandaleuse, usant de leur statut et du prétexte de la ξενιτεία pour se comporter de façon totalement asociale, mais sans réel souci religieux ou même vivant dans le vice sous couvert d'une pseudo pratique ascétique. C'est ainsi que Jean Cassien parle aussi d'une « quatrième espèce de moines (...) qui se flattent d'une apparence, d'une vaine image de vie anachorétique (...) ; retrancher leurs habitudes et leurs vices d'autrefois, ils n'en font cas » [*aliud quartum genus (...) qui anachoretarum sibi specie atque imagine blandiuntur (...), dum pristinos mores ac vitia resecurare contemnunt*].²⁴⁰ Cassien n'utilise pas à leur égard du terme d'« errant », mais ses successeurs, par confusion, voulant désigner ces mêmes mauvais moines, utiliseront le terme de « sarabaïtes », sans rapport réel mais décriés par Cassien en des termes tout aussi véhéments et fort semblables. C'est ainsi que ces faux moines en vinrent à être appelés des « sarabaïtes », ou encore

²³⁷ Le cas le plus célèbre est celui de Bessarion, moine du IV^e siècle, menant une vie « comme un oiseau du ciel, un poisson ou un animal terrestre », « sans le souci d'une habitation » [A167 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 67) ; A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 107]. Nous reparlerons de ce personnage lorsque nous évoquerons la question de la garde de la cellule ou de son abandon.

²³⁸ Ce type de moine connaîtra par la suite un très grand succès dans le monachisme russe (Cf. les *Récits d'un pèlerin russe*). Une justification originale : Macedonius use de ce moyen afin de rester ermite, empêchant par son vagabondage l'attachement à sa personne de disciples qui modifieraient ainsi sa pratique ascétique. Cf. THEODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, XIII,2, dans THEODORET DE CYR, t. I, p. 476-477 ; S. ABOU ZAYD, p. 194.

²³⁹ C. CANNUYER, *Identité*, p. 7-19 ; A. GUILLAUMONT, *Remnuoth*, p. 92 ; I. GOBRY, *Les moines en Occident*, t. 1 : *De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales*, 1985, p. 133, 140-141.

²⁴⁰ J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII,8, dans E. PICHÉRY, 64, p. 21. M. Choat y voit des « sarabaïtes » au même titre que ce que Cassien présente précédemment. Nous ne sommes pas d'accord avec cette interprétation (*Terms for Monks*, p. 18).

des « gyrovagues », dans une confusion avec la quatrième catégorie de moines de saint Benoît.

Dans la vie arabe de saint Jean de Scété, higoumène du VII^e siècle, éditée par le père Ugo Zanetti, le terme سر اكودي apparaît ainsi à deux reprises.²⁴¹ Deux possibilités s'offrent à nous pour traduire ce terme : il peut s'agir de « sarabaïtes » mauvais moines hypocrites qui commettent notamment le péché d'entrer dans le sanctuaire et de communier en état d'ivresse.²⁴² Mais, selon le père Zanetti, il pourrait s'agir en fait spécifiquement de moines mélitiens, dont certaines communautés subsistèrent jusqu'au VIII^e siècle, considérés bien évidemment comme de mauvais moines par leurs opposants.²⁴³

De même, dans le manuscrit M634, des IX^e-X^e siècles, les mélitiens (ΝΜΕΛΙΤΑΝΟΣ) apparaissent textuellement comme « ceux que les Egyptiens appellent 'les sarakotes', ceux qui sont rejetés » (ΝΑΙ ΕΤΕΡΕΝΕΡΜΝΚΗΜΕ ΜΟΥΤΕ ΧΝCΑΡΑΚΩΤΕ ΝΑΙ ΕΤCΤΗΥ ΕΒΟΛ).²⁴⁴ Dans une glose en bohairique attachée à la version arabe des *Canons d'Athanase d'Alexandrie*, du XIV^e siècle, Melitios est également associé aux « ignorants CΑΡΑΚΩΤΙ ». ²⁴⁵ Dans ces deux exemples, il est clair que les mélitiens sont considérés comme des « errants » au quatrième sens du terme, de mauvais moines.

Dans un fragment de la vie copte sahidique de Pamin, il est cité un « ΚΕΚΛΕΥΓΗΣ schismatique de l'hérésie des mélitiens ».²⁴⁶ Ce terme correspond au grec κυκλευτής, « vagabond, errant » et désigne clairement ici un mauvais moine. Malcom Choat a cependant identifié ce terme grec comme décrivant Thomas dans une liste des apôtres conservée sur l'ostracon du British Museum n° 50235, en provenance du monastère de Phoibammon,

²⁴¹ U. ZANETTI, « La vie de saint Jean higoumène de Scété au VII^e siècle », *Analecta Bollandiana* 114, fasc. 3-4, (1996), p. 273-405 (§§ 58 et 66, p. 306 et 309).

²⁴² ID., « Arabe serākūdā = copte sarakote = 'gyrovagues' dans la vie de S. Jean de Scété », *Analecta Bollandiana* 115, fasc. 3-4, (1997), p. 280 ; C. CANNUYER, *Identité*, p. 18 ; ID., *Des sarabaïtes*, p. 60-61.

²⁴³ C. CANNUYER, *Identité*, p. 18 ; ID., *Des sarabaïtes*, p. 61-63 ; P. MARAVAL, *Alexandrie et l'Egypte*, p. 891.

²⁴⁴ M.J. BLANCHARD, p. 57-58 ; L. DEPUYDT, vol. 1, p. 208-211 (M634 = n° 108).

²⁴⁵ M.J. BLANCHARD, p. 58 ; W. RIEDEL et W.E. CRUM, *The Canons of Athanasius of Alexandria : The Arabic and Coptic Versions Edited and Translated with Introductions, Notes, and Appendices*, (Londres 1904), p. 18 et 24 ; W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Zusammengestellt und zum Teil übersetzt*, (Leipzig 1900), p. 122.

²⁴⁶ E. AMELINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux IV^e, V^e, VI^e et VII^e siècles. Texte copte publié et traduit (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire 4, fasc. 2)*, (Paris 1895), p. 740.

florissant de 590 à la fin du VIII^e siècle. Ce terme doit dans ce cas sans doute être envisagé comme exprimant le bon « errant » selon Cassien.²⁴⁷

Un fragment copte inédit (P.Cair.S.R.3733.6 bis), du VI^e siècle, appartenant aux archives de Dioscore d'Aphrodité, évoque un **ϫΑΡΑΚΩΤΕ** mis en prison. Il pourrait dès lors s'agir de l'évocation par ce terme d'un mauvais moine, en raison même de son emprisonnement dont la cause n'est cependant pas fournie ; mais ce document (n° 6) était enroulé avec un autre (n° 5) qui est une lettre de cautionnement évoquant le « sarakôte », qui commerçait donc peut-être. Ceci nous donne à penser qu'il s'agissait alors plutôt d'un moine au premier sens du terme, mais rien n'est assuré.²⁴⁸

Dans un fragment copte du VII^e siècle, portant un serment pour l'ordination d'un prêtre, il est proclamé qu'il ne sera pas associé avec des « moines sarakôtes » et qu'il ne leur permettra pas d'approcher son autel pour offrir le sacrifice (**ΕΝΙΚΟΙΝΩΝΕΙ ΜΝΜΟΝΑΧΟC ΝϫΑΡΑΚΩΤΕ ΟΥΤΕ ΕΨ̅ ΘΕ ΝΑΥ ΖΟΛΩC ΕΖΩΝ ΕΖΟΥΝ ΕΠΑΘΥCΙΑCΤΗΡΙΟΝ ΕΤΑΛΕ ΘΥCΙΑ ΕΖΡΑΙ ΖΙΧΩϩ**).²⁴⁹ Il peut ici aussi s'agir des moines mélitiens, mais également tout simplement de moines indignes.²⁵⁰

Les « sarabaïtes » apparaissent encore sous un jour négatif dans des *scalae* copto-arabes des XIII^e-XIV^e siècles. Le Paris BN Copte 43, donne **ϫΑΡΑΚΟΤΤΕ**, au folio 73, et, le 44, associe, à plusieurs reprises, **ΝϫΑΡΑΚΩΤΕ**, traduit par l'arabe الرحالين, « vagabonds, voyageurs », avec les mots **ΜΠΑΡΑCΙΤΟC, ΝΑΧΛΟΗ** (< ἀχλύοεις, « obscur,

²⁴⁷ M.J. BLANCHARD, p. 59-60 ; M. CHOAT, « Thomas the 'Wanderer' in a coptic List of the Apostles », *Orientalia* 74, (2005), p. 83-85.

²⁴⁸ Nous remercions vivement Lorelei Vanderheyden pour ce renseignement à propos d'un document qui figurera dans sa thèse de doctorat. Pour en savoir plus au sujet de ces lettres, il faudra se reporter également à son article à paraître prochainement dans les actes du congrès de papyrologie de Genève qui s'est tenu en 2010.

²⁴⁹ M.J. BLANCHARD, p. 57 ; L. DEPUYDT, vol. 1, p. 542-543, vol. 2, p. 443. Voir aussi L.S.B. MACCOULL, « A Coptic Marriage Contract in the Pierpont Morgan Library », dans J. BINGEN et G. NACHTERGAELL (éd.), *Actes du XV^e congrès international de papyrologie*, vol. 2, (Bruxelles, 1979), p. 116-123 ; F.D. FRIEDMAN, *Beyond the Pharaohs : Egypt and the Copts in the 2nd to 7th Centuries A.D.*, (Providence 1989), p. 224 ; M. KRAUSE, « Ein Vorschlagsschreiben für einen Priester », dans R. SCHULTZ et M. GÖRG (éd.), *Lingua Restituta Orientalis : Festgabe für Julius Assfalg (Ägypten und Altes Testament 20)*, (Wiesbaden 1990), p. 195-202 ; M. KRAUSE, « Report on Research in Coptic Papyrology and Epigraphy », dans T. ORLANDI et D. JOHNSON (éd.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies. Washington, 12-15 August 1992*, vol. 1, (Rome 1993), p. 85-86.

²⁵⁰ P.Congr. xv 23, l. 9. Cf. M. KRAUSE, « Ein Vorschlagsschreiben für einen Priester », dans *Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Assfalg*, Wiesbaden 1990, p. 195-202. Nous ne partageons nullement l'interprétation de M. Choat sur ce document (*Terms for Monk*, p. 19).

sombre ») et **ΝΕΧΛΩΝ** (< ἐνόησις, « ennui, désagrément »).²⁵¹ Au folio 189 du Paris BN Copte 45, on trouve encore **ΜΠΑΡΑΚΙΤΟΣ ΝΑΡΑΚΟΤΕ**.²⁵²

Dans le *Triadon*, un poème composé en 1322 en sahidique, avec traduction en arabe, le terme **ΝΑΡΑΚΟΤΕ**, traduit en الرّحّالين, est assimilé à quelqu'un qui « erre de ville en ville » (stance 471). C'est apparemment là le seul emploi copte de « sarakôte » pour désigner les errants au troisième sens du terme, celui de vagabond sans aucune attache. L'auteur peut cependant avoir voulu exprimer que c'est là la pratique d'un mauvais moine, nous ramenant une nouvelle fois au quatrième sens du terme « errant ».²⁵³

5. EN CONCLUSION : DES « MOINES » ET DES « ERRANTS »

Les « moines » au premier sens du terme, les célibataires « sarakôtes », sont des « errants » au premier sens que Cassien donne à ce mot. Ce sont les exécrables « sarabaïtes », aux yeux des tenants d'un monachisme encadré que sont Cassien et les autres auteurs de taxinomies, le terme **ΝΑΡΑΚΟΤΕ** pouvant cependant, comme celui de **ΠΜΝΟΥΩΤ**, avoir eu dans la bouche même de ces tenants du premier monachisme la connotation positive de l'« errant » au sens de l'*Epître aux Hébreux* que Cassien réserve aux seuls anachorètes, soumis à l'autorité d'un père spirituel.

Les « moines » des deuxième (« isolés ») et troisième sens (« unifiés ») recouvrent deux grandes catégories : les « errants » au sens de l'*Epître aux Hébreux*, qu'ils soient « ermites » ou « semi-anachorètes », et les « cénobites », qu'aucun « théoricien » ne présente comme « errant ». La clotûre qui entoure l'ensemble de leurs « maisons » leur vaut très certainement de ne pas se voir attribuer cette qualification, et ce même s'il apparaît clairement que leur πολιτεία est fort proche de celle des ermites et semi-anachorètes.

²⁵¹ M.J. BLANCHARD, p. 55 ; H. MUNIER, *La Scala copte 44 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Tome premier : Transcription (Bibliothèque d'études coptes 2)*, (Le Caire, 1930). Voir fol. 64A, 77B et 99A.

²⁵² On trouvera une description des Paris BN Copte 43 à 45 dans A. MALLON, « Catalogue des *Scalae* coptes de la Bibliothèque Nationale de Paris », *Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrouth* 4, (1910), p. 57-90.

²⁵³ M.J. BLANCHARD, p. 55-57 ; M. CHAÏNE, « Le *Triadon* : son auteur, la date de sa composition », *Bulletin de l'Association des Amis de l'Art Copte* 2, (1936), p. 17 ; P. NAGEL, *Das Triadon : ein sahidisches Lehrgedicht des 14. Jahrhunderts (Wissenschaftliche Beiträge / Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1983/23)*, (Halle, 1983), p. 77. Edition complète dans O. VON LEMM, *Das Triadon : ein sahidisches Gedicht mit arabischer Übersetzung* (Saint-Petersbourg, 1903). La traduction par Chaïne de **ΝΑΡΑΚΟΤΕ** en « marchands ambulants » est à rejeter.

Les « cénobites » relèvent également de la quatrième acception du terme « moine » : ils sont membres d'une communauté monastique, d'un « groupe distinct de la société normale ». En ce quatrième sens, les « semi-anachorètes » les rejoignent.

Quant aux « errants » du troisième sens, « gyrovagues » de saint Benoît, « vagabonds » sans établissement fixe, ce sont des « moines » relevant des deuxième et troisième sens de ce dernier terme, solitaires entièrement tournés vers Dieu, mais présentant juste une conception particulière du renoncement aux biens de ce monde.

Pour ce qui est des « errants » du quatrième sens, ce sont tout simplement de mauvais moines, qu'il s'agisse d'orthodoxes dévoyés ou de schismatiques méliens. L'usage que fit Cassien du terme « sarabaïte » a en effet fini par conférer à ce terme une signification purement négative recouvrant tout ce qui est jugé comme de mauvaises pratiques monastiques. Nous partageons donc avec Monica Blanchard l'idée d'un passage progressif d'un terme désignant une catégorie monastique déterminée à une injure.²⁵⁴

Des errants au premier sens du terme s'attribuent cependant le titre d'« anachorètes », ce qui s'explique aisément vu l'extrême proximité des deux catégories de moines. En réalité, le « sarakôte » peut se définir comme un moine plus impliqué dans la vie sociale que l'anachorète et ne renonçant pas aux biens matériels, contrairement à ce dernier qui s'efforce de n'en conserver que le minimum. Quant à l'éloignement par rapport aux humains, il peut être identique, le « sarakôte » étant *au plus loin* aux abords du village, l'anachorète s'y trouvant *au plus près*. L'essentiel de la différence entre les deux types de moine réside en fait dans la formation et la soumission au père spirituel qui caractérise l'errant au sens de l'*Epître aux Hébreux*, alors que le « sarakôte » en est totalement dépourvu.

²⁵⁴ M.J. BLANCHARD, p. 60. Au contraire de Malcolm Choat [« Philological and Historical Approaches on the Search for the 'Third Type' of Egyptian Monk », dans M. IMMERZEEL et J. VAN DER VLIET (éd.), *Coptic Studies on the Treshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies. Leiden, August 27 - September 2, 2000*, vol. 2, (*Orientalia Lovaniensa Analecta* 133), (Louvain 2004), p. 863 ou *Terms for Monk*, p. 21], qui ne veut voir en les termes « sarabaïtes » et « remnuoth » que des injures.

CHAPITRE 3 : LES TROIS GRANDES CATEGORIES MONASTIQUES

Après avoir cerné le sens des termes « moine » et « errant », il convient de s'interroger sur les caractéristiques principales des trois principales catégories monastiques qui ont pu être identifiées, à savoir, selon notre choix des termes, les « sarakôtes », les « errants » et les « cénobites ».

Commençons, avec le père Miquel, par affirmer que « la vocation monastique étant très personnelle, il y a autant de monachismes que de moines ».²⁵⁵

1. LES MOINES « SARAΚOTES »

Comme nous l'avons vu, la catégorie la plus ancienne est celle des μονάζοντες, des moines au premier sens du terme, « agapètes », « zélés », encratites chrétiens dont l'origine remonte au premier siècle et qui ont fini par constituer un véritable groupe social, sans doute au cours du II^e siècle. Ceux que nous nommons les « sarakôtes ».

Le monachisme naît donc essentiellement à partir « d'un mouvement laïc d'inspiration égalitaire et anticléricale, mais aussi nostalgique de l'Eglise primitive, communauté de saints intime et enthousiaste qui n'admettait d'autre autorité que celle du charisme personnel ».²⁵⁶

Les « sarakôtes » vont assez rapidement être décriés par les moines « classiques », répondant aux autres sens du terme, à savoir les ermites, les semi-anachorètes et les cénobites. L'absence de toute formation par un maître va en effet amener les tenants du monachisme régulier, comme Cassien, à les tenir pour de mauvais moines, des « errants » au sens négatif de ce terme. Pareillement, la hiérarchie de l'Eglise, d'abord hostile à l'essentiel du mouvement monastique qu'elle ne contrôle pas ou peu, s'oppose ensuite particulièrement à cette catégorie de moines qui se situe en-dehors de toute structure et qui, par ailleurs, se trouve à son contact direct dans les villes et villages, sans le rôle de « tampon » que peut jouer le désert ou la clôture d'un monastère.²⁵⁷ Le fait que d'aucuns d'entre eux vécurent un célibat par couples de continents conduisit également à les rejeter et à les railler,

²⁵⁵ P. MIQUEL, « Préface », dans V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 8.

²⁵⁶ F. GAUTIER, p. 106.

²⁵⁷ J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 23 et 32.

leur célibat en venant à être considéré comme factice car la continence n'est pas seulement l'absence de relations sexuelles, mais aussi la négation du couple humain, qu'il vive ou non dans l'abstinence. Saint Cyprien, dès le milieu du III^e siècle, dénonce ainsi les méfaits de la cohabitation des vierges et des ascètes.²⁵⁸ Jérôme se montre ensuite tout aussi virulent, traitant notamment ces femmes de « concubines » ou de « courtisanes ».²⁵⁹ Dans l'Orient syrien, au milieu du IV^e siècle, Aphraate le Sage Persan met en garde les « fils » et « filles du pacte » contre les dangers de la cohabitation.²⁶⁰ Le Pseudo-Athanase, dans le *Syntagma doctrinae*, déclare en jouant sur les mots : « μὴ ἔχειν γυναῖκα συνεισακτον, καθάπερ τινὲς ἀγαπητὰς ἐπέθεντο αὐταῖς ὀνόματα τάχα δὲ ἐναντίως μισεταὶ αὐτοῖς εὐρεθήσονται » - « n'aie pas de femme *subintroducta*, de ces femmes auxquelles certains ont donné le nom d'agapètes, mais que bientôt ils trouveront au contraire odieuses ».²⁶¹ Mais le plus agressif des auteurs est Jean Chrysostome qui rédige à la fin du siècle deux pamphlets, l'un à destination des ascètes, l'autre pour les vierges consacrées.²⁶² Grégoire de Nazianze met également en garde une vierge contre cette pratique.²⁶³

Rappelons que le terme « apotactique » est également employé pour désigner ces moines au premier sens et que c'est même le terme classique pour ce faire. Nous l'avons cependant rejeté en raison de son ambiguïté, celui-ci ayant été utilisé par tous les types de moines pour se nommer, en y mettant un sens en partie différent. Il nous semble cependant que ce terme, au IV^e siècle, visait essentiellement bien les « sarakôtes » car la législation théodosienne, qui, tout comme le clergé, s'oppose à ce type de vie monastique, utilise ce vocable pour les désigner. C'est assurément d'ailleurs là une des raisons, avec le succès de l'œuvre de Cassien, qui provoqua l'évolution définitivement négative des termes tant « apotactique » que « sarakôte ». Ceci se marque tout spécialement par le fait que Shenouté, qui prend la direction de son monastère en 385, et donc après la publication des édits théodosiens, ne nomme plus du tout ses moines, contrairement à Pachôme, en tant qu'« apotactiques », n'usant plus à leur égard que du terme μοναχοί. Le vocable « apotactique » est désormais péjoratif et il disparaît alors dans toute catégorie monastique

²⁵⁸ *Lettre IV*, L. BAYARD (éd. et trad.), I, (Paris 1962), p. 8-12.

²⁵⁹ *Lettre XXII*, J. LABOURT (éd. et trad.), (Paris 1949), p. 123-124.

²⁶⁰ *Exposé VI*, dans APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Exposés*, M.-J. PIERRE (trad.), vol. I, (SC 349), Paris 1988, p. 358-412.

²⁶¹ P. BATTIFOL (éd.) (*Studia Patristica II*), (Paris 1890), p. 123.

²⁶² *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, J. DUMORTIER (éd. et trad.), (Paris 1955).

²⁶³ *Epigramme 18*, PG 38,92A.

pour s'auto-désigner après les années 380.²⁶⁴ Malcolm Choat note toutefois un dernier emploi de ce terme, sous la forme ἀποτακτήρ, remontant selon lui au v^e siècle (P. Oxy. x 1311).²⁶⁵ Cependant Ewa Wipszycka pense, sans pour autant s'appuyer sur rien de concret puisqu'elle avoue n'avoir vu ni le document ni une photographie de ce dernier, qu'il pourrait s'agir d'un document de la fin du iv^e siècle.²⁶⁶

Dans tous les cas, le terme apparaît ensuite encore à deux reprises. Premièrement, dans une œuvre littéraire, le *Panegyrique de Macaire, évêque de Tkow* (§ 118), document rédigé certes après le milieu du vi^e siècle, mais qui utilise des matériaux antérieurs et se présente factivement comme établi sous Dioscore I^{er}, soit au milieu du v^e siècle. Dès lors, soit ce terme provient bien de matériaux plus anciens encore qu'estimés jusqu'à présent, soit d'éléments datant effectivement du temps de Dioscore ou même, peut-être, du vi^e siècle. Le terme apparaît cependant dans cette œuvre comme tout-à-fait positif et la rédaction du passage fait penser à des moines parfaitement honorables, sans doute des cénobites, en tout cas des moines ayant renoncé à tous leurs avoirs. Ewa Wipszycka déclare qu'« il est probable qu'à l'époque où le passage en question a été écrit, *apotaktikos* était un mot désuet et vénérable et n'était plus compris correctement ».²⁶⁷ Nous pensons qu'il est certes possible qu'au milieu du vi^e siècle, la seule image qui subsiste chez cet auteur d'un « apotactique » lui vienne de document pachômiens anciens et que le terme apparaisse dès lors désormais à nouveau comme « vénérable », mais il nous semble en tout cas que des matériaux antérieurs repris tels quels, datant du milieu du v^e siècle (à moins bien sûr qu'ils ne remontent en fait avant 381), seraient trop proches des décrets théodosiens pour permettre une lecture positive de ce terme.

Enfin, notons que le terme « apotactique » est encore employé au monastère d'Apa Apollō, à Bawit, dans un acte d'achat de cellules pour désigner trois moines en 842 et dans deux autres actes de 849 pour en indiquer trois autres, tous les autres acquéreurs n'étant pas désignés ainsi.²⁶⁸ Ce cas est totalement isolé et il nous faut bien admettre que l'opinion

²⁶⁴ Il en résulte que l'apophtegme qui présente Antoine comme « apotactique » doit sans doute être plus ancien que cette époque. Voir, au sujet de la fin de l'emploi de ce terme, M. Choat (*Terms for Monk*, p. 21-22), dont nous ne partageons pas la vision ; J. ROUGE.

²⁶⁵ M. CHOAT, *Ibidem*.

²⁶⁶ E. WIPSYCKA, « Ἀναχωρητής, ἐρημίτης, ἔγκλειστος, ἀποτακτικός. Sur la terminologie monastique en Egypte », *The Journal of Juristic Papyrology* XXI, 2001, p. 163.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ BM Or 6206 et 6201-6202. Sur ces documents, voir Idem, p. 162-163.

d'Ewa Wipszycka qui parle d'un terme devenu désuet quoique vénérable, mais mal compris, doit très certainement être l'explication de cet emploi aussi tardif.

Il est en tout cas difficile de juger de l'expansion réelle du premier courant monastique. Les « sarakôtes » ont assurément progressivement disparu au profit des autres catégories de moines et les œuvres littéraires des tenants de ces derniers courants connurent un succès tel que prédomine largement la vision négative de ces moines au premier sens du terme, et ce même si certains apophtegmes vont nettement en sens contraire.²⁶⁹ Il ne faut surtout pas en conclure qu'ils furent peu nombreux et généralement mal vus par les populations locales, même si on peut penser que le célibat n'apparut sans doute pas comme le comportement le plus « normal » pour le commun des mortels, auquel se rattachent en réalité ces « moines » qui ne participent en rien d'autre à la démarche monastique de recherche de la ξενιτεία, ne serait-ce qu'extérieure. Cette « anormalité » fut peut-être justement une marque d'honorabilité auprès de la population des villes et villages dans lequel ces moines demeuraient. J.E. Goehring voit même dans les « disciples » d'Antoine non les évidents émules qu'envisage sa *Vie* mais bien, éventuellement, des villageois ne voulant pas perdre la bienveillance divine que sa présence ascétique assurait au village et à sa population et, en quelque sorte, poussés à le suivre malgré eux.²⁷⁰ Il nous semble cependant peu crédible que le monachisme de type antonien doive son succès essentiellement à un attachement physique à la personne du grand ascète et non à l'attrait de son discours et de son exemple comme sources d'imitation. Si tel était le cas, ces personnes se seraient agglomérées autour de l'ermite sans pour autant en adopter le comportement. Il est plus plausible que les disciples d'Antoine aient été pour une bonne part d'autres « sarakôtes » séduits par sa démarche et attirés par son autorité, amenés ainsi à changer leur propre démarche, passant d'une catégorie monastique à une autre.

Quant à l'importance démographique des « sarakôtes », ils étaient encore assurément nombreux en certains lieux à la fin du IV^e siècle. La virulence des édits impériaux contre cette pratique est notamment une preuve de leur importance numérique en ce temps. Par ailleurs, l'*Histoire des moines en Egypte*, récit d'un voyage effectué entre Alexandrie et Lycopolis en 394-395, voit en Oxyrhynque une véritable cité « monastère » : « la ville est,

²⁶⁹ Sur l'évolution et le manque d'image pour la première catégorie des moines, voir J.E. GOEHRING, « The Encroaching Desert : Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt », dans ID., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, p. 73-88.

²⁷⁰ J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 21 et 24.

au-dedans, si pleine de monastères que les moines, à eux seuls, font retentir les murailles, et elle est entourée au-dehors d'autres monastères, en sorte que la ville extérieure forme une autre ville près de la première. Les temples et les capitales de la cité étaient aussi remplis de moines, et il n'y avait pas de coin dans la ville où ils n'habitassent (...) on peut bien dire qu'il y avait là plus de moines que de séculiers, qui s'y tenaient à demeure. De fait, on compte, disait-on cinq mille moines au-dedans, autant au-dehors à l'entour de la ville. (...) Tout ce que j'en fais connaître ici, c'est ce que j'ai appris du saint évêque du lieu : il a sous sa gouverne dix mille moines et vingt mille vierges ».²⁷¹ Même si ces chiffres sont sans doute très exagérés, il n'empêche que cette cité devait se trouver emplie de « sarakôtes » et que l'on peut supposer que, si le phénomène était peut-être remarquable en cette ville, il est fortement douteux que le nombre des « sarakôtes » n'ait pas alors été important dans les autres villes et villages. Il ne peut en tout cas être question de considérer, comme on le fait habituellement, que les moines d'Oxyrhynque étaient des cénobites, car la présentation de l'*Histoire des Moines* ne correspond nullement au mode d'installation cénobitique. Il convient de ne pas prendre « monastère » au sens de *coenobium* et de se rappeler que Cassien dit qu'« on donne aussi le nom de monastère aux lieux habités par les associations de sarabaïtes ».²⁷²

Ce texte montre en tout cas un nombre d'ἀποτακτικαί (au sens de « sarakôtes ») supérieur à celui de leurs « collègues » masculins. Même si c'était sans doute le cas, rien ne le prouve cependant et l'évolution au fil du temps demeure indiscernable. D'autres textes nous présentent en tout cas des μοναχαί au premiers sens du terme. Ainsi en va-t-il d'un document officiel d'Oxyrhynque, daté des environs de 400, qui évoque Théodora et Tauris, deux sœurs naturelles vivant en « sarakôtes », en μοναχαί ἀποτακτικάι.²⁷³ Deux

²⁷¹ *Histoire des moines en Egypte*, v [= HM], dans A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), *Historia Monachorum in Aegypto. Edition critique du texte grec et traduction annotée (Subsidia Hagiographica 53)*, Bruxelles 1971, p. 41-43 et dans ID. (trad.), *Enquête sur les moines d'Egypte (Les moines d'Orient, IV/1)*, Paris 1964, p.38-40.

²⁷² J. CASSIEN, *Conférences*, xviii,10, dans E. PICHERY, 64, p. 22.

²⁷³ P. Oxy. XLIV 3203. Les deux termes pourraient apparaître synonymes, mais ils ne le sont plus en cette époque « tardive » : l'expression « moniales » renverrait plutôt alors aux deuxième et troisième sens du terme μοναχός. Voir E.A. JUDGE, *Earliest Use*, p. 82 ; ID., « Fourth-Century Monasticism in the Papyri », dans R.S. BAGNALL et al. (éd.), *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology*, New York, 24-31 July 1980 (*American Studies in Papyrology* 23), Chico 1981, p. 613 ; J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 24. Ce document officiel témoigne assurément à cette date que ce mode de vie est certes fortement condamné, mais qu'il n'est manifestement pas systématiquement poursuivi, auquel cas ce document n'existerait sans doute pas, car l'acte n'aurait pu être établi. Sur ce texte, voir également A. EMMETT, « Female Ascetics in the Greek Papyri », dans W. HÖRANER et al. (éd.), *XVI Internationaler Byzantinistenkongress Wien, 4.-9. Oktober 1981 (Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 23, 2)*, Vienne 1982, p. 507-515 ; S. ELM, p. 237-239 et E. WIPSYCKA, *Terminologie monastique*, p. 162.

lettres d'une certaine Didyme, du début du IV^e siècle, donnent même à voir une sorte de communauté « sarakôte » féminine.²⁷⁴

2. LES ERRANTS

Deux courants de moines entièrement tournés vers Dieu vont ensuite naître successivement, en Egypte, avec les persécutions généralisées, et progressivement fusionner. D'une part, l'érémisme et l'anachorétisme, d'autre part le cénobitisme, essentiellement mais pas uniquement pachômien, qui, revu par Shenouté, retournera progressivement vers le semi-anachorétisme qui s'est développé tant en Egypte, avec Antoine, qu'ailleurs, dans les lares palestiniennes ou byzantines.²⁷⁵ Etudions d'abord les ermites et les semi-anachorètes, autrement dit ceux que nous qualifions d'« errants ».

Pieter Grossmann distingue « anachorétisme » et « érémisme » en se fondant sur le sens des adjectifs grecs qui sont à l'origine de ces deux mots : ἐρημίτης signifiant « qui est du désert », l'« ermite » serait dès lors le moine retiré au désert profond, tandis que l'« anachorète » serait celui-ci qui ne s'aventurerait pas au-delà de l'orée des villages (ἀναχωρήτης - « qui se retire d'un lieu habité »), séparation du monde pratiquée par les μονάζοντες et qui est celle par laquelle débuta le grand Antoine.²⁷⁶ Constatons cependant que le terme ἀναχώρησις est apparu en Egypte dès le III^e siècle avant Jésus-Christ pour indiquer « l'acte par lequel un individu isolé, ou un groupe d'individus, abandonne son domicile légal et disparaît pour se soustraire à ses obligations envers l'Etat ».²⁷⁷ Le terme administratif d'ἀναχωρήτης désigne donc primitivement un « fuyard », quel que soit la destination de cette fuite, y compris vers les quartiers peuplés d'Alexandrie.²⁷⁸

²⁷⁴ P. Berl. Inv. 13897 et P. Oxy. 1774 ; J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 24-25.

²⁷⁵ P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 48-49 ; R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 5, s.v. « Laura », p. 1428. On peut ainsi voir dans le monastère de Dayr el-Bala'izah une structure se situant entre les communautés de type semi-anachorétiques et les établissements cénobitiques. Cf. P. GROSSMANN, « Die Unterkunftsbauten des Koinobitenklosters 'Dair al-Balayza' im Vergleich mit den Eremitagen der Mönche von Kellia », dans *Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984*, Genève 1986, p. 33-39.

²⁷⁶ P. GROSSMANN, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Hermitage », p. 1224 ; A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Anachoresis », p. 119-120 ; ID., dans *CE*, vol. 1, s.v. « Antony of Egypt », p. 149-151. Voir également E. WIPSZICKA, *Le monachisme*, p. 1-44 ; W. HENGSTENBERG, « Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Mönchtums », dans *Actes du IV^e Congrès International d'Etudes byzantines (Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare 9)*, Sofia 1935, p. 355-362.

²⁷⁷ V. MARTIN, *La fiscalité romaine en Egypte aux trois premiers siècles de l'empire, ses principes, ses méthodes, ses résultats*, Genève 1926, p. 144.

²⁷⁸ F. MORARD, *Monachos*, p. 407.

Si les premiers anachorètes chrétiens résultent certes d'une « fuite » au désert par rapport à des persécutions et transformée ensuite en ascèse, l'application précise du terme ἀναχωρήτης peut renvoyer plutôt à la démarche de retraite que l'on retrouve exprimée par le verbe ἀναχωρέω dans la Bible en 2 Maccabées 5,27 [Ἰούδας δὲ ὁ Μακκαβαῖος (...) ἀναχωρήσας εἰς τὴν ἔρημον θηρίων τρόπον ἐν τοῖς ὄρεσιν διέζη : « Judas Maccabée (...) se retira dans le désert, vivant à la manière des bêtes sauvages, sur les montagnes »], en Matthieu 14,13 (ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον : « Jésus se retira en barque dans un lieu désert »), en Marc 3,7 (ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν : « Jésus se retira avec ses disciples au bord du lac ») ou en Jean 6,15 (ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος : « Il s'enfuit à nouveau dans la montagne, tout seul »). Le mot est donc familier pour les premiers moines, renvoyant à l'imitation des Saintes Ecritures et tout spécialement du Christ en personne, surtout lorsque celui-ci se retire dans la montagne, donc au désert.²⁷⁹

Le phénomène monastique est dynamique : les encratites donnent naissance à un groupe social au sein même des bourgs, les « sarakôtes ». Ensuite, certains d'entre-eux, ressentant la nécessité de s'isoler du reste de la communauté villageoise, se retirent d'abord aux abords des zones habitées, puis, selon les sources littéraires, de plus en plus profondément dans le grand désert égyptien²⁸⁰ ou au sein des zones les moins peuplées dans les autres régions. Ils deviennent dès lors des « anachorètes » ou des « ermites », qui renoncent non seulement au mariage mais aussi à l'ensemble des biens de ce monde, pour se tourner vers Dieu seul. « C'est précisément avec l'anachorèse (...) que commence ce que nous appelons, au sens courant du mot, le monachisme ».²⁸¹

La distinction entre « anachorète » proche et « ermite » lointain ne semble pas s'être marquée dans le vocabulaire utilisé à l'époque pour désigner ces ascètes. Nous verrons que, même en Egypte, la réalité de l'éloignement au désert est toute relative et, dès lors, si cette distinction aurait pu être faite dans la littérature, qui met l'accent sur le thème de l'éloignement au désert comme symbole fort de la démarche monastique, elle ne le fut cependant pas et distinguer les deux termes est davantage l'œuvre de théoriciens de

²⁷⁹ F. MORARD, *Monachos*, p. 409-410 ; M. CHOAT, *Terms for Monk*, p. 15-16.

²⁸⁰ Les raisons du départ au désert sont multiples ; A. GUILLAUMONT, « La conception du désert chez les moines d'Egypte », dans ID., *Aux origines*, p. 69-87 ; S. ABOU ZAYD, p. 158-160, 182-185 et 198-201.

²⁸¹ A. GUILLAUMONT, *Perspectives*, p. 223.

notre temps que le témoignage d'une prise de conscience à l'époque considérée d'une différence entre des groupes de moines. Il convient par ailleurs de noter que le refuge aux abords des villages fut, du moins pendant un premier temps, une étape quasi automatique avant le plongeon dans un plus grand isolement par rapport à la société des humains.

On pourrait également faire remarquer que certains « sarakôtes » se retirèrent aussi aux abords des villages. Cependant, s'ils correspondirent dès lors aux deux premiers sens du « moine », ils ne répondirent pas au troisième et ne peuvent dès lors être tenus pour des anachorètes.

Ceci conduit cependant à une certaine confusion, dans la mesure où l'on voit, au sein d'une collection de quatre lettres, un *apa Johannes* être appelé deux fois ἀναχωρητής et une fois ἀποτακτικός.²⁸² Selon Judge, il est qualifié d'apotactique (au sens de « sarakôte ») parce que n'étant sans doute pas très retiré de la société civile.²⁸³ Il est donc bien aux abords du village et les deux termes peuvent lui être appliqués, en fonction de ce sur quoi on met l'accent, la volonté de s'éloigner par rapport aux humains ou la proximité encore réelle de ces derniers. Alanna Emmett note que le moine se proclame « anachorète » et que l'expression « apotactique » lui est attribuée par l'auteur d'une lettre qui lui est destinée, considérant dès lors que le premier terme est interne à la société monastique, le second lui étant extérieur.²⁸⁴ A Goehring qui fait remarquer que la deuxième occurrence du terme « anachorète » se trouve dans une lettre adressée à l'ascète²⁸⁵, nous répondons que rien n'empêche, ne serait-ce que par politesse, sinon par flatterie, à un auteur d'user à l'égard du moine du titre que celui-ci se réserve... En tout cas, à la lecture des lettres, son implication dans le siècle semble bien assurée.²⁸⁶ Il s'agit donc clairement d'un « sarakôte ».

Si Antoine est considéré comme le « père des moines », ce n'est en tout cas pas parce qu'il fut le premier. Cette image n'est que le résultat du succès d'Antoine, ainsi que de celui de sa *Vie* écrite par Athanase d'Alexandrie. Ils ont certainement accru l'élan monastique, tant

²⁸² P. Herm. 7-10 ; J.E. GOEHRING, *Through a Glass*, p. 57.

²⁸³ E.A. JUDGE, *Earliest Use*, p. 83.

²⁸⁴ A. EMMETT.

²⁸⁵ J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 57, n. 14.

²⁸⁶ *Idem*, p. 63.

en Egypte qu'ailleurs, mais il n'en sont pas à l'origine.²⁸⁷ D'autres moines cumulant les trois premiers sens de ce terme l'ont en effet précédé, ne serait-ce par exemple que le fameux, bien que peut-être légendaire, Paul de Thèbes, vu comme le premier d'entre eux à se jeter dans les profondeurs du désert sans volonté de retour.²⁸⁸ Selon Jérôme, auteur de sa *Vie*²⁸⁹, Paul serait né en 228, en Basse Thébaïde, dans une famille très riche. Ceci expliquerait qu'« il avait reçu une instruction fort soignée en grec aussi bien qu'en égyptien ».²⁹⁰

Avant ce dernier, des chrétiens furent les persécutions religieuses en se réfugiant au désert. D'aucuns veulent y voir les premiers ermites chrétiens. Pourtant, la démarche était fondamentalement différente : si les premiers furent pour éviter le martyre, Paul et ses suivants en vinrent rapidement à remplacer ce même martyre par l'ascèse au désert et ce d'autant plus que le martyre devint impossible après 324, sauf chez les manichéens. « Le moine chrétien reconstitue autour de lui, sous la forme de contraintes ascétiques, l'univers agressif des anciennes persécutions. »²⁹¹ Même si l'on peut, à juste titre, faire remarquer que ce n'est certes pas là le motif premier du retrait des ermites au désert²⁹², il n'empêche que l'argument se trouve évoqué, notamment dans la première *Vie* grecque de saint Pachôme.²⁹³

A en croire saint Jérôme, Paul, en raison de la persécution initiée par l'empereur Dèce en 250, se serait dans un premier temps réfugié dans une de ses propriétés de campagne, avant de se porter dans le désert profond, car se sentant toujours menacé, et de s'enfermer dans

²⁸⁷ J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 20.

²⁸⁸ M. NALDINI, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Paul de Thèbes », p. 1951 ; A. GUILLAUMONT et K.H. KUHN, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Paul of Thebes, Saint », p. 1882-1883.

²⁸⁹ Si l'on suit notamment J. Lacarrière, Paul de Thèbes ne serait en réalité qu'une fiction résultant de la volonté littéraire de Jérôme, jaloux du succès de la *Vie d'Antoine* écrite par Athanase d'Alexandrie, de produire la vie d'un saint encore plus ancien et encore plus exemplaire (J. LACARRIERE, p. 71). Il n'empêche que, comme Lacarrière l'expose lui-même, une supplique adressée aux empereurs en 382 mentionne le nom d'un certain Paul, bienheureux ermite (p. 72). D'autre part, l'argument selon lequel la première phrase de la *Vie* (qui déclare que l'« on a nié l'existence de Paul de Thèbes parce qu'il a vécu caché ») prouverait la duplicité de Jérôme ne tient nullement si l'on considère que ce n'est là que la simple affirmation de la grande sainteté de l'ascète. Il est en effet évident que les plus grands ermites sont précisément ceux que l'on ne connaît pas, ceux qui ont ainsi le mieux réussi leur mort au monde (Cf. notamment H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927, p. 44-45). Tout au plus peut-on affirmer sans risque que l'œuvre de Jérôme est pour le moins romancée, ce dont on ne peut s'étonner car c'est une constante de l'hagiographie ancienne (voir à ce propos, toujours chez H. Delehaye, les pages 44 à 46).

²⁹⁰ JEROME, *Vie de Paul de Thèbes*, 5,1, dans ID., *Trois vies de moines*, p. 150-151.

²⁹¹ J. LACARRIERE, p. 97.

²⁹² Le rejet du monde étant certainement accentué à ce moment par l'entrée de l'Eglise dans le siècle (Cf. *Idem*, p. 95).

²⁹³ A. VEILLEUX (trad.), *La Vie de saint Pachôme selon la tradition copte (Spiritualité orientale 38)*, Bégrolles-en-Mauges 1984, p. 21s ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 156.

une grotte aux abords de la mer Rouge.²⁹⁴ Ce comportement initial ne relève donc nullement d'une démarche monastique. Mais, de fuyard, Paul devint ermite lorsqu'il fit « de nécessité vertu »²⁹⁵, transformant sa fuite en acte délibéré. Il resta en effet au désert dans une volonté de rejet du monde terrestre, contrairement aux autres qui n'eurent rien de plus pressé que de retourner parmi les hommes aussitôt le calme revenu. Eusèbe de Césarée, dans son *Histoire ecclésiastique*, voyait ainsi dans Pantène un ascète d'abord retiré au désert et, dans la fuite de l'évêque Narcisse de Jérusalem au désert, la volonté de ce dernier de mener la « vie philosophique », retiré « secrètement dans les déserts et les parties obscures du pays ».²⁹⁶ Ceci pourrait sembler faire remonter des comportements de type érémitique à la seconde moitié du II^e siècle et au tout début du III^e, mais, outre qu'Eusèbe écrit en un temps où l'érémitisme est bien développé et que son écriture en subit clairement l'influence, ces deux personnages se caractérisent justement par le fait qu'ils ne décident pas de rester au désert, Pantène, sorti de sa retraite grâce à Clément d'Alexandrie, ayant assumé la direction de l'école philosophique du didascalée à Alexandrie²⁹⁷ et Narcisse ayant finalement choisi de reprendre la tête de l'évêché hierosolymitain.²⁹⁸ On ne peut dès lors voir en eux de véritables ermites et c'est seulement avec un comportement de retrait définitif comme le pratique Paul de Thèbes que l'érémitisme est né.²⁹⁹ Selon Jérôme, Paul serait décédé à l'âge fort improbable de cent treize ans, en 341.³⁰⁰ L'évêque de l'apoptegme à l'origine de la seconde partie de la *Mission* a suivi exactement le même parcours, très certainement à la suite de la même persécution. Cela fait de celui qui deviendra Onuphre un ermite ayant vécu la naissance du phénomène.

Le grand Antoine aurait visité Paul la dernière année de la vie de ce dernier et l'aurait notamment mis en terre.³⁰¹ Venu au monde en 252, celui que l'on surnommait « le Père

²⁹⁴ M. NALDINI, p. 1951 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 156 ; A. GUILLAUMONT et K.H. KUHN.

²⁹⁵ JEROME, *Vie de Paul de Thèbes*, 5,1, dans ID., *Trois vies de moines*, p. 150-151. Eusèbe admet que certains trouvèrent à l'occasion de cette fuite la valeur de la vie au désert. Il n'y voit cependant nullement l'origine du retrait au désert, qu'il estime résulter d'une recherche volontaire de la solitude par une élite philosophique chrétienne, à l'image de la vie ascétique des philosophes païens antérieurs {EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique* VI,3,9 ; VI,3,13 ; VI,9,6 ; VI,10,1 [G. BARDY et L. NEYRAND (trad.), p. 318-320, 326-327] ; J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 17}.

²⁹⁶ *Idem*, p. 16 ; EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique* VI,9,6-VI,10,1 [G. BARDY et L. NEYRAND (trad.), p. 326-327].

²⁹⁷ EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique* V,11,4 [G. BARDY et L. NEYRAND (trad.), p. 278] ; J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 17.

²⁹⁸ *Ibidem* ; M. SPINELLI, dans DECA, vol. 2, s.v. « Narcisse de Jérusalem », p. 1708.

²⁹⁹ C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 20 ; V. DESPREZ, *Ibidem* ; SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique*, I,12,11 [J. BIDEZ (éd.), A.-J. FESTUGIERE (trad.), (*Sources Chrétiennes* 306), Paris 1983, p. 168-169].

³⁰⁰ M. NALDINI, p. 1951.

³⁰¹ *Idem*, p. 1952.

des moines » ou « l'Etoile du Désert », opta vers 271, à l'âge de dix-huit à vingt ans, pour la vie anachorétique et s'installa donc aux abords de son village.³⁰² Ses parents décédés, il avait été touché dans l'église de son village par différentes citations du *Nouveau Testament*, à savoir *Matthieu* 19,21 [« Si tu veux être parfait, va, vends tes biens et donne(-les) aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi »] ou *Luc* 18,22 [« Tout ce que tu as, vends(-le) et distribue(-le) aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi »]. Ou encore *Matthieu* 6,34 (« Ne vous inquiétez donc pas du lendemain »)³⁰³, fin de la « parabole du lys des champs et des oiseaux du ciel » dont le début, très semblable, inspire par ailleurs l'auteur de S1, à l'appui du second départ de Paphnuce vers le désert : « Voilà pourquoi je vous dis : ne vous souciez pas pour votre vie (...) » (*Matthieu*, 6,25) (voir S1.83). La phrase correspondante de B peut également y être rattachée (B.61).

Ayant vendu tous ses meubles et distribué le prix aux pauvres, gardant une petite réserve pour sa sœur qu'il installa dans une communauté de femmes³⁰⁴, Antoine pratiqua alors ce qui sera l'ascèse monastique classique : pauvreté, jeûne, veille, travail, lecture des Ecritures, prière, charité, patience et obéissance³⁰⁵, vainquant les démons à de multiples reprises. Dans ce premier temps, il rencontra des ascètes, allant à leur rencontre comme « une abeille avisée ». Il s'agit clairement de « sarakôtes », même si le terme ne se retrouve pas dans la *Vie* qui les qualifie de « zélés ».³⁰⁶

Mais, ne se considérant pas comme suffisamment solitaire, il se retira deux ans plus tard en un tombeau de la montagne. Il y resta environ treize ans, y combattant toujours un Ennemi de plus en plus acharné. Ne se jugeant pas encore totalement mort au monde, il décida alors de se passer du maître qu'il visitait depuis l'origine et il s'installa, vers 286, dans un ancien fortin abandonné afin d'y mieux combattre les démons.³⁰⁷

³⁰² ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, 2 et 3, G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), (SC 400), Paris 2004, p. 132-139 [= VA] (cité par V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 162) ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 180-185.

³⁰³ *Idem*, p. 180-181 ; C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 20.

³⁰⁴ Ce qui montre bien qu'il existait déjà des communautés, y compris féminines, avant Pachôme. Cf. J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 19 et 24-25. Sur les premiers groupes d'ascètes féminines à Alexandrie, voir S.J. DAVIS, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, (Oxford 2001), p. 87-89. Sur l'ascétisme féminin en Egypte, on lira spécialement S. ELM, p. 227-372.

³⁰⁵ V. DESPREZ, *Idem*, p. 184.

³⁰⁶ VA, 3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 134-139]. S'il est un fait que le texte déclare que le premier ascète rencontré mène une « vie solitaire », il est aussi dit clairement qu'il vit dans le village voisin. C'est donc bien un moine au premier sens du terme. Cf. J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 24.

³⁰⁷ VA, 8-12 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 156-169]. Voir V. DESPREZ, *Idem*, p. 185-188.

Au terme d'une vingtaine d'années d'érémisme pur, poursuivi par ses admirateurs, il décida de rompre avec l'isolement intégral et accepta des disciples. Désormais, il était lui-même un maître et, selon ses dires, le mouvement était tel que « le désert devint comme une cité de moines ».³⁰⁸ Ceci se passa vers 306, donc dès avant la fin des persécutions. Celles-ci ont certainement contribué à amplifier le phénomène, joignant la nécessité de fuir l'Égypte à la volonté de côtoyer le grand ascète.³⁰⁹ Le semi-anachorétisme était né.

Après quelques années de cette vie seulement interrompue en 311 par un bref retour à la « civilisation » afin d'assister les martyrs et les confesseurs lors de la grande persécution de Maximin II Daïa³¹⁰, voulant fuir la célébrité, il en revint d'abord à l'érémisme complet en se réfugiant, poussé par une voix céleste, en plein désert Arabique, à une vingtaine de kilomètres de la mer Rouge, au mont Kolzim.³¹¹

Cependant, de ce qu'il qualifiait de « montagne intérieure », il descendit ensuite périodiquement vers la « montagne extérieure » de Pispir, l'actuel Deir el-Maïmoun³¹², vraisemblablement l'emplacement du fort où il s'était préalablement établi, afin d'y voir ses disciples.³¹³ Cette installation définitive dans le semi-anachorétisme ne fut plus troublée que par une deuxième visite à Alexandrie, en 338, afin d'y réfuter les Ariens³¹⁴, et ensuite par sa mort en 356, à l'âge vénérable de cent et cinq ans.³¹⁵

A défaut d'être le premier ermite, Antoine peut donc être tenu pour l'initiateur de la voie qui connaîtra le plus grand succès en Orient, le « semi-anachorétisme ». Ce terme technique, moderne, s'applique à la démarche pratiquée au sein de monastères constitués

³⁰⁸ VA, 14,7 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 174-175] (cité par V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 164).

³⁰⁹ Cf. P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 16 ; PALLADE, *Histoire lausiaque*, 21,1, dans *Les moines du désert. Histoire lausiaque*, L. LELOIR (introd.), sœurs carmélites de Mazille (trad.), Paris 1981 [= HL], p. 77 ; VA, 14 et 49,1 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 172-175 et 266-267] ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 155-190 ; A.L. FONTAINE, « Le monachisme copte et la montagne de saint Antoine », *Bulletin de l'Institut des Etudes coptes* 1958, p. 3-30 ; M. MARTIN, « Laures et ermitages du désert d'Égypte », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 42, Beyrouth (1966), p. 181-198 ; E. WIPSZICKA, *Le monachisme*, p. 284-285 ; E.A. JUDGE, *Earliest Use*, p. 77.

³¹⁰ VA, 46 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 258-263] ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 162, 188-189. A noter qu'Antoine quitte le désert au moment des persécutions, tout au contraire de ses prédécesseurs. Il cherche, mais en vain, le martyre.

³¹¹ VA, 49,7 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 268-269] ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 162 et 189 ; J. LACARRIERE, p. 67.

³¹² J. LACARRIERE, p. 64.

³¹³ HL, 21,1, dans L. LELOIR (introd.), p. 77 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 162 et 189.

³¹⁴ VA, 69-70 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 314-319] ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 162.

³¹⁵ VA, 89,3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 362-363] ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 163 et 189-190.

d'ermitages isolés mais regroupés à plus ou moins faible distance de l'ἐκκλησία, à savoir l'ensemble des bâtiments conventuels communs, comprenant essentiellement l'église, un réfectoire ou encore une bibliothèque. Les moines habitent séparément, ne se retrouvant au monastère lui-même que le samedi et le dimanche pour la liturgie et l'agape, le repas pris en commun.³¹⁶ Il s'agit donc fondamentalement d'ermites « à temps partiel », qui obéissent d'une certaine façon à une règle, quoique celle-ci ne se trouve pas explicitement définie.

Après Antoine, le mouvement est définitivement lancé. Dans la communauté de Pispir, ses deux premiers successeurs furent Ammonas, auteur présumé de lettres d'un grand mysticisme, et Pytirion.³¹⁷

D'autres communautés de moines se sont également constituées selon les « directives » d'Antoine. Vers 325, Amoun fonda celle de Nitrie, au désert du Wādī-an-Natrūn.³¹⁸ Contraint de se marier à l'âge de vingt-deux ans, il vécut dix-huit années avec son épouse dans la plus parfaite continence. Il décida alors de quitter l'état de « sarakôte » pour partir au désert et devenir un ermite. Il se construisit dès lors deux cellules à une quinzaine de kilomètres de Damanhour, dans ce qu'on appelle la « montagne³¹⁹ de Nitrie », en copte ΠΤΟΟΥ ΜΠΙΖΟΜ (= « la montagne du natron »), ou encore, ΠΕΡΝΟΥΧ, d'où le nom de l'actuel village, al-Barnūgī. Il va rapidement attirer des disciples, donnant ainsi naissance à une communauté de type semi-anachorétique, dont les moines les plus célèbres furent Théodore, Or, Pior et surtout Pambo.³²⁰

Macaire dit l'Egyptien, ou le Grand, abandonna son métier de chamelier pour devenir ascète et s'installer en anachorète aux abords de son village. Victime d'une calomnie et ne voulant pas, par crainte de Vaine Gloire, recevoir l'amende honorable des villageois, il s'enfonça vers 330 en direction du désert profond, le désert de Scété, à soixante kilomètres de Nitrie et plus de cent d'Alexandrie. Il s'y installa comme ermite en pleine vallée

³¹⁶ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 287-288.

³¹⁷ *Idem*, p. 165 ; HM, xv [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 110-112 ; ID. (trad.), p. 98-99].

³¹⁸ V. DESPREZ, *Idem*, p. 277 ; A. GUILLAUMONT, « Histoire des moines aux Kellia », dans ID., *Aux origines*, p. 151. Si on suit le père Regnault, cette fondation remonte à c. 332, c'est-à-dire après la création de Scété (L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 18). Quant à P. Du Bourguet, il la date des environs de 315, ce qui semble bien précoce (P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 52).

³¹⁹ Quatre mètres d'altitude ! Nous reviendrons sur cette expression de « montagne » pour désigner un lieu de vie monastique.

³²⁰ V. DESPREZ, *Idem*, p. 274 et 278 ; C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 25 ; HL, 8, dans L. LELOIR (introd.), p. 51-52 ; H.G. EVELYN-WHITE 1932, p. 17-24 ; A. GUILLAUMONT, dans CE, vol. 6, s.v. « Nitria », p. 1794-1796.

du natron, endroit proprement invivable qui n'était guère fréquenté que par les caravanes venues s'approvisionner en cette matière. Les disciples arrivant en masse, Scété devint alors rapidement le « groupement d'anachorètes » le plus florissant, comptant dès la fin du IV^e siècle quatre grands monastères correspondant à quatre communautés semi-anachorétiques.³²¹

Lors de son voyage à Alexandrie de 338, Antoine rendit visite à Nitrie. L'implantation étant devenue trop petite et certains moines recherchant un plus grand isolement, Amoun demanda conseil à Antoine qui lui indiqua le lieu où établir un nouvel emplacement monastique. Ce fut le désert des Cellules, ou Kellia, véritable annexe de Nitrie, à dix-huit kilomètres au sud, qui contient ensuite jusqu'à mille cinq cents ermitages. Assez rapidement, l'habitude se prit de mener d'abord la vie commune à Nitrie, pendant un ou deux ans, avant d'aller vivre en ermite aux Kellia.³²² Cependant, à partir du VIII^e siècle, Nitrie sera abandonnée au profit des Kellia car devenue trop proche des zones habitées.³²³ Puis ce seront les Kellia qui, pour les mêmes raisons, seront désertées au profit des seuls grands monastères de Scété, également plus sûrs, mais malgré tout plusieurs fois dévastés et reconstruits, d'ailleurs tout comme Nitrie ou les Cellules.³²⁴

Au départ, les différents sites semi-anachorétiques présentent un monachisme proche de celui des lares palestiniennes et byzantines. Petit à petit cependant, avec le risque des attaques barbares, les moines vont renoncer aux cellules isolées et ne plus vivre quasiment qu'au sein du monastère aux cellules contiguës et aux hautes murailles flanquées d'une tour, dernier refuge possible.³²⁵

³²¹ A454 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 172-173) et A484 (*Idem*, p. 183) ; *HL*, 17, dans L. LELOIR (introd.), p. 62-65 ; J. CASSIEN, *Conférences*, x,2, dans E. PICHÉRY (éd.), *Conférences, (Sources Chrétiennes 54)*, Paris 1958, p. 75-76 ; D.J. CHITTY, p. 83-84 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 274-275, 283, 288 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 18 et 150 ; H.G. EVELYN-WHITE 1932, p. 24-27 ; I.-H. DALMAIS, « Aux origines du monachisme scétiote au Wadi Natroun : saint Macaire le Grand (c. 300-390) », *Le Monde Copte, Dossier : le monachisme égyptien* 21-22, (1993), p. 45-49 ; A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 5, s.v. « Macarius the Egyptian, Saint », p. 1491-1492 ; *Id.*, dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. X, s.v. « Macaire l'Égyptien », Paris (1980), p. 11-13. Pierre du Bourguet situe la fondation de Scété aux environs de 300, ce qui est impossible si on considère Scété comme étant dans le prolongement de la démarche d'Antoine, celui-ci n'ayant décidé d'adopter le mode de vie semi-anachorétique qu'aux environs de 306 (P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 52).

³²² C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 25 ; P. DU BOURGUET, *Idem*, p. 57 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 274 et 278 ; A. GUILLAUMONT, *Moines aux Kellia*, p. 151-167 ; H.G. EVELYN-WHITE 1932, p. 27-36.

³²³ Au IX^e siècle, le grand géographe arabe al-Ya'qūbī fait état de cet abandon et on peut dire qu'au temps du géographe al-Maqrīzī, au XV^e siècle, le souvenir, sinon de l'existence, du moins de l'emplacement des Kellia est déjà effacé des mémoires. Cf. A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 164.

³²⁴ Cf. A. GUILLAUMONT, *Moines aux Kellia*, p. 166 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 281-282.

³²⁵ *Idem*, p. 288.

En résumé, les moines « antoniens » du Wādī-an-Natrūn tendirent progressivement, par inclination, du semi-anachorétisme que l'on connaît à Nitrie à l'anachorétisme renforcé des Kellia pour, ensuite, par nécessité, en revenir au semi-anachorétisme et même se rapprocher de la pratique cénobitique, vivant essentiellement à l'abri des véritables monastères-forteresses, dont certains peuvent encore être observés de nos jours.³²⁶ Les « anachorètes se rassemblent pour des raisons de sécurité et acceptent une règle commune dans laquelle ils voient le moyen de conserver l'idéal anachorétique à travers un mode de vie cénobitique ».³²⁷

L'érémisme existe bien évidemment aussi dans le monde syriaque, mais rien ne permet de savoir si le mouvement érémitique syrien naquit avant ou après son apparition en Egypte. Il nous apparaît essentiellement à travers l'*Histoire religieuse* de Théodoret de Cyr, ce qui suscite des erreurs d'interprétation. D'une part, l'œuvre est plus tardive et donne essentiellement une vue de la situation à la fin du IV^e et au début du V^e siècle, d'autre part l'auteur donne une image hellénisante du monachisme syrien, ce qui fausse notre vision en montrant un monachisme d'esprit semblable à celui pratiqué en Egypte. L'esprit est en fait assurément différent, nettement moins influencé par la pensée grecque que ne l'est celui du monachisme égyptien. On peut donc estimer que le monachisme syrien, s'il en subit assurément l'influence, n'est sans doute pas originaire d'Egypte.³²⁸

La définition du mot « moine » est y certes la même. Les deuxième et troisième sens du terme se retrouvent également chez les ermites du monde syrien. Cependant, le sens de « solitaire » est moins important qu'en Egypte. D'une part, sans doute parce que l'isolement géographique n'est pas aussi simple à réaliser dans ces zones où le désert est beaucoup moins profond et où la population est plus dense, d'autre part, et surtout, parce que l'essentiel ne se trouve pas, comme c'est le cas en Egypte, dans le rejet du monde terrestre et une conception hellénistique d'un dualisme entre le corps et l'esprit conduisant à soumettre le corps et à détacher l'esprit du monde d'ici-bas, et donc notamment de la société humaine. Par ailleurs, si le troisième sens du terme « moine », à savoir celui de l'être « unifié », entièrement tourné

³²⁶ D.J. CHITTY, p. 78.

³²⁷ *Idem*, p. 145.

³²⁸ J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 32-35 ; R. MURRAY, « The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity », dans N. GARSOIAN, T. MATHEWS et R. THOMSON (éd.), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, (Washington DC 1982), p. 3-16 ; S. BROCK et S.A. HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient (Transformation of the Classical Heritage 13)*, Berkeley 1987, p. 4-12.

vers la divinité, est ici aussi d'application, c'est parce que l'ermite syrien offre son corps en symbole de foi. Ainsi la vie syriaque de Syméon le Stylite présente un ascète qui ne cherche pas à discipliner ou à nier son corps, mais qui s'efforce par ses actions de remplir le dessein divin, de proclamer efficacement la parole divine. C'est l'esprit qui diffère.³²⁹

3. LES CENOBITES

Quoique notre thèse porte sur la démarche monastique des « errants », il convient d'aborder maintenant le troisième grand type de moines, celui des cénobites.

Saint Pachôme est généralement considéré comme le fondateur du monachisme en communauté stricte, le « cénobitisme ».³³⁰ En réalité, cette conception est également une fiction littéraire car Pachôme n'a pas initié cette pratique. Il est en effet clair que des monastères de type cénobitique existaient préalablement à ses fondations. Pachôme intégra d'ailleurs à sa communauté certaines des implantations préexistantes. Le monastère de Shenesēt avait ainsi été créé par un ascète du nom d'Ebonh, tandis que celui de Phbōou avait été fondé par Petronios. De même que le monastère de Tmouchons, ils furent intégrés *a posteriori* au sein de la congrégation pachômienne.³³¹ Certains monastères demeurèrent par ailleurs indépendants, ainsi que le montre le fait que Théodore, un des successeurs de Pachôme, se trouvait à l'origine dans un monastère qui ne fera pas partie de la congrégation. N'en dépendaient pas davantage les communautés de moines mélitien, dont la pratique était semble-t-il fort semblable à celle des cénobites pachômiens.³³²

Enrôlé de force dans l'armée vers 312, Pachôme entra en contact avec des chrétiens dont la charité le conduisit à se convertir. Libéré, il se fit baptiser et devint, vers 313, disciple de l'anachorète Palamon, à Shenesēt / Khenoboskion. Dix ans plus tard, il décida

³²⁹ J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 33-34 ; S.A. HARVEY, « The Sense of a Stylite : Perspectives on Simeon the Elder », *Vigiliae Christianae* 42, (1988), p. 383-383. En revanche, la vie de Syméon rapportée par Théodoret de Cyr se situe dans l'optique de la fuite du monde terrestre et du renoncement aux passions, dans la tradition de la *Vie d'Antoine* [THEODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, XXVI,12, dans THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*. « *Histoire Philothée* », t. II, « *Histoire Philothée* » XIV-XXX. *Traité de la Charité* (XXXI), P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGEN (éd. et trad.) (*Sources Chrétiennes* 257), Paris 1979, p. 184-191 ; J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 33-34 ; S.A. HARVEY, *Idem*, p. 379-380].

³³⁰ Du grec κοινός et βίος, ce mot peut-être traduit par « vie en commun ».

³³¹ J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 28 et 31.

³³² VA,3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 134-139] ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 181, 211 et 213 ; J.E. GOEHRING, *Melitian Monastic Organization* ; ID., *The Origins*, p. 28 ; J. TIMBIE, dans *CE*, vol. 5, s.v. « Melitian schism », p. 1584-1585 ; A. VEILLEUX, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Pachomius, Saint », p. 1859-1860 ; J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Pachôme », p. 1849-1850.

de s'installer en ermite solitaire à Tabennèse, le village voisin abandonné. Des disciples vinrent cependant l'y rejoindre et il créa alors une véritable communauté. Cette première tentative échoua cependant et Pachôme renvoya ses premiers disciples, indisciplinés, après cinq années de vie commune.³³³ Cependant, sans se décourager, il reprit ensuite d'autres disciples et ce second essai fut le bon : le cénobitisme pachômien était né.³³⁴

En deux campagnes s'étalant de 329 à 340, Pachôme fonda et rassembla neuf monastères et deux communautés féminines affiliées. Il s'installa en 336-337 au monastère de Phbōou, qui devint le centre de la congrégation, Théodore prenant alors la direction de Tabennèse. A la mort de Pachôme, enlevé par la peste en 347³³⁵, c'est Petronios qui lui succéda mais il décéda moins de trois mois plus tard. Horsière prit alors la direction de toute la communauté. Il fut cependant obligé de démissionner devant la révolte de plusieurs monastères et c'est Théodore qui le remplaça, tout en refusant de se considérer autrement que comme le second d'Horsière. Ce dernier reprit d'ailleurs le contrôle de la congrégation à la mort de Théodore.³³⁶

S'il se retrouve, en latin, dans les taxinomies classiques de Cassien, de Jérôme et de Benoît, le terme « cénobite », κοινοβιώτης, est d'emploi rare dans les sources grecques et n'apparaît pas en copte.³³⁷ Il est par ailleurs troublant de voir le terme « apotactique » utilisé à propos de ces moines, alors que cette appellation est traditionnellement rattachée aux moines du premier sens de ce terme, aux « sarakôtes ». Ainsi, une liste de paiement de taxes du nome hermopolitain, en 367-368, note que l'ἀποτακτικός Anoubion a effectué

³³³ *S^l* 15-19 ; cité par V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 212 et 220.

³³⁴ P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 52 ; J. LACARRIERE, p. 78-86 ; R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Tabennēsī », p. 2197 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 212 ; J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 27 ; A. VEILLEUX, *Pachomius*, p. 1859-1860 ; J. GRIBOMONT, *Pachôme*, p. 1849-1850. La datation des deux essais de Pachôme fournie par Vincent Desprez pose un problème : en la page 220, suivant *S^l*, il nous dit que la première tentative dure cinq années. Or, à la page 212, il déclare que Pachôme s'installe à Tabennèse vers 323 et, après avoir chassé ses premiers disciples, en forme d'autres vers 324, à savoir l'année suivante. Cela ne correspond pas à la *Vie* copte *S^l* et tout semble dès lors bien trop rapide. Si on s'en tient à 323 comme point de départ, il semble plus approprié de considérer 328 comme étant le début de la seconde période.

³³⁵ Chronologie selon *SBo*. Si l'on suit la *Vie grecque G^l*, Pachôme meurt en 346. Cf. V. DESPREZ, *Idem*, p. 213 ; A. VEILLEUX, *Ibidem*.

³³⁶ C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 26 ; J. LACARRIERE, p. 78-86 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 212-214 ; ID., « Le cénobitisme pachômien », *Le Monde Copte, Dossier : le monachisme égyptien 21-22*, (1993), p. 35-36 ; J.E. GOEHRING, *Ibidem* ; L.-Th. LEFORT, *Les Vies coptes de saint Pachôme et des ses premiers successeurs (Bibliothèque du Muséon 16)*, Louvain 1943 ; T. ORLANDI, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Théodore de Tabennesi », p. 2413 ; A. VEILLEUX, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Horsiesos, Saint », p. 1257-1258.

³³⁷ J.E. GOEHRING, *Through a Glass*, p. 54, n. 1.

le paiement pour le monastère pachômien de Tabennèse.³³⁸ Le terme est par ailleurs utilisé dans la version copte de la *Vie de Pachôme* pour désigner les cénobites (**ΝΑΠΟΤΑΚΤΙΚΟΣ**)³³⁹ et les *Excerpta* grecs de la *Règle* pachômienne parlent des postulants comme étant ceux qui veulent devenir « apotactiques » (ἐὰν τις προσέλθῃ τῇ μονῇ, ἐλθὼν γενέσθαι ἀποτακτικός).³⁴⁰

Une catéchèse attribuée à Pachôme³⁴¹ et une lettre jugée comme étant d'Athanase³⁴² fournissent une tripartition dans laquelle ils distinguent παρθένοι, ἀποτακτικοί et ἀναχωρηταί. L'appellation ἀναχωρηταί ne suscite aucune discussion. Les παρθένοι sont des « vierges ». Tous les moines le sont assurément, mais ceux qui se définissent spécifiquement par leur renoncement aux pratiques sexuelles, vivant pour le reste au sein de la population des villes et villages et y menant une vie très semblable aux autres citoyens, sont les moines au premier sens du terme, les « sarakôtes ». Quant aux ἀποτακτικοί, il est dès lors évident qu'il s'agit de la troisième des grandes catégories, celle des cénobites.

Egérie, dans son célèbre récit de voyage écrit à la fin du IV^e siècle ou au début du V^e, distingue également différents types de moines, dont les *ascites*, les *monazontes* et les *aputactitae*.³⁴³

³³⁸ P. Berl. Inv. 11860 ; E. WIPSYCKA, « Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de paiements pour les apora », dans J. BINGEN et al. (éd.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommage à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, p. 625-636 ; J.E. GOEHRING, « The World Engaged : The Social and Economic World of Early Egyptian Monasticism », dans ID., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, p. 49 ; ID., *Through a Glass*, p. 57 ; M. CHOAT, *Terms for Monk*, p. 13.

³³⁹ L.-Th. LEFORT (éd.), *S. Pachomii vita bohairice scripta* (CSCO 89), Louvain 1965², p. 233 sv. ; ID., *S. Pachomii vitae sahidice scriptae* (CSCO 99 et 100), Louvain 1965², p. 379 sv. ; M. KRAUSE, « Zur Möglichkeit von Besitz im apotaktischen Mönchtums Ägyptens », dans T. ORLANDI et F. WISSE (éd.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies, Rome, 22-26 September 1980*, Rome 1985, p. 122-123 ; J.E. GOEHRING, *Through a Glass*, p. 58.

³⁴⁰ *Ibidem* ; Recension B, sec. 49 ; A. BOON (éd.), *Pachomiana latina. Règle et épîtres de s. Pachôme, épître de s. Théodore et « liber » de s. Orsiesus. Texte latin de s. Jérôme* (Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique 7), Louvain 1932 ; M. KRAUSE, *Zur Möglichkeit*, p. 122 ; E. WIPSYCKA, *Terrres de la congrégation*, p. 633.

³⁴¹ L.-Th. LEFORT, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples* [CSCO 159 (éd.)], Louvain 1956, 16, p. 32-34 et [CSCO 160 (trad.)], Louvain 1956, 17, p. 23-25 ; J.E. GOEHRING, *Ibidem*.

³⁴² A. VAN LANTSCHOOT, « Lettre de saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance », *Muséon* 40, (1927), p. 274 et 287 ; J.E. GOEHRING, *Ibidem*.

³⁴³ C. CANNUYER, *Identité*, p. 13-14 ; ID., « Des sarabâtes à l'ecclésiologie copte. Quelques réflexions sur le 'pharaonisme patriarcal' de l'Eglise d'Egypte », *Etudes Coptes* VIII, p. 60 ; P. DEVOS, « La date du voyage d'Egérie », *Analecta Bollandiana* 85, (1967), p. 165-194 ; A.A.R. BASTIAENSEN, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'itinéraire d'Egérie*, Nimègue-Utrecht 1962, p. 19-20 ; F. MORARD, *Monachos*, p. 404-406 ; E.A. JUDGE, *Earliest Use*, p. 80 ; J. WILKINSON, *Egeria's Travels*, (Londres 1971).

Ces termes sont entendus par Egérie en différents lieux, lors de ses déplacements au Sinaï et en Palestine. En ce qui concerne le premier, il convient d'y voir la simple évocation du terme d'« ascètes » qui s'applique à l'ensemble des moines, le récit ne permettant pas d'y voir spécifiquement une des trois grandes catégories monastiques. Tout au plus peut-on douter très fortement que ceux qu'elle rencontre soient des « sarakôtes », car ils vivent clairement en-dehors des agglomérations.³⁴⁴ En ce qui concerne les *monazontes*, il convient de noter que c'est là une des appellations utilisées pour désigner les moines du premier type et que ceux qui apparaissent dans le récit de voyage se trouvent au sein de la ville de Jérusalem, étant dits descendre à l'Anastasis avec les *parthenae*, les « vierges ».³⁴⁵ Il est dès lors possible d'envisager qu'il s'agit ici de « sarakôtes ». Enfin, les *aputactitae* cités par Egérie pourraient également être considérés comme des « sarakôtes », si on tient du compte du fait que le terme apparaît surtout aussi dans la description de la liturgie de Jérusalem.³⁴⁶ En revanche, à Sainte-Thècle, où Egérie note l'existence de nombreux monastères d'hommes et de femmes, la pèlerine rencontre une amie du nom de Marthana qui y « dirigeait des monastères d'apotactites et de vierges ».³⁴⁷ Il s'agit fort certainement là de moines de type cénobitique et l'on peut dès lors imaginer que ce terme, ailleurs également, désigne bien des cénobites. Ce n'est cependant nullement assuré et, en ce cas, on peut également se demander si les *monazontes* de Jérusalem n'en sont pas également. Certains auteurs ne voient en tout cas aucune différence entre les *monazontes* et les *aputactitae* cités par Egérie.³⁴⁸

Enfin, notons un apophtegme qui fait d'Antoine « le capitaine des moines apotactiques ». Il ne peut être question de voir là une référence au début de sa carrière monastique. Il faut donc bien considérer que l'auteur de cet apophtegme envisage les semi-anachorètes comme des « renonçants » au même titre que les cénobites.³⁴⁹ Pareillement, une inscription copte sur pierre présente un certain abba Victor comme étant « anachorète », mais aussi « apotactique ». Il peut donc être un errant du premier terme à l'image d'abba Johannes ou un semi-anachorète comme Antoine, tous les types de moines

³⁴⁴ Egérie III, 4, dans P. MARAVAL, *Journal de voyage (Itinéraire). Lettre sur la bienheureuse Egérie (Sources Chrétiennes 296)*, Paris 1982, p. 132-133 ; Egérie X, 9, dans ID., p. 170-173.

³⁴⁵ Egérie XXIV, 1, dans *Idem*, *Journal de voyage*, p. 234-235.

³⁴⁶ Egérie XXVIII, 3 ; XXXIX, 3 ; XL, 1 ; XLI ; XLIV, 3, dans *Idem*, p. 264-265, 292-297, 304-305.

³⁴⁷ Egérie XXIII, 2-4, dans P. MARAVAL, *Journal de voyage*, p. 226-229.

³⁴⁸ Ainsi *Idem*, p. 229, n. 3 ; E.A. JUDGE, *Earliest Use*, p. 80. J.E. GOEHRING, *Through a Glass* (p. 58 sv.), voit quant à lui en ces deux catégories deux formes de cénobites qui ne se distingueraient que par la propriété des biens.

³⁴⁹ Am 120,14 (L. REGNAULT, *Troisième recueil et tables*, Sablé-sur-Sarthe 1976, p. 152-153).

pouvant en somme se qualifier de « renonçants ».³⁵⁰

Concluons en disant que les « sarakôtes » sont donc essentiellement de deux types. Nous avons déjà vu que les « sarakôtes » l'étaient uniquement au mariage, où du moins aux relations sexuelles et à la procréation, par ailleurs premier renoncement (ἀπόταξις) de tout moine. En revanche, les cénobites le sont assurément au sens de l'*Évangile de Luc* 14,33, qui proclame : « ainsi donc quiconque, parmi vous, ne renonce pas à tous ses biens, ne peut être mon disciple » (οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσειται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής). Une des caractéristiques les plus fondamentales du cénobitisme, qu'il soit pachômien ou autre, est en effet l'accomplissement complet du renoncement aux biens terrestres, par l'abandon de toute propriété au profit du monastère. Les *Praecepta* de la Règle pachômienne imposent ainsi, notamment, le renoncement à toute possession de la part des candidats à l'entrée au monastère³⁵¹ et une catéchèse attribuée à Théodore évoque clairement ceux qui renoncent à leurs biens pour entrer dans la « carrière » monastique.³⁵² Un apophtegme de Pœmen est très clair à ce sujet : à un frère qui lui déclairait souhaiter devenir cénobite, le grand abba répondit : « si tu veux entrer dans un monastère de cénobites, ce n'est qu'en renonçant à tout souci de relations et d'affaires que tu pourras pratiquer l'observance cénobitique ; car même de la cruche seule tu ne pourras disposer librement ».³⁵³ Les anachorètes poursuivent le même objectif, mais leurs conditions de vie conduisent la toute grande majorité d'entre eux à conserver un strict minimum de biens personnels. C'est sans doute la raison pour laquelle le terme ne leur est généralement pas attribué, hormis dans l'apophtegme précité en ce qui concerne les semi-anachorètes, qui sont aussi, dès lors, des semi-cénobites, et peut-être dans le document relatif à l'abba Victor. Quant aux « sarakôtes », ce renoncement leur est parfaitement étranger.³⁵⁴

³⁵⁰ Ce qui ne fait pas de ce terme l'équivalent de « moine », comme le prétend M. Choat (*Terms for Monk*, p. 14) ; G. BIONDI, « Inscriptions coptes », *Ann. du Serv.* 8, (1907), p. 90-91.

³⁵¹ *Praecepta* 49 ; A. BOON, p. 25-26 ; A. VEILLEUX, *Pachomian Koinonia*, vol. 2 (*Cistercian Studies* 46), Kalamazoo 1981, p. 153. Basile de Césarée, dans sa *Lettre* 233, exprime également que celui qui intègre une communauté doit lui abandonner toute propriété personnelle, partageant ainsi « avec des frères pauvres » (cité par F. GAUTIER, p. 19).

³⁵² L.-Th. LEFORT, *Œuvres*, 49, p. 23 ; A. VEILLEUX, *Idem*, vol. 3 (*Cistercian Studies* 47), Kalamazoo 1982, p. 105.

³⁵³ A726 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 254).

³⁵⁴ J.E. GOEHRING, *Through a Glass*, p. 60-62 ; R.-G. COQUIN, « Evolution du monachisme égyptien », *Le Monde Copte* 21-22, (1993), p. 15.

Le cénobitisme pachômien constitue « un érémitisme à l'intérieur d'une clôture »³⁵⁵, du moins si on se réfère à l'image que veulent en donner les sources littéraires.³⁵⁶ Le couvent apparaît comme un « village »³⁵⁷ avec des cellules individuelles et des bâtiments conventuels communs, essentiellement l'église, l'infirmerie, le réfectoire et la salle de réunion pour les prières et les instructions, appelée « synaxe ».³⁵⁸ L'organisation est copiée sur celle de l'armée : les moines sont groupés par « maisons », véritables corporations de corps de métiers avec, à leur tête, un « chef de maison » (en sahidique, **PMNHI** ou **PMHI**), son second et un économe. Les maisons sont fédérées par « tribus » de trois ou quatre, se succédant dans le service hebdomadaire ou se rendant ensemble au travail.³⁵⁹ L'ensemble des maisons forme le monastère, généralement appelé **COOYȚC** (« rassemblement », « réunion » ou « communauté »)³⁶⁰ ou **ȚENEȚTE** (« couvent »)³⁶¹ avec, à sa tête, le chef de couvent ou « père » (**ΕΙΩΤ** ou **ΡΩΜΕ ΝΙCΟΟΥȚC**).³⁶² Le mot « monastère » (**MONACTHPION**) se rencontre peu.³⁶³

Enfin, l'ensemble des communautés constitue la *κοινωμία*, la congrégation pachômienne.³⁶⁴ Et c'est là que se situe l'originalité réelle de Pachôme : l'organisation de cette congrégation, véritable système de monastères cénobitiques liés entre eux et partageant une même *Règle*.³⁶⁵

³⁵⁵ S. HILPISCH, *Geschichte des Benediktinischen Mönchtums*, Fribourg-en-Bresgau 1929, p. 41 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 233.

³⁵⁶ Nous verrons cependant, notamment au travers des mêmes sources, combien les moines pachômiens interagissent avec la société civile environnante et même lointaine.

³⁵⁷ Il porte d'ailleurs parfois le nom grec de **ΤΙΜΕ**, « village ». Cf. V. DESPREZ, *Idem*, p. 237.

³⁵⁸ *Idem*, p. 228-230 ; ID., *Cénobitisme pachômien*, p. 35-36 ; L.-Th. LEFORT, *Vies coptes* ; R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 20.

³⁵⁹ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 239-246 ; J. LACARRIERE, p. 88 ; D.J. CHITTY, p. 62.

³⁶⁰ D'où l'appellation « sauhes » qui, selon Jérôme, serait celle des moines de ce type.

³⁶¹ Selon G., Steindorff, ce mot viendrait de l'ancien égyptien « ḥwt-ntr », **ḥwt-ntr**, qui désigne le temple (*Koptische Grammatik mit Chrestomathie, Wörterverzeichnis und Literatur*, Berlin 1930, p. 134) ; cf. R.-G. COQUIN, *Ibidem*. Cependant, W. Vycichl fait remarquer que l'on devrait alors s'attendre à « *hat-nute » (*Dictionnaire étymologique*, p. 306).

³⁶² *SBo* 55 et 78 ; cité par V. DESPREZ, *Idem*, p. 242.

³⁶³ V. Desprez estime d'ailleurs que ce terme, insistant sur la solitude, convient davantage aux établissements antoniens qu'aux collectivités pachômiennes pour lesquelles le terme de « couvent » est plus approprié. (cf. V. DESPREZ, *Idem*, p. 240). L'essentiel de la vie du cénobite se déroule toutefois dans la solitude de sa cellule. Notons cependant que le terme apparaît dans le premier apophtegme grec pour désigner le premier « lieu » de Timothée.

³⁶⁴ V. DESPREZ, *Idem*, p. 240-241 ; J. LACARRIERE, p. 88 ; R.-G. COQUIN, *Ibidem*.

³⁶⁵ *Règle* qui s'étendit rapidement hors de la congrégation même ; J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 27 et 28. Le principe organisationnel pourrait avoir été inspiré en partie par la hiérarchie et l'organisation des temples païens. Cf. F. RUPPERT, *Das Pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klosterlichen Gehorsams (Münsterschwarzacher Studien 20)*, Münsterschwarzach 1971.

A cette répartition, purement matérielle, s'en superpose une autre, beaucoup plus complexe et mystérieuse, que l'on appelle la « Règle de l'Ange » et qui classe les moines en vingt-quatre groupes selon les vingt-quatre lettres de l'alphabet grec. Cette répartition, manifestement basée sur les capacités intellectuelles ou spirituelles des moines, n'est que très partiellement comprise car l'essentiel ne se trouve exposé que dans deux lettres de Pachôme transmises en un langage codé appelé la « langue de l'Ange » et qui n'est toujours pas déchiffré à ce jour.³⁶⁶

L'ensemble des moines se trouve soumis à la *Règle*, composée de quatre parties rédigées par Pachôme et Horsièse, à laquelle il faut ajouter des *Règlements* postérieurs, le plus souvent attribués à Horsièse et dont on n'a conservé qu'une faible part.³⁶⁷ Les quelques principes de base sont : obéissance, pureté de corps et de cœur, pauvreté, alternance du travail et de la prière.³⁶⁸ Rigoureuse, la *Règle* « maintient le moine dans un cadre parfaitement défini où l'exploit ascétique n'a pas plus sa place que la tiédeur ».³⁶⁹

Ce monachisme régulier connut de nouvelles structures avec une autre grande figure du cénobitisme égyptien : Shenouté d'Atripè. Né vers 350 et entré dès l'âge de quatorze ans au monastère d'Atripè, plus tard appelé le « Monastère Blanc », il en prit la direction en 385 et déploya une grande vigueur, que l'on peut même qualifier parfois de franchement brutale.³⁷⁰ Il imposa en tout cas un redressement du cénobitisme, au moment où celui de la congrégation pachômienne avait alors fortement tendance à s'amollir, Shenouté ayant « à lutter contre les tendances de moines ou de moniales 'installés' dans un mode de vie qui s'était créé son rythme et sa routine »³⁷¹, y ajoutant « un trait nouveau, rendu nécessaire par les libertés qu'il dénonce chez les moines ou moniales dont s'attiédissait, avec le cours du temps, l'esprit de leur vocation ».³⁷²

³⁶⁶ J. LACARRIÈRE, p. 89 ; J. GRIBOMONT, *Pachôme*, p. 1850 ; H. QUECKE, *Die Briefe Pachoms : griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library*, Regensburg 1975.

³⁶⁷ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 228-230 ; C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 26.

³⁶⁸ V. DESPREZ, *Cénobitisme pachômien*, p. 38-41 ; J. LACARRIÈRE, p. 89-91 ; A. VEILLEUX, *Pachomius*, p. 1861-1864.

³⁶⁹ L. ALBERT, p. 70.

³⁷⁰ Cf. l'extrait de la *Vie de Shenouté* écrite par son successeur Bêsa que reproduit Cannuyer dans son anthologie (*Les Coptes*, p. 100). Shenouté introduit même les châtiments corporels. Dirigeant aussi des expéditions contre les païens, il cherche réellement à « imposer l'amour de Dieu » (J. LACARRIÈRE, p. 149-158) ; K.H. KUHN, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Shenute, Saint », p. 2131-2133 ; T. ORLANDI, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Shenouté », p. 2250 ; ID., dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, vol. XIV, s.v. « Shenouté d'Atripè », Paris (1990), col. 797-804 ; C. CANNUYER, *Idem*, p. 31 et 98.

³⁷¹ P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 53.

³⁷² *Ibidem*.

Pour cela, il établit une pratique qui se retrouvera ensuite dans l'ensemble du monachisme égyptien : le prononcement de « vœux », promesse écrite d'obéissance au supérieur. Il instaura également un véritable règlement militaire et renforça l'idéal de perfection érémitique, après l'ascèse communautaire, en revenant ainsi à une conception semi-anachorétique.³⁷³

Des études récentes ont clairement montré que le cénobitisme shenoutéen représente, à l'origine, un système nettement distinct de celui de Pachôme, témoignant d'une idéologie ascétique différente, davantage centrée sur la notion biblique de pureté. Le discours ascétique de Shenouté envisage la communauté monastique comme un corps intégré d'individus, la santé spirituelle et l'intégrité de celui-ci dépendant de la santé spirituelle de chacun de ses membres. Le discours sur la pureté prévaut beaucoup moins dans les sources pachômiennes et il ne concerne par la communauté prise dans son ensemble, mais il se réfère aux actions individuelles de chaque moine. Pour Shenouté, la discipline ascétique sert à préserver la pureté du corps corporatif par la préservation de la pureté du corps individuel. Ainsi, une des formes de punition fréquente dans son système est l'expulsion du fautif, la suppression du membre malade, avant que sa pollution ne s'étende à l'ensemble de la communauté. En revanche, chez les pachômiens, l'expulsion est très rare, l'accent étant mis sur la nécessité de tenter de sauver le pécheur, d'assurer son retour à la santé spirituelle individuelle, par les efforts des autres membres de la communauté.³⁷⁴

Le système de Shenouté rencontra un grand succès, spécialement dans le sud du pays, et les deux systèmes finirent par s'entre-mêler, prenant dès lors de plus en plus d'ampleur.³⁷⁵ Au VI^e siècle, la *Vie d'Abraham de Farshut* ne mentionne ainsi pas moins de vingt-quatre couvents de ce type.³⁷⁶

³⁷³ R.-G. COQUIN, « Moïse d'Abydos », dans *Etudes Coptes II (Cahiers de la Bibliothèque copte 3)*, Louvain-Paris, 1986, p.11 ; P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 53 ; L. ALBERT, p. 71.

³⁷⁴ J.E. GOEHRING, « Keeping the monastery clean. A cleansing Episode from an Excerpt on Abraham of Farshut and Shenoute's Discourse on Purity », dans J.E. GOEHRING et J.A. TIMBIE (éd.), p. 165-167. Et surtout C.T. SCHROEDER, « Purity and Pollution in the Asceticism of Shenute of Atripe », *Studia Patristica* 35, 2001, p. 142-147, ainsi que son étude magistrale sur le cénobitisme shenoutéen : *Monastic Bodies. Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphie, (2007), fondée sur sa thèse de doctorat : *Disciplining the Monastic Body : Asceticism, Ideology, and Gender in the Egyptian Monastery of Shenoute of Atripe*, Ph.D. diss., Duke University 2002.

³⁷⁵ C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 31-32.

³⁷⁶ Cité par R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 19.

C'est en effet dans le semi-anachorétisme qui s'y trouve désormais proposé – et encore bien davantage dans l'érémisme – que le moine égyptien, préférant en réalité l'idiorrythmie, où chacun (sous la direction souple de son père spirituel) garde « beaucoup d'initiative et de liberté, organisant sa vie monastique en fonction de sa vocation et de son charisme propres »³⁷⁷, à la rigidité militaire des règles purement cénobitiques, trouve en fin de compte les meilleures conditions pour sa quête du renoncement intégral à tout ce qui est terrestre, de sa recherche de la ξενιτεία, le fait d'être fondamentalement, en toutes circonstances, un pur étranger au monde d'ici-bas, d'être « quelqu'un qui vit dans le monde à venir, parce qu'il est déjà mort à ce monde mortel ».³⁷⁸

Par ailleurs, les monastères semi-anachorétiques « antoniens » se fortifiant progressivement et se transformant de la sorte en véritables « couvents », nous pouvons en conclure à la progressive fusion du monachisme de ces derniers avec celui des monastères du sud de l'Égypte, donnant ainsi naissance à une forme mixte qui correspond idéalement aux préférences du moine égyptien.³⁷⁹

En ce qui concerne le monde syrien, il en va des cénobites comme des anachorètes. Les monastères cénobitiques de Syrie ne trouvent certainement pas leur origine dans la congrégation pachômienne. L'archéologie a ainsi pu montrer des conceptions très différentes dans la disposition des monastères du nord syrien, avec de grands espaces ouverts et l'absence d'un mur de clôture.³⁸⁰

4. CONCLUSION

Concluons en constatant que le système monastique s'est progressivement développé et diversifié en Égypte entre le II^e et la fin du IV^e siècle, avant de se reconcentrer

³⁷⁷ C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 159

³⁷⁸ Citation du Père Mattā al-Maskīn, reprise par A.E. SADEK, « Du désert des pharaons au désert des anachorètes », *Le Monde Copte (Dossier : Le monachisme égyptien)* 21-22, (1993), p. 12. Voir S. ABOU ZAYD, p. 192-201 ; C. CANNUYER, *Ermîtes*, p. 8-9 ; ID., *Les Coptes*, p. 159 ; K.H. KUHN ; T. ORLANDI, *Shenouté* ; S. BROCK, « Early Syrian Asceticism », *Numen* 20, (1973), p. 9 ; A. VÖÖBUS, *History*, t. II, p. 271-272 ; A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 104-107 ; P. NAGEL, *Die Motivierung des Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 95), Berlin 1966, p. 90-96.

³⁷⁹ Des traces de cette évolution sont nettement perceptibles aux Kellia. Cf. C. CANNUYER, *Ermîtes*, p. 9.

³⁸⁰ J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien en Syrie, du III^e siècle à la conquête musulmane* (Paris 1947), p. 272-273 ; G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif Bélus à l'époque romaine*, vol. 1, (Paris 1953), p. 19.

progressivement vers les pratiques correspondant le mieux à l'idiorrythmie caractéristique des moines égyptiens. Si les premiers moines « sarakôtes » ne présentaient de la démarche monastique que le renoncement aux relations sexuelles et à la procréation, dès 250, avec l'apparition des ermites et anachorètes, autrement dit des « errants », à la suite de la première grande persécution généralisée, la démarche monastique se théorise manifestement, même si l'on ne dispose comme sources écrites à ce propos que des apophtegmes, généralement difficilement datables et qui ne dévoilent la démarche que par bribes. Il est clair en tout cas que les premiers ermites se sont progressivement constituer une théorie non écrite, sans l'aide de personne, représentant ainsi, dans l'esprit de l'époque, des « théodidactes », même si Athanase n'applique ce terme qu'au seul Antoine. Celui-ci, n'en déplaise d'ailleurs à son célèbre « biographe », n'était en réalité nullement un théodidacte, s'étant formé auprès de « sarakôtes » (ce qui montre par ailleurs que les prémices de la démarche monastique, notamment dans la pratique, se trouvaient déjà chez certains des moines au premier sens du terme). En revanche, à partir du moment où, malgré lui, Antoine donne naissance au semi-anachorétisme, au début du IV^e siècle, il devient un père spirituel et, à sa suite, tous les semi-anachorètes, ainsi que les ermites, vont devoir recevoir l'enseignement d'un maître. Celui-ci demeure cependant non écrit. Avec Pachôme, qui n'est pas le fondateur du cénobitisme mais d'une congrégation de monastères cénobites, entre 329 et 340, la règle s'écrit désormais.

Ces moines cénobites, essentiellement présents dans le sud, ne quittent que peu leur monastère, au contraire de leurs « confrères » semi-anachorètes du nord, qui ne s'y rendent que le samedi et le dimanche. Cependant, avec Shenouté, une autre forme de cénobitisme, dont l'idéologie diffère quelque peu et, surtout, qui s'appuie sur un semi-anachorétisme à temps partiel pour les plus forts, on commence à assister au regroupement des types de moine, le système du maître du Monastère Blanc finissant par fusionner avec la congrégation pachômienne puis, en raison de l'insécurité, avec le semi-anachorétisme du nord qui, tout en s'enfermant derrière des murs, l'emporte en ce qui concerne le caractère oral de la règle monastique. Ainsi ne demeurent en fin de compte que les semi-anachorètes et les ermites dont la règle est essentiellement orale, fondamentalement idiorrythmiques tout en s'appuyant sur les écrits des III^e et IV^e siècles et, singulièrement, sur les œuvres d'Evagre qui n'est pas essentiellement le théoricien que l'on prétend souvent être, mais bien davantage le formalisateur d'une démarche déjà bien inscrite dans l'esprit des moines depuis près d'un siècle et demi.

CHAPITRE 4. MOINES ET ERRANTS DANS LA *MISSION DE PAPHNUCE*

Les trois grandes catégories de moines existant en Egypte ayant été étudiées, il convient dès lors de se pencher sur leur présence dans la source principale que nous utilisons, à savoir la *Mission de Paphnuce*.

I. LES CATEGORIES MONASTIQUES REPRESENTÉES DANS LA « *MISSION DE PAPHNUCE* »

Nous l'avons dit : Onuphre est un « errant », un ermite qui erre à cause de Dieu. Il en va de même du maître qui le forma au désert ou encore de celui qui forma les quatre jeunes originaires de Pemdjē. Timothée est quant à lui l'autre grand « errant » de ce récit³⁸¹, et ce même s'il vécut un temps comme « sarakôte ».

Quant à Paphnuce, même si c'est son souhait de le devenir, il ne sera jamais un ermite. Parti des implantations semi-anachorétiques de Scété, il finit par y revenir. Cependant, si l'on suit Jean Cassien, les moines de type antonien sont également des « errants » et il en va donc ainsi de Paphnuce.

Les quatre moines anonymes que le voyageur rencontre après la mort d'Onuphre semblent bien vivre tous les quatre en un même lieu (S1.237, B.163, E1.249, A1.130, A2.186, A3.197. Le passage est absent de S2).

Il est un fait que les anachorètes peuvent vivre à plusieurs en un même ermitage. Il s'agit le plus souvent d'un maître et de ses disciples, ceux-ci vivant seuls une fois leur formation achevée. Ainsi en va-t-il d'Onuphre et de son maître, même si tel n'est le cas que pour quelques jours (S1.148, S2.137, B.107, E1.155, A1.65, A2.113, A3.126).

Cependant, il ne semble pas être question d'un maître au sein de cette petite communauté. En tout cas, celle-ci est beaucoup trop petite pour constituer une structure de type pachômien. S'agit-il dès lors d'ermites ou de semi-anachorètes du type antonien ?

³⁸¹ R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 6-7.

Les différents textes donnent à penser qu'ils vivent ensemble. A2 et A3 précisent qu'ils se retrouvent dans la même grotte pour manger (A2.194, A3.208 et 209). Cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agit de semi-anachorètes habitant le reste du temps dans des grottes séparées, car, au sein des ermitages comptant plusieurs moines, il existe une pièce unique servant de réfectoire.

En revanche, les quatre jeunes gens chez lesquels séjourne ensuite le voyageur forment assurément une communauté de type antonien. Les moines y vivent séparément, ne se réunissant que les samedis et dimanches en vue de la synaxe (S1.191, S2.264, B.193, E1.301, A1.181, A2.228, A3.247).

Les moines de Scété que Paphnuce rencontre en fin de voyage sont bien entendu des semi-anachorètes.

Outre tous ces « errants » du deuxième sens, la *Mission* présente également des cénobites : nous avons déjà vu, au travers des manuscrits coptes, que la communauté dont Timothée est originaire, et encore davantage celle d'Erété, doivent sans aucun doute être considérées comme cénobitiques A3.31. Les versions arabes et éthiopiennes corroborent ce fait, si ce n'est toutefois que A2 parle, à propos d'Erété, d'une communauté d'« errants » qui habitent le désert, ce qui devrait plutôt correspondre à des semi-anachorètes. Cependant la suite montre clairement qu'il s'agit bien de cénobites et donc, qu'en ce seul endroit, nous assistons à la présentation de cénobites comme étant des « errants » (E1.35 et E1.102 et 103, A0.24, A1.25 à 28, A2.31 et 72-73, A3.31 et 94 à 96).

Les moines de la *Mission de Paphnuce* témoignent donc en réalité de chacune des trois catégories, Timothée ayant débuté sa « carrière » comme « sarakôte ». Mais le texte insiste sur les deux grandes catégories de moines aux deuxième et troisième sens : les cénobites et, essentiellement, les « errants » au sens de l'*Épître aux Hébreux*, qu'ils soient ermites ou semi-anachorètes. Nous nous concentrerons sur la πολιτεία de cette dernière catégorie.

2. LE VOCABLE « MOINE » DANS LA « MISSION »

Dans la *Mission de Paphnuce*, nous l'avons vu, c'est la forme adjectivale du terme $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ qui domine, du moins en copte³⁸² : Nous ne reviendrons pas sur les exemples précédemment cités (la « communauté monastique » en S1.36, S2.37 et S1.109, S2.101, B.76).

Au départ, Paphnuce exprime le désir de s'enfoncer dans le désert afin d'y voir des « frères moines (serviteurs du Christ) » (S1.4, S2.4, R0.4, B.3).

Arrivé près d'une première cellule, Paphnuce se pose la question : S1.8 - $\alpha\phi\upsilon\ \rho\omega\ \mu\omicron\nu\gamma\omicron\nu\ \mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\varsigma\ \mu\omicron\gamma\omicron\upsilon\nu$ - « Peut-être n'y a-t-il donc pas de frère moine à l'intérieur ? »

Timothée, expliquant à Paphnuce son parcours avant d'arriver au désert, lui dit : S1.39 - $\lambda\iota\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \gamma\upsilon\mu\tau\mu\eta\tau\epsilon\ \mu\omicron\nu\epsilon\kappa\eta\gamma\ \mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\varsigma$ - « et je sortis de chez les frères moines ». S2 parle à ce propos d'une « communauté monastique » : S2.40 - $\lambda\iota\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \gamma\upsilon\mu\tau\alpha\gamma\eta\tau\ \mu\omicron\nu\omicron\nu\omicron\chi\omicron\varsigma$ - « Et je sortis de la communauté monastique ».

Par ailleurs, le diable va se présenter à Timothée sous la forme d'une « femme moine » ($\zeta\omicron\iota\mu\epsilon\ \mu\omicron\nu\alpha\chi\eta$: S1.43 ; S2.43 ; B32 ; $\text{ብሕሲት} : \text{መከላይት} : :$ E1.39).³⁸³

A son tour, lorsqu'Onuphre s'approche de la cellule de son futur maître, il s'interroge, en S1, sur la présence, à l'intérieur de celle-ci, d'un « frère moine » (S1.142).

L'on rencontre cependant également le substantif : A0 et l'éthiopien, parlant du désir de Paphnuce à l'origine de son voyage, utilisent, contrairement au copte, le substantif (A0.3, E1.5).

³⁸² La traduction française requiert presque toujours l'emploi du substantif. L'adjectif « monastique » ne peut en effet s'appliquer à des noms de personnes. L'arabe fait de même, tandis que l'éthiopien présente les deux cas de figure.

³⁸³ Si l'expression n'est pas réellement correcte en français, où l'on parlera idéalement d'une « moniale », elle seule permet cependant de rendre littéralement l'expression copte ou éthiopienne qui combine substantif et adjectif.

Arrivé auprès de la première cellule, il frappe à la porte, selon l'usage des « moines » (S1.6, E1.8, A3.5), B préférant parler de « frères » et A1 usant du terme رهبنة, que l'on peut traduire par « congrégation ».

Une fois entré, il y trouve la momie naturelle d'un « frère » selon le copte et l'éthiopien. Si A2 ne parle que d'un « homme », tandis qu'A3 précise qu'il s'agit d'un « ancien », pour A0, c'est tout simplement un « moine » (A0.6).

Dans S1 et B, Timothée fait savoir que, avant son départ pour le désert, il était un « moine » (S1.36, B.26), S2 recourant à la forme adjectivale en parlant d'« homme moine » (S2.37).

Les autres versions, à l'exception d'A3³⁸⁴, utilisent alors une formule d'humilité fréquente dans les colophons copto-arabes : E1.35 - አንሰ : በስምሰ : መከሰ :- « certes de nom je suis moine (...) » ;

A0.24 - كنت راهبا بالإسم

- « de nom j'étais moine (...) » ;

A2.31 - أنا كنت في قديم عمري بالإسم راهبا

- « moi je fus, dans mon ancienne vie, moine de nom ».

L'idéal monastique est si élevé et l'humilité si forte qu'il ne parvient pas à se dire moine.³⁸⁵ En éthiopien et dans A0, il poursuit en précisant qu'il vivait précédemment avec une « communauté de moines » (E1.35, A0.24).

En A2 uniquement, ayant décidé de vivre en solitaire, il déclare avoir voulu recevoir « les moines et les étrangers » (A2.32).

³⁸⁴ Qui parle du commencement de sa رهبانية, que l'on peut traduire par « vie ou état monastique ».

³⁸⁵ ΜΠΑΤΥΩΝΕ ΜΜΟΝΑΧΟΣ ΑΛΛΑ ΔΙΝΑΥ ΕΞΕΝΜΟΝΑΧΟΣ - « Je ne suis pas encore moine, mais j'ai vu des moines » proclame ainsi le grand Macaire qui refuse de se considérer comme tel [A455 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 173) = Ch242 (M. CHAINE, *Apophthegmata Patrum*, p. 75) ; L. LELOIR, « Les apophthegmes », *Le Monde Copte (dossier : Le monachisme égyptien)* 21-22, (1993), p. 56].

En arabe, contrairement au copte et à l'éthiopien qui usent de la forme adjectivale, c'est le substantif « moine » qui est apposé à « femme » pour désigner la personne utilisée comme vecteur par le démon pour faire chuter Timothée, A2 parlant tout simplement d'une « moniale » :

A0.29 - فدخل في امرأة راهبة -

- « et il entra dans une femme moine » ;

A2.40 - كانت راهبة -

- « C'était une moniale » ;

A3.36 - فأحتال علي بامرأة راهبة -

- « et il usa d'une ruse contre moi au moyen d'une femme moine ».

Lorsqu'il repart au désert au début de la seconde partie, dans A1, Paphnuce répète son intention du début, dans les mêmes termes (A1.4).

Dans la bouche d'Onuphre, en A1³⁸⁶ et en guèze, le substantif « moine » est utilisé pour désigner les cénobites d'ⲈⲢⲏⲤⲈ (E1.102 et 103, A1.25 et 27). En éthiopien, ils sont encore qualifiés d'« hommes moines saints semblables aux anges de Dieu » (E1.104).

Dans A1 et A3, arrivé devant la cellule de son futur maître, Onuphre, frappe à la porte et demande, selon la « règle des frères moines », la bénédiction de l'occupant (A1.58, A3.121). Le guèze (du moins en E1 et E2) emploie ici un substantif qui signifie « vie monastique » (E1.151).³⁸⁷

Le terme « moine » n'apparaît plus ensuite. Force est dès lors de constater que son emploi est nettement plus marqué dans la première partie du récit que dans la seconde.

³⁸⁶ A3 parle à nouveau du début de la « vie monastique », usant une seconde fois du terme رهبانية.

³⁸⁷ Notons la variante entre les deux parties du texte : devant la cellule de Timothée, le voyageur frappe à la porte « selon la coutume des moines », tandis qu'ici c'est la parole prononcée par Onuphre en accompagnement de son geste qui est conforme à cette même coutume ou règle. A choisir entre les deux, la seconde variante semble davantage correspondre à une obligation purement monastique. Cependant, l'auteur de la première partie peut vouloir indiquer implicitement que son acte n'est pas celui du simple citoyen et donc qu'il s'accompagne par exemple de la demande en question.

3. ERRANCE ET ANACHORESE DANS LA « MISSION »

Exception faite du vocable « moine », les versions arabes et guèzes ne reprennent du lexique relatif aux ascètes que le seul terme se rattachant le mieux à la notion d'« errant dans le désert » : سائح (pluriel : سواح) et 𐤀𐤁𐤏.

C'est ainsi qu'il se rencontre comme renforcement d'une autre expression (E1.5, 31 et 79, A0.3 et A1.4, A0.22), à moins qu'il ne soit apposé au patronyme du moine (E1.2, 191 et 246, A0.1 et 3 ; A1.2, 3, 96b, 127, 188 et 191, A2.2, A3.2) ou encore seul (E1.3, E2.59, A1.30 et 37, A2.72 et 114, A3.74, 127 et 143)

Il apparaît donc que, si le terme est fréquent en guèze et dans A0-A1, il est relativement rare dans A2 et A3.

Rappelons que le titre de S1 parle d'Onuphre comme étant « l'errant dans le désert » (ΠΕΤΣΟΡΜ ΕΒΟΛ ΖΜΠΧΑΙΕ). C'est là la seule mention du terme « errant » dans les versions coptes. Soulignons que c'est à notre connaissance la seule mention d'une revendication claire du caractère d'« errant » pour un ermite. Ceci montre en tout cas que le terme n'évoque en lui-même rien de négatif ; c'est seulement l'usage qu'en firent – avec succès – les partisans du monachisme régulier qui le marqua finalement en ce sens.

Dans la même phrase, il est qualifié d'« anachorète », terme qui insiste sur le départ vers le désert et ne se retrouve que dans les versions coptes, tout en étant d'emploi rare (S1.1, 2, 84 et 182, S2.1 et 2, R0.1 et 2, B.1 et 2).

L'action même de vivre en « errant » est reprise dans les trois langues. Le copte utilise le terme « anachorèse » qui insiste sur la retraite au désert : S1.40 - 𐤀𐤁𐤏 𐤀𐤁𐤏𐤍 NOΥΖΗΥ ΜΝΟΥΑΝΑΧΩΡΗCIC - « et je trouvai profit et anachorèse » ; B.29 - 𐤀𐤁𐤏 𐤀𐤁𐤏 NHI NOΥΝΙΩ† ΝΖΗΟΥ ΝΕΜΟΥΑΝΑΧΩΡΗCIC - « Et je trouvai pour moi grand profit et anachorèse » ; S1.121 - 𐤀𐤁𐤏 𐤀𐤁𐤏 𐤀𐤁𐤏 𐤀𐤁𐤏 (...) ΜΝΤΙΖΙCΕ ΝΤΑΝΑΧΩΡΗCIC - « lorsqu'ils entrent en anachorèse (...) et de la peine de l'anachorèse » ; S2.114 - 𐤀𐤁𐤏

ΓΑΡ ΕΥΝΑΒΩΚ ΕΤΑΝΑΧΩΡΙC (...) ΕΝΦΟΥΩΥ ΑΝ ΕΤΡΕΥΘΩ ΖΗΤΑΝΑΧΩΡΙC - « Car, au début de leur entrée en anachorèse (...), ne voulant pas qu'ils persistent dans l'anachorèse » ; B.88 - ΕΦΟΥΩΥ ΑΝ ΕΧΑΥ ΕΩΩΠΙ ΗΕΝΤΑΝΑΧΩΡΙC - « ne voulant pas les laisser demeurer dans l'anachorèse ».

Pour les textes guèzes et A1 (A2 et A3 ne présentant aucun exemple), la traduction en « errance » serait certes cohérente, mais le terme serait totalement inédit en ce sens et cela nuirait à la comparabilité des versions, une même réalité se trouvant traduite de deux façons différentes. Par ailleurs, ainsi que le montre parfaitement le texte bohaïrique³⁸⁸, c'est la vie au désert qui est visée dans le premier cas rencontré, en opposition au cénobitisme des moines d'Erète. Ce qui montre clairement que les « errants » sont les autres moines des deux derniers sens, ermites ou antoniens. Pour insister sur la sortie au désert, nous préférons donc traduire également les termes arabe et éthiopien par le mot « anachorèse », parfaitement évocateur, et maintenir cette traduction pour la deuxième occurrence, qui exprime la même idée (E1.119 et 158, A1.42 et 68). La traduction de سياحة et ἄλη en « anachorèse » est cependant absente de tous les dictionnaires. En ce qui concerne l'arabe, une autre phrase nous conforte cependant dans notre traduction. Il s'agit de l'*incipit* ajouté à A0 par le copiste de 1959 :

A0.1 - سيرة القديس العظيم تيموتاوس السائح وتقرأ مع سيرة القديس آبا نفر فإنها وجدت في سياحته وهما خبر واحد

- « Parcours du grand saint, Timothée l'errant ; il est lu avec le parcours du saint, abba Onuphre car il a été trouvé dans (le récit de) son anachorèse et eux deux (constituent) un seul récit ». Si nous traduisions le terme par « (long) voyage », comme l'indiquent les dictionnaires, la phrase n'aurait aucun sens car elle donnerait à penser qu'Onuphre est le voyageur, alors que c'est Paphnuce.

Le copte présente une forme verbale conjuguée que nous traduisons par « vivre dans l'anachorèse » : S1.37, S2.38, B.27). A1 fournit également une forme conjuguée dans une proposition rendue par : « que tu vives seul en errant » (A1.68).

Qu'il s'agisse des termes « errant » ou « anachorète », ceux-ci s'appliquent à Onuphre et aux « moines du désert » de manière générale. Timothée n'est qualifié d'« errant » que

³⁸⁸ B.87 - ΗΕΝΤΑΡΧΗ ΜΕΝ ΑΥΩΑΝΖΩΑ ΕΠΩΑΦΕ - « Certes, au début, lorsqu'ils vont au désert »

dans le titre du manuscrit arabe (A0.1). Paphnuce, quoiqu'il ne soit pas ermite, bénéficie également de cette appellation. Ici encore, ce n'est qu'à l'occasion du titre du manuscrit A0 (A0.3). Sa qualité d'« errant » apparaît également dans la première phrase appartenant réellement au manuscrit A1, mais en ces quelques mots introductifs qui ne sont manifestement pas de la main de l'auteur du récit (A1.3). Cela montre malgré tout que l'usage du terme pour désigner un moine de type antonien n'est nullement incohérent : ermites et semi-anachorètes appartiennent bien à la même catégorie de moines que sont les « errants » au second sens du terme.

Enfin, si la version copte met très clairement l'accent sur l'« anachorèse », c'est dans l'optique de bien marquer la différence entre les cénobites et les moines du désert dans un texte qui fait l'apologie de cette πολιτεία. Constatons à nouveau que le copte ne fait manifestement pas la différence entre « anachorètes » et « ermites », les anachorètes de la *Mission* relevant en réalité de cette dernière catégorie.

III. LA ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΜΟΝΑΣΤΙΚΗ

CHAPITRE 1. LES FORMALISATIONS « CLASSIQUES » DE LA ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΜΟΝΑΣΤΙΚΗ

Ayant défini le « moine » et l'« errant » et ayant analysé la présence des termes étudiés dans la *Mission de Paphnuce*, il faut désormais se pencher sur les formulations théoriques principales de la démarche spirituelle du moine, en commençant par Evagre.

1. EVAGRE LE PONTIQUE

Avant Evagre, le premier document exposant concrètement la démarche du moine est un discours qu'Antoine aurait tenu à ses disciples de Pispir. « Il se résume en trois recommandations : le don entier et persévérant de soi par la pauvreté absolue, allant jusqu'à la 'mort au monde' ; la recherche assidue de la vertu seule ; la 'garde du cœur' avec discernement entre les esprits du bien et ceux du mal, la lutte contre ces derniers – les démons – n'occupant pas moins des deux tiers du discours ».³⁸⁹

Cependant, le plus grand « théoricien » de la démarche monastique est incontestablement Evagre le Pontique. Celui-ci déclare transcrire simplement l'enseignement oral des Pères du Désert mais, à la lecture de son œuvre, il apparaît que ce n'est qu'en partie exact. Pour Antoine Guillaumont, s'il est indéniable qu'il systématise partiellement la pensée des moines égyptiens, il est tout aussi clair qu'une large part de sa doctrine tient de la spéculation personnelle.³⁹⁰ Nous sommes moins catégoriques, Guillaumont affirmant par ailleurs que les descriptions d'Evagre « sont d'un témoin direct, doué au surplus d'un don d'analyse exceptionnel, portant sur ce qu'il a observé sur lui-même ou chez les moines parmi lesquels il a vécu ».³⁹¹ Le but de cette thèse est de montrer qu'en réalité la part d'observation et de description de la démarche des errants égyptiens chez Evagre, y compris la sienne propre, l'emporte malgré tout fortement sur les spéculations philosophiques et qu'il apparaît dès lors bien davantage comme ayant fait œuvre de sociologue que de pur philosophe.

³⁸⁹ P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 58. « Ce long discours aux moines remplit presque un tiers de la VA (16-43). Il faut y voir le moyen littéraire dont s'est servi Athanase pour présenter les idées d'Antoine sur la vie ascétique. Les correspondances avec certains passages d'autres ouvrages d'Athanase nous apprennent qu'il y a mêlé ses propres conceptions » [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 177, n. 3].

³⁹⁰ A. GUILLAUMONT, « Un philosophe au désert : Evagre le Pontique », dans ID., *Aux origines*, p. 185-212 [= *Un philosophe*].

³⁹¹ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 221.

Vincent Desprez souligne son rôle et sa stature : « ‘Philosophe au désert’, Evagre s’est laissé entraîner dans sa solitude à construire un monde mental – amalgamant philosophie, *Bible*, sagesse expérimentale – parfois aventureux. Mais ses analyses psychologiques d’une exceptionnelle clarté, sa délicatesse morale, son amour de la connaissance de Dieu font de lui un des plus grands auteurs du monachisme chrétien. Il a exercé une influence très vaste sur le monachisme et la spiritualité orientaux par la diffusion de ses traités, sous son nom et plus encore sous celui de Nil ; par les concepts et le vocabulaire qu’il a façonnés et que tous ses successeurs ont plus ou moins adoptés (...) ». ³⁹² Il apparaîtra cependant que, au travers des œuvres littéraires de ce temps et notamment de la *Mission de Paphnuce*, les concepts et même une certaine part du vocabulaire sont en réalité essentiellement celui des « errants » de l’époque qu’Evagre a fréquenté et ce même s’il ne faut pas négliger la part personnelle de la pensée évagrienne. Ce n’est cependant pas cette dernière qui va constituer l’essentiel de son influence, mais bien sa formalisation de la réalité vécue par les moines.

Dans une sorte de schéma, Evagre condense la doctrine spirituelle des « errants » : « voici les paroles que les Pères leur répètent constamment : la foi, enfants, est affermie par la crainte de Dieu, et celle-ci, à son tour, l’est par l’abstinence ; celle-ci est rendue inflexible par la persévérance et par l’espérance, desquelles naît l’impassibilité, qui a pour fille la charité, et la charité est la porte de la science naturelle, à laquelle succèdent la théologie et, au terme, la béatitude ». ³⁹³

Toute la démarche s’organise ainsi en trois renoncements (ἀποταγή ou ἀποταξία) : le renoncement au monde matériel qui conduit à l’ἡσυχία, la pratique qui conduit à l’impassibilité imparfaite et qui, conjointement au troisième renoncement, la γνωστική, conduit à la contemplation naturelle seconde et à l’impassibilité parfaite, qui ouvre la voie à la science des natures et à la science de Dieu.

³⁹² V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 398. Sur la vie d’Evagre et son influence, lire aussi A.D. RICH, p. 40-41.

³⁹³ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, prologue §8, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), *Traité pratique ou Le moine (Sources Chrétiennes 171)*, t. II, Paris 1971, p. 493f ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 199 ; ID., *Evagre*, p. 205-206. Evagre attribue ce schéma aux Pères du désert mais, selon Antoine Guillaumont (*Ibidem*), il est en réalité l’œuvre de Clément d’Alexandrie. C’est en réalité l’essentiel de ce que vivent effectivement les « errants ».

SCHEMA DE LA DEMARCHE MONASTIQUE SELON EVAGRE

<i>REJET DU MONDE</i>		continence	ἨΣΥΧΙΑ	
<i>MATERIEL</i>		pauvreté		
		anachorèse, ξενιτεία-déplacement		
		et garde de la cellule		
ΠΡΑΚΤΙΚΗ	combat	fac. concupiscible	ἌΠΙΘΕΙΑ imparfaite	contemplation épaisse
	au désert	et irascible de l'âme		
		fac. irascible	ἌΠΙΘΕΙΑ parfaite	contemplation naturelle
		de l'âme		seconde
ΓΝΩΣΤΙΚΗ	prière pure			contemplation naturelle
				première
			ΓΝΩΣΙΣ	béatitude

A) LE PREMIER RENONCEMENT : L'ABANDON DU MONDE MATERIEL

Dès le départ, tout s'ordonne en vue de la béatitude : Le premier des trois renoncements est l'abandon volontaire des objets du monde, en vue de la science de Dieu³⁹⁴, pratiqué par l'« homme somatique ».

Les principes et les débuts de la vie monastique sont spécialement exposés dans le traité appelé *Esquisse monastique* ou *Des bases de la vie monastique* ou *Hypotypose*, dont le véritable sujet n'est autre que le ἡσυχία, mot difficile à traduire désignant tout à la fois le silence, la tranquillité, la solitude, le recueillement, c'est-à-dire « l'état de parfaite tranquillité dans lequel doit se trouver le moine, libre de tous les soucis du monde, pour se

³⁹⁴ EVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres gnostiques*, 1,78 [*Les six Centuries des Kephalaia Gnostica*, A. GUILLAUMONT (éd. et trad.) (PO 28), 1958, p. 52] ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 206.

livrer, en pleine disponibilité, à la contemplation »³⁹⁵, « au souvenir de Dieu »³⁹⁶, mot qui n'est pas spécifiquement évagrien.

« Le moine est d'abord célibataire, comme Jérémie (§ 1) ; exempt de soucis, étranger à toute pensée d'affaires et d'action, il n'a en vue que la tranquillité et le genre de vie de l'ἡσυχία (§ 2). Dégagé de la matière, il recherchera l'impassibilité et retranchera tout désir ; sa nourriture sera frugale, prise en petite quantité et simple à préparer, ce qui n'empêche pas d'être hospitalier (§ 3). Ne pas avoir d'argent, même pour faire l'aumône ; pas de vêtements superflus, ne pas refuser les dons, être sans souci sur l'avenir (§ 4). Etre seul ou avec des frères sûrs, sans enfant qui obligerait à prendre des ménagements, sans hommes plongés dans la matière et occupés d'affaires, sans réunions trop fréquentes avec la famille. Fuir au loin (§ 5). Eviter la ville, gagner le désert par un exil volontaire. Etre stable en cellule (§ 6). Eviter les réunions et les assemblées inutiles, limiter à la journée les déplacements inévitables (§ 7). Nourriture restreinte, travail pour gagner son pain et de quoi faire l'aumône, pour fuir l'acédie' aussi ; vendre à prix modéré, sans contester (§ 8). Méditer les fins dernières (§ 9). Jeûner chaque jour en prenant un seul repas, quitte à rompre le jeûne si des frères surviennent (§ 10). Coucher par terre, veiller et prier sans cesse 'avec crainte et tremblement, sobriété et vigilance', puisque nous prions le Christ, Roi des rois et Prince des princes (§ 11). Ce style de vie correspond au 'premier renoncement'. »³⁹⁷ Ou plutôt aux deux premiers, Evagre reprenant en fait ici également les éléments constitutifs de la pratique, preuve que l'un ne va pas sans l'autre.

En fait, l'ἡσυχία, terme du premier renoncement, ne s'atteint qu'après un triple abandon constituant ce que Guillaumont appelle « les démarches monastiques fondamentales » : le renoncement au couple et à la descendance par la continence ; le renoncement aux biens de ce monde par la pauvreté ; le renoncement à la vie sociale par l'anachorèse (allant jusqu'au dépaysement) et par la garde de la cellule.³⁹⁸ L'ensemble constitue le premier renoncement monastique, ce que nous qualifierons de « renoncements négatifs » car nécessitant « seulement » l'abandon d'objets et de comportements. C'est bien là le comportement premier de l'« errant ». Une voix dit à Arsème : « fuis, tais-toi, reste dans

³⁹⁵ A. GUILLAUMONT, *Philon*, p. 30-31 ; ID., *Un philosophe*, p. 189-190 ; ID., *Perspectives*, p. 225.

³⁹⁶ ID., *Conception du désert*, p. 84.

³⁹⁷ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 379-380. Résumé de l'*Esquisse monastique*.

³⁹⁸ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 190-191 ; ID., *Perspectives*, p. 222 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 378-380.

le recueillement [l'ἡσυχία] : ce sont là les racines de l'impeccabilité ». ³⁹⁹ S'y intègre donc en fait aussi le silence, ascèse négative. Arsène dit ainsi : « si quelqu'un est assis, en repos (en *hēsychia*), et s'il entend le chant d'un oiseau, son cœur n'a pas de repos ». ⁴⁰⁰

Ne pouvant être « partagé » (μεμέρισται) ⁴⁰¹ et le mariage étant source de partage, le moine doit y renoncer, « s'abstenir de la femme, ne procréant ni fils, ni fille ». ⁴⁰²

Mais la continence ne suffit pas : devant être sans aucun tiraillement, parfaitement ἀπερίσπαστος ⁴⁰³, le moine, suivant en cela *Matthieu* 19,21 et 6,34, renonce à tous les biens matériels, sources de soucis, et vit dans la pauvreté, l'ἀκτημοσύνη.

Le détachement complet, l'ἀμεριμνία ⁴⁰⁴, impose aussi que le moine rompe avec la société humaine, renonçant même à ses propres parents. Pour cela, il fuit au désert et pratique l'anachorèse au sens courant du terme. Il devient ainsi un « étranger » et il lui faut alors, pour conserver la solitude qui lui épargne tout souci terrestre, se tenir le plus souvent possible en sa cellule, dans le silence. Hélas, la célébrité vient trop souvent troubler le moine en lui amenant disciples et visiteurs en tous genres. C'est pourquoi, s'il est trop souvent dérangé, Evagre lui conseille la ξενιτεία, qui, dans sa bouche, est le « dépaysement ».

Lorsque le moine est parvenu à être un parfait « étranger » au monde matériel, il a alors réalisé la ξενιτεία extérieure et a atteint l'ἡσυχία, le « calme extérieur » qui est l'essence même de l'état monastique. ⁴⁰⁵

³⁹⁹ A40 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 23) ; P. MIQUEL, *Lexique du désert. Etude de quelques mots clés du vocabulaire monastique grec ancien (Spiritualité orientale 44)*, Bellefontaine 1986, p. 146.

⁴⁰⁰ Arsène 25, traduction de P. MIQUEL, *Idem*, p. 152. Cf. A63 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 28).

⁴⁰¹ Cf. *1 Corinthiens* 7,32-34 ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 221.

⁴⁰² EVAGRE LE PONTIQUE, *Esquisse monastique*, 2, dans L. REGNAULT et J. TOURAILLE (introd. et trad.), *Philocalie des Pères neptiques* 8, Bégrolles-en-Mauges 1987, p. 19. S'inspirant de *Jérémie* 16, 1-4 ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 190 ; ID., *Perspectives*, p. 229.

⁴⁰³ « Synonyme de *amétéōristos*, mot cher à saint Basile » (P. MIQUEL, *Idem*, p. 8).

⁴⁰⁴ P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 49-66.

⁴⁰⁵ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 12, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), p. 520-527.

S'il est exact, comme le déclare Pierre Miquel, que l'ἡσυχία « présuppose » les vertus, il est faux d'affirmer avec lui qu'elle leur est préférable (P. MIQUEL, *Idem*, p. 146).

B) LE DEUXIEME RENONCEMENT : LA PRATIQUE OU LA LUTTE CONTRE LES PASSIONS

Evagre donne au terme « pratique » un sens technique qui est resté d'usage dans la littérature monastique, mais qui paraît paradoxal quand on le compare à l'usage qui en était fait depuis Platon. « Pour les anciens, le *bios praktikos* est la vie active, qui s'oppose à la vie philosophique ou 'théorique' ; (...) chez les auteurs chrétiens les plus proches d'Evagre, Basile et surtout Grégoire de Nazianze, l'expression désigne la vie de ceux qui, dans l'Eglise, ont reçu des charges ministérielles, les prêtres et les évêques, la 'vie philosophique' étant alors, selon le langage du temps, la vie monastique, c'est-à-dire la vie de ceux qui se sont retirés loin de toute activité, même ecclésiastique, pour vivre dans l'*hésychia* ». ⁴⁰⁶ Chez Evagre, et après lui, le *πρακτικός* est justement celui qui vit dans l'*ήσυχία*, car celle-ci est loin d'être synonyme d'inactivité. La *πρακτική* est au contraire « un travail incessant, réclamant un constant effort ; elle est action, mais surtout action intérieure, psychique » ⁴⁰⁷, même si elle compte deux activités matérielles tout à fait fondamentales : le travail manuel et la prière (tant qu'elle n'est pas pure). C'est le « combat au désert » de celui qui est devenu un « homme psychique ».

Le moine est tout d'abord un continent car il est fondamentalement « un ». L'idéal du *μοναχός* a en effet des attaches profondes avec la vertu judéo-chrétienne de l'*ἀπλότης*, de la « simplicité », de la rectitude dans la conduite, l'innocence, l'intégrité vis-à-vis de Dieu (opposée à la *διψυχία*, la « duplicité », le partage, le doute, voire l'hypocrisie, le manque de rectitude envers Dieu ou les hommes) et avec la théorie platonicienne et néoplatonicienne de l'« unification », requise de celui qui veut s'unir à l'Un. ⁴⁰⁸

L'être humain, selon une anthropologie platonicienne, se subdivise en différentes parties : il est essentiellement un *νοῦς*, un « intellect ». C'est la faculté raisonnable (*λογιστικόν*) ou directrice (*ἡγεμονικόν*) de l'âme, qui compte également une faculté appétitive ou concupiscible (*ἐπιθυμία*) et une faculté agressive ou irascible (*θυμός* ou *θυμικόν*). Les deux dernières parties constituent, à côté de l'« intellect », de l'« esprit », la *ψυχή* proprement dite. L'âme est liée à un corps qui, créé par Dieu, est bon en lui-même mais peut,

⁴⁰⁶ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 206.

⁴⁰⁷ *Idem*, p. 207.

⁴⁰⁸ ID., *Perspectives*, p. 220 ; ID., « Esquisse d'une phénoménologie du monachisme », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 228.

tout comme l'âme, être corrompu.⁴⁰⁹

Une fois que le corps a atteint l'ἡσυχία, il convient également d'apporter le calme en l'âme. C'est donc une condition nécessaire – mais non suffisante selon Evagre – pour accéder à la contemplation. Il faut pour cela se dégager des passions, les vaincre à défaut de pouvoir les supprimer, et atteindre ainsi l'ἀπάθεια, l'« impassibilité », le calme intérieur. Ceci implique de se livrer au deuxième renoncement : la pratique, la πρακτική.

Tout ce vocabulaire évagrien est d'origine stoïcienne. L'ἀπάθεια, notion déjà reprise par Clément d'Alexandrie dans les *Stromates*, sera décriée par saint Jérôme et prudemment baptisée « pureté du cœur » par Jean Cassien qui en assurera ainsi la pérennité.⁴¹⁰ « Saint Jérôme n'aurait jamais bataillé contre ce concept, s'il s'était rendu compte de sa vraie teneur. Malgré l'étymologie qui les pourrait rendre synonymes, impassibilité et insensibilité s'opposent diamétralement ».⁴¹¹ Jean Climaque parle clairement de l'insensibilité dans un chapitre de son *Echelle sainte*, justement intitulé : « De l'insensibilité qui est la mort de l'âme et de l'intellect avant la mort du corps ».⁴¹² Evagre ne dit rien d'autre : « celui qui porte le monde spirituel dans la contemplation de son âme et circule s'abstient désormais de toute convoitise de corruption, et il a grandement honte de ce qui a été fait par lui auparavant, son jugement lui faisant des reproches sur toute son insensibilité antérieure ».⁴¹³ Il dit également que « les démons l'emportent sur l'âme, quand les passions se multiplient, et ils rendent l'homme insensible, en éteignant les puissances de ses organes des sens »⁴¹⁴, résumant le tout en une formule : « le sens spirituel [la sensibilité spirituelle] est l'impassibilité de l'âme raisonnable, qui est produite par la grâce de Dieu ».⁴¹⁵

Quant à la πρακτική, c'est Philon d'Alexandrie qui, le premier, applique cette notion non seulement à l'activité politique et sociale mais également à l'activité morale droite⁴¹⁶,

⁴⁰⁹ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 378 ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 196 ; ID., *Evagre*, p. 208-209.

⁴¹⁰ V. DESPREZ, *Idem*, p. 136.

⁴¹¹ I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien (Orientalia Christiana Analecta 132)*, Rome 1944, p. 101.

⁴¹² JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle sainte*, XVII, dans P. DESEILLE (introd., trad. et notes), (*Spiritualité orientale* 24), Bégrolles-en-Mauges 2007, p. 213.

⁴¹³ EVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres gnostiques*, v,41 [*Les six Centuries*, p. 194-195].

⁴¹⁴ *Idem*, IV,85 [*Les six Centuries*, p. 172-173].

⁴¹⁵ *Idem*, I,37 [*Les six Centuries*, p. 34-35].

⁴¹⁶ A. GUILLAUMONT, *Philon*, p. 28.

ce dernier sens étant celui que retient Evagre⁴¹⁷ puisqu'il définit la *πρακτική* comme étant « la méthode spirituelle qui purifie la partie passionnée de l'âme »⁴¹⁸, c'est-à-dire les deux facultés concupiscible et irascible.⁴¹⁹

La majeure partie des œuvres ascétiques d'Evagre est consacrée à la pratique. Il s'agit du *Traité pratique*, de l'*Antirrhétique* et des traités, conservés sous le nom de saint Nil, *Sur les vices opposés aux vertus*, *Sur les pensées* et *Sur les huit pensées*.

« Le deuxième renoncement, c'est quitter la malice, ce qui se produit par une Grâce de notre Seigneur le Christ et par le zèle de l'homme. »⁴²⁰ « Si l'âme s'occupe des choses extérieures, l'esprit meurt ; ensuite les passions exercent leurs énergies facilement. Si donc l'âme écoute la parole de notre Sauveur et retranche d'elle toutes ses volontés, elle hait toutes les énergies du monde et alors l'esprit se réveille et se dresse jusqu'à ce qu'il les rejette hors de sa maison, prêtant attention à l'âme continuellement et la gardant afin qu'elle ne se tourne pas vers les choses qui sont en arrière [*Philippiens* 3,13], qui sont celles qui lui ont fait violence. »⁴²¹ D'« homme-moine », l'ascète doit devenir un « intellect-moine », c'est-à-dire n'avoir plus qu'une seule pensée, le « souvenir de Dieu ».⁴²²

Le moine doit d'abord lutter contre les troubles essentiellement de la partie concupiscible de l'âme, mais aussi de l'irascible, acquérant ainsi l'« impassibilité imparfaite » ou « petite impassibilité » (ὀλίγη ἀπαθεία).⁴²³

⁴¹⁷ Et toute la tradition monastique à sa suite.

⁴¹⁸ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 78, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 667 ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 192 ; ID., *Evagre*, p. 208.

⁴¹⁹ Comme l'exprime Evagre lui-même dans ses *Scholies aux Psaumes* 25,2,2 (1). Cf. *Ibidem*.

⁴²⁰ Extrait du traité sur les « pensées », cité par V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 379, au départ de J. MUYLDERMANS, *A travers la Tradition manuscrite d'Evagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque nationale de Paris (Bibliothèque du Muséon 3)*, Louvain 1932, p. 50.

⁴²¹ ISAÏE DE SCETE, *Recueil ascétique*. Extrait cité par C. CANNUYER, *Les Coptes.*, p. 96-97, à partir de A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), *L'Ascéticon copte de l'abbé Isaïe*, (*Bibliothèque d'Etudes Coptes* V), Le Caire 1956, p. 46-47.

⁴²² A. GUILLAUMONT, *Esquisse*, p. 237.

⁴²³ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, 15 [P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), (*Sources Chrétiennes* 438), Paris 1998, p. 202-203] ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 196 et 198.

C) LE TROISIEME RENONCEMENT : LA GNOSTIQUE

Ensuite, par les vertus de douceur et d'humilité et surtout par l'exercice de la charité, il poursuit la lutte contre les « maladies » de la partie irascible.⁴²⁴ Progressivement, grâce au courage, à la persévérance et à la grâce divine, l'âme tend vers l'« impassibilité parfaite »⁴²⁵, les rêves eux-mêmes se décantant petit à petit des représentations passionnées.⁴²⁶ L'ἀπάθεια parfaite ne peut cependant jamais être totalement atteinte par l'homme car elle est propre aux anges.⁴²⁷

L'impassibilité va mettre en place l'« état excellent » de l'âme⁴²⁸, chaque partie agissant alors selon sa vraie nature : la concupiscible désire la vertu et le plaisir de la science spirituelle, l'irascible lutte pour sauver ces biens des démons et la partie rationnelle possède prudence, intelligence et sagesse. Dans l'âme entière règne alors la justice et, surtout, la charité, l'ἀγάπη, véritable « porte de la science ».⁴²⁹

Pour Evagre, la pratique ne contribue pas à elle seule à approcher l'impassibilité parfaite. Il développe ainsi, essentiellement dans le traité *De la prière* et dans ses *Chapitres gnostiques*, toute une spéculation très personnelle mettant en œuvre l'ensemble de sa culture philosophique et théologique.

Selon lui, tendre vers l'impassibilité parfaite requiert également, chez l'homme désormais devenu « pneumatique », l'action de la science spirituelle, la gnostique, la γνωστική. En effet, la pratique seule permet uniquement d'atteindre la contemplation (θεωρία) « épaisse » ou « commune »⁴³⁰ qui s'arrête à l'aspect matériel et visible des objets. Une fois franchi le seuil de l'impassibilité imparfaite, se développe, selon lui, par l'action combinée de la pratique et de la prière, la « contemplation naturelle seconde ».

⁴²⁴ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 20 et 91, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 548-549 et 692-695.

⁴²⁵ *Idem*, 60, dans *Idem*, p. 641 ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 196 et 198.

⁴²⁶ *Idem*, 54-56, dans *Idem*, p. 624-633.

⁴²⁷ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 199.

⁴²⁸ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 70, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 656-657.

⁴²⁹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Prologue*, § 8 et chapitre 89, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 492-493 et 680-689 ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 199. En *1 Corinthiens* 134-7, saint Paul indique déjà que la charité découle de la suppression des passions.

⁴³⁰ *Chapitres gnostiques*, VI,2 [*Les six Centuries*, p. 237] ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 200.

Celle-ci permet de dépasser l'apparence matérielle des objets pour atteindre leur « raison », leur λόγος et, par là, bien que s'appliquant encore à des objets matériels, elle est déjà science spirituelle. Agissant parallèlement à la pratique, la vision des λόγοι est d'autant plus claire que la partie irascible de l'âme est pure. Par ailleurs, la « contemplation naturelle seconde » n'est pas seulement la perception des λόγοι de chacun des objets constituant le monde matériel mais elle est également perception des « λόγοι de la providence et du jugement », c'est-à-dire les raisons expliquant l'existence même et la finalité de ce monde matériel.⁴³¹

Pour Evagre, lors de la Création, Dieu n'a établi que de purs esprits, des « êtres premiers », « intellects » purs qui, de par la Chute, ont perdu la « science de Dieu ». Dieu a alors, par une seconde Création, donné naissance à des corps, permettant ainsi aux « intellects » déchus, devenus des « êtres seconds », d'acquérir une forme de connaissance leur permettant de revenir progressivement à la « science de l'Unité ».⁴³²

Les « êtres premiers » ont chuté à des degrés divers, donnant naissance à trois catégories distinctes d'« êtres seconds » : les démons ont un corps et occupent un monde à eux, auquel correspond tout particulièrement la « contemplation épaisse » ; l'homme se trouve dans un autre monde où il peut accéder à la « contemplation naturelle seconde », la connaissance des λόγοι des objets matériels ; enfin, les anges, parfaitement impassibles, peuvent accéder à la « contemplation naturelle première », c'est-à-dire à la connaissance des « intellects » créés lors de la première Création.⁴³³ Ainsi, et c'est essentiel dans la spéculation évagrienne, il n'y a pas de différence de nature entre les catégories d'« êtres seconds ». Ils n'ont entre eux qu'une différence de degré. Chacun peut dès lors, passant successivement d'un corps à l'autre, d'un monde à un autre, se libérer progressivement de la matière et revenir à la « science de Dieu », chaque passage donnant lieu à un jugement auquel préside le Christ, « intellect » primitivement pareil aux autres mais resté uni à la « science essentielle », au Verbe Dieu.⁴³⁴

⁴³¹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 200-202.

⁴³² *Idem*, p. 202.

⁴³³ *Idem*, p. 205.

⁴³⁴ EVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres gnostiques*, IV,18 [*Les six Centuries*, p. 143] ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 203.

« La condition humaine n'est donc qu'un état transitoire dans cette immense aventure de l' 'intellect' qui, déchu de l'Unité, retourne à l'Unité. »⁴³⁵ Par le renoncement au monde matériel et la pratique, l'homme échappe donc à la condition démoniaque à laquelle il est condamné s'il s'enfonce dans la « contemplation épaisse » et, par la pratique et la « contemplation naturelle seconde », il s'élève à la condition angélique car certains hommes « mangent le pain des anges », connaissant « les λόγοι des intellections des choses qui sont sur la terre »⁴³⁶, et participent d'une certaine manière à cette condition, n'attendant plus que la transformation de leur corps pour changer de monde et s'ouvrir à la « contemplation naturelle première ».

Cette dernière ne constitue cependant pas le but ultime car, si elle est connaissance de Dieu, elle ne l'est que de manière indirecte, médiate et par ouï-dire : elle ne fait connaître que « le reflet de Dieu, son aspect exotérique, mais non sa nature »⁴³⁷ : « tout ce qui a été produit proclame 'la sagesse pleine de variétés de Dieu' ; mais il n'y en a aucun parmi tous les êtres qui renseigne sur sa nature ».⁴³⁸ Seule la dernière constituante de la vie gnostique, la « théologie », véritable « science de Dieu », en fait connaître la nature et permet d'atteindre la γνῶσις et la béatitude. Seul « le νοῦς désormais nu deviendra un voyant de la Trinité. »⁴³⁹ « Lorsque l'intellect recevra la science essentielle, alors il sera appelé aussi Dieu »,⁴⁴⁰ « parce qu'il sera accompli dans l'image de son Créateur ». ⁴⁴¹ C'est la redivination de l'homme.

Entre la « contemplation naturelle » et la « théologie », il n'y a plus une différence de degré mais bien une différence de nature, faisant passer du Royaume des Cieux au Royaume de Dieu. Il y a une différence quant à l'objet car si, dans la « science des natures », il faut distinguer entre la nature elle-même et la contemplation qui la concerne, dans la « science de Dieu », il y a parfaite identité entre les deux. Enfin, il y a une différence quant au sujet connaissant car, si la « science des êtres » s'exerce par un corps, d'autant plus subtil que le degré de contemplation est plus élevé, la « science de Dieu » suppose

⁴³⁵ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 204.

⁴³⁶ *Psaume 77,25* ; EVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres gnostiques*, I,23 [*Les six Centuries*, p. 26] ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 205.

⁴³⁷ *Idem*, p. 206.

⁴³⁸ EVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres gnostiques*, II,21 [*Les six Centuries*, p. 69].

⁴³⁹ *Idem*, III,15 [*Les six Centuries*, p.103] ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 208-209.

⁴⁴⁰ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 397.

⁴⁴¹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Idem*, V,81 [*Les six Centuries*, p. 210].

un « intellect » totalement dégagé de toute matérialité, dépassant la condition angélique elle-même.⁴⁴² Ceci sera réalisé à la fin des temps, à l'« apocatastase » lorsque « par un changement excellent, nous ressusciterons devant (le Christ) ».⁴⁴³

Toute la gnostique se réalise par la prière car « si tu es théologien, tu prieras en vérité, et si tu pries en vérité, tu seras théologien ».⁴⁴⁴ La vraie prière est la « prière sans distraction » ou « prière pure », impliquant l'absence même de toute image ou de toute forme par laquelle on se représenterait Dieu : « Quand tu pries, ne t'imagines pas la présence du divin en toi, ne laisse pas ton esprit se soumettre à une quelconque figuration : aborde l'immatériel en immatériel et tu comprendras ».⁴⁴⁵ « Si ton intellect regarde encore de tous côtés au moment de la prière, il ne prie pas encore en moine, mais il appartient encore au monde, appliqué à décorer la tente extérieure ».⁴⁴⁶ La « prière pure » permet ainsi de faire accéder l'« intellect », dès la condition humaine, au moins de façon momentanée, à la « théologie ». Cependant, dans cet état momentané de « prière pure », l'« intellect » n'a pas une vision directe de Dieu : c'est lui-même qu'il voit, mais illuminé par la lumière qui est Dieu même. Il se voit comme « lieu de Dieu ».⁴⁴⁷

Si les deux premiers renoncements s'ancrent largement dans la pensée des Pères du désert et dans la vision des prédécesseurs et successeurs d'Evagre, il n'en va pas de même de toute la mystique qu'il développe dans le troisième. Poussant les conceptions de son maître Origène en des excès dont celui-ci n'est pas l'auteur, il l'entraîna avec lui à la condamnation, plus d'un siècle plus tard, lors du cinquième Concile œcuménique de Constantinople II, en 533⁴⁴⁸, rejetant tout à la fois les théories de la préexistence des âmes et de la double Création⁴⁴⁹, de la distinction du Christ et du Verbe et de l'apocatastase finale où tous seront sauvés, démons compris, toute la Création en revenant à l'Unité, devenant Dieu

⁴⁴² A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 208-209.

⁴⁴³ *Chapitres gnostiques*, II,90 [*Les six Centuries*, p. 97] ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 397.

⁴⁴⁴ *Sur la prière*, 60, dans M.-O. GOUDET (trad.), *Sur la prière en 153 chapitres*, dans *Evagre le Pontique. De la prière à la perfection*, Paris (1992), p. 85 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 392 ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 210.

⁴⁴⁵ *Sur la prière*, 66, dans M.-O. GOUDET (trad.), p. 86 ; *Traité pratique*, 63 et 69, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 645-646 et 653-654 ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, 210 ; ID., *Monachisme et éthique*, p. 5.

⁴⁴⁶ *Sur la prière*, 43, dans M.-O. GOUDET (trad.), p. 80 ; A. GUILLAUMONT, *Ibidem* (dont la traduction a été ici choisie).

⁴⁴⁷ *Réflexions*, 2, 26 et 30 ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 211.

⁴⁴⁸ *Quinze canons contre Origène et les origénistes*, dans J. STRAUB (éd.), *Acta conciliorum oecumenica*, t. IV, vol. I, *Concilii actiones VIII. Appendices graecae. Indices*, Berlin 1970, p. 248 s.

⁴⁴⁹ Que d'importants penseurs chrétiens considérés comme parfaitement « orthodoxes » ont cependant défendues, tel Antoine. Cf. *Lettres*, I,1 ; II,1 ; V,1 ; VI,1 [SAINT ANTOINE, *Lettres*, A. LOUF (introd.), Moines du Mont des Cats (trad.), (*Spiritualité Orientale* 19), Bégrolles-en-Mauges 1976, p. 39, 43, 51, 83 et 99] ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 173.

lui-même. Si la redivinisation de l'homme est un concept tout à fait acceptable, il n'en va pas de même de celui de la redivinisation des démons.

Mais les œuvres ascétiques d'Evagre couvrant les deux premiers renoncements, parfois sous des pseudonymes dont le plus célèbre est celui de saint Nil, fondamentalement marquées par la démarche des « errants » égyptiens, exercèrent une influence considérable sur la spiritualité copte, byzantine et syriaque. Son impact est incontestable sur des auteurs comme Jean Climaque ou Maxime le Confesseur. L'œuvre d'Evagre, en partie par le syriaque, en partie par le grec, parvint aux Arméniens et les influença également fortement. Une partie atteignit l'Occident grâce aux traductions de Rufin d'Aquilée et de Gennade et, surtout, par l'intermédiaire de Cassien, qui ne le cita cependant jamais et en paraphrasa les termes contestés (notons cependant que Cassien vécut aussi parmi les « errants » de l'Égypte et que son œuvre traduit donc aussi son observation personnelle de la démarche). Son rayonnement fut vif et vaste. Il transparaît dans le vocabulaire, les règles monastiques du Maître et de saint Benoît, ainsi que dans les travaux des moralistes médiévaux, tout spécialement saint Thomas d'Aquin.⁴⁵⁰

2. GREGOIRE DE NAZIANZE

Si la lecture d'Evagre fournit une systématisation de la démarche des « errants » égyptiens, il convient cependant de s'intéresser aux éventuelles influences que son œuvre pourrait avoir subie de son expérience pré-égyptienne, afin de déterminer le caractère plus ou moins spécifiquement égyptien de ses écrits. Pour ce faire, Antoine Guillaumont ayant déjà écarté l'influence basilienne, il nous faut maintenant nous pencher tout spécialement sur la pensée de Grégoire de Nazianze.

Celui-ci, maître direct d'Evagre, qui fut un temps son secrétaire, n'a certes pas développé une théorie systématique du monachisme comme le fit ce dernier. Ses écrits permettent cependant de la dégager et de constater, qu'en ce qui concerne les deux premières phases de la démarche du moine, à savoir l'anachorèse et la pratique ou la recherche des deux *ξενιτεῖαι*, elle correspond en très grande partie à ce qu'écrit Evagre, en usant de termes différents.

⁴⁵⁰ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 398-399 ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 211-212 ; M.-H. CONGOURDEAU, M.-A. JOURDAN-GUEYER (trad.) et M.-O. GOUDET (trad.), p. 15-16.

On trouve dans la doctrine de Grégoire une séquence progressive purification-contemplation-théologie, dans laquelle la purification ascétique est la condition de la contemplation, cette dernière étant, comme pour Evagre, susceptible de degrés, relatifs à la pureté atteinte, le plus élevé étant la connaissance de Dieu.⁴⁵¹ Pour lui également, c'est le νοῦς, partie supérieure de l'âme, qui dispose de la faculté contemplative

« Il s'agit d'abord de se dépouiller de la chair du péché pour alléger l'âme : première étape de la purification ascétique, qui n'élimine que les passions physiques quoiqu'elle contribue à nous rendre humbles en nous rappelant notre condition physique et la mortalité qui lui est attachée depuis le péché originel. L'ascète doit encore purger l'âme des passions qui lui sont propres, ces passions psychiques qui, avec l'orgueil, ont fait chuter celle-ci. Ces passions mauvaises non seulement sont en soi une faute et contraires à l'idéal d'impassibilité du sage, mais elles interdisent la tranquillité intérieure nécessaire à la contemplation. Une première conversion, celle du cœur, est donc pour lui, comme pour Origène, le préalable de la contemplation (...). Or, comme (on le voit pour Antoine et) aussi chez Evagre, cette maîtrise des passions de l'âme, qui, contrairement, à celles du corps, ne perdent pas vigueur avec l'âge, est bien plus ardue : au point que Grégoire considère comme impossible à l'homme une impassibilité totale et durable, réservée à Dieu. Celui qui en est arrivé, au moins temporairement, à cette impassibilité est alors prêt pour la contemplation, et, semble-t-il, pour voir Dieu ».⁴⁵² Trois étapes sont donc bien en fait à distinguer dans le processus de purification ascétique : l'ascèse physique, l'ascèse psychique et l'ascèse contemplative proprement dite, qui seule permet d'atteindre l'illumination.

Grégoire écarte cependant essentiellement la nécessité absolue de la fuite au désert, de l'isolement qui est la caractéristique fondamentale de l'anachorèse chez Evagre et les « errants » d'Égypte, tout en valorisant nettement les retraites temporaires. Il convient de remarquer que la vie érémitique, qui se désintéresse essentiellement de toute culture et surtout refuse toute discussion sur l'Écriture ou de nature théologique, ne peut évidemment être agréée en tant que telle par un docteur du niveau de Grégoire, formé à la παιδεία, l'éducation classique de l'époque. C'est ce qui explique la première raison que Grégoire

⁴⁵¹ F. GAUTIER, p. 84-86 ; J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien, (Etudes de Sciences religieuses 7)*, Paris 1951, p. 81-113 et 141-159.

⁴⁵² F. GAUTIER, p. 86-87, qui définit ensuite erronément les deux impassibilités telles qu'elles sont conçues par Evagre ; C. MORESCHINI, *Filosofia et Letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milan 1997, p. 23.

donne à son choix de « vie philosophique » initial, malgré son attirance pour la retraite : « j'avais à l'esprit Elie le Thesbite et le grand Carmel ou la nourriture extraordinaire, le lot précurseur, le désert, et la vie dépouillée (ἄσκειον) des enfants de Ionadab. Puis l'amour des Saintes Ecritures l'emportait de nouveau avec la lumière de l'Esprit dans la contemplation du Verbe, ce qu'on ne peut réaliser ni dans un désert (ἐρήμης), ni dans la tranquillité (ἡσυχίας) ». ⁴⁵³ « Le Nazianzène considère donc la vie érémitique comme impropre à la contemplation, à laquelle on n'accède que grâce à la socialité et à la culture. L'«ensauvagement» qui la caractérise repose selon lui sur un ensemble de contresens fondamentaux quant à l'économie divine ». ⁴⁵⁴

« La retraite est d'abord, pour Grégoire, le moyen de se détacher des réalités terrestres afin d'aborder dans la pureté adamique retrouvée la contemplation de Dieu et des choses divines. Elle apparaît ainsi d'abord, négativement, comme une fuite du monde et de ses tentations traduisant concrètement l'arrachement à ses fausses valeurs. (...) La «vie cachée» permet de se mettre à l'abri des influences mondaines. C'est d'ailleurs chez lui un thème récurrent que le danger des mauvaises fréquentations. (...) Mais il faut justement remarquer que ce danger vaut surtout pour le débutant (...). D'autre part, l'anachorèse est une option maximaliste, puisqu'en veillant à ses fréquentations et à sa conduite, on peut mener dans le monde une vie sans danger ». ⁴⁵⁵ L'anachorèse est donc « un principe de prudence maximale ». ⁴⁵⁶ Il n'empêche que le Nazianzène s'emploie à de nombreuses reprises à se justifier de ne pas avoir opté clairement pour la vie anachorétique, insistant sur ses rares et brèves retraites.

La vie érémitique est donc exclue comme voie de la contemplation, Grégoire parlant même de l'« étroitesse de cœur » des ermites. ⁴⁵⁷ Pour lui, elle est en effet incompatible avec la nécessaire charité, indispensable à la perfection chrétienne. Dans l'*Eloge de Maxime*, il déclare ainsi qu'« il voyait que la vie érémitique (...) est grande, élevée et supérieure aux choses humaines, mais (...) est en contradiction avec le caractère social et humanitaire de la charité, qui, il le savait, est au premier rang des choses à recommander ». ⁴⁵⁸ Grégoire juge par ailleurs la vie des ermites, caractérisée par une monotropie trop apparente, où l'ascète

⁴⁵³ *Poème* 2,1,11, v. 292-299 ; cité par F. GAUTIER, p. 102.

⁴⁵⁴ *Ibidem*.

⁴⁵⁵ *Idem*, p. 89.

⁴⁵⁶ *Idem*, p. 90.

⁴⁵⁷ *Idem*, p. 97.

⁴⁵⁸ *Discours* 25,4,25-5,6 ; cité par F. GAUTIER, p. 95.

montre en quelque sorte qu'il se cache, comme étant ostentatoire et faisant preuve d'orgueil, tout en dénonçant le fait que, dans la solitude, « la vertu (...) échappe à l'épreuve et à la comparaison »⁴⁵⁹, autre source d'orgueil.

Cependant, fondamentalement, « le monachisme (...) réalise dès ici-bas, par son mode de vie spécifique, une dissociation d'avec l'humanité déchue et sa condition terrestre qui fait du moine un pur spirituel ».⁴⁶⁰ Il est mort au monde et, du moins pour Evagre et les « errants » égyptiens, il doit donc également en être séparé physiquement. Nous verrons cependant que la démarche prône, pour celui qui a atteint la perfection, le renoncement à sa volonté propre de solitude, qui implique pour lui la charité au sens large, reprenant essentiellement l'aumône et la consolation, l'hospitalité et l'enseignement aux novices. Par ailleurs, par la prière pour les autres, l'« errant » se veut comme « celui qui, s'étant mis à l'écart de tous, est en union avec tous ».⁴⁶¹ Nous verrons également la possibilité pour l'anachorète de vivre parmi d'autres tout en assurant son isolement mental par la simulation de la folie. Enfin, au-delà de la théorie et de la pratique que celle-ci consent, « celui que l'on perçoit comme homme de Dieu, médiateur entre le ciel et la terre, se voit attribuer de ce fait par la société profane toutes sortes de pouvoirs qui, pour être d'origine et d'essence supramondaines, ne s'exercent pas moins dans et sur ce monde ».⁴⁶² Notamment, il apparaît à la fois comme arbitre, protecteur et thaumaturge et cela conduit H.-I. Marrou à parler d'une « fonction proprement ecclésiale » des moines.⁴⁶³ Les « errants » sont donc en réalité moins isolés du monde que leur démarche ne le voudrait et que ne le juge Grégoire, même une fois l'impassibilité atteinte, avec les obligations de charité qui s'imposent dès lors à eux. Cependant, les « errants » et Grégoire sont tout à fait d'accord sur le fait que « l'exigence de solitude est d'autant plus importante qu'on est moins avancé en contemplation »⁴⁶⁴, Evagre déclarant quant à lui : « évite, avant d'être devenu parfait, de rencontrer beaucoup de gens, et d'en fréquenter beaucoup, de peur que ton intellect ne soit rempli d'imaginaires ».⁴⁶⁵

Il n'en demeure pas moins que l'« errant » reste essentiellement à l'écart des laïcs. Se pose dès lors aussi la question de la prêtrise. Elle apparaît clairement comme un obstacle à

⁴⁵⁹ *Discours* 43, LXII, 4 ; cité par F. GAUTIER, p. 98.

⁴⁶⁰ F. GAUTIER, p. 17.

⁴⁶¹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur la prière*, 124, dans M.-O. GOUDET (trad.), p. 99.

⁴⁶² F. GAUTIER, p. 21.

⁴⁶³ H.-I. MARROU, *L'Église de l'Antiquité tardive, 303-604*, (*Points Histoire* 81), Paris 1985, p. 59-60.

⁴⁶⁴ F. GAUTIER, p. 93.

⁴⁶⁵ *Le gnostique*, 11, dans EVAGRE LE PONTIQUE, *Le gnostique*, A. et C. GUILLAUMONT (éd. et trad.), (*Sources Chrétiennes* 356), 1989, p. 105.

la monotropie. « Cependant, au IV^e siècle, cénobitisme ou semi-anachorétisme impliquent, pour la célébration des offices communs, l'existence de prêtres, au rôle d'ailleurs éminent, au sein des communautés ascétiques. Pour le moine, c'est donc surtout l'exercice du sacerdoce dans un monde profane auquel il a renoncé qui est problématique ».⁴⁶⁶ Les errants furent malgré tout le plus souvent le sacerdoce, et ceci même lorsqu'il n'est appelé à s'exercer qu'en faveur des seuls autres moines, « du fait de ses soucis permanents, mais aussi parce qu'il les impliquerait trop évidemment dans le siècle tout en les investissant d'une autorité de fonction à laquelle ils préfèrent celle, purement charismatique, qu'ils tiennent directement de Dieu en récompense de leur ascèse. La fuite du sacerdoce est aussi, comme l'évitement des évêques, une revendication d'indépendance et une manifestation de la concurrence des ascètes à l'égard de l'autorité ecclésiastique. Ce, d'autant que l'enseignement et la prédication chrétiens ne sont pas complètement cléricalisés au IV^e siècle et que les ascètes, non seulement syriens, mais aussi égyptiens, continuent de prêcher les foules ».⁴⁶⁷ Il n'empêche que l'évangélisation par des non prêtres devient marginale, surtout après son interdiction de juin 388⁴⁶⁸, et que dès lors nous ne l'aborderons pas dans notre évocation de l'enseignement, perdant toute importance dans la troisième phase de la démarche du moine.

Une telle conception ne pouvait satisfaire un Grégoire de Nazianze, devenu évêque et donc bien en charge spirituelle de multiples fidèles, essentiellement laïcs, au même titre par ailleurs qu'un Basile de Césarée. Pour ces « moines-évêques », issus, bien plus que les « errants » égyptiens, des élites de la société et dès lors attachés aux relations sociales que leur éducation classique implique, le rejet de la toute grande majorité des laïcs ne pouvait convenir comme terme d'une démarche contre laquelle ils auraient dès lors été totalement pris en faute. Pour ceux-ci, convient bien davantage un apophtegme de Matoès qui avait déclaré : « ce n'est pas par vertu que je reste dans la solitude mais par faiblesse : ce sont en effet des forts, ceux qui vont au milieu des hommes ».⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ F. GAUTIER, p. 20 ; A. GUILLAUMONT, *Moines aux Kellia*, p. 160-162 ; Ph. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian (Oxford Historical Monographs)*, Oxford 1978, p. 62-64.

⁴⁶⁷ F. GAUTIER, p. 21-22 ; R. LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V secolo da Cristo) (Filologia e Critica)*, Rome 1987, p. 26 et n. 39 ; Ph. ESCOLAN, *Monachisme et Eglise. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle : un monachisme charismatique (Théologie Historique 109)*, Paris 1999, p. 5-6, 272, 274-275 et 295.

⁴⁶⁸ F. GAUTIER, p. 22, n. 1.

⁴⁶⁹ A525 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 198).

Mais, Ammonas, successeur d'Antoine et, selon la tradition du moins, ensuite évêque, a dit : « ne croyez pas que c'est parce qu'ils [Elie le Thesbite, Jean-Baptiste et les autres Pères] vivaient au milieu des hommes qu'ils étaient justes, du fait qu'ils se sont trouvés pratiquant la justice, mais ils ont d'abord vécu dans une grande solitude et ils ont obtenu ainsi la force de Dieu pour qu'elle demeure en eux. Alors Dieu les a envoyés au milieu des hommes, en possession de toutes les vertus, pour qu'ils édifient les hommes et guérissent leurs maladies, car ils furent médecins des âmes ».⁴⁷⁰ S'il convient donc, pour certains, de retourner au monde pour le sacerdoce, il est inversement préférable d'être passé par l'étape monastique pour y accéder (même si cela relève d'un point de vue essentiellement théorique chez Grégoire de Nazianze). « Le fait paraît se généraliser dans l'Eglise du IV^e siècle, où la vie monastique tend à devenir un passage obligé pour l'élite de la chrétienté ».⁴⁷¹ « Les positions, qui, par réaction contre l'encratisme, invitaient à la méfiance à l'égard des prêtres célibataires ou qui, par exemple chez Clément d'Alexandrie⁴⁷², ne voyaient pas dans le mariage un empêchement à la perfection gnostique, mais plutôt un titre de supériorité, sont renversées, les moines devenant des recrues de choix pour le sacerdoce ».⁴⁷³ Ainsi, tous les Pères de l'Eglise de l'époque, hormis Evagre, ont été moines, puis sont devenus évêques.⁴⁷⁴ Tel fut donc le cas de Grégoire de Nazianze qui en vint à développer une doctrine qui défend l'intégration dans le monde de celui qui a atteint l'impassibilité, la perfection, tout en souhaitant des retraites temporaires.

Il convient cependant de noter ici que certains écrits évagriens semblent témoigner chez lui aussi de la possibilité du retour au monde.⁴⁷⁵ Ainsi, essentiellement, dans une lettre à un ami nommé Hymettios l'invitant à quitter le désert, il écrit : « sois patient envers moi, je t'en prie, car, pour le moment, je n'ai pas la force d'affronter le monde. (...) Il y a danger pour le moine, tant qu'il n'est pas parfait, à sortir de sa cellule avant qu'il ait atteint le terme de la pratique et de la contemplation... J'avoue que, jusqu'à présent, je ne suis pas parvenu à la perfection de cet état, mais je persévère hardiment et j'ai confiance que je l'obtiendrai, parce que c'est cela que m'a promis Celui qui m'a appelé des ténèbres à la lumière sainte et

⁴⁷⁰ AMMONAS, *Lettre XII,2*, dans *Lettres des Pères du désert. Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis*, B. OUTTIER, A. LOUF, M. VAN PARYS et Cl.-A. ZIRNHELD (introd., trad. et notes) (*Spiritualité orientale* 42), Bellefontaine 1985, p. 39.

⁴⁷¹ F. GAUTIER, p. 23.

⁴⁷² *Stromates*, VII,XII,70,7-8. Voir P. BROWN, *Le renoncement*, p. 34-45 et 174-180.

⁴⁷³ F. GAUTIER, p. 24.

⁴⁷⁴ H.-I. MARROU, *L'Eglise*, p. 92-93.

⁴⁷⁵ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 65-67.

bienheureuse ». ⁴⁷⁶ Evagre n'écarte donc pas totalement le retour au monde, mais il le réserve à celui qui a atteint la contemplation et a donc réalisé la troisième phase de la démarche, devenu ainsi parfaitement impassible. Il se montre donc bien plus exigeant que Grégoire en la matière. Notons par ailleurs que si, dans ces documents, il envisage la possibilité, notamment pour lui-même, d'y parvenir, il exprime par ailleurs l'impossibilité d'atteindre cet état de perfection absolue en permanence, ce qui est contradictoire et explique en somme pourquoi Evagre n'a jamais réalisé ce retour au monde, ne se sentant en fait jamais suffisamment parfait pour le réaliser. Cette contradiction apparente dans son discours doit sans doute être considérée comme relevant du style épistolaire qui le conduit à ne pas fermer définitivement la porte à ses interlocuteurs, tout en sachant par ailleurs fort bien, sans l'exprimer dans ses lettres, qu'il ne pourra jamais réaliser ce départ du désert de par sa conception même de l'impassibilité parfaite. Evagre se rendit juste une fois chez Jean de Lycopolis, près de l'actuelle Assiout, en compagnie d'Ammonios, mais, contrairement à ce qu'affirme Antoine Guillaumont ⁴⁷⁷, il convient davantage de voir là un déplacement au désert, une visite à un père spirituel, qu'une sortie même du désert. ⁴⁷⁸

Il existe donc une différence fondamentale entre Grégoire et les « errants » égyptiens : le devenir du moine après qu'il a atteint l'impassibilité, ayant purifié son esprit. Pour les « errants » et Evagre, le moine, tout en restant au désert, doit alors progresser dans l'état de parfait pour se détacher de plus en plus définitivement de ce monde et atteindre la sainteté sur cette terre. C'est la phase gnostique, qui implique la charité et justifie donc des contacts avec d'autres hommes, essentiellement « errants » eux-mêmes, et à propos de laquelle Evagre élabore une théorie très personnelle. Chez Grégoire, le retour au monde s'impose alors.

« Au registre lexical d'ἔρημος / ἐρημία – le désert, les solitudes, la solitude –, il oppose alors celui de la communauté, la κοινωνία, avec tous les termes de même racine, et celui du 'mélange', représenté par le substantif μίγξις et l'adjectif ἐπίμικτος. Mais les relations entre ces différents registres dans le corpus nazianzène ne sont pas évidentes, et traducteurs et lexicographes adoptent des solutions fluctuantes, pas toujours claires, et divergentes ». ⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Lettre 58, dans W. FRANKENBERG (éd.), *Evagrius Ponticus, (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, Band XIII, 2)*, Berlin 1912, p. 606 et 608.

⁴⁷⁷ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 67.

⁴⁷⁸ *HL* 35,11, dans L. LELOIR (introd.), p. 103 ; *Antirrhétique* VI,16, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 524, 7-15 ; voir aussi II,36, p. 490, 1-6 ; V,6, p. 512, 35-514, 2 ; VII,19, p. 532, 28-32.

⁴⁷⁹ F. GAUTIER, p. 55.

Francis Gautier est parvenu à déterminer exactement ce que Grégoire de Nazianze entendait par ces « migades », opposés aux moines du désert.

Ainsi, Grégoire a notamment écrit un poème de béatitudes qui proclame : « heureux celui qui mène une vie solitaire, séparé de ceux qui vivent sur la terre, et élève à Dieu son esprit, l'unissant à Lui. Heureux qui, quoique mêlé à la foule, n'a pas de familiarité avec elle et tourne son cœur tout entier vers Dieu ».⁴⁸⁰ Le « migade » est donc un monotrope vivant parmi les hommes.

Les milieux dans lesquels se meuvent les « errants » égyptiens et le Cappadocien sont très différents, d'autant plus que ce dernier sera même un temps évêque de Constantinople. Il en va en fait de son cadre de vie en Cappadoce comme de celui des Syriens.⁴⁸¹ La différence d'avec l'Égypte s'explique dans celle des climats et, surtout, des paysages : en Égypte, pour s'arracher au monde, il suffit de quitter la zone alluvionnaire habitée et il est donc possible de s'isoler de ses frères et des villageois aux franges mêmes du désert, tandis qu'en Syrie ou en Cappadoce, il faut bien davantage « migrer vers d'autres lieux habités pour préserver sa tranquillité, son absence d'attachements et l'humilité de sa condition ».⁴⁸² L'anachorèse est donc beaucoup plus difficile à assurer et cela explique en partie la différence doctrinale entre les « errants » égyptiens et Grégoire de Nazianze, qui attache beaucoup moins d'importance à l'éloignement physique. Ayons cependant à l'esprit que les ermites vivant dans le désert absolu sont une stricte minorité et que l'Égypte compte en réalité surtout une majorité d'ermites « proches », de semi-anachorètes et de cénobites, sans oublier les « sarakôtes » qui se situent dans les villes et les villages. Par ailleurs, nous verrons qu'il est en revanche très possible d'assurer son retrait du monde parmi ses semblables, notamment par la réclusion.

« Au plus près de la tradition syrienne, le Nazianzène définit (...) la 'solitude' qui donne son nom au moine par la monotropie et le célibat qui en est la condition, non par la solitude ou l'isolement physique de l'anachorèse. C'est à l'intérieur de cette catégorie générale des 'solitaires' ou des philosophes chrétiens qu'il distingue ensuite trois genres

⁴⁸⁰ P.2,1,17, v. 1-4 ; cité par F. GAUTIER , p. 65.

⁴⁸¹ *Idem*, p. 12 ; B. GAIN, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, (*Orientalia Christiana Analecta* 225), Rome 1985, p. 1-12.

⁴⁸² F. GAUTIER, *Ibidem* ; P. BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive (Des Travaux)*, Paris 1985, p. 63-65.

de vie dont la socialisation va croissant : celui des ermites, qui vivent seuls, celui des cénobites, qui vivent dans une communauté monastique coupée du monde, et celui des ‘migades’, c’est-à-dire des ‘solitaires’ qui vivent dans le monde, se mêlent aux profanes. C’est alors seulement, à un niveau secondaire, que, pour opérer cette distinction, il fait intervenir les registres opposés de l’isolement et du désert – ἐρημία / ἔρημος / ἐρημικός – et de la communauté – κοινωνία / κοινωνικός – ou du mélange – μίγας / ἐπίμικτος ». ⁴⁸³ L’érémisme et la vie des « migades » (que nous appellerons le « migadisme ») sont des types purs, antithétiques l’un de l’autre, tandis que le cénobitisme est hybride.

L’opposition binaire entre vie du désert et vie « mêlée » correspond à l’existence dans la société de l’époque de deux modèles concurrents du « solitaire » : « d’une part, celui, récent et prestigieux, du monachisme au sens étroit, essentiellement contemplatif et concrètement séparé du monde, qui recherche Dieu en marge de l’Eglise institutionnelle ; d’autre part, celui, plus ancien, des ascètes syriens, insérés dans une communauté ecclésiale dont ils assurent l’encadrement, en particulier liturgique » ⁴⁸⁴, autrement dit les fils et filles du pacte. A ces derniers, il convient assurément d’ajouter les « sarakôtes » égyptiens, « solitaires » aussi dans le monde, mais ne constituant pas une institution au service de l’Eglise.

Grégoire de Nazianze s’efforce en fait d’intégrer le monachisme dans une Eglise institutionnelle, dont celui-ci s’éloigne le plus souvent en la considérant comme trop ancrée dans le monde. « Cela dit, il est bien obligé de prendre acte de l’existence du monachisme comme institution spéciale et du prestige que lui confère sa séparation concrète du siècle. La solution qu’il adopte n’est donc pas le retour pur et simple à une Eglise ascétique où les ‘solitaires’ vivraient concrètement mêlés à ceux du monde, comme dans les premiers siècles de l’Eglise syrienne, mais plutôt celle qui s’impose à son époque en Syrie-Mésopotamie et qu’Eustathe et Basile réalisent dans son propre environnement : l’aménagement d’une place de choix dans l’Eglise pour des moines soumis à l’autorité d’un évêque ascétique, voire, comme Basile, passé par une phase de solitude monastique, mais qui mène la vie des ‘migades’. Dès lors, la valeur du sacerdoce et surtout de l’épiscopat ascétiques, doit être reconnue à part entière, y compris par les moines, purs contemplatifs ». ⁴⁸⁵

⁴⁸³ F. GAUTIER, p. 66.

⁴⁸⁴ *Idem*, p. 67.

⁴⁸⁵ *Idem*, p. 68.

« Grégoire réserve (...) le sacerdoce véritable et ses charismes aux seuls ‘moines’, ou plutôt aux plus avancés d’entre eux ; il fait de la pratique de la philosophie, ascèse qui permet la réception des charismes de l’Esprit, la première étape, préliminaire, du cursus ecclésiastique. En-dehors du sacerdoce proprement dit, ministère ecclésial, on trouve chez Grégoire quelques mentions d’un sacerdoce monastique, qui ne se situe pas dans l’Eglise, n’est pas médiation entre la communauté et Dieu, mais entre le solitaire lui-même et Dieu ». ⁴⁸⁶

Insistons donc bien sur le fait que, pour Grégoire, si la hiérarchie ecclésiastique doit idéalement être issue du milieu des « moines », ces derniers doivent avoir acquis, préalablement au sacerdoce, des compétences exégétiques et oratoires. Ils doivent absolument être passés par les écoles profanes, ce qui réserve le clergé – ou en tout cas l’épiscopat – à l’élite aisée de la société. ⁴⁸⁷ Le schéma idéal de la vie du « moine-évêque » « comprend une formation scolaire profane poussée, qui réservait de fait l’épiscopat aux classes sociales supérieures, d’autant que cela supposait d’importants moyens financiers ; puis, après cette propédeutique, une étape anachorétique largement consacrée à l’étude savante des Ecritures qui constituait – à condition de s’être aussi exercé dans la pratique – la formation philosophique chrétienne ; enfin, la contemplation théologique atteinte, l’exercice charitable de l’autorité publique du docteur et patron sur le trône épiscopal, accomplissement de la philosophie ». ⁴⁸⁸

Clément d’Alexandrie proclamait déjà que le vrai chrétien, « tout en habitant la cité, méprise ce qui dans la cité est objet de l’admiration des autres et il vit dans la cité comme s’il était au désert » ⁴⁸⁹, tandis que Jean Chrysostome déclarera qu’« il est possible même quand on habite en ville de cultiver avec zèle la philosophie des moines ». ⁴⁹⁰ Quant à Basile de Césarée, dans les *Constitutions monastiques*, il dit que « le véritable philosophe ayant son corps comme lieu de méditation et comme hôtellerie sûre pour son âme, qu’il se trouve sur l’agora ou dans une fête, dans la montagne, dans un champ ou au milieu d’une foule

⁴⁸⁶ F. GAUTIER, p. 115.

⁴⁸⁷ *Idem*, p. 133.

⁴⁸⁸ *Idem*, p. 134 ; sur ce schéma, voir spécialement M. HARL, *Le déchiffrement du sens : études sur l’herméneutique chrétienne d’Origène à Grégoire de Nysse*, (Etudes Augustiniennes. Série Antiquité 135), Paris 1993, p. 301-306.

⁴⁸⁹ *Stromate* VII, XII, 77, 3 ; cité par F. GAUTIER, *Ibidem*.

⁴⁹⁰ *Sur Matthieu* LV, 6 ; cité par L. BROTTIER, « Le refus de la cité : une revendication impossible ? Quelques expériences des premiers chrétiens et des premiers moines à travers la littérature grecque », *Apolis = Césure, Revue de la Convention Psychanalytique* 13, (1998), p. 94.

immense, habite dans un monastère naturel, rassemblant son esprit à l'intérieur et philosophant selon ses aspirations profondes ».⁴⁹¹ Pareillement, Grégoire de Nazianze considère que le « moine » peut se trouver dans le monde sans se laisser distraire de sa monotropie, en pratiquant la « retraite intérieure ». « La possibilité de la retraite intérieure ne suffit cependant pas pour concilier, comme le veut l'idéal philosophique chrétien de vie mixte défendu par Grégoire, l'ascèse contemplative avec la conduite des affaires ecclésiastiques, parce qu'il faut tout de même disposer d'assez de temps libre et de calme. C'est pourquoi le Discours 26,7 préconise tout de même de suivre le modèle de vie indiqué par le Christ-Pédagogue, partageant son temps entre retraite contemplative et activité auprès des foules ».⁴⁹² Un moment où la retraite devient aussi fondamentale, c'est au terme du parcours, en raison du grand âge et / ou surtout de l'impossibilité d'exercer encore des fonctions ecclésiastiques. Il convient alors de se mettre à l'écart et de préparer son salut.⁴⁹³

Le « migade », en renonçant à la tranquillité contemplative de l'ermite ou même du cénobite, effectue le sacrifice suprême du philosophe chrétien, le renoncement à sa volonté propre. « Si le philosophe accepte (...) de retourner dans le monde, c'est pour répondre à l'appel d'une charité spirituelle plus universelle que celle qui s'exerce, moins pénible, seul ou parmi les frères ».⁴⁹⁴ « C'est l'Esprit qui arrache, en définitive, le 'moine' à sa chère solitude et à son loisir contemplatif pour lui confier une Eglise dont il lui inspirera la bonne direction pastorale ».⁴⁹⁵ Le « migade » choisit donc la difficulté. Ainsi, Grégoire déclare-t-il dans un poème : « à marcher par le chemin le plus aisé marcher par le chemin escarpé et ardu ne serait-il pas supérieur ? (...) Il vaut mieux les deux (...). Mais si cela ne se peut, j'embrasse les peines plutôt qu'une sécurité sans gloire et lâche ».⁴⁹⁶ Il est en effet pour lui beaucoup plus difficile pour l'athlète de Dieu de préserver son renoncement en présence des choses du monde qu'au désert et c'est là la grandeur du philosophe chrétien, du « migade ». Il en résulte que pour Grégoire, et les autres « moines-évêques », le plus saint est celui qui est retourné vers le monde et y a maintenu sa monotropie tout en ayant un contact avec un maximum de chrétiens par la voie du sacerdoce, tandis que, pour les « errants », en dépit

⁴⁹¹ BASILE DE CESAREE, *Constitutions monastiques* V ; cité par A.M. MALINGREY, « *Philosophia* ». *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e siècle*, Paris 1961,

⁴⁹² F. GAUTIER, p. 136.

⁴⁹³ *Idem*, p. 137.

⁴⁹⁴ *Idem*, p. 140.

⁴⁹⁵ *Idem*, p. 145.

⁴⁹⁶ P.2,1,23, v. 4-9 ; cité par *Idem*, p. 147.

de la nécessaire charité et de la possibilité de simuler la folie au sein du monde, est bien davantage saint sur terre celui qui est tellement isolé que personne ne le connaît. Si la démarche monastique est donc appréhendée de façon analogue en ce qui concerne les deux premières phases, la troisième diffère fortement et il existe bien deux grandes conceptions, en partie antinomiques, de la πολιτεία du moine vers la perfection.

Grégoire, tout comme les ascètes syriens et cappadociens, place donc en avant les sens de « célibataire » et d'« unique pour Dieu » dans la définition du terme « moine », au contraire d'Evagre et des Egyptiens qui insistent également fortement sur le sens de l'isolement du « solitaire ».

On en conclura donc, et c'est totalement fondamental, que la conception de Grégoire de Nazianze est conforme à l'esprit de ce qui se vit en Syro-Palestine et en Cappadoce, mais que, au contraire, la démarche évagrienne appartient à l'autre grande conception monastique, celle des « errants » d'Egypte. Il est dès lors tout à fait clair qu'Evagre, même s'il subit assurément certaines influences antérieures à son séjour en Egypte, se montre davantage le disciple de ses maîtres au désert et traduit beaucoup plus fondamentalement ce qu'il observe parmi les « errants » égyptiens et ce qu'il vit lui-même au désert.

CHAPITRE 2. ATTEINDRE LA ΞΕΝΙΤΕΙΑ PAR L'ΑΣΚΗΣΙΣ : ETRE UN PARFAIT ETRANGER A CE MONDE

Les systématisations de la démarche monastique ayant été présentées, il convient encore de s'attacher à trois termes fondamentaux : la ξενιτεία, qui marque l'accomplissement de ses deux premières phases, l'« ascèse » qui la réalise et le terme « étranger » qui y est bien évidemment étroitement lié.

« Ξενιτεία signifie d'abord, au sens propre et concret, le séjour à l'étranger (...) ». ⁴⁹⁷
Ce terme est difficile à traduire en français. Il semble en tout cas d'origine militaire, désignant le séjour du mercenaire hors de son pays.

De mot technique militaire, ξενιτεία devient ensuite un terme technique du monachisme. Il est généralement rendu par « dépaysement », « expatriation » ou « exil volontaire », mais toutes ces expressions ne reposent que sur le mouvement, l'acte accompli, et non pas sur le résultat, l'état procuré, le fait d'« être étranger », qui est en réalité l'essentiel de la notion. Le mot grec est d'ailleurs construit sur ξένος, adjectif qui signifie « étranger ». Le syriaque et le copte l'ont bien compris en le traduisant par « 'aks^enāiūtā » (ܐܟܨܢܐܘܬܐ) et ΜΝΤΥΜΜΟ, formations abstraites au départ du mot « étranger ». ⁴⁹⁸
Aussi, à côté de la ξενιτεία concrète, du déplacement du moine en vue d'accroître son isolement, en existe-t-il une plus générale, sous une forme plus intériorisée, la ξενιτεία τοῦ κόσμου ⁴⁹⁹, le « fait d'être étranger au monde » qui définit réellement l'idéal monastique d'anticipation de l'ἐκδημία, du « voyage », de l'âme vers sa demeure céleste. ⁵⁰⁰ C'est bien là que se situe la définition fondamentale de la ξενιτεία monastique : il s'agit de la volonté du détachement total vis-à-vis du monde terrestre, quel que soit le lieu où l'on se trouve ici-bas. Le moine parfait, hypercosmique, est « l'étranger par excellence » ⁵⁰¹ au monde du péché et ce n'est donc pas le déplacement qui compte, mais la πολιτεία – la « manière de vivre » du moine – qui doit être convenable et correspondre à l'ἄσκησις, qui comporte

⁴⁹⁷ F. GAUTIER, p. 9. Cette étude est tout à fait fondamentale pour qui s'intéresse à la ξενιτεία monastique.

⁴⁹⁸ A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 90 ; A. GUILLAUMONT, « La séparation du monde dans l'Orient chrétien : ses formes et ses motifs », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 106. L'arabe traduit par غربة [U. ZANETTI, *Vie de saint Jean*, p.299].

⁴⁹⁹ A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 114-115 ; F. GAUTIER, p. 16.

⁵⁰⁰ *Idem*, p. 13.

⁵⁰¹ P. BROWN, *La société*, p. 75 ; F. GAUTIER, p. 17.

notamment l'abandon, le renoncement.⁵⁰² Ainsi que nous l'avons déjà dit, tout ceci caractérise moins spécifiquement les moines du monde syrien, d'esprit différent et pour qui l'action monastique n'est pas avant tout destinée à se détacher du monde terrestre. Cependant, « la dissociation de la civilisation, sans doute à leurs yeux radicalement liée au péché, conduisait certains ascètes syriens à une véritable régression animale dans l'espace sauvage du désert ».⁵⁰³ Insistons une nouvelle fois ici sur le fait que notre étude est centrée sur le monde monastique égyptien et, plus spécialement, sur les « errants » au deuxième sens de ce terme.

Le premier moine qui traite de l'ascèse n'est autre que le *primus inter pares*, saint Antoine, dont, par exemple, la première *Lettre* constitue un véritable traité sur la conversion et l'ascèse.⁵⁰⁴ Une ascèse qui doit être chaque jour recommencée comme au début, progressant ainsi toujours davantage, en vue d'atteindre finalement la ξενιτεία τοῦ κόσμου. C'est une idée qui, notamment, sous-tend les *Homélies sur les Nombres*, important traité ascétique d'Origène.⁵⁰⁵ Cependant, le moine doit bien se garder de l'ascèse excessive. Evagre le dit : le corps créé par Dieu n'est pas mauvais en soi, alors « que donneront donc pour la contemplation à l'âme qui est morte ceux qui méprisent le Créateur et calomnient le corps que nous avons ? »⁵⁰⁶ Dans le même sens, Sérapion de Thmuis, s'opposant, dans son traité *Contre les manichéens*, à l'encratisme de ces derniers et à leur pessimisme quant à la nature du corps, proclame que le corps est bon par nature et que le mal est un comportement dicté par une volonté malade. Selon lui, si le corps était mauvais, il ne pourrait être l'instrument de la vertu, le temple de l'Esprit ou le lieu de résidence du Logos.⁵⁰⁷

⁵⁰² L'exil du monachisme bouddhique ou brahmanique se situe exactement dans la même perspective : « On sentait (chez les Brahmanes), dans le fait de posséder, une véritable chaîne qui retenait l'âme captive dans ses aspirations vers la liberté » [H. OLDENBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté* (trad. A. FOUCHER), Paris 1934, p. 394].

⁵⁰³ F. GAUTIER, p. 20 ; SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, VI,33,2 [J. BIDEZ et G.C. HANSEN (éd.), A.-J. FESTUGIÈRE et B. GRILLET (trad.), (*Sources Chrétiennes* 495), Paris 2005, p. 424-425] (qui évoque les moines « paissants ») et THEODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, I,2,11-14, dans THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*. « *Histoire Philothée* », t. II, p. 162 (renoncement emblématique au feu). Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient, I: Culture ou sainteté ? Introduction au monachisme oriental*, Paris 1961, p. 42-43 ; P. BROWN, *Le renoncement*, p. 401.

⁵⁰⁴ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 171.

⁵⁰⁵ ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*, XVII,4 [*Homélies sur les Nombres*, II, L. DOUTRELEAU (éd.), (*Sources Chrétiennes* 442), Paris 1999, p. 284-299] ; XXVII,5-6 [*Homélies sur les Nombres*, III, L. DOUTRELEAU (éd.), (*Sources Chrétiennes* 461), Paris 2001, p. 290-299]. Ce thème est également fréquent dans les apophtegmes [par exemple, A 582 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 224), A817 (*Idem*, p. 286-287) et A866 (*Idem*, p. 299)]. Cf. V. DESPREZ, *Idem*, p. 182 et 193.

⁵⁰⁶ *Chapitres gnostiques*, IV,62 [*Les six Centuries*, p. 163] ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 204.

⁵⁰⁷ *Chapitre V*, dans SERAPION DE THMUIS, *Against the Manichaeans*, R.P. CASEY (éd.) (*Harvard Theological Studies* 15), Cambridge (Mass.) 1931, p. 31 ; G.G. STROUMSA, *Le défi manichéen*, p. 325.

Rappelons encore simplement l'injonction de l'Écriture qui dit : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous ? (...) Glorifiez donc Dieu dans votre corps et dans votre esprit, qui appartiennent à Dieu ».⁵⁰⁸ Toute ascèse excessive et préjudiciable au corps est dès lors à proscrire absolument.⁵⁰⁹

Si certains ascètes ne connaissent pas de limite⁵¹⁰, le plus souvent ils savent s'en tenir au raisonnable, comme le grand Pœmen dont il est dit qu'il ne tuait pas le corps mais (qu')il ne faisait que contraindre le corps jusqu'au point où cela lui suffirait à la juste mesure du Seigneur⁵¹¹, affirmant clairement que « personne ne nous a appris à tuer le corps, mais ses passions ».⁵¹² Aller trop loin peut en effet conduire le moine à croire que son ascèse peut se substituer dans son résultat à la Grâce divine et à succomber ainsi au vice de l'Orgueil.⁵¹³ « C'est (...) la sombre et froide insistance sur les choses du corps qui choque le lecteur moderne. Elle a conduit les commentateurs à évoquer le 'mépris pour la condition humaine et la haine du corps' comme les raisons principales qui poussaient les moines à supporter tant de privations physiques.⁵¹⁴ Loin de confirmer ce point de vue, l'état d'esprit dominant parmi les Pères du désert le contredit implicitement ».⁵¹⁵ Le but apparaît comme le « long retour de la personne humaine, corps et âmes confondus, vers un état originel, naturel et non corrompu »⁵¹⁶, lors de la Résurrection. Lorsqu'Antoine sort de son fortin, après vingt ans de retraite érémitique, son corps apparaît intact, comme une part du « corps spirituel » tel qu'il sera reçu lors de la résurrection des justes.⁵¹⁷ Nous verrons cependant que, si le but n'est certes pas de détériorer le corps, il n'empêche que la pratique cherche systématiquement à détacher l'esprit de l'humanité corporelle pour tendre vers l'unification à Dieu. Mais « rarement, dans la pensée antique, on a considéré le corps comme si profondément impliqué dans la transformation de l'âme. (II) était (...) une présence dont le moine ne pouvait se défaire : il en parlait comme de 'ce corps que Dieu m'a offert, comme un champ à cultiver, où

⁵⁰⁸ 1 Corinthiens 6,19-20.

⁵⁰⁹ Cf. EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 29, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 566-569 ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 205.

⁵¹⁰ Ainsi Dorothée qui dit de son corps : « il me tue, je le tue » [HL, 2,2, dans L. LELOIR (introd.), p. 96] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 92 ; ou encore l'hétérodoxe Hiéracas niant le droit aux enfants d'accéder au Royaume des cieux car n'ayant pas lutté (V. DESPREZ, *Idem*, p. 149).

⁵¹¹ Eth.Coll. 14,24 (L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Nouveau recueil*, Sablé-sur-Sarthe 1977, p. 318-319) ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 92-93.

⁵¹² A758 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 261) ; L. LELOIR, *Apophtegmes*, p. 57.

⁵¹³ J. LACARRIERE, p. 128.

⁵¹⁴ E.R. DODDS, *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Grenoble 1979, p. 50.

⁵¹⁵ P. BROWN, *Le renoncement*, p. 275.

⁵¹⁶ *Idem*, p. 277.

⁵¹⁷ VA, 14,3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 172-173] et ANTOINE, *Lettres*, I, A. LOUF (introd.), p. 48.

je pourrai travailler et devenir riche⁵¹⁸ ». ⁵¹⁹

Notons enfin que l'excès ascétique est aussi une faute de discernement et nous verrons combien ce dernier est central dans la démarche monastique.

La *Mission de Paphnuce* ne comporte que fort peu de mentions relatives à l'ascèse en général, si ce n'est avec le terme « œuvre » que nous verrons bien plus loin. Essentiellement, on trouve, au chapitre 16, une allusion claire à la péricope de l'insouciance (*Matthieu*, 6,25-34). Paphnuce ne se soucie nullement de sa vie et se donne au désert.

Dans le titre, S1 parle des « exercices ascétiques » du moine : S1.1 - **ΠΒΙΟC ΔΥΩ ΤΠΟΛΗΤΙΑ ΔΥΩ ΝΕΑCΚΗCΙC ΜΠΠΕΤΟΥΔΑΒ** - « La vie et la πολιτεία et les exercices ascétiques du saint ». Ces derniers regroupent l'ensemble des comportements qui constituent l'ascèse en général, la bonne πολιτεία. La phrase apparaît dès lors comme porteuse d'une redondance dont se passe S2 en se contentant des deux premiers termes (S2.1), R0.1 ne reprenant même que le premier, ce qui semble faire curieusement du βίος la totalité de la vie du moine, démarche comprise ; à moins – et cela semble plus crédible – que l'auteur de la version dont témoigne R0 ait estimé que le récit parle en fait fort peu de la πολιτεία de l'ascète, car il est un fait que c'est davantage de sa sainteté dont il est question dans le texte, bien plus que de sa démarche pour l'atteindre. Quant à la version bohaïrique, elle insiste sur la multiplicité des comportements à adopter en usant du pluriel du terme πολιτεία. C'en est le seul exemple en notre texte (B.1).

Les renoncements de base de l'errant sont purement « négatifs », consistant en de simples retranchements. En revanche, comme son nom l'indique, si la « pratique » consiste également en des renoncements, elle implique beaucoup plus nettement une démarche active de la part du moine. Il en résulte d'ailleurs que le terme « ascèse » apparaît souvent comme réservé à ce second volet de la πολιτεία du moine.

⁵¹⁸ *Instructions d'Horsière*, 1,6.

⁵¹⁹ P. BROWN, *Le renoncement*, p. 291.

Quand les moines d'Erète insistent sur la supériorité des ermites, A2 proclame que ceux-ci s'y livrent à l'« ascèse », qui consiste essentiellement en la recherche de la *ξενιτεία* intérieure par la lutte contre les attaques démoniaques (A2.88).

Tant dans A2 que dans A3, ils insistent sur les attaques du démon contre l'« ascèse » des ermites et sur la récompense que ceux-ci obtiendront de Dieu en la préservant (A2.90, A3.110).

Onuphre reçoit sa nourriture des mains d'un ange après que Dieu a vu sa persévérance dans l'« ascèse ». Dans S1, S2, A2 et A3, il met en exergue la pratique du jeûne (B ne citant que ce dernier sans parler de l'ascèse en général) (S1.162, S2.150, A2.125, A3.137).

En revanche, l'éthiopien (E1.172) et, surtout, A1.80, tout en ne parlant pas de l'« ascèse », en détaillent les composantes principales, ignorant cependant les renoncements de base.

Dans l'épisode sur la « consolation des errants » (chapitre 31), A2 et A3 utilisent une dernière fois le terme « ascèse » (A2.133, A3.146).

Notons que l'éthiopien et A1 ne mentionnent jamais explicitement l'ascèse en général.

On peut conclure en affirmant que, ce qui importe pour l'errant égyptien, c'est l'ascèse, la bonne *πολιτεία* qui consiste en la recherche à la fois de la *ξενιτεία* extérieure, ou renoncement au monde matériel en vue de la tranquillité du corps, et la recherche de la *ξενιτεία* intérieure par la « pratique », ou renoncement aux passions de ce monde à la poursuite de l'impassibilité de l'âme. La recherche de la *ξενιτεία* est donc tout simplement la démarche monastique en tant que telle, dans son entièreté ; c'est la bonne *πολιτεία*. Le moine qui l'a réalisée, impassible, est devenu « parfait » : il est alors un « saint » totalement étranger au monde d'ici-bas. Il lui reste à progresser dans sa sainteté, afin de l'être de la façon la plus permanente qui soit.

La *ξενιτεία* tient à l'essence même du monachisme en général. Elle se retrouve dans le bouddhisme où la première partie de l'ordination inférieure des moines, la « pabbajjā », est

le « départ », la « sortie » de la condition antérieure, le premier à avoir pratiqué l'exil volontaire n'étant autre que le Bouddha lui-même.⁵²⁰ De même, le brahmane vieillissant est appelé à devenir un ascète isolé dans la forêt.⁵²¹

On peut, et les moines ne s'en privent pas, retrouver dans l'Écriture Sainte des textes de référence⁵²², tels, dans l'*Ancien Testament* : « Je suis un hôte sur la Terre »⁵²³ ou « Ecoute ma prière, YHWH, prête l'oreille à mon cri, ne reste pas sourd à mes pleurs. Car je suis l'étranger chez toi, un passant comme tous mes pères ».⁵²⁴ L'ascète trouve également, dans le *Nouveau Testament* : « Je vous exhorte comme étrangers et résidents à vous abstenir des désirs charnels »⁵²⁵, ainsi que l'*Épître aux Hébreux* où les patriarches sont proclamés « étrangers et résidents », ξένοι καὶ παρεπίδημοι.⁵²⁶ Car le grand exemple de recherche de la ξενιτεία n'est autre qu'Abraham lui-même qui renonce au monde sensible pour accomplir la volonté divine.⁵²⁷

Les moines peuvent dès lors qualifier d'« étrangers » (ϠΜΜΟ en copte sahidique) ceux qu'ils tiennent pour avoir réalisé la ξενιτεία τοῦ κόσμου, ayant ainsi atteint l'ἀπαθεία imparfaite. Dans la *Mission de Paphnuce*, le terme apparaît à plusieurs reprises dans la première partie du récit. Peut également être considéré comme « étranger » celui qui ne l'est que par rapport à la société humaine et aux biens temporels, celui qui n'a encore réalisé que la ξενιτεία extérieure.

Timothée décide de quitter son monastère pour vivre seul et, notamment, être hospitalier. Dans A3, il se propose de recevoir les « étrangers » (A3.32). Dans S2 et B, il déclare vouloir accueillir les « frères », autrement dit des moines (S2.38, B.27). On peut dès lors penser que les « étrangers » de A3 sont également des moines, ayant atteint

⁵²⁰ H. OLDENBERG, p. 387-393 ; A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 115-116.

⁵²¹ Cf. les *Lois de Manu*. Voir H. OLDENBERG, p. 388.

⁵²² Cf. A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 114-115.

⁵²³ *Psaume* 119,11.

⁵²⁴ *Psaume* 39,13.

⁵²⁵ *I Pierre* 2,11.

⁵²⁶ *Hébreux* 11,13.

⁵²⁷ Pour Philon d'Alexandrie, la migration d'Abraham figure celle de l'esprit dans son passage du monde sensible au monde intelligible (*De migratione Abrahami*, 9). Il fait également remarquer que, si la *Bible* n'attribue pas à Noé une liste d'ancêtres et de parents, c'est parce que « le sage n'a ni maison ni parenté, ni patrie » (*De Abrahamo*, 31). Cf. A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 94 ; ID., *Philon*, p. 32 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 27. En revanche, le thème de l'Exode ne marque guère les moines égyptiens mais ceci résulte davantage de leur conception du désert que de leur vision de la ξενιτεία.

la première grande étape ou étant devenu des « parfaits ». Il peut cependant s'agir de toute personne qui viendrait le visiter, moine ou non. Ainsi, dans A2, Timothée veut recevoir « les moines et les étrangers » (A2.32). Dans ce cas, il faut sans doute voir en ces derniers les laïcs qui se présenteraient à sa cellule. Mais il se peut également qu'ils soient des moines venus d'autres « pays », quoique cela semble ici très peu probable. Il est aussi possible d'envisager les « moines » comme étant des « parfaits » et de voir en les seconds ceux qui n'ont encore atteint que le stade intermédiaire de la ξενιτεία extérieure... à moins que ce ne soit l'inverse.

Lorsque Timothée effectue des travaux manuels, il en distribue le produit. Les textes coptes pourraient désigner des moines en parlant d'« étrangers » (S1.41, S2.41, B.30). Il serait cependant invraisemblable que la charité de l'errant n'ait été tournée que vers ses seuls semblables. Les « étrangers » dont il est ici question ne sont donc très certainement pas les moines, mais, tout simplement, ceux qui viennent d'ailleurs, ainsi que le montrent d'ailleurs clairement A2 et A3 (A2.35 et 36, A3.33). En éthiopien et dans A0, les « étrangers » désignent aussi l'ensemble des visiteurs, à l'exclusion cependant de ceux qui sont faibles, invalides ou souffrants, qui sont spécialement mis en évidence (E1.37, A0.27).

Le terme apparaît une dernière fois en sahidique lorsque Timothée évoque la jalousie du démon à propos de son œuvre et de la récompense qui en résultera : S1.42 - **ΕΤΒΕΠΕΤΕΙΡΕ ΜΜΟQ ΝΝCΥΜΜΟ ΜΝΝΚΟΟΥΕ ΕΤΡΩΡΩQ** - « à cause de ce que je fais pour les étrangers et les autres qui sont dans le besoin » ; S2.42 - **QΑΠΕΤΕΙΡΕ ΜΜΟQ ΝΝCΥΜΜΟ ΜΝΝΚΟΟΥΕ ΕΤΡΩΡΩQ** - « à cause de ce qui est fait pour les étrangers et les autres qui sont dans le besoin ». Il peut raisonnablement être envisagé que les « étrangers » soient ici des moines. L'emploi du mot « autres » n'aurait sinon aucun sens, car tout qui ne vit pas avec l'« errant » est naturellement pour lui un étranger au sens général du terme. B n'a cependant pas compris cela de cette manière, parlant de « pauvres » et de « ceux qui sont dans le besoin », ce qui semble plutôt redondant, à moins de considérer la deuxième partie comme représentant ceux qui n'ont pas les moyens de se payer les produits, mais éprouvent le besoin de l'acquérir. Une vision consumériste qui semble bien douteuse... (B.31 - **QΑΦΗ ΕΤΙΡΙ ΜΜΟQ ΝΝΙQΗΚΙ ΝΕΜΝΗ ΕΤΟΙ ΝQΑΙΕ** - « à cause de ce que je fais pour les pauvres et ceux qui sont dans le besoin »).

La dernière mention du terme « étrangers » se trouve dans A2, lorsque Paphnuce décrit les frères de Scété qu'il rencontre. Elle répond assurément au terme de B.216, que nous avons traduit pas « hommes bienveillants », mais qui signifie plus littéralement « aimant l'homme », « philanthropes ». Dès lors, il convient de considérer les étrangers ici visés par A2 comme étant l'ensemble des personnes qui se présentent auprès des ermites :

A2.268 - وكانوا أهولاء متعطفين وادين الغرباء نساكا يتقون الله من كل النفس يسمي
موضعهم الأسقيط

- « Et ceux-ci étaient compatissants, aimant les étrangers, ermites qui craignent Dieu de toute (leur) âme ».

On peut en conclure que l'emploi du terme « étrangers » pour désigner des moines semble bien apparaître dans la *Mission*. Cependant, il peut aussi clairement indiquer des personnes venues d'ailleurs, sans présumer nullement de leur état. Les emplois sont en tout cas peu assurés, comme le montre la comparaison des versions. Notons ainsi que B remplace systématiquement ce terme par celui de « pauvres ».

*

* *

Il convient maintenant d'étudier les différents éléments constitutifs de l'ascèse de l' « errant » copte, de sa recherche de la perfection, à savoir les renoncements de base en vue de la ξενιτεία extérieure et les éléments de la « pratique », conduisant à la ξενιτεία τοῦ κόσμου, comparant dès lors les écrits littéraires de l'époque, principalement les apophtegmes et la *Mission de Paphnuce*, avec la théorie évagrienne exposée, afin d'en montrer la pertinence dans la vie spirituelle des « errants » de l'Égypte à l'époque concernée.

**IV. LES RENONCEMENTS DE BASE, EN VUE DE LA SÉNITEIA
EXTERIEURE**

CHAPITRE 1. LA CONTINENCE : RENONCEMENT AU COUPLE ET A LA PARENTE

Le premier renoncement consiste à refuser une descendance qui prolongerait en ce monde l'existence du moine. En connexion avec le récit de la *Genèse*, l'abstention sexuelle vise « au rétablissement de la condition adamique par opposition avec la loi de la reproduction successive au péché, comme l'expriment Origène, Méthode d'Olympe ou encore Grégoire de Nysse »⁵²⁸, Peter Brown montrant que, chez ces auteurs, la virginité vise à restaurer l'« indifférence » sexuelle caractéristique des relations entre Adam et Eve avant la chute et dont l'eschatologie promet la restauration.⁵²⁹

La descendance l'attacherait aussi fondamentalement à un autre être terrestre, le détournant de sa quête de la *ξενιτεία*, de sa poursuite de la simplicité de cœur (*ἀπλότης*) du moine monotrope se souciant exclusivement de Dieu, en lui procurant le souci du bien-être de l'enfant. C'est chez Philon d'Alexandrie que l'on rencontre pour la première fois l'idée que la continence « est fuite du monde sensible et ouvre l'accès au monde des intelligibles ».⁵³⁰

Cependant, ainsi que nous l'avons déjà dit, la continence n'est pas seulement affaire de relations sexuelles, mais aussi rejet du mariage et de la vie en couple qui attacherait pareillement l'« errant » au souci d'une épouse, rendant impossible la voie qu'il s'est tracée. Dans la société de l'époque, il apparaît absurde de vouloir distinguer abstinence et célibat. Pour l'avoir notamment tenté, les « sarakôtes », « errants » du premier sens, furent généralement condamnés. Le fait que d'aucuns vécurent un célibat par couples de continents conduisit en effet les tenants du monachisme « classique » à les railler et à les rejeter, le célibat de ces « sarakôtes » leur apparaissant comme factice. A cette époque, le mariage est intimement lié non seulement aux relations sexuelles mais, bien entendu, aussi à la succession, d'où les paroles d'un Grégoire de Nysse, pour qui le mariage fait du corps « un instrument de succession relatif à la mort ».⁵³¹ Il n'apparaissait donc pas concevable d'être marié sans procréer, chose impensable pour le moine, d'où le rejet des inconcevables

⁵²⁸ F. GAUTIER, p. 18.

⁵²⁹ P. BROWN, *Le renoncement*, p. 215-219, 236-238 et 358-367.

⁵³⁰ H. JEANMAIRE, « Sexualité et mysticisme dans les anciennes sociétés helléniques », dans *Mystique et continence (Etudes carmélitaines 12)*, Paris 1952, p. 56.

⁵³¹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité*, XIV,1,14 (cité par F. GAUTIER, p. 18).

« sarakôtes ».

Notons qu'il apparaît cependant que, aux temps les plus anciens, le climat devait être plus serein entre les différentes catégories monastiques. Ainsi, dans la *Mission de Paphnuce*, Timothée passe de l'état cénobitique à celui de « sarakôte », avant de devenir anachorète.

La continence sexuelle se retrouve évidemment hors du christianisme, notamment dans les religions dites primitives, telles que le chamanisme.⁵³² Elle est aussi un des éléments fondamentaux du monachisme extrême-oriental, tant dans l'hindouisme que dans le bouddhisme.⁵³³

Si la continence temporaire apparaît dans le monde gréco-romain, comme une garantie de la pureté exigée par le culte (par exemple chez les vestales), on trouve également des cultes orgiastiques (tels les mystères dionysiaques) et il peut être affirmé qu'en réalité « l'ascétisme sexuel ne paraît tenir qu'une place secondaire, en tant que pratique ou en tant que problème, dans la vie religieuse ou dans la spéculation philosophique ou théologique ».⁵³⁴

La *Bible* n'est pas non plus favorable à la continence puisqu'elle proclame immédiatement : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ».⁵³⁵ Les exemples où le mariage et la fécondité apparaissent comme essentiels sont nombreux et le célibat des prophètes Elie et Elisée n'est pas clairement exprimé. Seul celui de Jérémie semble volontairement consenti, souhaité par Dieu en raison de circonstances exceptionnelles et non voulu par le prophète dans le but d'une ascèse pour Dieu.⁵³⁶ Aussi le judaïsme rabbinique impose-t-il tout simplement le mariage et la procréation.⁵³⁷

⁵³² Cf. M. ELIADE, « Chasteté, sexualité et vie mystique chez les primitifs », dans *Mystique et continence (Etudes carmélitaines 12)*, Paris 1952, p.29-50 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 39.

⁵³³ Cf. P. MASSEIN, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome X, s.v. « Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes », Paris (1980), col. 1525-1536 ; O. LACOMBE, « Ascèse de chasteté et mystique érotique dans l'Inde », dans *Mystique et continence*, p. 61-69 ; J. FILLIOZAT, « Continence et sexualité dans le bouddhisme et les disciplines du yoga », dans *Idem*, p. 70-81.

⁵³⁴ H. JEANMAIRE, p. 51 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 41.

⁵³⁵ *Genèse* 1,28.

⁵³⁶ *Jérémie* 16, 2-4. V. DESPREZ, *Idem*, p. 43-45.

⁵³⁷ Cf. G. VAJDA, « Continence, mariage et vie mystique selon la doctrine du judaïsme », dans *Mystique et continence*, p. 83 s. Quoique le prêtre doit être continent avant le service de l'autel (V. DESPREZ, *Idem*, p. 44).

Les manuscrits de la mer Morte n'évoquent pas le célibat des esséniens.⁵³⁸ Il semble cependant que la chasteté y était importante, notamment passé l'âge de procréation, sans atteindre toutefois le rejet complet du mariage que leur prêtent Philon d'Alexandrie en son *Apologie des Juifs*⁵³⁹ ou Pline l'Ancien dans son *Histoire naturelle*.⁵⁴⁰ Certains esséniens semblent en revanche refuser totalement le célibat, contraire à l'injonction de la *Genèse*.⁵⁴¹

Quant aux thérapeutes d'Alexandrie, s'ils renoncent généralement au mariage en quittant leur conjoint, certains d'entre eux entrent dans le μοναστήριον avant même le mariage, demeurant alors dans le célibat. Il y a également des thérapeutides, qui sont les seules femmes juives à avoir renoncé au mariage.⁵⁴²

Jean-Baptiste et, surtout, le Christ sont continents. Ceci est justifié par *Matthieu* 22,30 : « car à la résurrection les hommes ne prendront pas de femmes, ni les femmes de maris (...) ». Le célibat du Christ anticipe donc la condition de ressuscité. D'autres paroles du Christ ont par ailleurs été perçues comme une valorisation de la continence, en vue du Royaume de Dieu : *Luc* 14,26 et 18,29 ; et surtout la parole sur les trois sortes d'eunuques en *Matthieu* 19,10-12 : certains se sont rendus tels à cause du Royaume des Cieux.⁵⁴³ C'est pourquoi saint Paul déconseille le mariage car « le temps se fait court »⁵⁴⁴ et, surtout, parce que chacun doit veiller à être exempt de souci, ἀμέριμνος⁵⁴⁵, cherchant à échapper à la division intérieure.⁵⁴⁶

Dans la recherche de l'imitation du Christ, et à l'école de saint Paul à laquelle se mêle une dépréciation du monde, des chrétiens vont, dès la fin du I^e siècle, renoncer au mariage. Ils sont appelés les « vierges » et les « continents », tandis que la continence est mise

⁵³⁸ Sur le célibat essénien, on verra surtout A. GUILLAUMONT, « A propos du célibat des Esséniens », dans ID., *Aux origines*, p. 13-23 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 46-48 ; A. MARX, « La racine du célibat essénien », *Revue de Qumrân* 7/3, (décembre 1970), p. 323-342.

⁵³⁹ *Apologie des Juifs*, XI, 14. Cité par A. GUILLAUMONT, *Célibat des Esséniens*, p. 13.

⁵⁴⁰ *Histoire naturelle* V, 17,4. Cité par A. GUILLAUMONT, *Ibidem*.

⁵⁴¹ Voir FLAVIUS JOSEPH, *Guerre des Juifs*, II, VIII, § 160. Cité par A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 22.

⁵⁴² V. DESPREZ, *Idem*, p. 47 ; A. GUILLAUMONT, *Philon*, p. 35.

⁵⁴³ V. DESPREZ, *Idem*, p. 92 ; L. LEGRAND, *La virginité dans la Bible (Lectio Divina 39)*, Paris 1964, p. 34-43.

⁵⁴⁴ *I Corinthiens* 7,7-8 et 25-29.

⁵⁴⁵ *I Corinthiens* 7,32-35.

⁵⁴⁶ Sur Paul et le célibat, V. DESPREZ, *Idem*, p. 95-97.

en valeur par des penseurs tels qu'Ignace d'Antioche (avant 117)⁵⁴⁷, le moraliste Justin (entre 150 et 160)⁵⁴⁸ ou encore Hermas, dit « le continent ». Ce dernier semble attester dès le II^e siècle la coutume de l'union « sarakôte » pratiquée par des femmes cohabitant « avec un clerc ou un ascète en une sorte de mariage spirituel, ce qui présente des avantages pratiques. Ce genre de vie a peut-être été simplement à l'origine, notamment en Syrie, l'étape évoluée d'un mariage où les époux, à partir d'un certain moment, renonçaient aux relations conjugales. Mais les dangers en seront souvent dénoncés, quand l'engagement à la virginité ou à la continence acquerra son autonomie ».⁵⁴⁹

Au cours des II^e et III^e siècles, le statut des ascètes et des vierges en vient effectivement à se préciser, les premiers traités spécifiques apparaissant au III^e siècle.⁵⁵⁰ Ainsi que nous l'avons dit par ailleurs, l'ascète réellement célibataire devient le *μονάζων*, le « solitaire », ou l'*ἀγαπητός*, le « bien-aimé », mots qui vont donner naissance à celui de *μοναχός*, recouvrant dans un premier sens la même réalité du continent, mais s'appliquant rapidement au « solitaire en vue de Dieu », puis au « séparé de la société humaine », totalement consacré à sa relation avec Dieu, le « moine » des deuxième et troisième sens.⁵⁵¹ Désormais, « le célibat n'est qu'un aspect particulier, mis spécialement en évidence, d'une abstinence plus générale qui concerne toutes les activités de ce monde et qui a pour but de garder l'homme entièrement disponible pour le service de Dieu. Quand le monachisme proprement dit se développe, l'idée que le célibat est ce qui caractérise avant tout le 'moine' s'estompe, au profit d'autres aspects de la vie ascétique qui procèdent de la même exigence fondamentale ».⁵⁵² La bataille d'Antoine contre le 'démon de la luxure' apparaît dès lors dans sa *Vie* qu'en écrit Athanase comme un simple prélude.⁵⁵³ « L'ascète du désert livrait son combat le plus implacable contre le ventre plus que contre la sexualité ».⁵⁵⁴ D'ailleurs, « selon une croyance largement répandue, en Egypte comme ailleurs, le péché originel d'Adam et d'Eve n'était pas l'acte sexuel, mais plutôt

⁵⁴⁷ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes*, 13,1 [*Les évêques apostoliques : Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, A.G. HAMMAN (prés. et trad.), Paris 2000, p. 150] ; ID., *Lettre à Polycarpe*, 5,1 (*Idem*, p. 154) ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 105.

⁵⁴⁸ JUSTIN MARTYR, *1 Apologie*, 15,6 [ID., *Apologie pour les chrétiens*, Ch. MUNIER (introd., trad. et comm.), Paris 2006, p. 50] ; V. DESPREZ, *Ibidem*.

⁵⁴⁹ V. DESPREZ, *Idem*, p. 103 et 106-107. Voir HERMAS, *Visions*, I,2,4 et surtout II,2,3, dans *Les Pères Apostoliques. Texte intégral*, Paris 2001, p. 338 et 342 (traduction de R. JOLY).

⁵⁵⁰ V. DESPREZ, *Idem*, p. 103.

⁵⁵¹ *Idem*, p. 102.

⁵⁵² A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique*, p. 52-53.

⁵⁵³ P. BROWN, *Le renoncement*, p. 266.

⁵⁵⁴ *Idem*, p. 270.

une gourmandise vorace. Le désir de nourriture matérielle les conduisit à désobéir à Dieu, qui leur avait interdit de manger le fruit de l'Arbre de la Connaissance ». ⁵⁵⁵ Les désirs sexuels n'étaient dès lors perçus par les ascètes que comme affectant « un niveau superficiel de la personne ». ⁵⁵⁶ Il n'empêche que « les fautes sexuelles étaient une réalité de la vie du désert », que des moines ont engendré des fils ⁵⁵⁷ et que des actes de bestialité ont été rapportés. ⁵⁵⁸

Chaque aspect de la démarche monastique connaît cependant ses extrémistes qui, poursuivant un même objectif, perdent toutefois de vue toute modération. Dès le II^e siècle, se répand ainsi une tendance consistant à dévaluer tellement la matière, la vie terrestre et la sexualité, dans une attente exacerbée de la parousie, qu'il en résulte un rejet total du mariage et des rapports sexuels, à proscrire dans tous les cas. Plus vite l'homme disparaîtra de la surface terrestre, plus vite aura lieu le Jugement Dernier et l'accession à la vie éternelle. Cet « encratisme » ⁵⁵⁹, qui s'applique non seulement aux moines mais également au reste des mortels, se retrouve notamment chez les ébionites ou chez les marcionites dont les baptisés promettent de renoncer au mariage. ⁵⁶⁰ Le chef de file du courant encratite est assurément Tatien (c. 120 - après 173). Pour lui, le mariage est réellement une débauche inspirée par le diable et introduite par Adam dont il nie d'ailleurs le salut, confondant ainsi le mariage et la mauvaise pensée de la fornication contre laquelle les moines doivent lutter dans leur recherche de la *ξενιτεία τοῦ κόσμου*. ⁵⁶¹ Le II^e siècle voit aussi apparaître, dans la même veine, les *Actes* apocryphes d'André, de Jean, de Paul et de Pierre, ainsi que les *Odes de Salomon*. Tous ces écrits ne vont cependant pas aussi loin que Tatien et seuls les *Actes de Thomas* peuvent être considérés comme encratites au sens strict. ⁵⁶²

Cependant, même si ces textes sont beaucoup lus et ont une certaine influence, l'Eglise officielle réagit en défendant le mariage. D'ailleurs, dans les premières organisations

⁵⁵⁵ P. BROWN, *Le renoncement*, p. 273.

⁵⁵⁶ *Idem*, p. 270.

⁵⁵⁷ N187 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 72).

⁵⁵⁸ JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle sainte*, IV,35 dans P. DESEILLE (introd., trad. et notes), p. 98, et XXIX,9, p. 331.

⁵⁵⁹ Pratique de l'ἐγκράτεια, mot qui signifie en réalité « empire sur soi-même », « modération » ce qui caractérise mal ses adeptes, extrémistes du renoncement au sexe et au mariage.

⁵⁶⁰ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 108-110 ; R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 3, s.v. « Encratite », p. 958 ; F. BOLGIANI, p. 808-809.

⁵⁶¹ V. DESPREZ, *Idem*, p. 110-111.

⁵⁶² *Idem*, p. 112-117.

ecclésiastiques, les évêques et les prêtres ne sont pas contraints au célibat.⁵⁶³ Un apophtegme est très éclairant à ce propos : il présente un évêque Paphnuce qui, aux autres évêques assemblés au concile de Nicée de 325 et désireux d'imposer la séparation des ecclésiastiques d'avec la femme qu'ils avaient épousée étant encore laïcs, répond en demandant « qu'on n'imposât pas aux ministres sacrés un joug pesant, 'car, disait-il, le mariage est honorable, comme il est écrit.⁵⁶⁴ Ne nuisent-ils pas plutôt à l'Eglise, ceux-là, par leur rigueur excessive ? Tous en effet ne peuvent supporter l'ascèse de l'impassibilité, et ils ne seraient pas aussi bien gardés que par la chasteté modérée – Paphnuce entendait par là les rapports avec l'épouse légitime –. Il suffirait donc que celui qui vient à se faire clerc ne contracte plus mariage conformément à l'antique tradition de l'Eglise, sans pour autant rompre avec la femme qu'il aurait épousée en premières noces alors qu'il était laïc.' »⁵⁶⁵ Finalement, le concile de Gangres, en Paphlagonie, dont la datation varie entre 340 et 355, condamne les dernières positions encratites des eustathiens de Cappadoce.⁵⁶⁶

De même, l'Eglise rejette l'encratisme des manichéens. Il en est ainsi dans l'*Epître aux Manichéens*, de la fin du III^e siècle⁵⁶⁷, où l'auteur, anonyme, s'appuie sur *I Corinthiens* 7,1 pour montrer que le mariage est honoré par Dieu.⁵⁶⁸

Le III^e siècle va d'ailleurs connaître des auteurs ascétiques et des écrits nettement moins excessifs⁵⁶⁹, donnant naissance avec Clément d'Alexandrie à une véritable doctrine ascétique qui annonce les théoriciens du monachisme que sont notamment Antoine, Ammonas et, surtout, Evagre le Pontique.⁵⁷⁰ Aussi, pour le moine, n'est-il pas question d'encratisme généralisé : nulle part dans les apophtegmes ou les grands écrits monastiques du IV^e siècle ne se trouve l'appel à un rejet intégral du mariage. Ainsi que le dit l'abba Macaire, « être vierge ou marié, moine ou laïc n'est rien ; Dieu donne le Saint-Esprit à tous

⁵⁶³ L. ALBERT, p. 25.

⁵⁶⁴ *Epître aux Hébreux*, 13,4 : « Que le mariage soit honoré de tous et le lit nuptial sans souillure (...) ».

⁵⁶⁵ N410 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 137).

⁵⁶⁶ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 113 et 325-329 ; R.-G. COQUIN, *Encratite*, p. 959.

⁵⁶⁷ Papyrus J. Rylands 469. Son éditeur rattache ce texte au règne de Dioclétien et peut-être à la chancellerie de Théonas, évêque d'Alexandrie de 282 à 300 (C.H. ROBERTS, p. 38-39).

⁵⁶⁸ G.G. STROUMSA, *Le défi manichéen*, p. 323.

⁵⁶⁹ Ainsi Cyprien qui, dans ses *Lettres*, dit aux vierges que, si elles ne peuvent persévérer, elles doivent simplement se marier. Ou encore Méthode d'Olympe qui, dans son *Banquet*, proclame que si le célibat est trop pénible, il vaut mieux se tourner vers le mariage (V. DESPREZ, *Idem*, p. 126 et 146).

⁵⁷⁰ Sans oublier les textes d'Athanase sur la virginité, parmi lesquels un merveilleux hymne qui nous est connu par l'intermédiaire de Shenouté (V. DESPREZ, *Idem*, p. 202-204 ; C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 86-87).

à la mesure de leur bon vouloir ».⁵⁷¹ Pour Eusèbe de Césarée, le Seigneur a établi deux genres de vie pour son Eglise : « l'un dépasse le genre de vie commun et humain ; il n'exige ni mariage, ni descendance, ni propriété, ni fortune (...). Et l'autre, plus modeste et plus humain ; il s'applique à un chaste mariage et à la procréation des enfants, et il prend soin du bien familial (...) sans négliger le culte de Dieu ».⁵⁷² Le renoncement est individuel et relève de la bonne πολιτεία du moine et du libre choix du « chrétien moyen ». L'excès, source de trouble nocif à la ξενιτεία intérieure et contraire au discernement, n'est normalement pas le fait du moine.

Les agapètes ou « sarakôtes », encratites, n'en subsistent pas moins en parallèle et, comme nous l'avons déjà vu, il en résultera pour ces « errants » du premier sens des appellations péjoratives, telles que celles de *virgines subintroductae* pour les femmes et de συνείσακτοι pour les hommes partageant leur vie, ainsi qu'une forte opposition tant de la part des autorités, ecclésiastiques et laïques, que de celle des tenants du monachisme « régulier ». Cependant, si les « sarakôtes » sont généralement décriés, on peut malgré tout trouver des apophtegmes qui mettent en avant la vertu de ces moines.⁵⁷³

Quant à la *Mission de Paphnuce*, la première partie comporte un important passage évoquant la cohabitation de Timothée avec une moniale. Ceci ne relève cependant nullement d'une dénonciation du mariage mais de la lutte du moine contre la Πορνεία, mauvaise pensée présentée comme un démon insinué dans un corps de femme moine pour tromper et corrompre l'esprit de l'ascète. Ce passage relève dès lors de la pratique et sera envisagé plus avant dans ce volume.

Pour ce qui est de Paphnuce, d'Onuphre ou des autres moines rencontrés au désert, rien n'est dit quant à leur célibat, qui est implicite. Rappelons que lorsque A1 détaille, au chapitre 30, la πολιτεία d'Onuphre, il évoque le combat contre les démons, le jeûne et la prière, mais nullement la continence (A1.80).

⁵⁷¹ N489 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 170). Notons que l'abba Macaire, accusé injustement par une femme de l'avoir violée et mise enceinte, la considéra comme son épouse, tout en restant chaste. Il s'en occupa jusqu'au moment où, ne parvenant pas à accoucher, elle avoua son mensonge, ce qui provoqua la fuite de l'anachorète, soucieux de conserver son humilité face aux villageois accourus pour s'excuser d'avoir calomnié l'ascète [A455 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 172-173)].

⁵⁷² EUSEBE DE CESAREE, *Démonstration évangélique* 1,8 [ID., *Die Demonstratio evangelica*, I.A. HEIKEL (éd.), (*Eusebius Werke*, 6. Band), Leipzig 1913, p. 39-40] ; P. BROWN, *Le renoncement*, p. 258 ; J.E. GOEHRING, *The Origins*, p. 17, n. 23.

⁵⁷³ A216 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 87-88) ; Am 178,9 (ID., *Troisième recueil*, p. 179-180).

Ceci témoigne du fait que cette énumération porte spécifiquement sur la pratique, négligeant les renoncements liés à la quête de la ξενιτεία extérieure.

Ainsi que le proclame Evagre, dans son *Esquisse monastique*, le moine ne doit cependant pas seulement être célibataire, mais aussi renoncer à la société des humains.

CHAPITRE 2. LE RENONCEMENT A LA SOCIETE HUMAINE

I. LE RENONCEMENT A LA PARENTELE

Le verset 14,26 de l'*Évangile de Luc* est la référence scripturaire en la matière : « si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère et son épouse et ses enfants et ses frères et ses sœurs, et encore sa propre vie, il ne peut pas être mon disciple » (Εἴ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής).

L'ascète doit renoncer non seulement à avoir une épouse et une descendance, mais il doit également s'écarter de son ascendance et des autres membres de sa famille. Il convient non seulement de s'en séparer pour partir au désert, mais il faut également éviter toute visite familiale lorsque l'anachorèse est réalisée.

Même si l'on rencontre des moines préalablement mariés et renonçant à leur épouse pour rechercher la ξενιτεία extérieure⁵⁷⁴, la plupart du temps ce premier renoncement consiste en fait à ne pas créer une relation nouvelle. En revanche, dans le cas du renoncement à la parentèle, il s'agit toujours d'écarter des être existants et des sentiments familiaux bien présents jusqu'au choix de l'ascèse, ce qui est particulièrement difficile dans une société où le lien familial est extrêmement puissant : la suppression des relations familiales détache complètement l'individu de sa vie antérieure, le déconnectant de tout son milieu social de référence. Ceci peut être à l'origine de bien des difficultés psychologiques.

Ainsi un ancien déclare : « si tu te sépares pour l'amour de Dieu de tes parents selon la chair, ne te laisse pas entraîner par les sentiments quand tu demeures dans ta cellule et t'apitoyant sur ton père, ta mère ou ton frère, sur la tendresse de tes fils ou de tes filles, sur l'amour de ta femme, car tu as tout quitté pour l'amour de Dieu. Souviens-toi donc de l'heure de ta mort, quand nul d'entre eux ne pourra te secourir ».⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Ainsi le moine de l'apophtegme N174 qui regrette son épouse (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 64-65).

⁵⁷⁵ N405 (*Idem*, p. 134).

Evagre a quant à lui écrit une lettre à un moine empêtré dans de tels sentiments, dans laquelle il lui dit : « reconnais le complot du démon qui, au moyen d'une bonne chose, accomplit la mort en toi et, à travers des pensées naturelles, assombrit ton esprit ! », suggérant comme remède la constance dans la prière « sans colère et sans pensées », tout en montrant toute la difficulté que présente la venue de parents qu'il ne faut pas refuser de recevoir sous prétexte d'anachorèse car c'est là une action démoniaque qui transforme l'intelligence de l'ascète en colère.⁵⁷⁶ Il convient donc de ne pas penser à la famille, tout en ne le rejetant pas une fois présente. Une nouvelle fois, l'excès apparaît comme nuisible aux yeux du moine car la défense de la *ξενιτεία* extérieure ne doit pas réduire à néant la recherche de la *ξενιτεία* intérieure par de mauvaises pensées, telle la colère.

Il n'empêche que la réaction la plus fréquente consiste à éviter de voir un parent. Ainsi Marc, disciple de l'abba Silvain, champion de l'obéissance au maître spirituel, sorti à la demande de l'abba de la cellule pour voir sa mère venue à sa rencontre, ferma les yeux pour ne pas la voir en disant « portez-vous bien ». Noirci par la fumée de la cuisine et sa mère ne l'ayant pas reconnu, cette dernière renouvela auprès de Sylvain de pouvoir voir son fils. « Et il dit à Marc : 'Ne t'ai-je pas dit : Sors, que ta mère te voie ?' Et Marc lui dit : 'Je suis sorti selon ta parole, abba⁵⁷⁷, mais je t'en supplie, ne me dis pas une seconde fois de sortir de peur que je ne te désobéisse' ». ⁵⁷⁸ Le trouble psychologique de l'ascète est tel qu'il est prêt à sacrifier une des vertus fondamentales du monachisme, à savoir l'obéissance au père spirituel, pour ne pas être contraint de rencontrer sa mère. De même, une autre fois, il va refuser de sortir et se mettre à pleurer.⁵⁷⁹

Le maître peut également s'opposer à ce que son disciple rencontre un parent. Ainsi, dans un apophtegme anonyme, un frère demanda : « ma sœur est pauvre. Si je lui fais l'aumône, n'est-ce pas comme si je la faisais à un pauvre ? ». La réponse de l'ancien fut négative et il la justifia en déclarant : « parce que le sang t'attire un peu ». ⁵⁸⁰ La charité, vertu fondamentale du moine, clé de l'accès à l'impassibilité parfaite, est ici écartée pour

⁵⁷⁶ *Lettre 55*. Traduction anglaise du syriaque dans R.D. YOUNG, « Cannibalism and Other Family Woes in Letter 55 Of Evagrius of Pontus », dans J.E. GOEHRING et J.A. TIMBIE (éd.), p. 132-133.

⁵⁷⁷ Dans la traduction des apophtegmes effectuée par le père Regnault, le terme original est traduit systématiquement par « abbé ». Vu le caractère ambigu de ce mot qui, en français, peut également désigner le supérieur d'un monastère, nous avons décidé de transcrire à chaque fois ce terme par « abba », y compris dans les citations.

⁵⁷⁸ A 528 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 199).

⁵⁷⁹ A 529 (*Ibidem*).

⁵⁸⁰ N 233 (ID., *Anonymes*, p. 88-89).

assurer la maintien de la *ξενιτεία* extérieure.

Même le fameux abba Pœmen, un des plus célèbres Pères du désert, se trouve en difficulté lorsqu'un parent vient le voir avec son enfant, souffrant d'une malformation. Un jour qu'il recevait d'autres anciens, le père de l'enfant ose venir et, à un des moines l'interrogeant, il répond : « (...) nous avons peur, car il ne veut pas nous voir. Et maintenant chaque fois qu'il apprend que je suis là, il me fait chasser ». L'ancien prend alors l'enfant et le fait signer par tous, à tour de rôle, arrivant en dernier auprès de Pœmen. Celui-ci refuse d'abord de s'exécuter et, supplié par les autres, il ne consent finalement à le signer – ce qui le guérit – qu'en gémissant.⁵⁸¹ Cet intéressant apophtegme montre à la fois le problème psychologique que suscite la rencontre d'un parent, quel qu'il soit, et l'importance de ne pas se montrer extrême dans son comportement, l'acte de l'ascète entraînant la guérison de l'enfant, ce qui prouve son approbation divine. Pœmen n'en demeure pas moins un « extrémiste » dans le rejet de la parentèle. Ainsi, à une autre occasion, il parvient à se débarrasser de sa mère venue marteler à sa porte pour le voir en lui promettant qu'ils se verront dans l'autre monde.⁵⁸² Une autre fois, au gouverneur qui avait emprisonné le fils de sa sœur pour le faire sortir intercéder en sa faveur, il fit répondre : « juge-le selon les lois ; s'il est digne de mort qu'il meure ; sinon, fais comme tu veux. »⁵⁸³

Enfin, il convient de remarquer qu'Evagre lui-même a très certainement jeté au feu une liasse de lettres écrites par ses parents et ses amis de sa province natale, en proclamant : « combien de pensées leur lecture me suggérera-t-elle, qui me pousseront soit à une joie vaine, soit à une tristesse stérile ? ».⁵⁸⁴ Pareillement, lorsqu'on lui annonça la mort de son père, il répondit : « cesse de blasphémer ! Mon Père est immortel ! ».⁵⁸⁵

Notons enfin que la jeunesse de la vocation de certains moines a pu conduire leurs parents à les rechercher à travers les monastères et que, dans ces cas, la solidité de

⁵⁸¹ A 581 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 223-224).

⁵⁸² A 650 (*Idem*, p. 239).

⁵⁸³ A 579 (*Idem*, p. 222).

⁵⁸⁴ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,32, dans J.-Cl. GUY, p. 240-241. Cassien ne cite pas le nom d'Evagre, mais parle d'un « frère attentif à la pureté de cœur », par ailleurs originaire du Pont. Très certainement, faut-il y voir le moine-philosophe, que Cassien a rencontré au désert.

⁵⁸⁵ *HL*, 38,13, dans L. LELOIR (introd.), p. 114. Ce qui n'empêche pas le grand errant de faire l'éloge de son père dans une lettre adressée sans doute à son frère [*Lettre 57*, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 606] et d'avouer dans sa lettre à Hymettios : « le deuil de notre bienheureux père a beaucoup distrait mon esprit » (*Lettre 58*, dans *Ibidem*).

la vocation peut avoir poussé à fuir les retrouvailles. Les apophtegmes donnent à connaître de fort jeunes moines et, dans le monde pachômien, on peut ainsi voir Ammon rejoindre la congrégation à l'âge de dix-sept ans sans en informer ses parents qui ne le retrouvent qu'accidentellement.⁵⁸⁶ Théodore rejoint aussi la congrégation fort jeune et sa mère se présente au monastère munie d'une lettre de l'évêque du lieu afin de pouvoir voir son fils.⁵⁸⁷ Cela lui est malgré tout refusé. Les *Praecepta* de la *Règle* pachômiennne requièrent en effet, outre le renoncement total aux biens de ce monde, le renoncement aux parents.⁵⁸⁸ Cependant, de tels problèmes s'étant sans doute multipliés, la première vie grecque de Pachôme nous apprend que ce dernier décide finalement de tester la volonté des jeunes de rejoindre la communauté, en même temps que l'acceptation de leurs parents.⁵⁸⁹

Dans la *Mission*, l'âge des jeunes de Pemdjē à l'heure de l'anachorèse ne nous est pas connu. Il ne semble pas qu'un conflit avec leurs parents ait surgi, du moins rien n'est dit à ce propos. En revanche, ce qui est clair est que la décision leur est propre (S1.282, S2.256, B.189, E1.294, A1.169, A2.220, A3.238).

2. LE RENONCEMENT AUX HUMAINS PAR L'ANACHORESE

A) UN DESERT PAS SI LOINTAIN

Pour atteindre l'ἡσυχία, l'errant ne doit pas seulement renoncer à toute famille, mais également rejeter tout autre contact humain. Pour cela, s'éloignant du monde habité, de l'οἰκουμένη, il pratique l'ἀναχώρησις, l'anachorèse, l'entrée dans le désert que les sources littéraires présentent comme un mouvement vers toujours plus d'isolement, ξενιτεία concrète pratiquée afin d'être toujours davantage physiquement étranger aux humains.

Nous avons déjà pu dire que ce désert ne pouvait qu'être relatif hors d'Égypte, mais, même en cette dernière, il ne faut pas se laisser abuser par la rhétorique hagiographique qui met l'accent sur le renoncement au monde effectué par le moine et voit dès lors certains d'entre eux vivre au plein milieu du désert, ce qui est, n'en déplaise à ces auteurs, le plus

⁵⁸⁶ *Epistula Ammonis*, 2,30 ; J.E. GOEHRING, *The World Engaged*, p. 50-51.

⁵⁸⁷ *G¹* 33-37 ; *Bo* 31-37 ; cités dans J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 50.

⁵⁸⁸ *Praecepta* 49 ; A. BOON, p. 25-26 ; A. VEILLEUX, *Pachomian Koinonia*, vol. 2, p. 153 ; J.E. GOEHRING, *Through a Glass*, p. 62.

⁵⁸⁹ *G¹* 24 ; J.E. GOEHRING, *The World Engaged*, p. 50.

souvent impossible. La symbolique de l'anachorèse conduit cette littérature à faire du désert un thème central qui ne correspond pas à la réalité vécue par les ascètes.⁵⁹⁰ Dans les faits, « les établissements des ascètes égyptiens du IV^e siècle combinaient la proximité géographique avec la terre habitée et un sentiment de distance où l'imagination importait plus que la mesure ».⁵⁹¹ Le professeur Lefort, à propos de Palamon, fut le premier à faire remarquer que le désert « intérieur » ou « profond » de cet ermite ne pouvait en réalité être guère distant de la limite de la « terre noire », dans une étroite bande de terre stérile aux confins des régions irriguées, près du village de Sheneset, en un lieu où se trouve aujourd'hui un monastère.⁵⁹² Ceci est très certainement vrai de la toute grande majorité des ermites, dépendants d'un point d'eau pour boire et se nourrir.

Ainsi, dans la *Mission*, si Paphnuce marche au « désert profond », c'est auprès d'un point d'eau qu'il rencontre les différents ascètes du récit. Si rien n'est dit à propos de la cellule de la momie naturelle, celle de Timothée comme celle d'Onuphre se trouvent auprès d'une source et d'un palmier-dattier, tandis que les jeunes de Pemdjē résident dans une oasis. Ce n'est que pour les quatre anciens anonymes qu'il n'est pas question d'eau. Mais celle-ci est sans doute présente car il est dit qu'ils se situent dans la « montagne », ce qui peut s'identifier géographiquement à une zone bien précise qui ne les écarte guère des zones irriguées (S1.232, R1.25, B.159, E1.241, A1.122). A2.178 et A3.189 sont moins précis et le passage est manquant dans S2.

Enfin, en ce qui concerne le premier « lieu » de Timothée, il n'est pas non plus fait mention d'une source. Cependant, l'on peut penser que l'ascète, à la sortie de son monastère cénobitique, entame sa « carrière » monastique de « solitaire » comme « sarakôte », certes au désert, mais aux abords du village, en contact avec de nombreux humains. Les versions éthiopiennes et arabes se contentent de signaler qu'il va vivre seul en un autre lieu. Dans les trois textes coptes, le terme « anachorèse » est employé et S1 parle même d'une sortie au désert, mais, dans tous les cas, la suite n'envisage qu'un lieu d'habitation bâti hors du monastère, sans le situer (S1.37 et 39, S2.38 et 40, B.27 et 28, E1.36 et 37, A0.25 à 27, A2.32 à 34, A3.32 et 33). Ceci montre en tout cas que l'on peut alors passer de l'état

⁵⁹⁰ J.E. GOEHRING, *The World Engaged*, p. 40-41.

⁵⁹¹ P. BROWN, *Le renoncement*, p. 268.

⁵⁹² J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 41 ; L.-Th. LEFORT, « Les premiers monastères pachômiens. Exploration topographique », *Muséon* 52, (1939), p. 383-384. Cette vision de la réalité du déplacement au désert en Egypte n'était pas partagée par P. Brown dans « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Journal of Roman Studies* 61, (1971), p. 82-83.

cénobitique à celui de « sarakôte », sans que cela ne pose de problème.

C'est après la prise de conscience de son état de pécheur que Timothée décide de s'enfoncer dans le désert (S1.53, S2.54, B.37, E1.47, A0.37, A3.42). A2 ne contient pas ce passage.

N'en déplaise à sa volonté, et comme les sources, notamment littéraires, le montrent parfaitement, l'ermite interagit avec ses concitoyens. Comme nous le verrons plus loin, il pratique un travail manuel qui nécessite des matières premières qu'il achète au village, où il vend par ailleurs sa production afin d'acquérir les moyens nécessaires à sa subsistance et à la charité qu'il pratique auprès de ses visiteurs. Il se doit en effet, toujours par charité, d'être hospitalier, même si c'est loin d'être toujours le cas, car cela va bien entendu à l'encontre de l'anachorèse. Nous reviendrons sur le sujet, mais constatons dès maintenant qu'ici, comme ailleurs, la recherche de la *ξενιτεία* extérieure peut se trouver en conflit avec celui de la *ξενιτεία* intérieure et de son maintien. Pour ce qui est de la sphère publique, le paiement des taxes par les anachorètes est une question qui demeure aujourd'hui sans réponse.⁵⁹³

Quant aux autres catégories de moines, nous venons de voir que, naturellement, le « sarakôte » ne se trouve pas au désert et qu'il interagit avec les autres habitants de la ville ou du village, achetant des biens et vendant sa production ou encore payant ses taxes. Ainsi les sœurs « sarakôtes » Théodora et Tauris, qui apparaissent dans un papyrus découvert à Oxyrhynque, louent-elles une partie de leur maison à un juif du nom de Iose.⁵⁹⁴ Pour ce qui est des cénobites, les sources, tant littéraires qu'archéologiques, montrent clairement que les monastères sont proches des lieux habités, voire au milieu de ceux-ci. Ainsi, si Pachôme est dit avoir fondé son premier monastère de Tabennèse dans un « village déserté » (*κώμην τινά, ἔρημον οὔσα*), il est par ailleurs également écrit que le village se repeupla rapidement, au point que les frères y construisirent une église, avant même de bâtir celle du monastère.⁵⁹⁵ Ces monastères étaient loin de ne pas avoir de contact avec les populations environnantes, recevant des visiteurs, pratiquant élevage et agriculture hors de l'enceinte et commerçant avec

⁵⁹³ J.E. GOEHRING, *The World Engaged*, p. 45 et 50, n. 56.

⁵⁹⁴ P. Oxy. 3203 ; J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 50 ; E.A. JUDGE, *Earliest Use*, p. 82. Quant un édit impérial de 390, intégré au *Code théodosien* (XVI,3,1) impose aux moines de rester dans le désert, il ne nous semble pas qu'il faille y voir une interdiction faite aux anachorètes ou aux cénobites de pénétrer en ville, mais plutôt un rejet du monachisme des sarakôtes, qui demeurent en ville parmi les laïcs : le vrai moine ne doit pas être du premier type (en sens inverse, G.G. STROUMSA, *Monachisme et marranisme*, p. 309).

⁵⁹⁵ Bo 17, 24-25 ; J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 46.

l'extérieur, les bateaux de la congrégation allant même jusqu'à Alexandrie. La pratique du commerce était tout aussi développée au Monastère Blanc et très certainement dans tous les autres monastères.⁵⁹⁶ Au point que, au VI^e siècle, les paysans égyptiens apparaissent comme des métayers acquérant graines et équipement dans les magasins des monastères, en échange d'une rente perpétuelle⁵⁹⁷, et que l'*Histoire des Patriarches* présente les nombreux monastères alexandrins en connection avec trente-deux fermes, appelées « sakatina ».⁵⁹⁸ Les monastères sont par ailleurs en relation avec les autorités publiques, payant notamment des taxes. Par exemple, une liste du nome hermopolitain enregistre le payment, en 367-368, effectué par un certain Anoubion pour le monastère de Tabennèse.⁵⁹⁹

B) LES CONCEPTIONS DU DESERT

L'entrée dans le désert est toute relative, nous l'avons vu. Il convient de s'interroger maintenant sur l'image que le moine a de ce désert.

« De sa maison dans la vallée le long du Nil, l'Égyptien voit partout le désert : il est au bout de son champ, aux portes du village. Là rôde la mort, se tapissent les bêtes féroces et venimeuses, sévissent les hordes de pillards et les armées d'esprits du mal. »⁶⁰⁰

« En aucun pays au monde, sans doute, le désert n'est si proche du monde habité. »⁶⁰¹
Cependant, ce n'est certes pas le lieu préféré de l'Égyptien qui ne s'y rend le plus souvent que contraint, à l'exception toutefois notable des ermites qui osent y pénétrer, plus ou moins profondément.

Généralement, l'Égyptien craint le désert, où se trouvent pillards et animaux sauvages.⁶⁰² Pour l'homme des temps pharaoniques, c'est le domaine de Seth, symbole

⁵⁹⁶ J.E. GOEHRING, *The World Engaged*, p. 47-49.

⁵⁹⁷ W.H.C. FRIEND, *The Rise of Christianity*, Philadelphie 1984, p. 844-845 ; J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 49.

⁵⁹⁸ B. EVETTS (éd.), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, vol. 2, *Peter I to Benjamin I (661)* (*Patrologie Orientale* 1/4), Paris 1948, p. 472 ; W.H.C. FRIEND, 845 ; J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 49. Le nombre de six cent monastères avancé par la source pour Alexandrie peut en fait désigner le nombre de cellules individuelles (E.R. HARDY, *Christian Egypt. Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York 1952, p. 168).

⁵⁹⁹ J.E. GOEHRING, *Ibidem* ; ID., *Through a Glass*, p. 57 ; E. WIPSYCKA, *Terres*.

⁶⁰⁰ L. ALBERT, p. 10.

⁶⁰¹ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 15.

⁶⁰² *Idem*, p. 16.

du mal, de la terre rouge et de l’Ethiopie, ennemi d’Horus et de son frère Osiris, dieux du bien et symboles de la terre noire, de l’Egypte.⁶⁰³ C’est pourquoi, il distingue clairement l’Egypte et le désert qui se situe à l’extérieur de celle-ci.

En dépit de cela, dès le temps des pharaons, des hommes vivent volontairement au désert, qu’il s’agisse d’ouvriers ou même de contemplatifs ayant déjà attribué un sens religieux à ce lieu.⁶⁰⁴ Mais, à l’époque qui nous intéresse, ils ne se donnent le plus souvent au désert que lorsqu’ils ne peuvent faire autrement et ce pour un temps aussi bref que possible : lorsqu’ils sont poursuivis par le fisc ou des créanciers, lorsqu’ils cherchent à échapper à leurs obligations militaires, enfin lorsqu’ils craignent pour leur vie lors des périodes de persécution religieuse.⁶⁰⁵

Ce n’est cependant pas la vie au désert en elle-même qui rebute le paysan copte. En effet, l’existence qu’il mène au village est particulièrement pénible et celle qu’il peut connaître au désert, du moins là où il trouve de l’eau, ne risque pas d’être fondamentalement pire. En fait, hormis la crainte religieuse, c’est bien surtout l’insécurité du lieu qui fait peur, la présence des bêtes féroces et des barbares.

Chez Philon d’Alexandrie, se trouve en revanche une vision nettement positive du désert, lieu de la purification, de l’activité pure et sans mélange. Il joue sur les mots ἡρεμία, « paix, tranquillité », et ἔρημος ou ἐρημία, « désert, lieu solitaire ».⁶⁰⁶ Un texte essentiel à ce propos est le *De Decalogo*, 2-3.⁶⁰⁷ Il y montre tous les aspects positifs du désert : Abraham, Moïse, la marche des Hébreux, ... La solitude du désert permet de rencontrer Dieu, également solitaire.⁶⁰⁸ Elle est indispensable à la contemplation.

Il est un fait que, dans la *Bible*, le désert peut avoir une connotation positive, mais ceci de façon beaucoup moins absolue que ne le proclame Philon.⁶⁰⁹ En réalité, dans la *Bible*,

⁶⁰³ A. GUILLAUMONT, *Conception du désert*, p. 77 ; H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden 1967, spécialement p. 61-62 ; D. FRANKFÜRTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, p. 112-115. Celui-ci nous montre que l’image négative de Seth s’ajoute cependant à un culte positif plus ancien et qui s’est maintenu en certains lieux, tels les oasis de Dakhla et de Kharga.

⁶⁰⁴ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 275-276 ; A.I. SADEK, *Désert des pharaons*.

⁶⁰⁵ V. DESPREZ, *Idem*, p. 276.

⁶⁰⁶ A. GUILLAUMONT, *Conception du désert*, p. 74.

⁶⁰⁷ ID., *Philon*, p. 29-30.

⁶⁰⁸ D’ailleurs, Dieu ne s’adresse aux hommes que quand ils sont seuls.

⁶⁰⁹ A. GUILLAUMONT, *Conception du désert*, p. 69-71.

la conception du désert est ambivalente. On peut y trouver une vision idéaliste ou mystique liée au souvenir de l'Exode, nostalgique de cette époque de rencontre avec Dieu⁶¹⁰, mais il s'y rencontre également une vision réaliste et même carrément pessimiste.⁶¹¹

Philon, intellectuel juif, imprégné de culture biblique et de philosophie grecque, n'est pas non plus l'Égyptien moyen et sa conception du désert n'est pas celle que partage la toute grande majorité de ses concitoyens. Les Coptes gardent l'image ancestrale, essentiellement négative, du désert, domaine de Seth et de ses complices, devenus les démons des chrétiens. C'est aussi la région des tombeaux et donc des esprits.⁶¹² Tout comme leurs ancêtres, ils distinguent dès lors tout aussi clairement l'« Égypte » et le « désert ».

Ainsi, Onuphre demande à Paphnuce d'assurer sa commémoration une fois retourné en Égypte, autrement dit après avoir quitté le désert où il se trouve et avoir rejoint les régions habitées (S1.195, S2.182, E1.190 et 191, A1.96a, A2.153, A3.164). B ne fournit pas d'indication géographique.

Après le passage du « pacte de grâce », Onuphre lui rappelle qu'il doit « sortir vers l'Égypte » et donc quitter le désert (S1.209, S2.194, R1.2, A2.165, A3.174). La précision est à nouveau absente de B. A1 et l'éthiopien n'indiquent pas la même chose.

Les quatre anciens rappellent à Paphnuce sa mission en lui intimant le même ordre (S1.248, S2.227, R1.33, B.170, E1.264, A1.142, A2.198, A3.213).

Dans S1 et S2, les jeunes de l'oasis précisent que la ville dont ils sont originaires est en Égypte (S1.274, S2.251). Pemdjē – Oxyrhynque – ne se trouve en effet pas dans une oasis, mais au bord du Nil, donc en ces régions habitées de la vallée qui, seules, sont qualifiées d'« Égypte ». Les oasis, quoique peuplées, demeurent du domaine du « désert ».

Après la synaxe du dimanche, l'ange (les moines en éthiopien) rappelle à nouveau à Paphnuce qu'il doit se rendre en Égypte (S1.308, S2.281, B.208, E1.314, A1.181i, A2.246 et

⁶¹⁰ Cf. *Osée* 2,16 ; *Jérémie* 2,2-3 ; *Isaïe* 40,3.

⁶¹¹ Cf. *Genèse* 4,11-16 ; 16,6-2 ; *Lévitique* 16,8-10 ; *Isaïe* 13,21-22 ; 34,11-15 ; A. GUILLAUMONT, *Conception du désert*, p. 70 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 28.

⁶¹² A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 78 ; I. KEIMER, « L'horreur des Égyptiens pour les démons du désert », *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XXVI, 1944, p. 135-147 ; F. DAUMAS, *La vie dans l'Égypte ancienne*, Paris 1968, p. 46-48.

253, A3.268 et 273).

Ayant quitté les quatre jeunes moines, Paphnuce sort du désert et arrive donc en Egypte après quelques jours de marche, ainsi que l'indiquent un fragment copte, S2, B, A2 et A3 (R4.8, S2.296, B.213, A2.264, A3.285). S1 se contente de déclarer qu'il arrive « au bout de la route », A1 et l'éthiopien ne retenant que l'arrivée auprès des frères de Scété.

La vision positive du désert que nous avons découverte chez Philon va cependant se retrouver développée par toute une série d'auteurs chrétiens de premier ordre, tous de culture grecque, tels, au III^e siècle, Clément d'Alexandrie, Origène ou Méthode d'Olympe, passant ensuite également dans la littérature monastique non égyptienne.⁶¹³

En réalité, la conception monastique égyptienne du désert semble parfaitement illustrée par la *Vie d'Antoine* écrite par Athanase d'Alexandrie : le désert est l'habitat des démons. Dès lors, l'ascèse au désert est surtout la première étape dans la lutte contre ces derniers en vue de la ξενιτεία intérieure, lutte qui doit être considérée dans la perspective de la Rédemption, le moine continuant d'une certaine façon l'œuvre du Christ décrite en *Matthieu* 4,1 : « alors Jésus fut conduit dans le désert par l'Esprit pour être tenté par le diable » (Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου). C'est l'entraînement en vue de Dieu, la peine pour le Seigneur, que l'on retrouve dans la *Mission* lorsque le maître d'Onuphre invite celui-ci à vivre dans sa propre cellule (l'idée est absente de S2) : S1.151 - ΤΩΟΥΝ ΜΟΟΥΕ ΝΜΜΑΪ ΤΑΧΙΤΚ ΕΥΜΑ ΝΧΑΙΕ ΖΝΤΕΡΗΜΟC ΕΤΖΙΖΟΥΝ ΝΓΩΩ ΝΖΗΤΩ ΕΚΑΚΕΙ ΕΤΒΕΠΝΟΥΤΕ - « lève-toi et marche avec moi pour que je te conduise en un lieu solitaire dans le désert intérieur et que tu y restes t'entraînant à cause de Dieu » ; B.109 - ΤΩΝΚ ΠΑΩΗΡΙ ΝΤΑΟΛΚ ΕΗΟΥΝ ΕΠΙΜΑ ΝΩΩΠΙ ΕΤΗΕΠΩΑΦΕ ΕΤΣΑΗΟΥΝ ΝΤΕΚΩΩΠΙ ΜΜΑΥΑΤΚ ΝΤΕΚΩΕΠΗΙCΙ ΕΘΒΕΦ† - « lève-toi, mon fils, que je te conduise à l'habitation qui est dans le désert intérieur et que tu demeures seul et que tu peines à cause de Dieu » ; E1.158 - ተንሥእ : እንከ : ወሐር : ኅበ : ኅዳም : ወ-ሳጢት : ለትንበር : ባቲ : ወትሰብእ : ባሕቲትከ : ወትጻው : ለእግዚእ :- « Lève-toi alors et va au désert intérieur pour que tu y habites et que tu glorifies (Dieu) en solitaire et que

⁶¹³ Notamment dans la *Lettre* XIV de Basile de Césarée à Grégoire de Nazianze ou une *Lettre* de Jérôme à Héliodore (A. GUILLAUMONT, *Conception du désert*, p. 74-75).

tu peines pour le Seigneur » ;

A1.68 - قم أمضي بك إلى البرية الداخلة مني لتقيم فيها وتسيح وحدك وتتعب للرب

- « Lève-toi que je te conduise au désert intérieur pour que tu y demeures et que tu vives seul en errant et que tu peines pour le Seigneur » ;

A2.115 - قم يا ولدي حتى أؤدبك إلى مغارة أخرى في البرية الداخلة لتسكن وحدك فيها
وتصابر التعب

- « lève-toi, ô mon enfant, afin que je te conduise à une autre grotte dans le désert intérieur, pour que tu y habites seul et que tu endures la peine » ;

A3.129 - قوم يا ابني حتى أمصي بك إلى المغارة أخرى في البرية الجوانية حتى تسكن
هناك وحدك وتصبر على التعب

- « lève-toi, ô mon fils, afin que je te conduise à l'autre grotte dans le désert intérieur, afin que tu y habites seul et que tu endures la peine ».

Les démons ne représentent pas les seules rencontres hostiles au désert. Outre le manque d'eau et de vivres, les pillards constituent en réalité le premier danger matériel du désert. C'est essentiellement leur présence qui conduit l'Égyptien moyen à ne s'aventurer que très rarement en ces lieux.⁶¹⁴ C'est également sans doute une des causes majeures pour lesquelles la toute grande majorité des moines ne s'installe pas au désert profond mais demeure dans les zones peu éloignées des régions habitées. Paphnuce se rendant au désert profond, il n'est donc guère étonnant que la *Mission* en fasse mention, dans S1.83 et B.61. Paphnuce insiste sur le lieu de l'Oasis. Il faut donc en conclure que les « barbares » y sévissent tout particulièrement.

Mais que veut-il dire par « barbare » ? Etymologiquement, un barbare est simplement un « étranger à la civilisation » (c'est-à-dire à celle du locuteur). Mais le terme a pris la signification de « bandit », « pillard », « voleur ». Cependant, il a aussi donné naissance au mot « Berbère », sans oublier que les tribus berbères ou bédouines (بداوي), ce qui signifie textuellement « habitants du désert ») et les pillards s'identifient alors le plus souvent, ces tribus pratiquant la « razzia » (غزوة), l'expédition destinée à faire du butin. Paphnuce vise-t-il dès lors des pillards en général ou une tribu en particulier ? Le fait qu'il décide de

⁶¹⁴ Cf. L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 161-162.

se rendre en ce lieu apparemment sans appréhension montre qu'il envisage ici une tribu étrangère à la population égyptienne en elle-même et qu'il ne faut pas réduire les « barbares » à un groupe de bandits du désert. Ce genre de tribu pratique certes la razzia. Celle-ci ne constitue cependant nullement un comportement permanent, mais bien une expédition réduite dans le temps. Entre les razzias, ces populations occupent certaines zones d'Égypte mais ne menacent nullement la population. D'où l'attitude de Paphnuce.

Nous avons déjà vu que le second apophtegme présente l'Oasis comme étant le lieu où se trouve le « peuple des Maziques » (τὸ τῶν Μαζήκων γένος). Ainsi que nous l'avons déjà dit, nous pensons qu'il s'agit de la Petite Oasis. Les Maziques s'en prirent cependant également à la Grande Oasis et, au v^e siècle, plusieurs raids causèrent la mort de très nombreux Scétiotes : il y eut l'incursion de 407-408⁶¹⁵, en appui aux derniers païens de l'Égypte⁶¹⁶, puis une deuxième dévastation en 434 et une troisième en 444.⁶¹⁷ A la fin du vi^e siècle, Scété fut à nouveau entièrement ravagé par ces « barbares », puis reconstruit au début de l'ère musulmane, par le patriarche Benjamin.⁶¹⁸ Peu à peu, les moines furent conduits à regrouper les cellules auprès d'une tour servant de refuge⁶¹⁹, étape qui fut suivie par la construction de véritables enceintes fortifiées.⁶²⁰

Rappelons que l'apophtegme ne qualifie pas ce peuple de « barbare ». Il est regrettable de ne pas avoir conservé cet apophtegme en copte, car cela ne permet pas de savoir si l'expression s'y retrouvait où si elle est propre au texte copte de la *Mission* (S2 ne comportant pas le passage). A1 et l'éthiopien ne parlent ni d'oasis ni de barbares, tandis que A2 et A3 n'évoquent certes pas l'oasis, mais considèrent un lieu où demeurent des « déviants », ce qui les situe sur un plan théologique qui témoigne très certainement d'un climat post-chalcédonien (A2.50, A3.73).

Quant à la Haute-Égypte, les Blemmyes, ancêtres des actuels Bejas, en provenance de la Nubie, s'en prirent régulièrement à la riche vallée. Contenus par Dioclétien en 292, ayant adopté le culte isiaque, ils semèrent véritablement la terreur entre 390 et 450, remontant jusqu'à l'actuelle Akhmīm. Finalement, sur l'initiative du grand moine réformateur

⁶¹⁵ SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 111 ; cité par D.J. CHITTY, p. 129-130 ; H.G. EVELYN-WHITE 1932, p. 151-161.

⁶¹⁶ C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 28.

⁶¹⁷ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 286.

⁶¹⁸ H.G. EVELYN-WHITE 1932, p. 249-250.

⁶¹⁹ *Idem*, p. 164-165.

⁶²⁰ L. REGNAULT, *Vie Quotidienne*, p. 63 et 161 ; A. GUILLAUMONT, *Moines aux Kellia*, p. 164-167.

Shenouté, deux armées écrasèrent ces redoutables barbares en 451 et 452 et ils furent définitivement soumis par le général byzantin Narsès vers 543.⁶²¹

Même si ces tribus ne représentent pas un danger permanent, il n'empêche que les Bédouins constituent un risque majeur du désert et que les ermites se font régulièrement agresser, se laissant très souvent dévaliser voire assassiner. Abba Moïse, lui-même ancien brigand converti, est ainsi assassiné à Scété avec six autres moines, ayant refusé de fuir devant les « barbares », en l'occurrence les Maziqes.⁶²² Macaire aide les pillards à charger le butin sur leurs chameaux.⁶²³ Certains moines, en revanche, ne les laissent pas emporter la totalité, tel Théodore de Phermé qui réussit à négocier pour conserver sa tunique du dimanche.⁶²⁴ Mais, le plus souvent, le moine reste fataliste et passif, suivant en cela Sisoès qui, à la question d'un disciple quant au comportement à tenir en cas d'agression par un « barbare », lui répond qu'« en toute épreuve qui lui survient, l'homme doit dire : 'c'est à cause de mes péchés que cela arrive'. Si c'est un bien, qu'il dise : 'c'est par la providence de Dieu' ».⁶²⁵

L'anachorète doit encore craindre les animaux du désert. Il s'agit surtout des monstres démoniaques. Cependant, les rapports entre hommes et animaux sont régis par des lois divines rigoureuses et constantes : les démons ne peuvent créer et, par conséquent, les animaux monstrueux qu'ils font apparaître ne sont que des hallucinations, que les errants mettent en fuite.⁶²⁶ Ainsi, par exemple, Antoine chasse-t-il le démon qui était venu le troubler sous la forme d'un onocentaure, mi-âne, mi-homme.⁶²⁷ Les animaux réels ne sont quant à eux qu'au service de Dieu et des hommes et, lorsqu'ils nuisent aux humains, c'est parce que ceux-ci l'ont mérité par leurs péchés. Lorsque les démons pénètrent dans le corps d'animaux, c'est uniquement avec l'accord divin. Notons encore que lorsque la *Bible* évoque les démons des païens, elle les assimile aux animaux sauvages propres au désert.⁶²⁸

Les ermites rencontrent de nombreux animaux aux déserts. Les zones habitées en sont également fortement peuplées. Il n'est dès lors pas étonnant que les textes recourent très

⁶²¹ C. CANNUYER, *Les coptes*, p. 28, 32 et 35 ; W.Y. ADAMS, dans *CE*, vol. 2, s.v. « Beja tribes », p. 373-374.

⁶²² A504 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 191) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 161.

⁶²³ A471 (ID., *Alphabétique*, p. 179-180) et A493 (*Idem*, p. 187-188) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 161.

⁶²⁴ A296 (ID., *Alphabétique*, p. 113) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 161.

⁶²⁵ A837 (ID., *Alphabétique*, p. 292) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 162.

⁶²⁶ *Idem*, p. 210.

⁶²⁷ VA,53 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 276-279] ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 209.

⁶²⁸ *Isaïe* 13,21-22 ; 34,14 ; *Jérémie* 50,39 s.

fréquemment à l'image de l'animal pour effectuer des comparaisons ou en tirer des leçons. Les animaux nuisibles, comme les serpents ou les scorpions, figurent le démon. Les mauvaises pensées sont symbolisées par des animaux, telle la colère par le lion ou la luxure par l'ours (par ailleurs étranger à l'Égypte !). Les chameaux sont en revanche, avec d'autres animaux, des symboles de vertus, en l'occurrence la patience et l'endurance.⁶²⁹ D'autres images sont polyvalentes. Ainsi, le diable est comme le lion rugissant⁶³⁰, tandis que le moine doit être redoutable aux démons comme le lion aux onagres.⁶³¹ Les oiseaux représentent le diable se précipitant sur le moine comme sur une proie⁶³², et le moine s'élevant au-dessus de la terre et des choses terrestres.⁶³³

Dans la *Mission*, pour exprimer le démon, Timothée paraphrase *Marc* 9,48 en parlant du « ver qui ne meurt point » (S1.50 et 51, S2.52, B.36, A3.40). Le passage manque dans A2 et l'évocation est absente de A0 et de l'éthiopien.

Les moines d'Erète usent quant à eux d'une référence à *Isaïe* 40,31 qui utilise l'image positive de l'oiseau : « Mais ceux qui espèrent en YHWH renouvellent leur force, ils déploient leurs ailes comme des aigles, ils courent sans s'épuiser, ils marchent sans se fatiguer » (S1.124, S2.116, B.92 et 93, E4.63, A1.45, A2.91 et 92, A3.111).

Une troisième comparaison animale ne se réfère quant à elle nullement à la *Bible*. Lors de l'arrivée d'Onuphre, Paphnuce le compare, en copte, à un léopard (S1.98 ; S2.90 ; B.68). Que signifie cette comparaison ? Essentiellement qu'Onuphre était très effrayant, tout comme une bête sauvage. C'est d'ailleurs ce qu'expriment directement A2.62 et A3.85. Mais pourquoi spécifiquement l'image du léopard ? Comme l'indique la suite, Onuphre est quasi nu et couvert de long poils. Était-il blond ou roux ? Peut-être, à moins qu'il n'avait la peau rougie par le soleil. Quant aux taches du léopard, on peut éventuellement les voir en celles que la rosée lui avait causées, ainsi que le note le copte, plus loin dans le texte (S1.161, S2.149, B.115). Notons que les versions guèzes et A1 ne comparent sa pilosité qu'à un vêtement.

⁶²⁹ N436 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 144) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 211.

⁶³⁰ A409 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 150) = référence à *1 Pierre*, 5,8 ; ID., *Vie quotidienne*, p. 211.

⁶³¹ A918 (ID., *Alphabétique*, p. 316) = référence à *Siracide* 13,19 ; ID. *Vie quotidienne*, p. 211.

⁶³² N277 (ID. *Anonymes*, p. 98) ; Eth. Coll. 14,13 (ID. *Nouveau recueil*, p. 316) ; ID. *Vie quotidienne*, p. 211.

⁶³³ A167 (ID., *Alphabétique*, p. 67) ; N565 (ID., *Anonymes*, p. 206) ; Am 145,13 (ID., *Troisième recueil*, p. 163) ; Am 146,4 (*Ibidem*) ; ID. *Vie quotidienne*, p. 211.

Les rencontres effectives entre animaux et errants peuvent être occasionnelles. Si l'on suit la littérature hagiographique, face à la bête féroce, le moine peut s'enfuir⁶³⁴, mais ce peut être l'inverse, comme l'autruche et ses petits prenant la fuite devant Antoine.⁶³⁵ Le moine peut commander à l'animal de s'en aller en lui ordonnant de ne plus revenir. Ainsi en alla-t-il de Pachôme qui aurait mis en fuite un crocodile en lui jetant de l'eau tout en proclamant : « que le Seigneur te condamne à ne jamais revenir ici ! ». ⁶³⁶ Beaucoup plus rarement, il peut également le faire mourir au moyen d'une invocation divine. Ammonas et Amoun auraient ainsi obtenu de Dieu la mort d'un serpent.⁶³⁷

« Errants » et animaux peuvent également se rendre des services mutuels. L'anachorète peut aider un animal souffrant⁶³⁸, mais c'est plus souvent l'animal qui vient au secours du moine.⁶³⁹ Il refuse également d'aider ceux qui veulent faire du tort à ce dernier⁶⁴⁰ et, quand il le dévore, c'est en raison de ses péchés⁶⁴¹ ou par méprise, tel ce crocodile qui mange un moine qui, s'étant baigné nu, n'était plus identifiable comme serviteur de Dieu.⁶⁴²

La simple cohabitation pacifique est très fréquente, les moines comprenant le langage animal ou vivant au milieu des bêtes sauvages en parfaite harmonie. Ainsi, par exemple, Théon aurait fréquenté des buffles, des onagres, des gazelles et d'autres bandes d'animaux « dont il faisait sans cesse ses délices ». ⁶⁴³ D'autres anachorètes vivaient au milieu de buffles.⁶⁴⁴ Nous avons déjà vu qu'Onuphre se déplaçait entouré de bubales ou de buffles, selon les manuscrits de la *Mission*. L'apophtegme anonyme qui correspond à ce texte parle quant à lui de buffles.

⁶³⁴ A556 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 210) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 213.

⁶³⁵ Am 24,7 (ID., *Troisième recueil*, p. 142) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 213.

⁶³⁶ A. VEILLEUX, *Vie de saint Pachôme*, p. 41 ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

⁶³⁷ A114 (ID., *Alphabétique*, p. 45) ; HM, IX,8-11, dans A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 73-74 ; ID. (trad.), p. 65-66 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 213.

⁶³⁸ Par exemple, HM, XXI,15-16 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 127 ; ID. (trad.), p. 118-119] ou Am 134,8 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 157-158) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 214-215.

⁶³⁹ *Idem*, p. 215-216, qui fournit un certain nombre d'exemples. Ne citons que la *Vie de Paul*, écrite par Jérôme, qui, notamment, fait d'une louve le guide d'Antoine vers le grand ermite, d'un corbeau le pourvoyeur de nourriture pour ce dernier et de deux lions les fossoyeurs de sa tombe [*Vie de Paul*, 9,2 10,2-3 et 16,2-4, dans SAINT JEROME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, E.M. MORALES (éd.) et P. LECLERC (trad.), (*Sources Chrétiennes* 508), Paris 2007, p. 162-163, 166-167 et 176-179].

⁶⁴⁰ N597 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 252-253) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 216-217.

⁶⁴¹ Par exemple, N368 (ID., *Anonymes*, p. 125) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 217.

⁶⁴² Sy XVIII 53 (ID., *Troisième recueil*, p. 106) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 217-218.

⁶⁴³ HM, VI,4 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 45 ; ID. (trad.), p. 43]. Festugière traduit βουβάλων par « bubales », ce qui est une erreur car il faut y voir des « buffles » ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 218.

⁶⁴⁴ N62 (ID., *Anonymes*, p. 34) ; N516 (*Idem*, p. 188-189) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 218.

Ceci témoigne bien évidemment d'un moine ayant atteint la *ξενιτεία* intérieure, un saint qui demeure avec les animaux comme Adam avant sa chute. En revanche, si l'ermite pêche, il perd son immunité et son invulnérabilité.⁶⁴⁵ Les animaux relèvent dès lors tant du côté négatif que du positif du désert.

Par ailleurs, dans un sens strictement positif, le désert permet également la rencontre du Seigneur, face à face⁶⁴⁶ : « Le désert des moines d'Égypte apparaît comme le lieu, par excellence, du merveilleux. Le moine y rencontre le démon, d'une façon qu'on peut dire inévitable, car le démon est chez lui au désert. Mais aussi le moine trouve, au désert, d'une certaine manière, le Dieu qu'il y est venu chercher ».⁶⁴⁷

Cependant, comme le démontre parfaitement Antoine Guillaumont, l'entendement du désert comme lieu de recherche tant de Dieu que du démon, largement développé dans la littérature hagiographique, ne doit pas dissimuler que le premier motif du départ au désert, le plus fondamental de tous, est tout simplement l'anachorèse, la rupture avec le société humaine dans la recherche de la *ξενιτεία* extérieure. L'errant poursuivant le renoncement intégral aux réalités matérielles de ce monde, cela implique l'isolement le plus complet, la fuite loin de tout et de tous.⁶⁴⁸

On peut donc conclure que la conception du désert, ambivalente mais malgré tout essentiellement négative, ne constitue pas en soi l'élément moteur qui pousse l'ermite à se donner au désert. En réalité, c'est bien la nature même du monde habité qui l'y conduit irrémédiablement car « quiconque en Égypte s'isole des villes en est fatalement réduit à vivre au désert ».⁶⁴⁹

Ainsi voyons-nous, au chapitre 46 de notre texte, Paphnuce, sur le chemin du retour, être mis en garde contre la domination ou la tromperie du « monde », bien plus redoutable pour l'errant que ne peut l'être le désert (S1.253, S2.233, B.174, E1.269, A1.146, A2.202, A3.217).

⁶⁴⁵ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 221.

⁶⁴⁶ A. GUILLAUMONT, *Conception du désert*, p. 81.

⁶⁴⁷ *Idem*, p. 87.

⁶⁴⁸ *Idem*, p. 83.

⁶⁴⁹ J. LACARRIÈRE, p. 58.

C) LA FUITE DE L'AUTRE

Une fois « installé » au désert, l'errant doit s'efforcer de n'y rencontrer personne, renonçant ainsi à toute société humaine. Certains comportements peuvent apparaître schizophréniques, l'ermite rejetant son semblable, mais se montrant aussi hospitalier. Si le premier comportement relève de la recherche de la *ξενιτεία* extérieure, le second résulte de la pratique au cours de la phase gnostique, lorsque le moine a atteint la *ξενιτεία* intérieure, dont le résultat est la charité, celle-ci impliquant désormais, entre autres choses, l'hospitalité vis-à-vis de son prochain et l'enseignement de sa *πολιτεία*.

Le moine, après avoir renoncé à sa sexualité et à l'ensemble de sa famille, pour le même motif profond de parvenir à la *ξενιτεία* extérieure, décide de renoncer au reste de la société humaine et, dès lors, il la quitte. « Fuir le 'monde', c'était quitter une structure sociale précise pour une autre possibilité tout aussi précise ». ⁶⁵⁰ Cette décision, en Egypte, conduit inévitablement au désert. Si l'ascète ne s'éloigne qu'à l'orée de son village, il est un anachorète. S'enfonçant dans le désert, il devient plus spécifiquement un ermite, qui n'est cependant pas nécessairement aussi éloigné des hommes que la littérature le donne à entendre.

Evagre use du terme *ξενιτεία* pour exprimer cet éloignement du moine. « Le déracinement, l'arrachement au milieu naturel, peut être le début d'une vie nouvelle : le changement de vie est lié à un changement de lieu. » ⁶⁵¹ Telle est d'ailleurs la signification profonde du pèlerinage qui n'est pas seulement un acte de dévotion mais également un événement décisif dans la vie religieuse, tout spécialement en Islām où le *حج* devient manifestement un autre homme. ⁶⁵²

L'abba André proclame que ce déplacement est indispensable lorsqu'il nous déclare qu'« il y a trois choses qui conviennent au moine : l'exil à l'étranger, la pauvreté et le silence dans l'endurance ». ⁶⁵³ Notons que l'« étranger » qui est ici envisagé doit être considéré

⁶⁵⁰ P. BROWN, *Le renoncement*, p. 269.

⁶⁵¹ A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 89.

⁶⁵² *Ibidem*. Voir également. R. ROUSSEL, *Le pèlerinage à travers les siècles*, Paris 1954.

⁶⁵³ A152 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 60).

au sens le plus large : dès que le moine quitte son village ou sa ville d'origine, il change de « pays ». Il ne faut nullement voir là la volonté d'une sortie de l'« Etat » égyptien.

Cette idée de la nécessité d'un réel « dépaysement » est un héritage du stoïcisme. Epictète déclare en effet que « si les philosophes conseillent de s'éloigner même de sa propre patrie, c'est parce que les vieilles habitudes nous tiraillent et ne permettent point de commencer à prendre un nouveau pli ; parce que nous ne supportons pas non plus d'entendre dire par tous ceux qui nous approchent : 'Vois, un tel est philosophe, lui qui était ceci ou cela' ». ⁶⁵⁴

Ceci se retrouve dans le concept de la ξενιτεία tel que défini par Evagre, et que l'on peut qualifier de ξενιτεία-déplacement ou de ξενιτεία concrète. Le moine-philosophe proclame ainsi que « la première des brillantes luttes est la ξενιτεία, c'est-à-dire quand, en vue d'elle, tu émigres seul, quittant, comme un athlète, ta patrie, ta famille et tes biens pour faire face aux brillants combats » ⁶⁵⁵, « si tu ne peux pas avoir facilement la quiétude dans la région où tu te trouves, résous-toi à la ξενιτεία et sois plein de zèle pour elle. Sois comme un excellent homme d'affaires, examinant tout par rapport à l'ἡσυχία, t'attachant par tous les moyens au calme qui la procure et qui la sert. Je te le dis : aime la ξενιτεία ; elle t'affranchit, en effet, de tout ce qui t'entoure dans ton propre pays et elle te fait jouir seulement de ce qui profite à l'ἡσυχία ». ⁶⁵⁶ La ξενιτεία-déplacement est un moyen de s'assurer l'ἡσυχία en s'éloignant physiquement, et en permanence, de tout ce qui constitue le monde familier : « Comme au premier jour où tu es arrivé auprès d'eux, ainsi garde la ξενιτεία tous les jours de ta vie, en sorte de ne pas vivre familièrement avec eux » nous dit un apophtegme. ⁶⁵⁷ L'abba Arsène déclare ainsi « qu'un moine étranger, vivant dans un pays qui n'est pas le sien, ne doit se mêler de rien et qu'ainsi il aura le repos ». ⁶⁵⁸ Un autre apophtegme voit un ancien répondre à la question « qu'est-ce que vivre en étranger ? » : « tais-toi et dis : 'je n'ai à me mêler de rien', en quelque lieu que tu ailles. C'est cela, vivre en étranger ». ⁶⁵⁹ En bref, être étranger à la société des hommes et à leurs préoccupations.

⁶⁵⁴ *Entretiens*, III, 16, 11 ; A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 91.

⁶⁵⁵ *Traité à Euloge*, 2 ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 98.

⁶⁵⁶ *Esquisse monastique*, 6, traduction de A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 97. Voir aussi dans L. REGNAULT et J. TOURAILLE (introd. et trad.), p. 22.

⁶⁵⁷ A83 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 37) ; La traduction donnée de cet apophtegme attribué à Agathon est celle de A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 111.

⁶⁵⁸ A50 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 25)

⁶⁵⁹ A776 (*Idem*, p. 265-266).

Fondamentalement, comme le déclare si bien Jean Climaque, la ξενιτεία est « une disposition sans familiarité » (ἀπαρρησίαστον ἦθος) (ajoutant que l'« étranger » fuit tout rapport avec ses proches, mais également avec les étrangers eux-mêmes), c'est « l'abandon sans retour de tout ce qui, dans notre patrie, nous empêche de poursuivre le but de la piété ». ⁶⁶⁰ C'est « le contraire de la παρρησία, qui est l'aisance, la familiarité, voire le sans-gêne, qui caractérise le comportement de celui qui se sent chez lui ou parmi les siens ». ⁶⁶¹ Abba Macaire déclare ainsi notamment : « garde-toi de l'amitié des hommes, que toute ton amitié ne soit qu'entre toi et Dieu ; n'accours vers aucun homme pour goûter le repos de son amitié, n'aie pas de familiarité en sa maison, n'habite pas chez lui sans en avoir reçu l'ordre, de peur d'être importun. Mon frère, si tu désires être en repos toute ta vie, que tes pensées soient unies à Dieu à toute heure ; garde-toi de l'amitié des hommes ». ⁶⁶²

Il n'est dès lors nullement indispensable de s'expatrier, car, comme l'affirme Antoine Guillaumont, « les moines égyptiens sont (...) capables de vivre en étranger même dans leur propre pays ! Il n'est pas question pour eux, en effet, de renoncer à la ξενιτεία ou d'en nier la valeur ; mais ils se sont fait de celle-ci une conception particulière, plus spirituelle. Elle consiste, pour le moine, non seulement à se comporter (...) en étranger vis-à-vis de sa famille, fut-elle proche, mais à se sentir un étranger partout où il va » ⁶⁶³. Le moine qui a renoncé à la société humaine est devenu un « étranger », où qu'il réside.

Le fait d'être un étranger à la société humaine vaut même quand le moine est cénobite dans un monastère où il ne peut jamais cesser d'être un étranger auprès des frères qui vivent avec lui et qui ne peuvent absolument pas constituer sa nouvelle famille. Dans les couvents, à l'arrivée d'un candidat, « on examinera s'il peut renoncer à ses parents et mépriser ses propres biens » ⁶⁶⁴, mais il devra également passer l'essentiel de son temps seul dans sa cellule et de toute façon sans familiarité aucune avec ses condisciples. Il n'y a donc pas de différence fondamentale avec l'ermite en la matière. En somme, le cénobite est quelqu'un qui

⁶⁶⁰ JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle sainte*, III,1-34 dans P. DESEILLE (introd., trad. et notes), p. 77-82 se consacre à ce sujet ; A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 92 et 103.

⁶⁶¹ *Idem*, p. 112.

⁶⁶² Am181,10 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 181-182).

⁶⁶³ A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 111.

⁶⁶⁴ PACHOME, *Praecepta*, 49 ; voir V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 246.

fuit la société humaine en s'enfermant dans un monastère qui se situe, tout comme le désert, clairement à l'extérieur. Comme le dira, aux X^e-XI^e siècles, Syméon le Nouveau Théologien, il doit « se rendre, quant aux dispositions de son âme, étranger à tout ce qui est dans le monastère aussi bien que dans le monde ».⁶⁶⁵

Certains cénobites ne se sentent malgré tout pas suffisamment « étrangers » parmi leurs compagnons. Ils adoptent alors un comportement extrême en simulant la folie, ce qui les écarte encore davantage des autres membres de la communauté. Ainsi, l'*Histoire lausiaque* raconte qu'une sœur, à Tabennèse, « feignait d'être folle et possédée du démon : on l'avait prise en aversion au point de ne pas manger avec elle, et c'est ce qu'elle voulait. (...) Elle s'était attachée des haillons sur la tête (...). Jamais elle ne s'assit à table ni ne reçut un morceau de pain : elle se contentait des miettes qu'elle épongeait sur les tables et de ce qu'elle lavait dans les marmites »⁶⁶⁶, réalisant la parole de *1 Corinthiens* 3,18 : « si quelqu'un parmi nous prétend être sage en cette vie, qu'il se fasse fou pour devenir sage ». Confondue par un saint ermite venu au monastère à l'instigation d'un ange, « quelques jours après, ne pouvant supporter l'estime et le respect de ses sœurs et accablée par les excuses »⁶⁶⁷, elle quitta le monastère sans que nul ne sache ce qu'il lui advint.

Des anachorètes peuvent également adopter le comportement de « fous à cause du Christ » (*1 Corinthiens* 4,10)⁶⁶⁸, de σάλοι, afin de préserver leur ξενιτεία extérieure, lorsque, surpris par une arrivée intempestive, ils ne peuvent se soustraire à la rencontre. Abba Moïse, ne souhaitant pas s'entretenir avec un gouverneur venu lui parler, répond ainsi à ce dernier qui, ne le connaissant pas, s'enquiert de l'endroit où il pourrait le voir : « que voulez-vous de lui ? C'est un homme fou ». Reparti vers les clercs de l'église, ceux-ci lui dirent : « c'est lui l'abba Moïse ; et c'est pour ne pas vous rencontrer qu'il vous a dit cela ».⁶⁶⁹ Quand des gens viennent à la rencontre du célèbre Ammonas, disciple d'Antoine, celui-ci simule également la folie.⁶⁷⁰ Un apophtegme anonyme montre un ancien qui, voyant venir à lui toute une maisonnée, eut l'idée « de quitter ses vêtements, de les plonger dans le fleuve et de se mettre à les laver en restant nu ». Son serviteur, honteux, les ayant fait partir, demanda alors à l'abba la raison de son geste en lui faisant remarquer que « tous

⁶⁶⁵ *Catéchèses*, 4. Cf. A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 111.

⁶⁶⁶ *HL*, 34,1-2, dans L. LELOIR (introd.), p. 99.

⁶⁶⁷ *HL*, 34,7, dans L. LELOIR (introd.), p. 100.

⁶⁶⁸ N728 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 309-310).

⁶⁶⁹ A502 (ID., *Alphabétique*, p. 190-191).

⁶⁷⁰ A121 (*Idem*, p. 47).

disent : l'ancien à le diable au corps ». A quoi l'ancien répondit : « voilà précisément ce que je voulais entendre ». ⁶⁷¹ Un autre frère, palestinien, simulait la folie en éclatant de rire à chaque fois qu'un ascète le rencontrait, « et de ce fait, chacun le laissait et s'en allait ». ⁶⁷²

Ces anachorètes « ne recourent à ce comportement de 'fou' que lorsque leur anachorèse est menacée, violée, et qu'ils ne peuvent fuir ; ce comportement est pour eux un moyen de fuir, d'échapper à la brutale irruption du monde dans leur solitude. Leur folie feinte est une attitude qui leur est imposée par les circonstances et qui cesse quand ces circonstances prennent fin. Il s'agit donc d'un comportement occasionnel et temporaire ». ⁶⁷³

La folie simulée peut également être la réponse de l'anachorète, surtout issu des classes inférieure et moyenne, au « migadisme » des « moines-évêques », issus de l'élite, tel Grégoire de Nazianze : tout comme ces derniers, ils assument le renoncement à la solitude du désert pour procéder à la charité, mais, au lieu de s'intégrer purement et simplement au monde, se jugeant devenus parfaits au point de n'y plus courir aucun risque et de pouvoir y assumer des responsabilités, ils le rejoignent tout en s'en protégeant par un comportement de marginal, d'« étranger ».

C'est ainsi l'attitude qu'adopta au VI^e siècle Syméon Salos (ou « le Fou ») qui, après avoir été anachorète en Palestine pendant vingt-neuf ans, revint à Emèse, en Syrie, dont il était originaire, pour y vivre une vie remplie d'excentricités, voire d'actes scandaleux, se mettant nu en public, pénétrant dans les bains des femmes, etc. Ce faisant, à l'insu de tous, il opéra des conversions et même des guérisons, ce qui témoigne de son état de perfection qui lui fit bénéficier de tels charismes. Lors de son départ du désert, à Jean qui tentait de le retenir, il déclara : « je pars me jouer du monde », à quoi Jean répondit ne pas encore être parvenu à un état tel qu'il puisse faire de même. ⁶⁷⁴

Un des plus importants moines de Nitrie, abba Or, résume parfaitement l'attitude que

⁶⁷¹ N61 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 34).

⁶⁷² N408 (*Idem*, p. 135).

⁶⁷³ A. GUILLAUMONT, « La folie simulée, une forme d'anachorèse », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 127.

⁶⁷⁴ LEONTIOS DE NEAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A.-J. FESTUGIÈRE (éd. commentée), en collab. avec L. RYDEN, Paris 1974, p. 76 ; A. GUILLAUMONT, *Folie simulée*, p. 129-130 ; ID., *La séparation du monde*, p. 107 ; O. CLEMENT, *L'Eglise orthodoxe (Que sais-je ? 949)*, Paris 1961, p. 117.

doit adopter l'errant : « ou bien fuis réellement les hommes, ou bien joue-toi du monde et des hommes en te comportant en insensé à l'égard du grand nombre ». ⁶⁷⁵

Un apophtegme anonyme proclame quant à lui : « celui qui s'est fait fou pour le Seigneur, le Seigneur le rendra sage ». ⁶⁷⁶ La folie simulée est l'assurance d'un maintien de la *ξενιτεία* extérieure au sein du monde, qui n'est cependant accessible, du moins dans sa forme permanente, qu'aux errants qui ont suffisamment réalisés la *ξενιτεία* intérieure pour toucher à la perfection. Seul l'« ascète qui a suffisamment dompté ses passions, c'est-à-dire atteint une certaine impassibilité » ⁶⁷⁷ peut y prétendre. C'est « la forme suprême de l'anachorèse » ⁶⁷⁸, moyen pour l'errant de travailler plus efficacement au salut des autres. ⁶⁷⁹ Contrairement à l'affirmation de Th. Špidlík et Fr. Vandenbroucke, la simulation de la folie ne peut nullement être vue comme « la destruction ascétique du moi ». ⁶⁸⁰ Ceci n'aurait en effet aucun sens : l'ascète vise à détacher son esprit du monde d'ici-bas par la pratique de la *ξενιτεία*, certainement jamais à détruire cet esprit qu'il convient au contraire de parfaire en le dégageant de toutes mauvaises pensées.

La question est évidemment de distinguer les saints errants qui simulent la folie et les « mauvais moines », ceux que nous avons qualifiés d'errants au quatrième sens du terme. Notons d'abord qu'il est très clair que Cassien, lorsqu'il envisage cette « quatrième espèce de moines », ne vise nullement les « fous pour le Christ » qui vivent au sein du monde, puisqu'il déclare qu'ils se parent « d'une vaine image de vie anachorétique ». ⁶⁸¹ Ce qui distingue un « faux moine », au comportement scandaleux, d'un saint ascète adoptant le même comportement, ce sont les charismes dont ce dernier bénéficie. Le mauvais errant n'a nullement atteint la perfection, son esprit étant empli de mauvaises pensées. Le « fou à cause du Christ » adopte des comportements en soi répréhensibles sans aucune pensée perverse, dans le seul but de dissimuler son état de parfait aux yeux de tous. Il est paradoxal de se dire que, finalement, parmi ceux qui apparaissent comme de mauvais moines, se trouvent notamment les meilleurs des anachorètes, ceux qui ont eut la chance de simuler la folie sans

⁶⁷⁵ A947 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 326). N320 est absolument identique (ID., *Anonymes*, p. 111). La traduction retenue est cependant celle d'A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 130.

⁶⁷⁶ N120 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 47).

⁶⁷⁷ A. GUILLAUMONT, *Ibidem*.

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

⁶⁷⁹ V. ROCHCAU, « Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ ? », *Irénikon* LIII, 1980, p. 352-353.

⁶⁸⁰ Cf. Th. ŠPIDLIK et Fr. VANDENBROUCKE, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XXXV-XXXVI, s.v. « Fous pour le Christ », col. 752-770.

⁶⁸¹ J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII,8, dans E. PICHERY, 64, p. 21.

que leur véritable état n'ait pu être dévoilé par quiconque. Au même titre que le meilleur anachorète vivant au désert est celui dont on n'a aucun souvenir, car on ne l'a jamais rencontré.

En résumé, l'Égyptien qui devient ermite au désert ne pratique pas la *ξενιτεία* autrement que celui qui reste dans un des monastères des bords de la vallée ou que celui qui quitte le pays égyptien ou encore que celui qui se « joue du monde » en y simulant la folie. L'éloignement de la société humaine n'est pas une question de kilomètres, mais de disposition mentale, au contraire de ce que donne à penser Evagre. Ce qui compte, c'est d'être totalement « mort au monde », de s'attacher tant à la *ξενιτεία* extérieure qu'à la *ξενιτεία* intérieure. La fuite des autres êtres humains n'implique pas nécessairement de n'être jamais en contact avec d'autres hommes.

D) LA MAITRISE DE LA LANGUE ET L'ASCESE MUTIQUE

Evagre ne s'intéresse pas à cette question, mais rappelons la parole de l'abba André : « il y a trois choses qui conviennent au moine : l'exil à l'étranger, la pauvreté et le silence dans l'endurance. »⁶⁸² Rapprochant pauvreté et silence, cet apophtegme semble bien situer l'ascèse mutique dans la première phase de la démarche monastique. Rappelons également que l'*ἡσυχία* désigne tant le silence, que la tranquillité, la solitude et le recueillement. S'y rattache donc en principe le silence, ascèse négative, qui consiste à ne pas communiquer avec les autres et est donc également un rejet de la société humaine, soutenu par Evagre.

Ainsi, Doulas, lorsqu'il arrive avec son maître Bessarion à une cellule où se trouve un frère assis, occupé à tresser une corde, déclare : « il ne leva pas les yeux sur nous, ne nous salua pas, ne voulant pas du tout entrer en conversation avec nous ». ⁶⁸³ C'est bien là de l'ascèse mutique.

Le silence va même plus loin que le mutisme, puisqu'il consiste non seulement à ne pas parler, mais également à ne pas entendre : c'est l'isolement total du monde extérieur. Reprenons un apophtegme d'Arsène, déjà cité : « si quelqu'un est assis, en repos

⁶⁸² A152 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 60).

⁶⁸³ A159 (*Idem*, p. 65).

(en *hèsychia*), et s'il entend le chant d'un oiseau, son cœur n'a pas de repos ». ⁶⁸⁴ Pour un ascète de son niveau, la *ξενιτεία* extérieure exige donc assurément l'ascèse mutique, mais aussi la garde des oreilles. Arsène avait par ailleurs entendu une voix lui dire : « fuis, tais-toi, reste dans le recueillement : ce sont là les racines de l'impeccabilité » ⁶⁸⁵, ce qui situe bien l'ascèse mutique dans la recherche de l'ἡσυχία.

Situer la « maîtrise de la langue » uniquement dans l'anachorèse n'est cependant pas correct, car elle est aussi au centre de la pratique, puisqu'il faut également entendre par là le fait de ne pas prononcer de mauvaises paroles et donc de ne plus avoir de mauvaises pensées – spécialement de Vaine Gloire ou d'Orgueil – et non pas simplement le fait de ne « se mêler de rien ».

Ainsi, quand l'abba Lucius répond à Longus qui lui déclare vouloir « vivre à l'étranger » : « si tu ne maîtrises pas ta langue, tu ne seras pas un étranger, en quelque lieu que tu ailles. Maîtrise donc ici ta langue, et tu seras étranger » ⁶⁸⁶, les deux moines peuvent se situer sur des plans différents, Longus envisageant le rejet par rapport à la société, le fait d'être « étranger » en ayant accompli la *ξενιτεία* extérieure, Lucius considérant, peut-être mais pas obligatoirement, l'« étranger » en tant que « parfait », ayant réalisé les deux *ξενιτεία*, intérieure et extérieure.

Remarquons qu'un parfait se doit normalement de pratiquer l'hospitalité et l'enseignement et que ceci est totalement incompatible avec l'ascèse mutique (et ce même si l'enseignement est bien davantage fondé sur l'exemple que sur le verbe). En réalité, il convient de ne pas confondre celle-ci avec la « maîtrise de la langue », qui en implique certes le contrôle et des paroles aussi rares que mesurées, mais qui n'exige pas le silence complet que d'aucuns s'imposent et qui apparaît comme un excès. Pareillement, la confession aux pères est une imposition pour les novices qui permet certes la « maîtrise de la langue », mais rend parfaitement anormal le silence intégral. C'est pourquoi Nisterōs déclare : « garde (...) le silence, et si un entretien survient, écoute beaucoup plutôt que de parler ». ⁶⁸⁷ Quand Sisoès se voit interrogé sur ce qu'il convient au moine de faire, il pose

⁶⁸⁴ Arsène 25, traduction de P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 152. Cf. A63 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 28).

⁶⁸⁵ A40 (*Idem*, p. 23).

⁶⁸⁶ A449 (*Idem*, p. 170).

⁶⁸⁷ A558 (*Idem*, p. 210).

ses doigts sur sa bouche et dit : « garder sa bouche, mon fils ». ⁶⁸⁸ Si cela signifiait ne rien dire, il n'aurait sans doute pas répondu, si ce n'est par un geste qui aurait été très significatif et suffisant dans cette société. En réalité, il s'exprime bien verbalement, mais pour dire, avec un strict minimum de mots, qu'il convient de contrôler sa langue et donc de ne pas s'exprimer à mauvais escient. Une réponse à une question peut aussi venir tardivement, comme Ammoès qui, ayant reçu un frère venu lui demander une parole, ne la lui délivra qu'au terme de sept jours. ⁶⁸⁹

Un autre apophtegme, attribué au grand Poëmen, vise la maîtrise de la langue, quand il fait dire à ce dernier : « si un moine maîtrise le ventre et la langue et qu'il mène la vie d'un étranger, aie confiance, il ne mourra pas ». ⁶⁹⁰ De même, Antoine dit à Pambo : « sois maître de ta langue et de ton ventre ». ⁶⁹¹ Le rapprochement entre la maîtrise du ventre, et donc le jeûne qui relève de la pratique, et celle de la langue donnent à penser que ces grands ascètes envisagent ici la pratique, mais ce n'est évidemment pas certain. Pareillement lorsque Matoès dit : « écarte de toi la désinvolture, maîtrise ta langue et ton ventre et bois peu de vin ». ⁶⁹²

Un autre apophtegme proclame : « la condition d'étranger, c'est pour l'homme d'être maître de sa propre bouche ». ⁶⁹³ Il est ici impossible de situer clairement quelle phase de la démarche est visée. En revanche, lorsque le grand Macaire déclare à Aio : « fuis les hommes, reste assis dans ta cellule et pleure tes péchés ; n'aime pas le bavardage des hommes et tu es sauvé » ⁶⁹⁴, il s'agit assurément de la phase anachorétique, de la fuite de la société humaine.

Au contraire, lorsqu'un ancien dit dans un apophtegme, à propos de la componction, du πένθος, que « l'abondance du manger l'éteint, le sommeil prolongé l'empêche, la médisance le perd ; de même le bavardage et en un mot tout délasserement de la chair le pourchasse et le fait disparaître » ⁶⁹⁵, il regroupe clairement des manquements à l'armure monastique et donc à la pratique.

⁶⁸⁸ Eth.Coll. 13,73 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 305).

⁶⁸⁹ A133 (ID., *Alphabétique*, p. 52).

⁶⁹⁰ A636 (*Idem*, p. 236).

⁶⁹¹ A6 (*Idem*, p. 14).

⁶⁹² A523 (*Idem*, p. 197). N330 (ID., *Anonymes*, p. 113) est très proche.

⁶⁹³ A911 (ID., *Alphabétique*, p. 313).

⁶⁹⁴ A494 (*Idem*, p. 188).

⁶⁹⁵ PE II 32, p. 104 ; cité par I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 108.

La recherche du silence peut en tout cas nécessiter, tout comme les éléments de l'armure, un acte concret posé par le moine. Ainsi, « on disait de l'abba Agathon qu'il passa trois ans portant un caillou dans la bouche, jusqu'à ce qu'il ait appris à se taire ». ⁶⁹⁶

Le même Agathon lie en tout cas bien la garde de la langue à la pratique lorsqu'il demande à Alonios : « comment maîtriserai-je ma langue pour ne pas dire de mensonge ? ». ⁶⁹⁷ Mensonges, médisances et mauvaises paroles sont clairement ce que le moine craint le plus en parlant, bien davantage que le trouble apporté à son recueillement. Ainsi Poëmen utilise-t-il l'allégorie pour montrer toute l'importance de la maîtrise de la langue, déclarant à un frère : « vois cette cruche vide, si quelqu'un la remplit de serpents, de lézards et de scorpions et qu'il abandonne cette cruche ainsi remplie et bouchée, tous ces reptiles ne vont-ils pas mourir ? Et si vous ouvrez la cruche, tous ces animaux ne sortiront-ils pas et ne mordront-ils pas les hommes ? Eh bien, il en est de même pour l'homme : s'il garde sa langue et ferme sa bouche, tous ces animaux meurent dessous ; mais s'il fait travailler sa bouche et parle, les animaux sortiront et mordront ce frère et le Seigneur sera irrité contre lui ». ⁶⁹⁸ Pareillement, le grand Macaire dit : « je vous en prie, ô mes bien-aimés fils dans le Seigneur, veillez sur votre langue pour éviter la calomnie et toute pensée qui rend étrangers au Roi le Christ, faisant ainsi du diable et des démons vos compagnons ». ⁶⁹⁹

Le même déclare par ailleurs qu'il faut « mettre une garde à sa langue » ⁷⁰⁰, mais aussi qu'il convient de « détourner son oreille de toute parole vaine et nuisible ». Comme quoi, si ne rien entendre – comme ne rien dire – est assurément un excès, la « garde de l'oreille » est également importante : autant il faut éviter de prononcer de mauvaises paroles, autant ne faut-il pas non plus en écouter. Ceci notamment pour ne pas répondre, ce qui serait une grande faute. Antoine dit ainsi à Ammonas : « injurie cette pierre et frappe-la ». ⁷⁰¹ Après qu'il l'a fait, Antoine lui demande : « la pierre a-t-elle parlé ? ». Son disciple ayant répondu par la négative, l'abba déclare alors : « toi aussi, tu arriveras à ce degré ».

⁶⁹⁶ A97 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 40).

⁶⁹⁷ A147 (*Idem*, p. 58).

⁶⁹⁸ Eth.Coll. 13,84 (ID., *Nouveau recueil*, p. 309-310).

⁶⁹⁹ Am 169,9 (ID., *Troisième recueil*, p. 175).

⁷⁰⁰ Sy I 16 (*Idem*, p. 66-67).

⁷⁰¹ A120 (ID., *Alphabétique*, p. 47).

La *Mission de Paphnuce* est un récit de voyage et repose donc essentiellement sur les rencontres effectuées par Paphnuce et les entretiens entre les moines à ces occasions. En conséquence, la « maîtrise de la langue » et l'ascèse mutique ne peuvent qu'y jouer un rôle marginal.

Le voyageur, entrant dans une première cellule, y trouve un moine assis et silencieux, A2 et A3 ne fournissant pas cette précision (S1.10, S2.10, R0.10, B.8, E1.12, A0.6).

Il ne l'interroge pas et ne se fait aucune réflexion. Le silence et l'absence de réaction du moine, qui aurait normalement dû l'accueillir, ne l'étonnent donc pas car, si ce n'est pas le comportement le plus fréquent, l'ascèse mutique n'est pas impossible et il se peut donc très bien que le moine visité se refuse à réagir face à l'entrée d'un frère. C'est pourquoi il ne saura qu'il est mort qu'après l'avoir vu se désagréger à son contact.

Le terme « silence » n'apparaît plus ensuite que dans A2.221 et A3.239, lorsque les quatre jeunes moines originaires de Pemdjē évoquent leurs premières journées au désert, dans l'attente d'une décision divine sur leur avenir. Ce silence ne semble pas se justifier, car rien ne paraît nécessiter une ascèse mutique durant cette période. Aucune explication n'en est d'ailleurs fournie. En réalité, la présence de ce terme s'explique par une lecture manifeste de S2 ou d'un texte proche en ce passage. En effet, S2.257 proclame que les jeunes moines vivent dans l'ἡσυχία durant cette période, ce qui est bien normal puisqu'ils viennent d'accomplir l'ensemble des exigences de la première phase de la démarche monastique. Le terme **ΕCΥΧΑΖΕ**, « vivre dans l'ἡσυχία », a manifestement été compris par un traducteur arabe comme signifiant « vivre dans le silence », ce qui est extrêmement réducteur. S1.283 évoque également ce temps intermédiaire, mais sans mentionner l'ἡσυχία, tandis que B, A1 et les versions guèzes ne parlent nullement de cette période d'attente.

En conclusion, la « maîtrise de la langue », qu'il ne faut pas confondre avec l'ascèse mutique qui en est l'excès, fait partie intégrante de la phase anachorétique de la démarche du moine, participant à son rejet de la société qui lui assure le recueillement. Cependant, l'essentiel se trouvera dans la phase pratique, où cette maîtrise permet d'éviter les mauvaises pensées, les médisances et les mensonges que craint particulièrement l'ascète dans

sa poursuite de la *ξενιτεία* intérieure. Elle se maintient bien évidemment durant la phase gnostique, le parfait pouvant très bien remplir ses obligations tout en maintenant le contrôle de ses paroles, aussi mesurées que peu nombreuses.

Quant à la *Mission de Paphnuce*, un seul passage évoque un moine « silencieux » et il s'agit de celui de la momie naturelle. Il donne à penser que l'ascèse mutique n'apparaît pas aux yeux de l'auteur de ce texte comme une anomalie, ne nécessitant dès lors aucune réflexion de la part du voyageur lorsqu'il se trouve en présence de ce moine sans réaction.

CHAPITRE 3. LE RENONCEMENT AUX BIENS MATÉRIELS : LA PAUVRETE MONASTIQUE

Pour réaliser la ξενιτεία extérieure et atteindre l'ήσυχία, l'abandon de la sexualité et des relations parentales, ainsi que le renoncement à la société humaine, y compris par la maîtrise de la langue et des oreilles, ne suffisent pas. L'errant (mais aussi le cénobite) doit également renoncer à la possession matérielle. Antoine ou Macaire, à la veille de se donner au désert, commencent par distribuer leur héritage aux gens du village, respectant ainsi le précepte évangélique de *Matthieu* 19,21 : « Si tu veux être parfait, va, vends tes biens et donne(-les) aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi » (Εί θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησον σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι), dont on trouve un parallèle en *Luc* 18,22 : « Tout ce que tu as, vends(-le) et distribue(-le) aux pauvres, et tu auras un trésor dans (les) cieux ; puis viens, suis-moi » (πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ διάδος πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι). Est également cité *Matthieu* 6,25-34, la « parabole du lys des champs et des oiseaux du ciel », qui s'ouvre en disant « ne vous inquiétez pas pour votre vie » (μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν) et se clôture semblablement avec « ne vous inquiétez donc pas du lendemain, car le lendemain aura soin de lui-même ; à chaque jour suffit sa peine » (μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς · ἀρεκτὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς). Il faut être libre de tout tracas purement matériel.⁷⁰²

On peut réellement parler de « démarreur évangélique » pour ces différentes citations, le renoncement aux biens constituant le préalable obligatoire à l'anachorèse. Nous avons déjà vu que, en S1.83 et en B.61, *Mathieu* 6,25 inspire Paphnuce lorsqu'il décide de se rendre au désert une seconde fois. Notons que A2 n'a pas perçu la référence évangélique et présente une phrase au sens absolument opposé :

A2.50 - فلم أتوانا في حياتي بل نهضت أيضا ومضيت إلى البرية الداخلة -

- « Et je ne négligeai pas ma vie, mais je me mis à nouveau debout et je m'enfonçai dans le désert intérieur ».

⁷⁰² VA 2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 132-135] ; E. AMELINEAU (éd.), « Vie copte de saint Macaire », *Annales du Musée Guimet* 25, Paris 1894, p. 61 ; A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique*, p. 53 ; ID., *Perspectives*, p. 222-223 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 180-181 ; C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 20.

Dans l'esprit de Paphnuce, l'idée est en tout cas de rester au désert pour y trouver un maître et devenir ermite. Il s'agit bien d'un départ en anachorèse et, par conséquent, il commence par renoncer à sa vie matérielle.

Le maintien de ce renoncement une fois au désert représente quant à lui le sceau de la *ξενιτεία* extérieure, la marque de l'obtention de l'*ἡσυχία* évagrienne, la tranquillité du corps, étape indispensable à la recherche de la *ξενιτεία* intérieure. « Le renoncement au monde et aux biens de ce monde est corrélatif de la volonté qu'a le moine de se donner tout à Dieu »⁷⁰³ ; autrement dit : sans rejet des richesses de ce monde, le moine ne peut entamer son rejet des passions de l'âme. Citons Aphraate, le « Sage Persan » du IV^e siècle, qui s'inspire de 2 *Timothée* 2,4 : « Celui qui aime les richesses, qu'il s'écarte de l'armée (...). C'est un homme débarrassé de tout qui doit lutter, un homme que ne se souvient de rien de ce qui est en arrière, de peur qu'il n'y retourne ».⁷⁰⁴ Cette phrase se retrouve textuellement dans un apophtegme : « aucun homme engagé dans l'armée ne s'embarasse des affaires de la vie civile » ; l'apophtegme commentant alors : « commençons donc par nous retirer des affaires, méprisons les richesses, éloignons-nous de toutes les choses qui submergent l'esprit et le noient. Rejetons la cargaison mauvaise afin que le vaisseau souffle un peu ; afin aussi que l'esprit, pilote de notre âme, puisse absolument jusqu'au bout la sauver des pensées avec ses compagnons de route ».⁷⁰⁵ Un abba Isidore proclame quant à lui : « si tu convoites le royaume des cieux, méprise les richesses et revendique la récompense divine ».⁷⁰⁶ Citons encore l'amma Synclétique qui déclare : « en pratiquant la vertu, crie les paroles du saint prophète : 'Je suis pauvre et souffrant'.⁷⁰⁷ Tu deviendras parfait par cette double affliction. »⁷⁰⁸ Ou encore : « celui qui préfère les biens terrestres aux biens spirituels perdra les deux ».⁷⁰⁹

Ce rejet des biens est cependant aussi un comportement qui relève de la pratique elle-même, puisqu'il est le moyen de lutter contre l'une des principales mauvaises pensées,

⁷⁰³ A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique*, p. 53.

⁷⁰⁴ *Exposés*, VII,20, dans APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Exposés*, M.-J. PIERRE (trad.), vol. I, (*Sources Chrétiennes* 349), Paris 1988, p. 431 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 466.

⁷⁰⁵ J739 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 314-315).

⁷⁰⁶ A410 (ID., *Alphabétique*, p. 151).

⁷⁰⁷ *Psaume* 68,30.

⁷⁰⁸ A898 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 309-310).

⁷⁰⁹ N447 (ID., *Anonymes*, p. 148).

la Philargyrie. Nous y reviendrons dans la partie suivante.

I. MOBILIER ET EQUIPEMENT

L'ermite ne part donc au désert qu'avec un strict minimum. L'ameublement de la cellule monastique est ainsi plus que rudimentaire. Celle-ci doit « être vide des choses du monde que (le moine) a quitté et qu'il ne doit pas reconstituer autour de lui ». ⁷¹⁰ Le travail manuel effectué par l'errant est destiné à être vendu pour acquérir juste de quoi survivre (ou juste un peu plus, en vue de l'aumône). Il ne doit pas conduire à se créer de nouveaux biens. Un ancien proclame ainsi : « beaucoup de moines dispersèrent leur fortune et abandonnèrent leur père et leur mère, leurs frères et leur famille à cause de leurs péchés. S'en allant dans un monastère, (...) ils devinrent la joie des démons pour s'être façonné des sacs et des coffres contenant des fruits et des friandises, des aiguilles et des ciseaux, des couteaux et des ceintures ». ⁷¹¹

De façon certes exagérée, Syméon le jeune déclare : « ne conserve dans ta cellule rien de matériel, pas même une aiguille – sauf la natte, la mélote, le manteau et le vêtement – ni même, si possible, un escabeau ». ⁷¹² Si aucun texte ne donne un véritable inventaire des objets que le moine détient en sa cellule, on peut malgré tout déterminer le mobilier et l'attirail élémentaire de l'ermite : l'élément principal est la natte, le plus souvent de joncs tressés ⁷¹³, mais aussi en peau (ce qui semble apparaître comme plus luxueux) ⁷¹⁴, et sur laquelle il peut dormir, s'asseoir et travailler. ⁷¹⁵ Même s'il est nécessaire de se restreindre, il faut éviter de n'utiliser qu'une natte pour plusieurs. Un ancien recommande ainsi de « ne pas dormir, si tu es jeune, avec un autre sur la même natte, sauf avec ton frère ou avec ton abba, et ce avec crainte et sans mépris ». ⁷¹⁶ La natte est généralement tressée par le moine ⁷¹⁷, le rythme le plus fréquent semblant être d'une natte par jour. ⁷¹⁸ Les nattes non

⁷¹⁰ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 102.

⁷¹¹ J721 (ID., *Anonymes*, p. 303).

⁷¹² *Capita moralia*, 134 (PG 120, 673B). Cité par P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 156.

⁷¹³ N631 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 275) ; QRT31 (ID., *Troisième recueil*, p. 115-116).

⁷¹⁴ Ch262 (ID., *Nouveau recueil*, p. 284).

⁷¹⁵ A14 (ID., *Alphabétique*, p. 16) ; A189 (*Idem*, p. 78-79) ; A267 (*Idem*, p. 104-105) ; A384 (*Idem*, p. 143) ; A486 (*Idem*, p. 183-185) ; N4 (ID., *Anonymes*, p. 12) ; N278 (*Idem*, p. 99) ; N460 (*Idem*, p. 154-155) ; Eth. Coll. 13,51 (ID., *Nouveau recueil*, p. 300-301) ; J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, IV,13, dans J.-Cl. GUY, p. 136-137 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 102-103.

⁷¹⁶ Sy v 53 (ID., *Troisième recueil*, p. 74-75).

⁷¹⁷ A796 (ID., *Alphabétique*, p. 274) ; N328 (ID., *Anonymes*, p. 112-113) ; N375 (*Idem*, p. 127) ; CSP IV 16 (ID., *Troisième recueil*, p. 133-134).

utilisées sont vendues pour se procurer de quoi vivre au désert.⁷¹⁹ Il arrive cependant que l'errant s'achète des nattes.⁷²⁰ Un ancien proclame toutefois : « n'acquires pas de natte de grand prix pour t'y étendre ». ⁷²¹ Le moine s'assied parfois sur un ἐμβρίμιον (**MPOM** en copte), un « coussin », qui est en réalité un siège bas fait de bottes de papyrus, lui servant par ailleurs d'oreiller ou d'écritoire.⁷²² Pour certains, il n'est cependant question que du sol nu de la cellule. Il est ainsi dit d'abba Dioscore qu'« il n'a pas coutume de mettre sous lui un coussin ou une peau⁷²³ ni rien de semblable, mais il dort à même la terre ». ⁷²⁴ Quant à Antoine, il « se contentait d'une natte pour dormir et couchait même la plupart du temps sur la terre nue ». ⁷²⁵ Le coucher à la dure ou χαμευνία⁷²⁶, défendue par Evagre⁷²⁷, relève par ailleurs aussi de la pratique car il ne s'agit pas seulement de renoncer à des biens, mais aussi de contraindre son corps dans la lutte contre ses passions et son humanité. Il arrive qu'on fasse alors un petit oreiller avec le sable.⁷²⁸ Mais un ancien recommande : « si tu trouves un oreiller doux, laisse-le et mets une pierre pour le Christ ». ⁷²⁹ Macaire, entrant dans un ancien temple païen va même utiliser une vieille momie comme oreiller.⁷³⁰ Le moine peut toutefois, outre la natte et le coussin, utiliser une couverture pour se protéger des nuits froides du désert.⁷³¹ Il peut cependant ne disposer que d'une natte, la moitié sous soi et l'autre moitié par-dessus.⁷³² Le matelas ou le lit sont un luxe.⁷³³ Un certain abba Romain scandalise ainsi son visiteur en possédant « une couchette avec une couverture de peau et un petit oreiller ». ⁷³⁴ Le lit semble surtout réservé aux malades.⁷³⁵ Un apophtegme n'attribue

⁷¹⁸ N340 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 116-117) ; Am221,13 (ID., *Troisième recueil*, p. 193).

⁷¹⁹ Eth.Coll. 13,80 (ID., *Nouveau recueil*, p. 308).

⁷²⁰ Eth.Coll. 13,32 (*Idem*, p. 294).

⁷²¹ N592/11 (ID., *Anonymes*, p. 218).

⁷²² A74 (ID., *Alphabétique*, p. 33) ; A799 (*Idem*, p. 278-280) ; N4 (ID., *Anonymes*, p. 12) ; N29 (*Idem*, p. 19) ; Ch254 (ID., *Nouveau recueil*, p. 282) ; Ch256 (*Idem*, p. 283) ; J. CASSIEN, *Conférences*, I,23, dans E. PICHÉRY, 42, p. 108 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 96. Le terme ἐμβρίμιον n'appartient pas au grec classique. Le dictionnaire de Lampe en cite trois exemples, tous issus des apophtegmes (p. 454), tandis que le Liddel-Scott n'en donne qu'un exemple, sous la forme ἐμβρῶμιον, dans son supplément (p. 53).

⁷²³ Le manuscrit parle en fait d'une mélote, à savoir un manteau en peau (M. CHAINE, *Apophtegmata Patrum*, p. 78).

⁷²⁴ Ch254 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 282).

⁷²⁵ VA 7,7 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 152-153].

⁷²⁶ P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 10.

⁷²⁷ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 186.

⁷²⁸ A355 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 133-134).

⁷²⁹ N592/2 (ID., *Anonymes*, p. 216-217).

⁷³⁰ A466 (ID., *Alphabétique*, p. 178-179).

⁷³¹ N181 (ID., *Anonymes*, p. 70) ; Eth.Coll. 14,33 (ID., *Nouveau recueil*, p. 321).

⁷³² N214 (ID., *Anonymes*, p. 82-83).

⁷³³ A74 (ID., *Alphabétique*, p. 33) ; A83 (*Idem*, p. 37) ; N592/45 (ID., *Anonymes*, p. 225-226) ; N632 (*Idem*, p. 275).

⁷³⁴ A799 (ID., *Alphabétique*, p. 278-280).

⁷³⁵ A132 (*Idem*, p. 51) ; N30 (ID., *Anonymes*, p. 19) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 103.

toutefois que deux nattes pour un mourant.⁷³⁶

Il peut également être trouvé, mais c'est moins fréquent, une table pour les repas, surtout en cas de visite.⁷³⁷ Il n'est bien sûr pas possible de se passer d'un récipient pour l'eau, le plus souvent une simple et unique cruche de terre⁷³⁸, un seau⁷³⁹, un vase⁷⁴⁰ ou une amphore⁷⁴¹, plus rarement une jarre, avec éventuellement un couvercle.⁷⁴² Ces récipients servent aussi bien à puiser l'eau qu'à la transporter et à la conserver.⁷⁴³ Ils peuvent également renfermer d'autres liquides, essentiellement de l'huile ou du vin.⁷⁴⁴ Un autre permet la conservation des aliments à l'abri des animaux, en particulier du pain.⁷⁴⁵ Lorsque l'ermite cuisine, il lui faut de quoi faire du feu⁷⁴⁶ et un fourneau⁷⁴⁷ ; ainsi qu'une marmite et son couvercle⁷⁴⁸, un plat ou une écuelle, une coupe, tous ustensiles en terre cuite.⁷⁴⁹ Sont également nécessaires une lampe pour la nuit et l'huile pour l'alimenter.⁷⁵⁰

⁷³⁶ Ch263 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 225).

⁷³⁷ A111 (ID., *Alphabétique*, p. 43-44) ; A324 (ID., p. 125) ; A373 (ID., p. 140) ; A429 (ID., p. 160) ; A486 (ID., p. 183-185) ; A652 (ID., p. 240) ; A784 (ID., p. 270) ; A818 (ID., p. 287) ; A953 (ID., p. 330) ; N71 (ID., *Anonymes*, p. 38) ; N85 (ID., p. 43) ; N229 (ID., p. 87-88) ; N306 (ID., p. 107-108) ; N468 (ID., p. 156) ; N612 (ID., p. 261) ; N629 (ID., p. 274) ; Bu II 64 (ID., *Nouveau recueil*, p. 229-230) ; Bu II 256 (ID., p. 234-238) ; R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 19.

⁷³⁸ A796 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 274) ; N27 (ID., *Anonymes*, p. 19) ; N201 (ID., p. 78) ; N223 (ID., p. 85) ; Eth.Coll. 13,80 (ID., *Nouveau recueil*, p. 308) ; Eth.Coll. 13,84 (ID., p. 309-310) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 103.

⁷³⁹ N158 (ID., *Anonymes*, p. 60).

⁷⁴⁰ Ch244 (ID., *Nouveau recueil*, p. 279-280) ; J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, IV,16, dans J.-Cl. GUY, p. 140-141, qui parle d'une βούκαλις, un « vase à col long et étroit où l'on faisait rafraîchir l'eau ou le vin » (A. BAILLY, p. 354a). Ce terme (on trouve aussi βουκάλιον), par l'intermédiaire du sicilien puis de l'italien est à l'origine du mot « bocal », vase qui, en revanche, présente un col large.

⁷⁴¹ N932 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 322).

⁷⁴² A122 (ID., *Alphabétique*, p. 47-48) ; A217 (ID., p. 88-89) ; HM, XXII,5-6 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 129-130 et ID. (trad.), p. 121] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 103.

⁷⁴³ *Ibidem*.

⁷⁴⁴ A168 (ID., *Alphabétique*, p. 68) ; N148 (ID., *Anonymes*, p. 57) ; Am 190,8 (ID., *Troisième recueil*, p. 185). Ce dernier est un vase en verre.

⁷⁴⁵ A289 (ID., *Alphabétique*, p. 111), où l'on voit un récipient pour du blé, un pour du froment et un autre contenant des oignons ; QRT58 présente un vase rempli de noix qui est certainement une βούκαλις (ID., *Troisième recueil*, p. 120-121) ; dans HL, 18,2 [dans L. LELOIR (introd.), p. 66], Macaire utilise sans doute le même type de récipient pour conserver son pain ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 104.

⁷⁴⁶ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, VIII,19, dans J.-Cl. GUY, p. 360-361 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 86 et 104.

⁷⁴⁷ C. CHAILLOT, « Ermites coptes d'hier, d'aujourd'hui et de demain : archéologie et spiritualité », *Le Monde Copte* 21-22, (1993), p. 154.

⁷⁴⁸ A253 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 101) ; A685 (ID., p. 247) ; Eth.Coll. 13,58 (ID., *Nouveau recueil*, p. 302) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 104.

⁷⁴⁹ Entre autres exemples : A184 (ID., *Alphabétique*, p. 76) ; A463 (ID., p. 178-179) ; A566 (ID., p. 215) ; A811 (ID., p. 285) ; A949 (ID., p. 329) ; N14 (ID., *Anonymes*, p. 15) ; N157 (ID., p. 59-60) ; N465 (ID., p. 156) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 104.

⁷⁵⁰ A333 (ID., *Alphabétique*, p. 125) ; A574 (ID., p. 219) ; N151 (ID., *Anonymes*, p. 58) ; N189 (ID., p. 73-74) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 104.

Vient ensuite un couteau pour le travail et la cuisine⁷⁵¹, des outils pour la vannerie ou le tissage et pour un éventuel jardin⁷⁵², une hache pour couper le bois ou tailler la pierre.⁷⁵³ A nouveau, il ne faut s'attacher à aucun de ces ustensiles ou en tirer vanité. Il est ainsi proclamé : « ne suspends pas de canif à ta ceinture ; car tout cela éloigne de toi la componction et le deuil »⁷⁵⁴ ; ou encore : « si tu as un ustensile, un couteau, un hoyau ou quoi que ce soit d'autre et que tu vois ta pensée s'y attacher, rejette-le loin de toi afin d'apprendre à ta pensée à ne s'attacher à rien du tout si ce n'est au Christ seul ».⁷⁵⁵ Un autre ancien dit du moine que « Dieu lui demande de n'avoir aucune attache à un objet matériel, fût-ce à une petite aiguille, parce qu'elle peut être pour sa pensée un empêchement à la conversation avec Jésus et à la componction ».⁷⁵⁶

L'errant peut également posséder des livres, essentiellement bibliques. Il est fort possible que les premiers anciens n'avaient pas de livre du tout ou alors un seul.⁷⁵⁷ Puis, le temps passant, des anachorètes accumulèrent des livres dans leurs placards.⁷⁵⁸ Ammoès parle cependant de moines quittant leur cellule en laissant « des placards remplis de livres en parchemin, sans même fermer les portes »⁷⁵⁹, ce qui témoigne de leur faible intérêt pour ces biens matériels. Un ancien dit quand même avec tristesse : « les Prophètes ont écrit des livres, puis vinrent nos Pères qui les mirent en pratique. Ceux qui vinrent après les apprirent par cœur. Puis la génération présente est venue, qui les a copiés et placés, inutiles, dans les embrasures ».⁷⁶⁰ L'accumulation est effectivement mal vue. Sérapion dit à un frère : « tu as pris l'avoir des veuves et des orphelins, et tu l'as déposé dans cette embrasure ».⁷⁶¹ Autrement dit : il aurait mieux fait de faire l'aumône que d'acquérir

⁷⁵¹ A89 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 39) ; A107 (*Idem*, p. 42) ; A776 (*Idem*, p. 265-266) ; N721 (ID., *Anonymes*, p. 303) ; Ch261 (ID., *Nouveau recueil*, p. 284).

⁷⁵² A168 (ID., *Alphabétique*, p. 68) ; A180 (*Idem*, p. 74) ; A535 (*Idem*, p. 203) ; N58 (ID., *Anonymes*, p. 33) ; Sy III 52 (ID., *Troisième recueil*, p. 72) ; Eth.Coll. 13,93 (ID., *Nouveau recueil*, p. 311) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 104-105.

⁷⁵³ A486 (ID., *Alphabétique*, p. 183-185) ; A534 (*Idem*, p. 202-203) ; Arm II 498(53)B (ID., *Nouveau recueil*, p. 273-275) ; VA 50,5 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 270-271] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 105.

⁷⁵⁴ N592/14 (ID., *Anonymes*, p. 219).

⁷⁵⁵ N592/17 (*Idem*, p. 219).

⁷⁵⁶ N577 (*Idem*, p. 209).

⁷⁵⁷ A167 (ID., *Alphabétique*, p. 67) ; N565 (ID., *Anonymes*, p. 206) ; Eth.Coll. 13,79 (ID., *Nouveau recueil*, p. 307-308) ; J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII,15, dans E. PICHÉRY, 64, p. 28-31 (plus spécialement p. 29-30), où il est clair que Paphnuce Bubale ne possédait qu'un seul livre ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 106.

⁷⁵⁸ A296 (ID., *Alphabétique*, p. 113).

⁷⁵⁹ A134 (*Idem*, p. 52).

⁷⁶⁰ N228 (ID., *Anonymes*, p. 87).

⁷⁶¹ A876 (ID., *Alphabétique*, p. 302).

des livres, assurément fort chers à l'époque. D'autres en revanche y renoncent sans regret.⁷⁶² Le livre possédé ne doit en tout cas pas être mis en valeur. Ainsi peut-on lire : « si tu acquiers un livre, n'en décore pas la reliure ». ⁷⁶³ Les livres devant être copiés, le moine qui s'adonnait à cette activité devait bien évidemment posséder le matériel nécessaire. Notons que certains moines recevaient des commandes et vendaient leurs travaux de copistes.

Dans la *Mission*, il n'est pas question du mobilier des différentes cellules et, de l'équipement d'Onuphre, ne se trouve signalé qu'un cruchon d'eau, non mentionné par A2 et A3 (S1.186, S2.174, B.128, E1.181, A1.88).

A1 et l'éthiopien notent également un récipient contenant de la nourriture, chez les quatre « anonymes » (E1.257, A1.135).

Quant au four que Paphnuce mentionne en ce dernier lieu (S1.242, S2.219, B.166, E1.256, A1.134, A3.204), il ne se trouve que dans son imagination : les pains sont chauds comme à la sortie d'un four mais les moines ne les ont pas cuits et ils ne savent jamais d'où leur vient ce pain. A2 ne parle pas du four.

2. DU VETEMENT ET DE SON ABSENCE⁷⁶⁴

Plus fondamentalement encore, l'errant dispose normalement de vêtements. Cependant, le premier vêtement de l'anachorète, c'est sa peau. Les sources présentent des ermites vivant intégralement nus, ce qui, contrairement à l'imagerie classique, n'est pas le cas d'Onuphre.

Les anachorètes nus ne sont d'ailleurs que des exceptions car, le plus souvent, le moine se trouve plutôt enclin à cacher sa nudité, « son indécence », à se « ceindre

⁷⁶² A176 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 71) ; A268 (*Idem*, p. 106) ; N392 (ID., *Anonymes*, p. 130) ; N541 (*Idem*, p. 199) ; N566 (*Idem*, p. 206-207) ; EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 97, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 704-705.

⁷⁶³ N592/11 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 218).

⁷⁶⁴ Sur tout ce qui traite de la nudité et du port du vêtement dans ce travail, une synthèse peut se trouver dans M. MALEVEZ, « La nudité chez les ermites : symbole et réalité », dans N. BOSSON et A. BOUD'HORS (éd.), *Actes du huitième congrès international d'études coptes, Paris, 28 juin – 3 juillet 2004, (Orientalia Lovaniensia Analecta 163)*, Louvain-Paris-Dudley (Ma.) 2007, p. 537-548. Voir aussi C.A. WILLIAMS, *Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anchorites*, Urbana 1926.

les reins » pour utiliser une expression biblique.⁷⁶⁵

Même si la nudité intégrale peut apparaître comme un excellent moyen d'atteindre le renoncement total aux choses de ce monde⁷⁶⁶, il faut bien avouer que le fait de ne posséder qu'un ou deux vêtements peut aussi tout simplement conduire l'errant à se retrouver totalement dénudé lorsque, au fil des années, l'habit finit par tomber en loques.⁷⁶⁷ Ainsi en va-t-il pour Timothée dans la *Mission de Paphnuce*. A la question du pourquoi de l'absence de vêtement sur lui, il répond⁷⁶⁸ : S1.59 et 60 - ΠΑΒΩ ΔΕ ΑΦΑΥΞΑΝΕ ΑΥΩ ΝΑΖΟΙΤΕ ΑΥΤΑΚΟ ΕΠΤΗΡΥ ✠ ΑΙΨΩΒC ΔΕ ΜΠΜΑ ΕΤΕΨΥΕ ΕΡΟΪ ΕΖΟΒCΥ ΖΜΠΒΩ ΝΤΑΑΠΕ - « Et ma pilosité poussa et mes vêtements périrent entièrement. Et je couvris le lieu qu'il me convient de couvrir avec la pilosité de ma tête » ; S2.60 et 61 - ΠΑΦΩ ΔΕ ΑΦΑΥΞΑΝΕ ΑΥΩ ΝΑΖΟΙΤΕ ΑΥΤΑΚΟ ΕΠΤΗΡΥ ΑΙΨΩΒCΒΕ ΜΠΜΑ ΕΤΕΨΥΕ ΕΖΟΒCΥ ΖΜΠΑΦΩ - « Et ma pilosité poussa et mes vêtements périrent entièrement. Aussi je couvris le lieu qu'il convient de couvrir avec ma pilosité » ; B.41 - ΕΤΑΠΑΦΩΙ ΔΕ ΨΙΑΙ ΝΑΕΨΒΩC ΑΥΤΑΚΟ ΕΠΤΗΡΥ ΑΙΨΩΒC ΜΦΜΑ ΕΤΕΨΥΕ ΝΖΟΒCΥ ΝΤΕ ΠΑCΩΜΑ ΞΕΝΠΙΦΩΙ ΝΤΕ ΤΑΑΦΕ - « Et lorsque ma pilosité poussa, mes vêtements périrent entièrement et je couvris le lieu de mon corps qu'il convient de couvrir avec la pilosité de ma tête » ; E1.50 - ወኖኃ : ሥዕርትየ : እምድኅረ : ኅልቀት : አልባስየ : ወከደነት : መካካ : ዘታሕተ : አእባልየ : ሥዕርትየ :: - « Et ma pilosité poussa après que mes vêtements furent usés et elle couvrit le lieu qui était sous mes membres, ma pilosité » ;

A0.41 - ولما تخرقت ثيابي طال شعري حتى غطى جسمي كما تراه الآن -

- « Et lorsque mes vêtements furent en lambeaux, ma pilosité poussa au point de couvrir mon corps comme tu le vois maintenant » ;

A3.45 - ولباسي الذي خرج معي من العالم تمزق وبلي وشهر رأسي غطا جميع جسدي
كما تراني

- « Et mon vêtement, qui sortit avec moi du monde, tomba en lambeaux et fut usé et la pilosité de ma tête couvrit l'entièreté de mon corps, tel que tu me vois ».

⁷⁶⁵ VA, 47 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 262-265] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 66-67.

⁷⁶⁶ Eth.Coll. 13,61 (ID., *Nouveau recueil*, p. 303) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 66.

⁷⁶⁷ HM, XII,8 et XXIII,3 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 95 et 131 ; ID. (trad.), p. 83 et 123-124] ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 65 et 68.

⁷⁶⁸ Le passage manque dans A2.

Certains demeurent alors sans vêtement. Cependant, comme le montre l'exemple de Timothée, les errants qui vivent totalement nus n'existent pratiquement pas. Généralement, lorsqu'un anachorète est présenté comme « nu », il est précisé que sa chevelure, que l'on traduira d'ailleurs avantageusement par « sa pilosité », recouvre son corps, du moins les parties qu'il lui convient de dissimuler pour éviter d'éveiller la *πορνεία*, une des mauvaises pensées qu'il lui faut combattre pour atteindre l'*ἀπάθεια*. Le fait que les moines arborent une barbe fournie nous assure qu'il ne s'agit pas là d'une simple « fiction littéraire », destinée à donner le change et à limiter la portée de la nudité décrite. Les moines nus sont en réalité le plus souvent des moines chevelus. Ainsi en est-il de Timothée dont il est dit que la pilosité lui sert de vêtement (S1.23, S2.23, B.17, E1.22 et 23, A0.14, A3.19), A2.21 se contentant de signaler qu'elle couvre son corps.

Il n'est donc pas nu, mais dépouillé de ses vêtements terrestres ! Mais l'ascète qui est dit « nu » peut aussi en réalité être couvert, non seulement par sa pilosité, mais encore avec des vêtements bien réels, tels, au XIII^e siècle, Barsūm⁷⁶⁹ ou encore Onuphre, à propos duquel Paphnuce déclare, dans la *Mission* : S1.98 et 99 - **ΑΙΝΑΥ ΟΥΡΩΜΕ ΕΑΦΕΙ ΕΦΟ ΝΚΩΖΤ ΤΗΡΥ ΕΡΕΠΕΦΩΩΪ ΠΟΡΥ ΕΒΟΛ ΕΧΜΠΕΦΩΜΑ ΝΘΕ ΝΟΥΠΑΡΔΑΛΛΙΣ ΕΝΕΦΚΗ ΓΑΡ ΚΑΖΗΥ ΠΕ ΕΡΕΖΝΘΩΒΕ ΝΝΤΗΘ ΖΩΒC ΝΤΕΦΑCΧΗΜΟCΥΝΗ** - « je vis un homme qui était venu, étant tout en feu, sa pilosité recouvrant son corps à la façon d'un léopard. Car il était nu, des feuilles de plantes couvrant son indécence » ; S2.90 et 91 - **ΑΙΝΑΥ ΕΥΡΩΜΕ ΜΠΟΥΕ ΕΦΟ ΝΖΟΤΕ ΕΜΑΤΕ ΕΡΕΠΕΦΩ ΠΟΡΥ ΕΒΟΛ ΕΧΜΠΕΦΩΜΑ ΝΘΕ ΜΠΑΝΕΠΑΡΤΑΛΛΗC ΝΦΚΗ ΚΑΖΗΥ ΓΑΡ ΠΕ ΕΡΕΖΕΝΘΩΒΕ ΖΩΒC ΜΠΦCΜΟΤ ΝΖΟΟΥΤ** - « je vis un homme au loin, étant très effrayant, sa pilosité recouvrant son corps à la façon de celle des léopards. Car il était nu, des feuilles couvrant son indécence » ; B.68 - **ΑΙΝΑΥ ΕΟΥΡΩΜΙ ΕΦΜΩΥΙ ΕΡΕΠΕΦΩΥΙ ΦΟΡΥ ΕΒΟΛ ΕΧΕΝΠΕΦΩΜΑ ΜΦΡΗΤ ΝΟΥΠΑΡΔΑΛΛΙC ΝΑΦΒΗΥ ΓΑΡ ΠΕ ΕΡΕΖΑΝΧΩΒΙ ΝΕΝΤΗΧ ΖΟΒC ΕΧΕΝΠΕΦΩΜΑ ΝΖΩΟΥΤ** - « Je vis un homme qui marchait, sa pilosité recouvrant son corps à la façon d'un léopard car il était nu, des feuilles de plantes couvrant son indécence » ; E1.91 et 92 - **ወርኢኩ ፡ ብእሴ ፡ ካልዕ ፡ መፍርህ ፡ ጥቀ ፡ ወሥዕርቱ ፡ ስፉሕ ፡ ከደነ ፡ ሥጋሁ ፡ ከመ ፡ ልብስ ፡ ወውእቱ ፡ ዕሩቅ ፡ ወሀሎ ፡ ዲባ ፡ ሥጋሁ ፡ ዘኮነ ፡**

⁷⁶⁹ R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 2, s.v. « Barsūm the naked, Saint », p. 348-349 ; W.E. CRUM, « Barsauma the Naked », *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 29, 1907, p. 138-142 et 187-195.

ⲕⲁⲣⲏⲛⲓ : ⲡⲘⲘⲗ :: - « et je vis un autre homme extrêmement terrifiant et sa longue pilosité couvrait son corps à la façon d'un vêtement et il était nu. Et de jeunes pousses se trouvaient sur son corps » ;

A1.12 - فرأيت من بعيد إنسانا مخوفا بشع المنظر جدا وهو عريان ولا لباس عليه، وشعره
قد كسا جسمه كالثوب، وهو متأزر بحشيش

- « Et je vis au loin un homme effrayant, d'aspect très laid, et il était nu, n'ayant pas de vêtement sur lui, et sa pilosité revêtait son corps à la façon d'un habit, et il était couvert de plantes » ;

A2.62 - عاينت من بعد إنسانا مفزعا منظره جدا كثيفا شعره مستترا به جسمه منظره
كالوحش مهولا مجردا من اللبوس موزرا على حقويه بورقة شجرة

- « j'observai au loin un homme d'aspect très effrayant, à la pilosité drue, son corps étant dissimulé par elle, son aspect étant comme la terrifiante bête sauvage, dépourvu de vêtement, ceint sur ses reins d'un feuillage de plante »

A3.85 - ومن بعد ذلك ترانا لي رجل من بعيد وإنه أتى إلي ومنظره مفزع جدا كثير الشعر
كمثل الوحش المفزع وكان شعره يغطي جسده كله لأنه كان عريان وكان متغطي بورق
الشجر

- « Et, après cela, un homme m'apparut au loin venant vers moi et son aspect était très effrayant, plein de poils comme l'effrayante bête sauvage, et sa pilosité couvrait tout son corps parce qu'il était nu et il était recouvert de feuilles de plantes ».

On peut dès lors parler d'une fausse nudité. L'auteur veut sans doute préciser par là que l'anachorète se trouve dépourvu d'un habit monastique devenu classique en cette fin de IV^e siècle. Comme les premiers anachorètes, Onuphre ne dispose que d'un vêtement très simple, fait de feuilles de palmier tressées. Le vêtement de Paul de Thèbes était fait pareillement de feuilles de palmier entrelacées⁷⁷⁰ et un apophtegme présente un ancien vêtu d'une natte.⁷⁷¹ Comme l'affirme Lucien Regnault, « sans doute cet accoutrement bizarre était-il une invention des moines du désert qu'ils étaient les seuls à porter »⁷⁷², d'où peut-être l'étonnement de Paphnuce, moine de Scété où, selon A1.190 et l'éthiopien (E1.329), il avait

⁷⁷⁰ SAINT JEROME, *Vie de Paul de Thèbes*, 12 et 16, dans ID., *Trois vies de moines*, p. 170-171 et 182-183 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 67.

⁷⁷¹ A116 (ID., *Alphabétique*, p. 46).

⁷⁷² ID., *Vie quotidienne*, p. 68.

reçu l'habit monastique le plus important, le *σχῆμα*. Ce type de vêtement s'explique cependant aisément : une fois détruits ceux emportés lors du départ en anachorèse, le plus simple est, si on le souhaite, de s'en reconstituer avec la matière première la plus fréquente qui, de plus, offre la double caractéristique d'être la plus travaillée par l'errant et, surtout, d'être de peu de valeur.

Les premiers ermites portaient cependant également des peaux de bêtes, à l'image d'Elie, qui ne disposait que d'un pagne de peau, ou de Jean-Baptiste, ceint uniquement d'un vêtement de poils de chameau et d'une ceinture.⁷⁷³ Hilarion se vêtait ainsi d'un manteau grossier, couvrant une tunique de peau qu'Antoine lui avait donné.⁷⁷⁴ Quant à ce dernier, il portait sur le corps un vêtement en peau de bête, le côté poils tourné vers l'intérieur.⁷⁷⁵ Il est dès lors possible que l'errant porteur de natte dont il fut question plus haut ait été en réalité vêtu d'une peau car, rappelons-le, les nattes en peau existaient, même si elles étaient moins fréquentes et plus luxueuses.

Par ailleurs, la nudité de certains errants peut enfin être davantage symbolique que réelle. Un apophtegme nous présente ainsi Antoine s'adressant à un novice en lui disant : « si tu veux devenir moine, va dans tel village, achète de la viande, mets-la sur ton corps nu, puis reviens ici ». Le frère ayant agi de la sorte, il revient le corps déchiré par les chiens et les oiseaux. Antoine lui dit alors : « ceux qui renoncent au monde et veulent garder des richesses, sont déchirés ainsi par les démons qui les combattent ».⁷⁷⁶ Dans ce cas, la nudité symbolise le nécessaire renoncement aux biens du monde, mais elle n'est pas envisagée en elle-même comme requise pour le moine.

Un autre apophtegme d'Antoine présente une nudité purement de l'ordre du symbole. Le grand ascète dit : « si je sors de ma cellule pour aller vers les hommes, je me dévêts de ma tunique et je vais nu ; quand je rentre, je la revêts de nouveau, c'est-à-dire : quand je sors vers les hommes, je deviens chair, et quand je retourne dans mon habitation, je deviens esprit avec Dieu ».⁷⁷⁷ Il est évident – et Antoine l'exprime fort bien lui-même – que le saint moine ne se dévêt pas pour rentrer en ville. D'ailleurs, Athanase dit de lui que « personne ne le vit

⁷⁷³ *IV Rois* 1,8 ; *Matthieu*. 3,4 ; J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, I,1, dans J.-Cl. GUY, p. 36-39 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 67.

⁷⁷⁴ SAINT JEROME, *Vie d'Hilarion*, 3, dans ID., *Trois vies de moines*, p. 218-219 ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

⁷⁷⁵ VA 46,4 et 47,2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 260-261] ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

⁷⁷⁶ A20 (ID., *Alphabétique*, p. 18).

⁷⁷⁷ Am 36,16 (ID., *Troisième recueil*, p. 147).

jamais dévêtu »⁷⁷⁸, si ce n'est après sa mort quand on l'ensevelit. Il veut en réalité exprimer ici la nécessaire garde de la cellule, qui permet le seul à seul avec Dieu.

La nudité peut symboliser réellement l'ensemble de la démarche monastique. Ainsi, Ammoès, sollicité par des frères, demande à son disciple Jean de montrer comment on devient moine. Ce dernier se dévêt alors, expliquant ensuite ce geste : « à moins que l'homme ne se dépouille ainsi de l'honneur et de la louange de ce monde, il ne peut absolument pas devenir moine ».⁷⁷⁹ D'autres apophtegmes, forts semblables, utilisent par ailleurs l'image de l'athlète : « dans les luttes l'athlète se dépouille de ses vêtements ; de même, au milieu des mauvaises pensées, le moine doit élever les mains en croix vers le ciel en appelant Dieu à son secours (...). Reste donc immatériel et tu remportes la victoire ».⁷⁸⁰ Abba Macaire disant encore : « comme quelqu'un qui va dans un établissement de bains, s'il ne se dépouille pas de tous ses vêtements, il ne peut se baigner ni laver toutes ses saletés : ainsi en est-il de qui entreprend d'être moine ; s'il ne se dépouille pas de tous les soucis de ce monde et de tous ses désirs (...), il ne peut pas progresser (...) ni vaincre toutes les suggestions de l'ennemi, qui sont les saletés ».⁷⁸¹ Ou encore : « voilà comment le moine doit être : dépouillé de toute la matière de la vie et crucifié (...). L'athlète se dépouille de ses habits pour combattre dans le cirque, ainsi le moine doit être nu et immatériel »⁷⁸² ; ce dernier apophtegme nous ramène au cas de la fausse nudité. L'ancien qui le prononce appuie en effet son argumentation en se dénudant, mais il est dit aussitôt qu'il « se ceignit les reins ». Enfin, Cassien illustre parfaitement la nudité symbolique du moine lorsqu'il dit que celui-ci est « orné d'une double grâce : ayant renoncé à toute sa fortune, il possède la parfaite nudité du Christ, en même temps qu'il manifeste la munificence d'un riche par son application au travail et son sentiment ».⁷⁸³

Aux temps les plus anciens, les ermites ne possédaient qu'un seul vêtement, à l'image du Christ qui ne possédait qu'une seule tunique. Ainsi en est-il de Gélase et de ses compagnons qui « eurent soin de ne pas posséder deux tuniques et de ne pas se soucier du lendemain ».⁷⁸⁴ Mais, rapidement, au désert de Scété, il devient d'usage de posséder

⁷⁷⁸ VA 47,3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 264-265].

⁷⁷⁹ Eth.Coll. 13,61 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 303).

⁷⁸⁰ N406 (ID., *Anonymes*, p. 134).

⁷⁸¹ Am188,15 (ID., *Troisième recueil*, p. 184).

⁷⁸² N143 (ID., *Anonymes*, p. 56).

⁷⁸³ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, X,19, dans J.-Cl. GUY, p. 414-415.

⁷⁸⁴ A180 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 74).

un second habit, de meilleure qualité et porté uniquement pour se rendre à l'église le samedi et le dimanche.⁷⁸⁵ C'est ainsi que Théodore de Phérmé réprimande son disciple pour avoir voulu lui couvrir les épaules alors qu'il se présentait à un comte venu le voir, tandis qu'il était vêtu d'« une tunique en loques, la poitrine découverte et la cuculle par devant ».⁷⁸⁶ En revanche, le même abba s'oppose à des brigands cherchant à le dépouiller de « la tunique qu'il portait à l'assemblée ».⁷⁸⁷

Quoi qu'il en soit, cette pauvreté vestimentaire ne peut résister au poids des années et ce d'autant plus que l'habit courant devait nécessairement être sans attrait, misérable, et sans entretien. Agathon déclare : « que le vêtement du moine soit tel qu'il supprime la nudité et le froid, mais qu'il ne soit pas d'une couleur portant l'âme à l'ostentation de l'orgueil et à la vanité ».⁷⁸⁸ Pambo, quant à lui, déclare que « le moine doit porter un vêtement tel qu'il puisse le laisser trois jours à l'extérieur de sa cellule sans que personne ne le prenne ».⁷⁸⁹ Hellé porte « une loque pleine de raccommodages »⁷⁹⁰ et l'*Histoire des Moines en Egypte* nous présente les deux Macaire « vêtus de vieilles loques ».⁷⁹¹ L'ermite peut aller jusqu'à porter un sac⁷⁹² ou un linceul (tel Sérapion)⁷⁹³, voire se faire une tunique d'un vieux panier (fait de crins raides, ce qui permet – exercice ascétique supplémentaire – à l'errant de s'écorcher la peau).⁷⁹⁴ La nudité résultant de la destruction de ce pauvre vêtement peut donc être bien réelle, mais totalement involontaire. Elle n'est plus ascèse, mais conséquence de celle-ci. Si certains, à l'image d'Hilarion⁷⁹⁵, reconstituent alors leur « garde-robe », d'autres demeurent sans vêtement, ne trouvant pas le moyen, voire la raison, de se vêtir à nouveau. La nudité redevient dès lors ascèse.

L'usure du vêtement est encore accentuée par le manque d'entretien qui lui est apporté. Cette négligence relève également de l'ascèse car elle témoigne du détachement vis-à-vis des biens matériels qu'il ne convient pas de préserver. Effectuer une lessive en plein

⁷⁸⁵ Ch254 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 282) ; Ch260 (*Idem*, p. 284) ; J. CASSIEN, *Idem*, I,10, dans J.-Cl. GUY, p. 50-51 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 71-72.

⁷⁸⁶ A295 (*Id.*, *Alphabétique*, p. 112).

⁷⁸⁷ A296 (*Idem*, p. 113).

⁷⁸⁸ PA App. 5 (*Id.*, *Troisième recueil*, p. 127).

⁷⁸⁹ A383 (*Id.*, *Alphabétique*, p. 142) et A767 (*Idem*, p. 263).

⁷⁹⁰ *HM*, XII,7 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 94-95 ; *Id.* (trad.), p. 83].

⁷⁹¹ *HM*, XXIII,3 [*Id.* (éd.), p. 131 ; *Id.* (trad.), p. 123-124].

⁷⁹² SAINT JEROME, *Vie d'Hilarion*, 4, dans *Id.*, *Trois vies de moines*, p. 226-227.

⁷⁹³ N565 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 206) ; *HL*, 37,1, dans L. LELOIR (introd.), p. 106.

⁷⁹⁴ J662 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 286).

⁷⁹⁵ SAINT JEROME, *Ibidem*.

désert pourrait en soi apparaître comme un véritable exercice, mais le moine vit naturellement à une distance plus ou moins raisonnable d'un point d'eau. L'absence d'entretien du vêtement est donc bien davantage volontaire que contrainte. Elle doit également être rapprochée du rejet par certains ermites du soin de leur propre corps, élément de la « pratique ». Abba Isaïe en vient ainsi à proclamer : « ne dis jamais à quelqu'un : 'Ote la vermine de ma barbe, de ma tête ou de mon vêtement ».⁷⁹⁶

Le renoncement au vêtement et sa pauvreté est par ailleurs loin de ne relever que du renoncement aux biens. Nous en reparlerons en effet dans le cadre de la pratique.

Dès le milieu du IV^e siècle au moins, il existe clairement un habit monastique spécifique.⁷⁹⁷ Vers 375, Porphyre se rendit dans « le désert de Scété où, après quelques jours, il reçut l'habit vénérable ».⁷⁹⁸ L'habit monastique, qui va devenir classique tant chez les antoniens que dans la κοινωμία pachômienne ou chez les autres moines, existe peut-être dès c. 320 puisque, en ce qui concerne Pachôme, « après avoir vu son courage et son ferme propos, [saint Palamon] prit un habit de moine avec la ceinture et le plaça sur l'autel, puis ils passèrent la nuit en priant sur eux. Ensuite il l'en vêtit au lever du jour ».⁷⁹⁹ C'est cependant peut-être là un anachronisme. La prise d'habit va en tout cas devenir par la suite une véritable cérémonie où l'ancien, le supérieur ou le prêtre du lieu donne l'habit au nouveau moine au cours d'un office semblable à celui des funérailles. Cet habit peut également être repris si le moine s'en montre indigne.⁸⁰⁰

Selon l'*Histoire des moines en Egypte*, l'inventeur de l'habit serait en réalité Paternouthios qui, un peu plus tard, revêtit son disciple d'une tunique sans manches, d'une cuculle, d'une mélote et d'une ceinture.

En fait, « il est impossible de fixer à une date précise l'apparition de telle ou telle

⁷⁹⁶ N592/64 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 230-231).

⁷⁹⁷ A486 (ID., *Alphabétique*, p. 183-185) ; HL, 18,12, dans L. LELOIR (introd.), p. 69 ; J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, IV,30, dans J.-Cl. GUY, p. 166-167 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 68. Nous n'abordons pas ici l'habit liturgique qui, lui aussi, comporte de nombreuses pièces aux noms divers. Cf. N. MORFIN-GOURDIER, dans CE, vol. 2, s.v. « Costume of the religious », p. 652 sv. ; C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 146-147.

⁷⁹⁸ MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, H. GREGOIRE et al. (éd., trad. et comm.), Paris 1930, p. 4 ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 68-69.

⁷⁹⁹ A. VEILLEUX, *Vie de saint Pachôme*, p. 30 ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 69 ; D.J. CHITTY, p. 37.

⁸⁰⁰ C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 150 ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 70.

partie du costume monastique »⁸⁰¹, mais il est clair que, dès la fin du IV^e siècle, cet habit s'est répandu et permet de distinguer nettement les moines des séculiers.

Il ne peut être question de citer tous les éléments vestimentaires qui, de plus, évoluent avec le temps et sans doute selon les régions.⁸⁰² Ne retenons, à l'époque qui nous intéresse, que les plus fréquents d'entre eux. La tunique sans manches est un **KOΛOBI** (mot grec-copte dérivé du grec κολοβή) ou **KOΛOBION**. C'est un vêtement très courant à l'époque, fait de laine. Le même vêtement, mais fait de lin, est désigné du nom de « lévite » (entre autres orthographes : **ΛΕΒΙΤΟΝ** ou **ΛΕΒΙΤΩΝ**) et est également porté par les moines méliitiens.⁸⁰³ Les pachômiens possèdent deux vêtements de ce type en cellule, dont un neuf, plus un autre, usé, comme couverture.⁸⁰⁴ Citons également l'**ΑΚΗC**, notamment porté par Bessarion le Grand, un simple pagne.⁸⁰⁵ Ce dernier porte également le nom grec de **ΠΕΡΙCΩΜΑ**.

La *Mission* mentionne une première tunique de laine dans la cellule de l'ermite momifié (S1.13, S2.13, R0.13, B.9). Celui n'étant certainement pas dénudé – le texte ne manquerait pas de mentionner ce fait –, il s'agit sans doute de la deuxième tunique du moine. A moins évidemment qu'il ne soit vêtu d'un pagne.

La tunique des versions coptes est devenue un simple vêtement en A2.11. Le « panier » de A0.8 (قففة) et de l'éthiopien (E1.15 : አስፈሬድ) s'explique par A3.8. En utilisant le terme مرقعة, l'auteur a certainement voulu signifier que le vêtement était délabré, qu'il s'agissait d'un haillon, de guenilles, d'une loque.⁸⁰⁶ Mais le terme peut également désigner une « bourse cousue de plusieurs morceaux ».⁸⁰⁷ C'est assurément

⁸⁰¹ R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 19.

⁸⁰² A. BOUD'HORS, « Le 'scapulaire' et la mélote : nouvelles attestations dans les textes coptes ? », dans A. BOUD'HORS et C. LOUIS (éd.), *Etudes coptes XI. Treizième journée d'études coptes (Marseille, 7-9 juin 2007)*, (Cahiers de la Bibliothèque copte 17), Paris 2010, p. 65.

⁸⁰³ A417 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 152-153) ; D.J. CHITTY, p. 37 ; H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, Londres 1924 (Pap. 1920.11 et 1922.5 et 11) ; N. MORFIN-GOURDIER, *Costume of the religious*, p. 651. On trouvera de nombreux exemples de tuniques dans M.-C. BRUWIER (éd.), *Egyptiennes. Etoffes coptes du Nil*, Mariemont 1997. Le terme **ΒΑΒΙΤΩΝ** désigne également une tunique en lin grossier. Cf. Ch254 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 282 ; M. CHAINE, *Apophtegmata Patrum*, p. 78).

⁸⁰⁴ SAINT PACHOME, *Praecepta*, 81 ; cité par V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 231.

⁸⁰⁵ E. AMÉLINEAU, *Monuments*, p. 630 ; N. MORFIN-GOURDIER, p. 652.

⁸⁰⁶ H. WEHR et J.M. COWAN, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Ithaca 1976, p. 354b.

⁸⁰⁷ A. DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKY, *Dictionnaire arabe-français*, vol. 1, éd. réimpr., Beyrouth s.d., p. 909a.

ce sens, trouvé dans un autre manuscrit arabe, qui a inspiré l'auteur de la version du monastère des Syriens, et est à l'origine, par l'intermédiaire d'un texte arabe proche, du terme utilisé par les versions éthiopiennes.

Notons que l'apophtegme arménien, dans la « nouvelle traduction », donne à cette occasion le terme correspondant au *pallium* latin qui, à l'époque chrétienne primitive, équivaut encore à l'ἵμάτιον des grecs et donc à un manteau surmontant la tunique : AAN1.3 - տեսի զփիլոնն նորա կախեալ ուրոյն - « je vis son manteau suspendu à part ».

Une autre tunique, de lin, est portée par Paphnuce lui-même (S1.221, S2.206, R1.13, B.152, E1.231, A1.116, A2.170, A3.182).

Pour ensevelir Onuphre, Paphnuce se défait de cette tunique. Il la partage en deux car il ne peut rester nu et doit donc s'en vêtir de la moitié, assurément utilisée comme pagne. Sans doute garde-t-il la partie inférieure et ensevelit-il le corps dans le dessus de son vêtement. Cependant, si on suit A2.170 et A3.182, Paphnuce découd la tunique et la divise donc autrement, séparant la partie avant de l'arrière.⁸⁰⁸

L'apophtegme arménien, dans la « nouvelle traduction », éprouve manifestement un problème à ôter le vêtement de dessous de l'errant car il exprime qu'il enlève une seconde fois son *pallium*. En revanche, l'« ancienne traduction », qui ne dit rien de Timothée, parle bien ici d'une « lévite » : AAA2.16⁸⁰⁹ - Եւ իմ քակեալ զլիբիսոնն զոր ունէր, զկէսն ինձ թողի և կիսովն պատեցի զմարմինս սրբոյն - « Et moi, partageant la lévite que j'avais, je me gardai la moitié et, de l'(autre) moitié, j'enveloppai le corps du saint » ; AAN2.17 - Իսկ ես փիլոնով իմով պատեցի հանդերձ արսասուօք զուրբ մարմինս նորա - « Quant à moi, de mon manteau j'enveloppai avec des larmes son corps saint ».

Quand il se met en route, l'errant prend nécessairement son manteau et son bâton⁸¹⁰, indispensables pour marcher au désert. Le père Regnault nous présente le bâton comme

⁸⁰⁸ Sur le tissage des tuniques, on se référera à Ch. VERHECKEN-LAMMENS, « Elaboration des tuniques », dans M.-C. BRUWIER (éd.), p. 89-102.

⁸⁰⁹ Les sigles des apophtegmes arméniens sont expliqués dans l'annexe qui leur est notamment consacrée.

⁸¹⁰ J. CASSIEN, *Conférences*, XI,3 dans E. PICHERY, 54, p. 102 : « il prit le bâton et la besace qui sont coutumiers à tous les moines de ce pays, lorsqu'ils entrent en chemin » ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 173.

fréquent dans les textes. De nombreux apophtegmes montrent ainsi des moines se déplaçant avec leur bâton⁸¹¹, manifestement extrait du palmier.⁸¹² Dans la *Mission de Paphnuce*, il n'en est pas question. Cela ne signifie cependant nullement que les errants de notre récit n'en possédaient pas. La besace et l'outre, également nécessaires au voyage, ne sont pas souvent mentionnées.⁸¹³ Il n'est donc pas étonnant que nous n'en trouvions pas trace.

Comme manteau, la *Mission* parle de la **ΜΕΛΟΤΗ** (« mélote »), également appelée **ΒΑΛΟΤ**, « sorte de pelisse en peau de mouton ou de chèvre », allant généralement jusqu'aux genoux⁸¹⁴ (S1.263, S2.240, R2.9, B.180).

Les jeunes gens portent ce vêtement (**ΒΑΛΑΤ** ou **ΒΑΛΟΤ** dans les versions sahidiques ; **ΜΕΛΩΤΗ** dans le texte bohairique). Il est cependant précisé que ces mélotes sont utilisées à la façon de pagnes. Ceci peut signifier que ces manteaux se trouvent réduits à leur partie inférieure ou qu'il s'agit réellement de simples pagnes, mais taillés dans la matière normalement utilisée pour les mélotes. Il apparaît en effet que l'**ΑΚΗC** est normalement fait en lin, en laine ou en fibre végétale.⁸¹⁵ A2.209 et A3.224 en font dès lors carrément des pagnes. En revanche, A1.156 et l'éthiopien (E1.282) parlent d'un vêtement de peau « comme les corps ». C'est clairement là le résultat d'une corruption de **ΝΘΕ ΝΖΝΤΕΡΙCΩΜΑ**, « à la façon de pagnes », en **ΝΘΕ ΝΖΝCΩΜΑ**, « à la façon de corps ».

Paphnuce doit avoir un manteau lors de son premier départ. Le vêtement dont il se sépare dans la première partie de la *Mission* pour en faire le linceul du premier ermite qu'il rencontre au désert est une **CΤΟΛΗ**. A l'origine vêtement de dessus de la femme mariée romaine (l'équivalent de la toge de l'homme), il désigne ensuite tout simplement un vêtement

⁸¹¹ Voir essentiellement N32 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 20-21) ; N459 (*Idem*, p. 154) ; Bu II 421 (ID., *Nouveau recueil*, p. 245-246) ; Ch 227 (*Idem*, p. 277-278).

⁸¹² K300 (ID., *Anonymes*, p. 174-177) : « les bâtons des moines de ce pays sont des branches de palmier » (p. 177). Voir aussi A491 (ID., *Alphabétique*, p. 186-187) ; N489 (ID., *Anonymes*, p. 170) ; N490 (*Idem*, p. 170-171) ; Am 33,4 (ID., *Troisième recueil*, p. 145-146).

⁸¹³ A89 (ID., *Alphabétique*, p. 39) ; A156 (*Idem*, p. 64) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 173.

⁸¹⁴ Ce vêtement est fréquemment mentionné dans les apophtegmes. Retenons : A70 (ID., *Alphabétique*, p. 31) ; A458 (*Idem*, p. 176) ; A800 (*Idem*, p. 280) ; N394 (ID., *Anonymes*, p. 131) ; N541 (*Idem*, p. 199) ; L. ALBERT, p. 79-80 ; N. MORFIN-GOURDIER, p. 651-652 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 69. Ce vêtement se retrouve déjà mentionné dans différents textes grecs antérieurs à l'ère chrétienne. Cf. A. BOUD'HORS, *Scapulaire et mélote*, p. 72 et, surtout, M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT, *Le costume monastique en Egypte à la lumière des textes grecs et latins et des sources archéologiques (IV^e-début du VI^e siècle)*, thèse de doctorat, Université de Varsovie 2005, p. 180-182.

⁸¹⁵ N. MORFIN-GOURDIER, p. 652.

de dessus. C'est d'ailleurs le terme « vêtement » que retient l'arabe et l'éthiopien. Nous avons dès lors décidé de le traduire par « habit » (S1.15, S2.15, R0.15, B.10, E1.17, A3.10), ou « vêtement » en A2.12, mais il s'agit sans doute déjà alors d'une sorte de châle, jouant le rôle d'un manteau⁸¹⁶, que l'on pourrait identifier au μαφόριον.⁸¹⁷ Les pâchomiens portent un vêtement de ce type.⁸¹⁸ Ce n'est encore alors nullement un vêtement liturgique, mais, se rétrécissant tout en s'allongeant sur l'avant du corps, il va finalement donner naissance à l'ornement appelé « étole » en Occident.⁸¹⁹ Dans le cas qui nous intéresse, il semble en tout cas assuré qu'il s'agit d'un vêtement supérieur, puisque l'errant se dévêtira plus tard de sa tunique. L'allusion est absente de A0.

Le moine porte aussi un « scapulaire », l'ΑΝΑΛΛΑΒΟ(Υ)C ou ΜΟΥΡΧΝΑΖ / ΜΑΡCΧΝΑΖ, « sorte de bretelles ou de brassières de cuir enserrant la tunique afin que le moine soit plus à l'aise pour travailler »⁸²⁰, mais qui pourrait être plutôt en lin.⁸²¹ Le scapulaire s'attache à une « ceinture-baudrier » en cuir, qui porte différents noms : ΜΟΧΖ, ΖΩΩΚ, ΖΩΝΗ ou ΖΩΝΑΡΙΟΝ (qui a donné زنار en arabe).⁸²²

Il existe un autre scapulaire de cuir qui porte le nom de « schème » (CΧΗΜΑ), « askīm » en arabe (أسكيم), et dont nous avons déjà parlé à propos de celui de Paphnuce. Il apparaît cependant qu'à l'origine ce terme désignait tout simplement l'ensemble du costume monastique. « Les textes qui donnent à σχῆμα un sens spécifique semblent tardifs et on ne sait pas quand peut s'être opéré le glissement ».⁸²³ Il est en tout cas devenu ensuite un élément d'habillement réservé aux plus vaillants ascètes et, dès lors, aujourd'hui encore, « peu de religieux (le) portent, parce qu'ils n'ont pas tous assez de force, comme ils disent,

⁸¹⁶ On en a peut-être un exemple en M.-C. BRUWIER (éd.), p. 140-141 avec un tissu rectangulaire trouvé enroulé autour du cou d'une momie. A moins que ce vêtement ne présente la forme d'une écharpe, comme on peut en voir en *Idem*, p. 192.

⁸¹⁷ A. BOUD'HORS, *Scapulaire et mélote*, p. 74-75 ; M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT, « μαφόριον dans l'habit monastique en Egypte, dans *Aspects de l'artisanat du textile dans le monde méditerranéen (Egypte, Grèce, monde romain)*, Lyon 1996, p. 27-37.

⁸¹⁸ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 231.

⁸¹⁹ Cf., peut-être, M.-C. BRUWIER (éd.), p. 164, mais il peut aussi s'agir d'une ceinture.

⁸²⁰ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 69 ; L. ALBERT, p. 79 ; N. MORFIN-GOURDIER, p. 651-652 ; A. VEILLEUX, *Vie de saint Pachôme*, p. 293 n. ; J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, I,4-5, dans J.-Cl. GUY, p. 44-47.

⁸²¹ A. BOUD'HORS, *Idem*, p. 68 n. 8 et p. 77 ; M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT, *Le costume monastique*, p. 110.

⁸²² A486 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 183-185) ; A868 (*Idem*, p. 299) ; N. MORFIN-GOURDIER, *Ibidem*.

⁸²³ A. BOUD'HORS, *Idem*, p. 71 ; R.-G. COQUIN, « A propos des vêtements des moines égyptiens », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 31, 1992, p. 14-21.

pour faire la pénitence, que les canons y ont attachée. Car ceux qui le portent sont obligés de se prosterner le visage et le ventre contre terre, et les bras en forme de croix, trois cents fois tous les soirs, avant que de se coucher ; outre les jeûnes et les autres mortifications qui en sont comme un apanage ». ⁸²⁴ Si Paphuce s'en trouvait pourvu, il ne l'emmena en tout cas pas en voyage, car il n'en est nullement question au cours de ce dernier, ce qui semble impossible si l'errant le portait effectivement à ce moment. A moins, et c'est sans doute la solution, que le **ΚΧΗΜΑ** dont il est question à la fin de la *Mission* désigne alors tout simplement l'ensemble de son habit monastique.

Sur la tête, le moine porte normalement un bonnet, le « klaft » (**ΚΛΑΦΤ**), identique à celui du nourrisson et marqué de croix. ⁸²⁵ Il existe d'autres bonnets : la « coule » ou **ΚΟΥΚΛΕ**, et, plus grand et de forme rectangulaire, la « cuculle » ou **ΚΟΥΚΟΥΛΛΙΟΝ**, sans doute d'origine gauloise et apportée en Egypte par l'armée romaine. Mais, très tôt, il y a confusion entre ces termes qui en viennent tous à désigner le même bonnet. Le terme le plus utilisé est « cuculle ». ⁸²⁶ Elle est cousue au milieu, pour évoquer la lutte du bien et du mal. ⁸²⁷ Ce vêtement, comme tous les autres, ne doit pas éveiller l'orgueil et doit donc être de faible valeur. Dès lors, un apophtegme ordonne : « ne mets pas sur ton corps de vêtement frivole, pas même une cuculle seyante ». ⁸²⁸

Pachôme va exiger de ses moines qu'ils portent au réfectoire des capuchons amples, ce qui va permettre à chacun de prendre son repas en toute discrétion et d'éviter ainsi la compétition ascétique qui se faisait jour et qui conduisait les moines à surveiller leurs compagnons de table et à ne pratiquement plus oser s'alimenter, situation évidemment intenable. ⁸²⁹ Mais ce capuchon n'est pas porté lorsque le cénobite se déplace en méditant. ⁸³⁰

Aux pieds, le moine peut porter des sandales. ⁸³¹ Cependant, il circule le plus souvent

⁸²⁴ R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 3^e éd., vol. 1, Leyde 1967, p. 23 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 247 ; N. MORFIN-GOURDIER, p. 651.

⁸²⁵ Ch254 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 282 ; M. CHAINE, *Apophthegmata Patrum*, p. 78).

⁸²⁶ A245 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 98) ; A295 (*Idem*, p. 112-113) ; A857 (*Idem*, p. 296) ; A859 (*Idem*, p. 297) ; N448 (ID., *Anonymes*, p. 148) ; Sy XIX 9 (ID., *Troisième recueil*, p. 106).

⁸²⁷ N. MORFIN-GOURDIER, p. 652 ; C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 159 ; R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 19, qui présente la cuculle comme une sorte de manteau court pourvu d'un capuchon.

⁸²⁸ N592/13 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 219).

⁸²⁹ SAINT PACHOME, *Praecepta*, 29 ; J. LACARRIERE, p. 90 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 235.

⁸³⁰ SAINT PACHOME, *Praecepta*, 28 ; V. DESPREZ, *Ibidem*.

⁸³¹ A315 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 121) ; Elles peuvent être en feuilles de palmier : A80 (*Idem*, p. 35-36).

à pieds nus et les sandales sont plutôt réprouvées et ne doivent être utilisées que « dans des cas de faiblesse corporelle ou si la rudesse du climat l'impose ».⁸³² En revanche, Pachôme les admet sans détours mais impose de se rendre quand même nu-pieds à l'église et au réfectoire.⁸³³

Rappelons enfin la nécessité du bâton, de l'outre et de la besace pour se déplacer au désert.

Le vocabulaire du vêtement est en tout cas fort varié et imprécis et il est dès lors souvent bien difficile de faire correspondre un vêtement déterminé à un nom rencontré au détour d'un texte. En tout cas, l'habit monastique des errants n'est pas parfaitement uniforme et est souvent incomplet, surtout dans les premiers temps, au contraire de celui des pachômiens car la *Règle* impose l'égalité complète en cette matière.⁸³⁴ L'ensemble de l'habit porte chez eux le nom de « fardeau, charge » (ΖΑΡΜΑ ou φόρημα).⁸³⁵

L'habit monastique constitue en tout cas un ensemble vestimentaire fortement symbolique. Ainsi, Antoine déclare : « je pris la tunique sans manches, le scapulaire, la cuculle et je les jetai sur un mannequin ; je l'habillai, je le mis debout et je vis les démons se tenant au loin en lui lançant des flèches. Je leur dis 'O esprits mauvais, qu'est-ce que vous faites ? Ce n'est pas un homme, mais un mannequin.' Ils me dirent : 'Nous le savons aussi ; mais ce n'est pas lui que nous frappons, nous frappons les habits qu'il porte et le vêtement. (...) Ce sont les armes de guerre de ceux qui nous font souffrir et qui nous frappent à toute heure ; c'est pourquoi leur vêtement même nous fait souffrir' (...) ».⁸³⁶ Un autre apophtegme proclame que « les anciens disaient que la cuculle est le symbole de l'innocence, le scapulaire de la croix, la ceinture de la force ».⁸³⁷

La couleur du vêtement n'est pas non plus dépourvue de signification. Certains

⁸³² A799 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 278-280) ; M. RASSART-DEBERGH, « Moines coptes des IV^e-VIII^e s. », dans C. CANNUYER et J.-M. KRUCHTEN (éd.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath-Bruxelles-Mons 1993, p. 240.

⁸³³ SAINT PACHOME, *Praecepta*, 102 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 231 et 235.

⁸³⁴ *SBo* 23 ; cité par V. DESPREZ, *Idem*, p. 220.

⁸³⁵ Viendrait du latin « arma », passé ensuite en grec (cf. L.-Th. LEFORT, *Œuvres*, p. 31, n. 6). Ce serait une des rares traces de vocabulaire militaire chez les pâchomiens (F. RUPPERT, p. 268, n. 14) ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 231.

⁸³⁶ Am 40,6 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 149).

⁸³⁷ N55 (ID., *Anonymes*, p. 33).

coloris, utilisés par les cultes anciens, sont écartés dès l'origine. Clément d'Alexandrie n'admet que le blanc, le noir et le rouge sang⁸³⁸ ; mais d'autres couleurs apparaissent toutefois. Cependant, les couleurs hyacinthe, écarlate, pourpre et or seront plus tard formellement interdites par décret de l'empereur Justinien qui les réservera à son usage personnel. Ceci va conduire les religieux à les remplacer par du brun, du bleu sombre et du jaune.⁸³⁹ C'est toutefois le blanc qui prévaut depuis les premiers temps.⁸⁴⁰ L'arrivée des musulmans influera sur la mode vestimentaire des chrétiens, les moines étant cependant moins touchés par ce phénomène. Par ailleurs, différentes mesures discriminatoires vont alors imposer, selon les époques, l'un ou l'autre vêtement ou l'une ou l'autre couleur. En ce qui concerne les moines, le réformateur Jean Kāmā les conduira finalement au IX^e siècle à se vêtir entièrement de noir, couleur d'ailleurs adoptée par toute la chrétienté entre le VII^e et le IX^e siècle.⁸⁴¹

Le vêtement apparaît en tout cas comme le bien de l'errant le plus basique, avec la cruche d'eau. Un apophtegme déclare ainsi : « l'homme qui a goûté la douceur de ne rien posséder est accablé même par le vêtement qu'il porte et par sa cruche d'eau ». ⁸⁴²

Tout ce que possède le moine doit en tout cas être de faible valeur. Un abba proclame ainsi : « que toutes tes affaires, ta couverture, tes ustensiles, tes sandales et ta ceinture soient tels que ceux qui viendraient pour les voler ne trouvent rien qui leur plaise parmi tous les objets qui sont dans ta cellule ». ⁸⁴³ Seul le vêtement reçu lors de la prise d'habit peut être considéré comme un objet de vraie valeur. Ainsi que l'affirme un apophtegme, « les pères égyptiens ont en effet la coutume de conserver jusqu'à la mort le manteau qu'ils ont reçu lors de la prise d'habit et la cuculle ; ils se font enterrer avec ces vêtements, ne les portent que le dimanche pour la sainte communion et les rangent aussitôt après ». ⁸⁴⁴

⁸³⁸ Cité par N. GOURDIER, « Rite et vêtements d'Égypte, l'habit et son histoire », *Le Monde Copte (Dossier : Le monachisme égyptien)* 21-22, (1993), p. 65.

⁸³⁹ *Ibidem*.

⁸⁴⁰ A80 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 35-36) ; *HM*, II,12 et VIII,19 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 39 et 54 ; ID. (trad.), p. 33 et 52-53] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 70.

⁸⁴¹ N. GOURDIER, p. 65-66 ; C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 38-39 ; R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 5, s.v. « John Kāmā, Saint », p. 1362-1363. Coquin justifie le nom de ce saint par la couleur de sa peau et Gourdiér par celle de son vêtement !

⁸⁴² N578 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 210).

⁸⁴³ N592/15 (*Idem*, p. 219).

⁸⁴⁴ A926 (ID., *Alphabétique*, p. 318-319) ;

3. LE LIEU DE L'ERRANT⁸⁴⁵

Le renoncement aux biens, tant quantitativement que qualitativement, ne s'applique évidemment pas qu'aux seuls objets du quotidien, ainsi qu'aux vêtements, mais, aussi, de façon encore plus basique, à l'abri de l'« errant ». Il convient dès lors de s'interroger sur la nature et les caractéristiques de celui-ci.

Arrivé au désert, l'errant doit s'y installer et, dès lors, en principe, occuper un « lieu ». Certains errants vivent certes en plein air, refusant tout abri, mais cela relève du cas exceptionnel ou de l'exploit temporaire. La toute grande majorité demeure cependant à couvert. De toute manière, à partir du moment où les moines deviennent plus nombreux, se groupant autour d'un ancien, la cellule est indispensable au maintien de la solitude inhérente à l'état monastique. Les premiers anachorètes trouvent en réalité asile dans les grottes des escarpements rocheux bordant la vallée ou du désert de Scété.⁸⁴⁶ Ils s'installent également dans d'anciens tombeaux ou dans des ruines. Certains ne se contentent pas d'occuper des grottes naturelles : ils peuvent, tel Macaire l'Egyptien, s'en creuser des nouvelles, ou du moins aménager des souterrains supplémentaires.⁸⁴⁷ A Nitrie et aux Kellia, le désert est plat et ne fournit donc pas de grottes. Aussi les ascètes s'y fabriquent-ils des cellules.⁸⁴⁸ Ils les enterrent parfois, en tout ou en partie.⁸⁴⁹

L'emplacement ne peut être choisi au hasard : il faut d'abord qu'il y ait de l'eau à proximité. Le Wādī-an-Natrūn a ainsi connu un grand succès car il est facile d'y creuser un puits et d'y trouver de l'eau à environ trois mètres de profondeur.⁸⁵⁰ Il se rencontre cependant des moines isolés qui doivent parcourir de longs trajets pour trouver l'eau

⁸⁴⁵ Sur le lieu et son contenu, on trouvera une synthèse dans M. MALEVEZ, « Le 'lieu' du moine dans l'Egypte copte », *Acta Orientalia Belgica* XXIV, *Décrire, nommer ou rêver les lieux en Orient. Géographie et toponymie entre réalité et fiction. Jean-Marie Kruchten in memoriam*, Ath-Bruxelles 2011, p. 107-120.

⁸⁴⁶ *HM*, VII,1 ; VIII,5 et 38 ; XII,4 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 45, 48, 62 et 93 ; ID. (trad.), p. 44, 48, 57 et 82] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 54.

⁸⁴⁷ *HL*, 17,10, dans L. LELOIR (introd.), p. 64-65 ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 55 ; H.G. EVELYN-WHITE 1932, p. 109-113 ; C. CHAILLOT, p. 149.

⁸⁴⁸ A769 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 264) ; *HL*, 8,5, dans L. LELOIR (introd.), p. 52 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 56.

⁸⁴⁹ C. CHAILLOT, p. 154 ; Ph. BRIDEL, « La découverte du site des Kellia », dans P. MIQUEL, A. GUILLAUMONT, M. RASSART-DEBERGH, Ph. BRIDEL et A. DE VOGÜE, *Déserts chrétiens d'Egypte (Le Portique)*, Nice 1993, p. 202-205.

⁸⁵⁰ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 56-57.

nécessaire à leur subsistance⁸⁵¹, à tel point que cela a pu être considéré comme un signe de relâchement de vouloir avoir de l'eau à proximité. Ainsi Macaire l'Egyptien prédit : « quand vous verrez une cellule construite près du marais, sachez que sa désolation [de Scété] est proche. »⁸⁵²

Les cellules ne peuvent être construites trop proches l'une de l'autre. On peut appliquer aux communautés semi-anachorétiques ce que Philon d'Alexandrie dit à propos des maisons de thérapeutes : elles ne doivent être ni trop rapprochées pour éviter la promiscuité, ni trop écartées pour pouvoir rassembler la communauté.⁸⁵³ Les uns et les autres doivent pouvoir se visiter, même si c'est là un comportement à limiter fortement, la garde de la cellule étant primordiale, comme nous le verrons par la suite.⁸⁵⁴ Aux Kellia, du moins tant que leur nombre le permet, les moines s'efforcent d'avoir « leurs cellules éloignées l'une de l'autre, en sorte qu'aucun ne puisse être reconnu de loin par un autre, ni être vu dès le premier coup d'œil, ni entendre un bruit de voix », ne s'assemblant que le samedi et le dimanche.⁸⁵⁵

Le moine construit en principe lui-même sa cellule⁸⁵⁶, mais un ancien donne parfois la sienne et va alors s'en bâtir une autre plus loin.⁸⁵⁷ D'autres anciens, tel Agathon, construisent, avec leurs disciples, leur cellule commune⁸⁵⁸ ou, à l'image d'abba Or, celles des nouveaux arrivants.⁸⁵⁹ Les premières constructions sont modestes. Ainsi, Or se fait « une petite cabane ».⁸⁶⁰ Pallade dit des moines des Kellia qu'ils vivent dans « des huttes tout juste bonnes à les protéger de la brûlure du soleil et de la rosée du ciel ».⁸⁶¹ Cependant, si de telles huttes ont pu se maintenir en Haute-Egypte, dans les déserts du Nord elles ne peuvent être que des abris provisoires, vu les rigueurs climatiques et, spécialement, le vent violent qui

⁸⁵¹ A59 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 27) ; A316 (*Idem*, p. 123) ; A932 (*Idem*, p. 322) ; J. CASSIEN, *Conférences*, III,1, dans E. PICHERY, 42, p. 139-140 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 57.

⁸⁵² A458 (ID., *Alphabétique*, p. 176).

⁸⁵³ PHILON D'ALEXANDRIE, *De la vie contemplative*, 24 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 57 ; A. GUILLAUMONT, *Philon*, p. 25-26.

⁸⁵⁴ *Idem*, p. 25.

⁸⁵⁵ *HM*, XX,7 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 120-121 ; ID. (trad.), p. 111-112].

⁸⁵⁶ A486 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 183-185).

⁸⁵⁷ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, V,37, dans J.-Cl. GUY, p. 248-251 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 58. Un apophtegme savoureux : un ancien dit à un jeune moine à la recherche d'une cellule : « Assieds-toi en ce lieu, je vais la chercher. » Il ne revient que trois ans plus tard et le frère attend toujours [Ch272 (ID., *Nouveau recueil*, p. 285)].

⁸⁵⁸ A 88 (ID., *Alphabétique*, p. 38-39) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 58.

⁸⁵⁹ *HM*, II,11 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 38 ; ID. (trad.), p. 33] ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

⁸⁶⁰ *HM*, II,5 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 36-37 ; ID. (trad.), p. 30-31] ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

⁸⁶¹ PALLADE, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, 17 ; cité par L. REGNAULT, *Idem*, p. 59.

souffle en ces latitudes.⁸⁶² Les moines construisent en réalité essentiellement des cellules solides et soignées. Elles sont le plus souvent carrées et les murs, plutôt épais, sont en pierres ou, le plus souvent, en briques crues⁸⁶³, ou encore en pisé ou en torchis. Le toit est généralement constitué d'une voûte de pierres ou de briques ; le bois, rare, n'étant que très rarement utilisé.⁸⁶⁴ La cellule peut être surmontée d'une terrasse, pas toujours très solide.⁸⁶⁵ Les fondations sont peu à peu apparues mais certains critiquent cette façon de « s'enraciner » qui semble en opposition avec le rejet de l'attachement aux biens. Zénon déclare ainsi : « ne fais jamais de fondations quand tu te construis une cellule ». ⁸⁶⁶

Les ouvertures sont rares et petites, ce qui répond parfaitement aux conditions climatiques. Une porte, ordinairement ouverte, peut suffire.⁸⁶⁷ Le bois étant rare, elle est souvent en fibres de palmier tressées, une natte pouvant tout simplement en tenir lieu.⁸⁶⁸ Quant aux fenêtres, les fouilles des Kellia ont permis de mettre à jour des débris de ce qui pourrait être une vitre. Celle-ci serait cependant fort tardive, car appartenant à un ermitage daté de la fin du VII^e-début du VIII^e siècle.⁸⁶⁹ Les reclus condamnent les ouvertures, murant la porte et ne conservant qu'une fenêtre pour le ravitaillement ou les quelques relations qu'ils maintiennent avec le monde extérieur.⁸⁷⁰ Certains trouvent des solutions originales, tel Jean d'Égypte qui se construit une cabane au fond d'une grotte difficilement accessible et où l'on ne vient que pour lui apporter sa nourriture quotidienne.⁸⁷¹

A l'origine, les cellules ne comprennent qu'une seule pièce, que les textes appellent une « monocellule ». ⁸⁷² Cependant, deux cellules sont vite indispensables lorsque l'ermite, devenu célèbre, reçoit de nombreux visiteurs et doit dès lors concilier les vertus, apparemment antinomiques, que sont, d'une part, la charité et l'hospitalité, et, d'autre part,

⁸⁶² L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 53.

⁸⁶³ A934 (ID., *Alphabétique*, p. 324) ; M. RASSART-DEBERGH, « L'art des 'Fils des Pharaons' », dans *Déserts chrétiens d'Égypte*, p. 109.

⁸⁶⁴ A486 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 183-185) ;

⁸⁶⁵ A495 (*Idem*, p. 188-189) ; N148 (ID., *Anonymes*, p. 57) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 59.

⁸⁶⁶ A 235 (ID., *Alphabétique*, p. 95) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 59.

⁸⁶⁷ *Idem*, p. 61.

⁸⁶⁸ Ch258 (ID., *Nouveau recueil*, p. 283) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 61.

⁸⁶⁹ *Ibidem* ; P. BALLETT, N. BOSSON et M. RASSART-DEBERGH, *Kellia II. L'ermitage copte QR195*, vol. 2, *La céramique, les inscriptions, les décors (Fouilles de l'IFAO 49)*, Le Caire 2003, p. 204, n° 10.

⁸⁷⁰ Sy XIX 7 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 106) ; *HL*, 35,2 et 35,4, dans L. LELOIR (introd.), p. 101-102 ; *HM*, VI,1 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 43-44 ; ID. (trad.), p. 41-42] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 62.

⁸⁷¹ J. LACARRIÈRE, p. 114.

⁸⁷² L. REGNAULT, *Idem*, p. 60 ; G. HUSSON, « L'habitat monastique en Égypte à la lumière des papyrus grecs, des textes chrétiens et de l'archéologie », dans *Hommages à la mémoire de S. Sauneron II*, Le Caire 1979, p. 195 et 205-206.

l'isolement.⁸⁷³ Dans la première cellule, il travaille, mange et accueille les visiteurs (qui peuvent éventuellement y loger) ; dans la seconde, l'« arrière-cellule » ou « cellule intérieure », il prie et dort.⁸⁷⁴ Certains moines vont au-delà et se construisent trois, voire, dès la fin du IV^e siècle, quatre ou cinq cellules, mais les plus zélés, à l'image de Jean Cassien, le déplorent.⁸⁷⁵ On en arrivera ainsi aux Kellia, au VI^e siècle, à des maisons avec plusieurs appartements ouvrant sur une entrée commune, celui de l'ancien comprenant une chambre à coucher, une salle de travail et un oratoire avec une grande niche souvent richement décorée, indiquant l'Est et vers laquelle on se tourne pour prier (et habituellement entourée de deux niches plus petites, sortes d'armoires pour les objets du culte) ; la zone des disciples dispose de la cuisine et d'une réserve pour les vivres et, éventuellement, d'une ou deux pièces pour les hôtes.⁸⁷⁶ Notons que si les moines en viennent à se construire des habitations complexes avec différentes pièces, des portes en bois, des fenêtres vitrées et des terrasses, ils n'en restent pas moins fondamentalement détachés des choses de ce monde et renoncent aisément à tout cela, ainsi que nous le verrons au point suivant.

Dès que le peuplement se densifie, les errants de Nitrie et des Kellia se mettent à enclore d'un muret l'espace comprenant la cellule, le puits et le jardinnet qu'ils cultivent.⁸⁷⁷ Au désert de Scété, l'espace disponible ne rend pas cela nécessaire et, au départ, les cellules sont éloignées les unes des autres, autour de bâtiments communs (une ou plusieurs églises, un réfectoire, etc.).⁸⁷⁸ Cependant, avec la multiplication des raids barbares, les moines vont avoir tendance à se regrouper et à transformer leur monastère en forteresse avec tour puis murailles.⁸⁷⁹

⁸⁷³ HL, 8,5 et 17,10, dans L. LELOIR (introd.), p. 52 et 64-65 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 60.

⁸⁷⁴ A132 (ID., *Alphabétique*, p. 51) ; A415 (*Idem*, p. 151) ; N177 (ID., *Anonymes*, p. 68) ; N627A (*Idem*, p. 269-270) ; Eth.Coll. 13,14 (ID., *Nouveau recueil*, p. 290-291) ; Eth.Coll. 13,55 (*Idem*, p. 301) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 60. Notons que M. Rassart-Debergh répartit autrement les fonctionnalités : selon elle, l'oratoire ne sert qu'au culte, tandis que l'autre cellule est destinée au travail et au coucher (M. RASSART-DEBERGH, *Moines coptes*, p. 235). C'est clairement là le résultat d'une évolution que montrent les fouilles des ermitages plus tardifs des Kellia (Cf. Ph. BRIDEL, *Découverte du site des Kellia*, p. 202-205).

⁸⁷⁵ J. CASSIEN, *Conférences*, IX,5, dans E. PICHÉRY, 54, p. 45 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 59-60.

⁸⁷⁶ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 288-289 ; M. RASSART-DEBERGH, *Moines coptes*, p. 235-236 ; R.-G. COQUIN, *Cell*, p. 477-478 ; C. CHAILLOT, p. 154 ; Ph. BRIDEL, *Découverte du site des Kellia*, p. 206 ; P. GROSSMANN, *Hermitage*, p. 1224-1225.

⁸⁷⁷ HM, XX,9 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 121 ; ID. (trad.), p. 112] ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 62 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 288.

⁸⁷⁸ M. RASSART-DEBERGH, *Moines coptes*, p. 235-236.

⁸⁷⁹ L. REGNAULT, *Idem*, p. 62-63. Les murailles portent le nom arabe de حِصْن. « Dans les monastères cénobitiques (...), le ḥiṣn a la signification d'un mur de protection et est aussi important comme défense contre les assauts hostiles que pour prévenir les relations incontrôlées entre les habitants du monastère et le monde extérieur (P. GROSSMANN, dans CE, vol. 4, s.v. « Ḥiṣn », p. 1237. Traduction personnelle).

Quant aux convents cénobitiques pachômiens, la règle assigne une cellule à chaque moine⁸⁸⁰, mais le succès conduit Horsièse à autoriser deux frères par cellule⁸⁸¹, voire même trois selon Pallade.⁸⁸² Le plan général du monastère évoque un camp militaire avec son mur d'enceinte, sa porterie et son hôtellerie, une « synaxe » pour se réunir, un κυριακόν pour la liturgie, un réfectoire, une cuisine, une boulangerie, une infirmerie, etc., le tout formant l'ἐκκλησία ; s'y ajoute un groupe de logis, un par « maison », comprenant certainement chacun une salle pour la prière, des cellules servant de dépôt et d'autres pour le logement des moines.⁸⁸³

Dans la *Mission*, Paphnuce, lorsqu'il se déplace, dort la plupart du temps à la belle étoile. Il jouit cependant de l'hospitalité des différents moines qu'il rencontre au cours de son voyage.

Paphnuce est assurément un moine de Scété, puisque c'est là qu'il revient. Au départ, seuls A2.4 et A3.4 en font indirectement mention quand Paphnuce y indique vouloir trouver au désert des errants provenant de chez lui, de son « lieu ». En revanche, R0.4 parle du « lieu » où il se rend pour trouver des « frères moines ». Il envisage clairement là le « désert intérieur » dont il vient de parler.

Après quatre jours et quatre nuits, il arrive auprès d'une grotte, munie d'une porte (S1.6, S2.6 et 7, R0.6 et 7, B.4 et 5, E1.7, A0.4, A2.6 et 7, A3.5). Sans réponse, Paphnuce s'interroge en S2.7, R0.7 et B.8 sur la présence d'un frère moine en ce « lieu ». Lorsqu'il enterre la momie naturelle qu'il y trouve, le copte indique que ce n'est ensuite qu'il sort du « lieu » (S1.16, S2.16, R0.16, B.11). Ceci pourrait donner à penser qu'il enterre le corps dans la grotte. Nous allons cependant bientôt voir qu'il peut aussi l'avoir fait dans les abords proches de celle-ci.

Paphnuce repart ensuite et trouve une nouvelle grotte. Celle-ci dispose également d'une porte (S1.18, S2.18, R0.18 et 19, B.12 et 13, E1.18, A.10, A2.14, A3.12). Si S2, A2 et A3 ne mentionnent pas la porte à ce moment précis, S2 et A3 l'évoquent dans l'épisode

⁸⁸⁰ SAINT PACHOME, *Praecepta*, 89, 107 et 114 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 233.

⁸⁸¹ HORSIESE, *Règlement* (dans L.-Th. LEFORT, *Œuvres*, p. 86) ; V. DESPREZ, *Ibidem*.

⁸⁸² *HL*, 32,2, dans L. LELOIR (introd.), p. 95 ; V. DESPREZ, *Ibidem* ; D.J. CHITTY, p. 62 ; A. DE VOGÜE, « Points de contact du chapitre XXXII de l'Histoire Lausiaque avec les écrits d'Horsièse », *Studia Monastica* 13, (1971), p. 291-294.

⁸⁸³ D.J. CHITTY, p. 61-62 ; R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 20.

suisant, lorsque le voyageur se met à y frapper (S2.19, A3.14). Quant à A2.16, c'est assurément aussi sur une porte que Paphnuce frappe.

L'errant pénètre dans la grotte et n'y trouve personne. En copte, il proclame alors : S1.20 - ΠΙΜΑ ΕΤΕΡΕΠΖΙΜΖΑΛ ΜΠΝΟΥΤΕ ΝΖΗΤΥ ΨΑΦΕΙ ΕΠΕΙΜΑ - « le lieu dans lequel se trouve le serviteur de Dieu, il y revient » ; S2.20 - ΠΙΜΑ ΕΤΕΡΕΠΖΙΜΖΑΛ ΜΠΝΟΥΤΕ ΝΖΗΤΥ ΦΝΑΧΠΕΕΙ ΕΠΕΙΜΑ - « le lieu dans lequel se trouve le serviteur de Dieu, il devra y revenir » ; B.14 - ΠΙΜΑ ΕΤΕΦΒΩΚ ΜΦ† ΜΜΟϚ ΦΝΑΙ ΕΠΑΙΜΑ - « le lieu dans lequel se trouve le serviteur de Dieu, il y reviendra ». Le « lieu » en question n'est pas un simple « endroit » ! C'est en fait le « lieu de résidence » du moine, son τόπος. A l'origine, ce n'est pas un monastère, avec des bâtiments différents, parmi lesquels se compte obligatoirement une église, mais c'est un simple logement, composé d'une ou plusieurs cellules. W.E. Crum traduit ainsi notamment ΜΑ par « chambre de moine, cellule », indiquant également le nécessaire rapprochement avec ΜΑ ΝΩΩΠΕ, qui n'en est en somme que la forme explicitée.⁸⁸⁴ Crum note que ces termes peuvent également désigner un monastère. R.-G. Coquin note aussi que « des mots comme *topos* (lieu) ou son équivalent copte ΜΑ (ma) peuvent être appliqués tant à un monastère pachômien qu'à un centre d'ermitages ou même à une simple église ».⁸⁸⁵ Pourquoi dès lors certains monastères se voient-ils attribuer le terme de « lieu » et d'autres en aucune façon ? Très certainement parce que les premiers étaient à l'origine la résidence d'un ancien devenu célèbre et dont le « lieu » s'est étendu en monastère, tandis que les seconds furent érigés immédiatement sous cette dernière forme.

Le terme le plus spécifique pour « cellule » est ΠΙ, l'équivalent de κελλίον. Crum fournit notamment, en bohairique, l'exemple de ΦΜΑ ΝΘΡΙ ΜΠΙΕΛΛΟ, « le lieu de la cellule de l'ancien », mais le terme peut également désigner une pièce dans une maison.⁸⁸⁶ Assurément, le vocable ΠΙ semble en fait indiquer un lieu plus réduit que les deux autres termes, se limitant très certainement à une « monocellule » ou à une seule pièce d'un ensemble plus vaste, alors que ΜΑ et ΜΑ ΝΩΩΠΕ désignent un emplacement qui peut

⁸⁸⁴ W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, p. 153a et 580a.

⁸⁸⁵ R.-G. COQUIN, *Cell*, p. 477.

⁸⁸⁶ W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, p. 287b-288a.

s'étendre davantage.

Dans ce « lieu », Paphnuce va attendre le propriétaire. Le « lieu » ne se limite pas nécessairement à l'intérieur du bâtiment. Ce peut assurément être aussi son proche alentour. Ainsi, si S1.21 et S2.21 proclament que Paphnuce reste dans ce « lieu », B.15 et A3.17 donnent à comprendre qu'il est en fait sorti du bâtiment pour guêter le retour du frère.

Quant à A2, il ne dit rien du « lieu », mais, seul, il précise que Paphnuce songe alors à retourner en sa « cellule » (A2.19), ce qui apparaît étrange car, d'une part, cela témoigne d'un renoncement bien rapide de la part du voyageur et, d'autre part, cela ne correspond à rien dans la suite du texte, si ce n'est à la fin lorsque l'errant rentre à Scété, A2 n'indiquant pas un retour de Paphnuce vers sa cellule à la fin de la première partie de la *Mission*.

Le terme **ΜΑ** présente une ambiguïté. Il peut en effet aussi désigner ce qui est entendu en langue française par « lieu », à savoir une « place », un « endroit », sans qu'il ne soit question d'un bâtiment. Tel est sans doute le cas en S2.33 quand Paphnuce donne à Timothée la raison de sa venue. Les autres versions ne notent d'ailleurs ici aucune précision topographique, si ce n'est A3.29 qui évoque simplement le désert.

En revanche, c'est dans les trois textes coptes que Paphnuce demande à l'ancien la raison de sa venue en ce « lieu » et depuis combien de temps il s'y trouve (S1.34, S2.34, B.24). Il peut très bien s'agir précisément du logement qu'il occupe. Ce n'est cependant pas ainsi que l'ont nécessairement compris les autres versions qui ne parlent que d'« ici », sans plus de précision (E1.34, A0.23), A2.30 et A3.30 évoquant aussi le désert.

A l'origine, Timothée vivait assurément dans un monastère de type cénobitique (S1.36 - **ΣΝΟΥΥϞΟΥΥϞ ΜΜΟΝΑΧΟϞ** - « dans une communauté monastique » ; E1.35 - **ወ-ስተ : ምኔት : ምስለ : ጉባኤ : መከላት** : - « dans un monastère avec une communauté de moines » ; A0.24 - **في دير فيه جماعة من الرهبان** - « dans un monastère où vivait une communauté de moines » ; A2.31 - **في دير** - « dans un monastère » ; A3.31 - **في بعض الديارات** - « parmi les Cellules »). Nous avons déjà vu que le terme **ϞΟΥΥϞ** désigne l'ensemble des « maisons » qui forment le monastère pachômien. En soi,

la signification première du mot n'est cependant pas topographique. Il dérive du verbe **ϸϮϮϮ** qui signifie « rassembler », « collecter » ou leur équivalent au passif. Il désigne donc une « assemblée », une « collection », un « rassemblement » ou, mieux en contexte monastique, une « communauté ».⁸⁸⁷ Le terme **ⲁϮⲏⲧ** (en bohaïrique : **ⲁⲃⲏⲧ**, **ⲁⲟϮⲏⲧ** ou **ⲁⲟϮⲃⲏⲧ**) présente essentiellement la même signification, mais lui aussi a parfois pris un sens topographique, s'assimilant au terme **ⲙⲒⲛⲁϸⲧⲏⲑⲓⲒⲒⲒⲒ**, « monastère », d'usage beaucoup moins fréquent, et, surtout, au terme **ⲕⲒⲒⲒⲒⲒⲒⲒⲒ**, d'emploi rare, désignant plus spécialement un établissement cénobitique.⁸⁸⁸

W.E. Crum, dans son dictionnaire, fournit l'expression **ⲟϮϸⲟⲟϮϮϸ ⲙⲙⲒⲒⲒⲒⲒⲒⲒⲒ ⲛⲁϮⲏⲧ**, mais il l'extrait justement de S2.37 et n'explique pas l'apparente redondance des termes **ϸⲟⲟϮϮϸ** et **ⲁϮⲏⲧ**.⁸⁸⁹ Si on considère que le premier est nécessairement « communauté », le second peut être envisagé comme un adjectif ayant le sens de « cénobitique », l'expression se traduisant dès lors en « une communauté de moines cénobites », ou « une communauté monastique cénobitique », hypothèse que nous avons retenue. On notera à l'appui de cette proposition que l'éthiopien et A0 usent conjointement des termes « monastère » et « communauté » et que tant les textes coptes que A2 situent l'emplacement de la communauté dans le sud, là où se rencontrent les communautés cénobitiques.

En revanche, le terme **ⲁⲃⲏⲧ** est seul employé en B.26 et il doit assurément se traduire par « communauté ».

E4 et E5 indiquent que Timothée habitait dans « un lieu et un monastère » (E4.18 - **ⲟⲛⲏⲧ** : **ⲟⲛⲏⲧ** : **ⲟⲛⲏⲧ** :). Il faut voir là une gradation du particulier au général, le premier de ces deux termes indiquant la demeure du moine au sein du monastère.

Timothée s'est ensuite décidé à vivre seul, au désert. A2 et A3 n'expriment rien quant à la destination du moine. En revanche, S1.37 et B.27 indiquent qu'il va demeurer dans un **ⲙⲁ ⲛϮϮⲟⲧⲧⲉ** / **ⲙⲁ ⲛϮϮⲟⲧⲧⲓ**, que nous traduisons par « habitation » (littéralement :

⁸⁸⁷ W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, p. 372b-373b.

⁸⁸⁸ *Idem*, p. 21b.

⁸⁸⁹ *Ibidem*.

« lieu de résidence »). Il est intéressant de noter que S2.38 use ici du terme **Μα**, ce qui montre bien qu'il peut exprimer le lieu de résidence de l'ermite. Quant à l'éthiopien (E1.36) et à A0.25, il n'est pas clair de savoir ce qu'il faut entendre par « vers un autre lieu ». Parlent-ils d'une autre demeure que celle qu'il occupait au monastère ou s'agit-il simplement d'exprimer le déplacement vers un autre endroit que le monastère ? En tenant compte de ce qui précède en E4 et E5, nous sommes tentés de penser qu'il s'agit bien de la cellule du moine.

Il précise d'ailleurs ensuite qu'il sortit du monastère et se bâtit, en copte, une (petite) habitation (S1.39 - **ΟΥΚΟΥΙ ΜΜΑ ΝΩΩΠΕ** ; S2.40 - **ΟΥΜΑ ΝΩΩΠΕ** ; B.28 - **ΠΙΜΑ ΝΩΩΠΙ**). Celle-ci se traduit par une « cellule » en arabe : **قلاية** (A0.27, A2.34, A3.33). **Μα ΝΩΩΠΕ** désigne donc aussi, tout comme **Μα**, un logement de taille réduite. Quant à l'éthiopien **በዑተ**, il désigne littéralement une grotte (E1.37). Le moine peut effectivement se « bâtir » une grotte en creusant dans la roche pour approfondir une cavité naturelle. Il convient cependant de considérer ici un sens plus général et de voir en le terme **በዑተ** l'équivalent d'une « cellule ».

Notons que le premier apophtegme grec utilise à cette occasion le terme « monastère », ce qui est encore moins fréquent pour désigner le « lieu » d'un moine unique que ce ne l'est pour désigner une communauté monastique : AG1.26 - **Οικοδομήσας γὰρ μοναστήριον εἶχον τοὺς ἐπιτάσσοντας** - « Ayant en effet construit un monastère, j'avais les clients ».

Le démon, introduit dans une moniale, visite ensuite Timothée. Ce n'est que dans A0.20 qu'il est précisé qu'il rencontre cette femme en sa « cellule ».

Après avoir chuté, Timothée décide de quitter son « lieu » pour se réfugier au désert (S1.52, S2.53, E1.46). Le terme n'apparaît pas dans B et dans les versions arabes.

Le lieu de destination est une grotte, ainsi que le précise B.39, A0.38 et A3.43. L'éthiopien parle d'un « lieu inhabité » (ou « désertique ») (E1.48), que l'on peut voir soit comme étant la grotte en question, sans habitant, soit l'endroit désertique où il s'installe, sans précision.

Timothée se nourrit des fruits du palmier-dattier et ne dispose d'aucune autre nourriture, même pas de pain. A cette occasion, B.40 évoque l'« habitation » que l'errant occupe.⁸⁹⁰

Et cela fait trente ans que Timothée vit dans son « lieu » (S1.61, S2.62).

Le terme « lieu » apparaît à nouveau en sahidique dans la question que Paphnuce pose ensuite à l'ascète (S1.64, S2.64), ainsi que dans la réponse formulée en S1.65.

L'ange chirurgien qui était venu au secours de Timothée lui avait d'abord demandé en quelle partie du corps il souffrait. En français, nous avons jugé bon de traduire par « endroit », plutôt que par « lieu » (S1.68, S2.70, B.47, A0.50, A3.54). On notera que l'arabe use ici du terme موضع, alors que, plus haut (A0.25), il employait le mot مكان. Nous avons alors estimé qu'il s'agissait de la cellule du moine. Dès lors, soit les deux termes sont parfaitement synonymes, soit l'arabe veut exprimer avec موضع un « endroit » sans connotation particulière. Le passage est manquant dans A2.

Le premier apophtegme grec utilise le terme τόπος pour désigner l'endroit. L'usage du terme grec est donc aussi ambigu que celui du mot copte : AG1.39 - Ἐγὼ δὲ ἔδειξα αὐτῷ τὸν τόπον - « Et moi je lui montrai l'endroit ».

Au cours de l'opération, sauf dans A2, le terme apparaît à différentes reprises, avec des variations selon les versions (S1.71, S2.73, B.49 et 50, E1.61, A0.51 et 52, A3.55 et 56). Nous le traduisons par « place » ou par « endroit ». L'arabe utilise à nouveau موضع.

De même, dans le premier apophtegme grec : AG1.40 - καὶ πάλιν ἐνθεὶς τὸ ἥπαρ τῇ χειρὶ τὸν τόπον ἀπῆλειψε - « plaçant à nouveau le foie à l'intérieur, il essuya l'endroit de la main »

⁸⁹⁰ En copte et en éthiopien, apparaît ensuite un autre usage du terme « lieu », sans connotation topographique, pour désigner la partie du corps de l'ascète que sa pilosité se doit de couvrir, davantage précisé en éthiopien (S1.60, S2.61, B.41, E1.50).

Après le discours de l'ancien, Paphnuce demande à Timothée de le laisser demeurer dans sa « grotte » (S1.76, S2.78, B.53, E1.67, A0.57). A3.62 préfère parler de sa « cellule ». Le passage manque dans A2.

Le premier apophtegme grec est ici fort intéressant car il présente le « lieu » de Timothée comme étant composé de deux cellules : AG1.42 - Πολλὰ δὲ παρεκάλεσα αὐτὸν ὥστε με διατρίψαι ἐν τῷ σπηλαίῳ τῷ προτέρῳ - « Et je l'exhortai beaucoup pour que je séjourne dans la première des deux grottes ».

En Ethiopien, Paphnuce s'interroge sur l'endroit où se rendre : E1.76 - ጎብ : አይኑ : መካን : አሐውር : እምዑስተዝ : መካን :: - « vers quel lieu vais je aller à partir de ce lieu ? » L'auteur a clairement voulu produire un effet poétique par la répétition du mot መካን, comme en E1.50, cité un peu plus haut, qui comporte deux fois le mot ሥዕርትዩ, « ma pilosité », dans une volonté manifeste de jouer sur la musicalité de la phrase. Il n'est pas possible de savoir si les « lieux » envisagés ici correspondent ou non spécifiquement à des cellules. Cependant, dans la même version guèze, il est alors déclaré que l'errant retourne précisément à sa « grotte », en ajoutant ensuite ne pouvoir y demeurer (E1.77 et 78). A0.64 parle de sa « cellule ».

A l'ouverture de la deuxième partie du récit, en S1.83 et 84 et en B.61, Paphnuce se rend dans un « lieu » où se trouvent les barbares. Le terme désigne ici assurément une simple zone géographique.

Après avoir péniblement traversé le désert, à l'approche d'Onuphre, Paphnuce se réfugie en hauteur. En A2 et A3, il est alors question d'une « grotte » (A2.63 et 64, A3.86). Celle-ci n'est nullement présentée comme un lieu d'habitation d'un ascète. C'est là une simple anfractuosité du relief. Le terme arabe employé est d'ailleurs différent : dans les cas d'une grotte habitée, les auteurs usent du terme مغارة, alors que le mot qui est ici employé est كهف.

Onuphre a entamé sa vie de moine dans « une communauté monastique » (ΟΥΚΟΟΥΖΟC ΜΜΟΝΑΧΟC en sahidique, ΟΥΑΒΗΤ ΜΜΟΥΝΑΧΟC dans B) qui résidait dans un « monastère », un « couvent » assurément cénobitique (ΘΕΝΕΤΕ), à Erète, en

Thébaïde (S1.109 et 110, S2.101 et 102, B.76, E1.102, A1.25, A2.72, A3.94 et 95). Le texte ne fournit pas d'information sur la disposition du couvent. Tout au plus indique-t-il que les moines, d'un nombre variable selon les versions mais relativement important, y mangent ensemble, ce qui suppose un grand réfectoire. La nourriture leur est très certainement préparée par des laïcs, ainsi que l'indiquent l'éthiopien et A1. Ils se réunissent également quotidiennement pour prier. Les cellules y sont individuelles puisqu'Onuphre, en S1.136, dit être sorti de sa « petite cellule » pour partir au désert. Dans S2.127, A2.102 et A3.117, il ne parle que de la sortie du monastère, tandis que l'éthiopien (E1.144) et A1.55 n'évoquent que le départ de chez les frères. B n'indique pas le point de départ de l'ancien.

Il était parti avec de la nourriture en quantité suffisante pour atteindre le « lieu » que lui fixerait le Seigneur (S1.135, S2.126, B.100, E1.143, A1.54). On peut penser qu'il entend par là la cellule qu'il va ensuite habiter. Notons cependant que A1 use ici du terme **موضع**. Dès lors, soit les deux termes **مكان** et **موضع** sont parfaitement synonymes, soit l'arabe veut exprimer ici, avec **موضع**, une simple zone géographique, un « endroit ». A2 n'évoque pas de « lieu » et A3 est lacunaire à cet endroit.

Arrivé à la montagne, un ange lui était apparu. Apeuré, il avait songé à retourner vers son « lieu » de départ (S1.138, S2.128, B.101, E1.146, A1.55, A2.103, A3.118). Le « lieu » en question (comme celui où l'ancien se trouve en A3) indique très certainement la résidence du moine. Il est à noter que S2 emploie ici le terme grec **ΤΟΠΟΣ**. Quant à A1, il revient au mot **مكان**. Cependant, A2 et A3 usent du terme **موضع**. Trois possibilités s'offrent dès lors : premièrement, les deux termes sont réellement synonymes ; deuxièmement, les auteurs de A2 et A3 n'ont pas voulu signifier la même chose que celui de A1 ; enfin, il est également possible que seul l'auteur de A1 fasse une distinction sémantique entre les deux termes. Nous verrons par la suite que c'est davantage vers cette troisième option qu'il convient de s'orienter.

L'ange gardien avait alors conduit Onuphre au lieu de résidence de son futur maître. Celui-ci vivait dans une petite grotte de la montagne (S1.142, S2.132, B.103, E1.150, A1.57, A2.107, A3.120)..

Cette cellule était sans doute munie d'une porte, comme semblent l'indiquer trois versions (E1.151, A1.58, A3.121). Cependant, tout comme en français, le fait d'arriver à la porte d'un endroit ne signifie pas pour autant automatiquement que quelque chose obstrue l'entrée. Il se peut que l'auteur n'envisage par là que l'ouverture de la grotte. Cependant, il est clair que, selon A1, il s'agit bien d'une porte, puisque l'arrivant y frappe.

Après sa formation, l'ancien avait décidé, dans les versions sahidiques, de le conduire en un « lieu solitaire » (S1.151 et S2.140). Celui-ci est assurément une cellule, ainsi que le montrent B.109 qui traduit **MA** en **MA NCUOTI**, et A2.115 comme A3.129 qui en font tout simplement une grotte. A3 précise même l'« autre grotte », ce qui ne veut pas indiquer qu'il n'en n'existe pas d'autres dans la région (ce qui serait étonnant dans le désert Lybique, truffé d'anfractuosités), mais bien que le moine possède deux cellules. Ceci n'était pas rare, les moines, rappelons-le, créant éventuellement des cellules pour des disciples. Il se peut aussi que le même moine utilise deux cellules, l'une, plus retirée encore que l'autre, servant pour des « retraites » plus marquées. Ainsi, Macaire d'Alexandrie dispose de quatre cellules, mais dispersées en quatre sites différents. Dans l'une d'elles, il passe le carême.⁸⁹¹ Quant à Macaire l'Égyptien, il utilise deux grottes différentes, réunies par un souterrain.⁸⁹²

La future cellule d'Onuphre s'avère être en fait une cabane, à côté d'un palmier-dattier (S1.154, S2.143, B.110, E1.159, A1.69, A2.117, A3.130).⁸⁹³ A2 et A3 utilisent le terme **كوخ** pour désigner la « cabane » et c'est le seul terme qu'ils emploieront pour ce faire dans tout le récit. En arabe, « hutte » ou « cabane » se rendent souvent par le mot **خَص**. Le vocable **حصن** que l'on trouve en A1 signifie littéralement « citadelle, fortin, fort, protection », et ce aussi bien en classique qu'en dialecte égyptien. L'auteur veut peut-être insister par là sur le caractère d'« abri » du lieu en question. Mais il se peut aussi qu'il s'agisse d'une signification dialectale non relevée par les dictionnaires, à rapprocher du dialectal **حاصن**, « entrepôt, réserve à provisions ».⁸⁹⁴

⁸⁹¹ *HL*, 18,10, dans L. LELOIR (introd.), p. 68 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 60.

⁸⁹² *HL*, 17,10, dans L. LELOIR (introd.), p. 64-65 ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

⁸⁹³ Il est par ailleurs évident que de l'eau doit se trouver à côté de cet arbre mais il n'en est question dans aucune version à notre disposition. Anba Shenouda III et M. Wassef mentionnent cependant la présence d'une « source d'eau » (SHENOUDA III et M. WASSEF, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Anchorite », p. 129-130). Ils tirent manifestement ce renseignement de l'apophtegme grec ou d'une version non consultée.

⁸⁹⁴ H. WEHR et J.M. COWAN, p. 183a ; S. SPIRO, *An English Arabic Vocabulary of the Modern and Colloquial Arabic of Egypt*, 3^e éd., Le Caire 1929, p. 138b ; M. HINDS et E. BADAWI, *A Dictionary of Egyptian Arabic*.

Une fois arrivés à destination, l'ancien avait annoncé à Onuphre qu'il s'agissait du « lieu » que Dieu lui avait fixé (S1.155, S2.144, B.110, E1.160, A1.70, A2.118, A3.131). Le « lieu » désigne-t-il l'« endroit » ou, précisément, la « cabane » ? On pourrait être tenté de pencher pour cette seconde possibilité, vu ce qui précède. Toutefois, notons que A1 use ici du terme موضع. Rappelons que les deux termes utilisés par ce manuscrit peuvent être synonymes. Cependant, s'ils ne le sont pas, cela signifie que A1 a opté pour la première signification.

A la mort de son maître, Onuphre l'enterre, selon les versions sahidiques et éthiopiennes ainsi que A1, dans son « lieu » propre (S1.157, S2.146, E1.163, A1.72), tandis que, selon B.112, A2.122 et A3.134, l'enfouissement se déroule dans le « lieu » d'Onuphre.

Le « lieu » en question est assurément la cabane, ou plutôt son proche environnement qui, nous l'avons déjà dit, est également constitutif du « lieu » d'un ascète. A3 précise d'ailleurs que l'enterrement a lieu « près de » la cellule, et même, selon A2, « tout près » de celle-ci. Notons que les trois manuscrits coptes usent du terme grec ΤΟΠΟΣ, que nous avons déjà considéré comme devant s'appliquer spécifiquement à la demeure du moine. Enfin, A1 utilise à nouveau le vocable مكان. Quant à A2, il fait appel à un mot qu'il est seul à utiliser : مسكن. Ce terme se traduit le plus littéralement par « habitation ».

Paphnuce interroge alors à nouveau Onuphre et, en sahidique, il lui demande s'il a souffert en ce « lieu » (S1.158, S2.147). Il est impossible de dire clairement s'il s'agit de la demeure ou simplement de l'endroit qui est ici visé. Les autres versions ne parlent en tout cas que de l'arrivée ou du séjour au désert, ce qui donne plutôt à penser que ΜΑ ne désigne ici que l'endroit au sens large.

Dans la suite de son discours, Onuphre évoque le fait que Dieu se souciera d'alimenter l'ascète qui accomplit la volonté divine. En copte, le mot ΜΑ / ΜΑΙ apparaît à nouveau et ne désigne assurément pas la demeure des moines (S1.166, S2.154, B.118).

Ceux qui habitent le désert, lorsqu'ils souhaitent voir quelqu'un, sont transportés vers l'autre monde pour y voir les saints. Ils reviennent ensuite vers leur « lieu » (S1.175, S2.163, B.123, A2.133, A3.145). A1 et l'éthiopien sont lacunaires pour ce chapitre de la *Mission*. Il est dommage que la lacune de A1 ne nous permette pas de savoir si l'auteur aurait ici employé مكان. A2 et A3 recourent à موضع. Il est en tout cas clair que le « lieu » dont il est ici question est la cellule monastique. Ainsi, B use des termes **MA NCYWTI**, qui ne désignent jamais un simple « endroit ». Quant à S2, le copiste n'a pas noté **MA**, mais **CUMA**, ce qui correspond soit à une mauvaise lecture de sa part, soit à la volonté de noter que seule l'âme s'est élevée vers les Cieux et que la rentrée ici-bas, si elle se fait dans le « lieu », se fait dès lors tout d'abord dans le corps. Nous penchons pour cette seconde hypothèse, pour une raison que nous expliquerons un peu plus loin.

A la fin de l'entretien entre les deux errants, A3.147 évoque le « lieu » où il se trouve. Comme le rappelle A2.135, ce « lieu » n'est nullement la cellule d'Onuphre, mais bien l'endroit au pied du monticule rocheux sur lequel Paphnuce s'était préalablement réfugié. Nous voyons d'ailleurs Onuphre conduire ensuite son compagnon vers son « lieu » (S1.180, S2.168, B.126, E1.176, E4.98, A1.82, A2.137, A3.150). Notons que S2 et A1 montrent l'intention d'Onuphre de laisser le voyageur demeurer auprès de lui. Il ne sait pas encore alors qu'il mourra le lendemain et que Dieu voudra que Paphnuce retourne en Egypte. Les versions guèzes ajoutent une glose étonnante puisqu'elles parlent d'autres frères vivant à cet endroit, ce qui laisse supposer la présence d'autres disciples d'Onuphre ou d'autres anciens à proximité. Il n'en sera cependant ensuite plus question.

Les deux moines arrivent ensuite auprès de la cabane d'Onuphre et de son palmier-dattier (S1.183, S2.171, B.127, E1.178 et 179, A1.84, A2.139 et 140, A3.153). La version éthiopienne rappelle que cette cabane et cet arbre avaient déjà été évoqués par Onuphre. Dans certaines versions, le terme apparaît deux fois à la suite. Notons A2 qui, après avoir parlé de la cabane, la qualifie ensuite de « lieu », usant, comme partout ailleurs, du vocable موضع. Quant à A1, comme lors de la première citation de la cabane d'Onuphre, il emploie le terme حصن.

Le pain et l'eau qui vont servir à la restauration des ascètes sont indiqués dans A2.143 comme se trouvant au milieu de la « cabane ». Dans une phrase quasi identique, A3.156 parle ici du « lieu ».

Le lendemain, Onuphre annonce qu'il va mourir et aller vers le repos éternel. Les versions coptes parlent alors du « lieu » de repos éternel (S1.194, S2.181, B.135). Rien à voir avec une cellule.

Paphnuce déclare alors souhaiter rester dans le « lieu » de l'errant après sa mort (S1.206, S2.191, B.143, E4.119, A1.97, A2.163, A3.172). Les versions coptes emploient le terme grec **ΤΟΠΟΣ**. En ce qui concerne les textes sahidiques, deux possibilités s'offrent à nous : dans la première, le texte original est en S1. Le terme « lieu » s'y trouve répété et, sans doute pour éviter d'utiliser deux fois le même mot dans une seule phrase, le terme **MA** apparaît alors. Dès lors, S2, voulant éviter la répétition, l'a écartée en transformant le terme en **CUWA**, « corps », transformation qui se justifie aisément. Si l'on suit cette hypothèse, la formulation de S1 est clairement inélégante et détonne avec le style du reste du texte. Aussi, une deuxième option est-elle fort vraisemblable : le texte original se trouverait ici en S2 et c'est S1 qui l'aurait malencontreusement abrégé. La mort ou la « sortie du corps » se retrouve d'ailleurs dans l'ensemble des autres versions. Nous pensons dès lors que c'est cette seconde hypothèse qu'il convient de retenir. Par ailleurs, cet emploi de **CUWA** par S2, là où S1 use du terme **MA**, nous conforte dans notre idée de l'utilisation intentionnelle du premier de ces deux termes par S2 un peu plus haut dans le texte, ainsi que nous l'avons alors soutenu. Ceci témoigne du caractère davantage spirituel de S2 qui insiste sur la question de la sortie – et de la rentrée – de l'âme par rapport au corps, ce qui ne se retrouve pas en S1. Pour ce qui est de l'arabe, A1 – quoiqu'il s'agisse assurément ici de la cellule de l'ascète – utilise le terme **موضع**. On en revient à se poser les questions : les deux termes sont-ils synonymes ou A1 considère-t-il qu'il ne s'agit ici que de l'« endroit » au sens large ? Complication supplémentaire : pour la première et unique fois, A3 recourt au terme **مكان**.

Après la mort d'Onuphre, cabane et palmier s'effondrent (S1.224, 225 et 228, S2.210 et 213, R1.17 et 20, B.154 à 156, E1.235 et 236, A1.117, A2.173 et 174, A3.184). Notons tout d'abord que S2 et R1 omettent totalement la destruction de la cabane, pourtant

fondamentale. En copte, en éthiopien et dans A2 et A3, Paphnuce insiste ensuite sur le fait que Dieu ne veut pas qu'il demeure en ce « lieu ». Ce terme doit très probablement être vu comme représentant la cabane, mais ce n'est pas certain. En arabe, c'est en tout cas par deux fois le terme **موضع** qui est usité, mais cela ne signifie assurément rien en ces deux manuscrits. Quant à A1, il convient de remarquer que, pour la première fois, le terme utilisé pour désigner la cabane est **خص**, et non pas **حصن**.

Paphnuce quitte alors le « lieu » et reprend la route (S1.230, R1.22, B.157, E1.239, A1.120, A3.187). Le passage manque dans S2 et A2 ne reprend pas le terme. Le « lieu » dont il est ici question est fort probablement la cellule d'Onuphre, mais rien ne l'assure et il pourrait s'agir simplement de l'indication vague du point de départ (auquel cas, une traduction plus juste serait : « et je sortis à nouveau de là »). Notons cependant que A1 réutilise le terme **مكان**.

Le voyageur arrive ensuite auprès d'une petite cellule isolée dans la montagne (S1.232, R1.25, B.159, E1.241 et 242, A1.122 et 123, A2.178, A3.189). S2 est ici encore lacunaire. La cellule a manifestement été aménagée de la main de l'homme puisque l'arabe, R1 et B la déclarent « bâtie ». Si le copte, ainsi que A2 et A3, parlent simplement d'une « cellule », l'éthiopien et A1 en font une « grotte ». L'idée d'une « grotte bâtie » ne doit pas étonner. Il s'agit simplement d'indiquer que le moine a taillé dans le rocher pour aménager une anfractuosité naturelle et la rendre ainsi habitable. C'est là une pratique tout à fait habituelle. A3 use du terme **موضع** pour indiquer l'emplacement où se situe la cellule. Il s'agit donc là simplement de l'« endroit » d'implantation du « lieu ». Si on se réfère à B, à A1 et aux versions guèzes, ce dernier est par ailleurs muni d'une porte.

N'y trouvant personne, Paphnuce s'interroge alors sur son habitant (S1.233, R1.27, B.160, E1.243, A1.124, A2.180, A3.191). S2 ne contient toujours rien à ce propos. Ici, le copte, le guèze, A1 et A2 parlent bien d'une « grotte ». Quant à A3, il utilise le terme **موضع**. Le « lieu » dont il est ici question, en regard des autres versions et de ce qui précède, doit assurément être vu comme désignant spécifiquement la cellule monastique.

Le premier moine entré dans la grotte déclare y vivre avec quelques frères. Le **MA** en

question dans les versions coptes vise sans doute la cellule (S1.237, B.163). Cependant, les autres versions ne l'ont pas vu ainsi, car elles ne parlent que de « montagne » ou de « désert ».

L'endroit a été signalé petit. Il n'empêche que quatre moines y demeurent, les trois autres entrant à la suite du premier, B leur faisant alors dire une première fois qu'ils s'y trouvent eux aussi depuis soixante ans (B.164, A2.187).

La première phrase de S2 à propos des quatre moines parle du « lieu » : S2.215 - **ΑΠΕΝΧ̅C ΤΑΜΟΝ ΜΠΟΟΥ ΧΕΚΝΗΥ ΨΑΡΟΝ ΕΠΕΙΜΑ** - « notre Seigneur nous a informés aujourd'hui que tu viendrais vers nous, en ce lieu ».

Après l'arrivée des pains, les quatre moines insistent sur le fait qu'il y a soixante ans qu'ils vivent en ce « lieu » et y reçoivent leur nourriture (S1.242, S2.221, R1.29, B.167, E1.258, A1.136). Le « lieu » en question peut être précisément la cellule, comme le laisserait penser l'usage de **مكان** en A1. Cependant, A2.193 et A3.206 ne l'ont pas considéré de cette manière, puisqu'ils parlent à nouveau du « désert ».

Le lendemain, après une nuit de prière, Paphnuce implore les errants de le laisser vivre auprès d'eux. A3.211 reprend alors le terme « lieu ». Mais, dans les versions sahidiques, les anciens répondent au voyageur que son œuvre n'est pas de rester en ce « lieu » (S1.247, S2.226, R1.32). Il peut s'agir de la cellule, mais, ici encore, ce n'est pas ainsi que les autres versions l'ont estimé. B ne dit rien quant au lieu, tandis que A1 et l'éthiopien usent simplement de l'adverbe « ici ». Pour ce qui est de A2 et A3, ils évoquent à nouveau le désert.

Le lieu qui est ensuite cité n'est autre que la « maison de Dieu », sa « demeure », autrement dit le « Royaume des Cieux » (S1.252, S2.232, B.173, E1.268, A1.145, A2.201, A3.216).

Paphnuce repart et atteint une oasis. Les textes coptes ne parlent que de la source et des arbres. En revanche, l'éthiopien (E1.273) et A1.149 évoquent le « lieu » où ils se trouvent. A2.205 et 206 et A3.220 et 221 font de même, mais mentionnent en plus

une « grotte ». Le « lieu » dont il est ici question semble être l'endroit au sens large du terme. Cependant, A1 utilise le mot **مكان**. Les mêmes questions se reposent dès lors : ce vocable exprime-t-il aussi en A1 autant la cellule que l'endroit, ou bien l'auteur a-t-il voulu ici indiquer la grotte par ailleurs expressément citée dans les autres versions arabes ? La structure de la phrase semble rendre cette seconde hypothèse impossible, mais nous avons déjà noté que le « lieu » du moine ne comprend pas que la cellule *stricto sensu* mais aussi l'environnement qui s'y trouve étroitement lié et, dès lors, tant la source que la palmeraie, intimement unis à la cellule pour assurer la survie du moine, en font très certainement partie. Dans cette dernière hypothèse, le « lieu » évoqué par A2 et A3 n'est donc pas non plus le simple endroit où toutes ces choses se trouvent, mais bien le « lieu » du moine, environnement compris.

Si ce n'est dans A3, Paphnuce s'interroge sur celui qui a planté les arbres qu'il découvre dans « ce lieu » (S1.257, S2.237, R2.3, B.176, E1.275, A1.151, A2.207). Conformément au paragraphe précédent, il convient de voir en le « lieu » ici évoqué l'environnement lié à la cellule. A1 maintient ainsi l'usage du terme **مكان**. Il en va exactement de même pour la citation suivante, qui, à nouveau, n'apparaît pas dans A3 (S1.261, R2.7, S2.239, B.179, E1.280, A1.153, A2.208).

Là résident quatre jeunes moines, qui viennent à la rencontre de Paphnuce et le nourrissent. Celui-ci les interroge alors et leur demande comment ils sont arrivés en ce « lieu » (S1.272, S2.249, B.184, E1.288, A1.164, A3.232). A2 n'utilise pas de ce terme. Le « lieu », en fonction de ce qui précède, est sans doute la cellule et son environnement. Ainsi peut-on penser que l'éthiopien donne l'endroit en parlant de « désert » et considère le « lieu » comme l'emplacement précis de vie du moine. A1, très proche de la version guèze, emploie d'ailleurs « ici » à la place du « désert », ce qui est clairement une marque d'imprécision, déterminée ensuite par le « lieu » qui est noté au moyen du terme **مكان**.

Lors du récit de leur vie, les jeunes frères expliquent que, ayant reçu la *παιδεία* classique, ils avaient décidé de se donner au désert afin de se former dans la science de Dieu. En S1.283, ainsi qu'en A2.221 et A3.239, il est alors question de leur volonté d'y trouver un « lieu » où résider quelques jours, avant d'y connaître la volonté divine à leur égard. S1

use du mot **ΤΟΠΟΣ** et A2 emploie le terme مکان. S1 nous permet d'être sûr qu'il s'agit bien ici d'une cellule puisqu'il y est question de s'y abriter.

Les quatre jeunes gens furent alors conduits en ce « lieu » par un ange (S1.286, S2.260, B.190, E1.297, A1.173, A2.225, A3.242). Au **ΤΟΠΟΣ** de S1 correspond le **ΜΑ** de S2. Tous deux indiquent la cellule et son environnement. A1 use du terme مکان. Sauf en S2, il est alors signalé que cela fait six ans que les moines y demeurent (S1.286, B.190, E1.297, A1.174, A2.226, A3.244). S1 emploie cette fois le terme **ΜΑ**. Quant à A1 et A2, ils ne contiennent pas le mot « lieu ».

Lors de leur arrivée, ils avaient trouvé un grand ancien dans « ce lieu ». La précision de l'emplacement est absente des versions arabes (S1.287, S2.261, B.190, E1.298).

Après un an de vie commune, les jeunes moines étaient demeurés seuls dans le « lieu » à la mort de l'ancien (S1.289, S2.263, B.191, E1.299, A1.178). Le terme est à nouveau absent de A2 et A3, et A1 emploie le mot مکان.

Quant à l'ermitage lui-même, le texte ne dit rien, si ce n'est que les quatre moines se réunissent pour la synaxe le samedi et le dimanche, avant de retourner chacun « en son lieu » pour y vivre le reste de la semaine et y accomplir la πολιτεία en solitaire (S1.291, S2.264, A2.228, A3.247). Nous sommes donc là en présence d'un petit ensemble de type antonien, avec un « lieu » central où les moines se retrouvent en fin de semaine pour la synaxe et l'agape, et des « lieux » individuels où ils pratiquent cinq jours sur sept. R.-G. Coquin nous disait que le **ΜΑ** pouvait être un monastère ou une église, mais aussi un centre d'ermitages. Ici, il s'agit plus certainement de ce stade intermédiaire que constitue le bâtiment communautaire d'un petit groupe d'ermites, étape dans la possible constitution d'un vrai monastère, avec son église.

Dans certaines versions, la suite nous confirme que c'est bien en ce « lieu » communautaire que les moines reçoivent la communion, des mains d'un ange (S1.292, S2.265, A2.229, A3.249). Notons que A3 rappelle que, selon lui, il s'agit d'une « grotte ».

Lors du rappel de la mission, l'ange de la synaxe évoque une nouvelle fois en A2.251 la « demeure de Dieu », futur « lieu » des saints – dont Paphnuce – à l'issue de leur séjour en ce monde.

Ayant laissés les quatre jeunes errants, Paphnuce finit par arriver auprès de frères qui, sauf en guèze et en A1, apparaissent comme des Scétiotes (S1.330, S2.300, B.216, A2.269, A3.289). Leur « lieu de résidence » est dit être Scété et non pas se trouver « à Scété ». Dès lors, il faut considérer le **ΜΑ ΝΩΩΠΤΕ** qui apparaît ici comme étant la zone des monastères en elle-même. C'est également le « lieu » de réception de l'Askīm, vêtement fondamental du moine.

Après que Paphnuce leur a fait le récit de son voyage, en guèze (E1.329) et en A1.190, les moines lui demandent de l'écrire et de le déposer à Scété, le « lieu » où il prit l'Askīm. Le « lieu » peut être vu comme l'endroit au sens général du terme, mais aussi, étant donné ce qui précède, comme l'ensemble de la zone monastique.

Dans A2.271 et A3.291, les moines, qui, comme dans les autres versions sauf en A1 et en guèze, écrivent eux-mêmes le récit du voyage, font le tour des cellules de Scété pour en communiquer le contenu à l'ensemble des frères.

Ensuite, dans l'ensemble des textes, le document est déposé dans l' ἐκκλησία du monastère (S1.332, S2.302, R4.14, B.218, E1.330, A1.190, A2.272, A3.292). Nous avons déjà indiqué que, comme en Syrie, l'ensemble des bâtiments communs d'un monastère peut également porter le nom d'ἐκκλησία. L'appellation grecque a donc été conservée, car il faut très certainement considérer que les moines de Scété ne déposent pas le manuscrit dans le κυριακόν, l'église en elle-même, mais bien plutôt dans la bibliothèque du monastère. En revanche, dans A3, nous avons traduit par « église » car le qualificatif de « sainte » conduit à penser que l'auteur envisage bien ici le sanctuaire du monastère et non l'ensemble des bâtiments monastiques.

En conclusion, l'errant qui s'installe au désert se constitue normalement un « lieu », à savoir une cellule et son environnement indispensable à sa survie. Il aménage une grotte naturelle, ou **CTYΛEON**, qu'il peut creuser davantage. L'arabe distingue la grotte aménagée,

appelée مغارة, et l'anfractuosité naturelle, où l'on peut certes se réfugier mais que l'on n'habite pas, et qui est qualifiée de كهف. L'errant peut aussi se créer une cabane, la plus solide possible, cependant le plus généralement sans fondations. Les ouvertures de la cellule sont peu nombreuses et de faible taille et l'issue est normalement munie d'une porte. D'une seule pièce à l'origine, les cellules vont progressivement en comprendre plusieurs, aux usages différenciés. Là où la densification de la population va l'exiger, les « lieux » vont se clore au moyen d'un muret entourant l'habitation, le puits et le jardinet indispensables à la vie du moine. Si l'errant occupe normalement seul sa cellule, ce n'est pas toujours le cas et, tout spécialement, le cénobite va rapidement se trouver confronté à la nécessité de la partager avec des compagnons.

Le terme **PI**, qui se traduit par « cellule », s'applique clairement à un espace réduit, sans doute limité à une pièce déterminée de l'habitation.

Le terme **MA**, « lieu », recouvre quant à lui plusieurs réalités. Il peut d'abord désigner un « endroit » au sens large du mot, une « place ». C'est ainsi le sens qu'il convient de retenir lorsqu'il est question d'une partie du corps ou de l'au-delà. Mais il indique aussi très régulièrement le **TOTOC**, le « lieu » de l'errant, à savoir son habitation et son environnement vital immédiat. En ce dernier sens, on trouve également **MA ΝΟΥΩΤΤΕ**, « habitation, demeure ». L'arabe semble, du moins en A1, user de deux termes différents en fonction de la réalité exprimée : le simple endroit serait désigné par le terme موضع (pratiquement seul rencontré en A2 et A3), tandis que celui de مكان indiquerait plus spécifiquement l'habitation de l'errant, parfois également notée, en A2, par le mot مسكن. Si l'hypothèse semble bonne, elle n'est cependant pas absolument assurée.

Le **MA** peut évoluer et s'étendre à un centre d'ermitages, ou, plus précisément, à l'emplacement où les errants se rassemblent en fin de semaine. Il peut même, tout comme **MA ΝΟΥΩΤΤΕ**, désigner un monastère, qui en est le développement, comprenant alors notamment une église qui, à elle seule, se voit aussi parfois qualifiée de **MA**. Toute la zone de Scété est aussi un **MA ΝΟΥΩΤΤΕ**. Les monastères issus d'un « lieu » en conserveront le nom, que ne porteront pas en revanche les établissements qui n'ont pas été fondés au départ

de l'habitation d'un ascète, et qui se verront attribuer les termes généraux de **ΜΟΝΑΧΤΗΡΙΟΝ** ou, spécifiquement pour les établissements cénobitiques, de **ΚΟΙΝΟΒΙΟΝ**, deux termes d'occurrence cependant relativement rare et auxquels les coptes préféreront celui d'**ΖΗΝΕΣΤΕ**, « monastère, couvent », ou, ceux qui signifient « communauté », à savoir **ΚΟΟΥΖΟ** ou **ΝΑΥΗΤ**, ce dernier terme paraissant comme spécifiquement cénobitique, au point d'en acquérir une signification adjectivale en ce sens dans l'expression que l'on retrouve en S2 : **ΟΥΚΟΟΥΖΟ ΜΜΟΝΟΧΟΟ ΝΑΥΗΤ**, « une communauté monastique cénobitique ». Notons encore que l'ensemble des bâtiments communs du monastère peut être qualifié d'**ΕΚΚΛΗΣΙΑ**, terme qu'il ne convient pas de réduire au seul sanctuaire de l'établissement.

CHAPITRE 4. GARDER LA CELLULE OU Y RENONCER : DEUX ASPECTS FAUSSEMENT CONTRADICTOIRES DE LA ΞΕΝΙΤΕΙΑ⁸⁹⁵

Ce court chapitre nous permettra d'aborder un aspect extrêmement important de la recherche de la ξενιτεία extérieure : celui de la « garde de la cellule », qui relève à la fois de la question du renoncement aux biens et de celle du rejet de la société humaine.

Nous avons déjà démontré que, si le moine se doit d'être un « étranger » à la société humaine, il peut parfaitement le devenir parmi d'autres hommes, grâce à une disposition d'esprit qui l'isole par rapport aux autres.

Du point de vue du « pur renoncement », l'« expatriation » – autrement dit l'éloignement du lieu d'origine – et même la mobilité du moine au sens le plus large est dès lors loin d'être indispensable et celui-ci s'applique donc surtout à ne pas quitter son « lieu », sa cellule. « Va, assieds-toi dans ta cellule, et ta cellule t'apprendra tout » dit abba Moïse⁸⁹⁶ ; un anonyme déclarant quant à lui : « de même qu'un arbre ne peut porter de fruits s'il est constamment transplanté, de même un moine qui se déplace de lieu en lieu ne peut réaliser la vertu ». ⁸⁹⁷ Même un adepte égyptien de la ξενιτεία concrète comme Isaïe conseille de ne pas « circuler d'un lieu à l'autre », car « c'est là un grand dommage pour l'âme ». ⁸⁹⁸

Même si l'obligation de l'hospitalité et de l'enseignement, fondamentales dans la progression de la perfection, entraînent des visites, voire des séjours plus ou moins prolongés d'autres humains, il convient de demeurer le plus solitaire possible. Si, dans le monachisme pachômien, Horsière prévoit dans ses *Règlements* deux moines par cellule, voire trois selon Pallade, c'est uniquement en raison de la surpopulation des couvents, la *Règle* de Pachôme n'en admettant explicitement qu'un seul. ⁸⁹⁹ Même chez les cénobites, il reste donc préférable de vivre isolé des autres frères et de ne pas trop quitter sa cellule (ni le couvent), la communauté constituant ainsi, du moins selon la *Règle* de Pachôme, plutôt

⁸⁹⁵ On trouvera la synthèse de ce chapitre dans M. MALEVEZ, « Deux aspects faussement contradictoires de la ξενιτεία : la garde et l'abandon de la cellule monastique », dans *Etudes Coptes x, Douzième journée d'études (Lyon, 19-21 mai 2005)*, (Cahiers de la Bibliothèque copte 16), Paris 2008, p. 273-284.

⁸⁹⁶ A500 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 190) ; A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 108.

⁸⁹⁷ N204 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 79) ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 108-109.

⁸⁹⁸ *Idem*, p. 109. Traduction faite par Guillaumont à partir du manuscrit du British Museum Add. 39609.

⁸⁹⁹ De même, aux VI^e-VIII^e siècles, aux Kellia, on observe que les cellules réunissent plusieurs moines, à savoir un maître et ses disciples (cf. V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 288).

un « groupe de solitaires » qu'une véritable communauté, le cénobitisme pachômien pouvant en réalité se définir comme « un érémitisme à l'intérieur d'une clôture »⁹⁰⁰.

A fortiori, l'errant demeure seul en sa cellule autant qu'il le peut, le plus souvent assis⁹⁰¹, les jambes pliées sous lui et la tête sur ou entre les genoux, sans s'appuyer le dos contre le mur.⁹⁰² Cette position, qui se retrouve déjà dans l'Égypte pharaonique, est une attitude également familière aux moines pachômiens.⁹⁰³

Si le moine préfère rester assis, rien ne l'empêche cependant de se tenir debout ou de parcourir sa cellule de long en large. L'essentiel est tout simplement de n'en pas trop en sortir et d'y rechercher la *ξενιτεία* intérieure par la pratique, résistant ainsi notamment au démon de l'Acédie qui le pousse soit à dormir, soit à s'enfuir du lieu et à retourner parmi les hommes.⁹⁰⁴

La garde de la cellule n'est donc nullement en contradiction avec la recherche de la *ξενιτεία*, tant extérieure qu'intérieure. Elle n'est bien au contraire rien d'autre qu'un des éléments essentiels d'abord de la nécessaire « mort au monde physique » permettant d'atteindre l'*ἡσυχία*, la « tranquillité »⁹⁰⁵, mais aussi de la « mort au monde psychique », condition indispensable à un combat efficace pour la « pureté du cœur ».

Un apophtegme nous montre ainsi – non sans humour – un moine qui l'emporte par un stratagème sur la mauvaise pensée de l'Acédie qui le pousse à aller visiter un autre ancien. Après trois ans de résistance vaine, il imagine de faire semblant que la visite a lieu : « Suppose, dit-il, que tu sois allé chez l'ancien et que tu dises : 'vas-tu bien, père, depuis longtemps je désire voir ta sainteté.' » Puis il prend une cuvette et joue le rôle de l'ancien qui l'accueille et lui lave les pieds ; puis il fait la cuisine, boit et mange et la lutte s'éloigne de lui.⁹⁰⁶ On pourrait cependant penser qu'il n'a pas vaincu l'Acédie car, s'il a résisté à l'appel

⁹⁰⁰ S. HILPISCH, p. 41.

⁹⁰¹ P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 158-159.

⁹⁰² Ce qui serait une attitude réprimandable. Cf. L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 96 ; A. VEILLEUX, *Vie de saint Pachôme*, p. 100.

⁹⁰³ *Idem*, p. 128, 131 et 169.

⁹⁰⁴ L. REGNAULT, *Idem*, p. 97.

⁹⁰⁵ A. GUILLAUMONT, « L'enseignement spirituel des moines d'Égypte : la formation d'une tradition », dans ID., *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 83.

⁹⁰⁶ N443 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 147) ; A. GUILLAUMONT, « Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte », dans ID., *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 102.

physique du monde, il s'y est accroché par l'esprit. La ξενιτεία τοῦ κόσμου, la ξενιτεία intérieure, n'est pas réalisée car, si l'ἡσυχία est sauve, l'ἀπάθεια, l'« impassibilité », ne semble pas acquise et ce moine paraît avoir encore bien de la peine à prendre.

Par ailleurs, une fois l'ἀπάθεια imparfaite atteinte, le moine doit encore s'efforcer de tendre vers l'inaccessible (du moins en permanence !) impassibilité parfaite, la perfection totale du gnostique ayant réalisé la troisième phase de son parcours terrestre. Pour ce faire, il lui faut se concentrer sur la prière et, tout aussi fondamentalement, être parfaitement humble et aimer le prochain, et dès lors pratiquer charité et donc aumône, consolation, hospitalité, enseignement et, éventuellement, évangélisation.

Pour un Grégoire de Nazianze, cela ne peut se faire que par le renoncement ultime à la volonté propre qui pousse à l'isolement en cellule et par le retour au monde du « migade », ce qui constitue en réalité un bien plus grand combat contre les vices partout présents alors que l'anachorète n'a que le souci de lui-même et manque donc au précepte fondamental de l'amour du prochain, oubliant que la solitude est affaire de disposition intérieure et non de situation physique.⁹⁰⁷ Ce qui n'empêche cependant nullement Grégoire de soutenir la recherche d'un équilibre entre les deux attitudes par l'accomplissement de retraites temporaires.⁹⁰⁸

Pour un errant au sens de l'*Épître aux Hébreux*, l'isolement cellulaire est au contraire incontournable. Aussi le grand Antoine nous dit-il : « de même que les poissons meurent s'ils s'attardent sur la terre sèche, de même les moines qui traînent hors de leur cellule ou qui passent du temps avec les gens du monde se relâchent de la tension de leur recueillement. Il nous faut donc, comme le poisson à la mer, nous hâter à notre cellule, de peur que, traînant dehors, nous oublions la garde du dedans ».⁹⁰⁹

Mais l'isolement de l'anachorète n'est pas absolu car il est mitigé par l'accueil temporaire de disciples. Joint à une prière continue assurant le salut du monde,⁹¹⁰ celui-ci garantit à l'ermitte charité, consolation, hospitalité et enseignement et donc le nécessaire amour du prochain car, comme l'affirme à nouveau Antoine, « du prochain vient la vie ou

⁹⁰⁷ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Poème 2,1,11*, v. 328, cité et traduit par F. GAUTIER, p. 57.

⁹⁰⁸ A. GUILLAUMONT, *La séparation du monde*, p. 109.

⁹⁰⁹ A10 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 15).

⁹¹⁰ A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 110-111.

la mort. En effet, si nous gagnons notre frère, nous gagnons Dieu (...) ».⁹¹¹ L'ermite réalise bien l'amour du prochain que lui dénie Grégoire de Nazianze et les autres moines-évêques adeptes du retour au monde et la voix qui dit à abba Arsène « fuis les hommes et tu seras sauvé ! » est au minimum fortement réductrice.⁹¹²

La garde de la cellule est donc bien une des expressions du rejet de tout ce qui est de ce monde, de la recherche de la *ξενιτεία* extérieure comme intérieure. Il ne faut donc pas se contenter de simplement y rester. « Bien se tenir en cellule comble le moine de biens »⁹¹³, « tel homme passe cent ans dans une cellule et il ne sait même pas comment il faut se tenir dans la cellule »⁹¹⁴ : de telles sentences montrent excellemment l'importance de l'état d'esprit dans lequel doit s'opérer cette garde de la cellule pour être efficace.⁹¹⁵ « Celui qui demeure dans la cellule ne doit garder absolument aucun souvenir d'homme » nous dit un autre apophtegme.⁹¹⁶ L'errant doit y demeurer en parfait monotrope, exclusivement tourné vers l'autre monde. Et le moine simulant la visite à un ancien n'apparaît pas y être déjà parvenu.

Inversement, l'abandon de la cellule n'est qu'apparemment contradictoire avec l'isolement du solitaire. Comme le dit un apophtegme anonyme, le moine est « comme l'abeille qui fait partout son miel ».⁹¹⁷ Abba Daniel proclame ainsi : « Dieu est dans la cellule et Dieu est aussi dehors ».⁹¹⁸ Autant le moine s'efforce de rester en sa cellule, autant il s'empresse de l'abandonner dès que nécessaire, par exemple pour l'offrir à un novice et pratiquer ainsi la charité, pour fuir la célébrité et garder ainsi l'humilité, ou encore lorsqu'il s'en trouve expulsé pour l'une ou l'autre raison.⁹¹⁹ C'est ainsi que Maxime le Kausokabyle, moine athonite du XIV^e siècle, y boutera le feu à chaque fois qu'il estimera ne plus être en mesure d'y préserver sa solitude.⁹²⁰

⁹¹¹ A9 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 15).

⁹¹² A39 et 40 (*Idem*, p. 23) ; A. GUILLAUMONT, *La séparation du monde*, p. 110-111. Arsène, quoique très strict dans sa pratique, n'est cependant pas un solitaire absolu, ainsi que le montrent d'autres apophtegmes le concernant. Parmi la littérature relative aux relations, souvent difficiles, entre moines et Eglise, on lira notamment A. GUILLAUMONT, « Les 'spirituels' et leurs rapports avec l'institution ecclésiastique dans le christianisme oriental des premiers siècles », dans *Id.*, *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 179-187.

⁹¹³ N116 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 46).

⁹¹⁴ A 670 (*Id.*, *Alphabétique*, p. 243).

⁹¹⁵ *Id.*, *Vie quotidienne*, p. 101.

⁹¹⁶ N714 (*Id.*, *Anonymes*, p. 295).

⁹¹⁷ N399 (*Idem*, p. 132) ; *Id.*, *Vie quotidienne*, p. 174.

⁹¹⁸ A187 (*Id.*, *Alphabétique*, p. 77) ; *Id.*, *Vie quotidienne*, p. 175.

⁹¹⁹ *Idem*, p. 174-175.

⁹²⁰ UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT, *La prière de Jésus*, Chevetogne 1963, p. 37. Ce pseudonyme de « moine de l'Eglise d'Orient » cache en fait le nom du père Lev Gillet.

Plus fondamentalement encore, le renoncement à la cellule (ainsi que du strict nécessaire qui s'y trouve) ne pose aucune difficulté car elle entre parfaitement dans le cadre de la recherche de la *ξενιτεία* extérieure, constituant l'abandon de la propriété la plus fondamentale, celle de l'abri. L'ermitte ne doit pas s'attacher à des murs, biens terrestres s'il en est. Ce n'est pas la cellule en elle-même qui importe, c'est l'isolement du monde qu'on y gagne et l'excellence d'une condition propice à la lutte contre les passions de l'âme. Si son abandon s'impose, notamment parce que l'isolement n'y est plus garanti, il ne faut nullement craindre d'y renoncer. C'est ainsi que le moine Jean était difficile à trouver, « car il (passait) sans cesse d'un lieu à l'autre dans les déserts ».⁹²¹

D'aucuns ont en revanche oublié l'indispensable modération de la démarche monastique et sont tombés dans l'excès d'enfermement que peut représenter la réclusion. Certains moines, plus fréquents en Syrie qu'en Egypte, s'assurent ainsi la *ξενιτεία* en vivant dans le noir absolu, véritables « saints-taupes » qui s'enfouissent dans les anfractuosités du sol ou dans les anciens tombeaux.⁹²² Le reclus n'est cependant en principe jamais totalement isolé du monde, sinon il ne pourrait que mourir : il doit avoir au minimum un contact avec celui ou ceux qui le nourrissent. Mais, dans la littérature, il arrive fréquemment que l'obstacle soit contourné par l'intervention d'anges nourriciers qui garantissent ainsi l'absence de tout contact humain.

Il est à noter que la réclusion peut n'être que la solution ultime envisagée par des ermites dont la tranquillité et l'humilité se trouvent particulièrement mises à mal par la célébrité qu'entraîne le modèle de leur vie. C'est ainsi que, pour s'assurer *ήσυχία* et *ἀπάθεια*, certains prennent leur bâton et leur manteau et se donnent à un désert de plus en plus profond, puis quittent le pays en pratiquant dès lors la *ξενιτεία* concrète et, si cela ne suffit toujours pas, s'enferment dans un récluse. Ainsi en est-il d'abba Isaïe qui commence par vivre dans un couvent de cénobites, mais décide de fuir la louange en se réfugiant au désert. Poursuivi par de nombreux visiteurs, il en vient alors à quitter l'Egypte et à gagner le sud de la Palestine. Etant tout autant « assiégé », il y est finalement entraîné à la réclusion.⁹²³ Dès lors, on constate que le « dépaysement » en lui-même ne vient pas nécessairement au début de

⁹²¹ *HM*, XIII, 3 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 98-99 ; ID. (trad.), p. 86-87] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 53.

⁹²² J. LACARRIÈRE, p. 115 et 172-176 ; A. GUILLAUMONT, *Esquisse*, p. 236 ; ID., dans *CE*, vol. 7, s.v. « Réclusion », p. 2055-2056.

⁹²³ A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 99-100.

la vie monastique. Isaïe passe par quatre étapes : le cénobitisme, l'anachorétisme, la ξενιτεία-déplacement (ou concrète) et, finalement, la réclusion.

Il convient par ailleurs de remarquer que la réclusion extrême, condamnable – puisque faisant obstacle à la charité – et condamnée, se trouve bien souvent atténuée par la réception à heures fixes de visiteurs recevant l'enseignement du maître au travers d'une fenêtre. La réclusion consiste dès lors uniquement en la garde totale d'une cellule dont l'intérieur est de plus parfaitement inaccessible à tout autre que son occupant. Il n'est donc plus question d'un rejet total du prochain et la démarche du reclus devient, bien plus qu'acceptable, tout à fait digne d'éloge.

La réclusion rend donc possible l'anachorèse dans une région fortement habitée⁹²⁴ est il est tout autant possible de voir des reclus au sein même de monastères, la fenêtre du réclusoir se trouvant dès lors ouverte sur le sanctuaire, ce qui permet une participation à la célébration eucharistique dont l'absence constitue une des difficultés fondamentales de l'état anachorétique et est décriée entre autres choses par les adversaires de ce genre de vie. Ce à quoi la littérature partisane des ermites répond que la communion leur est en réalité délivrée par un ange, ce qui, au contraire, fait des reclus des participants privilégiés à l'eucharistie. En un sens plus réaliste, on peut cependant voir certains, tel Marc l'Égyptien, qui acceptent l'entrée hebdomadaire d'un prêtre dans leur cellule.⁹²⁵ Evagre en nie quant à lui tout simplement la nécessité, le moine devant fuir les hommes « matériels », y compris les frères qui ont gardé l'esprit du monde, considérant ainsi la charité matérielle ou l'hospitalité comme de faux prétextes à rejeter. Ce qui ne l'empêche cependant pas de proclamer le devoir d'enseignement du « gnostique », celui qui a atteint la perfection, le paradoxe de cette affirmation conduisant à penser que les rejets d'Evagre ne concernent en réalité que ceux qui n'ont pas encore réalisé la ξενιτεία intérieure.⁹²⁶

L'exemple le plus célèbre de reclus égyptien est sans conteste Jean de Lycopolis qui, après cinq années vécues dans différents monastères, s'isole dans trois cellules conjointes,

⁹²⁴ A. GUILLAUMONT, *La séparation du monde*, p. 106.

⁹²⁵ A542 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 205-206) ; voir aussi N254 (ID., *Anonymes*, p. 93) ; A. GUILLAUMONT, *Reclusion*, p. 2055. Sur le sujet, lire l'article fondamental ID., « Anachorèse et vie eucharistique dans le monachisme ancien », dans ID., *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 113-123, spécialement la conclusion p. 123.

⁹²⁶ F. GAUTIER, p. 20-21 ; EVAGRE LE PONTIQUE, *Le gnostique*, 13, 22, 33, 34 et 44 ; cité par A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 190-191.

dont une est munie d'une fenêtre lui permettant de recevoir sa nourriture et de converser, le samedi et le dimanche, avec des visiteurs (exclusivement de sexe masculin !) après les traditionnelles réticences de l'anachorète soucieux à la fois de protéger sa solitude et de s'assurer de la pureté d'intention de son hôte.⁹²⁷ D'autres reclus, tel Théonas, vont même jusqu'à ne communiquer que par écrit, s'astreignant à l'ascèse mutique, un silence que seules des circonstances tout à fait exceptionnelles autorisent à rompre.⁹²⁸

D'autres ascètes tombent en revanche dans l'excès de renoncement inverse que représente le vagabondage, le refus de tout « lieu » où s'établir. Ce qui compte, c'est de s'assurer en permanence l'ἡσυχία et donc, également, de renouveler sans cesse la ξενιτεία. Dès lors, si une nouvelle patrie ne permet plus à terme de se l'assurer, rien n'empêche le moine de recommencer et de s'exiler à nouveau. A l'extrémité, si la ξενιτεία est perpétuellement renouvelée, elle débouche sur l'errance, sur l'éternel pèlerinage, le perpétuel vagabondage.⁹²⁹ Ces moines, plutôt rares en Egypte, sont les « m^ešann^eyānē » syriens et mésopotamiens, autrement dit « ceux qui se déplacent » ou « ceux qui se présentent comme fous » en langue syriaque.⁹³⁰ Ce sont les errants au troisième sens du terme. Ils ont comme règle de vie de se déplacer sans cesse pour parvenir à la ξενιτεία, rejetant toute idée de possession, même temporaire, d'une cellule. Ils sont particulièrement contestés, notamment par saint Benoît de Nursie qui les qualifie de « gyrovagues », ne se distinguant pour lui des sarabaïtes déjà décriés par Cassien qu'en raison de cette instabilité.⁹³¹ On peut voir cette volonté absolue d'un déracinement perpétuel comme étant un attachement au non-attachement, une réelle « possession du déracinement », comme peut être traduite l'expression ἡ ἐν παροικία κατάσχεσις du *Discours* 6 du Nazianzène⁹³² et donc un réel manque d'humilité. Selon ce point de vue, la ξενιτεία intérieure n'est en tout cas pas réalisée.

Ce type de moine connaîtra par la suite un très grand succès dans le monachisme russe, comme le montrent les très fameux *Récits d'un pèlerin russe*.⁹³³ Cependant, le cas

⁹²⁷ *HL*, 35, dans L. LELOIR (introd.), p. 101-104 ; *HM*, I [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 9-35 ; ID. (trad.), p. 9-28] ; P. DEVOS, dans *CE*, vol. 5, s.v. « John of Lycopolis, Saint », p. 1363-1366 ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 190-191.

⁹²⁸ *HM*, 6 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 43-45 ; ID. (trad.), p. 41-43] ; A. GUILLAUMONT, *Ibidem*.

⁹²⁹ *Id.*, *Dépaysement*, p. 104-107.

⁹³⁰ *Idem*, p. 106 ; S. ABOU ZAYD, p. 194-195 ; F. GAUTIER, p. 73 (où l'on voit Grégoire de Nazianze rattacher ce comportement à *Matthieu* 10,23).

⁹³¹ SAINT BENOÎT, p. 16-17 ; J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII,4-7, dans E. PICHÉRY, 64, p. 13-21.

⁹³² *Discours*, 6, 2, 33, cité par F. GAUTIER, p. 74.

⁹³³ J. LALOY (trad.), *Récits d'un pèlerin russe (Points Sagesse 14)*, Paris 1978 et *Le pèlerin russe. Trois récits*

le plus célèbre est égyptien, en la personne de Bessarion, moine du IV^e siècle qui mena une vie « comme un oiseau du ciel, un poisson ou un animal terrestre », sans « le souci d'une habitation ». « Il endurait tout comme un captif traîné ça et là, demeurant constamment dans le froid et la nudité, brûlé par le feu du soleil, toujours en plein air. S'enfonçant comme un égaré dans les profondeurs des déserts, il mettait son plaisir à se laisser emporter dans la vaste étendue de sable inhabitée comme dans une mer », déclarant : « il me faut errer sans cesse pour achever ma course ». ⁹³⁴

Macaire l'Égyptien rencontre également deux frères de ce type dans le désert de Scété, sur une île au milieu d'une étendue d'eau, nus parmi les bêtes sauvages. Ils lui disent notamment que Dieu leur a fait cette existence sans abri et qu'ils ne souffrent ni du froid ni de la chaleur. Ils déclarent aussi que, « si on ne renonce pas à toutes les choses du monde, on ne peut devenir moine ». Les seuls vrais moines sont donc pour eux les errants au troisième sens du terme. Ceci est cependant tempéré par la phrase suivante, dans laquelle ils disent à Macaire : « si tu ne peux faire comme nous, reste dans ta cellule et pleure tes péchés ». L'alternative à l'errance concrète apparaît donc bien comme étant la garde de la cellule, l'objectif demeurant la recherche de la *ξενιτεία*. ⁹³⁵

Macaire le Jeune « resta pendant trois ans sans toit dans le désert ». Mais, « au bout des trois ans, il se bâtit une cellule » et pût dominer les démons après vingt-cinq ans de séjour dans cette habitation. ⁹³⁶ Ce qui montre à nouveau, qu'il est possible de passer d'un type de monachisme à un autre sans que cela ne change rien à la démarche elle-même : la quête demeure identique.

Quant au troisième des célèbres prénommés Macaire, celui d'Alexandrie, il mena une ascèse sans sommeil durant laquelle, « vingt jours durant », « il n'entra pas sous un toit, brûlé le jour par la chaleur, transi la nuit par le froid ». Il ne s'agit cependant pas là d'un renoncement lié essentiellement à la recherche de la *ξενιτεία* extérieure, car l'essentiel se situe au niveau de la pratique, avec la veille permanente (à laquelle il dût, bien entendu,

inédits (Poins Sagesse 19), (Bégrolles-en-Mauges) 1976.

⁹³⁴ A167 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 67) ; A. GUILLAUMONT, *Dépayement*, p. 107 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 53.

⁹³⁵ A455 (ID., *Alphabétique*, p. 173-174) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 53.

⁹³⁶ HL, 15, 1-2, dans L. LÉLOIR (introd.), p. 59-60 ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 54.

« assez rapidement » renoncer !).⁹³⁷

De même, Evagre lui-même, pendant également quarante jours, « n’entra pas sous un toit, si bien que son corps, comme celui des animaux, avait fini par grouiller de tiques ».⁹³⁸ La raison en est donnée par Pallade : c’était bien dans le but de lutter contre « un esprit de blasphème »⁹³⁹ et donc dans le cadre de la pratique.

Un ancien des Kellia dit à abba Ammonas : « trois idées me harcèlent : ou celle d’errer dans les déserts, ou celle de partir dans un pays étranger où personne ne me connaisse, ou encore celle de m’enfermer dans une cellule sans voir personne et en ne mangeant qu’un jour sur deux ».⁹⁴⁰ Où l’on voit bien que toutes ces pratiques – vagabondage, ξενιτεία concrète ou réclusion – visent en réalité le même but : assurer le renoncement total au monde terrestre de celui qui éprouve de plus en plus de difficultés à être un parfait solitaire.

Citons encore Sérapion le Sindonite⁹⁴¹ qui, selon Pallade, « ne pouvait pas (...) demeurer en cellule puisqu’il ne voulait user d’aucune chose de ce monde ; mais il parcourut le monde habité en instruisant et en conduisant beaucoup à la conversion ».⁹⁴² Ce qui démontre que, pour certains, l’on peut être errant au troisième sens du terme et avoir atteint le degré de perfection tel que, conformément à la pensée de Grégoire de Nazianze, l’on peut se trouver au milieu des hommes sans risque pour son état de sainteté, pratiquant l’indispensable enseignement et, par conséquent, la conversion des âmes.

Trois sortes de ξενιτεία concrètes peuvent dès lors être distinguées : celle mise en œuvre de préférence en Occident, celle qui est plutôt la norme en Syro-Mésopotamie et surtout en Palestine et celle que préfèrent les Egyptiens.

Les Occidentaux aiment à se rendre en Palestine ou / et en Egypte. Si d’aucuns y vivent alors en parfaits « étrangers au monde », il faut cependant constater que le souhait

⁹³⁷ *HL*, 18,3, dans L. LELOIR (introd.), p. 66 ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

⁹³⁸ *HL*, 38,11, dans L. LELOIR (introd.), p. 113-114.

⁹³⁹ *Idem*, p. 113.

⁹⁴⁰ A116 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 46) ; A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 100.

⁹⁴¹ Celui-ci doit son surnom à la tunique légère qu’il porte, dénommée σινδών.

⁹⁴² *HL*, 37,1, dans L. LELOIR (introd.), p. 106 ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 107 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 53-54.

« négatif » du renoncement s'ajoute à un souhait « positif » (et qui en de nombreux cas est prioritaire) de visiter les terres d'origine du monachisme. Si, par exemple, Mélanie la Jeune, après un détour par l'Égypte, vient vivre en « étrangère » pendant vingt-sept ans dans un monastère qu'elle fonde au mont des Oliviers, on ne peut en dire autant de bon nombre d'Occidentaux qui se rendent parfois en Terre Sainte ou en Égypte davantage, sinon en touristes, du moins en pèlerins ou en « étudiants », tel Jean Cassien qui séjourne une dizaine d'années en Égypte avant de rentrer en Occident, d'écrire et de mettre en pratique ce qu'il a pu observer. Les chrétiens romains ne font en cela que suivre leurs prédécesseurs païens, l'Égypte, tout comme maintenant, étant un véritable objet de fascination. Ce qui permet à Jean Lacarrière de proclamer, certes en exagérant, que « la force et l'attraction de cette Égypte féerique furent telles qu'elles provoquèrent, à partir du I^{er} siècle, une véritable ruée de touristes romains dont Diodore de Sicile et Pline le Jeune ont décrit les principaux itinéraires (...). Image féerique qui se transmettra naturellement par la suite à l'Égypte chrétienne. (...) Les miracles censés être accomplis par les anachorètes (...) attireront en Égypte une foule de Grecs et de Romains qui se croiront des pèlerins mais qui ne seront en fait que des 'touristes' du merveilleux chrétien après l'avoir été du merveilleux païen ». ⁹⁴³

De même, pendant plusieurs siècles, les moines mésopotamiens se rendent en Égypte pour visiter les grands sites monastiques et y prendre des modèles. « Dans la plupart des cas, cette pratique relève plus, semble-t-il, du pèlerinage que de la ξενιτεία monastique ; à tout le moins, les deux motifs – dévotion et ascèse – restent mêlés. » ⁹⁴⁴ C'est aussi comme cela que, surtout au cours du V^e siècle, les environs de Jérusalem et le désert de Juda, se peuplent de moines dont beaucoup sont des étrangers. ⁹⁴⁵ Chez tous ces moines, la ξενιτεία équivaut surtout à un véritable « dépaysement », sans plus.

Dans le monachisme essentiellement palestinien et syro-mésopotamien, le moine, « vrai migrateur, Abraham spirituel, se voue à d'incessants déplacements. La vie monastique est conçue comme un pèlerinage jamais achevé, le moine est un éternel pèlerin, ou un perpétuel vagabond ». Le vagabondage est déjà caractéristique de l'ascétisme syrien prémonastique comme le montrent les *Actes de Thomas* ou le *Livre des degrés*. ⁹⁴⁶ La ξενιτεία

⁹⁴³ J. LACARRIERE, p. 36. Voir aussi H. HEINEN, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Roman travellers in Egypt », p. 2064-2067 ; E. VAN'T DACK, *Reizen, expedities en emigratie uit Italië naar Ptolemaeïsch Egypte (Mededelingen van de Koninklijke akademie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België, Klasse der letteren 42)*, Bruxelles 1980.

⁹⁴⁴ A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 96.

⁹⁴⁵ *Idem*, p. 95 ; D.J. CHITTY, p. 65 sv.

⁹⁴⁶ A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 104.

est dès lors un déplacement perpétuel afin d'atteindre à l'état d'« étranger ».

Si saint Jérôme formule de façon extrême la *ξενιτεία* concrète lorsqu'il déclare, se basant sur *Jean 4,44*⁹⁴⁷, qu'« il est impossible qu'un moine soit parfait dans son pays »⁹⁴⁸, Jean Climaque reprendra la même formule johannique en mettant en garde contre l'excès : « S'il est vrai que 'nul prophète n'est honoré dans sa propre patrie'⁹⁴⁹, comme a dit le Seigneur, veillons à ce que la *ξενιτεία* ne soit pas pour nous une source de vaine gloire ».⁹⁵⁰

L'Égyptien va ainsi davantage axer sa vision de la *ξενιτεία* concrète sur l'absence de déplacement, la réclusion en sa propre cellule. Aussi Evagre met-il en garde contre le « désir de l'agitation »⁹⁵¹ car, comme le dit Antoine Guillaumont, « la *ξενιτεία* n'est justifiée que si elle permet d'obtenir l'*ήσυχία* ; quand elle est renouvelée, et surtout quand elle devient un état permanent, elle risque d'aboutir à l'effet contraire et de ruiner l'*ήσυχία* ».⁹⁵² C'est cette vision, que les « visiteurs » occidentaux planteront essentiellement à leur retour puisque nous voyons, à la suite notamment de Cassien, la *Règle* de saint Benoît prendre comme principe fondamental la « *stabilitas* » imposée à tout novice.⁹⁵³

Notons enfin que d'autres moines apparaissent encore bien davantage comme des « extrémistes du renoncement » que les « vagabonds », en adoptant une pratique strictement inverse. Ainsi en est-il des « moines-statues » qui pratiquent le stationnarisme, la *στάσις*, debout, parfaitement immobiles pendant des heures voire des jours entiers, en plein air et soumis à toutes les intempéries, s'efforçant de ne rien voir, rien entendre et rien ressentir⁹⁵⁴, pratiquant ainsi de façon extrême la *στενοχωρία*, à savoir l'occupation du moins de place possible, se confinant dans un coin.⁹⁵⁵ Ces « errants » semblent ainsi rejeter non seulement la cellule, mais également le moindre mouvement et le temps terrestre lui-même. Il n'est cependant pas obligatoire que ces moines ne disposent pas d'une cellule

⁹⁴⁷ « nul prophète n'est honoré dans son pays ».

⁹⁴⁸ JEROME, *Lettres*, XIV, J. LABOURT (éd. et trad.), Paris 1949, p. 40-41 ; A. GUILLAUMONT, *Dépaysement*, p. 91.

⁹⁴⁹ *Jean 4,44*.

⁹⁵⁰ JEAN CLIMAQUE, *Echelle du Paradis*, PG 88, 664C ; trad. de A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 109-110. Voir aussi JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle sainte*, III,3, dans P. DESEILLE (introd., trad. et notes), p. 77.

⁹⁵¹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Esquisse monastique*, 6 ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 109 ou L. REGNAULT et J. TOURAILLE (introd. et trad.), p. 22.

⁹⁵² A. GUILLAUMONT, *Ibidem*.

⁹⁵³ SAINT BENOIT, *Règle*, chapitre 58, dans *Règles des moines. Pacôme. Augustin. Benoît. François d'Assise. Carmel (Points Sagesse 28)*, Paris 1982, p. 122-124 ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 110.

⁹⁵⁴ J. LACARRIERE, p. 180-183.

⁹⁵⁵ P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 163.

lorsqu'ils ne pratiquent pas ce type d'ascèse, par essence temporaire puisqu'elle exclut en principe toute alimentation. Hors de cette pratique, ils peuvent vivre normalement dans une cellule, être vagabonds ou encore reclus.

L'abba Bessarion affirme dans un apophtegme : « durant une quarantaine, jour et nuit, je suis resté au milieu des buissons, debout, sans dormir ».⁹⁵⁶ La στάσις ne nécessite d'ailleurs pas non plus d'être pratiquée hors de la cellule. Dans un autre apophtegme, Doulas, se rendant auprès de son maître, le même Bessarion, le trouve debout dans sa cellule en prière, les mains tendues vers le ciel et il nous dit qu'il « resta ainsi occupé quatorze jours durant ».⁹⁵⁷

On peut s'interroger sur le fait que ce fameux Bessarion, présenté plus haut comme un pur vagabond, semble en réalité disposer d'une cellule dans laquelle il pratique – du moins de façon temporaire – la réclusion stationnaire. La raison peut en être simple : selon certains auteurs, l'apophtegme attribuant à Bessarion un comportement vagabond concerne en réalité Sérapion le Sindonite.⁹⁵⁸ Mais il se peut également qu'il s'agisse de deux Bessarion différents, à moins que le même se soit adonné aux deux pratiques, qui ne sont que deux aspects d'une même recherche extrême de la ξενιτεία. En tout cas, rien ne dérange le compilateur de la collection alphabétique des apophtegmes dans leur attribution à un même ascète, ce qui montre bien qu'elles ne sont en tout cas pas antinomiques.

Une autre question se pose dès lors : le Bessarion demeuré debout, sans dormir parmi les buissons, pratique-t-il là un stationnarisme temporaire hors de sa cellule ou est-il adepte d'un vagabondage sans sommeil ? Il semble en tout cas penser bien davantage à prier qu'à renoncer au monde par sa pratique. La prière se faisant traditionnellement debout et devant être continue, il est logique de s'efforcer de rester continuellement debout pour prier. C'est ainsi qu'un ancien, interrogé sur la prière continue, répond : « ce n'est pas seulement quand nous nous tenons debout en prière que nous prions mais c'est une vraie prière de pouvoir toujours prier de cette manière ».⁹⁵⁹ C'est donc bien un idéal qui, comme tel, ne peut être perpétuellement conservé. Ceci rapproche en tout cas les stationnaires forcenés

⁹⁵⁶ A161 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 66).

⁹⁵⁷ A159 (*Idem*, p. 65).

⁹⁵⁸ ID., dans *CE*, vol. 1, s.v. « Bessarion, saint », p. 379 ; A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Sarapion », p. 2095.

⁹⁵⁹ XII 20 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 90).

des adeptes les plus intransigeants de la prière continue, tels Moïse l'Ethiopien dont Pallade dit sans craindre l'incrédulité qu'il n'aurait pas fermé l'œil en six années, se tenant en prière, debout au milieu de sa cellule ; ou ceux qu'on nommait les messaliens, « m^eṣall^eyānē » (ܡܫܠܝܢ) en syriaque, ou euchites, ἐυχῖται en grec, littéralement « ceux qui prient » et rejettent donc notamment tout travail manuel pour ne plus faire que cela ; ou encore le vagabond Alexandre et ses disciples, les acémètes, les ἀκοίμητοι, « ceux qui ne dorment pas », qui en réalité se contentèrent de se relayer pour veiller et assurer ainsi la prière perpétuelle.⁹⁶⁰

Mais l'idée du renoncement au monde se retrouve par exemple clairement exprimée chez Poëmen qui, son disciple lui demandant de recevoir des prêtres, se tient longtemps debout sans lui donner de réponse. Par la suite, il lui explique son silence et son stationnarisme tout temporaire et essentiellement symbolique en lui déclarant : « cela n'est pas mon affaire, car je suis mort et un mort ne parle pas. Qu'ils ne me considèrent donc pas comme étant ici à l'intérieur avec eux ».⁹⁶¹

Et, selon un apophtegme copte anonyme, abba Bané aurait passé quinze ans debout, enfermé dans une cellule dans l'obscurité la plus complète. Il n'y aurait dès lors mangé aucune nourriture humaine et ne se serait jamais couché et serait demeuré debout « jusqu'à ce que les os de ses pieds fussent desséchés au point qu'ils ressemblaient à ceux des cerfs ».⁹⁶² Ce reclus absolu avait toutefois un disciple et lui parlait. Comme exemple de renoncement total au monde, il n'est cependant guère facile de faire mieux. Encore faut-il y croire.

Le stylisme, né au v^e siècle et dont il n'y eut certainement jamais plus de quelques centaines de partisans, ne s'éteindra qu'avec ses derniers représentants de l'Athos au xvi^e

⁹⁶⁰ HL, 19,7-8, dans L. LELOIR (introd.), p. 75 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 121 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 337 ; J.-M. SAUGET, dans DECA, vol. 1, s.v. « Alexandre l'Acémète », p. 63-64 ; J. GRIBOMONT, dans DECA, vol. 1, s.v. « Acémètes », p. 20. Sur le sujet, on lira spécialement A. GUILLAUMONT, « Le problème de la prière continue dans le monachisme ancien », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 131-141. La littérature sur le messalianisme est abondante. Contentons-nous de A. GUILLAUMONT, « Les messaliens », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 243-258 ; J. GRIBOMONT, dans DECA, vol. 2, s.v. « Messaliens », p. 1632. Nous y reviendrons lorsque nous parlerons de la prière et du travail manuel.

⁹⁶¹ A577 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 221).

⁹⁶² Ch 244 (ID., *Nouveau recueil*, p. 279).

siècle.⁹⁶³ Son adepte est un autre type d'extrémiste du détachement, essentiellement syrien et cappadocien, qui, à l'image du premier d'entre eux, saint Syméon l'Ancien, décide d'assurer sa réclusion et de s'éloigner du monde... en prenant de la hauteur. Certes plus proche du ciel, le stylite est surtout moins troublé par la masse des admirateurs qui se pressent au pied de la colonne, n'admettant la montée au moyen d'une échelle que de celui qui lui fournit la nourriture terrestre, ainsi que du prêtre porteur de sa nourriture spirituelle.⁹⁶⁴ Mais, selon un apophtegme copte, Syméon le Syrien passe plus de soixante ans debout sur une colonne toujours plus haute, « sans rien manger de la nourriture des hommes », nourri par un ange.⁹⁶⁵ Théodoret de Cyr qui en fait l'éloge parle « plus raisonnablement » de trente années passées dans cette position, ce qui reste particulièrement impressionnant.⁹⁶⁶ D'abord cénobite, il est devenu ermite puis reclus pendant trois ans dans une petite cellule, avant de s'isoler cinq ans dans un enclos au sommet d'une colline, attaché à une chaîne de fer et finalement de grimper au sommet de trois colonnes toujours plus élevées. Ce stylite apparaît donc comme un ermite qui s'assure une tranquillité toujours plus menacée par une réclusion hors de toute cellule, progressivement accentuée par l'exhaussement de la colonne.⁹⁶⁷ Comme quoi si la cellule est fondamentale en situation dite normale, il est toujours possible de s'en passer en s'assurant la plus stricte ήσυχία. Si l'on en croit l'apophtegme copte, Syméon l'Ancien est de plus stationnaire, mais cela ne semble pas du tout assuré.

Parmi ses disciples les plus célèbres, on peut citer Syméon le Jeune, stylite de sept à septante-cinq ans, et Daniel qui, lui aussi préalablement cénobite puis reclus, se tient vingt-trois ans au sommet d'une colonne.⁹⁶⁸ Notons que, Syméon le Jeune ayant été ordonné prêtre, il résolut le problème de l'eucharistie en la célébrant lui-même au sommet de sa colonne où il se conservait une réserve d'espèces eucharistiques, pratique que beaucoup décrivent cependant ou qu'ils limitent fortement, à l'exemple d'un Jacques d'Edesse.⁹⁶⁹

⁹⁶³ J. LACARRIERE, p. 182-183 ; A. GUILLAUMONT, *Esquisse*, p. 236 ; T. ŠPIDLIK, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Stylite », p. 2331-2332. Voir également H. DELEHAYE, *Les Saints stylites*, (*Subsidia Hagiographica* 14), Bruxelles 1923 ; I. PEÑA, P. CASTELLANA et R. FERNANDEZ, *Les stylites syriens*, Jérusalem-Milan 1975.

⁹⁶⁴ A. GUILLAUMONT, *Anachorèse*, p. 120 ; J. LASSUS, p. 280.

⁹⁶⁵ Ch 243 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 278-279).

⁹⁶⁶ THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, ch. XXVI, p. 158-218 ; J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Siméon Stylite l'Ancien », p. 2295-2296 ; H.-I. MARROU, p. 170-171.

⁹⁶⁷ A. GUILLAUMONT, *La séparation du monde*, p. 106.

⁹⁶⁸ J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Siméon Stylite le Jeune », p. 2296 ; H.-I. MARROU, p. 171.

⁹⁶⁹ A. GUILLAUMONT, *Anachorèse*, p. 120 et 122 ; H. DELEHAYE, *Saints stylites*, p. 263 (et introd. p. LXVII) ; K.E. RIGNELL, *A Letter from Jacob of Edessa to John the Stylite*, Malmö 1979, p. 48-49 ; A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960, p. 95.

En Egypte, on ne trouve pas de dendrites, forme beaucoup plus rare et dérivée de la précédente, consistant à vivre soit au sommet d'un arbre, soit à l'intérieur même d'un arbre creux. Il est probable que certains d'entre eux se construisaient en fait une cabane parmi les branches.⁹⁷⁰

En conclusion, nous dirons que le moine, quel qu'il soit, se définit fondamentalement par sa monotropie, sa recherche absolue de la ξενιτεία, extérieure et intérieure, du détachement d'ici-bas pour être là-haut, avec Dieu. La ξενιτεία concrète en est un élément essentiel. Si la toute grande majorité des moines s'y appliquent avec une relative modération, par la garde de la cellule, d'autres adoptent des attitudes extrêmes à la limite du condamnable, limite d'ailleurs parfois réellement franchie. En tout cas, que l'ascète garde la cellule, fût-ce au point de n'en jamais sortir, ou qu'il l'abandonne, au point peut-être de n'en jamais posséder, sa démarche est fondamentalement la même et les incohérences et paradoxes que l'on pourrait déceler ne résistent en réalité nullement à l'étude des raisons profondes de son comportement social.

⁹⁷⁰ T. ŠPIDLÍK, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Dendrites », p. 650 ; J. LACARRIÈRE, p. 193-195. Il est évident que les arbres ne pullulent pas au désert et que ce n'est donc certes pas la première idée qui vienne à l'esprit de l'anachorète égyptien.

TABLE DES MATIERES DU VOLUME 1,1

AVANT-PROPOS	2
INTRODUCTION	7
I. LA MISSION DE PAPHNUCE	31
1. Les traditions manuscrites de la <i>Mission de Paphnuce</i>	32
A) La tradition grecque	32
B) Les autres traditions manuscrites orientales non étudiées	33
C) Les traditions occidentales	35
D) La tradition du Nil	37
1) La tradition copte	37
2) La tradition arabe	42
3) La tradition éthiopienne	45
2. La langue des manuscrits étudiés	47
3. Présentation de l'édition	48
4. Les raisons du voyage de Paphnuce : sa volonté et sa mission ...	53
5. Le récit de la « Mission »	56
6. Plan et résumé du récit	61
7. La composition de la « Mission »	71
8. Analyse comparative des versions	99
9. Peut-on dater récits et événements ?	101
10. Un texte historiquement important	113
II. MOINES ET ERRANTS	116
Chapitre 1. Moines	117
1. Les moines au premier sens du terme	117
2. Les autres sens du terme « moine »	124
Chapitre 2. Errants	129
1. Errer sans bouger	129
2. La répartition des moines selon Jérôme et Cassien	129
3. Les errants aux deux premiers sens du terme	133
4. Les deux autres sens du terme « errant »	136
5. En conclusion : des « moines » et des « errants ».....	140

Chapitre 3. Les trois grandes catégories monastiques	142
1. Les moines « sarakôtes »	142
2. Les errants	147
3. Les cénobites	157
4. Conclusion	165
Chapitre 4. Moines et errants dans la <i>Mission de Paphnuce</i>	167
1. Les catégories monastiques représentées dans la « Mission de Paphnuce »	167
2. Le vocable « moine » dans la « Mission »	169
3. Errance et anachorèse dans la « Mission »	172
III. LA ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΜΟΝΑΣΤΙΚΗ	175
Chapitre 1. Les formalisations « classiques » de la πολιτεία monastique	176
1. Evagre le Pontique	176
A) Le premier renoncement : l'abandon du monde matériel	178
B) Le deuxième renoncement : la pratique ou la lutte contre les passions	181
C) Le troisième renoncement : la gnostique	184
2. Grégoire de Nazianze	188
Chapitre 2. Atteindre la ξενιτεία par l'ἄσκησις : être un parfait étranger à ce monde	200
IV. LES RENONCEMENTS DE BASE EN VUE DE LA ΞΕΝΙΤΕΙΑ ΕΞΤΕΡΙΕΥΡΗ	208
Chapitre 1. La continence : renoncement au couple et à la parenté	209
Chapitre 2. Le renoncement à la société humaine	217
1. Le renoncement à la parentèle	217
2. Le renoncement aux humains par l'anachorèse	220
A) Un désert pas si lointain	220
B) Les conceptions du désert	223
C) La fuite de l'autre	233
D) La maîtrise de la langue et l'ascèse mutique	239

Chapitre 3. Le renoncement aux biens matériels :	
la pauvreté monastique	245
1. Mobilier et équipement	247
2. Du vêtement et de son absence	251
3. Le lieu de l'errant	266
4. Garder la cellule ou y renoncer : deux aspects	
fausseté contradictoires de la ξενιτεία	289
TABLE DES MATIERES DU VOLUME 1,1	304