

V. VERS LA ΞΕΝΙΤΕΙΑ INTERIEURE

CHAPITRE 1. LE COMBAT AU DESERT

Pour se dégager des passions, il faut nécessairement s'être d'abord soustrait le plus possible au contact des « objets » (ce qu'Evagre appelle les πράγματα).⁹⁷¹ Il faut donc d'abord atteindre l'ἡσυχία. Mais celle-ci ne suffit pas à supprimer les passions.⁹⁷²

La doctrine du renoncement qui conduit l'ascète vers la ξενιτεία intérieure, décrite par Evagre comme inaccessible en permanence, est tout spécialement formulée par saint Basile de Césarée : « Il faut renoncer à tous les attachements passionnés du monde, qui peuvent faire obstacle sur le chemin qui mène vers le but fixé par la religion (...). En effet, l'esprit qui est partagé entre différents soucis ne peut pas réussir dans ce qu'il s'est proposé. (...) Le renoncement consiste à délier les liens de cette vie matérielle et éphémère, à se libérer des obligations humaines, libération qui nous rend plus dispos pour nous engager dans la voie qui mène vers Dieu ».⁹⁷³ Le renoncement est donc bien fondé sur l'impossibilité pour l'esprit d'être attaché à la vie terrestre et de servir en même temps Dieu : « Nul ne peut servir deux maîtres (...) vous ne pouvez servir Dieu et Mamon ».⁹⁷⁴

Evagre, dans son traité des *Bases de la vie monastique*, déclare que le moine doit être « un soldat du Christ, dégagé de la matière, libéré des soucis, exempt de toute préoccupation d'affaires. Comme le dit l'Apôtre : quiconque est soldat ne s'embarrasse pas des affaires de cette vie, afin de donner satisfaction à celui qui l'a engagé [2 *Timothée* 2,4] ».⁹⁷⁵

Le moine doit dès lors renoncer au maximum à son humanité physique, à nettoyer son âme de ses « maladies ». Le « combat au désert » va consister en une « pratique », selon le terme usité par Evagre, qui vise essentiellement à dégager l'esprit par l'abolition des mauvaises pensées, démoniaques, par la victoire des vertus sur les vices. Les anges vont aider l'ascète dans cette tâche, tandis que les démons vont s'efforcer de le faire échouer

⁹⁷¹ On retrouve la même idée chez PORPHYRE, *De abstinentia*, I,33,3-6 [J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON (éd.)], Paris 1977, p. 67-68. Les πράγματα regroupent les choses et les hommes, en fait tout ce qui est source de sensation.

⁹⁷² A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 210-211.

⁹⁷³ *Grandes Règles*, 8 ; traduit et cité par A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique*, p. 53. Voir aussi ID., *Perspectives*, p. 222-223, et V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 356.

⁹⁷⁴ *Matthieu* 6,24.

⁹⁷⁵ *Esquisse monastique*, 2 ; A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique*, p. 53-54. Voir aussi L. REGNAULT et J. TOURAILLE (introd. et trad.), p. 19.

en le combattant.

I. LES ANGES COMME FORCES POSITIVES

« Pour les Egyptiens de l'Antiquité, (...) le visible n'était qu'apparence fugitive et éphémère, ou plus exactement les deux mondes étaient si étroitement mêlés et comme imbriqués l'un dans l'autre qu'il était impossible de les séparer. Il n'y avait pas de frontière entre les deux (...). Les rapports et les échanges étaient continus, si bien qu'un anachorète dans le désert n'était pas tellement surpris de voir apparaître auprès de lui un ange ou un démon. Anges et démons faisaient partie de son univers et de son horizon. Le fait qu'ils se rendent visibles à certains moments ne changeait rien à la réalité de leur présence permanente dans ce monde des pères du désert. »⁹⁷⁶

Les anges apparaissent, semble-t-il, beaucoup moins souvent que les démons mais peut-être ne faut-il voir là que le résultat de l'humilité du moine qui répugne à raconter les bienfaits de Dieu à son égard. Il arrive même que cette humilité conduise l'ermite à refuser la vision d'un ange, ne s'en jugeant pas digne. Il vaut d'ailleurs mieux manquer de courtoisie à l'égard d'un ange que de se laisser tromper par un démon déguisé en « ange de lumière ». Un apophtegme déclare ainsi : « les anciens disaient : même si un ange t'apparaissait véritablement, ne le reçois pas, mais humilie-toi en disant : 'je ne suis pas digne de voir un ange, car je vis dans les péchés' ». ⁹⁷⁷ Notons qu'Evagre déclare que « les anges voient les hommes et les démons ; les hommes sont privés de la vue des anges et des démons, et les démons voient les hommes seulement ». ⁹⁷⁸ La vue d'un ange est donc un miracle (tout comme celle d'un démon si l'on suit Evagre !).

Nous ne nous attarderons pas davantage sur les anges, en dépit du fait qu'ils jouent un rôle important dans la *Mission de Paphnuce* et qu'un nombre intéressant de catégories d'anges s'y trouve représenté. ⁹⁷⁹ De même, les apophtegmes et d'autres sources littéraires importantes fournissent de nombreux exemples d'interventions angéliques. Cependant, celles-ci sont assurément des assistances importantes apportées au moine, mais elles ne s'imposent nullement en raison de la démarche monastique. En revanche, les démons, forces

⁹⁷⁶ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 189.

⁹⁷⁷ N311 (ID., *Anonymes*, p. 109) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 190 et 192.

⁹⁷⁸ EVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres gnostiques*, VI,69 [*Les six Centuries*, p. 246-247] ; A.D. RICH, p. 64.

⁹⁷⁹ Cette étude sera l'objet d'un article à paraître prochainement.

négatives en lutte permanente contre le moine qui recherche la $\xi\epsilon\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ intérieure, apparaissent comme totalement indissociables de cette démarche et doivent donc être étudiés plus en détail.

2. LES DEMONS COMME FORCES NEGATIVES⁹⁸⁰

A) LE DEMON ACCUSATEUR OU TENTATEUR

Dans l'Antiquité chrétienne, l'existence du démon n'est pas une croyance populaire des gens les moins cultivés. En effet, les plus grands esprits en parlent. L'Écriture Sainte ne lui accorde cependant qu'une place limitée.⁹⁸¹

Dans l'*Ancien Testament*, l'œuvre démoniaque est le plus souvent attribuée à une volonté purement divine. Le Satan du *Livre de Job* ne correspond pas à la figure diabolique chrétienne traditionnelle du tentateur car il ne s'agit de rien d'autre que d'un ange agissant dans l'intérêt de Dieu et avec son autorisation et qui est essentiellement un accusateur, même si le tentateur transparaît en lui.⁹⁸² Il en va de même en *Zacharie* 3,1-5. Il est souvent présenté comme un esprit mauvais envoyé par Dieu.⁹⁸³ Il ne présente les caractéristiques du Diable « chrétien » que dans la *Genèse* où il revêt l'apparence du Serpent. Notons encore que lorsque la *Bible* évoque les démons des païens, elle les assimile non pas au Diable mais bien aux animaux sauvages propres au désert.⁹⁸⁴

Le Serpent démoniaque apparaît dans le *Nouveau Testament* sous différents vocables.⁹⁸⁵ Il conserve en partie le rôle d'accusateur au tribunal de Dieu comme dans *Apocalypse* 12,10 ou *1 Pierre* 5-8, mais son côté tentateur domine ici, notamment avec le séjour du Christ au désert afin d'y être tenté par le Diable.⁹⁸⁶ Il est également tentateur en

⁹⁸⁰ On trouvera une synthèse de ce chapitre dans M. MALEVEZ, « A la poursuite de la $\xi\epsilon\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ intérieure : le combat des Pères du désert contre les démons », *Acta Orientalia Belgica XXIII, Varia aegyptica et orientalia Luc Limme in honorem*, Bruxelles 2010, p. 95-108.

⁹⁸¹ Concernant cette question, nous nous référons essentiellement à S. LYONNET, dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. III, s.v. « Démon. I. Les démons dans l'Écriture », Paris (1953), col. 142-152.

⁹⁸² *Job*, chapitres 1 et 2.

⁹⁸³ *1 Samuel* 16,14-15 ; *Juges* 9,23.

⁹⁸⁴ *Isaïe* 13,21-22 et 34,14 ; *Jérémie* 50,39 sv.

⁹⁸⁵ Grand Dragon, antique Serpent, etc. *Apocalypse* 12,9 ; *Jean* 8,44, *1 Jean* 3 ; *2 Corinthiens* 11,3. Cf. S. LYONNET, col. 145.

⁹⁸⁶ *Matthieu* 4,1 ; *Luc* 4,1-2 ; *Marc* 1,12-13.

1 Jean 3,8 et *1 Corinthiens* 7,5. Il va jusqu'à tenter d'opposer les hommes à Dieu lui-même.⁹⁸⁷

La Mission de Paphnuce insiste sur le caractère essentiellement tentateur du démon.

En copte (S1.25, S2.25, B.19) et en A2.23, Timothée déclare ainsi à Paphnuce avoir été tenté. Les autres versions emploient d'autres termes qui montrent le harcèlement des « esprits », à l'exception de A3 qui est ici muet (E1.24, A0.16).

Lorsque Timothée expose ensuite l'épisode de la moniale, l'idée de la tentation démoniaque est à nouveau évoquée en A0.30.

Cette idée se retrouve aussi au chapitre 24, en S2.114 et B.88, en guèze (E1.120) et en A1.42.

Dans le même chapitre, elle revient un peu plus loin, dans certaines versions. L'« affliction » recouvre tout malheur qui peut survenir au moine. S1.127 et S2.119 (qui emploie le terme « péril », qui ne peut recouvrir ici qu'une « tentation ») distinguent cependant le malheur dû au démon tentateur de toute autre peine s'abattant sur l'errant. B.94 ne fait en revanche aucune distinction. Le terme « malheur » est repris par A1.42, qui en distingue les combats suscités par les tentations de l'Ennemi. Quant au guèze (E1.129), il différencie également « affliction » et combat démoniaque qu'il précise relever de la tentation. A3.114 ne parle plus de tentation, mais sépare également « souffrance » et combat démoniaque. A2.94 réduit l'« affliction » à la maladie, à l'« affection ».

Au chapitre 27, on trouve en E5 une mention de la « tentation » : E5.98 -
**ወአንሥአኒ ፡ ወይቤለኒ ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ አቡናፍር ፡ ክቡራዊ ፡ በግብረ ፡
 እግዚአብሔር ፡ ወይባርክ ፡ እግዚእ ፡ ወይኩን ፡ ምስሌክ ፡ ለትፈጽም ፡
 ግብረክ ፡ ዘሐለይክ ፡ ወአንተ ፡ ዘትትመካሰው ፡ ሎቱ ።** « Et il me releva et me dit :
 'tu es Onuphre, fameux dans l'œuvre de Dieu et que le Seigneur (te) bénisse et soit avec toi
 pour que tu accomplisses ton œuvre que tu as décidée et que tu sois celui qui est poussé à
 la tentation pour Lui' ». Il est intéressant de noter que la « tentation », si elle d'origine

⁹⁸⁷ *Actes* 5,3-4.

démoniaque, y est vue comme résultant de la volonté divine, puisque l'errant y est poussé pour tendre vers Dieu. L'idée ne se retrouve cependant pas directement dans les autres versions guèzes, qui se limitent à évoquer que le « combat au désert », dans son ensemble, la recherche de la ξενιτεία intérieure – et donc aussi la résistance aux tentations démoniaques –, se fait pour Dieu (cf. E1.154).

Le thème de l'accusateur du tribunal divin apparaît cependant au chapitre 38, lors de la prédiction d'Onuphre quant à l'avenir de Paphnuce (S1.217, S2.201, R1.9, B.148, E1.221, A1.105, A2.167, A3.178). Notons qu'en S1, R1 et B, ainsi qu'en guèze, la phrase précédente a comme sujet « les anges », alors qu'il n'est question que du « Mauvais », de l'« Ennemi », de l'« Adversaire », au singulier. Une lecture trop rapide pourrait dès lors laisser croire que ce sont les anges qui sont les accusateurs. En réalité, il faut comprendre que les anges ne trouveront aucune accusation contre Paphnuce dans la bouche du démon. Les versions arabes, et tout spécialement A2 et A3, démontrent clairement ce fait.

B) L'ORIGINE ET LA NATURE DES DEMONS

Les apocryphes de l'*Ancien Testament* fournissent deux origines différentes pour les démons⁹⁸⁸ : dans *Hénoch*, ils sont des anges chassés du ciel pour être descendus sur Terre, s'être accouplés à des humaines et avoir révélé les mystères aux hommes.⁹⁸⁹ Dans la *Vie d'Adam et Eve*, ils deviennent des anges chassés du Paradis pour avoir refusé de rendre hommage au premier homme.⁹⁹⁰ A la première conception, on peut rattacher *Apocalypse* 12 et, peut-être, *Luc* 10,18. A la seconde, *Jude* 6.⁹⁹¹

L'idée de l'accouplement fautif des anges se retrouve dans la *Seconde Apologie* de Justin, où des anges violent l'ordre divin et donnent ainsi naissance aux démons.⁹⁹²

Origène proclame quant à lui que « avant les siècles, tous les esprits étaient purs, démons, âmes et anges, servant Dieu et accomplissant ses commandements. Le diable, qui

⁹⁸⁸ Cf. J. BONSIRVEN, *La Bible apocryphe*, Paris 1953, p. 216 et 236.

⁹⁸⁹ *1 Hénoch*, 74 ; 79,4 et 14 [cf. *La Bible. Ecrits intertestamentaires (Collection la Pléiade)*, Paris 1987, p. 539, 545 et 547].

⁹⁹⁰ Chapitres 13 et 14. Cf. S. LYONNET, col. 145.

⁹⁹¹ *Ibidem*.

⁹⁹² 5,2-6, dans *PG* 6, 452-453. Cf. J. DANIELOU, dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. III, s.v. « Démon. II. Dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène », Paris (1953), col. 155.

était l'un d'eux, voulut s'opposer à Dieu et Dieu le rejeta. Toutes les autres puissances tombèrent avec lui. Les unes ayant beaucoup péché devinrent des démons ; les autres, qui avaient moins péché, furent les anges. Restaient les âmes, qui n'avaient pas assez péché pour devenir des démons ni n'étaient assez légères pour être des anges ». ⁹⁹³ Selon lui, même l'ange est fautif. En revanche, à l'origine, même le démon était bon. Athanase déclare ainsi que « les démons n'ont pas été créés tels que le laisse entendre leur nom de démons, car Dieu n'a rien fait de mauvais. Eux aussi furent créés bons, mais déçus de la sagesse céleste, rôdant désormais autour de la terre ». ⁹⁹⁴

L'ange déchu se retrouve également chez Clément d'Alexandrie ⁹⁹⁵, mais le principal théoricien chrétien du démon est Evagre le Pontique. Le démon y apparaît comme un être intermédiaire, passé de l'état angélique à l'état psychique ⁹⁹⁶, tombé en raison d'un excès de colère. La démonologie chrétienne va en être fortement influencée. Cette conception se retrouve ainsi dans un des grands classiques de la littérature du désert, l'*Histoire lausiaque*. ⁹⁹⁷

En Occident, Jean Cassien va considérer la chute des anges comme antérieure à la création d'Adam, le péché de jalousie envers celui-ci n'étant que le second péché du démon. ⁹⁹⁸ Selon lui, les créatures soit se trouvaient dès le départ à des degrés divers qui se sont maintenus après la chute, soit sont tombées à des degrés différents, une hiérarchie nouvelle s'établissant. ⁹⁹⁹ Un des grands esprits de l'Égypte, le patriarche Athanase, rejetait quant à lui fermement l'idée d'une chute prétemporelle des esprits célestes. ¹⁰⁰⁰

En tous les cas, le démon se caractérise par sa jalousie envers l'homme, privilégié par Dieu. Dans la *Vie d'Antoine*, Athanase déclare qu'après que les démons ont égaré les païens, « contre nous, les chrétiens, parce qu'ils nous envient, ils remuent tout dans le désir de nous barrer le chemin qui monte au ciel, pour que nous ne montions pas là d'où ils sont

⁹⁹³ *De principiis*, I,8,1, dans P. KOETSCHAU (éd.), *Origenes Werke. Exhortatio ad Martyrum*, t. 5, 1913, p. 96. Traduction donnée par J. DANIELOU, *Démon*, col. 182. Voir également du même ORIGENE, *Contre Celse*, IV,92 [M. BORRET (éd. et trad.), t. II, (SC 136), Paris, 1968, p. 414-415].

⁹⁹⁴ VA 22,1-2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 194-197].

⁹⁹⁵ *Pédagogue*, III, 3-15 ; cité par J. DANIELOU, *Idem*, col. 159.

⁹⁹⁶ *Chapitres gnostiques*, V,11 (*Les six Centuries*, p. 180-181) ; A. et C. GUILLAUMONT, dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. III, « Démon. III. Dans la plus ancienne littérature monastique », Paris (1953), col. 197.

⁹⁹⁷ Ainsi aux chapitres 23 ou 58, dans L. LELOIR (introd.), p. 85 et 137.

⁹⁹⁸ *Conférences*, VIII,10, dans E. PICHERY, 54, p. 18.

⁹⁹⁹ *Conférences*, VIII,8, dans *Idem*, p. 16.

¹⁰⁰⁰ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 196 ; J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leyde 1968, p. 32.

déchus ». ¹⁰⁰¹ « S'ils font la guerre à l'ascète, c'est pour l'empêcher de parvenir à la science dont ils sont eux-mêmes privés ou, plus exactement, qu'ils ont perdue. » ¹⁰⁰² Ainsi que le dit abba Pachōn, dans l'*Histoire lausiaque*, « la guerre de l'impureté est triple : tantôt c'est la chair qui nous assaille, parce qu'elle est bien portante, tantôt ce sont les passions à travers les pensées, tantôt le démon lui-même par jalousie ». ¹⁰⁰³ Dans la *Mission*, le démon jalouse ainsi les bonnes œuvres de Timothée (S1.42 et 43, S2.42 et 43, B.31 et 32, E1.38, A0.29, A2.37, A3.34).

L'épisode se retrouve dans le premier apophtegme grec, où l'on insiste sur la pérennité de cette jalousie : AG1.27 - Ὁ δὲ ἐχθρὸς ἡμῶν διάβολος φρονήσας ὡς ἀεὶ καὶ τότε τῇ μελλούσῃ ἀνταποδώσει γίνεται εἰς ἐμὲ ὑπὲρ ὧν ἔσπευδον τοὺς κόπους μου τῷ Θεῷ ἀναθῆναι : « Et notre Ennemi le Diable, jaloux alors comme toujours la récompense à venir, vient en moi à cause de mes peines que je m'efforçais d'offrir à Dieu ».

Quoiqu'il en soit, tout comme l'ange, le démon a une origine et une nature spirituelles. ¹⁰⁰⁴ Sa rébellion, sa colère, causèrent sa chute. Selon Evagre, il en résulte que les démons, de même que les anges, subiront le Jugement Dernier. ¹⁰⁰⁵ Evagre annonce cependant que, au huitième jour, tous, y compris les démons, redeviendront de purs esprits. ¹⁰⁰⁶ C'est la doctrine évagienne de l'apocatastase selon laquelle la Rédemption à la fin des temps touchera la totalité des êtres. Il n'y aura pas de reliquat, le mal n'existera plus. ¹⁰⁰⁷

Par ailleurs, ils ont un corps spécifique, dominé par l'air. ¹⁰⁰⁸ Les démons vivent dans l'air ambiant. Comme le dit Athanase, « nombreuse est leur troupe dans l'air qui nous entoure et ils ne sont pas loin de nous » ¹⁰⁰⁹, « même portes fermées ils peuvent entrer, et ils se trouvent partout dans l'air, eux et leur chef, le diable ». ¹⁰¹⁰ Possédant des corps « plus

¹⁰⁰¹ VA 22,2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 196-197].

¹⁰⁰² A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 208.

¹⁰⁰³ HL, 23,2, dans L. LELOIR (introd.), p. 85.

¹⁰⁰⁴ Cf. V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 172, citant ANTOINE, *Lettres*, III,40 et IV,56 sv., qui proclame qu'hommes, anges et démons « proviennent d'une seule essence intelligible ».

¹⁰⁰⁵ *Chapitres gnostiques*, I,13 (*Les six Centuries*, p. 22-23) ; VI,57 (*Les six Centuries*, p. 240-241).

¹⁰⁰⁶ *Chapitres gnostiques*, VI,27 (*Les six Centuries*, p. 228-229) ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 198.

¹⁰⁰⁷ *Chapitres gnostiques*, I,40 (*Les six Centuries*, p. 36-37).

¹⁰⁰⁸ Chez les anges, l'élément prévalent est le feu et, chez les hommes, la terre [*Chapitres gnostiques*, I,68 (*Les six Centuries*, p. 48-49) ; IV,37 (*Les six Centuries*, p. 152-153)] ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 377.

¹⁰⁰⁹ VA 21,4 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 195].

¹⁰¹⁰ VA 28,4 (*Idem*, p. 213).

subtils que les hommes »¹⁰¹¹, ils se déplacent donc en volant, entrant de préférence en l'homme par les narines.¹⁰¹² Pauvres en feu, « les corps des démons sont très froids et pareils à de la glace ».¹⁰¹³ Cependant, il est des démons « ignés », consumant tout ce qu'ils touchent. Ainsi, un jeune homme possédé par le démon fut amené à Macaire l'Egyptien. « Le démon avait sur lui ce pouvoir : quand le jeune homme avait mangé trois boisseaux de pain et bu une cruche d'eau, il les rejetait sous forme de vapeur – car tout ce qu'il mangeait et buvait était consumé par du feu ».¹⁰¹⁴ Quant à Macaire d'Alexandrie, il raconte qu'il exaspéra tellement le démon « qu'il devint une flamme de feu qui brûla tout dans la cellule, au point que même la petite natte sur laquelle (il était) fut consumée ».¹⁰¹⁵

Ils ont seulement une couleur et une forme.¹⁰¹⁶ Comme toute créature, ils ont un corps, mais, normalement, tout comme les anges, ils restent imperceptibles à nos sens car ils appartiennent à un monde différent du nôtre.¹⁰¹⁷ S'ils peuvent nous voir, ils ne peuvent en revanche se montrer à nous qu'en apparence, en se métamorphosant en un corps terrestre¹⁰¹⁸ ou en pénétrant en celui-ci.

C'est pourquoi le démon tente Timothée en pénétrant dans l'esprit d'une moniale (S1.43, S2.43, B.32, E1.39, A0.29, A2.39 et 40, A3.36). Athanase, dans la *Vie d'Antoine*, le note déjà : « quelquefois aussi, se cachant sous les traits de moines, ils feignent de parler comme des hommes pieux, pour nous égarer par leur ressemblance extérieure et pour entraîner ensuite où ils veulent ceux qu'ils ont trompés ».¹⁰¹⁹ Mais il déclare également qu'ils « tâchent d'effrayer en se métamorphosant et en prenant l'allure de femmes ».¹⁰²⁰ La moniale ne présente manifestement pas ce côté effrayant aux yeux de Timothée, ce qui permet au démon de le soumettre à la tentation de la Luxure.

Leur domaine est le désert, car la venue du Christ les a fait fuir des villes et autres lieux habités. C'est pourquoi, dès que l'anachorète y pénètre, il se trouve en butte

¹⁰¹¹ VA 31,2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 221].

¹⁰¹² *Chapitres gnostiques*, I,68 (*Les six Centuries*, p. 48-49).

¹⁰¹³ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, 33 [P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), p. 266-269] ; voir aussi EVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres gnostiques*, VI,25 (*Les six Centuries*, p. 226-227).

¹⁰¹⁴ *HL*, 17,12, dans L. LELOIR (introd.), p. 65.

¹⁰¹⁵ *HL*, 18,17, dans *Idem*, p. 70.

¹⁰¹⁶ *Chapitres gnostiques*, I,22 (*Les six Centuries*, p. 24-25) ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 196.

¹⁰¹⁷ *Chapitres gnostiques*, I,22 (*Les six Centuries*, p. 26-27) ; A. et C. GUILLAUMONT, *Idem*, col. 206.

¹⁰¹⁸ *Chapitres gnostiques*, *Ibidem*.

¹⁰¹⁹ VA 25,3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 206-207].

¹⁰²⁰ VA 23,3 (*Idem*, p. 198-199).

aux démons, inquiets de perdre le peu de territoire qui leur reste. Antoine, lorsqu'il s'installe dans un fortin du désert, entend ainsi de la part des démons : « pars loin de notre domaine ».¹⁰²¹

C) NOMS ET TAXINOMIES DEMONIAQUES

Chaque démon a sa spécialité et à la tête de l'ensemble se trouve Satan, qui n'intervient que lorsque ses sbires s'avèrent inefficaces.¹⁰²²

Dès l'*Ancien Testament*, Satan apparaît sous les noms de l'Adversaire, le Satan.¹⁰²³ Dans le *Nouveau Testament*, à côté du Serpent de la *Genèse*, apparaissent indifféremment les noms de Satan (Marc), du Mauvais (Matthieu), du Diable (Luc). On trouve encore l'Ennemi (*Parabole de l'Ivraie*), le Tentateur (*Matthieu 4,3*) ou encore Béalzéboul, prince des démons.¹⁰²⁴

Dans la *Mission de Paphnuce*, le copte n'utilise qu'à une seule occasion le terme de « démon », au pluriel (S1.77, S2.79, B.54). Il parle davantage de l'« Ennemi » [S1.42, 45, S2.46, R1.8, B.31, 34, 148 - **ⲭⲁⲭⲎ** (sahidique) / **ⲭⲁⲭⲒ** (bohairique)].

S1.296, S2.114 et 269 et B.88 emploient, avec des orthographes variables, le terme grec ἀντικείμενος, que l'on peut traduire par « Ennemi »¹⁰²⁵, mais que nous avons jugé préférable de traduire par « Adversaire », ce qui est plus proche de l'étymologie de ce mot qui vient du verbe ἀντίκειμαι, qui signifie essentiellement « être situé en face de ».¹⁰²⁶

Le copte évoque également le « Diable » (S1.81, 122, B.31, 57 - **ΔΙΑΒΟΛΟΣ** / S2.42, 83 - **ΔΙΑΒΟΥΛΟΣ**) ou le « Mauvais » (S1.216 - **ΠΟΝΗΡΟΣ**).

L'arabe, sauf en A2, emploie le terme qui signifie tout à la fois « démon, diable,

¹⁰²¹ VA 13,2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 170-171]; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 191 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 187.

¹⁰²² VA 23,6 (*Idem*, p. 200-201).

¹⁰²³ *Job*, chapitres 1 et 2.

¹⁰²⁴ *Marc* 3,22 ; *Matthieu* 9,34 ; 10,25 ; 12,24-27 ; *Luc* 11,15-19. Ou également « Béliar » (2 *Corinthiens* 6,15).

¹⁰²⁵ A. BAILLY, p. 180a.

¹⁰²⁶ *Ibidem*.

Satan,... », au singulier (A0.30, 32, 57, 62, A1.43, 77, A3.128, 254 - الشيطان) et au pluriel (A1.42, 66, A3.63, 109 - الشياطين), toujours avec l'article défini. Afin de conserver ce dernier, nous traduisons systématiquement par « le(s) démon(s) ».

Mais on trouve aussi l'« Ennemi » (A0.29, 34, 62, A1.47, 105, A2.37, 167, 232, A3.34, 178 - عدو), ou les « Ennemis » (A2.167,; A3.109 - أعداء).

A2 et A3 parlent encore de l'« Adversaire » (A2.85, 89 - مضاد / A3.106, 128, 177 - مقاوم, au pluriel : A3.114 - مقاومين). A2 est en revanche le seul manuscrit à appeler le démon l'« Inconcevable » (A2.46 - محال) ou encore l'« Obstiné », dans le sens de l'« Adversaire » permanent, celui qui résiste (A2.94, 115 et 167 - معاند).

Notons enfin deux termes pour désigner les démons accompagnant Satan :

A1.105 - العدو وجنوده - « de l'Ennemi et de ses guerriers » ;

A2.232 - وما يمكن أن تمتحنه أعوان العدو - « et il sera impossible que l'éprouvent les acolytes de l'Ennemi »

En guèze, un seul terme signifie à la fois « Satan, diable, démon, adversaire ». Nous aurions donc pu adopter le même choix de traduction qu'en arabe, que l'éthiopien traduit. Nous avons cependant décidé de personnifier le singulier en le traduisant par « Satan » (E1.41, 68, 72, 170 - ሰይጣን), réservant en revanche le terme « démons » pour traduire le pluriel (E1.120, 121, 155 - ሰይጣናት).

Le guèze se caractérise par la pauvreté de son vocabulaire et donc la forte polysémie de beaucoup de ses mots. ጸላኢ et ፀራዊ signifient tous deux « ennemi, hostile, adversaire ». Afin de distinguer les deux termes, ጸላኢ a été arbitrairement traduit par « Ennemi » (E1.38, 44, 170 - ጸላኤ ou ጸላኤ), tandis que ፀራዊ a été traduit par « Adversaire » (E1.129 et 220).

Il faut encore ajouter le terme « esprit ». Celui-ci désigne en effet également le(s) démon(s). Déjà dans la *Septante*, si ces derniers sont appelés δαιμονία, ils sont aussi

indiqués par le terme πνεύματα.¹⁰²⁷ On retrouve celui-ci deux fois successivement dans chaque version (S1.24 et 25, S2.24 et 25, E1.23 et 24, A0.15 et 16, A2.22 et 23), sauf dans A3 qui ne le donne alors qu'une fois (A3.20), et à l'exception de B qui parle en premier lieu de « fantôme » (B.18 et 19). Tel est sans doute bien le sens qu'il convient de donner ici à « esprit », éventuellement qualifié d'« impur ». Il s'agit d'un fantôme, d'une âme non admise au Paradis, et non d'un démon, esprit d'une toute autre nature, et ce même si les « esprits » dont il est ici question sont vus comme tentateurs. Le terme apparaît une autre fois en A3.24.

Les premiers chrétiens considéraient le plus souvent le démon comme le second esprit qui accompagne l'homme en permanence, l'autre étant le Bon, l'ange gardien, l'ange accompagnateur de tous les instants. En fait, cette thèse des deux esprits se retrouve déjà chez des auteurs de l'Antiquité païenne, tels Platon ou Plutarque.¹⁰²⁸ Elle figure également dans le *Manuel de Discipline* des esséniens¹⁰²⁹, dans certains apocryphes juifs¹⁰³⁰ ou dans les *Homélies* pseudo-clémentines.¹⁰³¹ Mais c'est surtout Hermas qui développe cette doctrine dans le monde chrétien¹⁰³², doctrine que l'on retrouve plus tard au désert, ainsi que le montre la *Vie de Pachôme*.¹⁰³³ Cependant, la *Mission* n'en porte pas trace.

Jean Cassien présente différentes catégories de démons. Il y a d'abord ceux qui harcèlent le long des chemins ; ce sont les « vagabonds ». Certains démons passent la nuit auprès des hommes sans leur faire de mal, tandis que d'autres déchirent les corps. Les « bacuces » se distinguent par leur vanité, jouant les grands personnages pour détourner les anachorètes de la voie droite. Il en est des sourds et des muets, des démons du jour ou de la nuit, sans oublier le célèbre « démon de midi », dont nous reparlerons. Notons encore les démons psychopompes qui, tout comme les anges du même nom, s'efforcent d'attirer à eux l'âme des défunts.¹⁰³⁴

¹⁰²⁷ C. COLPE et al., dans *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 9, s.v. « Geister », Stuttgart 1976, col. 692 ; B. STUDER, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Démon », p. 644.

¹⁰²⁸ Ainsi PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 45. Cf. P. BOYANCE, « Les deux démons personnels dans l'Antiquité », *Revue de Philologie*, 1935, p. 189-202.

¹⁰²⁹ Texte hébreu dans *The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery*, t. 2, fasc. 2, New Haven 1951 ; traduction française : A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1953, p. 161-168. Cf. J. DANIELOU, *Démon*, col. 161.

¹⁰³⁰ Cf. le *Testament des XII Patriarches*.

¹⁰³¹ *Homélies*, XX,2-3, dans *PG*, 2, 448-449.

¹⁰³² HERMAS, *Préceptes*, VI (*Les Pères Apostoliques*, p. 378-380).

¹⁰³³ S⁸,43 ; cité par A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 196.

¹⁰³⁴ *Conférences*, VII,32, dans E. PICHERY 42, p. 273-274. A307 décrit le procès de l'âme où s'affrontent anges et démons psychopompes (L REGNAULT, *Alphabétique*, p. 118-119).

Enfin, certains portent les noms des bêtes sauvages en lesquelles ils se transforment ou qu'ils occupent, animaux fort nombreux dont on retrouve la liste dans la *Vie d'Antoine*¹⁰³⁵, complétée par l'*Histoire lausiaque*.¹⁰³⁶ Ce bestiaire démoniaque est encore enrichi par Jérôme, dans la *Vie d'Hilarion*¹⁰³⁷, et bien davantage par Cassien.¹⁰³⁸

Parmi tous ces animaux se trouve le léopard. Dès lors, lorsque, au chapitre 20 de la *Mission*, les textes coptes comparent Onuphre, s'approchant, à un léopard, c'est à cause de sa pilosité et sans doute de la couleur rougie par le soleil de sa peau quasiment nue. Cependant, Paphnuce craint en réalité sans doute bien davantage l'approche d'un démon que l'arrivée d'un véritable animal sauvage. Il s'agirait en l'occurrence d'un démon igné. Les textes parlent d'ailleurs bien d'un « homme » à l'apparence animale (S1.98 et 99, S2.90 et 91, B.68). Le guèze (E1.91) et les versions arabes n'y voient qu'un homme particulièrement effrayant (A1.12, A2.62, A3.85), A2 et A3 le comparant cependant également à une « bête sauvage ».

Dans ces classements, on ne retrouve pas le ver, tel qu'il apparaît en *Marc* 9,48. Il peut cependant être ajouté. A l'issue de l'épisode de la chute, Timothée va se repentir après avoir médité sur sa faute, invoquant « le ver qui ne dort pas » (S1.50 et 51, S2.52, B.36, A0.35, A3.40). A2 est lacunaire à cet endroit et le ver n'apparaît pas en guèze (E1.45 et 46) et en A0.35, mais l'idée du repentir et du châtement s'y retrouvent. Il s'agit en effet du « ver de la conscience coupable » : « voilà bien l'un des plus inexorables justiciers qui soit ! A celui-là le coupable ne saurait échapper en se cachant, car il habite en lui-même, dans les replis les plus intimes de son cœur et vit au milieu de ses propres pensées. Au début de son action, ce ver s'appelle la *Voix de la Conscience*, qui répète un reproche : heureux alors le coupable s'il écoute cette voix, car elle se transformera pour s'appeler *le Repentir* (...); mais si l'homme la méconnaît et veut l'étouffer, la voix vivante deviendra *le Remords* ; alors, implacablement, le ver reprendra son agitation douloureuse, ses 're-morsures' impitoyables. Ce remords justicier, saint Ignace de Loyola l'appelle 'le Ver de la Conscience' (*Exercices Spirituels*, v^e Ex., 4^e point), saint Hyppolyte le nomme 'le Ver qui jamais ne s'endort' (in *Oratione consummatione Mundi*), saint Grégoire nous dit qu'il est le 'Ver immortel'

¹⁰³⁵ VA 9 et 39,3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 158-163 et 240-241] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 199.

¹⁰³⁶ HL, 16,6, dans L. LELOIR (introd.), p. 62.

¹⁰³⁷ SAINT JEROME, *Vie d'Hilarion*, 3,7, dans ID., *Trois vies de moines*, p. 222-223 ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

¹⁰³⁸ *Conférences*, VII, 32, dans E. PICHERY 42, p. 273-274 ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 199-200.

(in *Moralibus*), et bien des siècles avant eux le prophète Isaïe disait des méchants que 'leur ver ne mourra point' ». ¹⁰³⁹ Le passage de la voix de la conscience de Timothée s'appuie effectivement sur le dernier verset d'*Isaïe* (66,24) où le prophète déclare que « leur ver ne mourra point, et leur feu ne s'éteindra point ». Mais, « image emblématique du remords stérile qui conduit à la malédiction définitive, le ver fut aussi, dans le langage de la spiritualité chrétienne, comme souvent aussi dans le langage profane, l'emblème de l'esprit infernal ». ¹⁰⁴⁰ C'est donc bien du démon dont-il s'agit.

Le « grincement des dents » renvoie bien au monde infernal tel qu'il apparaît en *Matthieu* 13,42 et 50, ou 24,51, et *Luc* 13,28 ou encore, joint à la « ténèbre extérieure », en *Matthieu* 22,13, 25,30, ou également 8,12 où il est dit : « Les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres du dehors, où il y aura des pleurs et des grincements de dents ».

Il est à noter que si les pleurs sont ceux des damnés, les grincements de dents émanent des démons. Ainsi, *Psaume* 36,12 proclame : « le méchant forme des projets contre le juste, et il grince des dents contre lui ». De même *Psaume* 111,10 : « le méchant le voit et s'irrite, il grince des dents et se consume, les désirs des méchants périssent ». On pourrait encore citer *Psaume* 34,16, *Job* 16,9, *Actes* 7,54 ou *Marc* 9,18 (où un enfant possédé écume et grince des dents). Par exemple, dans la *Vie d'Antoine*, le démon, au chapitre 6, « se voyant en outre chassé de son cœur, grinçait des dents comme il est écrit ». ¹⁰⁴¹ A nouveau, au chapitre 9, les démons « grinçaient des dents contre lui » ¹⁰⁴², tandis qu'au chapitre 66 un géant démoniaque « grinçait des dents » ¹⁰⁴³ contre ceux qui montaient aux cieux. Un apophtegme montre également un ancien qui « vit les démons, comme des abeilles, entourant l'homme et grinçant des dents contre lui ». ¹⁰⁴⁴ Un autre présente à un novice un « éthiopien qui grinçait des dents contre lui ». ¹⁰⁴⁵ Dans la *Vie d'Hilarion*, Jérôme présente aussi des démons grinçant des dents. ¹⁰⁴⁶

L'image du feu et du ver se retrouve par ailleurs dans un passage très explicite des Évangiles, en *Marc* 9,47 et 48, où il est dit : « et si ton œil est pour toi une occasion de

¹⁰³⁹ L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ*, Paris 2006, p. 841.

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁴¹ VA 6,1 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 146-147].

¹⁰⁴² VA 9,11 (*Idem*, p. 162-163).

¹⁰⁴³ VA 66,4 (*Idem*, p. 308-309).

¹⁰⁴⁴ N369 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 125).

¹⁰⁴⁵ A267 (ID., *Alphabétique*, p. 104-105).

¹⁰⁴⁶ SAINT JEROME, *Vie d'Hilarion*, 12,4 et 13,2, dans ID., *Trois vies de moines*, p. 246-249.

chute, arrache-le ; mieux vaut pour toi entrer dans le royaume de Dieu, n'ayant qu'un œil, que d'avoir deux yeux et d'être jeté dans la géhenne, où leur ver ne meurt point, et où le feu ne s'éteint point ». Toutes ces images renvoient donc bien à l'univers démoniaque.¹⁰⁴⁷

Un apophtegme reprend l'ensemble des références que l'on trouve dans le dernier passage de la *Mission* évoqué. Trois frères viennent en effet s'enquérir auprès de l'abba Sisoès de la façon d'échapper au monde infernal. L'un d'eux lui demande alors : « père, comment pourrai-je échapper au grincement de dents et au ver qui ne meurt pas ? », tandis qu'un autre le prie de lui dire que faire, car « le souvenir des ténèbres extérieures » le tue.¹⁰⁴⁸ Le regroupement de ces trois images n'est donc pas spécifique au texte que nous étudions. Notons que le troisième frère évoque quant à lui l'enfer au moyen du « fleuve de feu » qui apparaît en *Daniel* 7,10.

Quant aux plus « classiques » des taxinomies, elles répartissent les démons soit en douze groupes soit en sept ou huit. Mais nous ne les aborderons qu'au sous-chapitre suivant.

D) LA TACTIQUE DU DEMON

Le démon, appartenant à un autre monde, ne peut agir directement sur l'homme dont il n'a qu'une connaissance extérieure.¹⁰⁴⁹ Aussi observe-t-il et recherche-t-il les circonstances favorables. Usant alors de malice en se comportant en ami de l'homme, il commence à susciter en lui de mauvaises pensées.¹⁰⁵⁰ Selon Evagre, c'est aux anachorètes qu'il s'attaque le plus violemment, puisque, s'il tente de pervertir le κοσμικός, le « séculier », au moyen des choses, c'est en luttant « en pensée » qu'il s'en prend à l'ascète. C'est une « guerre immatérielle » contre la démarche du moine, un combat contre la recherche de la ξενιτεία intérieure.¹⁰⁵¹

Le démon recourt à ce qu'Origène appelle les « dispositions mauvaises »,

¹⁰⁴⁷ Cf. L. CHARBONNEAU-LASSAY, p. 842.

¹⁰⁴⁸ A822 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 288-289).

¹⁰⁴⁹ Car seul Dieu connaît l'homme intérieur. Cf. EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 47, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 606-607 ; EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, 27 [P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), p. 248-251] ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 200.

¹⁰⁵⁰ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 201.

¹⁰⁵¹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 35 et 48, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 580-581 et 608-609].

les διαλογισμοί¹⁰⁵² – et qu’Evagre qualifie de λογισμοί – chaque catégorie de démon utilisant sa propre arme, son propre λογισμός, sa propre « mauvaise pensée ».¹⁰⁵³ La meilleure façon pour lui d’y parvenir est d’introduire dans l’esprit de l’homme une image tentatrice ou un souvenir¹⁰⁵⁴, le tout prenant la nuit la forme des songes.¹⁰⁵⁵ Selon Evagre, le démon utilise le λογισμός pour mettre en mouvement une passion car, sans celle-ci, la pensée est inefficace. C’est une « guerre des souvenirs passionnés ».¹⁰⁵⁶

C’est le combat « caché » ou « secret » du chapitre 28 (S2.139, B.108, E1.156, A1.67). L’allusion est absente de S1. A2.115 ne parle que de combats « multiples de l’Obstiné ». En revanche, A3.128, s’il ne fait pas mention du caractère du combat, indique très clairement que le combat caché est la lutte contre les mauvaises pensées. Le guèze et A1 montrent cependant dans les mêmes phrases que les attaques du démon peuvent être « apparentes ». De même, au chapitre suivant, seulement en éthiopien (E1.170 et 171) et dans A1.77, l’on retrouve la mention d’un combat « sournois », mais également « face à face ».

Quand la première tactique a échoué, le démon attaque en effet en pleine lumière en suscitant des visions, qu’il provoque les cauchemars de la nuit ou, de façon beaucoup plus violente, qu’il fasse apparaître des objets ou des êtres ayant toutes les apparences du réel. Le démon apparaît à Antoine comme un enfant noir.¹⁰⁵⁷ Il est à noter que c’est chez les Coptes que le démon acquiert la peau noire, au point d’y être régulièrement appelé « le petit Ethiopien noir », suite à une identification, remontant à la XXVI^e Dynastie pharaonique, entre les rois nubiens de la XXV^e et le dieu Seth.¹⁰⁵⁸ Des clercs chargés par l’archevêque d’Alexandrie d’éprouver abba Moïse lui dirent ainsi lors de son entrée dans le sanctuaire : « va-t-en dehors, Ethiopien ! ».¹⁰⁵⁹ Un ancien « se voit entouré de démons, sous la forme d’Ethiopiens, qui excitent en lui la passion ».¹⁰⁶⁰ Un apophtegme présente un jeune frère qui « vit devant lui comme une Ethiopienne sentant très mauvais, au point

¹⁰⁵² *Homélie sur les Nombres*, VI,3 ; cité par J. DANIELOU, *Démon*, col. 187.

¹⁰⁵³ *Antirrhétique*, Prologue, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 474-475.

¹⁰⁵⁴ *Traité pratique*, 10, 12 et 48, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), p. 514-515, 520-527 et 608-609. Par exemple, N172 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 63-64) ou N174 (*Idem*, p. 64-65).

¹⁰⁵⁵ *Antirrhétique*, II,34, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 488-489 ; *Traité pratique*, 83, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), p. 672-673.

¹⁰⁵⁶ *Traité pratique*, 34, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), p. 578-579.

¹⁰⁵⁷ VA 6 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 146-149] ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 196.

¹⁰⁵⁸ P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 63.

¹⁰⁵⁹ A498 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 189-190).

¹⁰⁶⁰ N426 (ID., *Anonymes*, p. 141).

qu'il ne pouvait supporter son odeur ».¹⁰⁶¹ Un autre apophtegme montre un autre ancien possédant le don de vision des démons qui, à l'entrée de la maison d'un riche mourant, vit « venir des chevaux noirs montés par de terribles nègres qui tenaient chacun à la main un bâton enflammé ».¹⁰⁶² L'abba Apollon vit venir à lui le démon sous la forme d'« un personnage de grande taille, entièrement nu, noir d'aspect, horrible à voir, ayant des membres d'une maigreur extraordinaire et effrayante, sans genoux, mal disposés, avec des ongles de fer, des yeux de feu, ressemblant tout à fait à un sanglier, androgyne, la peau noircie, les lèvres épaisses, exhibant des seins de femme et de gros testicules ».¹⁰⁶³ A Joseph d'Aframet, le démon de la Luxure apparaît sous la forme d'une « jeune fille noire et petite ».¹⁰⁶⁴

Il convient de noter que le possédé devient également noir, du moins symboliquement. L'apophtegme le plus intéressant à ce propos est de Maxime qui déclare : « de même que l'étain qui a noirci peut redevenir clair, de même aussi les croyants, quoiqu'ils noircissent par le péché, retrouvent leur éclat quand ils se repentent ».¹⁰⁶⁵

Cependant, le plus souvent, le démon prend des formes nettement plus avantageuses. L'apparition d'une femme, en réalité ou en songe, est ainsi un grand classique de l'attaque démoniaque que l'on retrouve notamment dans la *Vie de Pachôme*¹⁰⁶⁶, mais aussi dans les apophtegmes. « Les moines étaient censés creuser un fossé infranchissable entre les femmes de la terre habitée et eux, voire entre les moniales et eux ».¹⁰⁶⁷ Pour ce faire, il suffisait normalement de rester dans le désert, où les seuls ermites de sexe féminin ne pouvaient pratiquer qu'en se déguisant en hommes, seuls autorisés à demeurer en ces lieux. Ainsi, le disciple de l'abba Sisoès dit un jour à ce dernier : « père, tu es vieux, allons-nous en maintenant près d'un endroit habité ».¹⁰⁶⁸ La réponse de l'ancien fut : « où il n'y a pas de femmes, allons-là ». Le disciple demanda alors : « et quel est l'endroit où il n'y a pas de femmes, si ce n'est le désert ? ». La réplique de l'ancien fut dès lors : « emmène-moi dans le désert ».

¹⁰⁶¹ N173 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 64).

¹⁰⁶² N492 (*Idem*, p. 179).

¹⁰⁶³ J729 (*Idem*, p. 310-311).

¹⁰⁶⁴ Eth.Coll. 14,27 (ID., *Nouveau recueil*, p. 319-320).

¹⁰⁶⁵ J717 (ID., *Anonymes*, p. 302).

¹⁰⁶⁶ Bo 14, 88-99 ; cité par A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 192.

¹⁰⁶⁷ P. BROWN, *Le renoncement*, p. 299.

¹⁰⁶⁸ A806 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 284).

Le songe peut notamment être un souvenir. Ainsi, à un frère, « l'Ennemi lui rappela le souvenir d'une femme très belle et le tourmenta beaucoup ».¹⁰⁶⁹ Un prêtre des Kellia qui avait le don de vision vit quant à lui près de l'une des cellules « une multitude de démons habillés en femmes qui disaient des paroles inconvenantes. Certains injuriaient les jeunes moines, d'autres dansaient et prenaient diverses postures ».¹⁰⁷⁰ Un autre exemple de pensée : à un moine lui disant que même s'il prenait dix femmes, il n'assouvirait pas son désir, abba Paphnuce répond que « c'est une attaque des démons ».¹⁰⁷¹

C'est également le cas dans la première partie du récit de la *Mission*, lorsque Timothée se voit entraîné au péché de chair par une moniale. Celle-ci est cependant une femme bien réelle, « épouse du Seigneur » comme le dit le premier apophtegme grec, mais en laquelle le démon s'est introduit car, rappelons-le, il peut agir en songe, sournoisement, mais aussi face à face, en apparaissant sous une forme ou, comme ici, en pénétrant dans un être vivant.

Notons enfin que l'objectif de l'Ennemi peut être différent : il peut certes essayer de séduire par l'apparition féminine afin de faire chuter le moine, mais – connaissant sa volonté de fuir les êtres féminins – il peut également utiliser ce stratagème pour effrayer l'ascète. Ainsi la *Vie d'Antoine* nous dit qu'ils « façonnent des apparences trompeuses et tâchent d'effrayer en se métamorphosant et en prenant l'allure de femmes, de bêtes, de serpents, de géants ou d'une grande troupe de soldats ».¹⁰⁷²

« Plus que les femmes, les enfants sont chez les moines les pièges du diable ».¹⁰⁷³ L'enfant est considéré comme envoyé par le démon de la Luxure pour perdre l'errant. De nombreux apophtegmes mettent en garde contre toute familiarité avec un enfant. « Là où il y a du vin et des enfants, il n'est pas besoin de Satan ».¹⁰⁷⁴ Un apophtegme montre ainsi le diable venir frapper à la porte d'un monastère et se voir ouvrir par un enfant. Il déclare dès lors : « puisque toi tu es ici, il n'y a pas besoin de moi ».¹⁰⁷⁵ L'apophtegme suivant déclare aussi que « les pères disaient que ce n'est pas Dieu qui conduit les enfants au désert, mais

¹⁰⁶⁹ N172 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 63-64).

¹⁰⁷⁰ N66 (*Idem*, p. 35-36).

¹⁰⁷¹ A789 (ID., *Alphabétique*, p. 272).

¹⁰⁷² VA 23,3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 198-199].

¹⁰⁷³ N544 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 199).

¹⁰⁷⁴ N545 (*Ibidem*).

¹⁰⁷⁵ N457 (*Idem*, p. 154).

Satan pour ruiner ceux qui veulent vivre pieusement ». ¹⁰⁷⁶ Cependant, un apophtegme montre aussi un ange prendre l'aspect d'un petit garçon qui va nourrir l'abba Zénon égaré au désert et le ramener à sa cellule, avant de disparaître. ¹⁰⁷⁷

Le démon peut également se mettre dans la peau d'un autre anachorète, un ancien venant conseiller un jeune frère. ¹⁰⁷⁸ Macaire est également assailli par le démon du Lucre (dit aussi de la Philargyrie) qui prend la forme d'un moine venu réclamer une part du travail de l'ancien en espérant que ce dernier se réservera la plus grosse (peine perdue car Macaire ne conserve que la plus maigre des deux !). ¹⁰⁷⁹

Autre apparition fréquente : celle de l'ange de lumière qui cherche à corrompre par la vanité ¹⁰⁸⁰ ou à encourager l'ascèse au-delà des limites humaines afin d'épuiser le moine et lui faire dès lors renoncer. Ainsi, à un frère solitaire, « les démons, voulant l'égarer, lui apparurent sous l'aspect d'anges, le réveillèrent pour l'office, et lui montrèrent une lumière ». Ils recommencèrent le lendemain. Finalement, grâce au conseil d'un ancien, il put chasser ces démons. ¹⁰⁸¹ Un apophtegme montre un frère, demeurant au désert, « qui fut le jouet des démons pendant bien des années, mais lui pensait que c'étaient des anges ». Ils le poussèrent au parricide, ce qui leur permit ensuite de l'étrangler. ¹⁰⁸² Cela nous renvoie à l'Écriture Sainte où, en la *Seconde Epître aux Corinthiens*, Satan apparaît comme un ange lumineux. ¹⁰⁸³ C'est d'ailleurs ce passage que cite Antoine pour mettre en garde le frère Simon, venu lui dire qu'un ange de lumière lui était apparu et l'avait loué et qualifié de « laborieux ». ¹⁰⁸⁴

A l'extrême, le démon peut aller jusqu'à prendre la forme du Christ lui-même. ¹⁰⁸⁵ A un ancien, le diable se manifesta ainsi en lui disant « moi, je suis le Christ ». L'ancien ferma les yeux et répondit au démon qui lui en demandait la raison : « moi, je ne veux pas

¹⁰⁷⁶ N458 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 154).

¹⁰⁷⁷ A239 (ID., *Alphabétique*, p. 96).

¹⁰⁷⁸ VA 25,3 et 40,3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 206-207 et 244-245] ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 193.

¹⁰⁷⁹ Am 227,15 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 194).

¹⁰⁸⁰ Bo 21,93 ; cité par A. et C. GUILLAUMONT, *Idem*, col. 192.

¹⁰⁸¹ N224 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 85-86).

¹⁰⁸² N480 (*Idem*, p. 160-161).

¹⁰⁸³ 2 *Corinthiens* 11,14.

¹⁰⁸⁴ Arm. II 430 A (L. REGNAULT, *Nouveau Recueil*, p. 271).

¹⁰⁸⁵ ID., *Vie quotidienne*, p. 202.

voir le Christ ici-bas ». Le démon disparut alors.¹⁰⁸⁶ Car le Christ ne peut apparaître avant la fin des temps. Un autre ancien auquel les démons demandèrent s'il voulait voir le Christ répondit : « anathème à vous et à celui que vous dites ! En effet, je crois en mon Christ qui a dit : si quelqu'un vous dit ; voici le Christ ici, le voici là-bas, ne le croyez pas ». ¹⁰⁸⁷

Un exemple fort intéressant est fourni par l'*Histoire lausiaque* : les démons amenèrent un certain Valens « à être assez orgueilleux pour s'imaginer que des anges lui apparaissaient ». Finalement, « le démon, certain de l'avoir complètement égaré par ses artifices, lui apparut une nuit sous la forme du Sauveur dans une vision où il se tenait dans un char de feu, entouré d'un millier d'anges portant des flambeaux ». Il conduisit ainsi l'errant à l'adorer et, le lendemain, à refuser la communion, n'estimant pas en avoir besoin puisqu'il avait vu le Christ. « Les pères se saisirent de lui, lui mirent les fers et le soignèrent pendant un an ». ¹⁰⁸⁸

Enfin, quand la séduction ne fonctionne pas, il s'attaque au corps de l'anachorète¹⁰⁸⁹, notamment en le poussant au sommeil.¹⁰⁹⁰ Deux autres moyens de le distraire de l'« œuvre pour Dieu » : soit s'efforcer de faire bailler ou rire l'ascète.¹⁰⁹¹ Il peut aussi le couvrir de coups et lui provoquer d'impitoyables sévices.¹⁰⁹²

Le diable peut encore l'assaillir de « prédictions » afin de le troubler. Mais celles-ci peuvent s'avérer inexactes car, en réalité, le démon ne possédant par un cœur pur, il ne peut prédire l'avenir et ne procède donc qu'empiriquement, par devinettes.¹⁰⁹³ Parfois, pour tromper le moine sur sa nature, il psalmodie ou cite l'Écriture Sainte, mais uniquement l'*Ancien Testament*. Ainsi, « comme un des pères était assis dans sa cellule, un démon vint, entra dans le lit de l'ancien et débita par cœur le livre des Nombres. (...) Et l'ancien lui dit : 'savez-vous réciter par cœur ?' – 'Oui, dit-il, l'Ancien Testament.' – 'Ne savez-vous pas

¹⁰⁸⁶ N312 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 109). Presque similaire : N421 (*Idem*, p.140).

¹⁰⁸⁷ N313 (*Idem*, p. 109). Citation de *Matthieu* 24,23.

¹⁰⁸⁸ *HL*, 25, dans L. LELOIR (introd.), p. 88 et 89.

¹⁰⁸⁹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur la prière*, 46, dans M.-O. GOUDET (trad.), p. 81 ; ID., *Antirrhétique*, II,55, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 492-493 ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 203.

¹⁰⁹⁰ EVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres gnostiques*, VI,25 (*Les six Centuries*, p. 226-227) ; A. et C. GUILLAUMONT, *Ibidem*.

¹⁰⁹¹ *Bo* 21,93 ; VA 26,6, 35,3 et 39,6 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 208-209, 230-231 et 242-243] ; A. et C. GUILLAUMONT, *Idem*, col. 193.

¹⁰⁹² VA 8,2 et 40,5 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 156-157 et 244-245] ; SAINT JEROME, *Vie d'Hilarion*, 3,12, dans ID., *Trois vies de moines*, p. 224-225 ; EVAGRE LE PONTIQUE, *Antirrhétique*, IV,22, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 504-505 ; A. et C. GUILLAUMONT, *Ibidem*.

¹⁰⁹³ VA 34 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 228-229] ; A. et C. GUILLAUMONT, *Idem*, col. 194.

le Nouveau ?', lui dit l'ancien. Mais quand le démon entendit 'le Nouveau', il disparut ». ¹⁰⁹⁴

Fréquemment, le démon, être venteux qui se déplace plus vite que l'homme, vient prédire à un frère la visite d'un autre au départ duquel il a assisté. ¹⁰⁹⁵ La prédiction de la visite se retrouve en notre texte mais il s'agit ici d'un réel charisme, Dieu prévenant par avance les interlocuteurs de Paphnuce de sa proche venue et même de sa mission. Ceci aurait pu éveiller la méfiance du voyageur ou des autres anachorètes, mais leur discernement les en a manifestement dispensés.

Le texte de la *Mission* évoque à diverses reprises la tactique du démon. Il n'est cependant explicite que dans l'épisode de la moniale déjà cité.

Dans cette première partie du récit, il faut également mentionner la bénédiction que reçoit Paphnuce de la part de Timothée, qui note les détours de l'Ennemi (S1.81, S2.83, E1.72, A0.62, A2.45 et 46, A3.68). Seul B.57 n'insiste que sur la puissance du diable.

Un peu plus haut, lorsque Timothée déclare que Paphnuce ne pourra s'opposer au démon, seul E5.45 évoque l'idée du « piège » démoniaque : **ኢትክል : ተቃውሞተ : ላዕለ : መሥገርተ : ሰይጣን ::** - « tu n'es pas capable de t'opposer au piège de Satan ».

Dans la seconde partie du récit, dans le discours des moines d'Erète à Onuphre, A2.85 reprend cette idée :

A2.85 - إن عرض لهم وقتاً ما حزن أو قتال من فخاخ المضادد أين يجدون إنسانا يسلي عقلهم
أو يستطيع يعزيهم

- « Quand se présentera à eux à un certain moment une affliction ou un combat résultant des traquenards de l'Adversaire, où trouveront-ils un homme qui consolera leur esprit ou qui pourra les reconforter ? »

¹⁰⁹⁴ N632 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 275).

¹⁰⁹⁵ VA 31 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 220-223] ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 194.

De même, un peu plus loin :

A2.89 - ويحاضرون بتأييد الرب كافة الضيقة لنألا يغلبهم سوء حيلة المضاد وحرص
التائقين إلى هذه الأشياء دائما هو لا يعوقهم ولا يقطعهم من العزم الصالح

- « Et, avec l'aide du Seigneur, ils tiennent bon dans la totalité de l'affliction, de peur que le mal (causé par) la ruse de l'Adversaire ne l'emporte sur eux, et que le zèle de ceux qui aspirent vers ces choses en permanence ne les détourne et ne les coupe de la résolution vertueuse. »

La même évocation revient lors de la prédiction qu'Onuphre accomplit avant son décès, en faveur de Paphnuce (S1.216, S2.200, R1.8, B.148, E1.220, A1.105, A2.167, A3.178).

Les « ruses » de l'Adversaire apparaissent une dernière fois, dans le seul manuscrit A3, à l'occasion du discours des jeunes de Pemdjē sur la synaxe angélique (A3.254).

E) LE COMBAT CONTRE LES DEMONS

Hermas nous dit : « toi, aie confiance en l'Esprit qui vient de Dieu et qui a de la puissance, mais n'aie pas du tout confiance en l'esprit terrestre et vide, car il n'y a pas de puissance en lui : il vient du diable ». ¹⁰⁹⁶ Ou encore : « (...) τὰ πνεύματα τὰ ἐπίγεια ἄδύνατὰ ἐστὶ καὶ ἄδρανῆ » : « (...) les esprits terrestres sont impuissants et débiles ». ¹⁰⁹⁷

Le démon est en réalité un être faible et méprisable, davantage grotesque que terrifiant ¹⁰⁹⁸, ne pouvant agir sur l'homme qu'avec la permission divine et la complicité de l'homme lui-même. ¹⁰⁹⁹ Abba Achille répond dès lors à la question « comment les démons peuvent-ils quelque chose contre nous ? » : « grâce à notre volonté. (...) Ce sont nos volontés mauvaises qui nous font tomber ». ¹¹⁰⁰ Comme nous l'avons dit précédemment, l'Ennemi ne

¹⁰⁹⁶ HERMAS, *Préceptes*, XI,17 (*Les Pères Apostoliques*, p. 391) ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 197.

¹⁰⁹⁷ *Préceptes*, XI,19, dans HERMAS, *Le Pasteur*, R. JOLY (éd. et trad.), p. 198-199.

¹⁰⁹⁸ Cf. VA 28 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 210-217] ; V. DESPREZ, *Ibidem* ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 211.

¹⁰⁹⁹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Antirrhétique*, IV,51, 66 et 72, dans W. FRANKENBERG, p. 508-513 ; VA 24 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 201-205] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 204.

¹¹⁰⁰ Pa 25,4 (ID., *Nouveau recueil*, p. 210).

connaît que l'homme extérieur et recourt à la méthode empirique pour arriver à ses fins. En bref, on peut avancer que le Malin est en fait plutôt bête.

Le « combat des démons » est plus violent contre les ermites que contre les semi-anachorètes qui est lui-même plus fort que contre les cénobites. Evagre dit ainsi que « contre les anachorètes, les démons combattent sans armes (litt. : « nus »), mais contre ceux qui s'exercent à la vertu dans les monastères ou dans les communautés ils arment les plus négligents d'entre les frères ». ¹¹⁰¹ Plus l'homme est solitaire et plus il combat donc le démon face à face.

Un des bons moyens de s'en débarrasser est dès lors de ne pas en avoir peur. ¹¹⁰² Il faut se sentir fort et, persuadé de son impuissance, se moquer de lui, lui exprimer son mépris. La confiance en soi et la prière constituent véritablement la première arme. ¹¹⁰³

Mais il y a aussi le signe de croix et l'invocation du nom du Christ ou l'accomplissement d'un de ses commandements. ¹¹⁰⁴ Un apophtegme présente ainsi un moine chassant le démon en tendant l'autre joue à une possédée venant de le gifler. Le démon partit dès lors après s'être écrié ; « ô violence, le commandement de Jésus me chasse ». ¹¹⁰⁵ On peut également souffler sur les démons ou, tout simplement, les ignorer ou fermer les yeux. ¹¹⁰⁶

Une technique tout à fait originale consiste à faire expulser un démon par un autre. Selon Evagre, ils ne peuvent en effet coexister, les λογισμοί s'excluant mutuellement. Dès lors, il suffit d'en imaginer un, bien choisi, pour faire disparaître le démon qui nous tourmente. ¹¹⁰⁷ C'est ce que l'on peut appeler « chasser le mal par le mal ». Evagre ne dit cependant pas quand cela s'arrête, d'autant que, si on suit ses vues, ou celles de

¹¹⁰¹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 5, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 504-505 ; A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 207.

¹¹⁰² A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 195.

¹¹⁰³ VA 39 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 240-243] ; Bo 21, 93 ; A. et C. GUILLAUMONT, *Ibidem*.

¹¹⁰⁴ VA 23,4 et 41,5-6 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 198-199 et 246-249] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 207.

¹¹⁰⁵ A185 (ID., *Alphabétique*, p. 76-77). Anecdote quasi semblable en N298 (ID., *Anonymes*, p. 106).

¹¹⁰⁶ VA 25,4 et 40,2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 206-207 et 242-245] ; S²8 et Bo 21,93 ; A. et C. GUILLAUMONT, *Idem*, col. 195.

¹¹⁰⁷ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 58, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 636-639. Et ce d'autant plus que les démons ont tendance à lutter entre eux, d'où les guerres (J. CASSIEN, *Conférences*, VIII,13, dans E. PICHÉRY, 54, p. 20-21).

Cassien, chaque démon ne cède la place qu'à un autre plus fort que lui.¹¹⁰⁸ L'humilité parfaite du moine, qui est le résultat final de la poursuite de la *ξενιτεία* intérieure, consacre en réalité la victoire sur l'ultime démon. Antoine, se posant dans un apophtegme la question de savoir qui peut passer à travers tous les filets de l'Ennemi, entend dès lors une voix lui proclamer : « l'humilité ».¹¹⁰⁹ L'Humilité est réellement la clé du Salut. Ainsi, Jean Climaque proclamera-t-il : « je n'ai pas jeûné, je n'ai pas veillé, je n'ai pas reposé à même le sol, mais je me suis humilié et le Seigneur m'a sauvé ».¹¹¹⁰ Si l'Humilité est présente, même les éléments de l'armure peuvent donc être négligés.

L'Humilité apporte le meilleur remède contre les démons : le charisme du discernement. Il faut parfaitement connaître l'Ennemi et ses tactiques de combat.¹¹¹¹ Antoine nous fournit un critère : les apparitions démoniaques se distinguent des vraies apparitions angéliques parce qu'accompagnées de vacarme et, dans l'âme, de trouble et de peur, les anges emplissant de paix, de joie et d'amour.¹¹¹² Ici encore, c'est Evagre qui donne le plus grand développement à cette technique de défense : il convient de connaître le comportement, les mœurs des Adversaires et, plus profondément, les états psychologiques liés à l'action de chaque démon.¹¹¹³ Il faut surtout bien étudier les *λογισμοί*. On peut aller jusqu'à laisser le diable agir un temps afin de mieux le connaître et le combattre ensuite plus efficacement.¹¹¹⁴

Evagre avance encore deux autres moyens. Premièrement, la méthode antirrhétique qui oppose aux démons des réponses déterminées, tirées des Saintes Ecritures, afin de leur montrer qu'ils sont démasqués, ce qui les fait aussitôt disparaître. Un apophtegme déclare que « cette activité est grande, exceptionnelle ; mais elle comporte de la difficulté et n'est pas accessible à tous ».¹¹¹⁵ Evagre y consacre notamment une œuvre entière, justement

¹¹⁰⁸ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 59, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 638-641 ; J. CASSIEN, *Conférences*, VII,19, dans E. PICHÉRY, 42, p. 260-261.

¹¹⁰⁹ A7 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 14).

¹¹¹⁰ JEAN CLIMAQUE, *Echelle sainte*, XXV,14, dans P. DESEILLE (introd., trad. et notes), p. 221 ; O. CLEMENT, « La prière de Jésus », dans J. SERR et O. CLEMENT, *La prière du cœur, (Spiritualité orientale 6bis)*, Bégrolles-en-Mauges, 1977, p. 69-70.

¹¹¹¹ VA 22,3-4 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 196-197].

¹¹¹² VA 35-37 (*Idem*, p. 230-237) ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 195.

¹¹¹³ *Antirrhétique*, VIII,17, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 538-539 ; *Traité pratique*, 80, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 668-669 ; A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 208.

¹¹¹⁴ *Traité pratique*, 50, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 614-617.

¹¹¹⁵ J714 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 295-299 ; citation p. 296).

nommée l'*Antirrhétique* ou *Livre des répliques*.¹¹¹⁶ « Evagre ne saurait être considéré comme l'inventeur de la méthode. Dans l'*Antirrhétique* même il se réfère, sur ce point, à la pratique de ceux qui, pour lui, étaient des maîtres : Jean de Lycopolis, les deux Macaire, le grand Antoine lui-même. »¹¹¹⁷ Deuxièmement, Evagre estime que le corps lui-même, qui pour lui n'est pas mauvais en soi, peut constituer une arme efficace contre l'Adversaire. Il faut donc jeûner et dormir le moins possible afin de combattre au mieux.¹¹¹⁸

Le moine peut encore psalmodier.¹¹¹⁹ Evagre dit que « le chant des psaumes écrase les passions et apaise le trouble du corps. Et la prière prépare l'esprit [A. Guillaumont traduit par « l'intellect »] à l'exercice pour lequel il est fait ».¹¹²⁰ La psalmodie agissant sur le corps, la prière, qui agit sur l'intellect, lui est donc supérieure. Cependant, le même Evagre déclare également que « c'est une grande chose de prier sans distraction, mais c'en est une plus grande de psalmodier aussi sans distraction ».¹¹²¹ Assurément parce que la psalmodie « relève de l'ordre des choses matérielles »¹¹²², la distraction est beaucoup plus difficile à éviter.

Ainsi, dans le texte de la *Mission*, en S1.123, les moines d'Erète proclament-ils à propos des errants : ΜΠΝΑΥ ΜΜΑΤΕ ΕΤΟΥΝΑΖΥΜΝΕΥΕ ΨΑΡΕΜΜΝΤΩΝΖΤΗΘ ΜΠΝΟΥΤΕ ΤΑΖΟΥΨΑΦΧΕΥΠΕΦΑΓΓΕΛΟC ΝΚΑΪΑΚΟΝΕΙ ΝΑΥ - « C'est uniquement à partir du moment où ils chantent que les miséricordes de Dieu les atteignent et qu'Il envoie Son ange pour les servir ».

Par ailleurs, l'ascète parvient à expulser ses démons en les conspuant. *L'Histoire lausiaque* nous dit ainsi d'Evagre, qu'à l'apparition de trois démons en tenue de clercs, « en quelques paroles incisives, sa sagesse triompha d'eux ».¹¹²³ Arrivé à la perfection, le moine peut également chasser les démons des autres. Le don d'exorcisme se retrouve à

¹¹¹⁶ Du grec ἀντίρρησις, « réplique ». A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 105-108 ; J. KIRCHMEYER, « Evagre et l'antirrhétique », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, 1958, s.v. « Ecriture sainte et vie spirituelle », col. 164-167.

¹¹¹⁷ A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 249-250.

¹¹¹⁸ *Chapitres gnostiques*, IV,82 (*Les six Centuries*, p. 172-173) ; *Antirrhétique*, II,55, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 492-493 ; *Traité pratique*, 49, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 610-613 ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 205

¹¹¹⁹ *Antirrhétique*, IV, 22, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 504-505.

¹¹²⁰ *Sur la prière*, 83, dans M-O. GOUDET (trad.), p. 90 ; A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 191.

¹¹²¹ *Traité pratique*, 69, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 654-655.

¹¹²² A. GUILLAUMONT, *Ibidem*.

¹¹²³ *HL*, 38,11, dans L. LELOIR (introd.), p. 114.

de multiples reprises dans la littérature de l'époque.¹¹²⁴ Ainsi un apophtegme présente Bessarion expulsant sans même le savoir le démon entré dans un frère endormi dans l'église en disant simplement : « lève-toi et sors ». ¹¹²⁵

Toutes ces techniques du « métier » doivent être apprises auprès d'un ancien. Ainsi procèdent d'ailleurs Onuphre et les jeunes de Pemdjē dans la *Mission de Paphnuce*. Notons que Timothée ne le fit pas et chuta. On pourrait rétorquer qu'il avait appris au sein de sa communauté monastique, mais l'« œuvre du désert » doit s'apprendre auprès d'un errant. Onuphre fut ainsi formé par un ancien, quoiqu'ayant vécu précédemment dans la communauté d'Erète.

L'idée du « combat » se retrouve de nombreuses fois dans le texte de la *Mission*. En premier lieu lors de l'épisode de la tentation de Timothée, mais seuls les manuscrits E4 et E5 expriment alors clairement le « combat » avec le démon : E4.21 - **ⲟⲩⲏⲛⲁⲗ : ⲁⲓⲉⲛⲛ : ⲗⲁⲓⲁⲏⲏ : ⲁⲛⲏ : ⲏⲛⲏⲏⲏ : ⲗⲁⲓⲁⲏⲏ : ⲉⲣⲏⲗⲉⲩ** : - « Et Satan me combattit jusqu'au moment où je mangeai avec elle ».

L'opposition au diable se trouve ensuite dans la réponse de Timothée à la volonté manifestée par l'errant de rester auprès de lui (S1.77, S2.79, E1.68, E5.45, A0.57, A3.63). Le passage est absent de A2 et B.54 n'exprime pas tout à fait la même idée.

L'idée du « combat » se rencontre ensuite dans la demande émise par Timothée de sa commémoration par le voyageur (S1.79, S2.81, B.55, E1.70, A0.60, A2.43, A3.66). C'est cependant là un combat beaucoup plus général, puisqu'il s'agit en fait de l'« œuvre pour Dieu », du « combat au désert », bref de toute la « pratique » en vue de la *ξενιτεία* intérieure. Ainsi seuls S2 et B parlent de « combat » (B y incluant au minimum celui de Paphnuce), les autres versions envisageant l'« œuvre » ou encore l'état dans lequel se trouve le frère et qu'il convient d'achever, pour atteindre la perfection.

Dans le discours des moines d'Erète, l'évocation du « combat » démoniaque apparaît une première fois dans les seuls A2.85 et A3.106.

¹¹²⁴ VA 63-64 et 71 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 300-305 et 318-321] ; SAINT JEROME, *Vie d'Hilarion*, 9,4-14, dans ID., *Trois vies de moines*, p. 236-255 ; A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 195.

¹¹²⁵ A160 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 65-66).

Lorsque ces mêmes moines envisagent le début de l'anachorèse des errants, il est aussi question des « combats » de l'Adversaire, spécialement en A3 (S1.121, S2.114, B.87 et 88, E1.119 et 120, A1.42, A2.88, A3,109). Cependant, S1 ne parle que des « combats qui s'opposent à eux ». En ce dernier cas, l'expression peut avoir un sens plus général, considérant l'ensemble de la « pratique ».

Juste à la suite, seul A1.43 parle de « combat », sans précision. On peut cependant penser qu'il s'agit bien du combat démoniaque, sinon l'évocation de l'« œuvre » apparaîtrait comme une redondance, à défaut de considérer cette dernière comme représentant le seul travail manuel, ce que nous ne pensons absolument pas, notamment au vu des autres versions.¹¹²⁶

L'idée du combat se retrouve encore un peu plus loin dans ce même discours. En copte, seule l'expression d'une « affliction » apparaît en B.94, le sahidique y joignant une « tentation » ou un « péril » (S1.127 et 128, S2.119). En revanche, le guèze parle clairement de « combat » à deux reprises (E1.129 à 131). La première fois, c'est sans équivoque du combat contre le démon dont il s'agit. Quant à la seconde évocation, il est certain qu'il s'agit de « tout combat » et c'est donc la conception large de ce terme qu'il faut alors retenir. Dans A1.47, le mot ne se retrouve qu'une seule fois, mais correspond également à cette dernière signification. Quant à A2.94 à 96 et A3.114 (par ailleurs lacunaire), le terme n'apparaît aussi qu'une seule fois, mais ici dans le sens du combat contre l'Adversaire, contre les guerres de l'Obstiné.

Le maître d'Onuphre lui apprend l'« œuvre du désert » (S1.149, S2.138, B.108, E1.155, A1.66, A3.127). Le guèze et A1 en extrayent le combat contre les démons qui en est cependant une part fondamentale. A2.114 évoque l'ensemble du « parcours » des errants, ce qui englobe également leur βίος, les actes de leur vie du moine, ainsi que nous le verrons ultérieurement.

¹¹²⁶ C'est dans le manuscrit géorgien de Jérusalem, que nous n'étudions pas dans ce travail, que nous avons pu voir la manifestation la plus évidente qu'il s'agit bien là du combat démoniaque : ხ(ოლო) რ(ომე)ლთა ილოჯაწონ • და მოთმინებით წინააღოჯდგენ ბრძოლათა მისთა • და ყ(ოველ)ივე ჭირი თავს იღვან ვ(იდრ)ე აღსასროკლადმღს : იგინი ღირს იქმნენ ღ(მრ)თისა მ(იე)რთა მათ • ნიჭთა საოკოუნეთა მოღებად : მოთმინებისა მათისათ(ვ)ს : « Mais ceux qui combattront avec patience et résisteront à ses combats (= ceux de l'Ennemi, cité plus haut) et supporteront toute peine jusqu'à la perfection, eux-là seront dignes de recevoir ces dons éternels venant de Dieu grâce à leur patience ».

Si ce n'est en guèze et en A1, l'« œuvre au désert » apparaît donc clairement ici comme étant l'ensemble de la « pratique », A2 visant tout le « parcours » et A3 utilisant le terme que nous traduisons par πολιτεία, ce qui est en soi plus large que la stricte « pratique », mais qu'il réduit à celle-ci en précisant qu'il s'agit de celle des errants qui sont déjà dans le désert. B emploie un terme que l'on ne retrouve qu'à cette seule occasion dans la *Mission* : **METANIA**, qui correspond au grec μετάνοια et que nous ne traduisons cependant pas par « métanie », car il convient de faire une distinction nette avec les pratiques physiques qui peuvent accompagner la prière et qui portent traditionnellement ce nom et dont nous parlerons lorsque nous aborderons cette question de la prière. Dans la μετάνοια que nous envisageons ici, on voit souvent le terme « conversion », mais « le mot *μέτανοια* comporte un sens différent de *conversio*, par lequel on le traduit d'ordinaire, et qui est plutôt la traduction du mot *ἐπιστροφή*. Tandis que l'*ἐπιστροφή* ou *conversio* désigne un changement de direction, *μέτανοια* signifie l'adoption d'une nouvelle table des valeurs, une véritable refonte de la personnalité. Il ne s'agit pas seulement de changer de route, de faire demi-tour, il s'agit de se changer soi-même. »¹¹²⁷ Il s'agit donc bien de la transformation de son âme par la recherche de la ξενιτεία intérieure, à rapprocher de la philosophie païenne qui y voit « une adhésion à un système théorique qui comporte des normes proprement éthiques, celles-ci ayant des incidences sur la vie quotidienne ».¹¹²⁸ « La *μέτανοια* n'est pas seulement une conversion de l'esprit, un regard nouveau porté sur le monde et sur soi-même, c'est une restructuration de la personne qui relève de l'existential. »¹¹²⁹ « Elle engage le tout de la vie humaine ».¹¹³⁰ Ce mot a aussi souvent été rendu en latin par le terme *paenitentia*. Mais la « pénitence » n'en est qu'un des aspects. Elle « évoque la mortification, mais la *μέτανοια* est tout autre chose que la mortification. Elle relève du cœur plus que du corps ».¹¹³¹ L'« œuvre de μετάνοια » est donc bien la « pratique » du moine.

¹¹²⁷ P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 183.

¹¹²⁸ P. SINISCALCO, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Conversion, convertis », p. 564. Notons que cet auteur ne voit pas de différence entre μετάνοια et ἐπιστροφή. Il n'envisage pas du tout la conversion dans le même sens que P. Miquel et ne tient notamment pas compte de la signification du terme dans le cadre monastique.

¹¹²⁹ P. MIQUEL, *Idem*, p. 188.

¹¹³⁰ F. LOUVEL, « Appendice. I. Naissance d'un vocabulaire chrétien », dans *Les Pères Apostoliques. Texte intégral*, Paris 2001, p. 533.

¹¹³¹ F. LOUVEL, p. 534.

Immédiatement à la suite, Onuphre indique que son maître s'aperçut à un moment donné qu'il était en mesure de combattre. En copte, surtout en S1, il s'agit assurément du « combat au désert » en son sens large (S1.150, S2.139, B.108). Quant à l'éthiopien (E1.156 et 157) et à A1.67, le fait de parler des « guerres cachées et apparentes » renvoie davantage aux luttes sournoises et face à face des démons dont nous avons déjà parlé. A2.115 évoque les combats de l'Obstiné, sans plus de précision. A3.128 est au contraire très précis en parlant de la lutte contre les mauvaises pensées dont les démons sont à l'origine et qui seront l'objet du sous-chapitre suivant.

Les assertions suivantes ne se retrouvent qu'en guèze (E1.170 et 171) et en A1.77 et 78. Si la première (et la deuxième en guèze) est sans conteste l'évocation du combat avec le démon, la dernière semble renvoyer au sens général du « combat au désert ».

Aussitôt après, l'errant indique que Dieu vit son attachement à l'ascèse. Dans A2.125 et A3.137, ainsi qu'en copte (S1.162, S2.150, B.115), il en met en exergue le « combat du jeûne » (se limitant d'ailleurs à celui-ci en B). En revanche, en guèze (E1.172) et en A1.80, l'auteur distingue combat et jeûne, ce qui témoigne du fait que le « combat » ici envisagé représente le combat contre l'Ennemi. On assiste d'ailleurs en A1 à une énumération des éléments de la « pratique ».

Lors du dernier rappel de la mission à Paphnuce, les versions guèzes évoquent « le bon combat » (E1.314). Ainsi que l'indiquent on ne peut plus clairement le copte (S1.308, S2.281, B.204) et A3.268, il s'agit là de la « bonne πολιτεία », ce qui va en principe au-delà de la seule « pratique », englobant aussi la poursuite préalable de la ξενιτεία extérieure. A2.246 parle même du « parcours vertueux », ce qui englobe également le βίος. Dans le contexte de moines semi-anachorètes qui, par nature ont déjà atteint l'ἡσυχία, il est cependant évident que la « bonne πολιτεία » ou le « parcours vertueux » ici envisagés doivent se résumer essentiellement à la recherche de l'ἀπάθεια, au « zèle vertueux » qui doit conduire à l'état de perfection. Notons enfin que A3 ajoute que les frères de Scété doivent ressembler aux « justes combattants » du désert, en bref à ceux qui s'y exercent à la « pratique » et que le terme « combat » n'apparaît pas en A1.181i.

3. VAINCRE LES VICES PAR LES VERTUS

A) LES HIERARCHIES DES VICES ET DES VERTUS

Rappelons la déclaration d'abba Pachōn, dans l'*Histoire lausiaque* : « la guerre de l'impureté est triple : tantôt c'est la chair qui nous assaille, parce qu'elle est bien portante, tantôt ce sont les passions à travers les pensées, tantôt le démon lui-même par jalousie ».¹¹³² La lutte contre les « mauvaises pensées », autrement dit les « vices », est donc au cœur même du « combat au désert ». On peut même considérer qu'il en s'agit de la part la plus fondamentale : c'est en effet surtout par les « pensées » que les démons font la guerre à l'errant. Aussi Evagre nous dit-il : « avec ceux qui vivent dans le monde, les démons luttent en utilisant de préférence les objets ; mais avec les moines, c'est le plus souvent en utilisant les pensées ; les objets, en effet, leur font défaut à cause de la solitude ».¹¹³³

Le vice se combat de différentes façons, mais la plus basique est la pratique de la vertu qui lui est contraire. L'abba Jean de Cyzique, dans un apophtegme proclame que « celui qui veut acquérir une vertu ne peut l'acquérir s'il ne commence par haïr le vice qui lui est opposé ».¹¹³⁴ On se trouve donc face à des couples où les deux éléments sont en opposition.

La hiérarchie des vices s'est élaborée au IV^e siècle dans le désert de Scété, grâce à Evagre et quelques autres intellectuels. « La liste des 'huit pensées' (...), adaptée au monde latin par Cassien puis aux laïcs par saint Grégoire et les moralistes carolingiens, (deviendra) le catalogue des sept péchés capitaux. La psychologie d'Evagre, monnayée par Cassien, (influera) sur la morale de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin ».¹¹³⁵

La classification évagrienne des mauvaises pensées n'est cependant pas l'origine de ces hiérarchies. Dans les écrits intertestamentaires, le *Testament de Ruben* fournit déjà

¹¹³² *HL*, 23,2, dans L. LELOIR (introd.), p. 85.

¹¹³³ *Traité pratique*, 48,1-3, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 608-609 ; A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 211.

¹¹³⁴ J744 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 318-319).

¹¹³⁵ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 310. A ne pas confondre avec les douze vertus, combinaison des quatre vertus cardinales et des trois vertus théologales, qu'un hymne d'accueil des évêques célèbre encore de nos jours dans l'Eglise copte (à leur propos, lire R.-G. COQUIN, « Les vertus – aretai – de l'Esprit en Egypte », dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, p. 447-457).

une liste d'« esprits de l'erreur ».¹¹³⁶ Dans le *Nouveau Testament*, se trouve par deux fois l'idée des sept démons habitant l'homme.¹¹³⁷ Hermas, au II^e siècle, assimile vice et démon. Il oppose les douze vierges qui sont les vertus et douze femmes vêtues de noir qui sont les vices. Incrédulité, Intempérance, Désobéissance et Tromperie sont les quatre plus fortes. Viennent ensuite Tristesse, Méchanceté, Débauche, Colère, Fausseté, Démence, Médisance et Haine.¹¹³⁸ Quant aux vertus principales, elles ont pour nom Foi, Tempérance, Force et Patience ; les autres sont Simplicité, Innocence, Sainteté, Gaieté, Vérité, Intelligence, Concorde et Charité.¹¹³⁹ Hermas réduit ailleurs le nombre des vertus à sept, oubliant Force, Patience, Gaieté, Vérité, Concorde et Intelligence, mais ajoutant Science (Ἐπιστήμη).¹¹⁴⁰ Le *Traité XIII du Corpus hermétique* proclame quant à lui que les douze « bourreaux », punitions que l'homme possède en lui-même, sont, dans l'ordre : Ignorance, Tristesse, Incontinence, Concupiscence, Injustice, Cupidité, Tromperie, Envie, Fraude, Colère, Précipitation et Méchanceté. L'auteur poursuit en disant que « sous elles, d'autres plus nombreuses (...), par l'intermédiaire de la prison du corps, forcent l'homme intérieur à souffrir par le canal des sens ».¹¹⁴¹

Origène est également l'auteur de listes de vices, en lesquelles I. Hausherr voyait l'origine de la liste évagienne.¹¹⁴² Mais « sans doute peut-on retrouver dans ces listes antérieures, en particulier dans celles d'Origène, à peu près tous les termes de celle d'Evagre ; mais il s'agit généralement de listes ouvertes, dont les termes sont variables et de nombre indéfini, tandis que la liste évagienne est une liste close, formée de termes toujours identiques ».¹¹⁴³

La hiérarchie classique, qui marquera à tout jamais la chrétienté, est donc celle qu'établit Evagre dans l'*Antirrhétique* et dans ses traités *Sur les vices opposés aux vertus* et *Sur les huit pensées*, et qu'il aborde surtout dans le *Traité pratique*. Aux chapitres 6 à 14, il y développe, dans l'ordre, huit couples antithétiques de « pensées génériques qui

¹¹³⁶ Voir à ce propos A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 214 et, surtout, ID., « Etude historique et doctrinale », dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. I, p. 77-79.

¹¹³⁷ *Matthieu* 12,45 ; *Luc* 8,2. Cf. J. DANIELOU, *Démon*, col. 169.

¹¹³⁸ HERMAS, *Similitudes*, IX,15,3 (*Les Pères Apostoliques*, p. 456-457) ; J. DANIELOU, *Idem*, col. 173-174.

¹¹³⁹ *Similitudes*, IX,15,2 (*Les Pères Apostoliques*, p. 456).

¹¹⁴⁰ *Visions*, III,8,3-5 (*Les Pères Apostoliques*, p. 356).

¹¹⁴¹ *Corpus Hermeticum*, XIII,7 [HERMES TRISMEGISTE, *Traité XIII-XVIII*, A.D. NOCK (éd.) et A.-J. FESTUGIÈRE (trad.), 2^e éd., Paris 1960, p. 203] ; J. DANIELOU, *Idem*, col. 172.

¹¹⁴² I. HAUSHERR, « L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux », dans *De doctrina spirituali Christianorum orientalium. Quaestiones et scripta* 1 (*Oriens Christianus* XXX,3, Wiesbaden (1933), p. 68-73.

¹¹⁴³ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 214.

comprennent toutes les pensées »¹¹⁴⁴ :

VICES		VERTUS	
Γαστριμαργία 1145	Désir de nourriture/ Gastrimargie	Tempérance	Εγκράτεια
Πορνεία	Luxure/Fornication	Chasteté/Contenance	Σωφροσύνη
Φιλαργυρία	Amour de l'argent/ Philargyrie/Avarice	Dépossession/ Pauvreté	Ἀκτημοσύνη
Λύπη	Tristesse	Joie	Χαρά
Ὁργή	Colère	Longanimité/ Patience	Μακροθυμία
Ἀκηδία	Acédie	Patience/Endurance	Ὑπομονή
Κενοδοξία	Vaine Gloire/ Cénodoxie	Absence de Vaine Gloire	
Ὑπερηφάνια	Orgueil	Humilité	Ταπείνωσις

Evagre n'a nulle part réparti les vices selon les trois parties platoniciennes de l'âme, la concupiscible, l'irascible et la rationnelle. La Gastrimargie et la Luxure se rattachent de toute évidence à la partie concupiscible et il en est de même pour la Philargyrie. La colère est quant à elle définie clairement comme « un bouillonnement de la partie irascible ».¹¹⁴⁶ La Tristesse y étant étroitement liée, il peut être considéré qu'il en va de même pour elle. Nous verrons cependant que les choses ne sont pas aussi claires qu'elles ne semblent pour ces deux derniers vices. Quant à l'Acédie, elle est « un mouvement durable à la fois de la partie irascible et de la partie concupiscible, l'une étant irritée contre ce qui est présent, l'autre désirant ce qui est absent ».¹¹⁴⁷ Cette pensée est dès lors vue comme « complexe ». Aussi dit-il dans les *Scholies aux Psaumes* que « les démons nous attaquent au moyen des pensées, mettant en mouvement tantôt la partie concupiscible, tantôt l'irascibilité, d'autres fois, dans le même moment, la partie irascible et la partie concupiscible, desquelles naît

¹¹⁴⁴ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 6, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 506-507. Lire notamment A.D. RICH, p. 55 et sv.

¹¹⁴⁵ Notons que, chaque vice ou vertu étant personnifié en un démon, nous userons systématiquement des majuscules lorsque nous les évoquerons.

¹¹⁴⁶ *Traité pratique*, 11, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 516-517.

¹¹⁴⁷ *Scholies aux Psaumes* 118,28 (13). Cité par A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 216.

la pensée qui est dite complexe et celle-ci ne survient qu'au moment de l'Acédie ».¹¹⁴⁸
 « Selon ce dernier texte, toutes les mauvaises pensées proviennent de la partie concupiscible et de la partie irascible, et c'est généralement ce qu'affirme Evagre ; parfois cependant, il met à part, comme venant d'ailleurs, certaines d'entre elles, la vaine gloire et l'orgueil, voire la tristesse, sans les rattacher toutefois, de façon explicite, à la partie rationnelle ; il hésite manifestement à situer dans la partie rationnelle la source de mauvaises pensées. (...) Il y a donc un rapport évident entre l'ordre des pensées de la liste évagrienne et la tripartition de l'âme, mais jusqu'à un certain point seulement ».¹¹⁴⁹

Le traité *Sur les vices opposés aux vertus* – sans doute le plus ancien des traités abordant le sujet¹¹⁵⁰ – insère quant à lui, entre les deux derniers couples, « Envie » et « Absence d'envie »¹¹⁵¹, ce qui en Occident, grâce à saint Grégoire le Grand, pape de 590 à 604, remplacera le couple de l'Acédie et de l'Endurance, trop typiquement monastique.¹¹⁵²

Dans le traité *Sur les huit pensées*, la Tristesse et la Colère sont interverties.¹¹⁵³ C'est ce dernier classement des mauvaises pensées qui est repris par Cassien¹¹⁵⁴ et, à sa suite, par Grégoire et la tradition occidentale.

Quant à Jean Damascène (VII^e-VIII^e siècles), à la source de toute la tradition byzantine en la matière, il reprend telle quelle la liste donnée par le *Traité pratique* dans *Des vertus et des vices*, tandis qu'il intervertit également Tristesse et Colère dans son traité intitulé *Des huit*

¹¹⁴⁸ *Scholies aux Psaumes* 139,3 (1). Cité par A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 216.

¹¹⁴⁹ *Idem*, p. 216-217.

¹¹⁵⁰ Sur la chronologie des œuvres d'Evagre, qui ne peut être que partiellement déterminée avec assurance, on se reportera à *Idem*, p. 163-170.

¹¹⁵¹ Ce qui donne une liste de 9 couples. Evagre a peut-être trouvé cette idée chez Clément d'Alexandrie [*Stromates* VI,7, O. STÄHLIN (éd.), (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderten* 55), Berlin 1985, p. 460] ou dans les *Sentences de Sextus*, 138 (H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A contribution to the history of early Christian ethics*, Cambridge 1959, p. 28). En *Réflexions*, 53 [*Skemmata*, J. MUYLDERMANS (éd.), *Evagriana*. Extrait de la revue *Le Muséon*, t. XLIV, augmenté de Nouveaux fragments grecs inédits, Paris 1931, p. 43 ; voir aussi p. 46, n° 19], Evagre ne reprend pas l'Envie et son contraire, mais il fait précéder sa liste traditionnelle de huit couples de la Philautie, l'« Amour de soi ». On retrouve cette pensée dans d'autres œuvres évagriennes, mais « il s'agit là d'une opinion peut-être tardive chez Evagre, restée chez lui sans portée, mais qui a pu servir d'amorce au grand développement que Maxime le Confesseur lui a donné » (A. GUILLAUMONT, *Idem*, n. 6, p. 214-215).

¹¹⁵² *Idem*, p. 121 et 213-215 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 381. Chez saint Grégoire, l'Orgueil disparaissant purement et simplement, on en arrive ainsi aux « sept péchés capitaux ». Voir M.W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins*, Michigan 1952.

¹¹⁵³ A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 122 ; EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 10, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 515, n. 10.

¹¹⁵⁴ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,1 dans J.-Cl. GUY, p. 190-191 ; ID., *Conférences*, v,2, dans E. PICHERY, 42, 1955, p. 190.

esprits de malice.¹¹⁵⁵

Il convient surtout d'être attentif à ne pas confondre chez Evagre les « pensées », les λογισμοί, et les démons qui les inspirent. Il s'agit là de deux notions différentes : les huit λογισμοί génériques sont les armes des huit démons du même nom.¹¹⁵⁶ Cependant, concrètement, les deux s'identifient à un point tel qu'Evagre en vient fréquemment à employer indifféremment l'un ou l'autre terme¹¹⁵⁷ car « la lutte que l'anachorète doit mener contre ses pensées, en quoi consiste principalement la 'praktikè', n'est que l'aspect psychologique du combat qui se déroule, sur le plan ontologique, entre l'âme et les démons ».¹¹⁵⁸ Cette corrélation entre les termes se retrouvait déjà chez Origène, se référant à ce propos aux *Testaments des douze Patriarches*, un des principaux ouvrages judéo-hellénistiques. Cette idée de la confusion entre la « pensée » et le démon, remonte à la doctrine juive du mauvais יצר, le « mauvais penchant » qui est en l'homme et qui est parfois présenté comme étant Satan en personne.¹¹⁵⁹

Si le moine doit parfaitement connaître la personnalité des démons qui s'attaquent à lui, il lui faut également savoir dans quel ordre ils s'en prendront à lui. Ils ne tentent en effet pas tous à la fois et sont même parfois totalement incompatibles, tel par exemple Luxure et Vaine Gloire.¹¹⁶⁰ L'ordre donné par Evagre est rigoureux, les démons étant à chaque fois pires que les précédents.¹¹⁶¹ Ils s'engendrent le plus souvent les uns les autres : la Gastrimargie est la première et sa satiété conduit à la Luxure¹¹⁶² ; la Philargyrie, frustrée, donne naissance à la Tristesse¹¹⁶³ qui, à son tour, entraîne la Colère¹¹⁶⁴ (mais cela peut être

¹¹⁵⁵ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 213. Notons que Jean Climaque, dans son *Echelle sainte* (VII^e siècle) ne retenait que sept pensées.

¹¹⁵⁶ EVAGRE LE PONTIQUE, *Antirrétique*, Prologue, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 472-475. Cf. A. et C. GUILLAUMONT, *Démon*, col. 202.

¹¹⁵⁷ Ou encore le terme πνεῦμα. Cf. *Sentences aux moines vivant dans des communautés ou des monastères*, 7, 55, 56 et 102, dans H. GRESSMANN (éd.), *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrios Pontikos*, (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 39, 4), Leipzig (1913), p. 153, 157 et 162.

¹¹⁵⁸ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 193 ; ID., *Evagre*, p. 212.

¹¹⁵⁹ *Idem*, p. 212-213. Sur les relations entre la conception origénienne des mauvaises pensées et cette notion juive, on lira S. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis (Studia Anselmiana 16)*, (Vatican 1945), p. 77-78 et 133-134.

¹¹⁶⁰ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 58, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 636-639.

¹¹⁶¹ *Traité pratique*, 59, dans *Idem*, p. 638-641.

¹¹⁶² *Sur les huit pensées*, 1, dans PG 79, 1145A ; *Sur les vices opposés aux vertus*, dans PG 79, 1141A. Cités par A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 218.

¹¹⁶³ *Traité pratique*, 10, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 514-515.

¹¹⁶⁴ *Traité pratique*, 11, dans *Idem*, p. 516-519.

l'inverse). En colère¹¹⁶⁵ ou sous l'effet de la Tristesse¹¹⁶⁶, le moine ne peut offrir de « prière pure » et il tombe sous le coup de l'Acédie. Ce démon terrible s'attaque à l'essence même de la démarche monastique, le poussant à abandonner l'ἡσυχία, et Evagre le proclame dès lors « le plus pesant de tous ». ¹¹⁶⁷ Il déclare aussi que « ce démon n'est suivi immédiatement d'aucun autre : un état paisible et une joie ineffable lui succèdent dans l'âme après la lutte ». ¹¹⁶⁸ On pourrait donc croire que c'est là le pire des démons et que plus aucun autre ne peut le suivre, mais, en réalité, Evagre signifie seulement par là que, selon sa division en trois grands renoncements, le moine vient juste d'atteindre l'impassibilité imparfaite. Quand il parvient à vaincre tous les autres vices, à la poursuite de l'ἀπάθεια parfaite, ajoutant la γνωστική à la « pratique », la Cénodoxie, la Vaine Gloire, risque d'apparaître : « quand l'intellect des anachorètes a acquis un début d'impassibilité, alors il fait l'acquisition du cheval de la vaine gloire ». ¹¹⁶⁹ Vient ensuite l'Orgueil lorsque, en plus, le moine attribue sa victoire à son seul mérite. ¹¹⁷⁰

Il convient cependant de faire à nouveau remarquer que, chez Evagre, « sur l'esprit de système prévaut l'attention portée aux données de l'observation empirique ». ¹¹⁷¹ D'où l'existence d'un autre classement dans lequel il place en tête Gastrimargie, Philargyrie et Vaine Gloire, y subordonnant les autres pensées : « parmi les démons qui s'opposent à la pratique, les premiers à se présenter au combat sont ceux qui sont chargés des appétits de la gourmandise, ceux qui nous suggèrent l'avarice, et ceux qui nous poussent à rechercher la gloire humaine. Tous les autres marchent derrière eux, recueillant ceux qu'ils ont blessés. » ¹¹⁷² Evagre invoque la tentation de Jésus à l'appui de ce classement ¹¹⁷³ : « ce sont ces trois pensées que le diable présenta autrefois au Sauveur, l'invitant d'abord à changer les pierres en pains, lui promettant ensuite le monde entier s'il se prosternait pour l'adorer, et troisièmement lui disant que s'il obéissait, il serait glorifié pour n'avoir subi aucun dommage d'une telle chute ; il nous enseigne par là, à nous aussi, qu'il n'est pas possible de repousser

¹¹⁶⁵ *Traité pratique*, 23, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 554-555.

¹¹⁶⁶ *Antirrhétique*, II,12, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 486-487.

¹¹⁶⁷ *Traité pratique*, 12, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 520-521.

¹¹⁶⁸ *Traité pratique*, 12, dans *Idem*, p. 526-527.

¹¹⁶⁹ *Sur les pensées*, 15 [P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), p. 202-203].

¹¹⁷⁰ *Réflexions*, 57 [Skemmata, J. MUYLDERMANS (éd.), p. 44] ; *Sur les huit pensées*, 17, dans PG 79, 1161C ; *Antirrhétique*, VIII,5, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 536-537.

¹¹⁷¹ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 219.

¹¹⁷² *Sur les pensées*, 1 [P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), p. 148-151] ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 220.

¹¹⁷³ Cf. *Matthieu* 4,1-10 ou *Luc* 4,1-13.

le diable tant qu'on n'a pas méprisé ces trois pensées ».¹¹⁷⁴ Cette idée d'une dépendance à ces trois vices fondamentaux de tous les autres se retrouve ensuite chez des auteurs tels Jean Climaque, Maxime le Confesseur ou Grégoire le Sinaïte.¹¹⁷⁵

Dans un apophtegme, on retrouve cette même classification quand il est dit : « tous en effet se livreront avec passion aux plaisirs de la table, à la glotonnerie [ces deux expressions représentant deux aspects de la Gourmandise], à l'amour du pouvoir et à l'avarice ».¹¹⁷⁶

Mais les apophtegmes montrent qu'il existait d'autres classements chez les moines errants. Un apophtegme syriaque fournit ainsi une troisième classification, attribuée au grand Pœmen qui aurait dit : « les passions ont quatre têtes. (...) l'acédie accompagne beaucoup de choses, l'amour de l'argent, la vaine gloire et la fornication. Et il convient que nous soyons sur nos gardes contre ces quatre passions plus que contre toutes les autres ».¹¹⁷⁷ Pœmen, dans un autre apophtegme, réduit sa liste à deux choses, déclarant que, si le moine y renonce, « il peut devenir libre par rapport au monde ». A un frère qui lui demandait de les énumérer, il répondit : « le bien-être charnel et la vaine gloire ».¹¹⁷⁸ On pourrait transformer cela en deux parties : ce qui concerne la partie concupiscible de l'âme (le bien-être charnel) et ce qui, pour Evagre, concerne essentiellement la phase gnostique : la Vaine Gloire, à laquelle il convient de rattacher l'Orgueil qui y est étroitement lié et qui, souvent, se fond (ou se confond) avec elle.

Un autre apophtegme attribue à l'évêque Athanase d'Alexandrie un classement se réduisant à quatre vices. Il met en exergue la Gastrimargie, la Luxure et l'« esprit de convoitise », autrement dit la Philargyrie. Cependant, dans le développement de l'apophtegme, il y ajoute la colère, « qui est une idole de folie ». Dans ce même apophtegme, la Philargyrie est mise en tête, puisqu'il proclame, paraphrasant *1 Timothée* 6,10, que « la racine de tous les vices est l'avarice ».¹¹⁷⁹

Abba Abraham semble quant à lui limiter la liste des vices à trois quand il proclame :

¹¹⁷⁴ *Sur les pensées*, 1 [P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), p. 148-151] ; A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 220.

¹¹⁷⁵ Voir *Sur les pensées*, 1, note 9 [P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), p. 153].

¹¹⁷⁶ J736 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 313).

¹¹⁷⁷ Bu II 478 (ID., *Nouveau recueil*, p. 248).

¹¹⁷⁸ A640 (ID., *Alphabétique*, p. 237).

¹¹⁷⁹ N600 (ID., *Anonymes*, p. 256-257). Evocation semblable en J764 (*Idem*, p. 332-337, spécialement 335).

« J'ai fait mourir en moi la luxure, l'amour de l'argent et la vaine gloire ». ¹¹⁸⁰ Un autre ancien a dit : « celui qui domine la vaine gloire et le ventre aura le repos ». ¹¹⁸¹

Un autre apophtegme ne donne certes pas de classement ou de liste, mais il fait de la Luxure le pire des vices, disant du moins que « s'il se laisse aller à d'autres passions, il espère les vaincre par la pénitence. Mais s'il fait naufrage en tombant une seule fois dans la passion de luxure, il perd tout espoir car le bateau coule à pic ». ¹¹⁸²

Macaire met quant à lui l'accent sur la Luxure et la Philargyrie. Il déclare dans un apophtegme que « quoique la fornication soit plus mauvaise, du moins elle est pour un temps et l'homme détourne son nez d'elle, crache sur elle à cause de sa mauvaise odeur ; mais l'avarice, venant pour amasser, elle vient étant douce pour toi, car elle est insatiable ». ¹¹⁸³ Elle semble donc être plus redoutable à vaincre et venir donc ensuite, si l'on suit la logique évagienne. Ce n'est cependant pas la conception de Macaire qui évoque à son tour, dans le même apophtegme, *I Timothée* 6,10 pour faire de la Philargyrie la « racine de tout mal ».

En tout état de cause, l'arme fondamentale contre un vice consiste en la vertu qui s'y oppose. Un apophtegme présente ainsi un ancien disant que « celui qui veut acquérir une vertu ne peut l'acquérir s'il ne commence par haïr le vice qui lui est opposé ». ¹¹⁸⁴ Le chapitre 89 du *Traité pratique* montre que, contrairement aux vices, chacune des trois parties platoniciennes de l'âme humaine est traitée par des vertus qui lui sont propres. Evagre fournit à cette occasion une liste en partie différente de celle précédemment énoncée. A la partie concupiscible correspondent Continence, Charité et Abstinence ; à l'irascible, Courage et Persévérance ; à la partie rationnelle, Prudence, Intelligence et Sagesse. Enfin, la Justice assure l'harmonie entre les différentes parties. ¹¹⁸⁵

Le combat perpétuel contre les vices démoniaques au moyen des vertus, combat qui imprègne la totalité des textes monastiques de cette époque, n'a en soi rien de pénible car

¹¹⁸⁰ A140 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 55-56).

¹¹⁸¹ M73 (ID., *Nouveau recueil*, p. 214).

¹¹⁸² N394 (ID., *Anonymes*, p. 131).

¹¹⁸³ Am 147,6 (ID., *Troisième recueil*, p. 163-164).

¹¹⁸⁴ J744 (ID., *Anonymes*, p. 318-319).

¹¹⁸⁵ *Traité pratique*, 89, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 680-689 ; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, p. 197.

c'est fondamentalement dans la nature même de l'homme, voulue par Dieu, que d'être vertueux. Athanase fait dire à Antoine : « ne craignez pas quand vous entendez parler de vertu et ne vous étonnez pas de ce nom. Car elle n'est pas loin de nous et elle ne prend pas naissance hors de nous, c'est notre affaire à nous, et la chose est aisée, pourvu seulement que nous le voulions (...). La vertu n'a donc besoin que de notre vouloir, puisqu'elle est en nous et prend naissance de nous ».¹¹⁸⁶ Cette idée, profondément stoïcienne, n'en trouve pas moins des origines bibliques.¹¹⁸⁷ Une autre citation d'Antoine est tout aussi explicite : « l'amour que j'ai pour vous me fait supplier Dieu de vous porter à réfléchir à la vie que vous menez, et à considérer l'invisible comme votre héritage. Assurément, mes fils, cela ne dépasse pas notre nature, mais la couronne normalement, même si nous devons utiliser toutes nos forces à la recherche de Dieu. Car chercher Dieu ou le servir demeure toujours pour l'homme une recherche naturelle. Le péché dont nous sommes coupables, voilà qui est en-dehors et en-deçà des conditions normales de notre nature ».¹¹⁸⁸ Le combat contre le démon ne mérite donc aucune miséricorde particulière de Dieu à l'égard du moine. Celui qui oserait le croire, manquant totalement d'humilité, ne ferait que se laisser séduire par la Vaine Gloire et l'Orgueil.

Dans notre exposé, la liste et l'ordre des vices correspondent à la classification la plus fréquente d'Evagre le Pontique. Celle-ci est en effet la plus complète et la plus structurée qui soit à notre disposition. Mais ceci ne signifie pas pour autant qu'elle ait été celle que tout moine de l'époque avait à l'esprit, loin de là. Nous situons par ailleurs l'ensemble des huit pensées dans la phase pratique de la démarche, l'Humilité en étant le sceau qui ouvre la porte à la charité et à la progression dans la perfection désormais en partie atteinte.

¹¹⁸⁶ VA, 20, 2, 3 et 5 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 188-189] ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 193.

¹¹⁸⁷ Cf. *Deutéronome* 30,11 et 14 ; *Ecclésiaste* 7,29 ; *Luc* 17,21.

¹¹⁸⁸ ANTOINE, *Lettres*, v, dans SAINT ANTOINE, *Lettres*, A. LOUF (introd.), p. 90 ; V. DESPREZ, *Ibidem*, qui emprunte la traduction à MATTA EL-MASKINE, *Saint Antoine ascète selon l'Évangile*, suivi de *Les vingt Lettres de saint Antoine selon la tradition arabe (Spiritualité Orientale 57)*, Bégrolles-en-Mauges 1993. Nous préférons la traduction des lettres d'Antoine de 1976 qui repose essentiellement sur la version géorgienne éditée – avec traduction latine – par G. GARITTE (éd. et trad.), *Lettres de S. Antoine : version géorgienne et fragments coptes*, (CSCO 148 et 149, *Scriptores Iberici*, 5 et 6), Louvain 1955. Cette version est assurément plus fiable que le corpus arabe [Cf. A. LOUF (introd.), p. 8-9 et, surtout, l'étude de S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, , Lund 1990 ; Minneapolis, 1995).

B) LA GASTRIMARGIE

La Gastrimargie est le vice qui, selon Evagre, apparaît en premier et « suggère au moins l'échec rapide de son ascèse ».¹¹⁸⁹ Nous préférons user de ce terme technique, plutôt que de sa traduction en « Gourmandise ». Celle-ci pourrait en effet donner à penser qu'il s'agit de la tendance à manger plus qu'à satiété alors que, clairement, Evagre envisage par là certes la quantité de nourriture mais, plus largement, le désir de « nourritures variées »¹¹⁹⁰, notamment par le rappel de festins familiaux devant une table couverte de toutes sortes de mets et boissons.¹¹⁹¹ « La nourriture quotidienne du moine peut, par sa médiocrité ou sa monotonie et par son insuffisante quantité, susciter en lui les pensées de la gourmandise : sentiment de lassitude, plaintes, désir de manger autre chose, des légumes, voire des fruits, idée que le jeûne est un fardeau trop lourd ».¹¹⁹² Pour Evagre, un excellent remède est que l'âme réduise encore « sa ration de pain et d'eau, afin d'être reconnaissante même pour une seule bouchée. Car la satiété désire des mets de toute sorte, tandis que la faim considère la satiété de pain comme la béatitude ».¹¹⁹³ Ce que Jean Climaque contestera dans une vision considérant davantage la quantité de nourriture en disant : « autant que possible, donne à ton ventre une nourriture qui rassasie et soit facile à digérer, afin de satisfaire par ce rassasiement son avidité insatiable, et d'être délivré, par cette digestion facile, de l'échauffement du sang comme d'un fléau ».¹¹⁹⁴

Dans un apophtegme, Pœmen déclare : « si Nabuzardan, le maître-queux n'était pas venu, le temple du Seigneur n'aurait pas brûlé (2 Rois 25,8) ; c'est-à-dire : si le relâchement de la gourmandise ne survenait pas dans l'âme, l'esprit ne succomberait pas dans le combat de l'Ennemi ».¹¹⁹⁵ Ceci peut être compris comme une affirmation que le premier des vices à atteindre l'errant est bien la Gastrimargie.

A un ancien qui avait prié vainement pour soulager un frère, Satan apparut au bout d'une semaine, disant : « crois-moi, ancien, dès le premier jour où tu as prié Dieu, je me suis retiré de lui ; mais il a un démon à lui et une guerre à lui du fait de sa gourmandise, car moi

¹¹⁸⁹ *Traité pratique*, 6, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 508-509.

¹¹⁹⁰ *Traité pratique*, 16, dans *Idem*, p. 540-541.

¹¹⁹¹ Cf., notamment, *Antirrhétique*, I,30, 36, 38-41, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 478-481.

¹¹⁹² A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 223. Voir, par exemple, *Antirrhétique* I,8, 24, 42, 45, 51, 54, 69, etc., W. FRANKENBERG (éd.), p. 474-477 et 480-485.

¹¹⁹³ *Traité pratique*, 16, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 540-541.

¹¹⁹⁴ JEAN CLIMAQUE, *Echelle sainte*, XIV,14, dans P. DESEILLE (introd., trad. et notes), p. 183.

¹¹⁹⁵ A590 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 227).

je n'ai rien à voir dans sa guerre, mais c'est lui qui se fait la guerre à lui-même, mangeant, buvant et dormant beaucoup ».¹¹⁹⁶ Rappelons qu'abba Achille proclamait que c'est par notre volonté que les démons nous combattent et qu'abba Pachōn distinguait notamment le combat suscité par le démon de celui engendré par nos passions. Les pères du désert semblent donc, même s'ils mélangent également les deux notions, distinguer davantage passions, issues de l'homme intérieur, et démons, qui ne connaissent – rappelons-le – que l'homme extérieur. Cet apophtegme est également intéressant parce qu'il indique que ce père considère davantage la Gastrimargie en terme d'excès (y compris de sommeil !) qu'en terme de variété, comme l'envisage Evagre.

Un autre grand ancien recommande à un frère, par ailleurs très ascétique : « use d'un juste milieu dans l'alimentation (...). N'aie pas le désir de te rassasier en te gorgeant, mais tiens-toi à la tempérance. Surtout aux mêts alléchants préfère toujours le frugal ».¹¹⁹⁷ Cet ancien mêle ici les deux idées : ne pas trop manger et préférer la simplicité. Ce qui se résume dans une autre de ses phrases, absolument fondamentale : « ce qui dépasse la mesure est des démons ».¹¹⁹⁸

Un autre apophtegme met en avant un troisième aspect : il dit de combattre le démon de la Gourmandise en mangeant « d'autant plus doucement qu'il te presse davantage. C'est ainsi que le démon pousse quelqu'un à vouloir tout manger dès la première heure ».¹¹⁹⁹ Il s'agit là de la glotonnerie qui pousse à manger rapidement, sans prendre son temps et au plus tôt. Ce qui explique sans doute que l'ancien de l'apophtegme précédent recommandait également de manger « modérément chaque soir ».¹²⁰⁰ Un bon exemple est Abba Abraham, que nous avons déjà rencontré et qui « avait passé cinquante ans sans manger de pain ni boire d'eau avec empressement ».¹²⁰¹

Tout ceci explique pourquoi Jean Cassien, dans ses *Institutions cénobitiques*, déclare que « la nature de la gourmandise est triple : la première pousse à devancer l'heure fixée pour le repas ; la deuxième se réjouit de la seule goinfrerie, quels que soient les aliments dont on se rassasie ; la troisième se plaît aux mets fort recherchés et succulents. Aussi

¹¹⁹⁶ N532 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 196).

¹¹⁹⁷ N641 (*Idem*, p. 278-281, spécialement 281).

¹¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹⁹ N668 (*Idem*, p. 287).

¹²⁰⁰ N641 (*Idem*, p. 278-281, spécialement 281).

¹²⁰¹ A140 (*Id.*, *Alphabétique*, p. 55-56).

est-il nécessaire que, contre elle, le moine garde une triple observance, à savoir : attendre d'abord le temps fixé pour rompre le jeûne, se contenter ensuite d'une alimentation mesurée, enfin d'aliments communs et médiocres ». ¹²⁰²

Ce que tout cela ne dit pas, c'est pourquoi il ne faut manger ni en grande quantité, ni de façon variée. Pourquoi est-ce un vice que de diversifier sa nourriture et de manger au minimum à sa faim ? Si on suit la pensée évagrienne, c'est parce que cela constitue la satisfaction d'un désir qui est une maladie de la partie concupiscible de l'âme, celle du « désir » des biens terrestres. Jean Cassien qui, commentant les trois formes de gourmandise citées précédemment, en indique les effets dans ses *Conférences*, fournit une justification plus complexe : « la première sorte de gourmandise enfante la haine du monastère et en rend le séjour de plus en plus triste et insupportable (...). La deuxième allume les feux de la luxure et suscite les aiguillons de la passion. La troisième noue sur la tête de ses victimes les inextricables filets de l'avarice ». ¹²⁰³ Selon lui, la Gastrimargie conduit donc à l'Acédie, à la Luxure et, pour ce qui est de la variété des mets, à la Philargyrie. Si le risque de Philargyrie, entraîné par le recherche de biens déterminés, s'explique aisément et si la Luxure peut se comprendre facilement, ainsi que nous le verrons bientôt, la question de l'Acédie est apparemment plus obscure. Cependant, l'apophtegme parlant du risque de manger à la première heure permet d'éclairer cette idée de Cassien que nous expliquerons lorsque nous parlerons du jeûne.

Notons par ailleurs un apophtegme qui fait dire à un ancien : « ne sais-tu pas que la componction est une petite lampe allumée et que si tu n'y veilles soigneusement elle s'éteint aussitôt et s'en va ? De même aussi l'abondance de mangeailles l'éteint et le sommeil prolongé la fait disparaître (...); en un mot tout repos de la chair y met obstacle ». ¹²⁰⁴ Le fait de manger trop (ou de dormir trop) contribue donc aussi à la disparition de la componction, grâce fondamentale qui constitue un des éléments de l'« armure » du moine dans sa lutte en vue de la perfection.

Dans la *Mission de Paphnuce*, ce n'est qu'au chapitre 24 que l'on peut clairement songer à la Gastrimargie puisque le texte parle alors du « désir » de nourriture (S1.118,

¹²⁰² J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,23, dans J.-Cl. GUY, p. 230-231.

¹²⁰³ J. CASSIEN, *Conférences*, v,11, dans E. PICHERY, 42, p. 199.

¹²⁰⁴ N592/1 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 215-216).

S2.110, B.85, E1.115, A1.37, A2.82, A3.104).

La réponse n'y est cependant pas la Tempérance mais, curieusement, la satisfaction du désir. Cela ne signifie pas pour autant l'absence de modération et, de plus, il s'agit là de la situation du cénobite décrite en opposition à l'anachorète, présenté comme supérieur. L'essentiel est en fait mis ici sur la Charité, suivant les versions sous la forme de l'entraide qui existe entre les cénobites ou sous celle de l'aumône pratiquée par les laïcs qui travaillent dans ces monastères. B a malgré tout évité le verbe « désirer ».

Il n'empêche, et c'est compréhensible au désert, que la question de la nourriture et de la boisson revient de façon récurrente tout au long du récit de la *Mission*.¹²⁰⁵ « Pendant sa vie dans le désert, le corps du moine restait indissolublement lié à la nourriture humaine ».¹²⁰⁶ Dans la *Mission*, au vu des quantités évoquées, on peut sans risque de se tromper affirmer qu'il s'agit là bien davantage d'une expression de la Tempérance de moines qui ne mangent que le strict nécessaire que de la manifestation d'une Gastrimargie difficilement assouvie. Ce qui importe, c'est bien plus la peine salutaire du moine que la nature de celle-ci qui, basiquement au désert, repose d'abord sur les nécessités corporelles mises à rude épreuve. Aussi, hormis au chapitre 24, n'est-il pas question de désir ou d'envie mais bien de faim et de soif, et aussi de fatigue, de chaleur et de froid. Tout au plus peut-on relever au chapitre 50 que Paphnuce se réjouit du fait que les moines originaires de Pemdjē le nourrissent mais, en réalité, c'est de l'hospitalité et de l'affection dont il se réjouit pour leur âme et non de recevoir de la nourriture pour elle-même (S1.270, S2.247, R2.16, B.183, E1.287, A1.163, A2.214, A3.230).

C) LA LUXURE

En deuxième lieu vient la Πορνεία, c'est-à-dire la Luxure ou Fornication qui « contraint à désirer des corps variés ».¹²⁰⁷ Nous préférons le terme de Luxure, qui comporte une notion de concupiscence, tandis que la Fornication se définit fondamentalement par le passage à l'acte, le plus souvent absent chez le moine. L'abba Gérontios dit ainsi que « beaucoup, tentés par les plaisirs du corps, commettent l'impureté en pensée, sans relations

¹²⁰⁵ Chapitres 17, 18, 21, 24, 25, 29, 30, 34, 41, 44, 48, 50, 51 et 52.

¹²⁰⁶ P. BROWN, *Le renoncement*, p. 271.

¹²⁰⁷ *Traité pratique*, 8, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 510-511.

corporelles, et, tout en gardant leur corps vierge, se prostituent quant à l'âme ».¹²⁰⁸
 « La fornication, c'est consommer le péché en son corps » dit un autre apophtegme.¹²⁰⁹
 Des pères déclarent ainsi à un frère qui n'a pas chuté : « le péché n'est pas consommé ;
 l'ennemi est venu te tenter, mais Dieu t'a protégé ». ¹²¹⁰ Macaire proclame en revanche à
 quelqu'un que « souvent (...) tu regardes avec des yeux luxurieux et cela tu sais toi-même que
 c'est fornication consommée ». ¹²¹¹ Il invoque en cela *Matthieu* 5,28 où l'on peut lire « que
 quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis un adultère avec elle dans
 son cœur ». Ce verset est d'ailleurs textuellement repris par abba Isaïe dans un autre
 apophtegme.¹²¹²

Le démon de la Luxure « attaque violemment ceux qui vivent dans l'abstinence, pour
 qu'ils cessent, persuadés qu'ils n'aboutiront à rien ; et, souillant l'âme, il l'incline à des actes
 honteux ». ¹²¹³ Il est dès lors très clair que le vice se trouve dans le fait que la Luxure pousse
 à l'abandon du fondement même de la démarche monastique, le tout premier renoncement de
 tout moine.

« L'usage restreint de l'eau contribue beaucoup à la continence ». ¹²¹⁴ Gastrimargie et
 Luxure sont fortement liées, notamment parce que s'attaquant à la même partie de l'âme et
 que la satisfaction de la première suscite la seconde, mais aussi parce que le remède est
 identique. Un apophtegme fait ainsi dire à un abba Paphnuce, peut-être celui de la *Mission*,
 que l'« intempérance [autrement dit, la Gastrimargie] engendre la fornication ». ¹²¹⁵ Un autre
 déclare que « la gourmandise est mère de l'impureté ». ¹²¹⁶ Dans les *Sentences aux moines*,
 Evagre proclame dès lors : « pèse ton pain avec une balance et mesure l'eau que tu bois, et
 l'esprit de fornication fuira loin de toi ». ¹²¹⁷ *L'Histoire des moines en Egypte* fait également
 dire à Evagre que « les démons entrent continuellement dans les lieux chargés d'eau ». ¹²¹⁸

¹²⁰⁸ A182 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 75). Presque identique est N178 (ID., *Anonymes*, p. 68-69). Les apophtegmes relatifs à la Luxure sont fort nombreux, un chapitre entier de la collection anonyme lui étant même spécifiquement consacré (N163 à 191).

¹²⁰⁹ N427 (*Idem*, p. 142).

¹²¹⁰ N454 (*Idem*, p. 152-153).

¹²¹¹ N601 (*Idem*, p. 257).

¹²¹² J764 (*Idem*, p. 332-337, spécialement 333).

¹²¹³ *Traité pratique*, 8, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 510-513.

¹²¹⁴ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 17, dans *Idem*, p. 542-543.

¹²¹⁵ Eth.Coll. 13,38 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 296).

¹²¹⁶ Arm. I 575 (37) A B (*Idem*, p. 256).

¹²¹⁷ *Sentences aux moines vivant dans des communautés ou des monastères*, 102, dans H. GRESSMANN (éd.), p. 162 ; *Traité pratique*, 17, note, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 543.

¹²¹⁸ *HM*, XX,16 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 123 ; ID. (trad.), p. 114].

A la fin du VII^e siècle, le moine syriaque Enanisho, dans son *Paradis*, explicitera longuement cette phrase : « le démon s'en va dans les endroits où il n'y a pas d'eau pour y chercher le repos, et il ne l'y trouve pas (Cf. *Matthieu* 12,43) ; ce qui nous fait comprendre que, quand l'impur démon de la fornication fait la guerre au moine, si celui-ci se mortifie en restreignant sa nourriture et surtout sa consommation d'eau, Satan ne peut pas lui faire subir les atteintes de cette passion, et lui-même n'offre pas de 'repos' au démon en cédant à cette passion. En effet, il n'y a rien qui dessèche les artères, empêche les pollutions nocturnes et procure des pensées chastes et paisibles pendant le jour comme de mortifier son ventre par la soif. Tel jeûne tout le jour jusqu'au soir et même passe des nuits, puis quand il rompt son jeûne et qu'il mange un peu, alors, parce qu'il boit trop d'eau, il ne tire aucun profit d'avoir jeûné et d'avoir restreint sa nourriture à cause de la guerre des désirs. Et cela, parce que la grande quantité d'eau qu'il boit emplit les artères d'humidité et Satan trouve l'occasion de l'exciter au moyen des pensées pendant le jour et de le faire choir pendant la nuit au moyen des rêves ». ¹²¹⁹ L'enseignement d'Evagre sur cette question est aussi repris par Jean Cassien. Dans ses *Conférences*, il déclare ainsi que « pour faire concorder la loi du corps avec celle de l'âme, l'excès est à mortifier jusque dans l'usage de l'eau » ¹²²⁰ et aussi que « même le pain et l'eau ne doivent pas être pris jusqu'à satiété, si, après avoir acquis la pureté du corps, nous prétendons qu'elle persévère, et imite en quelque façon la chasteté inviolée de l'esprit ». ¹²²¹

L'idée que l'excès d'humidité dans le corps pousse aux abus sexuels en irritant les organes est déjà développée par Philon d'Alexandrie ¹²²² et provient de la médecine grecque. ¹²²³ Selon le Pseudo-Aristote, le tempérament de l'homme sensuel est lié à l'excès d'humeur liquide, le séducteur ayant les yeux humides et luisants, étant par ailleurs compatissant et enclin aux larmes. ¹²²⁴ Notons également un apophtegme attribué à Antoine qui déclare que le mouvement non naturel du corps « vient de ce que le corps est rassasié et échauffé par des aliments et des boissons, à la suite de quoi la chaleur du sang met le corps en

¹²¹⁹ *Acta martyrum et sanctorum*, P. BEDJAN (éd.), t. VII, Leipzig 1897, p. 946-947 ; EA.W. BUDGE, *The Book of Paradise*, t. II, Londres 1904, p. 1047-1048 ; EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 17, note, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 544-545.

¹²²⁰ J. CASSIEN, *Conférences*, XII,11 dans E. PICHÉRY, 54, p. 139.

¹²²¹ J. CASSIEN, *Conférences*, XXII,3 dans E. PICHÉRY, 62, p. 116-117.

¹²²² *De Specialibus Legibus*, III,10, dans PHILON D'ALEXANDRIE, *De Specialibus Legibus III-IV*, A. MOSES (introd., trad. et notes), (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 25), Paris 1979, p. 60-63.

¹²²³ HIPPOCRATE, *De la génération*, 1, dans ID., *Œuvres Complètes*, t. VII, Paris 1851, p. 470.

¹²²⁴ *Physognomica*, 29, dans R. FÖRSTER (éd.), *Physognomici Graeci*, Leipzig 1893, p. 36.

branle ». ¹²²⁵ Les humeurs aqueuses sont considérées comme stagnant dans les parties inférieures du corps et transformées, sous l'effet de la chaleur due notamment à une nourriture excessive, en pulsions sexuelles. Le vin est une boisson particulièrement dangereuse puisqu'elle provoque l'ivresse. Un apophtegme indique ainsi qu'Isidore le Prêtre disait souvent : « celui qui s'adonne à la boisson n'échappera pas aux pièges des pensées. C'est ainsi en effet que Lot, forcé par ses filles, s'enivra de vin, et, par l'ivresse, le diable le poussa à une infâme fornication (*Genèse* 19,30-38) ». ¹²²⁶ Un autre apophtegme ne retient quant à lui que l'excès de nourriture : « celui qui mange sans retenue et parle avec un enfant, a déjà fornicué avec lui en pensée ». ¹²²⁷ De même, un apophtegme montre un errant vaincre « la guerre de la fornication et de la gourmandise (...) en portant des fers, en s'enfermant, en s'abstenant d'aliments, de pain de froment et purement et simplement de tout ce qui se cuit au feu ». ¹²²⁸ Il est même un apophtegme qui y joint la veille en disant d'un errant qu'il n'a jamais été tenté par la Luxure parce que, depuis qu'il est moine, il ne s'est « rassasié ni de pain, ni d'eau, ni de sommeil, et la souffrance provenant de ces privations n'a jamais cessé de (le) tourmenter et ne (l')a pas laissé sentir la tentation ». ¹²²⁹ Un autre, à la question du pourquoi de la Luxure, fait répondre à un ancien : « parce que tu manges et dors beaucoup ». ¹²³⁰ Un autre ancien a dit : « manger et dormir sont les domestiques de la fornication ; unique est l'œuvre que font ces trois là ». ¹²³¹ La veille apparaît donc comme une arme contre la Luxure. Nous reviendrons sur ce sujet au chapitre suivant. Notons déjà un apophtegme qui établit la relation entre l'excès de boisson, le sommeil et la luxure. Il proclame qu'« il faut en effet que le moine s'abstienne de se gorger d'eau comme il s'abstient de vin, car de même qu'un arbre seulement arrosé d'eau se charge de fruits, ainsi le corps gonflé d'eau devient mou et somnolent. De la mollesse vient le relâchement, et le relâchement engendre le sommeil ; du sommeil naît la luxure ». ¹²³² Si on suit cette logique, la véritable cause de la Luxure n'est plus directement l'excès d'eau, mais bien le sommeil qui voit naître les songes impurs et qui en résulte notamment. Ce raisonnement peut très certainement expliquer aussi le rejet de l'abus de nourriture qui, chacun le sait, favorise l'endormissement.

¹²²⁵ A22 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 19).

¹²²⁶ A409 (*Idem*, p. 150).

¹²²⁷ A319 (*Idem*, p. 124).

¹²²⁸ N517 (ID., *Anonymes*, p. 189).

¹²²⁹ N183 (*Idem*, p. 70).

¹²³⁰ N94 (*Idem*, p. 44).

¹²³¹ Eth.Coll. 14,49 (ID., *Nouveau recueil*, p. 327).

¹²³² K295 (ID., *Anonymes*, p. 171).

A la question que nous nous posions précédemment du pourquoi de la considération de la Gastrimargie comme un vice, il peut donc être répondu que l'excès de nourriture et surtout de boisson provoque la Luxure, ce qu'avancait Cassien dans sa cinquième *Conférence*. Ce vice est donc constitutif d'un autre qui, lui, est sans conteste nuisible à la πολιτεία monastique, puisque sa mise en pratique ruinerait le premier renoncement de tout moine. Ceci n'explique cependant pas le pourquoi du rejet de la variété de la nourriture qui, rappelons-le, se justifie selon Cassien et Evagre par la lutte contre la Philargyrie.

Un apophtegme ajoute une autre cause à la Luxure, disant : « si l'impureté fait la guerre à ton corps ou à ton cœur, cherche la cause qui a déclenché la guerre et corrige-la ; ce sera l'excès de nourriture ou de sommeil, l'orgueil, le fait de te croire meilleur qu'un autre ou encore le fait d'avoir jugé un pécheur ; car hors de ces cas l'homme n'est pas tenté par l'impureté ».¹²³³ L'Orgueil, vice suprême, est donc également cause de la Luxure. C'est en somme tout à fait normal, puisque l'Orgueil ramène le moine au point de départ de sa démarche et soumet donc à nouveau l'errant aux tentations des démons qui le précèdent.

Quant au remède contre la Luxure, il consiste certes en la pratique de sa vertu opposée, à savoir la Chasteté, mais aussi et même fondamentalement en la pratique de la vertu qui permet d'éviter son apparition : la Tempérance, vertu opposée à la Gastrimargie. Ainsi, abba Lot conseille à un errant qui a chuté : « installe-toi dans la grotte et ne mange qu'un jour sur deux ».¹²³⁴ Théodore de Phermé combat la Luxure pendant six années « en ne mangeant que deux petits pains par jour : se levant au petit matin, il faisait tremper ses deux petits pains dans l'eau avec un peu de sel et chaque soir il les mangeait à la cuiller comme une soupe ».¹²³⁵ Abba Jacques décide quant à lui de pratiquer une réclusion de quarante jours, sans nourriture ni boisson ! Phocas qui vient le voir à l'issue le trouve à demi-mort (ce qui est en soi un miracle !) et le ramène à la vie en lui administrant – péniblement – la sainte communion selon les deux espèces.¹²³⁶ Un autre errant, moins excessif, tourmenté par l'esprit de Luxure, s'enferma dans un trou d'hyène et « y resta sans manger six jours durant ».¹²³⁷ La pratique de l'Humilité, vertu suprême, sauve également le pécheur tel cet évêque qui se fit piétiner par toute l'assemblée de son église pour être tombé dans la Luxure. Une voix vint

¹²³³ N592/24 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 221).

¹²³⁴ A448 (ID., *Alphabétique*, p. 169-170).

¹²³⁵ Eth.Coll. 14,48 (ID., *Nouveau recueil*, p. 326-327).

¹²³⁶ A927 (ID., *Alphabétique*, p. 319).

¹²³⁷ N512 (ID., *Anonymes*, p. 187).

alors du ciel et dit : « à cause de sa grande humilité, je lui ai remis son péché ». ¹²³⁸

Notons qu'Olympios, moine aux Kellia, ne recourt pas à une vertu mais se sert du travail manuel. A une pensée qui lui dit de prendre femme, il répond en modelant une femme avec de la boue et en disant : « voilà ta femme. Il te faut donc beaucoup travailler pour la nourrir ». Le lendemain, il se modèle une fille et dit à sa pensée : « il te faut travailler encore plus pour pouvoir nourrir et vêtir ton enfant ». Exténué par le labeur, sa pensée lui dit : « si tu n'as pas la force de supporter le labeur, ne désire pas de femme ». Et Dieu, à la vue de son travail, lui enlève alors ce combat. ¹²³⁹

La prière est évidemment une arme redoutable. Un apophtegme dit ainsi : « si, pendant que tu travailles, l'esprit de luxure te tourmente, ne tarde pas à étendre les mains pour prier ; et, s'il t'attaque avec plus de force, lève-toi, agenouille-toi en priant et la prière de la foi combattra pour toi ». ¹²⁴⁰ Un autre apophtegme combine prière et jeûne lorsqu'un ancien déclare à un pécheur : « va, diminue la quantité que tu as l'habitude de manger : si tu mangeais deux biscuits, n'en mange plus qu'un et si tu n'en mangeais qu'un, contente-toi d'un demi par jour. Ne bois pas d'eau à satiété, mais rarement afin d'humecter ta langue. Prie et humilie-toi devant le Seigneur et le Seigneur te donnera le repos ». ¹²⁴¹

Une pratique évidente est de s'éloigner de la source de la Luxure lorsque celle-ci n'est pas uniquement du domaine de la pensée. Un ancien a ainsi dit : « les pères ne se hâtaient pas de quitter leur place, si ce n'est pour l'une de ces trois causes : si l'un se trouvait avoir quelqu'un mal disposé à son égard et qu'il ne pût, malgré ses efforts, le changer ; ou encore s'il lui arrivait d'être loué par beaucoup ; ou enfin de tomber dans la luxure ». ¹²⁴² L'apophtegme le plus clair à ce propos déclare tout simplement : « si tu es tombé dans la fornication et que la personne est proche du lieu où tu as péché, quitte ce lieu ». ¹²⁴³ Abba Moïse cumula les moyens lorsqu'il fut frappé par la Luxure. Il nous dit en effet : « j'ai pénétré plus avant dans le désert et je demeurai là quarante-deux jours, sans manger de pain ni boire d'eau, sans me coucher ni m'asseoir, mais j'ai prié le Seigneur ». ¹²⁴⁴ Pratiquer

¹²³⁸ N31 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 19-20).

¹²³⁹ A572 (ID., *Alphabétique*, p. 216-217).

¹²⁴⁰ PE II 28,20 (ID., *Troisième recueil*, p. 195).

¹²⁴¹ Eth.Coll. 13,33 (ID., *Nouveau Recueil*, p. 294-295).

¹²⁴² N194 (ID., *Anonymes*, p. 76).

¹²⁴³ N592/38 (*Idem*, p. 224).

¹²⁴⁴ Eth.Coll. 14,26 (ID., *Nouveau recueil*, p. 319).

le stationnarisme loin de tous, sans aucun aliment et en prière continue pendant une aussi longue période de temps est évidemment impossible. Gageons cependant que, si la longueur de l'exercice est très certainement exagérée, sa pratique dans le combat contre la Luxure est tout à fait vraisemblable.

C'est aussi à la ξενιτεία-déplacement que procède Timothée, dans la *Mission de Paphnuce*, en renforçant son anachorèse vers un désert plus profond et en renonçant à tout ce qui concerne la femme qu'il avait connue.

Il commence cependant par le repentir, la componction et l'anticipation de son au-delà (S1.49 à 51, S2.51 et 52, B.36, E1.44 à 46, A0.34 et 35, A3.40). Le passage manque dans A2.

L'efficacité de la componction et de l'imagination de l'au-delà est en effet également assurée. Un ancien recommande ainsi à un frère aux pensées honteuses de se couvrir du « souvenir de la mort et des châtiments du monde à venir ». ¹²⁴⁵ Dans une phrase d'un apophtegme qui se rapproche de ce qui est dit dans la *Mission*, Macaire, exhorte les moines « ébranlés par le plaisir charnel et la convoitise de la luxure », d'abord à rejeter cette mauvaise pensée « en invoquant de la façon la plus instante le secours de Notre Seigneur Jésus-Christ dans les prières et les jeûnes », mais aussi en disant à son âme : « le plaisir du corps qui te charme de façon mauvaise n'est que pour peu de temps tandis que les tourments et les tortures de l'âme et du corps dans le feu éternel de la géhenne demeurent des peines pour toujours ». ¹²⁴⁶

Libéré du combat, Timothée s'enfonce ensuite au désert, abandonnant tout derrière lui (S1.53 et 54, S2.54 et 55, B.37 et 38, E1.47, A0.37, A3.42). A2 est lacunaire. Remarquons que, si S2 et B insistent sur le renoncement à la femme, S1 ne l'inclut que dans son renoncement général, tandis que les textes arabes et guèzes n'évoquent nullement la femme et ne parlent que du renoncement aux biens qui, rappelons-le, est un préalable indispensable à l'anachorèse. Notons dès maintenant que la *Mission de Paphnuce* s'avère plutôt pauvre dans l'évocation des huit démons évagriens. La raison en est simple : l'objectif du texte est de mettre en avant la supériorité de la vie anachorétique sur la vie en communauté et l'accent se trouve donc sur la première partie de la démarche monastique et non sur

¹²⁴⁵ N182 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 70).

¹²⁴⁶ CSP III 1 (ID., *Troisième recueil*, p. 130-131).

la « pratique ». Ce passage constitue ainsi la seule évocation importante et détaillée du « combat au désert ».

La fuite au désert n'est pas suivie d'un jeûne particulier, mais d'un régime simplement digne de tout anachorète. On pourrait en revanche faire remarquer que la chute est spécialement précédée d'une évocation relative à la nourriture (S1.46 et 47, S2.47 à 49, B.35, E1.41 et 42, A0.30 à 32, A3.37 à 39). Il ne faut toutefois pas y voir l'indication de la Gastrimargie à l'origine de la Luxure. Il n'en en effet nullement question d'excès et, comme le montre bien A0, cet acte de manger ensemble témoigne en fait de la **ΠΑΡΡΗΣΙΑ**, de la familiarité qui s'est établie entre eux après qu'il l'ait admise à entrer dans sa cellule ce qui, si l'on écoute Jean de Cyzique, constitue en soi une atteinte grave à la démarche du moine dont elle détruit la « tranquillité ». Il affirme en effet dans un apophtegme, que nous avons déjà cité, « que celui qui veut s'adonner à l'hésychia haïsse la parrhésia ».¹²⁴⁷ Assurément, jusque là, les relations purement commerciales de Timothée devaient s'effectuer dans la partie extérieure du lieu. L'entrée de quelqu'un dans la cellule constitue une marque d'hospitalité qui, comme nous le verrons plus tard, se traduit rapidement par l'invitation à partager repas et boisson avec l'invité.

D) LA PHILARGYRIE

Même si nous avons vu que dans un autre classement il lui accorde une place fondamentale, Evagre, dans sa liste principale que l'on retrouve dans le *Traité pratique*, ne développe que peu la Φιλαργυρία qui vient en troisième position. Cette mauvaise pensée s'attaque pourtant également à un des fondements de la démarche monastique, le renoncement aux biens, détruisant ainsi l'ἡσυχία. Rappelons-nous d'ailleurs que certains – se basant sur *1 Timothée* 6,10 – en font « la racine de tous les maux ». Un certain Isaïe, dans un autre apophtegme qui comporte un long passage sur ce vice, y ajoute que l'Apôtre en avait également fait une idolâtrie (*Colossiens* 3,5), commentant le verset en disant qu'il amenait le moine à adorer « une image humaine gravée c'est-à-dire l'or ».¹²⁴⁸ On traduit d'ailleurs littéralement la Philargyrie par « Amour de l'argent ». Le terme « Avarice » est également utilisé, mot qui se définit comme un « attachement excessif à l'argent, (une) passion

¹²⁴⁷ J744 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 318-319).

¹²⁴⁸ J764 (*Idem*, p. 332-337, spécialement 335).

d'accumuler, de retenir les richesses ».¹²⁴⁹ Il en va de même pour le terme « cupidité ». Cependant, dans le *Traité pratique*, Evagre dit qu'elle « suggère une longue vieillesse, l'impuissance des mains au travail, les famines qui se produiront, les maladies qui surviendront, les amertumes de la pauvreté (πενία), et quelle honte il y a à recevoir des autres ce dont on a besoin ».¹²⁵⁰ Ce n'est donc pas vraiment de l'amour de l'argent dont il s'agit essentiellement, mais de la peur de manquer des biens indispensables à la survie au désert.¹²⁵¹ La vertu qui lui est opposée, l'Ἀκτημοσύνη, peut d'ailleurs se traduire par « Pauvreté », mais aussi par « Dépossession ». Aussi, personnellement, ici également, nous préférons conserver la traduction technique en Philargyrie que l'on comprendra non comme l'amour de l'argent mais comme la peur de manquer du nécessaire et d'être contraint à quémander la charité des autres, alors que le moine ne doit pas demander, mais, bien au contraire, faire la Charité. Ainsi Pambo, à l'heure de la mort, considère comme une vertu de ne jamais « avoir mangé du pain (qu'il n'ait) acquis par le travail de (ses) mains ».¹²⁵² La Philargyrie présente donc la particularité de s'en prendre à la fois à la base de la vie monastique que constitue notamment le renoncement aux biens et à l'issue de la pratique qu'est la Charité. C'est donc bien là un vice redoutable.

Le *Traité pratique* ne fournit pas de remède à la Philargyrie et se contente de constater l'impossibilité de sa coexistence avec l'indispensable Charité.¹²⁵³ Celui qui veut devenir un « gnostique » doit donc nécessairement vaincre cette mauvaise pensée, mais, en fait, il doit en réalité toutes les vaincre et Evagre n'expose donc là rien de spécifique. On peut juste affirmer que, considérant de manière générale la vertu opposée comme une arme fondamentale contre un vice, la Dépossession est assurément un excellent moyen de lutte contre le souci de conserver des biens. Dans son traité *Des vices opposés aux vertus*, Evagre le proclame d'ailleurs clairement : « la dépossession est l'extirpation de l'avarice, la racine de l'aversion pour l'argent (...) ».¹²⁵⁴ Le renoncement aux biens, qui est un des renoncements de base préalable à l'anachorèse et à l'obtention de l'ἡσυχία, intervient donc au sein même de la « pratique » puisqu'elle crée l'état, la vertu de Pauvreté, indispensable pour lutter contre la Philargyrie, en vue de l'ἀπάθεια et de l'accès à la perfection.

¹²⁴⁹ P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris 1973, p. 127a.

¹²⁵⁰ *Traité pratique*, 9, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 512-513.

¹²⁵¹ Même si des apophtegmes traitent de l'avarice au sens strict du terme, tel N493 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 179).

¹²⁵² A769 (ID., *Alphabétique*, p. 264).

¹²⁵³ *Traité pratique*, 18, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 546-547.

¹²⁵⁴ *Des vices opposés aux vertus*, 3 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 383.

La Charité, qui s'installe à l'issue de la « pratique » et n'est donc pas la vertu opposée directement à la Philargyrie, est en soi l'arme ultime contre celle-ci, car il faut non seulement renoncer à ses biens initiaux, mais aussi se déposséder des biens acquis par la suite, afin de maintenir la Pauvreté, la Dépossession. Un ancien, citant *Luc* 12,34, dit ainsi « où est ton trésor, là sera aussi ton cœur », ajoutant que « celui qui thésaurise ne sait pas pour qui il amasse, mais celui qui distribue envoie sans aucun doute devant lui la lumière. Et c'est pourquoi nous croyons qu'il n'est rien de plus utile que de toujours donner largement les dons du Seigneur ».¹²⁵⁵

De même agissent tous les moyens de défense classiques du moine que nous exposerons au chapitre suivant et qui permettent de lutter de façon générale contre les mauvaises pensées. Le jeûne permet notamment de lutter contre la Philargyrie, résultant de la recherche de mets particuliers, constitutive de la Gastrimargie.

L'*Antirrhétique* fournit bien évidemment toute une série de versets bibliques à opposer à la Philargyrie, le livre III y étant consacré. Nous ne relèverons que l'introduction de la deuxième sentence : « contre la pensée qui me montre la pauvreté amère et les maux qui en proviennent et qui me suggère que, le jour où je serai dans le besoin, je ne trouverai pas de secours ».¹²⁵⁶ Ceci indique bien que la mauvaise pensée consiste fondamentalement en la crainte d'un temps où le moine ne sera plus autosuffisant et devra dépendre de la charité des autres pour survivre. S'ajoute même ici la crainte de ne trouver alors personne qui fasse la charité au moine.

Une telle crainte ne concerne évidemment pas les cénobites qui, d'une part, ayant renoncé à absolument tout au profit du monastère, totalement « apotactiques », ne doivent normalement nullement craindre une telle pensée, et qui, d'autre part, sont assurés de trouver assistance quand ils en auront le besoin.

Dès lors, dans le chapitre 24 de la *Mission*, qui cherche à montrer la supériorité de l'errant sur le cénobite, les moines d'Erète, disent d'abord que, quand ils ont faim ou soif, ils trouvent sans la moindre peine ce qu'il leur faut. Bien plus, une aide, matérielle tant que

¹²⁵⁵ PA App. 4 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 127).

¹²⁵⁶ *Antirrhétique*, III,2, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 494-495.

spirituelle, est toujours disponible au sein du monastère. Il n'en va en revanche pas de même pour l'errant qui ne bénéficie jamais d'aide (S1.119, S2.111, B.86, E1.116, A1.37, A2.83, A3.105).

Un abba Isaïe, à qui on demandait de définir la Philargyrie, répond : « c'est ne pas croire que Dieu prend soin de toi, c'est désespérer des promesses de Dieu et aimer l'opulence ».¹²⁵⁷ C'est donc aussi ne pas croire en l'effet de la providence divine au moment où le moine en aura le besoin. Aussi le chapitre 24 de la *Mission* continue-t-il, en paraphrasant les versets des *Psaumes* 9,19 et 31,7, en assurant que Dieu prendra soin des errants (S1.129 à 132, S2.120 à 123, B.95 à 97, E1.134 à 136, A1.48 à 50, A2.97 et 98). Le passage fait défaut dans A3.

Dès lors, selon la *Mission*, le remède majeur – et c'est bien évident en somme – est l'ensemble de la bonne πολιτεία du moine.

E) LA TRISTESSE

Dans le *Traité pratique*, Evagre fait suivre la Philargyrie par la Λύπη, la Tristesse, mais dès l'abord du chapitre 10 qui lui est consacrée, il indique que « la tristesse survient parfois par frustration des désirs, parfois aussi elle est une suite de la colère ».¹²⁵⁸ Aussi, si dans l'*Antirrhétique*, c'est bien le livre IV qui s'y attaque, précédant ainsi la Colère, dans *Sur les huit pensées*¹²⁵⁹, la Tristesse vient ensuite, ce dernier ordre étant celui que reprendra ensuite Jean Cassien. Cependant, le traité *Sur les huit pensées* ne donne pas non plus un ordre unique car, si le chapitre 11 commence par déclarer que « la tristesse (...) provient des pensées de la colère ; en effet, la colère est un désir de vengeance, et la vengeance non satisfaite produit la tristesse » (1156B-C), la suite indique en revanche que tout désir insatisfait engendre la tristesse (1156D). C'est donc parce qu'il constate que la Colère ne met pas seulement en branle la partie irascible de l'âme mais bien aussi la concupiscible par la volonté de vengeance, qu'Evagre peut situer la Tristesse après la Colère. Fondamentalement, il en résulte donc que, pour lui, l'essentiel est que la Tristesse vient après l'insatisfaction de la partie concupiscible de l'âme humaine.

¹²⁵⁷ A256 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 102).

¹²⁵⁸ *Traité pratique*, 10, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 514-515.

¹²⁵⁹ 11-12, PG 79, col. 1156B-1157C.

Dans le *Traité pratique*, Evagre ne développe en tout cas que la survenance de cette pensée après la frustration des désirs. Certaines pensées conduisent la partie irascible de l'âme à se souvenir du passé, et « quand elles voient que, loin de résister, l'âme se met à les suivre, et qu'elle se dilate intérieurement dans les plaisirs, alors elles s'emparent d'elle et la plongent dans la tristesse, lui rappelant que les choses d'autrefois ne sont plus et ne peuvent plus être désormais à cause de la vie qui est maintenant la sienne ».¹²⁶⁰ Dès lors, on peut en conclure que si la Tristesse relève de la partie irascible de l'âme, par le souvenir et donc le regret de choses passées, il peut être considéré qu'elle est également vue comme impliquant la partie concupiscible, tout autant que la colère.

« Celui qui fuit tous les plaisirs du monde est une citadelle inaccessible au démon de la tristesse. La tristesse, en effet, est la frustration d'un plaisir, présent ou attendu ». Le remède le plus basique est par conséquent la fuite des plaisirs humains, et donc des désirs qui en sont nécessairement l'origine.¹²⁶¹

Toutes les armes classiques du moine peuvent intervenir contre la Tristesse au même titre que contre les autres mauvaises pensées. Notamment, bien entendu, les sentences développées dans le livre IV de l'*Antirrhétique* et, surtout, la vertu opposée à la Tristesse, autrement dit la Joie, la Χαρά.

Un apophtegme proclame que « la prière est l'antidote de la tristesse et du découragement ».¹²⁶² L'auteur en est saint Nil, autrement dit Evagre lui-même. On retrouve d'ailleurs la même sentence dans le traité *Sur la prière*, 16, disant que cette dernière « est à l'opposé de la tristesse et du découragement ».¹²⁶³ La sentence précédente proclame quant à elle que la prière est le fruit « de l'action de grâces et de la joie ».¹²⁶⁴ Notons l'association avec le découragement, autrement dit l'Acédie.

La Tristesse est à plusieurs reprises clairement évoquée dans la *Mission de Paphnuce*, mais, par deux fois, elle est immédiatement contrebalancée par la vertu qui la combat, la Joie.

¹²⁶⁰ *Traité pratique*, 10, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 514-515.

¹²⁶¹ *Traité pratique*, 4, dans *Idem*, p. 502-503 ; *Idem*, 19, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 547, n. 19.

¹²⁶² A548 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 208).

¹²⁶³ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur la prière*, 16, dans M.-O. GOUDET (trad.), p. 75.

¹²⁶⁴ *Idem*, 15, dans M.-O. GOUDET (trad.), p. 75.

Ainsi, à la mort d'Onuphre, au chapitre 42, Paphnuce, attristé par le décès du saint, est cependant heureux qu'Onuphre l'ait béni (S1.230 et 231, R1.22 et 23, B.157 et 158, A2.177). Seuls A1.120 et l'éthiopien (E1.239) n'expriment pas cette Joie qui annule la Tristesse, tandis que A3.187 ne la note pas clairement. S2 est ici lacunaire.

De même, au chapitre 55, après que les jeunes de Pemdjē lui ont fait leurs adieux, étant d'abord triste, Paphnuce se réjouit ensuite de la rencontre et, surtout, des bénédictions reçues (S1.324 et 325, S2.294 et 295, R4.6 et 7, B.212 et 213, E1.324 et 325, A1.183 à 185, A2.262 et 263, A3.283 et 284).

Au chapitre 31, Onuphre dit de ceux qui sont dans le désert que, lorsqu'ils désirent voir quelqu'un, autrement dit lorsqu'ils sont frappés d'Acédie, leur esprit est transporté vers les lieux célestes (S1.173 à 175, S2.161 à 163, B.122 et 123, A2.132 et 133, A3.144 et 145). Le passage fait défaut en A1 et en guèze. Le copte ne parle que de la Joie qu'ils éprouvent alors, indiquant qu'une fois revenus en leur corps, leur esprit demeure longtemps consolé, et donc sans Tristesse même si le texte ne le dit pas explicitement. L'arabe, quant à lui parle clairement de l'absence de Tristesse, paraissant dire – mais ce n'est pas vraiment clair – qu'ils n'éprouvent ensuite plus jamais de Tristesse. Dans tous les cas, le passage semble montrer que l'Acédie trouve comme remède la Joie, ce qui ne correspond nullement au classement évagrien. Cependant, la Joie ne suit pas réellement l'Acédie elle-même, mais bien son remède qui n'est pas la Joie mais l'élévation de l'esprit vers les lieux célestes et les saints de l'au-delà et donc un accès temporaire à la perfection, ce qui, dans l'optique évagrienne, correspond à l'obtention de l'impassibilité imparfaite et donc à la fin de la pratique, impliquant dès lors nécessairement la défaite de la Tristesse.

Il nous reste à examiner un long passage extrêmement intéressant : la transition entre les deux parties du récit, Paphnuce quittant Timothée pour ensuite repartir au désert, après un retour (absent de S1) dans sa cellule d'origine, exprimé plus ou moins clairement selon les versions. Notons tout de suite que S2 présente un trou à cet endroit. Selon S1.82 et 83, Paphnuce, rempli de Joie, se contente de quitter Timothée pour s'enfoncer plus avant au désert. Toutes les autres versions donnent à comprendre, explicitement ou non, que Paphnuce retourne en sa cellule de Scété avant de repartir vers le désert intérieur. B.59 à 61 se contente de proclamer qu'il a tenté en vain d'imiter le grand ascète et que, n'y parvenant

pas, il repart. A0.63 à 66 ajoute que Paphnuce, dans sa cellule, « envie » Timothée et ses œuvres. Rappelons que le traité *Sur les vices et les vertus* fait de l'Envie un vice important et que, en Occident, le couple composé de l'Envie et de son absence remplacera celui de l'Acédie et de sa vertu contraire. Dès lors, il apparaît que cette version présente Paphnuce comme étant soumis au vice subséquent au couple formé par la Tristesse et la Joie. Quant à A2.47 à 50 et A3.69 à 73, ils signalent que la Joie de l'errant est suivie d'une Tristesse relative à sa propre πολιτεία. Le couple classique est donc ici inversé et, dès lors, cette Tristesse doit trouver son remède. Pour ces deux versions, il s'agit d'une miséricorde divine qui précède le nouveau départ. La version la plus intéressante est assurément le texte guèze (E1.74-75 et 77 à 79). Ici aussi, la Tristesse – et l'Envie – succèdent à la Joie. Mais il n'est plus question de miséricorde divine. Bien au contraire, il est proclamé qu'il ne parvient pas à demeurer dans sa grotte. Autrement dit, la Tristesse, non vaincue, provoque l'Acédie qui devient ainsi la cause du second départ de Paphnuce. Dans cette version, on se trouve donc dans la succession Colère (non exprimée)-Tristesse-Acédie et non plus dans la suite Tristesse-Colère-Acédie. C'est l'autre schéma évagrien qui apparaît.

Un apophtegme adopte ce dernier schéma, lorsqu'un frère interroge Sérapion en lui disant : « mon père, ils [les démons] amènent sur moi la tristesse pour que je retourne dans le monde et me mette à un ouvrage ». ¹²⁶⁵

Un autre apophtegme semble quant à lui indiquer une inversion radicale, plaçant l'Acédie avant la Tristesse. Un ancien « tomba dans un grand péché et par le dégoût les démons l'amènèrent au découragement. Se voyant donc vaincu par la tristesse, tel un médecin expérimenté, il se donna bon espoir et dit : 'j'ai confiance dans les miséricordes de Dieu (...)'. ¹²⁶⁶ Le dégoût et le découragement, autrement dit l'Acédie, provoquent la Tristesse que le moine vaincra par la miséricorde divine. Dans le même sens, un autre apophtegme déclare qu'« un frère dominé par la tristesse accablait son abba à force de répéter : 'que faire ? Mes pensées me suggèrent et me disent : tu as eu tort de te retirer du monde, tu ne peux être sauvé ». ¹²⁶⁷ Ici aussi, l'Acédie entraîne la Tristesse du moine. D'un point de vue évagrien, l'avantage d'un tel classement serait de simplifier les choses : la partie concupiscible serait vaincue par la victoire sur l'Acédie et l'impassibilité imparfaite

¹²⁶⁵ Eth.Coll. 13,51 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 300-301).

¹²⁶⁶ N585 (ID., *Anonymes*, p. 213).

¹²⁶⁷ N617 (*Idem*, p. 263).

ne nécessiterait pas la lutte contre la partie irascible de l'âme qui ne concernerait plus dès lors que la recherche de la grande impassibilité. Ce schéma ne se retrouve cependant jamais chez Evagre, qui sort de la difficulté du placement de l'Acédie après la Tristesse et la Colère – jugées comme relevant de la partie irascible et ce même si, nous l'avons vu, il donne à comprendre, sans le dire explicitement, que la partie concupiscible de l'âme est également impliquée – en en faisant une pensée « complexe », impliquant, cette fois explicitement, les deux parties de l'âme en question.

Un apophtegme complique encore les classements évagriens selon les parties de l'âme, proclamant : « si tristesse et colère sont disciplinées, la concupiscence s'éteint ».¹²⁶⁸ Une telle affirmation situe ces deux vices dans la partie concupiscible de l'âme, ce qui n'est nullement évagrien, mais est assurément aussi bien pratique pour les situer devant l'Acédie sans introduire déjà la lutte contre la partie irascible de l'âme humaine dans celle contre la concupiscence.

Deux autres passages de la *Mission* évoquent une Tristesse. Cependant, nous ne les développerons qu'au chapitre suivant car il s'agit d'une « bonne tristesse », celle qui consiste en la repentance et / ou en la componction et qui, elle aussi, est suivie par la Joie. Même si le type de tristesse est parfois difficile à établir dans les apophtegmes, il est souvent clair. Ainsi, dans un de ces dits, Synclétique affirme : « il y a une tristesse utile, et il y a une tristesse pernicieuse. La tristesse salutaire, c'est de déplorer d'une part ses propres péchés et d'autre part la faiblesse du prochain, à la fois pour ne pas déchoir de son propos et pour atteindre la perfection de la bonté. Mais il y a aussi la tristesse qui vient de l'Ennemi, irraisonnée, que certains ont nommé aussi acédie. Il faut donc mettre en fuite cet esprit surtout par la prière et la psalmodie. » On notera à l'occasion la particularité de la pure et simple assimilation par la sainte de la Tristesse et de l'Acédie, deux vices qui peuvent éventuellement se suivre mais qui ne sont assurément pas la même chose.

F) LA COLERE

En suivant l'ordre du *Traité pratique*, survient ensuite l'Ὀργή, la Colère. Elle est « très prompte », car, comme l'affirme Evagre, « on dit, en effet, qu'elle est

¹²⁶⁸ Arm I 510 (44b) B (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 254).

un bouillonnement de la partie irascible et un mouvement contre celui qui a fait du tort ou paraît en avoir fait ».¹²⁶⁹ Ce « on dit » renvoie à Aristote qui, dans son traité *De l'âme*, donne ces deux définitions de la colère comme bouillonnement (ζέσις) du sang ou désir de rendre l'offense (ὄρεξις ἀντιλυπήσεως).¹²⁷⁰ Cette dernière définition rattache dès lors également la Colère à la partie concupiscible de l'âme, qui souhaite la vengeance. Elle justifie également son placement après la Tristesse, provoquée. Au II^e siècle de notre ère, le médecin Galien, lorsqu'il écrit sur les maladies de l'âme, consacre la plus grande place dans ses prescriptions à la colère, dont le meilleur exemple lui semble être la rage aveugle du propriétaire d'esclave.¹²⁷¹ Pareillement, à la fin du IV^e siècle, après le massacre de Thessalonique de 390, Ambroise de Milan écrit à l'empereur Théodose I^{er} que la colère est « une maladie de l'âme, un signe de la faiblesse consubstantielle à l'espèce humaine, la conséquence de la chute d'Adam ». ¹²⁷²

Quant à Isaïe, dans un apophtegme, il définit simplement la Colère comme étant « discorde, fausseté et ignorance ». ¹²⁷³ Et l'évêque Athanase aurait dit, selon un autre apophtegme, que « celui qui est vaincu par la colère et l'emportement et qui ne retranche pas la folie de cette passion, a renié Jésus et a Arès en lui-même comme dieu, parce qu'il s'est incliné devant la colère qui est une idole de folie ». ¹²⁷⁴

C'est en tout cas là une mauvaise pensée particulièrement tenace. Ainsi, Ammonas, premier successeur d'Antoine à Pispir, disait-il : « j'ai passé quatorze ans à Scété priant Dieu nuit et jour qu'il m'accorde de vaincre la colère ». ¹²⁷⁵ Selon Evagre, « elle rend l'âme furieuse tout le long du jour, mais c'est surtout pendant les prières qu'elle se saisit de l'intellect ». ¹²⁷⁶ Dans le traité *Sur la prière*, il dit que « la mémoire t'impose, alors que tu es en prière, les fantômes du passé, ou des préoccupations nouvelles, ou le visage de tel qui t'a fait du tort ». ¹²⁷⁷ En fait, tout comme la Luxure, la Colère souille l'intellect et empêche d'offrir pure la prière à Dieu, au sens de *Matthieu* 5,24 : « laisse là ton offrande

¹²⁶⁹ *Traité pratique*, 11, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 516-517.

¹²⁷⁰ Citation et traduction donnée dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), p. 517.

¹²⁷¹ GALIEN, *On the Passions and Errors of the Soul*, P.W. HARKINS (trad.), Colombus 1963, p. 38-39.

¹²⁷² AMBROISE DE MILAN, *Lettres* 51, 4-5 ; cité par P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 156.

¹²⁷³ A258 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 102).

¹²⁷⁴ N600 (ID., *Anonymes*, p. 256-257).

¹²⁷⁵ A115 (ID., *Alphabétique*, p. 45).

¹²⁷⁶ *Traité pratique*, 11, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 518-519.

¹²⁷⁷ *Sur la prière*, 66, dans M-O. GOUDET (trad.), p. 81. La traduction de la fin par A. Guillaumont en « qui t'a contristé », plus littéral pour traduire le verbe grec ἀντιλυπέω, rattache davantage la Colère à la Tristesse qui en est à l'origine. Cf. A. et C. GUILLAUMONT (éd.), p. 519.

devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis, viens présenter ton offrande ». ¹²⁷⁸ Dans le traité *Sur les pensées*, entre autres citations bibliques, Evagre cite saint Paul en *1 Timothée 2,8*, où l'apôtre prescrit de « lever en tout lieu les mains sans colère ni disputes ». ¹²⁷⁹

Le moine en colère se heurte « aussitôt au démon de l'Acédie, qui bondit précisément sur de telles dispositions et met en pièces l'âme, comme un chien fait d'une jeune biche ». ¹²⁸⁰

« Parfois même, quand la Colère dure et se transforme en ressentiment, elle provoque, la nuit, des troubles » ¹²⁸¹, « faisant surgir des hommes armés, des bêtes venimeuses ou carnivores ». ¹²⁸² Evagre insiste par ailleurs en citant Paul, *Ephésiens 4,26* : « que le soleil ne se couche pas sur notre irritation ». Car, en effet, « les visions effrayantes naissent du trouble de la partie irascible, et rien ne porte l'intellect à désertier comme la partie irascible quand elle est troublée ». ¹²⁸³ L'amma Synclétique reprend la même citation et ajoute une phrase qui résume parfaitement ce qu'il convient de faire : « hais la maladie, mais non le malade ». ¹²⁸⁴ Il ne faut pas se mettre en colère contre celui qui provoque en soi cette mauvaise pensée.

Un apophtegme, très raisonnable, montre cependant que, si la colère ne doit pas durer, on ne peut l'éviter de surgir, déclarant que « le fait de s'abstenir absolument de se quereller, d'affliger quelqu'un ou de se fâcher contre quiconque est réservé aux anges ; se troubler un peu et se réconcilier aussitôt est le propre des bons lutteurs. Quant à celui qui, troublé et fâché, garde un certain temps, ne fût-ce qu'un jour, sa tristesse et sa colère, celui-là est frère des démons ». ¹²⁸⁵ La Colère est donc un vice à partir du moment où elle dure sans réconciliation, se transformant en ressentiment.

Evagre écrit parmi les semi-anachorètes des Kellia. Il en résulte notamment que, dans

¹²⁷⁸ La citation biblique se retrouve textuellement dans le traité *Sur la prière*, 21 [M-O. GOUDET (trad.), p. 75], qui évoque aux chapitres 21 à 27 les obstacles à la prière qui résultent de la Colère. Il convient de ne pas confondre avec la « prière pure », dépourvue de toute représentation et forme, telle qu'elle est développée par Evagre dans sa « gnostique ».

¹²⁷⁹ *Sur les pensées*, 5 [P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), p. 168-169].

¹²⁸⁰ *Traité pratique*, 23, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 554-555.

¹²⁸¹ *Idem*, 11, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 518-519.

¹²⁸² *Idem*, 54, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 626-627.

¹²⁸³ *Idem*, 21, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 550-551.

¹²⁸⁴ A904 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 311).

¹²⁸⁵ Sy XV 123 (Id., *Troisième recueil*, p. 95).

sa double conception d'une Colère se situant entre la Tristesse et l'Acédie et mettant en branle les deux parties de la ψυχή, il déclare que, lorsque la partie irascible de l'âme est fortement troublée, « les démons nous suggèrent que l'anachorète est belle », visant ainsi à ce que le semi-anachorète s'isole davantage et ce afin de « nous empêcher de mettre fin à ce qui avait causé notre tristesse, et de nous débarrasser ainsi de notre trouble ». En revanche, lorsque c'est la partie concupiscible qui est la plus atteinte, les démons tentent de provoquer l'Acédie, en faisant que « désirant des corps, nous ayons commerce avec des corps ».¹²⁸⁶ La Colère est donc bien aux yeux d'Evagre, quoiqu'il ne le dise pas clairement, une pensée « complexe », tout autant que la Tristesse et l'Acédie.

Une sentence de Pœmen montre en tout cas bien le lien avec les autres passions de la partie irascible en disant : « un homme qui habite avec quelqu'un doit être comme une colonne de pierre : insulté, il ne se met pas en colère ; loué, il ne s'élève pas ».¹²⁸⁷ Le risque d'y succomber ne disparaît donc définitivement qu'une fois atteinte la perfection. C'est pourquoi un apophtegme dit que « la colère plus que tout anéantit la componction et l'humilité de l'âme »¹²⁸⁸ et qu'un autre proclame que « l'humilité ne s'irrite pas ni n'irrite personne ».¹²⁸⁹ Seul celui qui est devenu parfaitement humble n'est plus sujet à ce démon.

Comme pour la Tristesse, il existe une bonne et une mauvaise Colère. En réalité, pour Evagre, la Colère est naturellement bonne, car « la nature de la partie irascible¹²⁹⁰, c'est de combattre les démons (...). Aussi les anges nous suggèrent-ils le plaisir spirituel et la béatitude qui le suit, pour nous exhorter à tourner notre irascibilité contre les démons »¹²⁹¹, le plaisir spirituel étant celui que procure la γνῶσις ou science spirituelle, suivie par la « béatitude ». Cependant, dans les *Chapitres gnostiques*, Evagre rejette aussi la colère contre les démons, disant que ceux-ci « ne cessent pas de calomnier le gnostique, même quand il n'est pas en faute, afin d'attirer à eux le nous par la colère. Comme un brouillard, en effet, l'obscurité se tient devant la pensée et chasse la contemplation loin du nous, au moment où il reprend les démons comme calomnieurs ».¹²⁹² La colère, même bonne puisque dirigée

¹²⁸⁶ Pour l'ensemble des citations de ce paragraphe, *Traité pratique*, 22, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 552-553.

¹²⁸⁷ A976 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 335).

¹²⁸⁸ N592/62 (ID., *Anonymes*, p. 230).

¹²⁸⁹ N115 (*Idem*, p. 46).

¹²⁹⁰ Le θυμός étant ici pris comme synonyme de l'Ὀργή.

¹²⁹¹ *Traité pratique*, 24, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 556-557.

¹²⁹² *Chapitres gnostiques*, III,30 [*Les six Centuries*, p. 134(-135)].

contre les démons, en vient donc de toute façon à perturber la prière, y compris du gnostique, ce qui montre que la Colère peut à tout moment surgir, y compris une fois atteinte la petite impassibilité.

L'usage de la bonne colère n'est donc en fin de compte pas l'idéal. Abba Isidore l'a bien compris. A un frère qui lui demande pourquoi les démons le craignaient autant, il répond : « parce que, depuis que je suis moine, je m'exerce à ne jamais laisser la colère monter jusqu'à ma gorge ». ¹²⁹³ Le mieux est donc d'éviter tout type de colère.

Par ailleurs, les démons « nous entraînent vers les convoitises du monde et contraignent la partie irascible, allant contre sa nature, à combattre les hommes, cela pour que l'intellect soit obscurci et déchoie de la science, devenant traître aux vertus ». ¹²⁹⁴ Dans *Sur les Pensées*, Evagre déclare simplement que « quand elle est entraînée contre sa nature, notre irascibilité aide fortement les démons à atteindre leur but, et se prête très utilement à toute leur odieuse machination ». ¹²⁹⁵

Même lorsque la Colère contre autrui semble justifiée, il faut s'en départir. Ainsi, Macaire déclare : « si, en reprenant quelqu'un, tu te mets en colère, tu assouvis ta propre passion ; ne va donc pas, pour en sauver d'autres, te perdre toi-même ». ¹²⁹⁶

Evagre, dans son *Traité à Euloge*, résume la question en disant : « dispose-toi à être doux et combatif : l'un envers ton semblable, l'autre envers l'ennemi. C'est à cela, en effet, que sert l'agressivité ¹²⁹⁷ : à combattre le serpent avec hostilité. (...) Ne détourne pas l'usage de l'agressivité vers une action contre nature, de sorte que tu t'irrites contre ton frère, en imitant le serpent ». ¹²⁹⁸

Dans ce même chapitre, il développe le remède contre la Colère, à savoir sa vertu opposée : la Μακροθυμία, la Longanimité ou Patience, qui se pratique par la douceur et la charité. Il déclare en effet : « voici à quoi sert la modération de l'homme doux : à être

¹²⁹³ A358 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 136).

¹²⁹⁴ *Traité pratique*, 24, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 556-557.

¹²⁹⁵ *Sur les pensées*, 5 [P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), p. 166-167].

¹²⁹⁶ A470 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 179).

¹²⁹⁷ A savoir le θυμός, la partie irascible de l'âme.

¹²⁹⁸ *Euloge*, 10, dans M.-A. JOURDAN-GUEYER (trad.), *Au moine Euloge, dans Evagre le Pontique. De la prière à la perfection*, Paris (1992), p. 32.

patient envers son frère par la charité, tout en faisant la guerre à la pensée. (...) L'homme doux, même s'il souffre les pires avanies, ne s'écarte pas de la charité. Car grâce à elle il est patient et il résiste, il est bon et persévère ».¹²⁹⁹ L'amma Théodora déclare ainsi que l'ancien ne doit pas se laisser « dominer par la colère. Il faut qu'il soit longanime, doux et le plus humble possible ; il doit être éprouvé, persévérant, plein de sollicitude et ami des âmes ».¹³⁰⁰ La patience et la charité sont souveraines. Ainsi, dans un apophtegme, il est rappelé la parole de *1 Corinthiens* 4,12 : « insultés nous bénissons », ajoutant : « quand vous êtes injuriés, calomniés ou frappés, vous devez vous mettre dans le cœur que vous faites de grands profits, que vous devenez compagnons et associés des Apôtres et des saints Martyrs et que vous devez vous attendre à pire afin de gagner plus encore ».¹³⁰¹ On lit aussi : « devant une insulte, il faut céder, laisser le champ libre à la colère pour ne pas la contredire ni tomber dans des paroles ou des actes déplacés ».¹³⁰² Ou encore : « la charité est, pour les saints Pères, 'un frein de la colère' ».¹³⁰³

Comme autre remède contre la Colère, il faut bien entendu citer l'ensemble des sentences développées par Evagre en son livre V de l'*Antirrhétique*.¹³⁰⁴ Il y a aussi la fuite, tel Jean Colobos qui, voyant un chamelier le portant à la colère par ses paroles, préfère abandonner son chargement et s'enfuir.¹³⁰⁵ Il en va de même pour Isidore qui, étant parti au marché vendre sa production, voyant la colère approcher de lui, abandonna les objets et prit la fuite.¹³⁰⁶

Pour Jean de Cyzique, il est en tout cas clair qu'il faut se tenir à l'écart des hommes. Un apophtegme lui attribue la sentence suivante : « que celui qui veut maîtriser la colère hâisse la fréquentation des séculiers ».¹³⁰⁷ Le renforcement de l'anachorèse n'apparaît cependant généralement pas comme une solution. Nous avons déjà dit qu'Evagre en faisait une tactique d'attaque des démons lorsque le θυμός est particulièrement troublé. Mais un apophtegme montre plus prosaïquement que l'isolement ne protège pas de la Colère.

¹²⁹⁹ *Euloge*, 10, dans M.-A. JOURDAN-GUEYER (trad.), *Au moine Euloge, dans Evagre le Pontique. De la prière à la perfection*, Paris (1992), p. 32.

¹³⁰⁰ A313 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 121).

¹³⁰¹ J728 (ID., *Anonymes*, p. 309-310).

¹³⁰² J753 (*Idem*, p. 324-325).

¹³⁰³ Sy XV 136 (ID., *Troisième recueil*, p. 97-98).

¹³⁰⁴ Dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 512-521.

¹³⁰⁵ A320 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 124).

¹³⁰⁶ A363 (*Idem*, p. 137).

¹³⁰⁷ J744 (ID., *Anonymes*, p. 318-319).

Un frère qui s'est isolé parce qu'il se mettait souvent en colère, voit ainsi ce démon l'assaillir en renversant plusieurs fois de suite sa cruche d'eau, au point que le moine en finit par se fâcher et par la briser. Il comprend alors que c'est peine perdue et retourne au monastère car, dit-il, « on a besoin partout de force, de patience et du secours de Dieu ».¹³⁰⁸

Si, pour Evagre, la prière émise par le moine en colère n'est pas convenable, un apophtegme fait de cette même prière une arme contre la Colère. Ainsi, « un frère irrité contre un autre, se tint en prière pour demander d'être patient à l'égard de ce frère et pour (obtenir) que la tentation passât sans lui causer de dommage. Aussitôt il vit une fumée sortir de sa bouche »¹³⁰⁹, ce qui indique la fuite du démon. La prière fut donc bien valable aux yeux de Dieu et donna lieu à Sa miséricorde.

Le travail manuel intense peut également être un moyen contre la colère. Ainsi Pœmen recommande à un frère de retrancher la Colère – et aussi la Luxure – par des « fatigues ».¹³¹⁰

Enfin, Evagre dit que, non seulement il ne faut pas s'irriter contre les autres, mais qu'il convient aussi de ne pas les irriter eux-mêmes, déclarant : « garde-toi de jamais faire partir l'un des frères, pour l'avoir irrité, car tu n'échapperas pas, de ta vie, au démon de la tristesse, qui serait toujours pour toi un obstacle à l'heure de la prière ».¹³¹¹ La réconciliation, qui mettrait fin à la Tristesse du moine fautif, deviendrait en effet impossible avec le départ du frère irrité et « les présents apaisent la rancune (...). Mais nous qui sommes pauvres, suppléons à notre indigence par la table ».¹³¹² Autrement dit, le remède contre la Colère provoquée chez autrui est certes aussi la charité, mais, lorsqu'elle est difficilement possible, comme tel est le cas pour les errants, il peut également consister en l'hospitalité envers l'irrité, qui se révèle en fait être un des aspects de cette même charité, ainsi que nous le verrons plus loin.

¹³⁰⁸ N201 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 78).

¹³⁰⁹ N372 (*Idem*, p. 126).

¹³¹⁰ A689 (ID., *Alphabétique*, p. 247-248).

¹³¹¹ *Traité pratique*, 25, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 558-559. Ce chapitre se trouve sous une forme plus développée dans un passage interpolé de l'*Histoire lausique* (Vat.gr. 2091). R. Draguet, découvreur de ce texte, a proposé d'y voir « la forme originale » du chapitre [« Un morceau grec inédit des Vies de Pachôme apparié à un texte d'Evagre en partie inconnu », *Le Muséon* 70, (1957), p. 267-306]. A. Guillaumont démontre cependant que ce texte ne peut être reconnu comme authentique [*Traité pratique*, 25, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 559-560].

¹³¹² *Idem*, 26, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 560-561.

G) L'ACEDIE

Venons-en au plus spécifique des vices pour l'errant : l'Ἀκηδία, l'Acédie, qui, bien plus que de l'« ennui », est réellement le dégoût de tout.

Evagre fournit une admirable description de l'action de ce vice. Ce démon « attaque le moine vers la quatrième heure et assiège son âme jusqu'à la huitième heure. D'abord, il fait que le soleil paraît lent à se mouvoir, ou immobile, et que le jour semble avoir cinquante heures. Ensuite, il le force à avoir les yeux continuellement fixés sur les fenêtres, à bondir hors de sa cellule, à observer le soleil pour voir s'il est loin de la neuvième heure (...). En outre, il lui inspire de l'aversion pour le lieu où il est, pour son état de vie même, pour le travail manuel, et, de plus l'idée que la charité a disparu chez les frères, qu'il n'y a personne pour le consoler (...). Il l'amène alors à désirer d'autres lieux, où il pourra trouver facilement ce dont il a besoin, et exercer un métier moins pénible et qui rapporte davantage ; il ajoute que plaire au Seigneur n'est pas une affaire de lieu : partout, en effet, est-il dit, la divinité peut être adorée. Il joint à cela le souvenir de ses proches et de son existence d'autrefois, il lui représente combien est longue la durée de la vie, mettant devant ses yeux les fatigues de l'ascèse ; et, comme on dit, il dresse toutes ses batteries pour que le moine abandonne sa cellule et fuie le stade ».¹³¹³

C'est réellement la tentation contre l'ἡσυχία, la ξενιτεία extérieure qui est le socle de la démarche monastique, ramenant tout bonnement le moine au point de départ. Evagre l'identifie avec le « démon de midi » du *Psaume* (LXX) 90,6 car il a la fâcheuse habitude de frapper de préférence en milieu de journée, à l'heure la plus chaude. C'est pourquoi Basile de Césarée nous montre les frères récitant le *Psaume* 90 à Sexte, afin de contrer ce démon particulièrement insupportable, le plus dangereux qui soit pour le moine car il le conduit à se laisser aller au sommeil ou à quitter sa cellule et le désert.¹³¹⁴ Un apophtegme montre ainsi un homme qui jeûnait facilement lorsqu'il pratiquait au village (donc en « sarakôte ») et se trouva bien en difficulté pour tenir jusqu'à la neuvième heure lorsque, sur le conseil de

¹³¹³ *Traité pratique*, 12, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 520-527. Voir aussi T. ŠPIDLIK, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Acédie », p. 19.

¹³¹⁴ BASILE DE CESAREE, *Lettres*, 207 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 365 ; A. GUILLAUMONT, *Conception du désert*, p. 86 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 100-101.

Zénon, il le fit étant davantage isolé.¹³¹⁵

Attention : l'Acédie n'est pas que l'incitation à quitter la cellule et le désert. L'amma Théodora déclare notamment que « quand on se propose (d'embrasser le recueillement), le Mauvais arrive aussitôt et accable l'âme de dégoût, de découragement et de pensées obsédantes », évoquant alors un moine qui, au moment de l'office, « était pris de frissons et de fièvre avec un violent mal de tête ».¹³¹⁶ A cette pensée de dégoût, d'Acédie, il résistait en faisant malgré tout l'office et il triomphait ainsi du démon.

C'est en tout cas un mal terrible, car il frappe l'errant dès le début de son anachorèse. Pœmen déclare à son sujet que « l'ennui est toujours là au commencement, et il n'y a pas de passion pire ; mais dès lors que l'homme l'a reconnu, il est apaisé ».¹³¹⁷ Le discernement est donc pour le grand ascète le moyen de vaincre définitivement l'Acédie. Certes, mais celui-ci est loin d'être obtenu rapidement et il existe assurément des moyens ciblés permettant, dans l'attente, de lutter et de vaincre cette mauvaise pensée.

La meilleure arme contre cet horrible démon reste la componction, jointe au souvenir du Jugement Dernier et de la rétribution future. Un apophtegme anonyme voit ainsi un ancien répondre à un frère lui demandant pourquoi il se trouve en proie à l'Acédie lorsqu'il est assis dans sa cellule : « parce que tu n'as pas vu l'instant favorable, ni le repos espéré, ni le châtement futur ».¹³¹⁸ Evagre ne pratique pas autrement quand il recommande en premier de diviser, « avec des larmes », son âme en deux parties : une qui console et une qui est consolée, disant : « semant, en nous de bons espoirs, prononçons avec saint David cette incantation : 'Pourquoi es-tu triste, ô mon âme, et pourquoi me troubles-tu ? Espère en Dieu, car je le louerai, lui le salut de ma face et mon Dieu. »¹³¹⁹ Ce qui est une citation du *Psaume* 91,6 et relève de la méthode antirrhétique, la même récitation étant d'ailleurs présente dans le traité qui y est consacré.¹³²⁰ Les « larmes » sont donc essentielles et à de nombreuses reprises mentionnées par Evagre comme remède à ce mal. Ainsi proclame-t-il que « lourde est la tristesse et irrésistible est l'acédie, mais les larmes devant Dieu sont plus

¹³¹⁵ A242 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 97).

¹³¹⁶ A311 (*Idem*, p. 120).

¹³¹⁷ A723 (*Idem*, p. 254).

¹³¹⁸ N196 (ID., *Anonymes*, p. 77).

¹³¹⁹ *Traité pratique*, 27, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 562-563.

¹³²⁰ *Antirrhétique*, VI,20, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 524-525.

fortes que l'une et l'autre ». ¹³²¹ Le livre VI de l'*Antirrhétique*, consacré à l'Acédie, l'indique aussi clairement plusieurs fois. ¹³²² En revanche, il convient de noter que « l'esprit d'acédie chasse les larmes ». ¹³²³

La componction est étroitement liée à la pensée de sa mort prochaine. Pour Evagre, « voici ce que disait notre maître ¹³²⁴ saint et très pratique ¹³²⁵ : il faut que le moine se tienne toujours prêt, comme s'il devait mourir le lendemain, et, inversement, qu'il use de son corps comme s'il devait vivre avec lui de nombreuses années. Cela, en effet, disait-il, d'un côté, retranche les pensées de l'acédie et rend le moine plus zélé, de l'autre, garde son corps en bonne santé, et maintient toujours égale son abstinence ». ¹³²⁶

Il convient surtout de pratiquer l'Ἐπιμονή, l'« Endurance », la « Patience ». Celle-ci permet d'ailleurs de contrecarrer tous les vices qui précèdent. Ainsi, à un ancien se proposant de prier pour un frère tenté par la Luxure, ce dernier répondit : « je vois (...) que je peine, mais je vois aussi que cette peine m'apporte des fruits ; demande donc seulement à Dieu de m'accorder la patience ». ¹³²⁷ Il importe de ne pas confondre Μακροθυμία et Ἐπιμονή que l'on peut traduire toutes deux par « Patience ». La première est le remède de la Colère qui est « prompte ». C'est une patience réactionnelle instantanée. Quant à la seconde, elle s'étend dans le temps, tout comme l'Acédie. Il est donc préférable de parler dans ce dernier cas d'« Endurance » ou de « Persévérance ».

Il convient donc de ne « pas désertier la cellule à l'heure des tentations (...) ; mais il faut rester assis à l'intérieur, être persévérant ». ¹³²⁸ La garde de la cellule est donc la clé de l'Endurance. Arsène, à un frère tourmenté par une pensée le poussant à visiter des malades, répond : « va, mange, bois, dors et ne travaille pas mais ne quitte pas la cellule ». L'apophtegme conclut en disant qu'« il savait en effet que la persévérance dans la cellule

¹³²¹ *Exhortation à une vierge*, 39, dans H. GRESSMANN (éd.), p. 149.

¹³²² Cf. 10 et 19, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 522-525.

¹³²³ *Sentences aux moines vivant dans des communautés ou des monastères*, 56, dans H. GRESSMANN (éd.), p. 157.

¹³²⁴ A. Guillaumont montre qu'il s'agit très certainement de Macaire l'Égyptien. Voir A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, n. 29, p. 566-568.

¹³²⁵ C'est-à-dire ayant atteint l'impassibilité imparfaite.

¹³²⁶ *Traité pratique*, 29, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 566-569.

¹³²⁷ N170 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 63).

¹³²⁸ *Traité pratique*, 28, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 564-565.

conduit le moine à la perfection de son état ». ¹³²⁹ La garde de la cellule apparaît donc comme la chose essentielle à laquelle l'errant ne doit jamais renoncer, sous peine de tout perdre.

Mais le travail manuel et la prière, la psalmodie et la méditation sont tout aussi fondamentaux. ¹³³⁰ Un apophtegme anonyme commence de façon quasiment identique au dernier que nous venons d'évoquer, l'ancien faisant exactement la même déclaration à l'errant tenté. La différence est que l'apophtegme montre comment le moine retrouva sa « régularité » : « quand il eut passé trois jours il s'ennuya et, trouvant de petits rameaux de palmier, il les fendit puis, le jour suivant, il les tressa. Après avoir travaillé, il dit : 'voilà encore d'autres petits rameaux, je les prépare encore, puis je mangerai.' Il les prépara, puis il dit : 'je vais lire un peu, ensuite je mangerai'. Après avoir lu, il dit : 'je récite mes petits psaumes, ensuite je mangerai tranquillement' ». ¹³³¹ Ainsi, progressivement, avec l'aide divine, il retrouva en s'astreignant au travail manuel, à la méditation et à la psalmodie la paix de son âme. Pareillement, dans un autre apophtegme, un ange engage Antoine à combattre par la prière et le travail manuel, en alternance. ¹³³²

Un apophtegme fait dire aux anciens que « le moine doit lutter jusqu'à la mort contre le démon de l'acédie et du découragement, surtout durant les synaxes. Si, avec l'aide de Dieu, tu y réussis, tiens-toi en garde contre la pensée de la complaisance en soi et d'orgueil ». ¹³³³ L'errant qui vainc l'Acédie, se trouve donc encore confronté à la Vaine Gloire et à l'Orgueil. Nous retrouvons là parfaitement le classement évagrien. Mais nous avons vu plus haut que la Colère peut encore frapper également. Restent donc les maladies de la partie irascible de l'âme.

Notons par ailleurs un apophtegme arménien qui semble écarter l'Acédie des attaques contre la partie concupiscible de l'âme en disant que : « si tristesse et colère sont disciplinées, la concupiscence s'éteint ». On pourrait dès lors penser que l'Acédie relève elle aussi, entièrement, de la partie irascible, ce qui n'est pas du tout évagrien puisque

¹³²⁹ A49 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 25).

¹³³⁰ Ces moyens de lutte sont notamment développés par Evagre dans *l'Esquisse monastique*. Il ne faut surtout pas en conclure qu'ils représentent des éléments visant à atteindre l'ἡσυχία. Si Evagre en parle alors abondamment, c'est bien parce qu'ils constituent des éléments de la « pratique » spécialement attachés à la lutte contre l'Acédie, ruine de l'ἡσυχία, et qui relèvent de l'« armure monastique ».

¹³³¹ N195 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 76-77).

¹³³² A1 (ID., *Alphabétique*, p. 13).

¹³³³ N374 (ID., *Anonymes*, p. 126-127).

le moine-philosophe en fait une pensée « complexe », au carrefour des deux parties de la ψυχή. Cependant, l'apophtegme en question se termine en proclamant que « les biens naturels croîtront, et les péchés seront consumés par ceux qui vivent dans la solitude ». L'isolement demeure donc fondamental et l'Acédie, qui soumet l'errant au désir de rencontrer ses semblables – ce qui relève bien de la concupiscence – doit donc être également évitée pour que cet apophtegme corresponde à la réalité.¹³³⁴

En tout cas, pour combattre l'Acédie, selon Evagre, le moine ne peut recourir à la curieuse méthode consistant à attaquer un démon en suscitant un autre puisque celui de l'Acédie n'a aucun successeur plus puissant que lui dans le cadre de la « pratique ». Les deux démons qui s'en prennent au « gnostique », Cénodoxie et Orgueil, ne peuvent en aucune façon être utilisés par le moine, puisqu'ils ne peuvent effectivement apparaître que chez celui qui a acquis l'impassibilité imparfaite et donc après la victoire sur l'Acédie.

Cette mauvaise pensée ne pouvait pas ne pas être évoquée dans la *Mission de Paphnuce*. Notons d'abord qu'elle est totalement absente de la première partie du texte. Rappelons ensuite la transition entre les deux parties du même récit, où nous apercevons un Paphnuce incapable d'imiter les œuvres de Timothée et qui repart dès lors au désert. Nous avons vu à cette occasion que le texte guèze exprimait clairement que l'errant se trouvait soumis à l'Acédie en sa grotte et que telle était la cause de son second départ (E1.77 à 79).

Au chapitre 24, qui met en avant la supériorité de l'errant sur le cénobite, la faiblesse possible des moines d'Erète pourrait être envisagée comme relevant de l'action de ce démon (S1.117, S2.109, B.84, E1.114, A1.35 et 36, A2.80 et 81, A3. 103). Il peut cependant s'agir d'une faiblesse par rapport à un autre démon ou d'une faiblesse physique. L'éthiopien et A1 semblent ainsi concevoir ces deux aspects en parlant de « mauvaise pensée », en général, et de souffrance ou de faiblesse qui, puisqu'elle se distingue de l'attaque démoniaque, ne peut qu'être physique. Les versions arabes A2 et A3 distinguent quant à elles clairement la possibilité, d'une part, d'une maladie et, de l'autre part, d'une faiblesse qui, dès lors, doit être envisagée comme une mauvaise pensée. Ce qui pourrait donner à imaginer que la mauvaise pensée concernée est expressément l'Acédie est que la solution envisagée est

¹³³⁴ Arm. I 510 (44b) B (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 254).

la rencontre et le réconfort d'autres frères, mais, d'un point de vue doctrinal, c'est là justement une réponse inappropriée, puisque la bonne solution contre l'Acédie n'est pas la rencontre de ses semblables, mais bien l'endurance de celui qui persévère seul dans sa cellule. En revanche, toute soumission à une pensée mauvaise, quelle qu'elle soit, peut faire l'objet d'un conseil judicieux de la part d'un ancien, ainsi que le montrent très largement les apophtegmes. D'autre part, la rencontre avec d'autres est parfaitement justifiée dans le cas des malades et des mourants, que la charité pousse nécessairement à visiter. Nous pensons dès lors que le passage ne vise pas expressément l'Acédie mais, outre la faiblesse physique, envisage tout type d'attaque démoniaque.

En revanche, en A1.38, on trouve, en réponse à ce passage, notamment une évocation tout à fait explicite du terrible démon. Le verbe dont use le traducteur arabe nous conduit clairement à parler d'« Acédie », terme cependant absent du texte. Non loin de là, en une phrase quasi semblable (A1.41), cette version envisage en plus le dénuement du moine face à la maladie.

Au chapitre 31, l'Acédie est très clairement évoquée (S1.172, S2.160, B.122, A2.132, A3.144). Rappelons que le chapitre ne se retrouve ni en guèze ni en A1. Nous avons déjà montré que l'élévation de l'esprit vers les lieux célestes et les saints de l'autre monde, et donc un accès temporaire à la perfection, ce qui correspond à l'obtention de l'impassibilité imparfaite, constitue ici le remède à l'Acédie des errants.

En réalité, la principale arme du moine est la Patience, la Persévérance au combat, le maintien au désert. On la voit déjà évoquée, en A2.75 et A3.98, dans le discours des moines d'Erète, au chapitre 23, lorsqu'ils parlent de la vie d'Elie et de Jean-Baptiste au désert. Les autres versions sont muettes sur ce point précis. Ceci pourrait cependant davantage exprimer l'ascèse en général, le maintien de celle-ci tout au long du séjour au désert, que spécifiquement la résistance à la tentation de quitter ce même désert en raison de l'Acédie. C'est assurément ainsi qu'il convient d'envisager l'endurance des errants du désert évoquée au chapitre suivant par les moines d'Erète : il s'agit de l'ascèse prise dans son ensemble et des biens qu'ils en hériteront dans le monde à venir.

Les deux idées sont en fait cependant impossibles à démêler, car la résistance à la fuite du « lieu » est le point central de l'ascèse au désert. Elle conditionne le tout : sans elle,

cette ascèse est tout simplement détruite. Persévérance au cours de l'ascèse au désert et résistance à l'Acédie sont donc en fait deux choses semblables, seul le point de vue de départ changeant.

Ainsi, au chapitre 29, la persévérance d'Onuphre, telle qu'elle apparaît exprimée en guèze (E1.169 à 171) et en A1.76 à 79, est certes face à l'ensemble des attaques démoniaques. Cependant, qui dit résistance au démon dit maintien au désert et dans l'ascèse et donc, avant toute chose, insoumission au démon de l'Acédie.

De même, l'endurance d'Onuphre exprimée au chapitre suivant, et qui lui vaut la miséricorde divine, si elle a déjà été abordée lorsque nous avons évoqué l'ascèse en général, pourrait également très bien trouver sa place ici.

H) LA VAINÉ GLOIRE

« La pensée de la vaine gloire est une pensée très subtile qui se dissimule facilement chez le vertueux, désirant publier ses luttres et pourchassant la gloire qui vient des hommes¹³³⁵ ». ¹³³⁶ Maladie de la partie irascible de l'âme, elle s'attaque au « vertueux », autrement dit à celui qui a accompli la « pratique » et est parvenu à la petite impassibilité. Pour Evagre, cette mauvaise pensée s'attaque donc spécifiquement au gnostique. Dans une logique totalement évagrienne, sa place devrait dès lors normalement se situer dans la dernière partie de notre travail, lorsque nous évoquerons le moine « parfait », puisqu'elle concerne celui qui a en tout cas déjà atteint l'*ἀπαθεία* imparfaite, et ce même si le sujet est abordé dans le *Traité pratique*. Cependant, cette logique lui est essentiellement propre et la plupart des moines, à la lecture des apophtegmes notamment, ne considèrent qu'une perfection qui n'apparaît qu'une fois toutes tentations vaincues, donc y compris la Vaine Gloire et l'Orgueil. C'est cette vision majoritaire que nous adoptons dans notre développement.

La Vaine Gloire, ou Cénodoxie (que l'on peut également qualifier de « vanité »), ayant fait s'exalter le moine par de vaines espérances, « s'envole et l'abandonne aux tentations soit du démon de l'orgueil, soit de celui de la tristesse, qui introduit en lui d'autres pensées,

¹³³⁵ Cf. *1 Thessaloniens* 2,6.

¹³³⁶ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 13, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 528-529.

contraires à ces espérances. Parfois même elle le livre au démon de la fornication ».¹³³⁷ La Vaine Gloire non guérie aboutit naturellement à l'Orgueil, dernier et suprême des vices de la classification d'Evagre. Mais elle peut aussi déjà entraîner par elle-même la chute du vertueux, qui retombe au niveau de la Tristesse (qui, bien évidemment, peut être suivie de la Colère ou de l'Acédie). Frappant à nouveau la partie purement concupiscible de l'âme, elle peut même ramener l'errant face au démon de la Luxure. Se jugeant parfait, le moine, dans son souci de gloire humaine, peut en effet être conduit à se laisser tenter par l'admiration, ou la flatterie, féminine et tomber dans le piège tendu par le démon, en venant ainsi à désirer le corps de son admiratrice. Un apophtegme est très clair quant à cette rechute de la partie concupiscible de l'âme, disant que « celui qui aime être glorifié par les hommes ne peut être sans envie et celui qui a de l'envie ne peut trouver l'humilité ».¹³³⁸

Dans la recension longue du traité *Sur les pensées*, Evagre déclare que « les démons façonnent des rêves de vaine gloire (...) de cette sorte ; souvent un moine se voit rabrouant les démons et guérissant des maladies corporelles, ou bien revêtu d'un vêtement de pasteur et faisant paître un troupeau ; au réveil, il imagine aussitôt la prêtrise et tout le jour il pense à ce qu'elle comporte, ou bien, comme si le charisme de guérison allait lui être donné, il en voit par avance les signes et se représente ceux qui seront guéris, les honneurs que lui rendront les frères, les présents apportés du dehors, tous les gens qui, d'Egypte ou de l'étranger, viennent à lui, attirés par sa renommée ».¹³³⁹ Il montre là la suggestion de l'obtention des charismes réservés aux saints sur terre, mais, il indique que le moine, loin d'être déjà parfait, ne voit dans un tel don que la gloire humaine qu'il en retirerait.

Evagre évoque aussi dans ce passage une des images les plus fréquentes que la Vaine Gloire suscite chez l'errant : celle qui consiste à se voir conférer la prêtrise, disant qu'elle « lui prédit même qu'il sera prêtre désormais, et fait surgir à sa porte des gens qui viennent le chercher : et s'il ne veut pas, on l'emmènera ligoté ».¹³⁴⁰ L'abba Apollon avoue ainsi qu'au début de son noviciat son principal combat était au sujet du sacerdoce, qu'il le faisait rêver qu'il était consacré évêque.¹³⁴¹ L'Absence de Vaine Gloire, de volonté de gloire humaine, de l'errant le pousse effectivement à fuir la prêtrise que l'on veut souvent lui faire

¹³³⁷ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 13, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 528-529, p. 528-531.

¹³³⁸ Sy VIII 7 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 78).

¹³³⁹ Edition de J MUYLDERMANS, *A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique*, Louvain 1932, p. 51 ; traduction : A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 530.

¹³⁴⁰ *Idem*, p. 528-529.

¹³⁴¹ J729 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 310-311).

endosser, au point que certains y sont contraints par la force. Ici, c'est au contraire la mauvaise pensée qui fait espérer au moine de se voir attribuer cette charge, tout en s'imaginant faire semblant de refuser et d'y être contraint, préservant ainsi une fausse humilité.

Les sources monastiques citent des exemples de moines fuyant la Vaine Gloire de la prêtrise.¹³⁴² Certains, contraints de prendre la charge, refusent cependant de remplir leur nouvel office. Ainsi, un apophtegme montre l'abba Matoès qui, avec son disciple, furent ordonnés prêtres contre leur gré, mais moururent sans jamais avoir fait l'eucharistie. L'ancien avait déclaré : « j'ai confiance en Dieu que je ne serai pas jugé plus sévèrement à cause de cette ordination, puisque je ne fais pas l'eucharistie. Car l'ordination est pour ceux qui sont irréprochables ».¹³⁴³

Si des moines se considèrent indignes de la prêtrise, il en est d'autres qui la considèrent indigne des moines, car impliquant des comportements qui sont source de Vaine Gloire. Ainsi, dans un apophtegme, Paul de Cappadoce déclare que « psalmodier des tropaires et des canons et chanter des airs, cela sied aux prêtres et aux personnes du monde, car c'est pour cela que le peuple a coutume de s'assembler dans les églises. Mais pour les moines qui se sont écartés loin des bruits du monde, un tel comportement est non seulement inutile, mais il est souvent l'occasion d'un dommage : (...) c'est par les tropaires et les chants eux-mêmes que le diable entraîne le moine dans la vaine gloire, le désir de plaire, la recherche du plaisir et bientôt même dans l'impureté ».¹³⁴⁴

Le refus de l'ordination est en tout cas un comportement répandu dans l'Eglise ancienne.¹³⁴⁵ Ainsi, chez les Coptes, va naître le rite consistant à enchaîner le patriarche nouvellement désigné, jusqu'au moment de son ordination. Ce rituel s'est maintenu pendant de longs siècles.¹³⁴⁶

¹³⁴² Notamment un apophtegme, non repris par L. Regnault, qui présente l'abba Isaac qui, s'étant enfui, n'accepta la prêtrise des Kellia qu'au moment où on allait le ligoter (PG 65, 224 B-C). Selon Socrate, Evagre lui-même, se serait enfui alors que le patriarche Théophile voulait en faire un évêque [*Histoire Ecclésiastique* IV, 23,75, G.C. HANSEN (éd.), P. PERICHON et P. MARAVAL (trad.), (*Sources Chrétiennes* 505), Paris 2006, p. 98-99] ; cf. A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 531.

¹³⁴³ A521 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 196-197).

¹³⁴⁴ PE II 19,5 (ID., *Nouveau recueil*, p. 176-177).

¹³⁴⁵ Nombreux exemples cités par Y. CONGAR, « Ordinations *invictus, coactus*, de l'Eglise antique au canon 214 », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 50, (1966), p. 169-197.

¹³⁴⁶ M. JUGIE, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 10, s.v. « Monophysite (Eglise Copte) », col. 2262.

La vertu contraire à la Vaine Gloire est... l'Absence de Vaine Gloire. Un ancien dit dès lors que « celui qui est honoré et loué plus qu'il ne le mérite en subit grand dommage ; tandis que celui qui n'est pas du tout honoré par les hommes sera glorifié là-haut ».¹³⁴⁷ En réalité, Evagre ne donne pas vraiment de remède à ce vice, si ce n'est bien entendu l'évocation des versets bibliques qu'il énonce dans le livre VII de l'*Antirrhétique*. Il dit en tout cas qu'« il est difficile d'échapper à la pensée de la vaine gloire car cela même que tu fais pour t'en débarrasser devient pour toi une nouvelle source de vaine gloire ».¹³⁴⁸ En réalité, la Vaine Gloire débouche quasi systématiquement sur l'Orgueil et son remède est donc essentiellement celui de ce dernier vice, à savoir l'Humilité, qui consiste, en ce qui concerne spécifiquement la Cénodoxie, à rejeter toute gloire venant des hommes. Mais, comme le montre Evagre, tout assaut d'humilité qui vainc un démon est à son tour source potentielle de Vaine Gloire.

La suite du chapitre 30 du *Traité pratique* est un peu sybilline : « ce ne sont pas toujours les démons qui s'opposent à nos pensées droites, mais parfois aussi ce sont les vices dont nous sommes affectés ».¹³⁴⁹ Ce qui est à rapprocher des *Skemmata*, 46, où le moine-philosophe déclare qu'« à la pensée bonne s'opposent deux pensées, l'une venant des démons, l'autre de la volonté mauvaise ».¹³⁵⁰ A. et C. Guillaumont en donnent une explication claire : « il peut arriver que les démons ne s'opposent pas à une pensée bonne, par exemple celle qui combat un mouvement de vaine gloire, parce qu'ils savent que cette pensée sera combattue par quelque chose qui est en nous, un vice invétéré, en l'occurrence celui de la vaine gloire ».¹³⁵¹ Le chapitre 31 note quant à lui qu'Evagre a constaté que « le démon de la vaine gloire est chassé par presque tous les démons, et que, quand tombent ceux qui le chassent, il s'approche impudemment, et expose aux yeux du moine la grandeur de ses vertus ».¹³⁵² Dans un apophtegme, un ancien déclare que « chaque fois qu'une pensée d'élévation ou d'orgueil pénètre en toi¹³⁵³, scrute ta conscience pour savoir si tu as observé tous les commandements, si tu aimes tes ennemis (*Matthieu* 5,44) et t'affliges de leurs fautes, si tu te considère comme un serviteur inutile (*Luc* 17,10) et le plus

¹³⁴⁷ N300 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 106).

¹³⁴⁸ *Traité pratique*, 30, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 570-571.

¹³⁴⁹ *Ibidem*.

¹³⁵⁰ J. MUYLDERMANS (éd.), *Evagriana*, p. 43 ; traduction : A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 571.

¹³⁵¹ A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 571.

¹³⁵² *Traité pratique*, 31, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 572-573.

¹³⁵³ Les apophtegmes mélangent les notions de Vaine Gloire et d'Orgueil, utilisant prioritairement ce dernier terme, même lorsqu'il est clair que c'est l'autre vice dont il est question.

pécheur de tous. Et même alors, ne te fais pas de grandes idées comme si tu étais parfait, sachant que cette pensée détruit tout ». ¹³⁵⁴

Tout ceci démontre combien il est difficile à l'homme de se débarrasser de ce vice et que, dès lors, seul le gnostique peut vraiment y parvenir. Evagre proclame d'ailleurs clairement que seul « celui qui a atteint la science, et qui a cueilli le plaisir qu'elle procure, ne se laissera plus convaincre par le démon de la vaine gloire ». ¹³⁵⁵ Seul le totalement parfait y échappe donc vraiment définitivement.

Dans les apophtegmes, il apparaît clair qu'une solution radicale qui permet d'éviter la gloire des hommes est d'éviter les hommes eux-mêmes ou de se comporter avec rudesse à leur égard. Ainsi, on disait de l'abba Arsène et de Théodore de Phermé que « plus que tous, ils haïssaient la considération des hommes. C'est pourquoi l'abba Arsène ne recontrait pas facilement quelqu'un ; quant à l'abba Théodore, lui, il rencontrait les autres mais il était comme un glaive ». ¹³⁵⁶ La fuite des autres est donc également une arme de la pratique. Cependant, à nouveau, se pose le problème de sa compatibilité avec la nécessaire hospitalité de l'ascète. Celle-ci n'intervient toutefois que lorsque l'errant a clos sa lutte contre les mauvaises pensées et qu'il se trouve dans l'état de charité. Tel n'est donc pas le cas du moine qui lutte encore contre la Vaine Gloire.

Dans ces mêmes apophtegmes, l'humilité apparaît aussi comme un remède, au point que Bessarion proclame que « quand tu te trouves en paix et que tu n'es pas attaqué, humilie-toi alors davantage, de peur que, si une joie extérieure survient, nous en tirions gloriole et soyons livrés au combat ». ¹³⁵⁷ Il faut éviter de se comparer à quiconque. Abba Or dit ainsi « ne juge pas ton frère dans ton cœur en te disant : je suis plus vigilant ou plus ascète (...), afin de ne pas tomber dans un esprit de vantardise et de ne pas perdre ta peine ». ¹³⁵⁸

L'« armure » constitue bien entendu aussi un ensemble de moyens efficaces contre ce vice. Pallade dit en effet dans un apophtegme que « l'oisiveté, le relâchement, deux repas par jour et beaucoup de sommeil ont coutume d'attirer sur nous non seulement le démon de

¹³⁵⁴ N299 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 106). Un apophtegme quasi identique est attribué à abba Or [A944 (ID., *Alphabétique*, p.326)].

¹³⁵⁵ *Traité pratique*, 32, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 572-575.

¹³⁵⁶ A69 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 30).

¹³⁵⁷ A164 (*Idem*, p. 66).

¹³⁵⁸ A946 (*Idem*, p. 326). N331 reprend quasiment mot à mot cet apophtegme (ID., *Anonymes*, p. 113).

la luxure, mais ceux de l'acédie, de la vaine gloire et de l'orgueil ».¹³⁵⁹ Il faut donc, *a contrario*, s'en prémunir. Il convient de noter que, y compris dans ces pratiques, il convient de s'assurer de l'humilité et de la discrétion. Ainsi, un apophtegme qui évoque la componction, précise que « quand donc tu pleures, n'élève pas la voix de tes gémissements et que ta main gauche, c'est-à-dire la vaine gloire, ignore ce que fait ta main droite¹³⁶⁰ ». ¹³⁶¹ Dans un autre, Isidore le Prêtre met en garde ceux qui jeûnent en leur disant : « si vous en tirez gloriole, mangez plutôt de la viande. Mieux vaut en effet manger de la viande que de s'enfler et de s'enorgueillir [à savoir, ici, rechercher la Vaine Gloire] ». ¹³⁶²

A l'armure s'ajoute l'obéissance, au père spirituel pour l'anachorète, au supérieur pour le cénobite. Nous avons déjà pu voir combien elle est importante dans la définition même de l'état monastique. Remarquons simplement ici que pour l'amma Synclétique, qui dirige un monastère cénobitique, « préférons l'obéissance à l'ascèse. Celle-ci, en effet, enseigne l'orgueil [= Vaine Gloire], celle-là l'humilité ». ¹³⁶³ L'obéissance implique l'Humilité de celui qui la pratique et est dès lors d'importance supérieure à l'ascèse. Il en va de même pour les errants. Nous en parlerons d'ailleurs essentiellement lorsqu'il s'agira d'aborder la question de l'enseignement, qui relève de l'état du parfait, donc de celui qui a notamment vaincu la Cénodoxie et l'Orgueil.

La fuite est ici encore une solution. Un apophtegme présente Nisterōs le Grand, ami d'Antoine, et un frère fuyant à la vue d'un dragon. Le frère dit à l'ancien : « toi aussi, tu as eu peur, Père ? ». Et l'autre répondit : « je n'ai pas peur, mon enfant, mais il m'était utile de fuir, sinon je n'aurais pas échappé à l'esprit de vaine gloire ». ¹³⁶⁴

Une pratique qui peut sembler curieuse consiste à adopter un comportement répréhensible aux yeux des autres. Un apophtegme déclare ainsi que si le diable « vient à t'égarer dans la vaine gloire, fais une action ou prends devant les hommes une attitude telle qu'ils te méprisent. Car sache-le bien, Satan n'est jamais désolé comme lorsque l'homme désire l'humiliation et le mépris ». ¹³⁶⁵ L'humiliation de soi est donc une arme fondamentale

¹³⁵⁹ J741 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 316-317).

¹³⁶⁰ Référence à *Matthieu* 6,3.

¹³⁶¹ Sy III 22 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 71).

¹³⁶² A 412 (ID., *Alphabétique*, p. 151).

¹³⁶³ A907 (*Idem*, p. 312).

¹³⁶⁴ A556 (*Idem*, p. 210).

¹³⁶⁵ N1592/54 (ID., *Anonymes*, p. 228).

et tous les moyens pour y parvenir semblent bons. On peut lire un apophtegme dans lequel abba Dioscore, qui, avant d'être moine, était scribe pour les rations de blé, répondait à qui le glorifiait : « à celui-là, un jour je lui ai volé son sac, à un autre, je lui ai pris sa corbeille ».¹³⁶⁶ C'était sa façon d'écarter la Vaine Gloire.

Dans la *Mission de Paphnuce*, il est quelques cas où l'on pourrait s'étonner de voir les moines sombrer dans la Vaine Gloire. Comment en effet envisager qu'Onuphre s'auto-proclame « abba » au chapitre 21, en A1.20 ? L'éditeur de 1959 voit là l'erreur d'un copiste ou du traducteur. En réalité, sa présence dans le manuscrit original témoigne du fait qu'au Moyen Age le nom d'Onuphre ne pouvait plus se trouver seul dans un manuscrit arabe.

Le problème est d'ailleurs inexistant en copte (S1.107, S2.99, B.74) et en guèze (E1.100) [qui intègre le terme dans le nom même de l'ascète, l'appellant – selon les textes – አቡ : ነፍር ou አቡ-ነፍር, le terme « abba » apparaissant ailleurs indépendamment (አባ)].¹³⁶⁷ Quant à A2, en dépit de la demande de Paphnuce, ce n'est que bien plus loin que l'ancien donne à connaître son nom – sans se qualifier non plus d'« abba » –, après le passage sur la supériorité des ermites par rapport aux cénobites (A2.100). Enfin, pour ce qui est de A3, c'est sans doute aussi à cet endroit que devait se situer la nomination d'Onuphre, mais l'épisode est manquant.

Comment imaginer également que Paphnuce puisse exposer en détail le fait de recevoir la communion des mains d'un ange alors que l'humilité conduit le moine à n'évoquer que très vaguement ne serait-ce que la simple rencontre d'un être céleste ? Ceci renforce l'idée selon laquelle ce passage constitue en réalité un ajout postérieur émanant d'un copiste désireux notamment de proclamer clairement la sainteté de Paphnuce en plus de celle d'Onuphre lui-même (chapitres 53 à 55).

L'Humilité implique en effet la nécessité de tenir sa langue et de ne pas prononcer de paroles ostentatoires. Ainsi, aux frères venus lui raconter qu'un des leurs leur avait fait

¹³⁶⁶ Ch252 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 282).

¹³⁶⁷ Notons que le texte accompagnant la représentation d'Onuphre qui précède le manuscrit E3 parle de l'« abba Onuphre » (አባ : አቡ-ነፍር), seul cas où ces deux termes sont accolés en guèze, en une séquence qui montre très clairement que አቡ- faire partie intégrante du nom de l'errant en langue éthiopienne. Notons cependant አቡ-ነ : ነፍር en E2.96A/2-3/124, qui est un hapax dans ce manuscrit et correspond davantage à une erreur de copiste qu'à la volonté d'exprimer une véritable qualification de l'errant.

remarquer qu'ils montaient bien souvent au village alors que lui ne s'y était plus rendu depuis des années, le grand Pœmen dit : « moi, j'y serais monté la nuit et j'aurais fait le tour du village, afin que ma pensée ne se vante pas de n'y point monter ». ¹³⁶⁸ Quant à Isidore de Péluse, il proclame que « puisque grands sont le faîte de l'humilité, et l'abîme de la jactance, je vous conseille donc d'embrasser l'un pour ne pas tomber dans l'autre ». ¹³⁶⁹

La phrase où l'ange proclame purement et simplement la sainteté de Paphnuce, est quant à elle totalement impensable dans la bouche de ce dernier (S1.309, B.205, A2.224, A3.270). Elle ne se retrouve d'ailleurs ni en S2, ni en A1 ou en guèze.

Il existe aussi des marques claires d'Humilité en opposition à la Vaine Gloire. Ainsi, au chapitre 34, Paphnuce doit déjouer la manœuvre d'Onuphre qui, jeûnant, ne veut pas, par Humilité, l'indiquer à son hôte et, ne voulant pas rompre le jeûne – ce qui est pourtant contraire à l'hospitalité dont doit faire preuve un « parfait » comme l'est Onuphre – préfère l'inviter à manger la nourriture présentée. La nécessité d'insister dans laquelle se trouve le voyageur témoigne bien de la tentative d'Onuphre (S1.189 à 191, S2.177 et 178, B.130 et 131, E1.183, A1.90, A2.145 et 146, A3.158 et 159). La version guèze montre très bien que Paphnuce n'est nullement dupe de la manœuvre de l'ancien.

C'est sans le moindre doute par souci d'Humilité que les quatre moines du chapitre 46 refusent tout net de dévoiler leur nom à Paphnuce, proclamant que cette connaissance ne relève que de Dieu, ce qui indique que ce sont leurs actes et non leurs personnes qui sont dignes de mémoire (S1.249 à 251, S2.228 à 231, B.171 et 172, E1.265 à 267, A1.143 et 144, A2.199 et 200, A3.214 et 215).

En revanche, au chapitre 55, si nous voyons dans A1 deux des moines originaires de Pemdjē refuser de dire leur nom, il ne faut pas en conclure que cette version arabe exprime par là l'Humilité de ces deux personnages. S'il en eut été ainsi, sans doute les quatre jeunes moines auraient refusé de répondre à Paphnuce. Par ailleurs, nous aurions très certainement retrouvé la même structure dans les autres versions, ce qui n'est pas le cas. Nous l'avons déjà dit, la réponse est très certainement ailleurs : pour Héraclamon, nom syncrétique, ce patronyme est sans doute apparu par trop païen à un copiste ne vivant plus aux IV^e-V^e

¹³⁶⁸ A684 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 246).

¹³⁶⁹ A370 (*Idem*, p. 139).

siècles, période où les convertis étaient largement majoritaires. Les versions arabes et éthiopiennes l'orthographient d'ailleurs chacune d'une façon différente, ce qui montre une difficulté face à ce prénom, devenu inconnu et qui, dès lors, se déforme de texte en texte. A3 résout le problème en transformant le mot en un prénom connu : Philémon. Le cas de Théophile est à la fois plus complexe et plus intéressant, ainsi que nous l'avons par ailleurs exposé.

Ce qui est en revanche assurément une marque d'Humilité est le fait que ce n'est qu'au moment du départ, après une semaine passée côte à côte, que Paphnuce demande leurs noms à ces moines. Humilité certes de Paphnuce qui ne cherche à les connaître qu'au moment de les quitter, afin d'assurer plus précisément leur commémoration, Humilité aussi – et même surtout – des jeunes moines qui ne donnent leur nom (tout comme Timothée ou Onuphre d'ailleurs) qu'à la demande de leur visiteur.

Le guèze et A1, dans le chapitre 36, expriment également très clairement une nécessité d'Humilité vis-à-vis des frères, que l'on ne retrouve pas dans les autres versions (E1.208 et 209, A1.96q).

1) L'ORGUEIL

Pour Evagre, « le démon de l'orgueil est celui qui conduit l'âme à la chute la plus grave. Il l'incite, en effet, à ne pas reconnaître l'aide de Dieu, mais à croire qu'elle est elle-même la cause de ses bonnes actions ».¹³⁷⁰

Selon un ancien, la pensée de blasphème « est particulièrement une conséquence de l'orgueil, de la volonté propre, de la négligence dans la prière, de la colère et de l'emportement, toutes choses qui sont précisément les signes de l'orgueil. En effet, l'orgueil nous fait entrer dans les passions citées précédemment, et c'est par là que naît la pensée de blasphème. Et si cette pensée s'attarde dans l'âme, le démon du blasphème la livre au démon de l'impureté. Souvent il conduit jusqu'à l'égarément des sens, et si l'homme ne les retrouve pas, il est perdu ».¹³⁷¹

¹³⁷⁰ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 14, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 532-533.

¹³⁷¹ J730 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 311). PE III 30,4-5 (ID., *Nouveau Recueil*, p. 187) est identique.

Selon Evagre, « viennent à sa suite la colère, la tristesse et, ce qui est le dernier des maux, l'égarément d'esprit, la folie, la vision d'une foule de démons dans l'air ». La chute dans l'Orgueil, qui suit pratiquement toujours la défaite face à la Cénodoxie, ramène l'errant vers les autres vices qui perturbent la partie irascible de l'âme, à savoir la Tristesse et la Colère, mais elle le conduit également plus avant, vers l'atteinte de la partie rationnelle de l'âme, conduisant ainsi à la folie le moine, qui « voit l'air de la cellule en feu, des éclairs brillant, la nuit, le long des murs (...) et toute son habitation pleine d'Ethiopiens. Il tombe alors dans l'égarément (ἔκστασις), s'exalte et oublie, sous l'effet de la crainte, l'état humain (ἀνθρωπίνη κατάσταση) ». ¹³⁷²

Ce passage d'Evagre appelle deux remarques essentielles : premièrement, il ne faut pas confondre, d'une part, la « sortie de l'état humain » ici envisagée, fondamentalement négative car constituant en réalité la maladie du πνεῦμα, de la partie rationnelle de l'âme humaine, et, d'autre part, la volonté manifeste, bien que non spécifiquement déclarée, des moines de renoncer autant qu'il se peut à l'état humain de l'âme attachée au corps, visant à réduire ce dernier au minimum incontournable et ce afin de permettre au πνεῦμα de s'en détacher le plus possible dès ici-bas, ce qui est fondamentalement le sens de la « pratique », qui est non seulement le renoncement aux passions tel que le développe spécialement Evagre, mais aussi un renoncement maximal à l'humanité, tel qu'il apparaît dans les moyens de la « pratique » que nous développerons au chapitre suivant.

En second lieu, il convient de noter que le sens péjoratif de l'ἔκστασις, de l'« extase » est encore fréquent à cette époque. Ce sens était parfois employé dans la *Bible* (cf. *Deutéronome* 28,28), d'où l'exégèse qu'en fait Evagre lui-même dans une série alphabétique de *Sentences* (CPG 2444), où – parmi d'autres maladies tirées de l'Écriture – il définit l'« extase » comme étant « le fait que l'âme raisonnable incline de nouveau vers le mal, après la vertu et la science de Dieu » ¹³⁷³, autrement dit la rechute vers le vice de l'âme qui est parvenue à l'impassibilité qui, ne l'oublions pas ne peut être un état permanent chez l'homme. Le grand Antoine déclare ainsi dans un apophtegme connaître « des moines qui, après bien des labeurs, sont tombés et sont allés jusqu'à perdre la raison, pour avoir mis confiance en

¹³⁷² Recension longue du traité *Sur les pensées*, citée dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 533, édition dans J. MUYLDERMANS, *Tradition manuscrite*, p. 47.

¹³⁷³ *Sentences en série* 9, PG 40, 1265 B ; A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 533-534. Voir, à propos de cette œuvre évagienne : A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 133-134.

leurs propres œuvres »¹³⁷⁴, donc par suite de l'Orgueil. Le texte grec de l'apophtegme emploie les termes ἔκστασις φρενῶν, pour marquer cette sortie de l'état humain raisonnable vers celui de folie.¹³⁷⁵

Il importe de constater que ce n'est pas le sens qu'il convient de retenir pour définir l'« extase » évoquée dans la *Mission de Paphnuce* (S1.285, S2.259, B.190, E1.296, A1.172). Il faut voir ici le sens tout à fait spécifique d'une « sortie de l'état divin », d'une émanation divine qui descend sur les moines, ce que l'éthiopien a compris – à juste titre – comme une « grâce ». Le terme a manifestement posé un problème aux traducteurs arabes. La phrase est tout simplement manquante en A2 et A3, tandis que A1 emploie un vocable que nous n'avons pu retrouver dans aucun dictionnaire de la langue arabe, qu'elle soit classique ou dialectale. Nous ne l'avons traduit par « extase » que par analogie avec le copte.

Comme remède à l'Orgueil, il y a bien entendu les versets bibliques énoncés au livre VIII de l'*Antirrhétique*. Cependant, l'essentiel consiste en la vertu opposée à ce vice, la Ταπείνωσις, l'Humilité, envisagée ici non plus en tant que rejet de la gloire auprès des hommes, mais bien en tant qu'humilité face à Dieu, à qui l'errant doit en réalité d'avoir atteint l'impassibilité et qui est le seul véritable auteur des charismes dont va désormais bénéficier le moine, qui n'est qu'un simple intermédiaire.

Lors de l'étude de la Vaine Gloire, il a été montré combien l'Humilité exigeait d'éviter les paroles ostentatoires. En revanche, il convient au contraire de se confier ouvertement à son père spirituel. Un apophtegme proclame ainsi que « si tu es harcelé de pensées impures, ne les cache pas, mais dis-les aussitôt à ton père spirituel et gourmandes-les. Car dans la mesure où l'on cache ses pensées, elles se multiplient et prennent de la force. (...) Qui manifeste ses pensées est rapidement guéri, mais qui les cache fait une maladie d'orgueil. Car si tu n'as pas assez confiance en quelqu'un pour lui découvrir tes luttes, c'est la preuve que tu n'as pas l'humilité ».¹³⁷⁶ La confession de ses fautes à son père spirituel est donc tout autant importante que l'obéissance envers celui-ci.

Pour que le désormais gnostique puisse conserver l'Humilité, Evagre lui enjoint

¹³⁷⁴ A37 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 22).

¹³⁷⁵ PG 65, 88B.

¹³⁷⁶ N1592/50 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 227).

le souvenir des péchés, lui disant : « rappelle-toi ta vie d'autrefois, et tes anciennes fautes, comment tu étais sujet aux passions, toi qui, par la miséricorde du Christ, est parvenu à l'impassibilité, comment aussi le monde, dont tu es sorti, t'avait infligé de nombreuses et fréquentes humiliations. Réfléchis encore à ceci : qui est-ce qui te protège dans le désert ? Qui éloigne les démons qui grincent des dents contre toi ? De telles pensées, en effet, engendrent l'humilité et ferment la porte au démon de l'orgueil ». ¹³⁷⁷

Il importe de remarquer qu'Evagre déclare, au chapitre 10 du *Traité pratique*, que le souvenir de l'« existence d'autrefois » est source de Tristesse ¹³⁷⁸ et, qu'au chapitre 12, il y voit une cause d'Acédie. ¹³⁷⁹ Il n'y a là aucune contradiction : il ne s'agit pas de la même vie antérieure. Celle des chapitres 10 et 12 est celle qui précède l'anachorèse et la pratique, celle d'avant l'état monastique, tandis que la vie antérieure qui est envisagée dans le chapitre sur l'Orgueil concerne le moine durant la période de sa lutte au désert. Si elle provoque des larmes, ce sont des larmes de componction. Evagre manque ici de clarté, mais la nuance est évidente, les chapitres 10 et 12 rappelant le souvenir des parents, tandis que le chapitre 33 évoque la soumission aux passions et l'atteinte de l'impassibilité.

La componction, le souvenir des péchés qui, par la crainte de Dieu provoque le « don des larmes », comme tous les éléments de l'armure monastique, contribue donc fortement à la lutte contre l'Orgueil. Evagre dit ainsi : « à l'heure de cette tentation convient le jeûne, la lecture spirituelle et des prières incessantes, offertes avec larmes ». ¹³⁸⁰

Selon la conception évagrienne, il convient donc particulièrement à l'errant de se retourner sur sa vie d'anachorèse en vue de la ξενιτεία extérieure et sur sa pratique en vue de l'impassibilité imparfaite. De façon plus générale, on peut donc considérer que les moines envisagent l'Humilité comme étant le sceau de la ξενιτεία intérieure, la clé d'accès à l'état de « parfait ». Ce dernier se caractérise essentiellement par la Charité et l'abba Elie, celui de la diaconie, l'a clairement dit : « à quoi bon la charité où il y a orgueil ? ». ¹³⁸¹ L'Orgueil rend la Charité inefficace, car le moine soumis à ce vice demeure en-deçà de l'état de perfection.

¹³⁷⁷ *Traité pratique*, 33, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 574-577.

¹³⁷⁸ A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 514-515.

¹³⁷⁹ *Idem*, p. 524-527.

¹³⁸⁰ *Antirrhétique*, VIII,21, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 540-541.

¹³⁸¹ A261 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 103).

Dans le traité *Des huit esprits de malice*, chapitre 18, Evagre montre combien l'Orgueil consiste à ne pas reconnaître l'aide divine : « tu n'as rien que tu n'aies reçu de Dieu (...) Pourquoi te parer de la grâce de Dieu comme de ton propre bien ? Reconnais celui qui t'a donné et ne t'exalte pas davantage (...). Tu es parvenu au sommet de la vie ascétique, mais c'est lui qui t'y a conduit ». ¹³⁸²

Jean Cassien l'exprime encore plus nettement lorsqu'il déclare que « nous pourrions voir clairement comment toute l'œuvre de la perfection 'ne dépend pas de celui qui veut ou qui court, mais de Dieu qui a pitié' ¹³⁸³, de Dieu qui nous rend victorieux de nos vices alors que le mérite de nos peines et de notre course ne fait jamais le poids, et que l'application de notre volonté n'est pas suffisante pour nous élever au sommet si difficile à atteindre de l'intégrité ¹³⁸⁴, une fois dominée la chair dans laquelle nous vivons ». ¹³⁸⁵

Il ne suffit pas non plus d'être conscient que tout vient de Dieu, encore faut-il conserver l'Humilité lorsque l'on bénéficie de la grâce divine. L'abba Pierre le Pionite dit simplement qu'« il ne faut pas nous enorgueillir quand le Seigneur fait quelque chose par nous, mais plutôt le remercier de nous avoir rendus dignes d'y être appelés par lui ». ¹³⁸⁶ Un autre ancien déclare que « si, habitant dans le désert, tu vois que Dieu s'occupe de toi, que ton cœur ne s'élève pas, sans quoi Dieu t'enlèverait son secours. Mais dis plutôt : 'C'est à cause de ma faiblesse et de ma pusillanimité que Dieu me fait miséricorde, pour que je persévère et que je ne tombe pas dans l'acédie' ». ¹³⁸⁷

Longin, à qui on demanda « quelle est la plus grande des vertus ? », répondit : « je pense que comme l'orgueil est le pire de tous les vices, tellement qu'il en a précipité certains des cieux eux-mêmes, ainsi l'humilité est certainement la plus grande des vertus car elle peut faire remonter l'homme des abîmes eux-mêmes, quand bien même le pécheur serait comme un démon ». ¹³⁸⁸ Aussi, sans humilité, toute démarche monastique est-elle vouée à l'échec car, comme le dit un ancien, « l'humilité souvent a sauvé beaucoup de personnes, même sans labeur (...). Les labeurs de l'homme le perdent, si l'humilité fait défaut, car

¹³⁸² PG 79, 1164 A-B. Traduit par A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 576.

¹³⁸³ Romains 9,16.

¹³⁸⁴ Autrement dit, l'impassibilité.

¹³⁸⁵ JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, XII,11, dans J.-Cl. GUY, p. 464-465.

¹³⁸⁶ A785 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 270).

¹³⁸⁷ N1592/23 (ID., *Anonymes*, p. 220).

¹³⁸⁸ N558 (*Idem*, p. 205).

beaucoup en viennent à l'orgueil du fait de leurs grands labeurs, comme le pharisien ».¹³⁸⁹

Nul démon ne détruit l'Humilité lorsqu'elle est réellement acquise et elle conduit nécessairement à la Charité, qui ne craint quant à elle aucune mauvaise pensée : « les Pères disaient que le diable peut tout imiter pour ce qui est du jeûne, car lui-même ne mange jamais, et pour ce qui est du sommeil, car lui-même ne dort jamais ; mais l'humilité et la charité, il ne peut jamais les imiter. Il est donc important pour nous de lutter pour avoir la charité en nous et pour haïr l'orgueil par lequel le diable est tombé des cieux ».¹³⁹⁰

Notons enfin, et c'est fondamental, que tout cela ne peut être acquis sans l'obéissance à l'enseignement des « pères » qui ont déjà atteint l'état de perfection. Ainsi, un apophtegme déclare à propos de tout frère qui visite les pères que ceux-ci « lui montrent le chemin de l'Humilité et cela lui deviendra un rempart contre les assauts des démons ».¹³⁹¹

Dans la *Mission de Paphnuce*, s'il n'est pas question d'Orgueil, *a contrario* l'humilité de l'ermite est présente à plusieurs occasions, du moins en guèze et en arabe.

L'Humilité face à Dieu est clairement évoquée en A0.36 lorsque Timothée prend conscience de son péché et décide de s'enfuir au désert intérieur.

Dans la présentation de la commémoraison en faveur d'Onuphre, au chapitre 36, on trouve, en E1.205 et E2.133, une autre expression manifeste de cette Humilité : ተገሣኝ ፡ ትጾሊ ፡ ለእግዚእ ፡ ሥልሰ ፡ ጊዜ ፡ ያትሐት ፡ ልበከ ። - « lève-toi pour prier le Seigneur trois fois, ton cœur étant humble, (...) ».

A deux reprises, Paphnuce se présente en A3 comme étant مسكين. Ce mot peut se traduire essentiellement par « pauvre, misérable, humble ». Nous avons réservé le vocable « pauvre » au terme فقير. L'emploi du mot « humble » est à rejeter absolument. D'une part, il s'agit ici de l'humilité en tant que pauvreté, d'autre part, on pourrait alors penser que Paphnuce se prétend lui-même « humble » au sens de ce chapitre, ce qui serait se considérer personnellement comme ayant atteint l'Humilité face à Dieu et ce serait dès lors une marque

¹³⁸⁹ N552 ((L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 203).

¹³⁹⁰ Sy XVII 32 (ID., *Troisième recueil*, p. 99).

¹³⁹¹ N471 (ID., *Anonymes*, p. 157).

évidente d'Orgueil ! Reste donc l'utilisation du terme « misérable ». Il n'empêche que, se qualifiant ainsi, Paphnuce s'humilie, tant face aux hommes que face à Dieu.

Essentiellement dans A2 et A3, se trouvent également des phrases où l'on voit les errants évoquer la grâce divine comme cause de ce qui leur arrive, de ce dont ils sont dignes de bénéficier, faisant ainsi preuve d'Humilité face à Dieu.

Ainsi, Timothée rend grâce à Dieu de voir Paphnuce (A2.26, A3.25).

Quand Timothée demande au voyageur la raison de sa venue, Paphnuce exprime, dans les différentes versions – et tout particulièrement en A3 – que la satisfaction du souhait humain ne peut être dûe qu'à la seule volonté de Dieu, ce qui est une manifestation d'Humilité (S1.33, S2.33, B.23, E1.31 et 32, A0.22, A2.29, A3.29).

Dans A3, Timothée évoque la grâce divine à l'occasion de sa guérison (A3.60).

Lorsque Paphnuce quitte Timothée, il glorifie Dieu d'avoir été jugé digne d'entendre les paroles de l'ancien. C'est à nouveau une marque d'Humilité face à Dieu (S1.82, B.59, E1.74, A2.47, A3.69). Ceci ne se retrouve pas dans A0 et S2 est lacunaire en cet endroit.

Le guèze indique ensuite que, sans l'aide divine, Paphnuce n'aurait pu rentrer à Scété (E1.77).

Enfin, alors que dans les autres versions l'accent est mis sur l'impossibilité pour le voyageur de rester en sa cellule à imiter l'ancien, A2.49 et A3.72 indiquent qu'il bénéficie alors de la miséricorde divine.

Dans la seconde partie du récit, Onuphre, en A3.118, évoque l'action divine dans la transformation de sa peur face à son ange gardien.

Dans le seul A3.127, Onuphre reconnaît que c'est grâce à Dieu qu'il a appris de son maître la bonne démarche monastique.

Quant à ceux qui atteignent temporairement l'impassibilité parfaite, c'est à la grâce

divine qu'ils le doivent selon les moines d'Erète s'exprimant dans A2.132 et 133 et A3.144 à 146.

Rendre grâce à Dieu avant de se nourrir, c'est reconnaître l'intervention divine dans l'obtention de cette nourriture et c'est donc également une marque de l'Humilité face à la divinité. Ceci se retrouve à deux reprises dans A3 (A3.160 et 185).

Les jeunes de Pemdjē, quand ils se tournent vers la science de Dieu, c'est, selon A2.219, avec l'aide de Dieu.

L'obtention de la synaxe angélique est bien entendu le fait de Dieu et les moines se réjouissent de cette grâce, spécifiquement indiquée comme telle en A2.245 et A3.267.

Notons pour finir que, dans l'évocation du pacte de grâce, les versions guèzes (E1.193) et A1.96c à d manifestent on ne peut plus clairement l'Humilité d'Onuphre qui proclame que le charisme qu'il obtient en faveur de celui qui assurera sa commémoration ne vient en réalité que de Dieu.

CHAPITRE 2. L'ARMURE DE L'ERRANT

« La méthode antirrhétique n'est pas pour Evagre l'unique moyen de lutter contre les démons. Il ne suffit pas non plus de connaître l'art de combattre les démons et de déjouer leurs ruses. Comme il le dit lui-même dans le prologue de son *Antirrhétique* en reprenant la métaphore de l'*Épître aux Ephésiens*, 6,10-17, le moine doit revêtir 'l'armure spirituelle' ». ¹³⁹² Nous regrouperons donc sous le vocable d'« armure » tous les autres moyens de lutte des moines errants en vue de la *ξενιτεία* intérieure.

La pratique a pour but de parvenir à cette dernière et donc d'atteindre l'*ἀπάθεια* évagrienne, l'« impassibilité ». La lutte contre les vices et les démons, au moyen des vertus et avec l'aide des anges, implique en plus des renoncements qui peuvent être qualifiés cette fois de positifs, car ils ne consistent plus en un simple retranchement de la part du moine d'une des composantes extérieures de son existence sur terre, comme c'était le cas dans la recherche de la *ξενιτεία* extérieure. Ces nouveaux renoncements impliquent une véritable action sur soi-même dans l'optique d'une suppression maximale de son humanité même, rejet ultime pour l'âme de ce monde terrestre. L'armure du moine ne se compose cependant pas que de renoncements : il convient d'y ajouter une grâce divine, à savoir la componction, et des actions, en l'occurrence le travail manuel et, surtout, la prière.

¹³⁹² A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 253.

A. LES RENONCEMENTS DE L'ARMURE

I. LE JEUNE

Le renoncement positif le plus important est sans conteste celui qui consiste à réduire les prises de nourriture et de boisson, à savoir le jeûne.

« Si un homme mange une fois par jour, c'est un moine ; s'il mange deux fois par jour, c'est un homme charnel, et s'il mange trois fois par jour, c'est une bête. »¹³⁹³ L'importance du jeûne pour l'ascète ne peut s'exprimer plus clairement. Pour vivre, il est indispensable de se nourrir. Ceci est une caractéristique humaine fondamentale et la quête de la *ξενιτεία* intérieure implique de réduire au strict minimum ce qui rattache l'errant au monde charnel, sans porter cependant atteinte au corps. Il lui faut donc manger le strict nécessaire à une survie sans trouble et pas davantage.

Dès l'*Ancien Testament*, Moïse ou Elie jeûnent quarante jours au désert et le jeûne apparaît plusieurs fois dans le *Nouveau Testament*.¹³⁹⁴ Dès le III^e siècle, Clément d'Alexandrie incite à « éviter (...) (les) nourritures qui excitent les mauvais désirs ». ¹³⁹⁵ Renvoyons à ce sujet à l'analyse des vices, où nous avons pu voir combien l'excès de nourriture (et encore davantage le souhait de sa variété) constitue le premier d'entre eux, à savoir la Gastrimargie. De même, l'excès de nourriture et, surtout, de boisson – quelle qu'elle soit – favorisent la Luxure. La variété des mets est également source de Philargyrie. Rappelons aussi que, si l'on écoute Cassien, le fait de rompre le jeûne trop tôt serait source d'Acédie. Le jeûne apparaît dès lors bien comme un des éléments de l'armure du moine, non seulement dans son rejet contre son humanité de façon générale, mais aussi dans sa lutte précise contre les quatre premières des plus mauvaises pensées.

« Les ascètes de l'Antiquité tardive tendaient à considérer que le corps humain se suffit à lui-même, qu'il est un système 'autarcique'. Dans des conditions idéales, pensait-on, il était capable de fonctionner sur sa 'chaleur' propre ; il aurait besoin seulement

¹³⁹³ Eth.Coll. 14,1 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 312) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 79.

¹³⁹⁴ *Matthieu* 6,17 s ; *Marc* 2,19 s ; *Actes* 13,2 et 13,39.

¹³⁹⁵ *Stromates*, II, 20,126,1, dans CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate II*, [P.Th. CAMELOT (Introd. et notes) et C. MONDESERT (éd. et trad.)], Paris 1954, p. 127 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 133.

d'une nourriture suffisante pour maintenir cette chaleur en vie. Dans son état 'naturel' – dans lequel les ascètes tendaient à reconnaître l'état d'Adam et Eve –, le corps se comportait comme une machine réglée avec précision, capable de 'tourner au ralenti' indéfiniment ». ¹³⁹⁶

A l'origine, l'usage le plus fréquent est de s'abstenir de toute nourriture un jour sur deux. ¹³⁹⁷ C'est ainsi qu'un frère déclare un jour à l'abba Pambo : « je jeûne deux jours, puis je mange deux pains ». ¹³⁹⁸ Encore plus austère, Mégéthios, à une question relative à sa pratique, répond : « je ne mange qu'un jour sur deux, et un seul pain ». ¹³⁹⁹ Sisoès se trouve quant à lui devant un dilemme : soit visiter le jour même un autre ancien sur le point de mourir, soit attendre le lendemain et risquer qu'il ne soit alors trop tard pour le voir vivant. Le problème est effectivement qu'il jeûnait un jour sur deux et qu'il se trouvait justement que ce jour soit celui du jeûne. Il se dit dès lors : « que dois-je faire ? Si j'y vais, les frères vont sans doute me forcer à manger (...). Voici donc ce que je vais faire : j'y vais et je ne mange rien ». Il fait donc ainsi, l'apophtegme précisant qu'il ne relâche pas son ascèse. ¹⁴⁰⁰

D'autres pratiques existent cependant. Un apophtegme résume ainsi parfaitement ce qui existait à la belle époque de Scété : « ils jeûnaient de telle sorte que l'un mangeait tous les deux jours, un autre tous les quatre jours, un autre tous les sept jours. Un autre ne mangeait pas de pain, un autre ne buvait pas de vin ». ¹⁴⁰¹

Les jeûnes de plusieurs jours sont certes assez fréquents chez les semi-anachorètes et les ermites, mais cela s'accomplit surtout à des périodes définies de la vie du moine, ou lors de semaines précises de l'année, notamment durant le Carême ou avant la Noël. De plus, le jeûne n'est pas nécessairement complet : une très forte réduction de l'alimentation est déjà une marque de grande ascèse. Ainsi, « on disait de l'abba Paul qu'il passait le Carême avec un setier de lentilles et un cruchon d'eau ». ¹⁴⁰²

D'aucuns ne mangent que certains jours de la semaine, voire seulement le samedi et

¹³⁹⁶ P. BROWN, *Le renoncement*, p. 276.

¹³⁹⁷ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 78 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 290.

¹³⁹⁸ A763 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 262-263),

¹³⁹⁹ A536 (*Idem*, p. 203).

¹⁴⁰⁰ A835 (*Idem*, p. 291-292).

¹⁴⁰¹ N467 (ID., *Anonymes*, p. 156) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 78.

¹⁴⁰² A796 (ID., *Alphabétique*, p. 274).

le dimanche ou encore le dimanche uniquement.¹⁴⁰³ Ainsi, durant sa jeunesse, Elie ne mange « qu'une fois la semaine ».¹⁴⁰⁴ L'abba Or ne prend souvent aussi « de repas qu'une fois la semaine ».¹⁴⁰⁵ Abba Apollō se contente souvent de ne manger que le dimanche, en présence d'autres moines.¹⁴⁰⁶ Quant à Pityrion, « ce père ne mangeait que deux fois la semaine, le dimanche et le cinquième jour [jeudi] ».¹⁴⁰⁷ Selon l'*Histoire lausiaque*, le grand Antoine ne mangeait que le samedi et le dimanche.¹⁴⁰⁸ En revanche, Athanase dit qu'« il mangeait une seule fois par jour, après le coucher du soleil, mais (qu')il lui arrivait de rester deux jours, souvent même quatre jours, sans prendre de nourriture ».¹⁴⁰⁹

Mais peu à peu, les errants se rendent compte qu'il vaut mieux manger un peu chaque jour plutôt que de jeûner totalement. C'est ce que Pœmen appelle « la voie royale » (cf. *Nombres* 20,17) des Pères.¹⁴¹⁰ De même, Cassien dit que « mieux vaut chaque jour un repas raisonnable et mesuré qu'un jeûne austère prolongé plusieurs jours ».¹⁴¹¹ Rappelons qu'il est davantage important pour combattre la Gastrimargie d'éviter la variété alimentaire que de se passer de nourriture.

Dès avant la fin du IV^e siècle, l'habitude consiste chez les semi-anachorètes en un unique repas quotidien.¹⁴¹² Ainsi, Elie, dont il était question précédemment, mange à la fin de sa vie « vers le soir, trois onces de pain et trois olives »¹⁴¹³ (mais peut-être ce régime nettement plus « laxiste » est-il dû à son grand âge). En dehors des jours de jeûne où l'on mange le soir, vers dix-huit heures, les errants s'alimentent à la neuvième heure (plus ou moins quinze heures) et ce n'est qu'exceptionnellement que certains repoussent la prise de ce repas jusqu'à la tombée du jour.¹⁴¹⁴ Le fait que l'heure normale de la rupture du jeûne soit quinze heures explique peut-être l'affirmation de Cassien quant au risque d'Acédie en cas de rupture du jeûne trop tôt dans la journée. Si la rupture du jeûne se situe vers le soir, le risque

¹⁴⁰³ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 77-78 ; L. ALBERT, p. 76.

¹⁴⁰⁴ *HM*, VII,3 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 46 ; ID. (trad.), p. 44-45].

¹⁴⁰⁵ *HM*, II,5 [ID. (éd.), p. 36-37 ; ID. (trad.), p. 30-31].

¹⁴⁰⁶ *HM*, VIII,9 [ID. (éd.), p. 49-50 ; ID. (trad.), p. 49].

¹⁴⁰⁷ *HM*, XV,4 [ID. (éd.), p. 111-112 ; ID. (trad.), p. 99].

¹⁴⁰⁸ *HL*, 22,3, dans L. LELOIR (introd.), p. 82.

¹⁴⁰⁹ *VA* 7,6 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 152-153].

¹⁴¹⁰ A605 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 230) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 78.

¹⁴¹¹ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,9, dans J.-Cl. GUY, p. 204-205 ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

¹⁴¹² *Ibidem*. Il déclare à la page suivante que l'errant mange un pain à la neuvième heure et un autre, soit lors d'une visite, soit au soir. Ceci ne s'appuie cependant que sur la recommandation d'abba Moïse.

¹⁴¹³ *HM*, VII,3 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 46 ; ID. (trad.), p. 44-45].

¹⁴¹⁴ R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 18. Une coquille indique l'heure du repas habituel comme étant la troisième et non la neuvième heure (tout en précisant que cela correspond à plus ou moins trois heures de l'après-midi).

de désir exacerbé, source d'une volonté de fuir du désert, ne peut s'expliquer, la prise de nourriture anticipée réduisant au contraire celle-ci. En revanche, si l'heure normale se situe en milieu d'après-midi, le devancement de l'horaire ne peut conduire le moine qu'à se nourrir le matin ou vers midi, augmentant dès lors fortement la portion de journée où le moine demeure ensuite éveillé sans se nourrir. Il s'ensuit donc une augmentation du risque d'Acédie. Rappelons ici l'apophtegme qui précise que « le démon pousse quelqu'un à vouloir tout manger dès la première heure ».¹⁴¹⁵ Un moine qui mangeait de l'herbe sans préoccupation de l'horaire tombe ainsi aux pieds d'un berger qui n'en mange qu'à heures fixes le soir, tandis qu'il s'entend dire : « il ne convient pas que les hommes raisonnables se rendent semblables aux bêtes. Ils n'ont qu'à manger au temps fixé ce qui se trouve à leur usage et ensuite s'abstenir de toute chose jusqu'au temps fixé ».¹⁴¹⁶ Même le « brouteur » doit donc être discipliné quant à l'horaire.

Notons que la pratique est différente chez les cénobites pachômiens puisque la *Règle* prescrit de jeûner complètement le mercredi (en souvenir de la trahison de Judas) et le vendredi (en souvenir de la Passion du Christ), mais de prendre deux repas les autres jours, celui du soir étant toutefois facultatif.¹⁴¹⁷ L'*Histoire lausiaque* fait observer par Macaire d'Alexandrie que les pratiques du jeûne à Tabennèse, pendant le carême, ne sont pas uniformisées : « l'un ne mangeait que le soir, un autre restait deux jours sans manger, un autre cinq ».¹⁴¹⁸ Il convient cependant de signaler que l'*Histoire lausiaque* met en avant la pratique des errants par rapport à celle des cénobites et qu'il faut donc prendre ce « témoignage » sur la pratique des moines pachômiens avec une certaine prudence.

Le moine peut également manger à l'occasion des visites, même s'il avait prévu de jeûner, mais certains recommandent de préserver malgré tout sa pratique. Cependant, l'hospitalité est une vertu tout à fait fondamentale car elle est constitutive de la Charité et donc de l'état de perfection. Dès lors, plus le moine progresse dans la πολιτεία et plus il va avoir la volonté de se montrer hospitalier. Cette vertu conduit donc le plus souvent l'ascète à rompre le jeûne pour accompagner le repas de son hôte, même si c'est le matin¹⁴¹⁹, car on doit

¹⁴¹⁵ N668 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 287).

¹⁴¹⁶ Bu I 104 (ID., *Nouveau recueil*, p. 219-220).

¹⁴¹⁷ SBo 26 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 232.

¹⁴¹⁸ HL, 18,14, dans L. LELOIR (introd.), p. 69.

¹⁴¹⁹ A518 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 195-196) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 78, 85 et 157.

être loué « d'avoir laissé tomber le commandement des hommes et gardé celui de Dieu »¹⁴²⁰ et le premier devoir de celui qui reçoit est de servir à manger à son visiteur en rompant le jeûne avec lui. Jean Cassien dit des « pères » qu'« ils déclarent qu'il ne faut même pas montrer facilement à quiconque que l'on observe la pratique commune du jeûne, mais au contraire le dissimuler, autant que possible, et le cacher. Ils estimèrent plus louable de faire montre d'humanité et de charité à l'égard des frères de passage, que de leur manifester l'austérité de notre continence et la rigueur de notre régime habituel ; et qu'il ne faut pas rechercher ce que notre volonté, notre profit ou l'ardeur de notre désir demande, mais préférer et accomplir avec libéralité ce qu'exige le repos ou la fatigue du visiteur », sous peine de déperir du « mal de la cénodoxie ».¹⁴²¹ Ainsi, à un frère qui s'excusait d'avoir conduit un ancien à manquer à son jeûne en le visitant, l'ancien répond : « ma règle, c'est de te restaurer et de te renvoyer en paix ».¹⁴²² Ayant interrogé un ancien sur la rupture du jeûne suite à l'accueil de « frères étrangers », Cassien et Germain s'entendent répondre : « le jeûne est toujours avec moi ; mais vous, je ne puis vous garder toujours avec moi. D'autre part, le jeûne est bien une chose utile et nécessaire, mais il relève de notre libre volonté ; tandis qu'accomplir la charité, la loi de Dieu l'exige absolument ».¹⁴²³ Un autre apophtegme fait dire à un ancien : « le jeûne comporte sa récompense ; mais celui qui mange par charité accomplit deux préceptes ; car il abandonne son vouloir propre et il accomplit le commandement de la charité ».¹⁴²⁴ Ainsi que nous le verrons, la charité est l'accomplissement du renoncement à la volonté propre qui est bien le summum de la démarche monastique, l'acte du parfait qui va jusqu'à pouvoir renoncer aux fondements de sa démarche par amour du prochain. Comme le dit Evagre, il ne faut pas s'en affliger mais bien plutôt se réjouir en rendant grâces à Dieu.¹⁴²⁵ Il précise cependant qu'il ne faut pas rechercher des aliments plus chers sous prétexte de mieux remplir les devoirs de l'hospitalité.¹⁴²⁶ La justification de la charité permet en tout cas à un errant de se nourrir sans regretter de rompre le jeûne, puisqu'il le fait par devoir et non par volonté propre de manger. Jean Cassien nous parle ainsi d'un semi-anachorète qui ne s'était jamais accordé de nourriture pour lui seul et qui, « si aucun frère ne se rendait à sa cellule durant les cinq jours complets,

¹⁴²⁰ A499 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 190).

¹⁴²¹ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,23, dans J.-Cl. GUY, p. 232-233.

¹⁴²² N283 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 101).

¹⁴²³ A427 (ID., *Alphabétique*, p. 159) ; cet apophtegme se retrouve quasi identiquement dans J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,24, dans J.-Cl. GUY, p. 232-233 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 157.

¹⁴²⁴ N288 (ID., *Anonymes*, p. 102).

¹⁴²⁵ EVAGRE LE PONTIQUE, *Esquisse monastique*, 10 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 157 ; traduction dans ID. et J. TOURAILLE (introd. et trad.), p. 25.

¹⁴²⁶ EVAGRE LE PONTIQUE, *Esquisse monastique*, 3. Cf. L. REGNAULT et J. TOURAILLE (introd. et trad.), p. 20.

(avait) constamment différé son repas jusqu'à ce que, se rendant à l'église pour l'assemblée le samedi ou le dimanche, il eût trouvé quelque pèlerin qu'il ramenait à sa cellule. Partageant alors avec lui, il accordait de la nourriture à son corps, non tant pour satisfaire son besoin que par humanité et à cause du frère ». ¹⁴²⁷ Le moine peut également user de ce prétexte pour renforcer sa pratique les autres jours de la semaine. Le même Cassien déclare ainsi à propos des moines rencontrés en Egypte que « de même qu'ils savent, à l'arrivée d'un frère, rompre sans hésitation le jeûne quotidien, de même, les visiteurs partis, compensent-ils par une plus grande austérité la nourriture qu'à cause d'eux ils se sont accordée, faisant payer très durement le peu qu'ils en ont pris, en diminuant, par une mortification plus sévère, non seulement le pain, mais même le sommeil ». ¹⁴²⁸

De son côté, l'invité ne peut refuser un aliment sous prétexte de jeûne. « Si tu fais une visite où que ce soit, ne va pas afficher ton genre de vie, en montrant que tu ne manges pas d'huile ou de mets cuits ou de poisson. Seulement pour le vin ne te relâche pas, si tu crains la lutte ». ¹⁴²⁹ Refuser la nourriture serait très clairement la manifestation d'un manque d'Humilité, ce qui est nettement plus grave que de renoncer à son abstinence. ¹⁴³⁰ Ainsi, lorsqu'un frère, venu chez un ancien qui pour l'occasion avait cuisiné au lieu de ne manger que son pain quotidien, ne mange que les pois chiches trempés qu'il a apportés avec lui, l'hôte lui dit : « frère, si tu vas chez quelqu'un, ne fais pas montre de ta façon de vivre ; mais si tu veux tenir ton ascèse, demeure dans ta cellule et n'en sors jamais ». ¹⁴³¹

Selon l'*Histoire des moines en Egypte*, c'est « la coutume chez les grands ascètes de ne pas donner la nourriture du corps avant d'avoir livré à l'âme son aliment spirituel, c'est-à-dire la communion au Corps du Christ ». ¹⁴³² Ceci n'est cependant valable qu'en des lieux relativement peuplés. Au désert, l'unique réfection spirituelle consiste le plus souvent en une parole ou un discours édifiant qui peut se prolonger assez longtemps. Ainsi, Jean Colobos recevait-il un soir un frère, pressé de s'en retourner. Cependant, « tandis qu'ils s'entretenaient de vertus, l'aube arriva sans qu'ils s'en aperçoivent. Et le vieillard sortit pour prendre congé du frère, mais ils restèrent encore à converser jusqu'à la sixième heure

¹⁴²⁷ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,26, dans J.-Cl. GUY, p. 234-235.

¹⁴²⁸ *Ibidem.*

¹⁴²⁹ N592/48 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 226).

¹⁴³⁰ ID., *Vie quotidienne*, p. 158.

¹⁴³¹ N257 (ID., *Anonymes*, p. 94).

¹⁴³² HM, II,8 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 37 ; ID. (trad.), p. 31-32] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 158.

[midi]. Alors il le fit rentrer et, après avoir mangé, le frère s'en alla ». ¹⁴³³

De nos jours encore, les moines coptes pratiquent, comme tous les autres chrétiens d'Orient, le « jeûne pénitentiel » ou « jeûne eucharistique », c'est-à-dire qu'ils s'abstiennent les jours de jeûne de s'alimenter depuis minuit jusqu'au coucher du soleil suivant. La communion eucharistique rompant le jeûne, elle n'est dès lors célébrée ces jours là qu'en fin d'après-midi, de préférence après le coucher du soleil. ¹⁴³⁴ Cependant, à l'origine, à l'exception notable des Alexandrins, les Coptes mangeaient durant la journée du samedi, avant la célébration eucharistique du soir. Cette pratique, par ailleurs inexistante chez tous les autres chrétiens de l'époque, a fini par être désapprouvée et par disparaître et les moines coptes respectèrent dès lors, eux aussi, le jeûne eucharistique. ¹⁴³⁵

Il existe en revanche des ascètes pour qui l'heure ou le calendrier n'ont que peu d'utilité en matière de jeûne. Un ascète déclare par exemple : « voilà cinquante ans que j'ignore quand arrivent les jeûnes dont tu parles et quand ils se terminent. Toute ma vie est un jeûne ». ¹⁴³⁶

Essentiellement pour lutter contre les mauvaises pensées, certains vont – selon les apophtegmes – jusqu'à pratiquer des jeûnes plus que prolongés, allant jusqu'à quarante jours et plus, cependant le plus souvent de façon exceptionnelle ¹⁴³⁷ et après un sérieux entraînement car « il faut rétrécir peu à peu ton estomac par le jeûne. Car de même qu'une outre étirée devient plus mince, ainsi également l'estomac quand il reçoit beaucoup d'aliments. Si au contraire il en reçoit peu, il se rétrécit et exige toujours peu ». ¹⁴³⁸ Pour combattre le démon de la Luxure, nous avons déjà vu qu'abba Jacques s'isole quarante jours et que c'est à demi-mort que le retrouve ensuite Phocas. ¹⁴³⁹ Dans un apophtegme, Moïse déclare : « un jour la fornication m'assaillit (...); j'ai pénétré plus avant dans le désert et

¹⁴³³ A341 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 130) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 158.

¹⁴³⁴ U. ZANETTI, *Vie de saint Jean*, p. 370-371. C'est ainsi que les Coptes jeûnent de nos jours depuis le soir du Jeudi Saint jusqu'au soir du Samedi Saint, sans qu'il n'y ait de célébration eucharistique pendant cet intervalle. Autrefois, et c'est encore le cas en Ethiopie, le jeûne durait même jusqu'au lendemain du dimanche de Pâques, après la communion à l'eucharistie pascale.

¹⁴³⁵ U. ZANETTI, *Idem*, p. 369-370 ; H. BRAKMANN, « Zur Geschichte der eucharistischen Nüchternheit in Ägypten », *Le Muséon* 84, Louvain (1971), p. 197-211 ; A.S. ATIYA, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Eucharisting Fast », p. 1063, est inexact sur ce point.

¹⁴³⁶ Sy IV 104 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 74).

¹⁴³⁷ ID., *Vie quotidienne*, p. 75-76 ; L. ALBERT, p. 76.

¹⁴³⁸ Arm I 580(54)A (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 256).

¹⁴³⁹ A927 (ID., *Alphabétique*, p. 319).

je demeurai là quarante-deux jours, sans manger de pain ni boire d'eau, sans me coucher ni m'asseoir, mais j'ai prié le Seigneur et le Seigneur me libéra de ces tentations, et ensuite elles ne m'ont plus jamais assaillies de tous les jours de ma vie ».¹⁴⁴⁰ Non pour combattre une pensée, mais en raison du carême, l'*Histoire lausiaque* dit que Macaire d'Alexandrie, à Tabennèse, « se tint debout dans un coin, tout au long des quarante jours jusqu'à Pâques, sans toucher au pain ni à l'eau ; il ne fléchit pas le genou et ne se coucha pas ; il ne prit rien, sauf quelques feuilles de chou le dimanche, pour avoir l'air de manger ».¹⁴⁴¹ Les « feuilles de chou » en font un modéré parmi les errants extrémistes du jeûne, mais il ajoute à sa pratique la peine du stationnarisme.

Si des jeûnes de très longue durée ont sans doute existé, il est cependant douteux qu'ils aient réellement atteint une telle extrémité, spécialement en ce qui concerne l'abstinence de boisson qui paraît tout simplement médicalement impossible. Ce qui est assuré au minimum, c'est leur caractère exceptionnel. Sarmatas est le seul dont il est dit qu'« il prenait souvent quarante jours de jeûne (...). Et ces jours, pour lui, passaient comme un rien ».¹⁴⁴²

D'autres cas exceptionnels sont présentés par les textes. Ainsi, dans l'*Histoire des moines en Egypte*, abba Or évoque, à fin d'édification des moines, un ascète qui, « au désert, n'a pris pendant trois ans aucun aliment terrestre ; un ange, tous les trois jours, lui apportait une nourriture céleste, la lui mettait dans la bouche, et cela lui tenait lieu de nourriture et de boisson ».¹⁴⁴³ Dans le même texte, l'auteur fait dire à Abba Anouph : « rien ne m'a sustenté, car un ange me nourrit chaque jour de l'aliment céleste ».¹⁴⁴⁴ Que faut-il entendre par « nourriture céleste » ? Selon le père Regnault, il s'agirait de l'eucharistie apportée par un ange. Nous pensons cependant que, comme dans la *Mission de Paphnuce* lors des synaxes angéliques, l'« eucharistie », la « synaxe », serait plutôt notée par un de

¹⁴⁴⁰ Eth.Coll. 14,26 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 319).

¹⁴⁴¹ *HL*, 18,14, dans L. LÉLOIR (introd.), p. 69.

¹⁴⁴² A872 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 300-301).

¹⁴⁴³ *HM*, II,9 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 37-38 ; ID. (trad.), p. 32]. Notons à propos de ce passage que A.-J. Festugière a erronément traduit τρία par « dix », ce qui allonge fortement cet épisode déjà suffisamment exceptionnel en lui-même. L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 76 reprend l'erreur, en attribuant de plus ce jeûne à Or lui-même. S'il est exact que les « pères qui venaient à lui » font remarquer qu'il attribue à d'autres ses propres mérites afin de les cacher, cela ne porte très certainement que sur la vision de l'ascète qui suit immédiatement la description de son jeûne {*HM*, II,9-10 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 37-38 ; ID. (trad.), p. 32-33]}. Il serait en effet contradictoire qu'Or ait pu connaître un tel régime au désert alors que, dans le passage précédemment cité de *HM*, II,5, il ait été décrit comme se nourrissant souvent un jour sur deux.

¹⁴⁴⁴ *HM*, XI,5 [ID. (éd.), p. 91 ; ID. (trad.), p. 79-80].

ces termes spécifiques et que, dès lors, il s'agit ici de la manne céleste. Même si cela n'est pas une preuve formelle de ce que nous avançons, nous noterons que l'*Histoire des moines en Egypte* utilise d'ailleurs le terme εὐχαριστία, lorsqu'il s'agit d'évoquer le cas de Jean, « n'ayant pour nourriture que, le dimanche, l'eucharistie, qui lui était apportée par le prêtre : c'était là tout son régime ».¹⁴⁴⁵ Dans ce dernier cas se trouve également Héron auquel il « arrivait souvent de ne manger que tous les trois mois, se contentant le reste du temps de la communion, et d'un légume sauvage quand par hasard il en trouvait ».¹⁴⁴⁶

Ici comme ailleurs, l'ascète apparaît en réalité essentiellement « raisonnable », conscient que l'excès d'abstinence est tout autant nuisible à l'impassibilité de l'âme que celui de nourriture ou de boisson.¹⁴⁴⁷ « Certains ont broyé leur corps dans l'ascèse, mais, n'ayant pas de discernement, ils se sont trouvés loin de Dieu » dit Antoine.¹⁴⁴⁸ Si « au corps il appartient d'avoir faim, de veiller et d'avoir soif, un capital sans lequel l'âme ne peut devenir riche »¹⁴⁴⁹, la règle d'or est : « prendre ce qu'il faut pour sustenter le corps, pas assez pour l'assouvir ».¹⁴⁵⁰ La ξενιτεία intérieure ne peut être réalisée si l'âme se trouve troublée par des problèmes physiques qui détournent l'errant de son seul-à-seul avec Dieu et, comme l'indique Cassien, « la résistance physique n'est pas la même chez tous et, contrairement à d'autres vertus, celle-ci ne s'exerce pas par la seule austérité de l'esprit (...) : une résistance physique inégale, l'âge ou le sexe peuvent faire varier le temps, la quantité et la qualité de la nourriture ; mais la vertu intérieure de continence impose à tous la même obligation de se mortifier. (...) pour tous le but de la continence est identique : que personne, compte tenu de sa capacité personnelle, ne mange à satiété (...). La faiblesse de la chair n'empêche pas la pureté du cœur, pourvu qu'on prenne la nourriture selon le besoin de la santé et non selon son désir ».¹⁴⁵¹

D'aucuns sont cependant tellement absorbés par la prière ou la méditation qu'ils en oublient tout simplement de se nourrir. Ainsi, un apophtegme présente un ancien qui, à

¹⁴⁴⁵ *HM*, XIII,4 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 99 ; ID. (trad.), p. 87].

¹⁴⁴⁶ Ce qui ne l'empêcha pas de chuter, quittant sa cellule et partant pour Alexandrie, où, sans doute messalien, « il devint gros mangeur et ivrogne et tomba dans la boue du désir des femmes ». La perte de ses parties génitales le ramena cependant sur le « droit chemin », quelques jours avant de mourir [*HL*, 26,2-5, dans L. LELOIR (introd.), p. 90-91].

¹⁴⁴⁷ J. CASSIEN, *Conférences*, II,22, dans E. PICHÉRY 42, p. 133-134 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 92.

¹⁴⁴⁸ A8 (ID., *Alphabétique*, p. 15).

¹⁴⁴⁹ EPHREM LE SYRIEN, *Chants de Nisibe*, 45,4 ; cité par V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 481.

¹⁴⁵⁰ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 92.

¹⁴⁵¹ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,5-7, dans J.-Cl. GUY, p. 196-201.

la venue d'un autre, demande à son disciple de préparer un peu de lentilles et de mouiller des pains. Mais « ils restèrent à parler de choses spirituelles jusqu'à la sixième heure du jour suivant, et l'ancien dit à nouveau à son disciple : 'fais-nous un peu de lentilles, enfant'. Il répondit : 'je l'ai fait dès hier'. Et alors ils mangèrent ». ¹⁴⁵² L'apophtegme suivant présente aussi un ancien venu trouver un des pères de Scété : « celui-ci ayant fait cuire un peu de lentilles, lui dit : 'faisons un petit office'. L'un termina tout le psautier et l'autre récita par cœur les deux grands prophètes. Quand le matin fut venu, l'ancien s'en alla et ils oublièrent de manger ». ¹⁴⁵³

Rappelons aussi que l'eau elle-même doit être mesurée, car son excès risque de favoriser les mouvements charnels et les fantasmes nocturnes liés à la Luxure. Il convient cependant de boire suffisamment pour ne pas souffrir d'un manque d'eau.

La réfection corporelle ne pouvant en aucun cas être un plaisir mais uniquement une simple nécessité physique, certains adoptent des attitudes tout à fait particulières pour manger. Helladios, moine aux Kellia, déclare : « puisque les autres jours je mange assis, maintenant que c'est Pâques, je prendrai la peine de manger debout ». ¹⁴⁵⁴ Plus systématique, abba Bané, « lorsqu'il allait manger, (...) se tenait debout devant un mur pour manger son pain ». ¹⁴⁵⁵ Quant à Pior, il mange en marchant. Aux questions qu'on lui pose sur la raison de cette pratique, il répond : « je ne veux pas traiter la nourriture comme une œuvre, mais comme une chose accessoire » et « c'est pour que mon âme n'éprouve pas de plaisir corporel même dans le manger ». ¹⁴⁵⁶ Un autre abba se montre encore plus radical, son disciple disant de lui que « lorsqu'il mangeait, l'une de ses mains était étendue en prière et il mangeait de l'autre », dans une volonté d'obtenir le pardon divin pour cette prise de nourriture. ¹⁴⁵⁷

Dans la *Mission de Paphnuce*, s'il est souvent question de nourriture et de boisson, c'est essentiellement pour en constater le manque et s'en inquiéter et non pour exprimer la nécessité d'une restriction.

¹⁴⁵² N149 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 58).

¹⁴⁵³ N150 (*Idem*, p. 58).

¹⁴⁵⁴ A226 (ID., *Alphabétique*, p. 91-92).

¹⁴⁵⁵ Ch248 (ID., *Nouveau recueil*, p. 280-281).

¹⁴⁵⁶ A778 (ID., *Alphabétique*, p. 267).

¹⁴⁵⁷ N146 (ID., *Anonymes*, p. 57).

La première partie du récit ne dit quasiment rien du jeûne. Timothée ne mange assurément pas beaucoup, mais nous ne pouvons le quantifier de façon précise. Il se nourrit en effet d'un régime de dattes par mois, ce qui ne nous dit pas combien de dattes cela peut représenter journallement. Assurément, cela ne doit consister qu'en peu de nourriture.

Quant à Paphnuce, lorsqu'il entre au désert, il commence par un jeûne de quatre jours, seules les versions éthiopiennes lui faisant emporter un peu de pain et d'eau pour son voyage (S1.5, S2.5, R0.5, B.4, E1.6, A0.4, A2.5, A3.5).

Avant d'entamer son second voyage, Paphnuce retourne, selon les versions éthiopiennes et A0, jusqu'à sa cellule de départ. Notons qu'il n'est question d'aucun repas offert par Timothée à son hôte et que, si celui-ci n'a reçu aucune nourriture de la part de l'errant, ce qui n'est précisé dans aucun manuscrit, il faut en conclure que le jeûne de Paphnuce s'est encore prolongé durant quatre nouveaux jours, avant son retour à Scété.

Lorsque Paphnuce pénètre une seconde fois au désert, au début de la seconde partie du récit, il emporte cette fois-ci avec lui un peu de pain et d'eau, suffisamment pour environ quatre jours selon S1.85, 86 et 88 (S2 est ici lacunaire), pour précisément cette durée selon B.62 à 64, A2.52 à 54 et A3.76 à 78, et pour quelques jours selon le guèze (E1.80, 81 et 84). Ceci ne dit évidemment rien quant à la quantité exacte de nourriture, ni quant à la fréquence des repas. Ce qui est sûr, c'est qu'après avoir tout consommé, il continue son trajet sans nourriture ni boisson. Ceci ne résulte cependant pas de la volonté d'un jeûne, mais d'une simple sous-estimation de la distance à parcourir.

En revanche, A1.5 à 8 fournit une version différente et un peu étrange. Une phrase est venue précéder l'ensemble, reprenant un autre trajet de quatre jours et quatre nuits. Ceci résulte sans aucun doute d'un doublon, suivi d'une adaptation du texte pour le rendre compréhensible, sans rien en retirer. Il s'en suit que, si on respecte ce qui se trouve en A1, Paphnuce emporte certes dès le départ de quoi tenir quelques jours, mais qu'il commence son voyage par une période de jeûne et d'abstention d'eau de quatre jours et nuits, avant de manger et boire pendant les quatre jours suivants et de se retrouver ensuite, à nouveau, à marcher sans nourriture ni boisson. Cette pratique serait bien évidemment absurde et totalement unique dans les sources écrites conservées.

Quant aux moines d'Erète que présente Onuphre, ils ne mangent, selon A1.25 à 27 et l'éthiopien (E1.102 et 103), qu'« une seule fois » par jour. Ils paraissent en revanche se nourrir tous les jours de la semaine. Les autres versions ne précisent cependant rien quant à la fréquence de la prise de nourriture, se contentant d'indiquer qu'ils prennent leurs repas en commun (S1.110, B.76 et 77, A2.72 et 73), S2 ne parlant même pas de ceux-ci. On peut dès lors considérer comme fort certain que le texte que l'on trouve en A1 et en guèze résulte en fait de l'ajout d'un glose ou d'une erreur de la part d'un traducteur ou d'un copiste arabe.

Lors du discours mettant en avant les anachorètes par rapport aux cénobites, il est question de leur plus grand mérite en raison de la solitude et des difficultés rencontrées – notamment la faim et la soif – mais il n'est pas fait mention de différence dans la πολιτεία. Il est en effet clair que, pour la plus grande part, la démarche est la même quelle que soit la catégorie monastique : la pratique du cénobite diffère certes par certains aspects importants de celle de l'errant, mais ce n'est pas là que se situe l'essentiel de la différence. Ce qui marque clairement les moines – dans ce texte en tout cas – c'est bien l'intensité de la peine et de l'endurance qui en résulte, nettement plus affirmées au désert que dans une communauté. Cependant, dans le seul S2, il est question de la joie qu'éprouvent les errants face à cette peine, spécialement face à la faim et à la soif qui sont clairement mises en exergue (S2.114). On pourrait donc voir là la joie du jeûne, en vue de la lutte contre les démons. En réalité, il apparaît plutôt que l'ensemble de la phrase doit être perçu comme une manifestation de la joie des ascètes provoquée par cette lutte contre les attaques démoniaques, au nombre desquels ils comptent la faim et la soif, qui semblent mises en avant comme étant les attaques apparentes de l'Ennemi (à côté des « pratiques cachées »), et en regard du bénéfice qu'ils en tireront à leur mort.

La seule occurrence du mot « jeûne » se situe dans le chapitre 30, lorsqu'Onuphre évoque son ascèse. En sahidique (S1.162, S2.150), ainsi que dans A2.125 et A3.137, il parle du combat du jeûne et de l'ascèse. Pourquoi distingue-t-il la pratique du jeûne ? Est-ce une réponse à l'évocation de la faim et de la soif qu'il connut au préalable ? En ce cas, il y a un problème d'interprétation de ce terme, car la faim et la soif qu'éprouve Onuphre lors de son entrée en anachorèse sont le résultat d'un fait extérieur, à savoir le manque de nourriture et de boisson, alors que le jeûne est un acte volontaire de restriction. Il ne peut donc y avoir de lien entre la faim et la soif tels qu'ils apparaissent ici et le jeûne. L'absence involontaire ou l'insuffisance d'alimentation et de boisson est en revanche de la peine que l'on endure,

voire une attaque démoniaque. C'est donc bien lié à l'ascèse. Le guèze, lui, distingue combat, jeûne et endurance de la peine (E1.172 et 173). A1.80 y ajoute le malheur et la prière. Ce détail est également peu conforme à la démarche monastique, car le jeûne et la prière relèvent en soi du combat au désert ; à moins d'exclure de ce dernier l'armure et de n'y voir que la lutte contre les mauvaises pensées au moyen des remèdes évoqués dans le chapitre précédent. Enfin, le texte bohaïrique n'évoque rien d'autre que le jeûne (B.115 et 116).

Clairement, c'est le terme « jeûne » qui apparaît inapproprié dans ce passage, car la suite montre que les auteurs considèrent bien ce mot comme équivalent à la faim et à la soif qu'endurent l'errant. En effet, la réponse divine est de fournir de la nourriture et de l'eau à Onuphre, en quantité suffisante. Le copte précise que cette nourriture est désormais quotidienne, B ajoutant qu'elle est « à satiété ». Cette dernière indication pose un problème évident de pratique : le moine, rappelons-le, doit certes prendre sa nourriture et sa boisson de sorte à ne pas subir de trouble dû à la faim, mais il doit également se limiter de façon à ne pas atteindre la satiété. C'est là une limite bien subtile entre le fait d'être rassasié suffisamment ou de l'être complètement. Notons que si l'expression utilisée par B est gênante, toutes les autres versions se contentent d'indiquer que le moine doit se nourrir suffisamment pour ne plus avoir ni faim ni soif, ce qui ne préjuge nullement de l'éventuel état de satiété.

On peut donc en conclure qu'il n'est pas fait état dans ce passage d'une véritable pratique du jeûne et que le vocabulaire est ici utilisé à mauvais escient.

La seule allusion à un véritable « jeûne » se trouve de façon détournée au chapitre 34, lorsqu'Onuphre invite son hôte à se restaurer, tout en ne s'alimentant pas. Il s'en suit une réaction du voyageur, qui comprend très bien la manœuvre, et refuse catégoriquement toute nourriture ou boisson si l'ancien ne rompt pas son jeûne et ne l'accompagne pas dans le repas (S1.189, S2.177, B.130, E1.183, A1.90, A2.145, A3.158). Les versions éthiopiennes ajoutent un élément qui montre que Paphnuce n'est nullement dupe de la tentative de dérobade de l'ancien à son devoir d'hospitalité. En revanche, elles n'évoquent pas ici la question de l'eau, qui est pourtant bien offerte à Paphnuce.

S1.191, S2.178 et A1.90 et 91 indiquent ensuite qu'ils mangent et boivent de façon à être rassasiés. Encore une fois, cela ne signifie pas qu'ils se restaurent à satiété. L'indication qu'ils en mettent de côté permet en tout cas d'éviter toute accusation de gastrimargie. Il convient de remarquer que les autres versions ne font pas mention de l'eau (B.131, E1.184, A2.147, A3.160).

La question est de savoir si cela correspond à beaucoup de nourriture et d'eau. Assurément non. Ainsi que l'indique A2.147, qui use du singulatif *خبزة*, ce ne sont assurément qu'un seul pain et un cruchon d'eau qui se trouvent devant Paphnuce (ce qui montre d'ailleurs bien la volonté d'Onuphre de ne pas s'alimenter) et un pain unique ne représente pas grand-chose, surtout pour deux. A l'époque, il s'agit de petits pains ronds et plats, d'environ douze centimètres de diamètre et pesant un peu plus de cent cinquante grammes puisque deux pains font douze onces, c'est-à-dire une livre romaine (environ 340 grammes). Pallade nous parle de ces pains de six onces¹⁴⁵⁸, deux pains constituant la ration quotidienne de la plupart des anachorètes.¹⁴⁵⁹

Lors de la présentation elle-même, ce n'est cependant que A2.143, utilisant déjà le singulatif, qui permet d'affirmer clairement qu'il s'agit d'un seul pain. Les autres versions peuvent en effet également exprimer un sens partitif qui ne dirait rien quant à la quantité (S1.186, S2.174, B.128, E1.181, A1.88, A3.156). Ce n'est cependant pas l'hypothèse que nous avons retenue, la précédente nous apparaissant plus vraisemblable ici.

Constatons que, quand Paphnuce et Onuphre arrivent à la cabane de ce dernier, ils commencent par la prière et un entretien spirituel avant de se restaurer.

Le lendemain matin, après la mort d'Onuphre, Paphnuce rompt le jeûne par un repas funéraire qui le conduit à manger et boire ce qui était resté du jour précédent, après la prière (S1.227, S2.212, R1.19, B.155, A1.118, A2.175, A3.185). Notons que B, A2 et A3 mentionnent cette fois-ci l'eau et même que B parle du reste de l'eau, ce qui présuppose la consommation d'une partie, ce que n'indique pas ce qui précède. Enfin, il est à constater que les versions guèzes ne font aucunement mention de ce repas funéraire.

¹⁴⁵⁸ *HL*, 22,6, dans L. LELOIR (introd.), p. 83.

¹⁴⁵⁹ J. CASSIEN, *Conférences*, XII,15, dans E. PICHÉRY, 54, p. 144 ; *HL*, 19,6, dans L. LELOIR (introd.), p. 75 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 79.

Lors de la rencontre avec les quatre moines anonymes, Paphnuce n'est invité à manger qu'après que les ascètes ont eu avec lui un entretien spirituel, ainsi que le précisent spécialement A2 et A3 qui indiquent même qu'il a duré deux heures (chapitre 44) (S1.240 et 241, S2.217 et 218, B.164, A2.191, A3.203). La phrase est absente de A1 et des versions éthiopiennes. La nourriture prise ensuite se compose essentiellement d'un pain par personne.

Arrivé chez les jeunes de Pemdjē, Paphnuce est restauré par ceux-ci au moyen de fruits. Selon A2.212 et 213 et A3.227 et 228, ceci se passe après un entretien, sans aucun doute spirituel.

Après la première synaxe angélique, il semble que Paphnuce reste toute la journée du samedi sans s'alimenter. Mais peut-on considérer cela comme un jeûne dans la mesure où il se trouve dans un état second jusqu'au soir et que c'est donc involontairement qu'il ne se nourrit pas ? En tout cas, le texte ne parle d'aucune nourriture avant la deuxième synaxe du dimanche matin. Après celle-ci et la remontée de l'ange qui suit le rappel de la mission au voyageur, ce dernier et les quatre jeunes frères rompent le jeûne (S1.136, S2.286, B.209, E1.321, A1.181m et n, A2.256 et 257, A3.277 et 278).

Concluons en disant que la *Mission de Paphnuce* n'est guère riche en ce qui concerne la pratique du jeûne, la seule mention précise du terme étant clairement erronée et ne correspondant pas à la démarche monastique. Un unique passage témoigne d'une réelle pratique du jeûne, chez Onuphre qui tente de ne pas le rompre lors de l'accueil de Paphnuce, ce qui est totalement contraire à la bonne πολιτεία qui veut que la Charité et donc le devoir d'hospitalité priment sur la recherche de la ξενιτεία intérieure.

Les ascètes de la *Mission* mangent en tout cas manifestement peu, même si ce n'est pas toujours très clair. Ils n'adoptent aucune attitude particulière pour se nourrir et leurs repas sont régulièrement précédés d'une réfection spirituelle, voire de la prise de l'eucharistie.

De manière générale, chez les errants, il faut manger pour vivre, mais pas davantage. Ceci permet de ne pas souffrir de troubles physiques perturbant la lutte au désert, tout en assurant en soi le combat contre quatre des huit vices de base. Si des extrémistes pratiquent des jeûnes de fort longue durée, c'est le plus souvent à titre exceptionnel et à des moments

bien définis de l'année. A l'origine, la pratique la plus fréquente est le jeûne tous les deux jours, mais, rapidement, il devient évident qu'il vaut mieux se nourrir frugalement tous les jours (vers la neuvième heure les jours « normaux » et le soir les jours de jeûne) que de se soumettre à de plus pénibles austérités. En tous les cas, la communion rompt le jeûne et la visite d'un hôte doit conduire à privilégier l'hospitalité et à nourrir l'arrivant qui, en contrepartie, ne peut refuser la nourriture offerte.

2. LA VEILLE : DORMIR PEU ET MAL

Un deuxième renoncement important de l'armure du moine consiste en la restriction de son temps de sommeil, ainsi qu'en l'atténuation de la qualité de ce dernier.

Le *Livre des degrés* le dit : « Il y a celui qui renonce à toute espèce de lit, pour être vigilant dans la prière ».¹⁴⁶⁰ C'est bien un des aspects fondamentaux de l'armure en vue de la recherche de la *ξενιτεία* intérieure, du fait de « jeûner du monde »¹⁴⁶¹ : renoncer à l'humanité est aussi renoncer à dormir, comportement charnel, pour se tourner essentiellement vers la prière et l'autre monde. Hypéréchios dit ainsi : « le moine qui veille fait de la nuit le jour par son assiduité à la prière ».¹⁴⁶² La veille n'est valable que si elle est occupée par la prière. Evagre dit ainsi : « mieux vaut un homme qui dort qu'un moine qui veille avec de vaines pensées ».¹⁴⁶³ C'est un des moyens fondamentaux de lutter contre les démons en libérant tout le temps pour la prière et la « garde du cœur » ; d'autant plus que, ne l'oublions pas, c'est tout spécialement la nuit que le démon se manifeste, profitant alors du sommeil, quand la volonté ne contrôle plus l'imagination et le corps.¹⁴⁶⁴ Rappelons ici que le sommeil est un des éléments de la Gastrimargie (« si [le diable] te domine par les aliments, domine-le par les veilles »¹⁴⁶⁵) et qu'il favorise également la Luxure. Rappelons également que dormir trop nuit à la componction, un des éléments de l'« armure ». « Ne donnez ni sommeil à vos yeux, ni repos à vos cils » disent les *Psaumes*.¹⁴⁶⁶

¹⁴⁶⁰ *Livre des degrés*, II,1. Cité par. V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 460.

¹⁴⁶¹ *Idem*, p. 459.

¹⁴⁶² J666 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 287).

¹⁴⁶³ *Sentences aux moines vivant dans des communautés ou des monastères*, 51, dans H. GRESSMANN (éd.), p. 157 ; A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 186-187.

¹⁴⁶⁴ Cf. l'*Hymne* 29 de saint Ephrem. Voir V. DESPREZ, *Idem*, p. 483.

¹⁴⁶⁵ N592/54 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 228).

¹⁴⁶⁶ *Psaume* 131,4. Cité notamment par abba Cronios [A438 (ID., *Alphabétique*, p. 163)].

Si le moine est totalement tourné vers le spirituel, il n'en a pas moins des besoins naturels liés à sa condition humaine. D'après Athanase, Antoine ne supportait pas certains impératifs requis par son corps, puisque, « sur le point de manger ou de dormir, ou à propos des autres exigences du corps, il avait honte en pensant à la partie spirituelle de l'âme. Il faut, disait-il, donner tous ses loisirs à l'âme plutôt qu'au corps et réserver un peu de temps au corps par nécessité ».¹⁴⁶⁷ Ce qui fait inévitablement songer à Plotin qui, lui aussi, « semblait avoir honte d'être dans un corps ».¹⁴⁶⁸

Si le « repos » revient fréquemment dans les textes, il est dès lors toujours haïssable quand il n'est que physique. Pœmen va ainsi jusqu'à dire que « c'est une exécution pour le Seigneur que tout bien-être corporel ».¹⁴⁶⁹ Il ne condamne pas pour autant celui qui s'endort, disant : « moi, quand je vois le frère s'assoupir [durant l'office], je mets sa tête sur mes genoux et je le fais reposer ».¹⁴⁷⁰ Celui qui éprouve une faiblesse dans une ascèse aussi difficile que la limitation du sommeil ne doit pas être blâmé ou rejeté : seul l'excès de sommeil est blâmable. Cependant, seul le repos spirituel, la paix de l'âme, mérite toute l'attention du moine.¹⁴⁷¹ Pachôme apprend ainsi de Palamon trois façons de passer la nuit : « Ou bien vous priez depuis le soir jusqu'à minuit et ensuite vous dormez jusqu'à l'heure de l'office ; ou bien vous dormez jusqu'à minuit et vous priez jusqu'au matin ; ou enfin vous priez un peu et ensuite vous dormez un peu, faisant ainsi du soir au matin ».¹⁴⁷² Sans doute les trois solutions sont-elles adoptées par les errants, avec cependant une nette préférence pour la première.¹⁴⁷³ Mais toutes les pratiques de veille sont en réalité possibles, vu l'idiorrythmie des errants. Ainsi, Pallade écrit de Dorothee, son maître, que « depuis sa jeunesse, jamais il n'avait dormi volontairement, il lui était seulement arrivé d'être terrassé par le sommeil alors qu'il était en train de manger ou occupé à travailler ».¹⁴⁷⁴ L'essentiel est donc de dormir le moins possible. « La veille (...) est une sorte de jeûne ».¹⁴⁷⁵

Certains parviennent ainsi à passer parfois toute la nuit en prière, tel Antoine, « qui

¹⁴⁶⁷ VA 45,2 et 5 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 256-257].

¹⁴⁶⁸ PORPHYRE, *Vie de Plotin*, dans PLOTIN, *Ennéades* (éd. E. BREHIER), t. I, Paris 1924, p. 1 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 194.

¹⁴⁶⁹ A612 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 231).

¹⁴⁷⁰ A666 (*Idem*, p. 242).

¹⁴⁷¹ ID., *Vie quotidienne*, p. 136.

¹⁴⁷² A. VEILLEUX, *Vie de saint Pachôme*, p. 77.

¹⁴⁷³ L. REGNAULT, *Idem*, p. 121.

¹⁴⁷⁴ HL, 2,3, dans L. LELOIR (introd.), p. 43.

¹⁴⁷⁵ A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 186.

veillait au point de passer souvent la nuit tout entière sans sommeil »¹⁴⁷⁶, Elpidios, qui récitait la totalité du psautier tout au long de chaque nuit¹⁴⁷⁷, ou Arsène, dont il est dit « qu'il passait toute la nuit éveillé et que, à l'aube, quand la nature le forçait à dormir, il disait au sommeil : 'viens ici, mauvais serviteur'. Alors, il s'en emparait un peu, assis, et se réveillait aussitôt ». ¹⁴⁷⁸

Le même Arsène disait d'ailleurs « qu'il suffit au moine de dormir une heure, s'il est un lutteur ». ¹⁴⁷⁹ Chérémon conseille quant à lui, à Cassien, plus modérément, qu'il « se borne à trois heures ou, suivant une autre règle, à quatre heures de sommeil ». ¹⁴⁸⁰ Un apophtegme signale qu'un ancien des Kellia avait pour règle de dormir quatre heures la nuit et de se tenir debout quatre heures pour la synaxe. ¹⁴⁸¹ Macaire proclame d'ailleurs : « que la moitié de la nuit suffise à ton office, en l'autre moitié donne repos à ton corps ». ¹⁴⁸² En tout état de cause, un moine ne dort très certainement jamais plus d'un maximum de trois ou quatre heures par jour, mais il convient de le faire.

Comme souvent, l'errant apparaît donc plutôt un « modéré », en tout cas un « raisonnable » qui ne cherche pas à tuer le corps. Il importe en effet de ne pas compromettre la recherche de la *ξενιτεία* intérieure par des excès susceptibles de détourner, en fin de compte, l'esprit du moine de son unique objectif. Pœmen déclarer ainsi : « il y a trois choses que je ne puis retrancher complètement : la nourriture, le vêtement et le sommeil. Nous pouvons cependant les retrancher en partie ». ¹⁴⁸³ Jean Cassien déclare excellemment qu'« il rendra, en effet, certainement tout à sa chair, celui qui aura essayé non pas de lui soustraire raisonnablement une partie, mais de tout lui refuser, et, pour parler plus précisément, aura voulu retrancher non seulement le superflu mais le nécessaire ». ¹⁴⁸⁴ Il convient donc de ne pas dépasser les limites du supportable. C'est pourquoi un ancien, interprétant les paroles d'abba Sarmatas, déclare à un frère : « quand tu as accumulé veille sur veille et que tu as sommeil, dors ». ¹⁴⁸⁵ De Dorothee, dont nous avons évoqué le refus

¹⁴⁷⁶ VA 7,6 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 150-153].

¹⁴⁷⁷ K f° 185 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 269-270).

¹⁴⁷⁸ A52 (ID., *Alphabétique*, p. 25-26).

¹⁴⁷⁹ A53 (*Idem*, p. 26). Voir aussi A68 (*Idem*, p. 30) et A81 (*Idem*, p. 36).

¹⁴⁸⁰ J. CASSIEN, *Conférences*, XII,15, dans E. PICHÉRY, 54, p. 144.

¹⁴⁸¹ Sy XX 14 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 106).

¹⁴⁸² Am 167,8 (*Idem*, p. 174).

¹⁴⁸³ A759 (ID., *Alphabétique*, p. 261).

¹⁴⁸⁴ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, III,3, dans J.-Cl. GUY, p. 112-113.

¹⁴⁸⁵ A873 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 301).

de dormir volontairement, Pallade dit également que « souvent, au moment du repas, il était si somnolent que le pain lui tombait de la bouche ».¹⁴⁸⁶ Ceci apparaît donc comme excessif car ce n'est certes pas la meilleure façon de rester concentré dans la lutte contre les démons. Il ne faut pas que la veille se fasse au détriment de la vigilance du moine, l'exposant dès lors davantage aux attaques de l'Ennemi. Dès lors, l'attitude de Dorothee, quoique mise en avant par Pallade, semble davantage condamnable que louable, puisqu'elle dépasse les limites de l'acceptable par la constitution même de l'errant. Notons cependant que la somnolence au moment du repas ne constitue pas non plus en soi ce qu'il y a de pire. Un ancien a ainsi proclamé : « veillez sur vous-mêmes, vous gardant de la somnolence quand vous faites ou entendez quelque chose de spirituel ».¹⁴⁸⁷ Ceci n'est évidemment pas le cas du repas de Dorothee, foncièrement charnel. En revanche, devrait être condamnée (mais ne l'est pas) l'attitude de Daniel qui, « lorsqu'il prend un peu sur son sommeil pour veiller, (...) tombe sur lui-même tandis qu'il récite hésitant dans la lecture ».¹⁴⁸⁸ L'idéal est évidemment de pouvoir parfaitement contrôler son endormissement afin de le mesurer au mieux, à l'image de Sarmatas qui déclare : « si je dis au sommeil : va, il va ; et si je lui dis : viens, il vient ».¹⁴⁸⁹

Il n'en reste pas moins qu'il existe des extrémistes qui, très clairement amplifiés par les apophtegmes, semblent résister sans peine à tout sommeil. Ainsi, Bessarion aurait déclaré : « durant une quarantaine, jour et nuit, je suis resté au milieu des buissons, debout, sans dormir ».¹⁴⁹⁰ Notons cependant que, s'il évoque cet épisode, c'est qu'il est exceptionnel et que, selon la tournure même de la phrase, il n'a procédé ainsi qu'à une seule reprise. Ceci semble cependant biologiquement impossible. Que dire alors d'un Moïse qui, selon l'*Histoire lausiaque*, agressé par des tentations démoniaques, « jura de ne plus dormir ni plier le genou de la nuit. Pendant six ans, il se tint debout toutes les nuits au milieu de sa cellule, priant sans fermer l'œil. Mais il ne put venir à bout de la tentation. Il s'imposa donc une autre méthode : il sortait pendant la nuit et s'en allait dans les cellules des vieillards et des frères les plus parfaits prendre en cachette leurs jarres qu'il remplissait d'eau pour eux. Car les uns doivent aller chercher de l'eau à deux milles, les autres à quatre ou même à cinq ».¹⁴⁹¹ Cela ne lui réussit cependant pas, puisqu'il fut un jour agressé par le démon, alors qu'il était penché sur le puits et que « pendant un an il fut si malade que c'est à peine si les forces de son corps et

¹⁴⁸⁶ HL, 2,3, dans L. LELOIR (introd.), p. 43.

¹⁴⁸⁷ A432 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 160-161).

¹⁴⁸⁸ Ch250 (ID., *Nouveau recueil*, p. 281-282).

¹⁴⁸⁹ A872 (ID., *Alphabétique*, p. 300-301).

¹⁴⁹⁰ A161 (*Idem*, p. 66).

¹⁴⁹¹ HL, 19,7-8, dans L. LELOIR (trad.), p. 75.

de son âme lui revinrent ». ¹⁴⁹² Autrement dit, Moïse a sans aucun doute voulu dépasser les limites du supportable et a craqué physiquement. Il s'en suit une sentence pleine de bon sens du grand Isidore, qui lui dit : « Moïse, cesse de te battre avec les démons et ne les provoque pas : car il y a une mesure en tout, même au courage de l'ascèse ». ¹⁴⁹³

Il convient de faire une place toute particulière à Alexandre et à ses disciples, les acémètes, les ἀκοίμητοι, « ceux qui ne dorment pas », que l'on trouve aux IV^e, V^e et VI^e siècles, d'abord en différents lieux de l'Orient – mais pas en Egypte – et, ensuite, dès le deuxième quart du V^e siècle, concentrés dans un monastère proche de Constantinople. En dépit de leur nom, ceux-ci dorment bien, mais se relaient pour réciter des *Psaumes* jour et nuit par groupes, assurant ainsi la prière liturgique continue. ¹⁴⁹⁴ L'optique est assurément la même que celle des errants, ainsi que nous le verrons lorsque nous aborderons la question de la prière. Cependant, leur pratique est excessive et elle est d'ailleurs souvent condamnée comme nocive à l'objectif visé. ¹⁴⁹⁵

Tout comme en matière de nourriture, le jeûne de sommeil doit également s'accompagner de toute absence de plaisir et de « luxe » dans l'accomplissement de ce besoin charnel, évitant par là tout risque de désir. Rappelons que le renoncement aux biens explique déjà en soi le caractère particulièrement rudimentaire du mobilier monastique, se limitant essentiellement à une natte, voire à rien du tout pour ceux qui pratiquent la χαμηνία, le coucher à la dure.

Des Scétiotes ne se couchent cependant jamais, préférant dormir debout ou assis. Un apophtegme anonyme dit ainsi d'un ancien que « durant vingt ans il ne se coucha pas de tout son long, mais il dormait assis sur le siège où il travaillait ». ¹⁴⁹⁶ Dans un autre apophtegme, le fameux Bessarion, décrivant une autre de ses ascèses extrêmes, déclare : « pendant quarante jours, je ne me suis pas étendu, mais je dormais assis ou debout ». ¹⁴⁹⁷ Bien mieux, Macaire aurait dit à l'abba Jean : « je suis resté quarante ans sans m'allonger ni

¹⁴⁹² HL, 19,9, dans L. LELOIR (trad.), p. 75.

¹⁴⁹³ HL, 19,10, p. 75-76.

¹⁴⁹⁴ J.-M. SAUGET, *Alexandre l'Acémète* ; J. GRIBOMONT, *Acémètes* ; J.-M. BAGUENARD (prés. et trad.), *Les moines acémètes. Vies des saints alexandre, Marcel et Jean Calybite*, (Spiritualité Orientale 47), Bégrolles-en-Mauges 1990 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 337-338.

¹⁴⁹⁵ Ils refusent également tout travail manuel, au même titre que les messaliens.

¹⁴⁹⁶ N146 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 57).

¹⁴⁹⁷ A163 (ID., *Alphabétique*, p. 66).

sur le côté ni sur le dos ». ¹⁴⁹⁸ Même si l'on pourrait dès lors supposer qu'il dormait sur le ventre, cela signifie très assurément qu'il ne s'allongeait jamais. On pouvait cependant voir Bané, qui, en plus du fait déjà évoqué de manger debout, et cela devant un mur, « se couchait sur la poitrine au-dessus de ce mur qu'il avait construit pour cet usage ». ¹⁴⁹⁹

Il en va de même des cénobites pachômiens, à l'image de Pachôme lui-même et de son frère Jean qui, à l'époque de leurs débuts, dormaient assis au milieu de la cellule, sans s'appuyer le dos contre le mur. ¹⁵⁰⁰ Pallade évoque ainsi un des *Praecepta* pachômiens : « ils ne dormiront pas étendus de tout leur long, mais ils se fabriqueront des sièges un peu renversés en arrière, sur lesquels ils placeront leurs couvertures ¹⁵⁰¹, et ils dormiront assis ». ¹⁵⁰² Ce siège, traduit en *sellula* par Jérôme, « devait être une sorte de chaise longue assez rustique ». ¹⁵⁰³ Théodore parcourt d'ailleurs les « maisons » la nuit pour veiller au respect de cette prescription. ¹⁵⁰⁴

Citons ici l'étrangeté d'un ancien qui avait trouvé un stratagème pour éviter de dormir : « lorsqu'il se couchait, (il) avait l'habitude de tenir un livre au-dessus de lui, pour que, s'il venait à s'endormir, le livre tombât et le réveillât ». ¹⁵⁰⁵ Mais, dès lors, pourquoi donc se couchait-il ?

La *Mission de Paphnuce* ne déborde pas d'indications quant à la gestion du sommeil par les moines.

Sans doute l'errant découvert momifié était-il mort dans son sommeil, Paphnuce l'ayant trouvé assis (S1.10, S2.10, R0.10, B.8, E1.12, A0.6, A2.9, A3.6).

Quant à Timothée, il n'est rien dit de sa pratique en matière de veille et de sommeil. Le manuscrit E1.47 indique bien que l'errant, à l'issue de l'épisode de la moniale, se lève « le lendemain » pour partir au désert, ce qui donne à penser qu'il part le matin et qu'il dort couché ou assis mais ne reste en tout cas pas debout pour veiller. Cependant, les autres textes

¹⁴⁹⁸ Eth.Coll. 14,29 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 320).

¹⁴⁹⁹ Ch248 (*Idem*, p. 280-281).

¹⁵⁰⁰ A. VEILLEUX, *Vie de saint Pachôme*, p. 40 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 122.

¹⁵⁰¹ Plus certainement des nattes.

¹⁵⁰² *HL*, 32,3, dans L. LELOIR (introd.), p. 95 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 232-233.

¹⁵⁰³ *Idem*, p. 233.

¹⁵⁰⁴ S^{3b} (L.-Th. LEFORT, *Vies coptes*, p. 343, 10) ; V. DESPREZ, *Ibidem*.

¹⁵⁰⁵ Bu II 402 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 243).

guèzes (cf. E2.25) rejoignent, en changeant un signe, les autres versions qui n'expriment que le fait selon lequel Timothée se lève pour partir au désert à partir du moment où il a pris sa résolution de renoncer à sa vie actuelle.

Au début de la seconde partie du récit, quand Paphnuce repart au désert, il est dit qu'il marche d'abord une période de quatre jours. Le seul A1.5 évoque alors également quatre nuits. La tournure de la phrase pourrait donner à penser que l'errant marche alors jour et nuit, sans dormir. Cette phrase, plutôt mal structurée, veut cependant plus certainement signifier que, durant cette période de quatre jours et quatre nuits, Paphnuce demeure sans nourriture et boisson. Il n'est d'ailleurs plus question des nuits dans la suite du voyage en A1 (A.7).

Cependant, après l'épisode de la première venue de l'ange, A2.59 et A3.82 parlent d'une nouvelle marche de quatre jours et nuits. Ceci ne se retrouve pas dans les autres versions, qui font l'impasse sur les nuits.

Lorsqu'Onuphre raconte sa pratique au monastère d'Erété, seul S2.103 évoque le fait que les cénobites veillaient la nuit.

Notons que, hormis en S2.126, Onuphre a attendu la nuit après le discours des anciens sur la supériorité des ermites pour se lever et partir au désert (S1.135, B.100, E1.143, A1.54, A2.101). Il ne dormait donc pas à ce moment-là. A3 présente ici une lacune.

Toujours sauf en S2, il est dès lors dit qu'Onuphre avait quitté le monastère durant la nuit (S1.136, B.101, E1.144, A1.55, A2.102, A3.117). Pourquoi une telle insistance, si ce n'est pour marquer qu'Onuphre, par discrétion et humilité, ne voulait pas qu'on le remarque et qu'on lui pose la question du pourquoi de son départ. Il lui fallait donc sortir à un moment où il ne risquait pas de rencontrer d'autres moines. On peut dès lors en conclure que, soit les moines dormaient la nuit, soit ils étaient concentrés sur leur prière durant la veille et ne quittaient donc pas leur cellule.

Lorsque le maître d'Onuphre était parti avec celui-ci au désert pour le conduire à sa cellule personnelle, c'est à nouveau dans les seuls A2.116 et A3.130 qu'il est indiqué qu'ils avaient marché également de nuit.

Arrivés à la cellule d'Onuphre, et après s'être restaurés au crépuscule, l'ancien et Paphnuce passent toute la nuit à veiller, en prière. Il n'est question d'aucun moment de sommeil (S1.192, S2.179, B.132, E1.185, A1.92, A2.148, A3.160).

Lorsque Paphnuce repart au désert après l'ensevelissement d'Onuphre, il apparaît alors qu'il marche bien quatre jours et quatre nuits (S1.232, R1.24, B.159, E1.240, A1.121, A3.188). C'est seulement en A2.178 qu'il n'est cette fois question que des jours. S2 ne présente pas ce passage.

Paphnuce fait de même avec les quatre moines anonymes qu'il rencontre ensuite :
 S1.245 - **ΑΝΡΤΕΥΩΗ ΤΗΡC ΕΝΕΙΡΕ ΝΖΝΝΟΒ ΝCΥΝΑΞΙC ΨΑΨΩΡΠΠ** -
 « Nous passâmes toute la nuit à faire de grandes synaxes jusqu'au matin » ; S2.224 -
ΑΝΡΤΕΥΩΗ ΤΗΡC ΝΨΑΗΑ ΨΑΖΤΟΟΥΕ - « nous passâmes toute la nuit à prier jusqu'à
 l'aube » ; R1.30 - **ΑΝΡΤΕΥΩΗ ΤΗΡC ΕΝΕΙΡΕ ΝΖΕΝΝΟΒ ΝCΥΝΑΞΙC ΨΑΖΤΟΟΥΕ** -
 « nous passâmes toute la nuit à faire de grandes synaxes jusqu'à l'aube » ; B.169 -
ΑΝΕΡΠΙΕΧΩΡΖ ΤΗΡC ΝΕΡCΥΝΑΞΙC ΨΑΨΩΡΠΠ - « nous passâmes toute la nuit à faire
 la synaxe jusqu'à l'aube » ; E1.261 - **ቤትነ : ኩላ : ሌሊተ : እሐድ : ቅዑማን : እንዘ : ንጹሊ : እስከ : ጽባሕ ::** - « nous passâmes toute la nuit de dimanche debout,
 priant alors jusqu'à l'aube » ;

A1.139 - **أقمنا تلك الليلة نصلي إلى بكرة، وكانت ليلة الأحد**

- « nous passâmes cette nuit à prier jusqu'à l'aube, et c'était la nuit de dimanche » ;

A2.195 - **أقمنا طول النهار وتلك الليلة مصليين ومكلمين عيدا كبيرا وكان يوم الأحد القدسي**

« nous passâmes toute la journée et cette nuit en priant et en faisant une grande fête, et c'était le saint dimanche » ;

A3.210 - **أقمنا الليل كله ساهرين بالصلوات والتزمير لأنها كانت ليلة الأحد المقدس**

« nous passâmes toute la nuit éveillés en prières et en psalmodie, parce que c'était la nuit du saint dimanche ».

Si l'on suit les textes guèzes et arabes, il s'agit là de la nuit du samedi au dimanche et la veillée de prière s'explique donc essentiellement par des motifs liés à la liturgie du samedi et du dimanche, motifs qui ne peuvent être invoqués pour la nuit passée précédemment avec

Onuphre, celle-ci ne se déroulant que trois ou quatre jours plus tôt. Cette nuit de prière avec Onuphre pourrait dès lors être rattachée à l'accueil d'un visiteur. Cependant, outre que les autres sources ne semblent pas témoigner d'une telle pratique spécialement liée à la première nuit passée chez un hôte¹⁵⁰⁶, il n'en est pas non plus question au premier jour de l'arrivée chez les quatre jeunes de Pemdjē.

La question est cependant d'être assurés que la prière chez les quatre anonymes correspond bien à la nuit du samedi au dimanche, puisque les textes coptes n'en font pas mention. Pour cela, il convient de calculer le temps de voyage entre le départ de chez les anciens, apparemment le dimanche, et l'arrivée chez les jeunes moines, ainsi que la durée du séjour chez ces derniers.

A l'exclusion de A1.148 et des textes guèzes (E1.272), qui parlent de plusieurs jours (ce qui peut d'ailleurs correspondre à une semaine entière), les textes indiquent, si on prend comme référence un départ le dimanche, une arrivée chez les jeunes moines le jour même ou le lundi (S1.255, S2.235, R2.1, B.175, A2.204, A3.220). Dès lors, si on ne se préoccupe pas de A1 et du guèze, pour que tout corresponde, en considérant qu'il va quitter ce lieu le dimanche après la seconde synaxe angélique du matin, il faut compter sept jours de présence. Deux passages évoquent ce temps. Le premier est absent des versions guèzes et de A1. Quant aux autres textes, ils mentionnent tous sept jours (S1.271, S2.248, B.183, A2.214), hormis A3.231, qui ne compte que trois jours. Ce passage de A3 correspond cependant à un ajout en marge du manuscrit, très certainement de la main d'un autre scribe. Cela peut expliquer une corruption du texte.

Le second passage se situe juste avant la synaxe du samedi soir. Cette fois-ci, les versions guèzes reprennent bien le texte, mais toujours pas A1, accessible en cet endroit uniquement dans l'autre copie du manuscrit original. Tous les textes indiquent que l'événement a bien lieu le samedi (sauf S2) et que sept jours se sont écoulés depuis l'arrivée de Paphnuce, à l'exception de A3 qui, ici, parle de cinq jours de présence chez les moines de Pemdjē (S1.295, S2.268, B.196, E1.304, A2.231, A3.252).

On peut donc en conclure que le jour de veillée chez les quatre anonymes

¹⁵⁰⁶ Cf. A486 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 183-185), N13 (ID., *Anonymes*, p. 14) et Eth.Coll. 13,55 (ID., *Nouveau recueil*, p. 301-302).

correspondait bien à une nuit du samedi au dimanche. Notons l'incohérence de A3 qui indique bien que cette nuit est celle du dimanche, avant de prévoir un voyage d'une journée et un séjour de cinq (voire de trois) journées chez les jeunes moines, le tout ne pouvant aboutir au total d'une semaine qui conduit au nouveau samedi pourtant annoncé ensuite dans le même manuscrit.

Paphnuce passe bien ensuite la nuit du samedi au dimanche, entre les deux synaxes angéliques, en prière, sans dormir, avec les jeunes de Pemdjē, du moins selon quatre des versions (S1.303, S2.276, A2.239, A3.263).

Il résulte de tout ceci que, si Paphnuce passe des nuits de veille en prière avec ses hôtes, c'est bien durant la nuit du samedi au dimanche, pour des raisons non proprement liturgiques, comme nous le verrons bientôt, mais en liaison avec la liturgie « du week-end ». Quant au seul cas de la nuit passée avec Onuphre, celle-ci tient donc bien plus certainement à la pratique quotidienne du grand errant, pratique évidemment partagée par son invité, qu'à une éventuelle façon de faire liée à l'accueil, qui aurait sans aucun doute suscité un épisode semblable lors de l'arrivée chez les jeunes moines.

Paphnuce déclare enfin se reposer dix jours chez les Scétiotes. Ceci ne signifie cependant rien quant à la gestion de ses nuits. Cette phrase indique simplement qu'il reste chez eux dix jours sans plus s'épuiser à marcher au désert.

Le mot « sommeil » n'apparaît qu'une seule fois dans le texte et il s'agit d'une référence biblique (*Psaume 77,65*) utilisée à des fins de comparaison. Paphnuce, à la vue de l'ange venu le communier, se déclare semblable à « ceux qui sont sous le sommeil » (S1.300, S2.273, A2.235, A3.259). La citation est absente de B, des versions guèzes et de A1.

Rappelons que la référence se poursuit un peu plus loin, lorsqu'il déclare se lever « à la façon de ceux qui se sont enivrés de vin ». Il s'agit clairement d'exprimer l'état de quasi inconscience dans lequel le conduit un miracle aussi exceptionnel.

Le terme « fatigue » apparaît à plusieurs reprises, mais c'est pour exprimer le côté pénible de la marche ou de la vie au désert. Tout comme la « faim » ou la « soif », il ne témoigne nullement du résultat d'un excès ascétique de la part des errants.

Concluons en disant que si les errants dorment assurément fort peu et, si possible, dans de très mauvaises conditions afin de ne pas profiter du repos charnel et de ne pas donner prise à la Gastrimargie et à la Luxure, la question de la gestion du sommeil et de la veille de prière qu'il convient de lui substituer au maximum, n'apparaît quasiment pas dans le texte de la *Mission de Paphnuce*. Tout au plus celui-ci marche-t-il peut-être parfois la nuit et, surtout, il accompagne ses hôtes dans leurs veilles, qui sont pour l'essentiel liées à la pratique liturgique de la nuit du samedi au dimanche. La question de l'ascèse vis-à-vis du sommeil n'a manifestement pas retenu l'attention de l'auteur du texte.

3. LE RENONCEMENT A L'ENTRETIEN DU CORPS ET SA MALTRAITANCE

Le rejet de son humanité peut, à l'extrême, conduire le moine à renoncer à ce qui le rattache le plus fondamentalement au monde terrestre, à savoir son corps qu'il entreprend alors de maltraiter. Ce renoncement constitue également un moyen de lutte contre la Luxure. Un apophtegme anonyme nous dit que « dès lors que l'âme goûte la douceur de Dieu, elle a presque de la haine pour le vêtement même qu'elle porte et pour son propre corps »¹⁵⁰⁷, poursuivant en déclarant que « si l'homme ne hait pas son corps comme un ennemi et un rival sans faire en rien, même dans le détail, sa commodité, il ne saurait être délivré de ce piège du diable. Car le piège du diable contre l'homme et surtout contre la jeunesse, c'est notre corps »¹⁵⁰⁸. Un autre proclamant : « le corps de l'homme, lui, si tu le traites bien, il te rendra le mal pour le bien »¹⁵⁰⁹.

Si le jeûne et la veille sont des éléments de l'armure contre les démons, ils constituent également des moyens de renoncer à des actes indispensables au maintien du corps en bonne santé et contribuent donc également par ce biais au renoncement à l'humanité par l'errant.

A l'extrême, on peut entendre un frère déclarer : « Seigneur, envoie-moi une maladie, car, quand je me porte bien, je te désobéis ».¹⁵¹⁰ De même, le fait de soumettre son corps aux intempéries, à la chaleur du jour et au froid de la nuit, constitue une ascèse extrême qui contribue à ce renoncement à l'« humain ». Les disciples de Bessarion disaient ainsi de lui

¹⁵⁰⁷ N592/63 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 230).

¹⁵⁰⁸ N592/64 (*Idem*, p. 230-231).

¹⁵⁰⁹ Eth.Coll. 14,8 (ID., *Nouveau recueil*, p. 315).

¹⁵¹⁰ N504 (ID., *Anonymes*, p. 182).

que, « nourri de l'espérance des biens à venir et retranché dans la forteresse de la foi, 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 »¹⁵¹¹. Ce renoncement total au bien-être du corps peut se prolonger jusque dans la mort : un anachorète malade en vient à demander à son voisin : « quand je m'endormirai dans le Seigneur, prends mon corps et jette-le dans le désert afin que les bêtes sauvages et les oiseaux le mangent ; car j'ai beaucoup péché contre Dieu et je ne mérite pas d'être mis dans un tombeau »¹⁵¹². Son compagnon va accomplir sa volonté et abandonner sa dépouille dénudée en plein désert.

Mais la louange de ce renoncement extrême au monde terrestre se trouve contrebalancée par d'autres auteurs qui jugent que le corps créé par Dieu n'est pas mauvais en soi et que seul le péché originel l'a perverti. Dès lors, le moine doit tendre à l'état d'innocence d'avant le péché et non à détruire la création divine. C'est ainsi qu'Evagre, dans les *Chapitres gnostiques*, proclame : « que donneront donc à l'âme morte, pour la contemplation, ceux qui méprisent le Créateur et calomnient aussi notre corps-ci ? »¹⁵¹³ Un apophtegme témoigne parfaitement, tant de la nécessaire modération, que du lien entre le traitement du corps et du vêtement. A un errant qui se soumet à une ascèse de plus en plus violente, tout en voyant la tentation de la luxure augmenter pareillement, un ancien dit : « prends un peu de nourriture en son temps, fais ton petit office et confie tous tes soucis au Seigneur, ce que tu ne peux faire avec tes durs travaux. Car notre corps est comme un vêtement : si tu t'en occupes, il dure, mais si tu le négliges, il pourrit »¹⁵¹⁴. L'anachorète obéit et la tentation le quitte rapidement. Mais, à l'opposé, Dorothee dit de son corps : « il me tue, je le tue ».¹⁵¹⁵

Rappelons que l'absence d'entretien du vêtement doit être rapprochée de celle infligée au corps. Nous avons déjà vu l'apophtegme selon lequel Abba Isaïe en vient à déclarer : « ne dis jamais à quelqu'un : 'Ote la vermine de ma barbe, de ma tête ou de mon vêtement ».¹⁵¹⁶

¹⁵¹¹ A167 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 67).

¹⁵¹² N520 (ID., *Anonymes*, p. 191).

¹⁵¹³ EVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres gnostiques*, IV,62 (*Les six Centuries*, p. 162).

¹⁵¹⁴ N174 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 65).

¹⁵¹⁵ *HL*, 2,2, dans L. LELOIR (introd.), p. 43.

¹⁵¹⁶ N592/64 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 231).

Les moines sont souvent présentés comme volontairement crasseux. Cependant, la saleté n'est en réalité pas prônée comme une vertu et des errants qui, à l'exemple de Patermouthios, ont « le visage mangé par une barbe qu'il salissait exprès, y introduisant de la vermine », sont tout à fait exceptionnels.¹⁵¹⁷ Il ne faut pas confondre se salir et ne pas se laver. Par ailleurs, cette dernière ascèse est quand même plutôt rare et, si l'ermite du désert n'a pas aisément l'occasion de se baigner, il n'empêche que, lorsqu'il en a la possibilité, il ne s'en abstient généralement pas.

Des apophtegmes condamnent pourtant bien le bain, mais il s'agit essentiellement du bain public, de l'usage des thermes. Par ailleurs, ces textes ne s'insurgent pas contre l'entretien du corps mais contre la nudité de celui-ci, source de Luxure et manque d'humilité de l'ascète. Un apophtegme dit que « le moine qui se dépouille aux bains, se dépouille de la grâce de Dieu »¹⁵¹⁸ et l'abba Daniel déclare à un moine sorti des thermes : « frère, quand on est jeune et en bonne santé, il ne faut pas se baigner. En effet, crois-moi, mon enfant, tu en scandalises beaucoup ». A Pallade qui l'accompagne, Daniel dit ensuite de ce moine fautif : « s'il ne s'aimait pas lui-même, ni le plaisir, ni la débauche, il rougirait de se mettre tout nu au bain et de regarder les autres pareillement nus. Nos saints pères (...) ont prescrit qu'aucun moine, sauf le cas d'une grande faiblesse ou de maladie, ne se mette tout nu ». Plus tard, les deux ascètes apprirent que le jeune moine avait été surpris à séduire une femme et, après avoir été mutilé par les serviteurs de son mari, était mort dans la honte de tous les moines. L'ancien en conclut : « c'est une leçon pour l'orgueilleux que cette chute ».¹⁵¹⁹

Cependant, la majorité des moines semble modérée et consciente que la perfection ne s'acquiert pas en un jour. A un prêtre de Péluse qui, ayant appris que certains frères s'étaient rendus aux thermes, leur avait alors enlevé l'habit monastique, le grand Pœmen fait honte en lui faisant comprendre que lui non plus n'est pas totalement détaché du démon. Le prêtre demande alors pardon aux moines, qui peuvent ainsi reprendre leur habit.¹⁵²⁰

Quant à leur pilosité, certains anachorètes ne l'entretiennent pas, ne se coupant ni les cheveux ni la barbe. Paul de Thèbes aurait arboré une chevelure descendant

¹⁵¹⁷ F. WEYERGAND, *Macaire le Copte*, Paris 1981, p. 44 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 73.

¹⁵¹⁸ Arm. II 137(97)A (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 262).

¹⁵¹⁹ PE III 16,1-7 (*Idem*, p. 183-185).

¹⁵²⁰ A585 (ID., *Alphabétique*, p. 226).

jusqu'aux talons.¹⁵²¹ Jérôme, qui en rapporte le fait, semble cependant en douter et les moines à longue chevelure sont d'ailleurs rares. Un apophtegme anonyme évoque toutefois un saint homme qui, « pendant les soixante ans de sa vie ascétique, (...) ne regarda pas les femmes et ne se coupa pas les cheveux de la tête ».¹⁵²² Ce type d'errant est parfois blâmé pour cela, notamment par le grand Apollo qui proclame : « ces gens-là agissent par ostentation et poursuivent la louange humaine (...), ils font éclater leur vertu aux yeux de tous ».¹⁵²³ En revanche, l'usage veut qu'on laisse pousser une barbe pouvant aller jusqu'au milieu de la poitrine, à l'image d'abba Or¹⁵²⁴ ou de l'higoumène Jean, qui avait « une barbe comme celle d'Aaron ».¹⁵²⁵ Abba Arsène porte quant à lui « une grande barbe lui (arrivant) à la ceinture ».¹⁵²⁶ La rudesse de l'ascèse peut cependant empêcher la pousse et présenter ainsi des moines tels Macaire d'Alexandrie, « avec des poils seulement au-dessus de la lèvre et sur le bout du menton »¹⁵²⁷, ou Jean de Lycopolis, totalement glabre à nonante ans.¹⁵²⁸

Il n'est nulle part question de l'hygiène des moines dans la *Mission de Paphnuce*, ni d'une quelconque maltraitance volontaire du corps.

En revanche, nous avons déjà fait remarquer que Timothée est un moine à la longue pilosité, sa chevelure et sa barbe couvrant le corps au minimum jusqu'à ses parties sexuelles, et qu'il relève donc de ces moines à très longue barbe décrits par Apollo (S1.23, S2.23, B.17, E1.23, A0.14, A2.21, A3.19). Nulle condamnation de ce fait n'apparaît en tout cas dans le texte.

De même, Onuphre est un moine chevelu, à la très longue barbe, descendant sans doute au-delà de ce qu'il apparaît comme le plus convenable, à savoir le milieu de la poitrine. Cependant, seul A3.85 le dit clairement, les autres manuscrits se contentant d'évoquer une pilosité « comme un léopard » (ce qui en soi n'est pas très long) ou « couvrant son corps », tout en insistant sur le fait que son « indécence » se trouve recouverte de plantes et donc, apparemment, pas de ses poils (S1.98 et 99, S2.90 et 91, B.68, E1.91 et 92, A1.12, A2.62). A1 et les versions guèzes affirment bien que sa pilosité lui sert de vêtement, ce qui

¹⁵²¹ SAINT JEROME, *Vie de Paul de Thèbes*, 1,3, dans ID., *Trois vies de moines*, p. 146-147.

¹⁵²² N418 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 139).

¹⁵²³ *HM*, VIII,59 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 70 ; ID. (trad.), p. 62-63].

¹⁵²⁴ *HM*, II,1 [ID. (éd.), p. 35 ; ID. (trad.), p. 29].

¹⁵²⁵ *HM*, XXVI [ID. (éd.), p. 135 ; ID. (trad.), p. 130].

¹⁵²⁶ A80 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 35-36).

¹⁵²⁷ *HL*, 18,29, dans L. LELOIR (introd.), p. 73.

¹⁵²⁸ *HM*, I,17 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 15 ; ID. (trad.), p. 14].

témoigne d'une certaine longueur, mais le texte est peu clair puisqu'il évoque également les plantes. Onuphre serait donc peut-être moins chevelu que Timothée.

Quant aux autres moines de la *Mission*, il n'est rien dit quant à leur aspect pileux, si ce n'est pour le premier des anciens anonymes que les versions guèzes (E1.245) et A1.126 affublent d'une belle barbe. Celle-ci devait sans doute être d'une taille « réglementaire », vu qu'il est dit que c'est bien d'un vêtement qu'il est couvert. Les autres versions n'en parlent en tout cas nullement (S1.234, R1.28, B.160 et 161, A2.181, A3.192), B et R1 se contentant d'évoquer ses cheveux blancs – ce qui est une façon d'insister sur son âge avancé – sans pour autant parler de leur longueur, qui devait donc être « normale ».

On peut conclure en disant que si les deux principaux errants de la *Mission de Paphnuce* sont bien plus chevelus que la moyenne « acceptable » (sans pour autant en être blâmés), les autres ne présentent manifestement aucune particularité en ce domaine. Quant à l'hygiène, ils sont sans doute tous à l'image de la toute grande majorité des errants, à savoir le plus propre qu'il se peut au désert. Aucune maltraitance volontaire de leur corps n'est non plus mentionnée. Les extrémistes qui maltraitent leurs corps et ne l'entretiennent volontairement pas dans l'optique du renoncement maximal au corps, symbole même de l'humanité de l'individu, ne constituent très clairement qu'une infime partie des errants, qui n'apparaît pas dans le texte.

B. LES ELEMENTS POSITIFS DE L'ARMURE

Outre tous ces actes visant au renoncement à l'humanité, certes positifs en raison de leur résultat, mais somme toute éléments négatifs de l'armure du moine contre les vices et les démons, cette dernière se compose également d'une grâce divine double, la componction et la crainte de Dieu, et d'actions, à savoir la prière et le travail manuel. Ces éléments positifs sont tout à fait fondamentaux, essentiellement, en ce qui concerne les actions, comme armes contre l'Acédie. « Pour lutter contre cette tentation, les deux principaux remèdes, traditionnellement recommandés, étaient la prière et le travail ». ¹⁵²⁹

Un ancien dit ainsi que « le moine qui tombe en tentation est comme une maison qui tombe. Si sa pensée s'applique entièrement à rebâtir la maison tombée, il trouvera beaucoup de matériaux (...), et il pourra avancer beaucoup plus vite que celui qui n'a pas encore creusé ni jeté de fondement et qui n'a aucune avance mais qui travaille dans l'espoir de terminer. Il en est de même du travail du moine : s'il tombe dans la tentation et se convertit, il a beaucoup d'avance : la méditation, la psalmodie et le travail manuel, ce sont les fondements : mais tandis que le novice apprend tout cela, l'autre arrive au premier rang ». ¹⁵³⁰ On peut y joindre la componction, qui fait se retourner le moine sur son passé et l'état d'avancement de sa démarche, liée à la crainte de Dieu par delà la mort, ainsi que toutes les formes de prière. D'où la parole de l'abba Zénon : « qui surveille ses pensées, ne néglige pas la prière, travaille corporellement, médite toujours la gloire du Seigneur et se préoccupe du tribunal de Dieu ». ¹⁵³¹

Un autre apophtegme attribue quant à lui à Antoine les paroles selon lesquelles « rien ne renouvelle l'âme vieillie comme la crainte de Dieu, la belle prière et la méditation incessante des paroles du Seigneur, en se munissant de la prière, en poursuivant le profit des veilles et en se privant d'eau » ¹⁵³², ajoutant plus loin les restrictions d'aliments. Ne manque à cette description très complète de l'ensemble de l'armure monastique que le seul travail manuel.

¹⁵²⁹ A. GUILLAUMONT, « Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation », dans ID., *Aux origines*, p. 123.

¹⁵³⁰ N168 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 62).

¹⁵³¹ QRT 59 (ID., *Troisième recueil*, p. 121).

¹⁵³² K295 (ID., *Anonymes*, p. 171).

 I. LA COMPOINCTION ET LA CRAINTE DE DIEU

Dans le christianisme, le πένθος que nous traduisons par « componction », n'est pas n'importe quelle « tristesse », quoique ce terme puisse, en soi, désigner toute affliction.¹⁵³³ « Ne commettons pas cet affreux contre-sens de confondre ce fruit de la grâce qu'est le πένθος avec cette semence d'enfer qu'est la λύπη »¹⁵³⁴, une des huit mauvaises pensées fondamentales. « πένθος et λύπη vont en sens diamétralement opposé : le premier vers les sommets de l'union à Dieu, la seconde vers le gouffre de la désespérance ».¹⁵³⁵

Ce n'est pas non plus n'importe quel « deuil » et ce même si tel est le sens spécialisé qu'il a pris en grec classique.¹⁵³⁶

En réalité, la *compunctio*, que recommande Jean Cassien, n'est même pas un « deuil », qui serait le *luctus*, mais elle correspond à la κατάνυξις, prônée par saint Jean Chrysostome.¹⁵³⁷ Celle-ci est « un saisissement, une émotion qui implante profondément dans l'âme un sentiment ou une attitude ou une résolution ».¹⁵³⁸ Le rapport entre κατάνυξις et πένθος est dès lors évident : l'une désigne l'ébranlement, venu du dehors comme du dedans (par la méditation), l'autre en est la réaction psychologique.¹⁵³⁹ Une prostituée d'Alexandrie, en présence du prêtre abba Timothée, envoyé par Pœmen pour la convertir, ayant entendu de lui la parole de Dieu, κατενύγη καὶ ἔκλαυσεν : « elle fut touchée de componction et pleura ».¹⁵⁴⁰

Le choc peut éventuellement avoir un autre effet que les larmes. Ainsi en alla-t-il d'Euprépios : suite à une parole salutaire d'un ancien, « saisi de componction (...), il fit une métanie », avant de s'exprimer à son tour pour déclarer n'avoir « jamais reçu une telle leçon ».¹⁵⁴¹ Cependant, en pratique, « componction » et « deuil » ou « larmes » « vont

¹⁵³³ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 9.

¹⁵³⁴ *Idem*, p. 11.

¹⁵³⁵ *Idem*, p. 12.

¹⁵³⁶ *Idem*, p. 9.

¹⁵³⁷ *Idem*, p. 14.

¹⁵³⁸ *Idem*, p. 15.

¹⁵³⁹ *Idem*, p. 16.

¹⁵⁴⁰ A917 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 314-315).

¹⁵⁴¹ A224 (*Idem*, p. 91).

tellement ensemble que la métonymie les a rendus synonymes ». ¹⁵⁴² Notons que chez les Grecs le terme *κατάνυξις* a fini par prévaloir, sans cependant éliminer *πένθος*, trop fréquent dans les documents anciens. ¹⁵⁴³

Ce problème de vocabulaire explique sans doute en partie pourquoi « les définitions du *penthos* ne manquent pas ». ¹⁵⁴⁴ Le père Hausherr en donne une qui vaut tout spécialement par sa concision : la *componction*, « c'est le deuil du salut perdu, par soi ou par les autres ». ¹⁵⁴⁵ Nous allons compléter cette définition.

Dès maintenant, nous pouvons dire que l'ascète reçoit le choc psychologique du souvenir des péchés commis durant sa vie et va en éprouver ce deuil. Les deux aspects sont indissociables. Le choc concerne également les péchés des autres, qu'il convient de pleurer. Grégoire de Nazianze dit ainsi des larmes des moines qu'« elles sont le déluge (tombant sur) les péchés, la purification du monde ». ¹⁵⁴⁶

Irénée Hausherr précise également que « ce deuil doit être perpétuel, comme est perpétuelle la nécessité de travailler à son salut ». ¹⁵⁴⁷ La *componction* doit se maintenir même lorsque le moine a atteint la *ξενιτεία* intérieure. Evagre recommande dès lors à celui qui est parvenu à l'*ἀπαθεία* imparfaite : « rappelle-toi ta vie d'autrefois et tes anciennes fautes, comment tu étais sujet aux passions, toi qui, par la miséricorde du Christ, es parvenu à l'impassibilité » ¹⁵⁴⁸ ; et il prêche la nécessité des larmes aux trois stades de la vie spirituelle. ¹⁵⁴⁹ Sisoès, aux portes de la mort, n'en demeure pas moins empreint de *componction*. Aux moines assis autour de lui, il dit : « voici que des anges viennent me prendre et je supplie qu'on me laisse faire un peu pénitence ». Les anciens lui affirmant qu'il n'en a pas besoin, il répond : « en vérité, je n'ai pas conscience d'avoir commencé ». ¹⁵⁵⁰ Marc l'Ermite va même jusqu'à déclarer que celui qui aurait atteint la perfection complète dès ici-bas n'échapperait pas pour autant à la nécessité de la *componction*, car il aurait été

¹⁵⁴² I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 16.

¹⁵⁴³ *Idem*, p. 17.

¹⁵⁴⁴ *Idem*, p. 25.

¹⁵⁴⁵ *Idem*, p. 26.

¹⁵⁴⁶ *Oratio 4, Contra Julianum*, I, PG 35, 593C ; cité par I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 39.

¹⁵⁴⁷ *Idem*, p. 34.

¹⁵⁴⁸ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 33, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), p. 575.

¹⁵⁴⁹ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 38-39. Evagre est un des témoins les plus importants de la *componction*. Cf. M. LOT-BORODINE, « le mystère du 'don des larmes' », *La Vie Spirituelle* 48, (1936), p. 65-110.

¹⁵⁵⁰ A817 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 286-287).

préalablement pécheur, ne serait-ce qu'en vertu du péché originel, le baptême n'enlevant à personne la qualité de « racheté par le Christ ».¹⁵⁵¹

Le père Hausherr insiste dès lors avec justesse sur l'importance de ne surtout pas confondre la componction avec la pénitence.¹⁵⁵² Cette dernière a en effet une durée limitée. Ainsi, Pœmen déclare-t-il à un frère qui l'interroge sur le temps de pénitence nécessaire : « moi, je dis que, si un homme se repent de tout son cœur et ne recommence pas à commettre le péché, trois jours suffisent pour que Dieu l'accueille ».¹⁵⁵³ Le même abba va même plus loin lorsqu'il affirme : « à l'heure même où l'homme succombe à l'égarement, s'il dit : 'j'ai péché', aussitôt c'est fini ».¹⁵⁵⁴ En revanche, si Sisoès donne dans un apophtegme, en des mots quasi identiques à ceux de Pœmen, une durée maximale de trois jours à la pénitence¹⁵⁵⁵, il proclame dans un autre : « moi, dans le péché je m'endors, et dans le péché je me réveille ».¹⁵⁵⁶ Ceci ne signifie pas qu'il péche sans cesse, mais bien qu'il est perpétuellement dans le souvenir des péchés commis, sans qu'il ne soit d'ailleurs clair si il s'agit uniquement de ses propres péchés ou de ceux de tout un chacun.

Par ailleurs, la pénitence ne nécessite aucunement les larmes, tandis que la componction ne se conçoit quasiment pas sans elles. « Cet élément sentimental lui est tellement essentiel qu'il finira par reléguer au second plan la considération du salut perdu, sans jamais l'effacer entièrement. »¹⁵⁵⁷

Si, en dépit de la pénitence, la componction demeure indispensable, c'est parce

¹⁵⁵¹ *De Paenitentia*, n. 10, PG 65, 980. Cf. I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 32.

¹⁵⁵² Il ne faut pas non plus confondre le fait de faire pénitence par soi-même et la discipline pénitentielle qui conduit l'évêque à accorder la réconciliation, la rémission des péchés, après une pénitence officielle qui, dès Hermas et ce jusqu'au VII^e siècle, apparaît comme non réitérable, et qui, avec Tertullien, prend la forme d'une longue procédure, marquée par de très dures mortifications. En Orient, les pénitents vont être répartis en quatre classes – pleurants, auditeurs, prosternés, et participants – en raison de l'importance de leurs péchés. A partir du VII^e siècle, les classes pénitentielles y disparaîtront pour laisser la place à un système basé sur l'aveu, pareillement à ce qui existe alors en Occident, mais avec la différence que les peines ne sont pas laissées à l'appréciation du confesseur, mais doivent être en conformité avec les canons pénitentiels conciliaires et les lettres pénitentielles des Pères, surtout celles de saint Basile de Césarée. Cette discipline très rude va aboutir à la quasi disparition de toute forme de pénitence individuelle (C. VOGEL, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Pénitence. I. Pénitence et réconciliation », p. 1983-1986. Voir également ID., *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, textes choisis, traduits et présentés, Paris 1966). Ainsi, « la multiplication du sacrement a bien sa part dans l'effacement progressif de la componction. (...) Cependant, (...) la doctrine traditionnelle s'est bien maintenue chez les Orientaux » (I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 40).

¹⁵⁵³ A586 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 226).

¹⁵⁵⁴ A673 (*Idem*, p. 243-244).

¹⁵⁵⁵ A823 (*Idem*, p. 289).

¹⁵⁵⁶ A839 (*Idem*, p. 292).

¹⁵⁵⁷ I. HAUSHERR, *Idem*, p. 31-32.

qu'elle n'efface pas le péché commis. Athanase écrit à ce propos : « celui qui fait pénitence, cesse de pécher ; mais il conserve les cicatrices des blessures ».¹⁵⁵⁸ Isidore de Péluse dit quant à lui qu'« il faut prendre garde, que même après sa guérison, la cicatrice accuse le mal. Ce n'est pas la même chose qu'un corps indemne et un corps guéri ; qu'un vêtement sans déchirure et un vêtement déchiré, encore qu'un artifice l'ait remis en un état tel qu'il soit difficile d'y trouver à redire ».¹⁵⁵⁹ Jean Climaque, dans son *Echelle sainte*, consacra d'ailleurs deux chapitres différents à la pénitence (*Gradus v*) et à la componction (*Gradus vi*).¹⁵⁶⁰

Le stimulant principal du deuil est donc le souvenir des péchés passés, mais la componction « se nourrit aussi des certitudes et des incertitudes de l'avenir. Certitude de la mort et du jugement ».¹⁵⁶¹ Le souvenir des péchés est en effet étroitement lié à la pensée que l'on est mortel et, par conséquent, à la crainte du Jugement divin, essentiellement après la mort terrestre.

Les errants pensent à la mort sans cesse mais ne la craignent pas comme telle. Elle constitue en réalité la « vraie naissance », celle à la vie éternelle¹⁵⁶², et les moines ne cessent de l'envisager. Ce qui compte, c'est la componction, le retour sur sa pratique pour s'inquiéter de sa valeur, et la crainte de Dieu et de Son Jugement, surtout postérieur à la mort terrestre. Dès lors, selon Antoine, il faut en fait « vivre comme devant mourir chaque jour ».¹⁵⁶³ Selon Macaire, « il faut que le moine se tienne toujours prêt, comme s'il devait mourir le lendemain, et inversement qu'il use de son corps comme s'il devait vivre avec lui de nombreuses années ».¹⁵⁶⁴ Un frère conseille ainsi : « lorsque tu te mets au lit, garde le souvenir de ta sépulture en disant : 'Est-ce que je me réveillerai au matin ou non ?' »¹⁵⁶⁵, et un autre, maniant le fuseau, pense à la mort à chaque fois qu'il va le relever.¹⁵⁶⁶ Car la mort peut surgir à tout instant. Certains connaissent cependant, un peu à l'avance, la date de

¹⁵⁵⁸ Cité par I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 30, sans référence.

¹⁵⁵⁹ *Lettre 157 à Casios*, citée par *Ibidem*.

¹⁵⁶⁰ *Idem*, p. 31.

¹⁵⁶¹ *Idem*, p. 42-43.

¹⁵⁶² *Idem*, p. 10. Notons que les saints ne sont ainsi en réalité pas fêtés au jour de leur mort mais bien à celui de leur naissance à la vie éternelle.

¹⁵⁶³ VA, 19,2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 186-187]. Presque semblable : VA, 91,3 (Id., p. 368-369). Cf. *1 Corinthiens* 15,31 ; L. ALBERT, p. 78.

¹⁵⁶⁴ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 29, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), p. 566-567 ; la citation est reprise sous une forme différente dans J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,41, dans J.-Cl. GUY, p. 256-257.

¹⁵⁶⁵ N592/45 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 225-226)..

¹⁵⁶⁶ N58 (*Idem*, p. 33).

leur décès et l'annoncent aux autres frères. Nous approfondirons ce dernier point lorsque nous évoquerons les charismes du parfait. Il est clair en tout cas que le « souvenir de la mort » est un préalable naturel au « souvenir des péchés commis », à la componction, dont la permanence n'a évidemment de sens que si l'on sait que l'on peut mourir à tout instant. Ainsi que le dit Evagre, « rappelle-toi le jour de la mort ». ¹⁵⁶⁷ L'archevêque d'Alexandrie Théophile dit, au moment de mourir : « bienheureux es-tu, abba Arsène, parce que tu t'es toujours souvenu de cette heure ». ¹⁵⁶⁸ Rufus dit quant à lui : « acquiers (la retraite) en te souvenant de l'issue de ta mort, parce que tu ne sais pas à quelle heure le voleur viendra (*Luc*, 12,39) ». ¹⁵⁶⁹ Et un autre ancien proclame que « l'homme qui a toujours la mort sous les yeux triomphe du découragement ». ¹⁵⁷⁰ La suite automatique en est l'appréhension de l'au-delà, la « crainte de Dieu » et de Son Jugement et donc le « deuil » qui en découle.

Dès le choc de la componction, la crainte de Dieu devient permanente. Ainsi, un errant pleurait pendant l'office, en omettant dès lors parfois un verset du psaume. A la question de son frère sur les raisons de ses pleurs, il dit : « pardonne-moi, frère, moi, pendant mon office, je contemple toujours le juge et me vois comme un coupable subissant l'interrogatoire. (...) Ne me sachant aucune excuse, ma bouche se ferme et ainsi je laisse passer le verset du psaume ». ¹⁵⁷¹ La crainte de Dieu est donc de tous les instants et ce jusqu'à la fin de ses jours terrestres. « Il y avait à Raïthou un ancien dont la pratique constante était la suivante : toujours assis dans sa cellule, grave et penché vers la terre, et branlant tout le temps la tête, il disait avec gémissement : 'que va-t-il m'arriver ?' Puis de nouveau se taisant environ une heure, il travaillait à sa corde. Et branlant indéfiniment la tête il disait : 'que va-t-il m'arriver ?' Il passait ainsi toutes ses journées, méditant toujours sur sa sortie du corps ». ¹⁵⁷² Et cela s'accroît avec le temps. Matoès déclare : « plus l'homme approche de Dieu, plus il se voit pécheur. En effet, Isaïe le prophète, quand il voit Dieu, se déclare misérable et impur ». ¹⁵⁷³

Antoine est un cas unique parmi les Pères du désert d'un moine ayant atteint dès ici-bas l'impassibilité parfaite de façon permanente. Dès lors, il peut déclarer : « je ne crains

¹⁵⁶⁷ A227 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 92-93).

¹⁵⁶⁸ A308 (*Idem*, p. 119).

¹⁵⁶⁹ A801 (*Idem*, p. 280).

¹⁵⁷⁰ N121 (ID., *Anonymes*, p. 47).

¹⁵⁷¹ N523 (*Idem*, p. 192-193).

¹⁵⁷² N531 (*Idem*, p. 196).

¹⁵⁷³ A514 (ID., *Alphabétique*, p. 195).

plus Dieu, mais je l'aime ». ¹⁵⁷⁴ Diadoque de Photice déclare quant à lui que « nul ne peut aimer Dieu de tout son cœur s'il ne l'a pas d'abord craint en le sentant dans son cœur. C'est, en effet, sous l'action de la crainte que l'âme, comme devenue pure et tendre, se met à aimer d'amour actif. Mais nul ne saurait parvenir à la crainte de Dieu de la manière qui vient d'être dite s'il ne se défait pas de tous les soucis de cette vie. En effet, quand l'intelligence connaît une grande hèsychia et un grand détachement, alors la crainte de Dieu la tourmente, en lui donnant de sentir profondément qu'elle la purifie de toute l'épaisseur terrestre afin de l'amener à un grand amour de la bonté de Dieu. Ainsi la crainte est-elle le fait des justes qui aiment moyennement et qui se purifient encore. Mais l'amour parfait est le fait de ceux qui sont déjà purifiés et en qui il n'y a plus de crainte ». ¹⁵⁷⁵ L'« amour actif » de Dieu n'est donc accessible qu'aux parfaitement impassibles. Selon lui, en revanche, la crainte de Dieu, et donc la componction, n'apparaissent qu'une fois les deux ξενιτεΐαι atteintes. Ceci peut-être parce qu'il s'agit d'un charisme. Tel n'est en tout cas pas l'avis le plus fréquent, y compris d'Evagre, qui la situe dès la pratique monastique. Nous verrons que c'est bien souvent le cas pour les grâces divines qui deviennent ensuite des charismes.

Notons, qu'à l'époque qui nous intéresse, l'amour de Dieu se proclame en tout cas nettement moins que sa crainte. Ainsi, le célèbre recueil ascétique de Paul Evergétinos, du XI^e siècle, construit essentiellement à partir des auteurs anciens, ne contient-il qu'un seul chapitre consacré à l'amour de Dieu. Ce n'est d'ailleurs que peu avant l'époque de Paul Evergétinos que le grand spirituel qu'est Syméon le Nouveau Théologien verse des torrents de larmes par amour de Dieu. ¹⁵⁷⁶ « Elles ressortissent cependant au penthos, puisque jusque dans les visions les plus hautes, le voyant ne cesse de crier : 'Seigneur, ayez pitié de moi !' ». ¹⁵⁷⁷

Il n'y a pas de péché trop petit ou trop ancien pour ne pas être retenu par l'errant. Ainsi, Macaire dit : « quand j'étais enfant, je faisais paître les veaux avec les autres garçons, et ils s'en allèrent voler des figues. Or tandis qu'il déguerpissaient, l'une d'elles tomba : je la pris et je la mangeai. Et quand je me rappelle cela, je m'assois en pleurant ». ¹⁵⁷⁸

¹⁵⁷⁴ A32 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 21).

¹⁵⁷⁵ DIADOQUE DE PHOTICE, *Discours ascétique en cent chapitres*, 16, dans L. REGNAULT et J. TOURAILLE (introd. et trad.), p. 136.

¹⁵⁷⁶ I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos (Orientalia Christiana XII, 45)*, Rome 1928, p. XXXI-XLVIII.

¹⁵⁷⁷ ID., *Penthos*, p. 61.

¹⁵⁷⁸ A490 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 186).

La crainte de Dieu suscite également la crainte des péchés futurs et dès lors la conscience de ne pas pouvoir être totalement impassible de façon permanente sur cette terre. Un frère, ayant dit à un autre : « moi, je suis mort au monde », se vit répondre par ce dernier : « ne te fie pas à toi-même, frère, jusqu'à ce que tu aies quitté ton corps ; car si toi, tu dis que tu es mort, Satan, lui, n'est pas mort ».¹⁵⁷⁹ « Cesser, sous prétexte de perfection acquise, de pratiquer les commandements (et ceux-ci se résument dans la pénitence [terme utilisé ici pour la « componction »], c'est à coup sûr dévier vers la gauche ».¹⁵⁸⁰

Il est fondamental que le deuil ne débouche pas sur le découragement et donc, si le deuil des péchés commis et à venir est permanent, il importe de ne pas s'y arrêter et de vouloir toujours progresser dans la perfection. Il faut « se condamner toujours, sans jamais prendre son parti de ce qui est condamnable ».¹⁵⁸¹ Dans le cas contraire, la componction se transforme en tristesse, entraînant ainsi la ruine de la pratique.

Nous avons déjà dit que le deuil porte également sur les péchés commis par les autres et leur salut perdu. Saint Basile de Césarée proclame ainsi ne pas comprendre comment un chrétien peut rire, « alors surtout qu'est si grande la foule de ceux qui déshonorent Dieu en transgressant la Loi et qui viennent à mourir dans le péché ; pour ceux-là il faut s'affliger et pleurer ».¹⁵⁸² Dans son *Homélie sur la martyre Julitte*, il dit qu'« ainsi tu obtiendras à l'occasion des maux d'autrui la correction de ton propre mal. Qui sur le péché du prochain verse de chaudes larmes, se guérit lui-même en plaignant son frère ».¹⁵⁸³ Saint Jean Chrysostome déclare quant à lui : « ne pleurons donc pas les morts, mais ceux qui sont morts en état de péché. Ceux-là sont dignes de larmes ; ceux-là méritent des démonstrations de deuil et des larmes. (...) Pleurons ceux-là non pas un jour ou deux, mais durant toute la vie ».¹⁵⁸⁴

Pleurer, mais aussi prier, pour les autres, c'est pratiquer la charité. Cependant, l'essentiel de cette dernière est constitutive non de l'armure du moine et donc de sa pratique, mais bien de son renoncement à la volonté propre qui est la caractéristique fondamentale de la phase gnostique. Ce sont là l'aumône, la consolation, l'hospitalité et l'enseignement

¹⁵⁷⁹ N266 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 97).

¹⁵⁸⁰ MARC L'ERMITE, *De Paenitentia*, 11. Cité par I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 56.

¹⁵⁸¹ *Idem*, p. 46.

¹⁵⁸² BASILE DE CESAREE, *Petites Règles*, 31. Cité par I. HAUSHERR, *Idem*, p. 50.

¹⁵⁸³ n. 9, PG 31, 257D. Cité par *Idem*, p. 51.

¹⁵⁸⁴ *Sur l'Epître aux Philippiens*, 3,4, PG 62, 20B. Cité par *Ibidem*.

dont nous parlerons dans la dernière partie. La charité dont il est ici question relève bien de l'amour du prochain, mais elle est renforcement de la vertu de l'Humilité et de la pratique de la prière : elle n'implique pas de renoncement à sa propre volonté, l'errant ayant assurément le souci du salut des autres, qu'il juge supérieurs à lui-même ; bien au contraire, elle en fait donc intimement partie, puisque, s'il peut espérer être digne de salut, ô combien davantage les autres doivent-ils l'être et méritent-ils dès lors son humble prière et sa componction pour les y aider.

Si, rappelons-le, Evagre prêche la componction dès la recherche de la *ξενιτεία* extérieure, l'affirmation d'Irénée Hausherr selon laquelle « la charité est une seule chose vivante qui commence à la conversion »¹⁵⁸⁵ semble fausse. Seuls peuvent être envisagés à ce stade la charité au sens restreint du terme, à savoir l'aumône et la consolation, ainsi que l'hospitalité, puisqu'elles peuvent aussi être l'acte de laïcs. La componction, en tout cas, est une grâce divine, un charisme même, qui ne peut assurément être donné par Dieu dès avant même le début de la *πολιτεία* monastique. Athanase d'Alexandrie déclare ainsi : « ce n'est pas le grand nombre qui a le *charisme des larmes*, mais ceux-là qui tiennent leur esprit en haut, qui oublient les choses de la terre, qui n'ont cure de la chair, qui ne savent même pas s'il y a un monde, qui ont mis à mort leurs membres terrestres ; à ceux-là seul est donné le *penthos des larmes* ». ¹⁵⁸⁶

Il est donc évident qu'il faut prier pour obtenir cette grâce et Evagre propose d'ailleurs une de ces prières « catanyctiques » dans son *Parénétiqne*.¹⁵⁸⁷ Cependant, Dieu se sert souvent d'événements extérieurs pour ébranler la dureté du cœur humain. « Par ces terribles coups, Dieu se charge lui-même de donner le choc – la *κατάνυξις* – qui fera jaillir les larmes, pour le salut de ceux qu'il aime. »¹⁵⁸⁸ Saint Basile de Césarée, dans son homélie dite *En temps de famine et de sécheresse*, précise que « c'est à cause de notre dédain et de notre négligence que Dieu nous envoie ces épreuves, non pas pour nous écraser, mais pour nous redresser ». ¹⁵⁸⁹ C'est la « correction » divine. Il convient de ne pas en avoir peur : il faut craindre le jugement divin après la mort, mais pas les terreurs humaines et la mort terrestre. Dans un apophtegme, Théodore de Phérmé proclame : « même si le ciel venait se

¹⁵⁸⁵ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 57.

¹⁵⁸⁶ *De Virginate*, n. 17, PG 28, 272C. Cité par *Idem*, p. 64.

¹⁵⁸⁷ W. FRANKENBERG (éd.), p. 556 ; I. HAUSHERR, *Idem*, p. 96.

¹⁵⁸⁸ *Idem*, p. 66.

¹⁵⁸⁹ PG 31, N. 2, col. 308C. Cité par *Idem*, p. 67.

coller à la terre, Théodore n'aurait pas peur », car il avait « prié Dieu de lui enlever la pusillanimité ». ¹⁵⁹⁰

Le choc psychologique entraîné par les coups divins doit conduire à ne se retourner que sur soi-même, sur ses propres péchés. Abba Or dit ainsi : « en toute épreuve, ne blâme personne que toi seul, en disant : 'c'est à cause de mes péchés que cela m'arrive' ». ¹⁵⁹¹ Ce qui signifie que chacun ne doit s'en vouloir qu'à lui-même de ce qui lui arrive personnellement, mais cela n'indique nullement que l'on ne doit pas se préoccuper des péchés des autres, ainsi que nous l'avons déjà montré. Ce fut cependant interprété différemment par d'autres qui, en raison de ce principe, en vinrent à nier la nécessité voire même l'opportunité de se préoccuper des péchés du prochain. L'abba Moïse dit ainsi : « si nous nous appliquons à voir nos péchés, nous ne verrons pas les péchés du prochain. C'est en effet une folie, quand on a un mort à soi, de le laisser là pour s'en aller pleurer celui du voisin. Mourir vis-à-vis de ton prochain, c'est porter tes péchés et ne pas te soucier à propos de n'importe quel homme, s'il est bon ou mauvais », rappelant ensuite *Luc 6,37* : « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés ». ¹⁵⁹² Ce qui retire la componction du champ de la charité et réduit celle-ci, pour le moine, à la seule gnostique, le solitaire non parfait ne devant pas se préoccuper du prochain. Parmi d'autres apophtegmes qui énoncent la même idée, abba Moïse dit ailleurs de façon très explicite : « l'homme doit être comme mort à l'égard de son compagnon pour ne pas le juger en quoi que ce soit ». ¹⁵⁹³

Si la componction est une grâce divine, il convient cependant de remarquer que les démons l'alimentent, même si c'est involontairement dans leur cas. Abba Moïse – encore lui – répond à un frère qui lui demande comment réagir devant une tentation ou une suggestion de l'Ennemi, qu'« il doit pleurer devant la bonté de Dieu afin qu'elle lui vienne en aide ». ¹⁵⁹⁴

Le moine doit collaborer à la grâce divine, en tout premier lieu par l'examen de conscience : « le commencement du penthos, c'est de se connaître soi-même » ¹⁵⁹⁵, de prendre conscience de ses péchés, car saint Jean le proclame : « si nous disons : 'nous n'avons pas

¹⁵⁹⁰ A291 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 111).

¹⁵⁹¹ A945 (*Idem*, p. 326).

¹⁵⁹² A512 (Moïse 18e et 18f) (*Idem*, p. 194).

¹⁵⁹³ A508 (*Idem*, p. 192).

¹⁵⁹⁴ A512 (Moïse 18c) (*Idem*, p. 193).

¹⁵⁹⁵ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 71.

de péché', nous nous abusons, la vérité n'est pas en nous ». ¹⁵⁹⁶ Ainsi, Dioscore (ou Isidore selon les versions latine et syriaque) dit à son disciple, qui l'interroge sur le pourquoi de ses pleurs : « je pleure mes péchés ». Le disciple lui ayant déclaré : « mais, père, tu n'as pas de péchés », il répond alors : « vraiment, mon enfant, si j'obtenais de voir mes péchés, trois ou quatre autres ne suffiraient pas à les pleurer ». ¹⁵⁹⁷

Le deuxième moyen fondamental de participer à la grâce est de méditer sur les fins dernières, à savoir le caractère mortel de chacun d'entre nous et le Jugement dernier, ce qui renforce la crainte de Dieu. Evagre, comme souvent, a les mots les plus justes pour décrire le fait : « assis dans ta cellule, rassemble tes pensées. Rappelle-toi le jour de la mort. Vois quel sera alors l'état cadavérique de ton corps, considère l'événement, ressens la peine, condamne la vanité qui est dans le monde, afin de pouvoir persévérer toujours dans ton propos de retraite, sans faiblir. Souviens-toi aussi de la condition présente en enfer, réfléchis comment sont là-bas les âmes, dans quel terrible silence, dans quels amers gémissements, dans quelle immense crainte, dans quelle agonie, dans quelle attente ; la torture continuelle, les larmes d'âme sans fin. Mais souviens-toi aussi du jour de la résurrection et de la comparution devant Dieu. Imagine ce jugement effrayant et redoutable. Evoque ce qui est réservé aux pécheurs : la honte en présence de Dieu et des anges et des archanges et de tous les hommes, c'est-à-dire les supplices, le feu éternel, le ver qui ne meurt pas, le tartare, les ténèbres, le grincement des dents, les épouvantes et les tourments. Evoque aussi les biens qui sont réservés aux justes : l'assurance vis-à-vis de Dieu le Père et de son Fils, des anges et des archanges et de tout le peuple des saints, le royaume des cieux et ses dons, la joie et sa jouissance. De ces deux perspectives, garde en toi la mémoire : pleure sur le jugement des pécheurs, sois en deuil, craignant de faire partie toi-même de leur nombre. Mais des biens réservés aux justes, réjouis-toi et sois dans l'allégresse. De ceux-ci efforce-toi d'obtenir la jouissance, et de ceux-là tâche d'être éloigné. Veille à ne jamais oublier, que tu sois à l'intérieur de ta cellule ou hors d'elle, le souvenir de ces vérités de telle sorte qu'au moins grâce à elles, tu fuies les pensées malpropres et nuisibles ». ¹⁵⁹⁸ Un autre apophtegme résume en reprenant une des *Sentences aux moines* du même Evagre (n° 54) : « souviens-toi toujours de ta sortie, et n'oublie pas le jugement éternel, et il n'y aura pas de dissonance dans

¹⁵⁹⁶ *1 Jean*, 1,8.

¹⁵⁹⁷ A192 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 80).

¹⁵⁹⁸ A227 (*Idem*, p. 92-93). Apophtegme tiré de l'*Esquisse monastique*, 9 [ID. et J. TOURAILLE (introd. et trad.), p. 24].

ton âme ». ¹⁵⁹⁹

Notons l'idée de « larme d'âme » ou « larme psychique » (ψυχικόν), qu'il convient de ne surtout pas confondre avec les larmes de la componction. Il s'agit en effet des larmes que nous risquons de verser dans l'autre monde. « Nous avons le choix entre les larmes corporelles ici-bas et les larmes beaucoup plus cuisantes de l'au-delà. » ¹⁶⁰⁰ Ainsi Pœmen, ayant appris le décès d'Arsène, dit-il, en pleurant : « bienheureux es-tu, abba Arsène, d'avoir pleuré sur toi-même en ce monde ! Car celui qui ne pleure pas sur lui-même ici-bas pleurera là-bas éternellement ; ainsi, soit ici-bas de plein gré soit là-bas dans les tourments, il est impossible de ne pas pleurer ». ¹⁶⁰¹

Une façon de combiner les deux premiers moyens de collaborer à la componction, c'est l'ἑξαγόρευσις, la « confession », en fait l'ouverture d'âme à l'égard d'un père spirituel. Ainsi que l'affirme Antoine, « si possible, le moine doit faire confiance aux vieillards de tous les pas qu'il fait et de toutes les gouttes d'eau qu'il boit dans sa cellule, pour savoir s'il ne pêche pas en cela ». ¹⁶⁰² C'est là le premier des deux cas fondamentaux où l'ascèse mutique doit nécessairement être rompue. « Ce qui convient au contraire, c'est l'ἄσιώπητον, c'est-à-dire, comme l'explique saint Barsanuphe, 'de ne jamais taire ses propres pensées', ¹⁶⁰³ ». ¹⁶⁰⁴ Cette « confession » ne se conçoit pas sans larmes, à défaut desquelles elle ne vaut pas grand' chose.

Notons ici que l'autre circonstance où l'ascèse mutique doit être rompue est bien entendu le cas contraire du père spirituel qui, à l'encontre de sa volonté anachorétique, rompt le silence pour une parole d'enseignement. Notons cependant dès maintenant que l'enseignement consiste bien davantage en l'exemple de pratiques à suivre qu'en paroles à mettre en application.

Un long apophtegme est très clair à propos de la nécessité des larmes lors de l'ouverture de conscience. Un ancien raconte : « un jour, deux frères qui habitaient dans une laure, chacun dans une cellule particulière, se rencontrèrent et l'un dit à l'autre :

¹⁵⁹⁹ A230 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 93).

¹⁶⁰⁰ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 77.

¹⁶⁰¹ A79 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 35).

¹⁶⁰² A38 (*Idem*, p. 22).

¹⁶⁰³ *Lettre* 417.

¹⁶⁰⁴ I. HAUSHERR, *Idem*, p. 83.

‘j’aimerais aller chez l’abba Zénon et lui soumettre une pensée’. L’autre dit : ‘moi aussi je veux lui dire une pensée’. Ils allèrent donc ensemble et prenant chacun leur tour ils découvrirent leurs pensées. Le premier se prosterna devant l’ancien et le supplia avec beaucoup de larmes. (...) L’autre lui découvrit sa pensée et lui dit : ‘prie pour moi’, mais il ne le demanda pas avec insistance. Quelques temps après ils eurent l’occasion de se rencontrer et l’un dit à l’autre : ‘quand nous sommes allés chez l’ancien, lui as-tu manifesté la pensée que, disais-tu, tu voulais lui dire ?’ – ‘Oui’, dit l’autre. Et il lui dit : ‘cela t’a-t-il fait du bien de la lui manifester ?’ L’autre dit : ‘oui, par les prières de l’ancien, Dieu m’a guéri’. Et il dit : ‘moi, j’ai eu beau m’ouvrir, je n’ai senti aucun résultat de la cure’. Celui qui en avait tiré profit lui dit ; ‘et comment as-tu supplié l’ancien ?’ L’autre dit : ‘prie pour moi car j’ai telle pensée’. – ‘Et moi, dit l’autre, en lui faisant mon aveu, je baignais ses pieds de mes larmes, le suppliant de prier pour moi ; et par ses prières, Dieu m’a rendu la santé’ ».¹⁶⁰⁵

Un autre moyen est la lecture des œuvres édifiantes pour la démarche monastique. Un ancien dit ainsi : « les Vies et les Paroles des anciens illuminent l’âme », Paul Evergétinos ajoutant : « en la remplissant de larmes spirituelles ».¹⁶⁰⁶

Notons aussi que « la liturgie mérite évidemment une place d’honneur dans (...) (les) moyens propres à donner la componction ».¹⁶⁰⁷

Que faire cependant si, en dépit de tous ces moyens, les pleurs ne viennent pas ou ne se maintiennent pas ? « En bloc il semble qu’il faille répondre : tous les moyens sont bons, même les plus inattendus, l’un ou l’autre même d’apparence suspecte ».¹⁶⁰⁸ Il faut en tout cas être très attentif au maintien de la plus stricte anachorèse, veillant naturellement à la solitude et au silence, afin d’assurer le plus de recueillement possible, mais aussi à la pauvreté : « si tu veux acquérir la componction, lutte pour que tous tes ustensiles et tes objets soient pauvres, comme ceux de nos frères qui demandent l’aumône assis sur la place publique »¹⁶⁰⁹, ou encore : « ne suspends pas de canif à ta ceinture, car tout cela éloigne de toi la componction et

¹⁶⁰⁵ N510 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 186-187).

¹⁶⁰⁶ N553 (*Idem*, p. 203).

¹⁶⁰⁷ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 86.

¹⁶⁰⁸ *Idem*, p. 88.

¹⁶⁰⁹ N592/10 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 218).

le deuil ». ¹⁶¹⁰ Un autre ancien déclare : « assurément, si l'homme est un lutteur, Dieu lui demande de n'avoir aucune attache à un objet matériel, fut-ce à une petite aiguille, parce qu'elle peut être pour sa pensée un empêchement à la conversation avec Jésus et à la componction ». ¹⁶¹¹ Pourquoi une telle insistance sur la pauvreté ? Assurément parce que la Philargyrie, au même titre d'ailleurs que les autres mauvaises pensées, nuit à l'insouciance de l'esprit et donc au recueillement, favorable à la componction. Constatons donc que, si Evagre défend une componction à tous les stades de la démarche monastique, il est clair qu'il est plus simple de l'obtenir et de la maintenir une fois la *ξενιτεία* extérieure réalisée. Nous pouvons même affirmer que plus le moine progresse dans sa *πολιτεία* et plus sa componction pourra être solide et stable et plus elle contribuera à son tour à le faire progresser dans sa démarche.

Jacques de Saroug dit : « tu n'as pas de larmes ? Achète des larmes chez les pauvres. Tu n'as pas de douleur ? Appelle les pauvres à gémir avec toi. Si ton cœur est dur et qu'il n'a ni douleur ni larmes, invite par l'aumône les indigents à pleurer avec toi. C'est une grande chose que l'exercice de la pitié : elle se procure des pleurs pour approcher de Dieu. Agréable et belle est l'aumône en qui la fait ; mais elle n'est agréée (par Dieu) que grâce aux larmes de la pauvreté. La compassion est comme un don de choix et pur ; appelle les pauvres, pour que par leurs larmes ils apaisent ton Seigneur (...). Fais provision d'eau de larmes, et que les pauvres viennent avec toi éteindre l'incendie où tu périr. Le feu supérieur ne s'éteint que par les larmes. Les effusions de larmes sont une nuée qui l'éteignent, ce feu terrible qui menace les criminels ». ¹⁶¹² Cette opinion ne devait sans aucun doute pas convenir aux errants car, outre le fait que, même si l'aumône peut être le fait de tous, il est nettement préférable pour l'errant de la pratiquer une fois la perfection atteinte et donc en ayant au moins déjà pleuré par componction, il faut bien reconnaître que l'acquisition d'un bien spirituel, supérieur, au moyen d'une transaction somme toute commerciale par l'« achat » de ces pleurs au moyen de biens matériels ne semble que très peu compatible avec les renoncements de l'anachorète. Nous venons juste d'affirmer que le maintien de la pauvreté est fondamental et cette pratique semble bien contraire à ce principe.

En fait, si les larmes ne viennent pas d'elles-mêmes, il convient de les y contraindre

¹⁶¹⁰ N592/14 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 219).

¹⁶¹¹ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 120.

¹⁶¹² P. BEDJAN (éd.), *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*, t. 2, Paris-Leipzig 1906, p. 224 ; I. HAUSHERR, *Idem*, p. 144.

car les apophtegmes montrent que, si la componction est un charisme, il a la particularité d'être aussi un devoir pour le moine¹⁶¹³, contrairement à ceux qui seront directement accordés aux parfaits. Jean Cassien n'a cependant pas une très bonne opinion des larmes forcées par rapport aux larmes de componction qui viennent naturellement. Il déclare ainsi : « entre ces larmes et celles que l'on se tire à grand' peine, lorsque le cœur est dur et les yeux obstinément secs, il y a bien de la distance »¹⁶¹⁴ ; il continue cependant en disant qu'« il ne faudrait pas croire pourtant que celles-ci soient tout à fait infructueuses, car c'est un bon sentiment qui les fait rechercher, par ceux-là surtout qui n'ont pu parvenir encore à la science parfaite, ni se purifier entièrement de leurs vices passés et présents ». En d'autres mots, les larmes forcées ne valent que pour ceux qui n'ont pas encore atteint l'impassibilité. Evagre proclame d'ailleurs : « force-toi au début de l'oraison à verser des larmes, et à la componction, afin que toute prière devienne fructueuse ».¹⁶¹⁵ Ceci ne signifie pas qu'il faut pleurer au commencement de chaque prière, mais bien que la componction s'impose dès le moment où l'on prie et donc même lors du stade de la pratique, ce qui démontre également qu'Evagre situe bien aussi l'essentiel de la componction après la réalisation de la *ξενιτεία* extérieure, même si la prière peut certes être présente dès le début de la démarche monastique.

Selon Grégoire de Nazianze, pour avoir les larmes de la componction, il suffit de le vouloir.¹⁶¹⁶ C'est assurément aussi l'opinion d'Evagre, son disciple, qui considère cependant que c'est une tentation d'Acédie que « d'avoir l'âme dure qui ne veut pas verser de larmes »¹⁶¹⁷, et propose dès lors, dans son *Antirrhétique*, de la combattre au moyen d'un verset biblique : « je me suis épuisé à force de gémir ; chaque nuit ma couche est baignée de mes larmes ; mon lit est arrosé de mes pleurs »¹⁶¹⁸, et de dire à l'âme qui s'imagine que les larmes ne servent à rien dans la lutte contre l'Acédie¹⁶¹⁹ : « mes larmes sont ma nourriture jour et nuit ».¹⁶²⁰

Toutes les pratiques « négatives » de l'armure doivent être mises en branle pour aider à la componction. Un apophtegme témoigne cependant d'une tentative d'un errant

¹⁶¹³ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 97.

¹⁶¹⁴ *Conférences*, IX,30 dans E. PICHÉRY, 54, p. 65.

¹⁶¹⁵ EVAGRE LE PONTIQUE, *Parénétiqne*, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 560. Traduit par I. HAUSHERR, *Idem*, p. 95.

¹⁶¹⁶ *Prières*, 17 et 21, citées par *Idem*, p. 96.

¹⁶¹⁷ *Antirrhétique*, VIII,10, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 522-523.

¹⁶¹⁸ *Psaume* 6,7.

¹⁶¹⁹ *Antirrhétique*, VIII,19, dans W. FRANKENBERG (éd.), p. 524-525.

¹⁶²⁰ *Psaume* 41,4.

d'y parvenir nettement plus rapidement. « Un frère, après avoir renoncé au monde, habita à la montagne de Nitrie ; or sa cellule était proche de celle d'un autre frère et il l'entendait chaque jour de toute façon pleurer ses péchés. Souvent au bout de quelque temps, les larmes ne lui venant pas, il disait alors à son âme : 'tu ne pleures pas, malheureuse, et tu ne te lamentes pas ? Crois-moi, si tu ne veux pas pleurer, moi je te ferai pleurer'. Et se levant il prenait le fouet qu'il avait fait de cordelettes serrées et se frappait copieusement jusqu'à ce qu'il pleurât de douleur. Son voisin étonné pria Dieu de lui manifester s'il faisait bien de se torturer lui-même. Et une nuit il vit en songe le frère qui portait une couronne et se tenait debout dans le chœur des martyrs ; et comme il regardait, quelqu'un lui dit ; 'vois-tu comme ce valeureux athlète qui s'est torturé lui-même pour le Christ a été couronné avec les martyrs' ». ¹⁶²¹ Ceci est assurément une pratique tout à fait exceptionnelle, dont on ne trouve aucune autre trace à l'époque et qu'Evagre, ainsi qu'une majorité des errants, n'aurait pu que désapprouver. Un autre apophtegme, non repris dans l'édition de Lucien Regnault, tiré du même chapitre du recueil de Paul Evergétinos (chapitre 32), montre cependant aussi « un frère ardent à la peine, lequel, quand son cœur était dur, se frappait souvent lui-même, et par suite de la grande souffrance il se mettait à pleurer. Cela obtenu, il se dépêchait de penser au lieu du châtement et à tous ses péchés ». ¹⁶²² La suite, également absente de la collection du père Regnault, présente même un moyen beaucoup plus douteux encore. A un moine l'interrogeant sur la possibilité de songer à ses parents naturels, « même s'ils sont morts », l'ancien répond ; « si tu sais que cette souvenance apporte à ton âme la componction, adonne toi à elle ; et lorsque viendront les larmes, tu n'auras qu'à les diriger sur l'objet que tu voudras, soit sur tes péchés, soit sur toute autre bonne pensée ». ¹⁶²³ Ceci apparaît tout à fait inadmissible car, en réalité, de telles larmes, même si elles sont ensuite réorientées, relèvent de la Tristesse et de l'Acédie et, de plus, le souvenir des parents va totalement à l'encontre du nécessaire maintien de l'ἡσυχία. Un autre apophtegme montre bien que ce n'est vraiment pas là un comportement à adopter, un ancien disant : « 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 en 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 ». ¹⁶²⁴

¹⁶²¹ N591 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 215).

¹⁶²² Cité par I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 99.

¹⁶²³ *Idem*, p. 100.

¹⁶²⁴ N405 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 134).

S'il existe des comportements qui aident à la componction, d'autres, bien évidemment, y font obstacle et sont donc à proscrire. Il y a bien entendu tout d'abord la négligence dans l'accomplissement des principaux moyens d'aide à la venue de la grâce divine : examen et ouverture de conscience, méditation des fins dernières ; ou encore l'attachement aux biens de ce monde ou la dissipation. Il va de soi aussi que, si la componction permet de lutter contre les mauvaises pensées, toutes celles-ci font à leur tour obstacle au « don des larmes ». Il en va de même du non respect des éléments « négatifs » de l'armure. Ainsi, un ancien voyant un jour son disciple « alourdi de mangeailles – car le soir ils avaient eu des visiteurs – il lui dit à part : ‘ne sais-tu pas que la componction est une petite lampe allumée et que si tu n’y veilles soigneusement elle s’éteint aussitôt et s’en va ? De même aussi l’abondance de mangeailles l’éteint et le sommeil prolongé l’empêche ; la médisance l’éteint et le bavardage la fait disparaître ; en un mot tout repos de la chair y met obstacle’ ». ¹⁶²⁵

Barsanuphe ajoute que la componction nécessite le renoncement à la volonté propre, disant à un frère qui l'interroge : « ce qui (...) empêche la componction de te venir, c'est ta volonté. Car si l'homme ne retranche pas la volonté propre, le cœur ne s'émeut pas. C'est le manque de foi qui ne te permet pas de retrancher ta volonté ; et le manque de foi provient de notre désir de la gloire humaine ». ¹⁶²⁶ « L'énergie du Grand Vieillard contre un homme qui disait désirer la componction, manifeste à merveille combien il voit le grand obstacle à celle-ci dans la volonté propre, essence de la vanité et de l'orgueil ». ¹⁶²⁷ Avec surtout Grégoire de Nazianze, la majorité des errants ne partage cependant pas cette vision fondamentalement évagrienne des choses, considérant le renoncement à la volonté propre comme étant l'étape qui intervient après l'obtention de la petite impassibilité et donc une fois vaincues les passions, dont les deux pires sont justement la Vaine Gloire et l'Orgueil. Si l'on peut considérer que « l'homme de la rue » doit renoncer à sa volonté humaine pour combattre ces deux passions (tout comme les autres par ailleurs), il apparaît en effet qu'il n'en va par contre pas de même pour le moine dont la volonté est justement de s'en défaire. Ce n'est qu'ensuite, lorsque certains agissements vont à l'encontre de son anachorèse, à savoir essentiellement l'aumône, l'hospitalité ou l'enseignement qui l'obligent à renoncer à sa solitude pour se retourner vers le monde, que le moine renonce à sa propre volonté et ceci relève donc de la troisième étape évagrienne, au moment où l'Humilité est atteinte.

¹⁶²⁵ N592/1 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 215-216).

¹⁶²⁶ *Lettre* 236. Traduite et citée par I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 106.

¹⁶²⁷ *Idem*, p. 107.

Un autre aspect qui, lui, nuit assurément à la componction, est la *παρρησία*, en tant que « familiarité » et non en tant que « liberté de langage », notion sur laquelle nous nous pencherons dans la troisième partie, lorsque nous aborderons la question de l'enseignement. Disons dès maintenant qu'abba Agathon proclame qu'« il n'y a pas de passion pire que la familiarité, car elle est génératrice de toutes les passions. Aussi convient-il au laborieux de ne pas en user, même s'il est seul dans sa cellule. De fait, je sais qu'un frère qui avait passé longtemps dans une cellule, où il y avait un petit lit, disait : j'aurais quitté la cellule sans connaître ce petit lit, si un autre ne m'en avait parlé. Voilà un laborieux et un lutteur ! »¹⁶²⁸

Le rire, qui est lié à la « familiarité », détruit ainsi la componction, car « on ne rit pas quand on croit avoir quelque chose à craindre de ses péchés et de la justice divine ».¹⁶²⁹ Un ancien qui voit rire un novice lui dit : « ne ris pas, frère, car tu chasses ainsi la crainte de Dieu ».¹⁶³⁰ Ammonas, le grand disciple d'Antoine, dit : « tandis que tu tiens ainsi ton âme dans le deuil et dans l'humiliation et que tu attends la mort chaque jour, crie sans relâche vers Dieu, afin qu'avec grande miséricorde il corrige ton âme et te prenne en pitié, pour que tu te sentes accablé sous le deuil et les gémissements, au point de ne jamais t'égayer et rire, mais que ton rire soit toujours changé en *penthos* et ta joie en componction, que tu marches toujours avec un air sombre en te disant : mon âme a été couverte de moqueries ».¹⁶³¹ Basile de Césarée dans ses *Petites Règles* déclare qu'« il est visible qu'un fidèle ne peut trouver aucun temps pour rire dans tout le cours de cette vie ».¹⁶³² Il dit cependant dans les *Grandes Règles* qu'« il faut (...) que ceux qui font profession de piété prennent un grand soin de garder exactement ce que la plupart négligent de pratiquer, et qu'ils ne rient qu'avec beaucoup de modération. Car s'y emporter avec excès et sans mesure, est une marque d'intempérance, un témoignage du peu de pouvoir que l'on a sur ses mouvements intérieurs pour les apaiser, et une preuve de ce que la mollesse et la délicatesse de l'âme n'est point réprimée par la sévérité de la discipline ».¹⁶³³ On notera cependant que Basile a manifestement évolué dans un sens rigoriste, les *Petites Règles* étant postérieures aux *Grandes*. Dans une de ses homélies, Jean Chrysostome dit quant à lui : « crains que, tandis que tu ris, le Seigneur ne s'irrite, lui qui béatifie les endeuillés, et maudit les rieurs ; que le diable ne trouve dans

¹⁶²⁸ A83 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 37).

¹⁶²⁹ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 109.

¹⁶³⁰ N54 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 33).

¹⁶³¹ *Instructions*, 2,4. Traduit et cité par I. HAUSHERR, *Idem*, p. 119-120.

¹⁶³² *Petites Règles*, 31, PG 31, 1104B ; cf. *Idem*, p. 110.

¹⁶³³ *Grandes Règles*, 17, PG 31, 961sv. ; cf. *Ibidem*.

ta folâtrerie et dans ton rire dévergondé un manque de crainte de Dieu et l'oubli de tes intérêts spirituels, et n'en profite pour assaillir ton âme et y semer ses zizanies ». ¹⁶³⁴ Certains, comme Grégoire de Nazianze, concèdent au moine l'ébauche d'un sourire ¹⁶³⁵, mais cela apparaît essentiellement comme une honte pour l'errant que de rire, qui ne l'avoue pas volontiers lorsque cela lui arrive. Ainsi, « on disait de l'abba Pambo que jamais son visage ne souriait. Un jour donc, les démons voulurent le faire rire. Ils prirent une bûche, y attachèrent une aile et se mirent à la trimbaler en faisant du vacarme et en criant ; 'allé, allé !' A cette vue, l'abba Pambo se prit à rire ; et les démons de chanter en chœur ; 'Ouah ! ouah ! Pambo a ri !' Mais lui leur répondit ; 'je n'ai pas ri, mais je me suis ri de votre faiblesse, puisque vous vous mettez si nombreux à soulever une aile ». ¹⁶³⁶

Le chant n'est pas davantage une bonne idée. A un frère lui déclarant ne pas trouver la componction, être frappé d'Acédie et ne pouvoir « dire un psaume sans l'accompagner d'un air », l'abba Silvain répond : mon enfant, dire les psaumes avec des mélodies, c'est d'abord de l'orgueil ; car cela te suggère la pensée que tu chantes tandis que ton frère ne chante pas. Deuxièmement, cela t'endurcit le cœur et ne lui permet pas d'entrer en componction. Si donc tu veux la componction, laisse là le chant ». ¹⁶³⁷ Dans la suite de l'apophtegme, le frère dit : « moi, Père, depuis que je suis devenu moine, je chante l'acoulouthie du canon et les heures selon l'octoëchos », à quoi rétorque l'ancien : « et c'est précisément pour cela que la componction et le deuil s'enfuient loin de toi. Pense aux illustres pères, comme ils étaient des simples ; ils ne connaissaient ni modes ni tropaires, mais seulement quelques psaumes, et ils ont brillé dans l'univers comme des luminaires. (...) Quant au chant, il en a conduit beaucoup au plus profond de la terre, et non seulement des gens du monde ; mais des prêtres même se sont par là efféminés et sont tombés dans la luxure et en d'autres passions honteuses. (...) Songe, mon enfant, combien il y a de hiérarchies dans le ciel, et d'aucune d'entre elles il n'est écrit qu'elle chante selon l'octoëchos ».

La dernière phrase du même apophtegme est intéressante à un autre point de vue : « aime l'humilité du Christ ; et où que tu ailles, ne t'affiche pas comme un esprit subtil ou comme un professeur, mais comme un simple et un élève. Alors Dieu t'accordera

¹⁶³⁴ PG 48, 1055-1059. Traduction par I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 113.

¹⁶³⁵ *Idem*, p. 114.

¹⁶³⁶ A774 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 265).

¹⁶³⁷ J726 (ID., *Anonymes*, p. 307-308).

la componction ». Ce n'est évidemment pas l'enseignement des pères saints, portant sur la démarche monastique à suivre, qui est ici visé. Un apophtegme nous a déjà montré tout le profit que l'on peut tirer des vies et paroles des anciens. Cependant, le même apophtegme commence en réalité par dire que « parler sur la foi et lire des ouvrages sur les dogmes dessèche la componction de l'homme et la fait disparaître ».¹⁶³⁸ Ce sont donc les discussions et l'enseignement théologiques qui sont à prescrire chez l'errant et ceci par crainte de l'hérésie et, surtout, par humilité. En réalité, « la théologie est l'apanage des parfaits »¹⁶³⁹, des complètement impassibles. « Pour oser s'aventurer en une théologie réservée aux impassibles et aux pneumatiques, il faut plus que de l'audace, l'aveuglement de qui oublie qu'il est pécheur ».¹⁶⁴⁰ Evagre dit ainsi : « celui qui n'a pas vu Dieu ne peut pas parler de lui ».¹⁶⁴¹ Barsanuphe écrit : « ne nous risquons pas dans les histoires des Ecritures. Car c'est une affaire dangereuse pour qui ne sait pas, parce qu'elles ont été dites spirituellement, et que le charnel ne saurait discerner les choses spirituelles ».¹⁶⁴² Il est écrit en effet : la lettre tue, et l'esprit vivifie.¹⁶⁴³ Réfugions-nous donc dans les paroles des Pères, et nous y trouverons le profit qui leur est propre ».¹⁶⁴⁴ Un apophtegme éclaire parfaitement ce propos. Un frère vient de l'étranger pour rencontrer le grand abba Pœmen. « Après s'être salués mutuellement, ils s'assirent. L'étranger se mit alors, citant l'Ecriture, à parler de choses spirituelles et célestes. Mais l'abba Pœmen détourna de lui son visage et ne fit aucune réponse. Voyant qu'il ne lui parlait pas, l'autre s'en alla contristé et dit au frère qui l'avait amené : 'c'est pour rien que j'ai fait tout ce voyage. Car je suis venu chez le vieillard et voilà qu'il ne veut même pas parler avec moi'. Le frère entra donc chez l'abba Pœmen et lui dit : 'abba, c'est pour toi qu'est venu ce grand homme, qui est si célèbre dans sa région. Pourquoi n'as-tu pas parlé avec lui ?' Le vieillard dit : 'lui, il est d'en-haut et il parle de choses célestes ; moi, je suis d'en-bas et je parle de choses terrestres. S'il m'avait parlé de passions de l'âme, je lui aurais répondu ; mais il m'a parlé de choses spirituelles que moi, je ne connais pas'. Le frère sortit donc et dit à l'étranger : 'le vieillard ne parle pas volontiers de l'Ecriture ; mais si quelqu'un lui parle de passions de l'âme, il lui répond'. Touché de componction, le visiteur rentra auprès du vieillard et lui dit : 'que dois-je faire, abba, car je suis dominé par les passions de l'âme ?' Le regardant alors gaiement, le vieillard lui répondit : 'à présent,

¹⁶³⁸ N553 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 203).

¹⁶³⁹ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 124.

¹⁶⁴⁰ *Idem*, p. 127.

¹⁶⁴¹ *Chapitres gnostiques*, v,25 (*Les six Centuries*, p. 186).

¹⁶⁴² Cf. *1 Corinthiens* 2,15.

¹⁶⁴³ *2 Corinthiens* 3,6.

¹⁶⁴⁴ Lettre 466. Citée et traduite par I. HAUSHERR, *Idem*, p. 124-125.

tu es bien venu ; maintenant ouvre ta bouche là-dessus, et je la remplirai de biens'.¹⁶⁴⁵ Ayant été très édifié, le visiteur disait : 'réellement c'est la vraie voie'. »¹⁶⁴⁶ Un autre apophtegme est également très intéressant. « Des vieillards vinrent un jour chez l'abba Antoine, et l'abba Joseph était avec eux. Voulant les éprouver, le vieillard leur proposa un mot de l'Écriture, et, commençant par les plus jeunes, il leur demanda ce que voulait dire ce mot. Et chacun parlait de son mieux. Mais le vieillard disait à chacun : 'tu n'as pas encore trouvé'. Finalement, il dit à l'abba Joseph : 'toi, comment interprètes-tu cette parole ?' Il répondit : 'je ne sais pas'. Alors l'abba Antoine dit : 'vraiment, c'est l'abba Joseph qui a trouvé la voie, en disant : je ne sais pas. »¹⁶⁴⁷

Il est pourtant bien connu que les moines à partir du IV^e et surtout du V^e siècle furent particulièrement impliqués dans les querelles théologiques du temps et discutèrent donc bien de l'Écriture et de questions théologiques. Il n'empêche que l'on peut quand même lire un apophtegme très clair, qui rejette cette pratique : quelqu'un demanda à l'abba Sopatros une parole au sujet de la querelle anthropomorphite, qui agita tant le monde de Scété à la fin du IV^e siècle (entraînant les réactions violentes de l'archevêque Théophile d'Alexandrie), et celui-ci dit : « n'introduis pas de femme dans ta cellule, ne lis pas d'apocryphes et ne te creuse pas la tête à propos de l'image. Ce n'est pas hérésie, mais ânerie et ergoterie dans les deux camps. Car il est impossible qu'une créature comprenne ce problème ». ¹⁶⁴⁸ Il convient donc bien de se tenir éloigné de telles questions.

Dernier obstacle à la componction : la jeunesse. Celle-ci, « légère et dissipée, aura malaisément la componction ». ¹⁶⁴⁹ Les ermites n'en voulaient pas parmi eux, mais nous avons vu que c'était pour éviter le piège de la Luxure. Un texte de Grégoire de Nysse montre cependant que telle n'était pas la seule raison de cet ostracisme. Le grand théologien dit ainsi : « seule une âme sortie de la condition infantine et à la fleur de l'âge spirituel, mais qui n'a pas encore contracté de tache ni de ride ni quoi que ce soit de semblable ; qui n'a ni l'étourderie de l'enfance, ni la débilité de la vieillesse, bref l'âme que le Cantique appelle 'néanis', sera docile au grand et premier commandement de la Loi et aimera de tout son cœur et de toute sa force cette beauté pour laquelle l'intelligence humaine ne saurait trouver ni

¹⁶⁴⁵ *Psaume* 80,11.

¹⁶⁴⁶ A582 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 224-225).

¹⁶⁴⁷ A17 (*Idem*, p. 17).

¹⁶⁴⁸ A870 (*Idem*, p. 300).

¹⁶⁴⁹ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 132.

une image ni une comparaison ni un éclaircissement ». ¹⁶⁵⁰ Ce qui rejette aussi les plus âgés, opinion que ne partagent en tout cas nullement les pères du désert.

Abba Pœmen dit : « le deuil est à double action : il travaille et il garde ». ¹⁶⁵¹ Evagre écrit que « c'est la fonction qui t'a été dévolue dès le départ : obtenir par tes efforts, puis conserver ». ¹⁶⁵² Ces deux phrases renvoient à la *Genèse*, chapitre 2, verset 15 : « YHWH Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder ». C'est donc le Paradis terrestre qu'il convient d'acquérir et de garder et cela est permis par le deuil. Que cela signifie-t-il ? Un apophtegme dit : « l'homme qui est assis dans sa cellule et qui médite les psaumes est semblable à un homme qui cherche le roi. Mais celui qui prie sans cesse est semblable à celui qui parle au roi. Quant à celui qui demande avec larmes, il tient les pieds du roi et lui demande pitié, ainsi que l'a fait la courtisane qui en peu de temps lava de ses larmes tous ses péchés ». ¹⁶⁵³ Gagner le paradis terrestre, c'est donc obtenir la rémission de ses péchés dès ici-bas par le « baptême des larmes ».

Pour Barsanuphe, « si tu veux laver tes souillures, lave-les avec des larmes ; car elles lavent toute salissure, proprement ». ¹⁶⁵⁴ Jacques de Saroug déclare aussi : « purifie-toi toi-même, sanctifie-toi toi-même, puisque cela t'est facile. Fais couler de toi-même ton propre baptême et te voilà purifié. Toutes les ondes de l'immense océan ne te laveraient pas comme ces effluves que le cœur envoie aux yeux ». ¹⁶⁵⁵

Selon Jean Chrysostome également, cela ne demande pas d'effort : « tu as encore une autre voie de pénitence. Laquelle ? Le deuil pour tes péchés. Tu as péché ? Sois en deuil (πένθησον) et tu fais disparaître le péché. Quelle fatigue est-ce là ? Je ne t'en demande pas plus que de pleurer (πενθήσαι) le péché. Je ne te dis pas de sillonner les océans, ni de faire escale dans les ports, ni de te mettre en route, ni d'entreprendre un voyage interminable, ni de dépenser tes biens, ni d'affronter les flots sauvages. Mais quoi ? De pleurer sur les péchés. Et d'où me vient, diras-tu, l'assurance qu'en pleurant je détruirai le péché ? Tu en as la preuve dans l'Écriture (...) par les exemples de Manassé et des Ninivites ». ¹⁶⁵⁶ Mais

¹⁶⁵⁰ *Sur le Cantique des cantiques*, homélie 2, PG 44, 784. Traduction de I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 134.

¹⁶⁵¹ A613 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 231).

¹⁶⁵² *Sur la prière*, 48, dans M-O. GOUDET (trad.), p. 82.

¹⁶⁵³ N572 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 208).

¹⁶⁵⁴ *Lettre 76*. Citée et traduite par I. HAUSHERR, *Idem*, p. 146.

¹⁶⁵⁵ P. BEDJAN (éd.), *Mar Iacobi Sarugensis*, p. 227 ; I. HAUSHERR, *Idem*, p. 144-145.

¹⁶⁵⁶ *De Paenitentia*, homélie 2,3, PG 49, 285. Cité et traduit par *Idem*, p. 140-141.

comment dès lors justifier la nécessité de la componction perpétuelle ? Jean Chrysostome l'explique dans une autre homélie : « bien que Dieu, dans sa philanthropie, te pardonne ton péché, toi cependant, pour la sécurité de ton âme, aie ton péché devant les yeux. Car le souvenir du passé devient une sauvegarde pour l'avenir. Qui a du remords pour les actes précédents, manifeste une disposition plus prudente à l'égard des suivants. C'est pourquoi David dit : et mon péché est devant moi tout le temps¹⁶⁵⁷, afin que, ayant devant les yeux les errements passés, il ne tombe pas dans d'autres, futurs ». ¹⁶⁵⁸ La componction doit donc être perpétuelle pour éviter les péchés à venir.

En effet, la componction a non seulement pour effet de laver les péchés, mais aussi de l'emporter contre les attaques du démon et elle relève donc bien de l'armure monastique. Un passage de Barsanuphe est très clair sur ce double effet de la componction, disant : « les pleurs véritables, accompagnés de componction, deviennent pour l'homme un esclave immanquablement soumis ; qui les possède ne succombe dans aucune bataille. Ils effacent même les fautes antérieures et lavent les souillures. Sans aucune cesse, ils gardent au nom de Dieu l'homme qui les a obtenus. Ils banissent le rire et la dissipation ; ils maintiennent un penthos ininterrompu. Car ils sont un bouclier sur lequel ricochent tous les traits enflammés du diable.¹⁶⁵⁹ Qui les possède ne redoutera aucune guerre du tout, même s'il se trouve avec des gens, fût-ce avec des femmes de mauvaise vie ; car la componction est avec nous dans le combat ». ¹⁶⁶⁰ Ammonas résume parfaitement en disant que « le penthos chasse tous les défauts imperturbablement ». ¹⁶⁶¹

La componction conduit donc, avec toute une série de pratiques, à la perfection. Une dernière question est de savoir si, une fois celle-ci atteinte, la componction, qui, rappelons-le, subsiste jusqu'à la mort terrestre, demeure cependant identique. Pour ce faire, lisons un extrait d'une œuvre autrefois attribuée à Jean de Lycopolis et qu'Irénée Hausherr a montré être d'un auteur syrien du IV^e ou du V^e siècle, qu'il nomme Jean le Solitaire¹⁶⁶² : « les pleurs du corporel, même quand il pleure devant Dieu dans la prière, sont provoqués par les pensées suivantes : le souci de sa pauvreté, le souvenir de ses ennuis, la sollicitude pour

¹⁶⁵⁷ *Psaume* 50,5.

¹⁶⁵⁸ *De Paenitentia*, homélie 7,4, PG 49, 328. Cité et traduit par I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 142.

¹⁶⁵⁹ Cf. *Ephésiens*, 6,16.

¹⁶⁶⁰ *Lettre* 458. Citée et traduite par I. HAUSHERR, *Idem*, p. 146.

¹⁶⁶¹ AMMONAS, *Instruction*, 4,14. Cité et traduit par I. HAUSHERR, *Idem*, p. 147.

¹⁶⁶² ID., « Aux origines de la mystique syrienne, Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis », *Orientalia Christiana Periodica* 4, (1938), p. 497-520.

ses enfants, la souffrance provenant de ses oppresseurs, le soin de sa maison, la mémoire de ses morts, et autres choses semblables. Le harcèlement continu de ces pensées augmente son chagrin, et du chagrin naissent les larmes. Les pleurs du psychique dans la prière sont provoqués par les pensées suivantes : la crainte du jugement, la conscience de ses péchés, le souvenir des bontés de Dieu à son égard, la méditation de la mort, la promesse des choses à venir. Par la persistance de ces pensées s'excite en son for intérieur l'émotion des larmes. (...) Pour les pleurs de l'homme spirituel, voici les pensées qui les déterminent : l'admiration de la majesté de Dieu, la stupéfaction devant la profondeur de sa sagesse, la gloire du monde futur, l'égaré des hommes, et autres choses semblables. De la persistance de ces sentiments jaillissent ses larmes devant Dieu. (...) Car l'homme spirituel ne pleure pas vite, étant donnée sa joie habituelle ; et s'il pleure, c'est qu'il est ému par des pensées psychiques (...). Quand l'intelligence de l'homme est dans la région de l'esprit, il ne pleure pas, tout comme l'ange ne pleure pas. Par ailleurs, si les pleurs venaient de l'état spirituel, les justes pleureraient toujours dans le royaume, puisque là sont les spirituels. Donc dans la conduite spirituelle, il n'y a point de larmes ».¹⁶⁶³ Un des disciples de Jean le Solitaire, assurément beaucoup plus célèbre que ce dernier, Isaac de Ninive, déclare quant à lui que « lorsque tu es entré dans cette région de la paix des pensées, alors est enlevée de toi la violence des larmes et tu parviens à ce qui reste dans les bornes de la mesure ».¹⁶⁶⁴ « Il reste à savoir s'il est possible de monter ici-bas si haut dans la spiritualité que l'on s'égalise aux anges et aux saints du paradis. A cette question, Jean le Solitaire répond négativement ».¹⁶⁶⁵ En revanche, pour Evagre, c'est possible, mais de façon très temporaire. Le seul exemple d'un être qui est présenté, dans la *Vie* qu'en écrivit Nicéas Stéthatos, comme étant, dès ici-bas, un temps au niveau angélique et, qui alors, « cessa de pleurer », est Syméon le Nouveau Théologien.¹⁶⁶⁶ Nous avons déjà vu que, pareillement, Antoine aimait désormais Dieu au lieu de le craindre et donc, assurément, ne pleurerait plus alors. On peut donc en déduire que le « gnostique » voit certes bien les larmes diminuer, mais que celles-ci ne disparaissent normalement qu'une fois définitivement atteinte l'impassibilité du parfait de l'autre monde.

Dans la *Mission de Paphnuce*, l'introduction en copte (S1.2, S2.2, R0.2, B.2) et en

¹⁶⁶³ S. DEDERING, *Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Leipzig-Uppsala-La Haye 1936, p. 16-18 ; traduction I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 168-169.

¹⁶⁶⁴ P. BEDJAN (éd.), *Mar Isaacus Ninivita De Perfectione Religiosa*, Paris-Leipzig 1909, p. 127.

¹⁶⁶⁵ I. HAUSHERR, *Idem*, p. 170.

¹⁶⁶⁶ ID., *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, p. 93-97.

A2.3 parle des « frères aimant Dieu », de la « communauté des aimant Dieu ». Ceci concerne l'ensemble des moines de Scété, qui ne peuvent être considérés comme ayant tous atteint l'impassibilité parfaite, ni même la *ξενιτεία* intérieure qui leur permettrait, selon Diadoque de Photicé, d'« aimer moyennement ». Cela ne correspond pas non plus à l'apophtegme d'Antoine sur le sujet. Nous pouvons donc dire que l'idée de l'amour de Dieu n'est pas ici conforme à la doctrine des pères et qu'il apparaît donc possible d'aimer Dieu dès le stade de la pratique, à moins de voir là une appellation traditionnelle pour les Scétiotes. Le guèze présente quant à lui les « aimant Dieu » comme étant les errants du désert que Paphnuce va ensuite rencontrer (E1.5). Ceux-ci peuvent en revanche être considérés comme ayant désormais atteint l'étape de la gnostique et les textes éthiopiens ne présentent donc ici aucune distortion par rapport à la doctrine des pères. A1 ne reprend pas les termes, A3 parlant quant à lui des « bien-aimés de Dieu », ce qui met l'accent sur la philanthropie divine, ouverte en principe à tous les hommes, mais qui s'applique tout spécialement aux moines, visés par ce vocabulaire sur lequel nous ne reviendrons pas.

Dans le corps du récit, il convient tout d'abord de noter la peur qu'éprouve Timothée à la vision de Paphnuce (S1.24, S2.24, B.18, E1.23, A0.15, A2.22, A3.20 et 21). On pourrait penser qu'il craint de se trouver en face d'un démon, mais, outre le fait qu'un démon est normalement à combattre et non à craindre, il convient de noter que le terme **TINEYMA** n'est pas utilisé par ailleurs en notre texte pour désigner un esprit démoniaque. Il s'agit bien plus assurément d'un fantôme, ainsi que le proclame B (**ἑσπῆρις**), un « esprit impur », à savoir l'âme d'un homme qui n'a pas été admise au Paradis après son décès et qui est donc errante et maudite. Certes le moine ne doit pas avoir peur des terreurs terrestres, mais tel est-il le cas en l'occurrence ? Nous nous trouvons ici face à un être intermédiaire qui, manifestement, suscite, pour une raison non ici explicitée, la crainte de l'homme de Dieu. Notons que, de nos jours encore, ces âmes sont considérées comme la cause des affections mentales qui sont vues comme des cas de possession.¹⁶⁶⁷ Sans doute était-ce déjà le cas à l'époque, la maladie apparaissant dès lors comme l'œuvre non seulement des démons¹⁶⁶⁸, mais aussi des âmes

¹⁶⁶⁷ C. CANNUYER, *Coptes*, p. 166-167.

¹⁶⁶⁸ Souvent, la maladie est présentée comme résultant de l'action du démon, qui intervient en s'en prenant au corps de l'ascète : Amma Synclétique dit ainsi qu'il « fait venir, en effet, de très graves maladies, par une permission divine, afin de décourager ainsi les âmes et de troubler leur amour pour Dieu. Il désagrège le corps par de très fortes fièvres et le tourmente par une soif intolérable » (A898 ; L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 309-310). Une autre amma, Théodora, proclame quant à elle que le Mauvais « accable aussi le corps de maladies et d'atonie, de langueur, de faiblesse des genoux et de tous les membres ; il dissout la vigueur de l'âme et celle du corps » (A311 ; *Idem*, p. 120).

rejetées. Timothée craint peut-être dès lors pour sa santé, ce qui ne semble pas, en théorie, être une bonne attitude pour un moine.

Paphnuce lui demande ensuite la raison de sa peur, lui apportant les preuves qu'il est bien un homme de chair et de sang, qui produit des traces de pas (S1.27 à 29, S2.27 à 29, B.20, E1.25 et 26, A0.17 et 18, A2.24 et 25, A3.22 à 24). Notons que cette formulation montre que le voyageur ne s'étonne pas de la peur de l'errant pour un fantôme, mais lui déclare simplement ne pas en être un. Ce genre de peur n'apparaît donc pas ici anormale pour un moine.

En revanche, la rencontre avec une femme, même si elle était une « moniale », n'avait suscité aucune peur chez Timothée. Il est évident qu'un « sarakôte » ne doit nullement craindre de rencontrer un être humain, y compris de l'autre sexe. Par ailleurs, la moniale avait été immédiatement identifiée en tant que telle et les moines ne doivent normalement pas avoir peur les uns des autres, même si d'aucuns rejettent aussi bien les moniales que les laïques.

La « familiarité » s'était établie entre Timothée et la moniale habitée par le démon (S1.46, S2.47 et 48, B.35, E1.41, A0.31, A3.37 et 38). Il n'est pas dit qu'elle avait nuit à sa componction, mais cela va de soi, en ce sens que cette dernière ne viendra qu'après. Notons que S1 mêle la « familiarité » au rire, tout autant nocif au deuil des larmes. Le guèze et A1 n'évoquent que le fait de manger ensemble, tandis que tout ce chapitre est manquant dans A2.

Vient ensuite le choc catanyctique (S1.49, S2.51, E1.44 et 45, A0.34). Notons que celui-ci apparaît au cours du péché lui-même. Timothée se repent alors et éprouve la « tristesse » du deuil. Selon le guèze, il pleure et se repent. L'ordre théorique ne semble donc pas respecté. Remarquons que, même si S1 emploie **ΛΥΠΗ** en tant que verbe, et que l'on parle de « s'attrister » ou d'« être triste », il ne faut nullement considérer que Timothée éprouve ici de la Tristesse, ce qui serait une mauvaise pensée. C'est bien le deuil de la componction qu'il éprouve à ce moment. Le choc n'est pas repris dans B et A3.

Ensuite, Timothée pleure et se souvient de la mort et du châtement qu'il encourt lors du jugement divin (S1.50 et 51, S2.52, B.36, E1.45 et 46, A0.34 et 35, A3.40). Les pleurs et la crainte de Dieu, consécutive au souvenir d'être mortel, semblent simultanés. Timothée

n'éprouve donc aucune difficulté pour en venir aux larmes. Sa méditation sur les fins dernières est donc particulièrement efficace. Notons ici que l'action du démon, en le faisant chuter, l'amène bien involontairement, ainsi que nous l'avons précédemment annoncé, à la componction.

La componction ne doit pas conduire à la désespérance, mais à la progression vers la perfection. Tel est bien le cas du « sarakôte » Timothée, qui convainc son âme de tout laisser là et de se tourner vers l'anachorète de l'errant (S1.52, S2.53, B.37, E1.46, A0.36, A3.41). A3 n'évoque pas spécifiquement le désert, mais c'est bien vers ce lieu qu'il se dirige ensuite.

Il convient de remarquer que la componction de Timothée ne semble pas le laver pour autant de son péché, puisqu'une maladie lui est ensuite envoyée par Dieu en raison de celui-ci. En tout cas, cette affliction, si elle n'est peut-être pas une punition pour le péché commis, est au minimum une « correction » divine en vue d'assurer la componction de l'errant et un avertissement de ne plus pécher, si l'on écoute l'ange chirurgien qui vient le guérir (S1.72, S2.74, B.51, E1.62, A0.53, A3.59).

Ce qui assuré, c'est que le coup divin renforce la componction de Timothée, qui crie vers Dieu à cause de ses nombreux péchés, selon le copte (S1.66, S2.65, B.45) et A3.49. On notera qu'A3 indique que la « correction » divine est reçue avec joie par l'errant. C'est bien le jugement qui est à craindre et non cette terreur terrestre.

En revanche, les versions éthiopiennes (E1.53 et 54) et A0.45 et 46 se focalisent sur le péché de Luxure commis, ce qui implique, selon ces textes, que Timothée n'a pas encore été absous de ce péché et donc que la componction ne l'a pas immédiatement lavé de celui-ci, qui ne sera dès lors supprimé qu'après l'intervention angélique. Ceci ne correspond pas à la doctrine « classique » en matière de componction.

Notons que l'apparition de l'ange chirurgien, ainsi que le caractère miraculeux de son intervention, ne suscitent aucune crainte chez Timothée. Pareillement, Paphnuce, n'éprouve pas de peur lors des interventions angéliques qui marquent son second voyage au désert, avant la rencontre d'Onuphre.

En revanche, sauf dans S1 et B, le voyageur s’effraye à l’arrivée d’Onuphre, car il lui voit l’aspect d’une bête sauvage, aspect qu’A1 qualifie de très laid (S1.98 et 99, S2.90 et 91, B.68, E1.91, A1.12, A2.62, A3.85).

Paphuce a tellement peur qu’il s’enfuit et se réfugie sur une hauteur, et ce y compris dans S1 et B (S1.100, S2.92, B.69, E1.93 et 94, A1.13, A2.63, A3.86). Selon les versions, il croit avoir affaire à un « montagnard » (qu’il ne faut surtout pas considérer ici comme étant un errant mais bien un des brigands du désert), à une bête sauvage ou à une « chose mangeant les gens ». Dans tous les cas, il s’agit bien là d’une terreur terrestre que ne devrait normalement pas connaître un errant.

Onuphre a conscience de cette peur et, pour rassurer Paphuce, lui déclare être un « homme » comme lui, autrement dit, ici, un errant (S1.103, S2.95 et 96, B.72, E1.95, A1.15, A2.66, A3.89). *A contrario*, s’il n’avait pas été tel, la peur du voyageur aurait donc été légitime selon l’ancien. Ceci justifie donc une crainte terrestre, s’éloignant ainsi de la doctrine.

Lorsqu’il raconte à Paphuce son séjour chez les cénobites d’Erété, Onuphre dit, en A2.74 et A3.97, qu’il y acquit la crainte de Dieu. A3 indique même que ce sont les moines qui lui enseignèrent la « voie de la crainte de Dieu », autrement dit, la componction. Quant à A2, il dit que les saints l’éduquaient dans l’amour de Dieu. Ceci est particulier car, si Onuphre acquiert bien la crainte de Dieu, c’est ici parce qu’on l’éduque dans son amour. Or, celui-ci ne peut normalement venir qu’après la disparition de la crainte. Cela ne correspond donc nullement à la doctrine que nous avons pu mettre en évidence.

Quant aux autres versions, elles voient dans les moines d’Erété de « grands parfaits », des « saints » semblables aux anges (S1.111, S2.103, B.78, E1.104, A1.29). En clair, de parfaits impassibles. Rien d’anormal dès lors à ce que B les disent « aimant Dieu ».

Tout ceci justifie pleinement que, lors de la première évocation des moines d’Erété, nous complétâmes dans A3.95 l’idée d’être rassemblés dans l’amour en précisant que celui-ci est tourné vers Dieu. Il était alors dit, dans A2.73, que les moines prenaient leur nourriture avec amour. Il est évident qu’il faut entendre par là l’amour de Dieu et non l’amour pour la nourriture.

Dans S2.110, A2.82 et A3.104, lorsque les moines d'Erète parlent de leurs repas pris en commun, il est dit qu'ils se servent les uns les autres à cause de l'amour qu'ils éprouvent pour Dieu (S1.118 ne parle pas de cet « amour de Dieu »). Cela indique que, s'ils se servent les uns les autres, c'est en raison de leur perfection, du niveau qu'ils ont atteint. A1.37 et les versions guèzes (E1.115) aident à comprendre : ceux qui y servent les moines sont les laïcs qui pratiquent l'aumône. Dès lors, il faut voir également chez les moines qui servent leurs compagnons la pratique de la charité qui, chez les errants, est tout spécialement liée à l'état de perfection, où se retrouve normalement l'amour de Dieu, n'étant cependant normalement acquis qu'avec la parfaite impassibilité, ce qui est le cas des parfaits d'Erète, sauf en A2 et A3.

Quand les moines d'Erète commencent à parler du séjour des errants au désert, S1.123 déclare que les miséricordes de Dieu les atteignent à partir du moment où ils « chantent ». Cette pratique est en fait totalement incompatible avec la componction et l'emploi de ce verbe est tout à fait étrange. S2.115, dans une phrase par ailleurs absolument identique, remplace « chantent » par « persévèrent », ce qui est non seulement bien plus acceptable mais aussi bien plus clair dans le contexte. Toutes les autres versions suivent cette voie (B.90, E1.124, A1.44, A2.90, A3.110).

Dans leur discours, les moines font, dans une glose uniquement présente en A1.47 et en guèze (E1.132), une référence au *Psaume* 32,18 : « voici, l'œil de YHWH est sur ceux qui le craignent, sur ceux qui espèrent son amour ». Ceci montre bien toute l'importance de la crainte de Dieu pour l'errant.

Quand Onuphre termine le récit du discours des moines d'Erète, il interpelle Paphnuce en le qualifiant, dans S1.134, de « frère aimant Dieu ». Or, il est assuré que Paphnuce, à ce moment du récit, n'est pas encore admis parmi les saints sur terre et se trouve donc encore au stade de la pratique. Cette interpellation ne se retrouve d'ailleurs pas dans les autres versions, S2.125 et A1.52 l'appelant simplement « frère », celui-ci étant dit « aimé de Dieu » en éthiopien (E1.139). B.98 et A2.100 n'usent pas de vocabulaire évocatoire¹⁶⁶⁹ et A3 est ici lacunaire.

¹⁶⁶⁹ A savoir évoquant la qualité d'un personnage, que ce soit en l'absence de ce dernier ou lors d'une interpellation directe.

Par ailleurs, dans la même phrase, les moines d'Erète sont à nouveau qualifiés de « (grands) parfaits (de Dieu) » ou encore de « pères saints », cette dernière expression se voyant joindre la qualification d'« aimant Dieu » dans A1 et en guèze, ce qui ne pose pas question pour des moines considérés comme ayant atteint la *ξενιτεία* intérieure et même la parfaite impassibilité.

Lorsque le jeune Onuphre avait atteint la montagne, il avait eu très peur d'une apparition, au point de songer à repartir vers d'où il venait. Seuls A1.55 et le guèze (E1.145 et 146) sont précis sur celle-ci : c'est un « homme de lumière », un ange. Les autres versions n'évoquent qu'une « lumière », hormis S1 qui ne voit rien de lumineux, mais simplement une « apparence humaine » (S1.137 et 138, S2.127 et 128, B.101, A2.103, A3.118). « Lumière » est déjà en quelque sorte l'anticipation de l'explication qui suivra. S1 montre qu'en réalité Onuphre se trouvait face à quelque chose qui ressemblait à un homme – ce qui est bien le cas d'un ange – mais qu'il n'identifiait pas clairement, ce qui l'effrayait. Ce n'était donc pas une apparition angélique qui le terrorisait, mais bien ce qu'il pensait être un « humain ». Il faut donc bien à nouveau parler ici d'une terreur terrestre.

L'être céleste avait perçu la peur du voyageur et l'avait rassuré en se présentant comme son ange gardien (S1.139, S2.129, B.102, E1.147 et 148, A1.55, A2.105, A3.118). Ceci montre que, d'une part, une apparition angélique n'est pas à craindre, et que, d'autre part, une apparition humaine, en tout cas non immédiatement identifiable, peut effrayer. Dans le cas contraire, l'ange aurait simplement déclaré que Paphnuce n'avait rien à craindre en ce monde, ce qui correspondrait à la conception, manifestement théorique, tant des pères du désert que des Pères de l'Eglise.

Lorsqu'Onuphre avait rencontré son futur père, celui-ci l'avait fait entrer dans sa cellule. Seulement en A3.125, il est évoqué à la fois la crainte et l'amour de Dieu, ce qui fait cohabiter deux sentiments qui théoriquement devraient s'exclure l'un l'autre. Manifestement, pour l'auteur de ce manuscrit, il est déjà possible d'aimer Dieu tout en craignant encore son jugement.

Notons que cette rencontre avec un ancien n'avait suscité aucune terreur chez Onuphre. Il s'agissait certes d'une « apparition » humaine, mais celle-ci était clairement

identifiée dès le départ : il s'agissait d'un moine, qu'il ne convient pas de craindre.

La confrontation bihebdomadaire d'Onuphre avec un ange qui vient lui délivrer la communion ne suscite également aucune peur de la part de l'ancien. L'ange n'est pas à craindre.

Le lendemain matin de la rencontre de Paphnuce et d'Onuphre, ce dernier apparaît au voyageur « semblable à un feu ». Le changement d'apparence de l'ancien, qui semble devenu un autre homme, effraye Paphnuce (S1.193, S2.180, B.133, E1.186, A1.92, A2.149 et 150, A3.161 et 162). Cette peur vient donc du fait que celui-ci n'identifie plus clairement l'errant et qu'il ne comprend dès lors pas ce qui est advenu à ce dernier. C'est donc bien une terreur terrestre, même si le phénomène est d'origine divine, ainsi que l'exposera indirectement le saint homme qui lui demandera de ne pas avoir peur et lui dira la mission que Dieu vient de lui faire connaître en même temps que l'éminence de son propre décès.

Au début de l'exposé de la mission, Onuphre qualifie Paphnuce de « frère ». A nouveau, seul S1.194 le dit « aimant Dieu ». Ceci interpelle une fois de plus car, à ce moment encore, Paphnuce n'est pas déclaré saint. Peut-être fut-ce la réflexion de l'auteur de S2.181 qui, voyant **MMAINOYTE**, préféra peut-être remplacer ce terme par **ΠΑΤΙΝΟΥΤΕ** (à moins qu'il n'ait mal lu le manuscrit dont il disposait), à savoir le nom du voyageur, présent dans toutes les versions à notre disposition, sauf dans S1 (B.134, E1.187, A1.93, A2.151, A3.162).

Lors du rappel de la mission, Onuphre évoque les moines de Scété en les disant « frères (serviteurs de Dieu) », sauf dans E1, E2 et E3 qui parlent d'eux comme étant des « frères aimant Dieu » (S1.208, S2.193, B.144, E1.213, A2.164, A3.173). C'est la deuxième fois que cette épithète est attribuée aux moines de Scété. Notons qu'ils sont aussi systématiquement qualifiés globalement de « pères », comme si tous les moines de ce lieu étaient nécessairement des parfaits. Cependant, si cette dernière qualification apparaît bien traditionnelle, telle ne semble pas être le cas de celle d'« aimant Dieu », puisqu'on ne la retrouve pas ici en copte et dans la majorité des autres versions, notamment dans E4 et E5 qui parle des « frères aimés de Dieu » (E4.120). A moins que les auteurs de ces versions, en dépit de la fin du récit, n'aient pas visé spécialement les moines de Scété, mais bien tous les errants que Paphnuce pourrait rencontrer à son retour en Egypte. Notons

par ailleurs que A1.99 présente une phrase différente des autres manuscrits et qui fait des moines rencontrés les « saints », et donc les parfaits, qui, dans les autres versions, sont les errants du désert.

Lors de la prédiction-bénédition d'Onuphre, en sahidique, celui-ci déclare que Dieu ne « chagriner » pas le voyageur (S1.212, S2.196, R1.4). Cela ne signifie nullement que ce dernier est désormais spécifiquement à l'abri de la Tristesse, mais fort certainement, comme le dit A1.102, que le Seigneur n'éprouvera pas l'ascète et donc qu'il ne lui enverra pas de coups divins, de « correction ». Remarquons à nouveau que le terme **ΛΥΠΗ**, en copte, doit être traduit et interprété avec prudence : il ne faut surtout pas y voir immédiatement une référence à la mauvaise pensée de la Tristesse. B.147 ne l'utilise d'ailleurs pas et préfère dire que Dieu n'abandonnera pas Paphnuce dans ce qu'il demande, A2.167 et A3.177 affirmant quant à eux qu'il ne sera pas chagriné en cela. Ceci signifie que le Seigneur accomplira les demandes du voyageur, ce qui n'est pas le même sens que celui donné aux manuscrits sahidiques et à A1. Notons que l'éthiopien utilise le verbe « humilier » pour traduire le verbe « éprouver » que l'on trouve en A1 (E1.218). Ceci semble plutôt malheureux, car il ne faut surtout pas croire que l'errant est désormais dispensé de l'Humilité ou qu'il a déjà franchi ce cap.

Onuphre continue en disant que le voyageur sera fortifié dans son amour de Dieu par celui-ci, si ce n'est S1 qui indique simplement qu'il sera fortifié par le Seigneur dans ce monde (S1.213, S2.197, R1.5, B.147, E1.218, A1.103, A2.167, A3.177). L'idée est assurément de dire que Paphnuce parviendra à la perfection, voire même à l'impassibilité parfaite. Notons que tel n'est pas encore le cas, d'où le recours au futur. La suite confirme cela, en disant que ses yeux verront la lumière divine dès ici-bas, ce qui ne peut être accordé qu'au « théologien », au parfait gnostique totalement impassible dès ce monde. La suite encore dit également que Paphnuce fera partie des saints dès son séjour sur terre.

Juste avant de s'étendre pour mourir, Onuphre verse des larmes de componction (S1.218, S2.202, R1.10, B.149, E1.223, A1.107, A2.168, A3.179). Ceci montre combien, jusqu'à la mort terrestre, il lui convient de continuer à craindre Dieu et son jugement et ce même si, à la suite des charismes dont il vient de bénéficier, il est assuré d'être un saint. Il n'en reste pas moins un pécheur, ne serait-ce qu'en raison du péché originel dont il reste entaché au même titre que tout autre être humain. Ces larmes ne doivent en tout cas

nullement être considérées comme étant le résultat de la crainte de la mort terrestre. L'errant est bien entendu heureux d'accéder enfin à la vie éternelle. A2.168 et A3.180 l'expriment clairement.

Après la mort du saint, le fait d'entendre (et de voir dans les versions guèzes) les anges chanter des hymnes et louer Onuphre n'effraye nullement Paphnuce. Il en va de même pour les paroles angéliques dans S2 et R1, après l'enterrement du corps de l'ascète. Le retour de l'« homme », à savoir de l'ange qui l'avait fortifié lors de son voyage vers Onuphre ne cause à nouveau pas la moindre frayeur. Les anges ne font donc décidément pas peur aux moines, une fois clairement identifiés.

Lorsque Paphnuce voit soudainement surgir un homme dans la cellule vide dans laquelle il s'était ensuite assis, il n'éprouve aucune crainte ; bien au contraire, il le trouve « d'aspect plaisant », malgré son vêtement rudimentaire (S1.234, R1.28, B.160 et 161, E1.244 et 245, A1.125 et 126, A2.181, A3.192). Dès l'abord, Paphnuce l'identifie en fait à un moine, un saint homme, un bel ancien. Seuls S1 et R1 n'évoquent qu'un « homme », mais c'est sans doute dans ce cas un terme qui sert à évoquer un moine.¹⁶⁷⁰

L'arrivant n'est pas davantage effrayé, mais il a bénéficié d'un charisme l'avertissant de la venue du voyageur. L'arrivée des trois autres anciens ne provoque pas davantage de trouble, de part et d'autre.

Le miracle des pains n'entraîne pas plus d'émotion de la part de Paphnuce. Ce qui est d'origine divine ne doit nullement faire peur.

Lorsque les anciens rappellent une nouvelle fois au voyageur sa mission, A2.198 et A3.213 déclarent que l'errant doit raconter ce qu'il a vu aux « (frères) aimant le Christ ». A nouveau, les moines de Scété sont donc présentés comme ayant atteint l'amour de Dieu. En revanche, les versions coptes ne parlent que de « frères » (S1.248, S2.227, B.170). L'explication demeure la même : soit l'expression de l'amour n'est pas réellement (encore ?) consacrée pour les moines de Scété, soit les auteurs de ces textes ne pointent pas uniquement les moines scétiotes. On notera que tant A1.142 que les textes guèzes (E1.264), en parlant

¹⁶⁷⁰ Une étude sur l'emploi du terme « homme », essentiellement à partir de la Mission, fera l'objet d'un article ultérieur.

des « frères aimant Dieu », visent non pas les moines que Paphnuce rencontrera au moment de son retour en Egypte, mais bien les anciens du désert rencontrés qui, assurément, sont des saints.

Les quatre jeunes de Pemdjē qui arrivent dans l'oasis n'effrayent pas non plus Paphnuce. Les différentes versions ne décrivent les arrivants qu'en tant que « jeunes gens », à l'exception de A3 qui parle d'« hommes » (S1.263, S2.240, R2.9, B.180, E1.282, A1.155 et 156, A2.209, A3.224). A propos de ce passage, nous pensons que l'auteur de A3 a voulu y voir des « moines ». En ce cas, nul problème : Paphnuce identifie des semblables à lui-même et ne doit pas en avoir peur. En revanche, en ce qui concerne les autres versions, il n'est pas assuré que les auteurs aient envisagé qu'ils soient immédiatement vus comme étant des « moines », l'accent étant mis sur la jeunesse de ces individus. En ce cas, si Paphnuce considère seulement quatre jeunes êtres humains, sans plus de précision, cela signifie qu'un errant ne craint donc pas non plus un humain laïc identifié comme tel. C'est le seul endroit du texte où une telle éventualité est envisageable, les autres rencontres d'errants dépourvus de crainte se produisant uniquement entre moines se reconnaissant dès l'abord comme tels. L'incertitude sur la pensée des auteurs empêche malheureusement de se prononcer sur ce point intéressant.

Partis au désert, ils avaient été abordés par un ange qui les avait conduits dans leur futur « lieu » (S1.286, S2.260, B.190, E1.297, A1.172 et 173, A2.224 et 225, A3.242). Ils n'en avaient pas eu peur. On pourrait s'en étonner, puisqu'ils n'avaient pas encore commencé leur formation auprès de l'ancien. Cependant, ce serait une grosse erreur de penser qu'ils n'étaient pas encore moines. Dès l'instant où ils avaient renoncé à la famille et aux biens et qu'ils étaient entrés dans le désert, les jeunes gens avaient accompli le premier volet de la démarche monastique en renonçant à la société humaine, ce qui ne nécessite aucun enseignement, celui se concentrant sur la pratique, le renoncement à l'humanité. C'étaient donc bien déjà des errants et il est donc tout à fait normal qu'ils n'aient pas craint un envoyé de Dieu, en dépit de leur jeune âge et de leur inexpérience.

L'ange les avait alors confiés à un ancien, qui les avait effrayés d'autant moins que c'était un envoyé de Dieu qui était à l'origine de la rencontre (S1.287, S2.261, B.190, E1.298, A1.175 et 176, A2.225, A3.243).

Au moment de la première descente de l'ange en vue de la synaxe, les cinq errants se lèvent pour louer le Seigneur (S1.298, S2.271, B.199, E1.308, A1.181d, A2.233, A3.257). Dans S1 et en B, il est dit qu'ils se mettent à chanter pour lui. Nous avons pu voir que le chant n'était en fait normalement pas prisé chez les errants, car il nuit à la componction et à l'Humilité. Ces versions montrent donc que tel n'était en tout cas pas l'avis de tous.

Après avoir reçu la synaxe des mains de l'ange, Paphnuce se trouve dans un état second. En A3.259, il est dit qu'il la reçoit dans une grande crainte, tandis que les textes sahidiques parlent d'une « chose effrayante » qu'il voit (S1.300, S2.273). Il ne s'agit évidemment ici nullement de la crainte du jugement divin, mais il semble que l'on se trouve en présence d'une réaction purement humaine de peur, en réalité non face à une telle apparition, certes surnaturelle, mais bien en raison de l'importance de l'événement même de la synaxe angélique, ce dont ne bénéficient en principe que les saints sur cette terre. Il ne s'agit donc pas fondamentalement d'une peur, mais bien d'un choc psychologique lié au fait que Paphnuce comprend alors être admis parmi les saints sur terre. Ceci explique sans doute pourquoi la crainte ou la frayeur n'apparaissent pas dans les autres manuscrits, A2.235 évoquant cependant l'affolement du voyageur.

C'est d'ailleurs dans le seul A3.262, qu'évoquant la sortie de sa torpeur, Paphnuce parle d'une « grande crainte » et d'un « grand effroi ». Pour les autres manuscrits, il est clair que si la synaxe angélique peut étourdir de par l'importance du miracle et du charisme reçu, il ne peut cependant être question de craindre un tel événement.

Enfin, l'expression « crainte et tremblement » rencontrée en A3.267 à la fin de la deuxième synaxe est une citation de Paul, que l'on retrouve strictement en *Philippiens* 2,12 et en *2 Corinthiens* 7,15. Dans le premier cas, l'apôtre dit : « travaillez avec crainte et tremblement à accomplir votre salut ». C'est bien là la crainte du jugement divin. En revanche, dans l'autre épître, c'est une expression biblique stéréotypée qui renvoie au *Psaume* 2,11 et 12 (qui évoque la crainte qu'il convient d'avoir envers YHWH) et qui est utilisée pour parler de l'accueil de Tite par les croyants de Corinthe. Il ne peut s'agir dans notre texte de cette idée d'accueil, le passage se situant non au moment de l'arrivée de l'ange, mais bien à la fin de la seconde synaxe, avant son départ. Assurément, il s'agit donc d'utiliser cette expression biblique « classique » pour exprimer autre chose, à savoir à nouveau la crainte humaine vis-à-vis de la communion reçue des mains de l'ange. La particularité est

que, cette fois-ci, cette idée se retrouve également dans A2.245, qui ne recourt cependant pas à l'expression figée en se limitant à évoquer la « crainte ».

Lors du dernier rappel de sa mission, Paphnuce se voit enjoindre d'aller en Egypte pour dire aux frères « aimant Dieu » ou le Christ les choses qu'il a vues (S1.308, S2.281, B.204 et 205, A1.181i, A2.246, A3.268). Le but est qu'ils soient ardents pour la bonne πολιτεία, le bon combat (et le bon culte), autrement dit ils ne sont pas encore parfaitement impassibles. S2 parle cependant de la « πολιτεία des saints », ce qui peut donner à penser qu'ils ont déjà atteint la ξενιτεία intérieure. A3 est très clair : cela les fera grandir dans leur πολιτεία, afin d'imiter les « justes combattants » du désert, à cause de l'amour du Christ. Selon A2, ils doivent imiter le parcours glorieux des errants du désert. Ceci montre bien qu'ils ne sont en tout cas pas au terme du parcours et que ces « aimant Dieu » doivent donc encore progresser dans la démarche monastique. « Aimant Dieu » est peut-être à nouveau tout simplement une expression pour désigner spécifiquement les moines de Scété. Il est à remarquer qu'elle apparaît ici dans tous les textes coptes. Notons enfin que les versions guèzes E1 à E4 parlent des « frères aimés de Dieu » (E1.314), contrairement à E5.220 qui correspond aux autres textes.

Une preuve en tout cas que ce n'est pas la rencontre de l'ange qui déclenche la torpeur de Paphnuce, est qu'il n'a pas peur de s'adresser ensuite à lui pour demander à rester en ce lieu. Dans la réponse de l'ange, A1.181k parle de l'endroit que « le Seigneur a fixé pour ceux qui l'aiment », visant ainsi notamment celui prévu pour Paphnuce. Ce qui signifie que l'ange range le voyageur parmi les « aimant Dieu », ce qui est normal puisqu'il est désormais déclaré saint sur terre, même s'il n'est peut-être pas envisagé comme parfaitement impassible, ce qui n'est dit nulle part.

Pareillement, A3.272 fait dire alors à l'ange que toutes les œuvres de Paphnuce sont satisfaisantes pour Dieu en raison de l'amour qu'il ressent pour lui, tandis que A2.250 déclare que toutes les « économies », tous les parcours qui témoignent de l'amour de Dieu sont approuvés par ce dernier.

Quand Paphnuce atteint la cellule des Scétiotes au terme de son voyage, ces derniers sont décrits en S1.327, A2.265 et A3.286 comme « craignant Dieu », ce qui témoigne de

leur componction. En revanche, S2.297, B.214 et A1.186 parlent d'eux comme étant des « aimant Dieu » et, cependant, ils ne sont sans aucun doute pas tous des parfaits impassibles. C'est donc sans doute bien une appellation traditionnelle pour les moines de Scété qu'il faut ici voir. Quant à l'éthiopien (E1.326), il évoque des « aimés de Dieu », ce qui renvoie à la philanthropie divine. On notera que Paphnuce les a immédiatement reconnus comme moines de Scété et n'éprouve dès lors aucune crainte à leur rencontre.

Ces mêmes errants de Scété sont ensuite à nouveau dits « craignant Dieu » dans A2.268 et A3.289, tandis que S2.300 y voit à nouveau des « aimant Dieu » et que R4.3 et B.216 les disent « bienveillants », en fait, littéralement : « aimant l'homme ». S1.330 ne considère que des « hommes », ce qui signifie sans doute ici des « moines », tandis que le manuscrit A1 et les versions éthiopiennes sont muets.

Nous pouvons conclure en disant que la componction est une double grâce divine, qu'Athanase qualifie même de charisme, ce qui insiste assurément sur l'importance du phénomène mais pose un problème que nous aborderons bientôt : essentiellement, le charisme est réservé à ceux qui ont atteint la perfection et n'est pas réversible. L'errant ne doit pas non plus y collaborer. Or l'aide de l'errant est bienvenue pour susciter la componction et celle-ci peut manifestement s'éteindre. Elle peut donc certes devenir un charisme, mais ne l'est pas de prime abord.

Cette double grâce se compose tout d'abord du choc psychologique, catanyctique, du souvenir des péchés commis par soi-même (mais aussi par d'autres) qui, accompagné de la certitude de la mort terrestre et du jugement divin, tout spécialement dans l'autre monde, entraîne la crainte de Dieu. Cette dernière suscite la seconde grâce, à savoir le deuil perpétuel du salut perdu, par soi-même et par d'autres, joint à la crainte des péchés futurs. La crainte de Dieu est théoriquement perpétuelle, seul le totalement impassible pouvant connaître dès ici-bas l'amour actif de Dieu qui la supprime. Pendant la phase gnostique, les larmes diminuent, même si le sentiment d'être pécheur est toujours plus grand. Elles ne disparaissent cependant normalement qu'une fois dans l'autre monde, lorsqu'on a définitivement rejoint les justes et les anges. La *Mission de Paphnuce* permet cependant de relativiser la doctrine tant des Pères de l'Église que des pères du désert en ce qui concerne l'apparition de l'amour de Dieu : il y est vu comme se manifestant dès l'obtention de la *ξενιτεία* intérieure, voire même plus tôt, pouvant en tout cas coexister avec la crainte du Seigneur. Les larmes et

l'amour peuvent dès lors se trouver en même temps chez l'errant.

La prière permet bien évidemment d'obtenir cette double grâce de la componction. Mais elle peut également venir à la suite d'une « correction » divine, du coup d'un événement extérieur, envoyé par Dieu pour ébranler la dureté du cœur de l'homme.

Celui-ci va collaborer à la componction par l'examen de conscience, la méditation des fins dernières et l'ἑξάγορευσις, la « confession », ouverture d'âme à l'égard d'un père spirituel. Il doit aussi pratiquer la lecture des vies et paroles des pères, ainsi que participer à la liturgie.

Les larmes sont inévitables : soit celles de componction ici-bas, soit les larmes psychiques dans l'autre monde. Dès lors, si l'on ne parvient pas à pleurer sur ses péchés et la perte de son salut, il convient de s'y efforcer par tous les moyens, en veillant notamment tout spécialement à la solitude et au silence pour assurer le recueillement, ainsi qu'à la pauvreté. Pour Grégoire de Nazianze, la volonté suffit pour obtenir la componction. Evagre nuance en disant que l'absence de larmes est une manifestation d'Acédie et qu'il faut les forcer par la pratique antirrhétique. Cependant, les larmes forcées apparaissent comme étant moins bonnes que celles qui viennent naturellement.

Pour arriver à pleurer, toutes les pratiques « négatives » de l'armure sont bonnes. Cependant, certains, manifestement rares, tombent dans l'extrémisme et vont jusqu'à se flageller ou se battre pour pleurer, voire même orienter leurs pensées vers des parents décédés pour provoquer une tristesse (ce qui est une mauvaise pensée !), qu'ils réorientent ensuite.

Les obstacles à la componction sont la négligence des principaux moyens d'aide, toutes les mauvaises pensées, le non respect des éléments « négatifs » de l'armure, la παρρησία-« familiarité », le rire, le chant, la discussion ou l'enseignement théologiques. Il faut également noter la trop grande jeunesse.

Le deuil de la componction provoque deux choses : premièrement, la rémission des péchés dès ici-bas, en tant que « baptême des larmes » ; dans le cadre de l'armure monastique, il prémunit également contre les attaques démoniaques.

Notons que, dans la *Mission de Paphnuce*, les moines de Scété apparaissent souvent comme des « aimant Dieu », ce qui semble bien être une appellation qui leur est traditionnelle, au même titre que celle de « pères » que l'on retrouve notamment dans les apophtegmes, à moins de considérer que tous les moines de Scété sont parfaitement impassibles, ce qui n'est assurément pas le cas. Pareillement, les frères d'Onuphre à Erété avaient soit tous (ou au minimum ceux dont l'ancien parlait, qui sont vus comme semblables aux anges et donc parfaitement impassibles) acquis la ξενιτεία intérieure, soit l'appellation d'« aimant Dieu » leur était traditionnelle. Dès lors, cela ferait sans doute d'expressions comme celle-là ou comme « père » des appellations traditionnelles pour tous les semi-anachorètes et les cénobites, autrement dit les moines en communautés assemblées.

Timothée éprouve de la peur pour un **ΠΝΕΥΜΑ** impur, un fantôme, à savoir l'esprit intermédiaire d'un décédé n'ayant pas eu accès à l'au-delà et qui est nuisible à la santé mentale de l'errant. Les rencontres avec des êtres célestes ne suscitent en revanche aucune crainte. Pareillement, celles avec des humains identifiés comme moines ou moniales. Il n'est pas clair qu'il en soit de même avec les laïcs. En tout cas, la rencontre avec un être d'apparence humaine, mais non immédiatement identifiable, provoque la peur de l'errant qui est donc sensible à ce genre de terreur terrestre, en dépit de la doctrine qui en rejette toute forme. Il est à remarquer que Paphnuce éprouve, sinon de la crainte, assurément un choc psychologique suite à l'obtention de la certitude de faire partie des saints sur terre qui résulte du bénéfice de la synaxe angélique.

Notons enfin que la *Mission de Paphnuce* ne condamne pas la pratique du chant liturgique.

2. LA PRIERE

Les éléments positifs de l'armure comptent également deux activités. La première qu'il convient d'étudier est la prière. Il faut distinguer prière individuelle, communautaire et continue, cette dernière constituant un des aspects du « souvenir de Dieu », tout à fait fondamental dans le cadre de l'armure du moine.

A) LA PRIERE INDIVIDUELLE

Le grand Pœmen décrit l'activité de l'ascète dans sa cellule : « travailler des mains, ne manger qu'une fois par jour, se taire et méditer »¹⁶⁷¹, c'est-à-dire réciter par cœur des paroles de Dieu. S'il ne mentionne pas la prière, c'est, selon le père Regnault, pour une des trois raisons suivantes : soit parce qu'elle est comprise dans la méditation, soit parce que c'est l'activité première et essentielle, accompagnant toutes les occupations, soit parce qu'elle fait partie des activités cachées, intimes et personnelles.¹⁶⁷² Citons abba Isaïe : « quand tu te tiens dans ta cellule, aie un continuel souci de ces trois choses : le travail manuel, la méditation et la prière ».¹⁶⁷³ Ce dernier distingue donc clairement « méditation » et « prière », dont il parle sans détour. Nous pencherons dès lors pour la deuxième option du père Regnault car, si la prière est assurément un acte intime, elle n'est pas nécessairement cachée et il semble que, de toute façon, justifier de n'en pas parler parce que c'est un acte discret soit un argument peu crédible. En revanche, n'en pas parler parce que cela va tellement de soi que Pœmen juge inutile d'en faire mention est nettement plus plausible : la prière est l'acte que le moine accomplit sans cesse dès le début de son anachorèse et constitue même, selon Evagre, le fondement de la gnostique. Autrement dit, le « parfait », celui qui a réalisé la *ξενιτεία* intérieure, se caractérise essentiellement par l'accomplissement d'une « prière pure ». Le moine prie donc, bien naturellement, jusqu'à la mort et cela constitue un effort permanent car, rappelons-le, la *ξενιτεία* parfaite n'est jamais que provisoire et la lutte est donc continuelle. C'est ainsi qu'Agathon, à qui on demandait quelle est la vertu demandant le plus d'effort, répondit : « je crois qu'il n'y a pas d'effort comparable à celui de prier Dieu. Chaque fois en effet que l'homme désire prier, les ennemis veulent l'en arracher. (...) pour la prière, jusqu'au dernier soupir (l'homme) a besoin de lutter ».¹⁶⁷⁴

Un autre apophtegme inverse tout à fait l'ordre des choses et montre dès lors ô combien la prière constitue l'élément central de l'armure monastique. Jean Colobos dit en effet : « je suis assis dans ma cellule et j'observe les mauvaises pensées qui m'assaillent et quand je défaille devant elles, je me réfugie en Dieu par la prière, et je suis sauvé de

¹⁶⁷¹ A742 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 257).

¹⁶⁷² ID, *Vie quotidienne*, p. 110.

¹⁶⁷³ ISAÏE DE SCETE, *Recueil ascétique*, 9,20, H. DE BROU (trad.), (*Spiritualité Orientale* 7), Bégrolles-en-Mauges 1976, p. 106 ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

¹⁶⁷⁴ A91 (ID., *Alphabétique*, p. 39).

l'Ennemi ». ¹⁶⁷⁵ La prière est donc le moyen majeur de lutter contre le démon, tout en le suscitant par ailleurs. Notons cependant que ce ne serait pas l'avis d'Evagre, selon un apophtegme anonyme qui lui fait dire : « quand une pensée ennemie te monte au cœur, ne cherche pas à prier d'une manière ou d'une autre, mais aiguise l'épée des larmes ». ¹⁶⁷⁶ Ce qui fait de la componction l'arme majeure du moine car, rappelons-le, selon lui, la componction rend toute prière fructueuse.

Dès la plus haute Antiquité, l'Egyptien s'est attaché à répartir sa journée en douze parties égales, avec comme point de départ le coucher du soleil. ¹⁶⁷⁷ Cette subdivision s'est cependant modifiée et, à l'époque des Pères du désert, la journée débute au lever du soleil, vers les six heures du matin.

Cependant, les errants n'attachent à l'origine aucune importance aux horaires. Ils vivent continuellement dans la recherche de l'unité avec Dieu et le reste n'a guère d'intérêt. « Quand j'étais jeune et que je restais dans ma cellule », dit Isidore, « je n'avais pas de mesure d'office ; la nuit et le jour étaient pour moi office ». ¹⁶⁷⁸ La journée des anachorètes est donc une journée de vingt-quatre heures où les besoins du corps ne représentent qu'une part réduite, l'essentiel, nuit comprise, se déroulant en prière ou en « méditation », ainsi qu'en travail. Ceci pouvait se faire en alternance, le moine se levant régulièrement pour prier. C'est ainsi qu'Antoine, demandant un signe sur la façon d'être sauvé, vit un ange « assis et travaillant, puis se levant de son travail et priant, assis de nouveau et tressant la corde, puis se relevant encore pour la prière ». ¹⁶⁷⁹

Un autre apophtegme déclare : « si tu es à ton travail manuel dans la cellule et que vienne l'heure de ta prière, ne dis pas : 'je vais achever mes branchettes ou le petit panier et ensuite je me lèverai', mais lève-toi à toute heure et rends à Dieu cette dette qu'est la prière ; sans quoi tu prendras peu à peu l'habitude de négliger ta prière et ton office ». ¹⁶⁸⁰ Cependant, les deux actions pouvaient aussi être simultanées. Un apophtegme dit dès lors d'un frère « qu'il ne quittait jamais son travail manuel et que sa prière montait continuellement devant

¹⁶⁷⁵ A327 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 126).

¹⁶⁷⁶ J697 (ID., *Anonymes*, p. 292).

¹⁶⁷⁷ E. BIEMONT, *Rythmes du temps. Astronomie et calendriers*, Paris-Bruxelles 2000, p. 183.

¹⁶⁷⁸ A360 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 136).

¹⁶⁷⁹ A1 (*Idem*, p. 13).

¹⁶⁸⁰ N592/47 (ID., *Anonymes*, p. 226).

Dieu ».¹⁶⁸¹ Le lever et le coucher du soleil ne changent donc pas grand chose aux occupations des errants. Rappelons cependant que, de nuit, ils prient de préférence du soir jusqu'à minuit puis dorment jusqu'à l'heure de l'« office » du matin, mais que certains font l'inverse ou passent toute la nuit en prière.

La fréquence de la prière des errants varie selon la volonté de chacun. Moïse l'Ethiopien « disait cinquante prières par jour ».¹⁶⁸² Le grand Evagre « récitait cent prières par jour ».¹⁶⁸³ Paul de Phermé avait pour œuvre de « prier sans cesse. Il s'était fixé trois cent prières par jour : il ramassait autant de petits cailloux qu'il tenait sur lui et, à chaque prière, il jetait un caillou ». Se désolant auprès de Macaire d'Alexandrie d'avoir appris qu'une « sarakôte » en disait sept cent par jour, il se vit répondre : « moi, il y a soixante ans que je dis régulièrement cent prières par jour (...). Si quand tu fais trois cent prières, ta conscience te condamne, c'est certainement que tu ne les récites pas avec pureté ou bien que, du fait, tu pourrais en réciter davantage »¹⁶⁸⁴ Quant à Apollō qui, tout comme Paul, ne travaillait pas, il rendait à Dieu « le culte de la prière tout le jour, fléchissant les genoux cent fois la nuit, autant de fois le jour ».¹⁶⁸⁵

Rapidement la pratique va cependant consister à prier tout spécialement au lever et au coucher du soleil, distinguant ainsi des « offices » du matin et du soir : l'office du matin se récite dans la seconde partie de la nuit, avant le lever du soleil, et celui du soir après le coucher du soleil.¹⁶⁸⁶ Les heures varient d'un individu à l'autre mais, dans tous les cas, ces offices s'opèrent dans la pénombre. Ainsi a-t-on pu voir un moine qui, étant demeuré assoupi après la levée du jour, ferma sa porte et ses fenêtres afin de réciter son office.¹⁶⁸⁷ A partir du IV^e siècle, cet usage va s'accompagner de l'imposition d'une double mesure de douze psaumes.¹⁶⁸⁸ Pallade note ainsi qu'à Nitrie, chez les semi-anachorètes, « vers le soir, on peut entendre s'élever de chaque monastère le chant des psaumes ».¹⁶⁸⁹ Un apophtegme dit : « lorsque tu te lèves après ton sommeil, aussitôt, en premier lieu,

¹⁶⁸¹ N415 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 139).

¹⁶⁸² *HL*, 19,6, dans L. LELOIR (introd.), p. 75.

¹⁶⁸³ *HL*, 38,10, dans *Idem*, p. 113.

¹⁶⁸⁴ *HL*, 20, dans *Idem*, p. 76-77.

¹⁶⁸⁵ *HM*, VIII,5 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 48 ; ID. (trad.), p. 48].

¹⁶⁸⁶ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p.120.

¹⁶⁸⁷ N230 (ID., *Anonymes*, p. 88).

¹⁶⁸⁸ A799 (ID., *Alphabétique*, p. 278) ; N229 (ID., *Anonymes*, p. 87-88) ; ID., *Vie quotidienne*, p.120.

¹⁶⁸⁹ *HL*, 7,5, dans L. LELOIR (introd.), p. 30.

ta bouche rendra gloire à Dieu et qu'elle entonne chants et psaumes ».¹⁶⁹⁰ Cette pratique des deux « offices » se retrouve aussi, effectuée en commun, chez les pachômiens,¹⁶⁹¹ où elle est par ailleurs complétée comme nous le verrons bientôt. Selon Jean Cassien, ces prières de douze psaumes le matin et le soir, à l'origine des premières « heures canoniales » de « laudes » et des « vêpres », remontent aux temps apostoliques et résultent d'une révélation angélique.¹⁶⁹² Ceci participe du même mythe que celui de l'origine apostolique du monachisme que défend également Cassien et la date de naissance de ces premiers « offices » est en réalité inconnue.

Toute prière doit en tout cas être « sans distraction », « pure » selon le vocabulaire évagrien,¹⁶⁹³ ou considéré comme tel (si on exclut du sens de ce terme l'absence de toute représentation, fondamentalement origéniste et donc réellement évagrienne), un apophtegme déclarant : « la prière est le bouclier et le glaive du moine et s'il n'a pas la prière pure, il n'a pas non plus de glaive pour combattre ».¹⁶⁹⁴ Ceci explique que, si Macaire ne condamne pas l'absence de travail chez Paul de Phermé qui cependant, comme nous le verrons par la suite, ne correspond pas à l'idéal de la démarche monastique, il condamne en revanche le fait essentiel que sa prière n'est sans doute pas suffisamment pure. Notons que, si l'idée de « prière pure » est traditionnellement considérée comme évagrienne et que l'*Histoire lausiaque* a bien subi l'influence d'Evagre, il n'empêche que cette idée, sans doute moins développée et excessive, se trouve ici dans la bouche de Macaire et pourrait donc très bien être simplement le reflet de la pensée d'au moins certains des pères de Scété et dont Evagre aurait dès lors hérité au désert égyptien

Ainsi que le dit Moïse l'Ethiopien, la pratique doit s'accorder à la prière, ce qui signifie qu'il ne faut « plus faire les choses pour lesquelles nous prions. Car quand un homme abandonne ses volontés propres, alors Dieu se réconcilie avec lui et agréé sa prière ».¹⁶⁹⁵ L'abandon de la volonté propre est la réelle caractéristique du « parfait » : la prière « pure » est donc bien en réalité l'apanage de ce dernier et, si toute prière doit en théorie être pure, seuls ceux qui ont atteint la *ξενιτεία* intérieure parviennent en fait à la réaliser comme telle. Macaire déclare dès lors, dans un apophtegme, que « l'âme doit rassembler de toutes parts

¹⁶⁹⁰ N592/43 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 225).

¹⁶⁹¹ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, II,4, dans J.-Cl. GUY, p. 64-65.

¹⁶⁹² *Idem*, II,5 et 6, p. 54-65 et 68-69.

¹⁶⁹³ A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique*, p. 55 ; *Id.*, *Un philosophe*, p. 210.

¹⁶⁹⁴ Eth.Pat. 324 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 336).

¹⁶⁹⁵ A511 (*Id.*, *Alphabétique*, p. 193).

ses pensées égarées (...), et chaque fois qu'elles se dispersent de nouveau sous l'effet du péché, elle doit sans cesse les rassembler autant qu'elle le peut et attendre le Seigneur avec une foi assurée, afin que, venant à elle, il lui apprenne une prière vraie et sans distraction selon ce qu'il demande seulement, lui ».¹⁶⁹⁶ En tout état de cause, « la prière est le miroir du moine ».¹⁶⁹⁷

La prière est fondée sur l'Écriture Sainte, essentiellement le *Nouveau Testament* et le psautier, et se fait essentiellement debout, immobile, les mains levées, paumes ouvertes et à haute voix.¹⁶⁹⁸ La station debout fait suite à une prosternation : le moine fléchit d'abord les genoux puis se prosterne au sol. Il faut « se jeter devant Dieu » : cette expression, souvent utilisée, si elle désigne surtout une attitude d'âme, s'accompagne cependant du geste corporel. Prosterné de tout son long, le moine manifeste ainsi son humilité et son impuissance face à Dieu, mais également sa soumission et sa confiance. Cette prosternation est la « grande métanie » ou « prostration complète », le front touchant terre. Il existe cependant également la « petite métanie » ou « inclination profonde », sans flexion des genoux.¹⁶⁹⁹ La gestuelle n'est pas pour autant une obligation et la prière peut rester implicite et cachée. Un simple regard vers le ciel peut suffire car, « si une pensée monte en toi, ne regarde jamais en bas, mais toujours en haut, et aussitôt le Seigneur te viendra en aide ».¹⁷⁰⁰

La prière peut se réaliser en tout endroit mais, quand cela est possible, hormis les éventuels offices liturgiques à l'église, le moine l'effectue à l'intérieur de sa cellule, en un oratoire privé, zone le plus souvent distincte de la partie réservée aux activités profanes et dont la décoration, très personnelle, peut être fort instructive sur les thèmes de prédilection du moine (Vierge à l'enfant, Christ en majesté, croix ansée, scènes de l'*Ancien* ou du *Nouveau Testament*, etc.).¹⁷⁰¹

La *Mission de Paphnuce* accorde une large place à la prière. C'est l'activité spirituelle du moine la plus présente en ce texte.

¹⁶⁹⁶ Sy XI 49 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 86).

¹⁶⁹⁷ N96 (ID., *Anonymes*, p. 44).

¹⁶⁹⁸ ID., *Vie quotidienne*, p. 118 ; L. ALBERT, p. 28 et 74-75 ; J. LACARRIERE, p. 80. Cette attitude a fini par donner lieu à une ascèse particulière, le stationnarisme, dont nous avons déjà parlé.

¹⁶⁹⁹ L. REGNAULT, *Idem*, p. 134-135 ; UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT, p. 113.

¹⁷⁰⁰ A456 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 174-175).

¹⁷⁰¹ M. RASSART-DEBERGH, *Moines coptes*, p. 234-235 et 237.

Lors de l'inhumation de la momie naturelle, Paphnuce prie, avant l'enterrement selon les versions coptes (S1.15, S2.15, R0.15, B.10) et guèzes (E1.17) et en procédant à ce dernier selon les deux textes arabes qui reprennent l'événement, A0 montrant un Paphnuce qui se contente de laisser le corps à son triste sort (A2.12, A3.10). Remarquons que les manuscrits coptes et guèzes évoquent bien que la prière se fait debout, alors que la mention est absente des textes arabes.

Lorsque Paphnuce attend Timothée devant sa grotte, il passe sa journée en prière. Celle-ci relève cependant clairement de la « méditation » dont nous parlerons plus loin.

En revanche, lorsque l'errant arrive en vue de Paphnuce, prenant peur, il se met à prier (S1.24, S2.24, B.18, E1.23 et 24, A0.15 et 16, A3.20 et 21). Notons l'exception de A2.22 qui fait prier Paphnuce en lieu et place de l'arrivant. Cette prière se fait bien évidemment debout. Elle représente dans la *Mission* la seule manifestation de l'utilisation de la prière en tant qu'armure contre les démons, si on considère comme tel l'esprit présenté ici. Rappelons cependant que ce n'est pas notre avis et que la prière semble dès lors plutôt être un appel à l'aide de la Divinité face à un fantôme (comme le dit B), contre lequel la prière est donc vue comme agissant exactement au même titre que contre ces autres esprits que sont les démons.

Après que Paphnuce l'a rassuré, Timothée récite le « Notre Père » (S1.30, S2.30, B.21). A0.19 et les versions guèzes (E1.27) parlent d'« une parole de l'Évangile », sans précision. Quant à A2.26, il indique simplement que la prière s'achève par « Amen », tandis que A3.25 signale que cette dernière parole est prononcée par les deux errants.

Lorsque les deux errants entrent dans la grotte de Timothée, seuls trois manuscrits (dont aucun en copte) mentionnent la prière qui marque l'accueil d'un hôte et dont nous reparlerons lorsque nous évoquerons l'hospitalité : E1.29, A0.20 et A3.27.

Timothée, racontant son parcours, va notamment dire au voyageur, qu'au début de son séjour au désert intérieur, il fut malade au point de ne plus pouvoir prier debout, mais d'être forcé de prier jeté sur le sol pour implorer le pardon de ses péchés (S1.66, S2.65, B.44, E1.52 à 54, A0.44, A3.49). S1 et B évoquent ici les « synaxes » de l'errant. Par ce mot, déjà maintes fois rencontré, mais dont un premier détail des significations ne pouvait venir qu'ici, il convient notamment d'entendre « un terme technique (...) pour désigner soit l'assemblée

des fidèles, soit l'eucharistie (et plus précisément la communion). (...) Assez loin de l'acception première, il désigne aussi la prière ou le culte des moines et des moniales ».¹⁷⁰² C'est bien ce dernier sens qu'il faut voir ici : il s'agit simplement des prières effectuées par Timothée. Le sens liturgique est cependant celui qui revient le plus dans le texte. Notons que le chapitre ne se trouve pas dans A2.

Au moment de quitter Timothée, le voyageur quémande la bénédiction de l'errant. Il lui demande également qu'il « fasse mémoire de lui », autrement dit qu'il fasse des prières pour lui (S1.80, S2.82, B.56). Les versions guèzes (E1.71) et A0.61 n'ont retenu que la traditionnelle bénédiction, tandis que A2.44 et A3.67, étonnamment, ont oublié cet acte fondamental pour ne retenir que les prières. Nous reviendrons sur ce passage à propos de l'hospitalité.

Dans la seconde partie du récit, il convient de noter que la première apparition de l'ange venu au secours de l'errant n'est précédée ou suivie d'aucune prière. Ensuite, quand Paphnuce souffre à nouveau des conditions du désert après quatre autres jours de marche, il adopte cette fois la position classique de l'orant et se met à prier (S1.94, S2.86, B.66, E1.89, A1.10, A2.60, A3.83). Notons que la seconde intervention angélique n'est toujours suivie d'aucune prière de remerciement de la part de Paphnuce.

Les moines d'Erète avaient dit notamment à Onuphre que les errants du désert prient le Christ aussitôt qu'une affliction les atteint ou qu'ils éprouvent une tentation. Ils bénéficient alors de la miséricorde divine (S1.127 et 128, S2.119, B.94, E1.129 à 131, A1.47, A2.94 et 95, A3.114). Ils suscitent ainsi le secours divin car, comme il est dit dans un *Psaume*, « le pauvre cria vers le Seigneur, alors Il lui répondit et de toutes ses détresses Il le sauva ».¹⁷⁰³

Lorsqu'Onuphre, au chapitre 30, énumère en A1.80 les éléments principaux de son ascèse à la poursuite de l'impassibilité, il y place bien évidemment la prière, qu'il opère, comme le reste, avec constance.

Paphnuce et Onuphre, arrivés dans la cellule de ce dernier, prient debout, comme

¹⁷⁰² E. PERETTO, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Synaxe », p. 2349-2350.

¹⁷⁰³ *Psaume* 34,7.

le veulent les règles de l'hospitalité (S1.183, S2.171, B.127, E1.179, A1.85, A2.140, A3.154). Notons que, selon B, seul Onuphre prie. Nous y reviendrons.

Une fois la prière achevée, Onuphre donne la bénédiction selon A1.86 et le guèze (E1.180), les autres versions se contentant d'évoquer l'« Amen » qui clôt la prière (S1.184, S2.172, B.127, A2.141, A3.154). Nous y reviendrons également.

Après un entretien spirituel, Paphnuce convainc Onuphre de se restaurer avec lui. Seul A3.160 évoque qu'ils effectuent une prière d'action de grâce avant de rompre le pain. Cette prière spécifiquement liée au repas ne semble pas exister chez les errants. L'auteur de A3 a-t-il dès lors interprété l'extension des mains (A3.159) comme étant le signe de l'élévation des mains pour la prière ? C'est bien possible, mais cette extension semble plutôt dirigée vers la nourriture elle-même. Les versions guèzes n'en parlent d'ailleurs pas, tandis que les textes arabes (y compris A3 !) ne lui voient étendre qu'une seule main (A1.90, A2.146 et 147). Notons toutefois que si ceci ne correspond pas à la gestuelle traditionnelle de l'oraison, nous avons déjà vu un apothegme qui présente un errant mangeant d'une main, tout en levant l'autre en prière. Nous ne sommes cependant pas du tout convaincus qu'il s'agit ici d'un tel cas. Par ailleurs, il pourrait également être noté que les versions coptes utilisent l'adverbe **ΕΒΟΛ**, qui exprime l'écartement, alors qu'il aurait pu sembler plus normal de trouver, en cas de prière dirigée vers Dieu, l'adverbe **ΕΖΠΑΙ**, qui peut exprimer l'élévation vers le haut (S1.191, S2.178, B.131). L'argument est cependant sans valeur car il apparaît clairement dans le reste du texte, quelle que soit la version copte, que l'adverbe **ΕΒΟΛ** est quasiment toujours préféré à **ΕΖΠΑΙ** dans cette expression de l'extension des mains vers Dieu, privilégiant ainsi l'écartement à l'élévation.

Les deux errants passent ensuite toute la nuit debout, en prière (S1.192, S2.179, B.132, E1.185, A1.92, A2.148, A3.160). Nous avons déjà vu que cette nuit de veille n'est pas traditionnelle dans l'accueil.

Dans le pacte de grâce, lors de l'énumération des conditions possibles de la commémoration d'Onuphre, là où les autres versions ne parlent que d'oblation, les textes guèzes (E1.194) et A1.96d et e y joignent la prière.

Dans la phrase-clé de ce chapitre, A2 et A3 indiquent clairement que le pacte de grâce passe tout naturellement par la prière qu'Onuphre adresse à Dieu, là où les autres versions n'évoquent qu'une demande, ce qui n'est pas formellement pareil (S1.202, S2.189, B.140, E1.204, A1.96m, A2.160, A3.170).

Si l'individu concerné n'a pas la possibilité de remplir une des conditions précédentes de la commémoration, il peut également réciter trois prières (S1.203, S2.190, B.141, E1.205, A1.96n, A2.161, A3.171). A2 et A3 évoquent le « Notre Père », qui apparaît clairement comme une quatrième prière à prononcer. Notons également que les manuscrits guèzes E1 et E2 notent que la prière doit être pure, puisque son cœur doit avoir acquis l'Humilité.

Il apparaît aussi dans chacune des versions que les prières doivent être faites debout, y compris dans S1 qui le note à la phrase suivante : S1.204 - **Ω ΠΑΚΙΩΤ ΕΤΟΥΑΑΒ ΕΩΩΠΕ †ΨΩΝΕ ΑΥΩ ΜΝΩΒΟΜ ΜΜΟΙ ΝΤΑΑΖΕ ΡΑΤ ΤΑΤΑΥΟ ΜΠΩΟΜΝΤ ΝCΟΠ ΕΩΑΗΛ** - « ô mon père saint, si je suis malade et que je n'ai pas la force de me tenir debout et de prononcer les trois prières ? ».

Lorsque Paphuce demande la bénédiction de l'errant, la version bohairique y ajoute la demande d'une prière en sa faveur (B.146).

L'expression de la componction chez Onuphre, qui suit la bénédiction de Paphnuce, s'accompagne d'une prière tournée vers la divinité, effectuée debout comme il se doit, si ce n'est en S1 qui n'évoque qu'une louange de Dieu (S1.218, S2.202, R1.10, B.149, E1.223, A1.107, A2.168, A3.179).

Lors de l'ensevelissement d'Onuphre, deux pratiques de prière semblent se faire jour. La majorité des manuscrits présente Paphnuce enterrant et recouvrant le corps d'Onuphre, avant de procéder à une prière (S1.223, B.153, E1.233 et 234, A1.116, A2.172, 13.182 et 183). Il convient de remarquer que la prière de A2 n'est pas faite pour l'errant décédé mais bien pour obtenir de Dieu le droit de demeurer dans le lieu de l'ancien. Quant à la formulation de A3, elle peut exprimer la même chose, mais il est également possible que la prière, pour Onuphre, soit en fait distincte de la demande effectuée à Dieu. Il faut remarquer que S2.209 et 210 et R1.15 et 16 témoignent quant à eux d'une première prière

du voyageur sur le corps de l'errant non encore recouvert et, après une intervention angélique, et l'enfouissement du corps, d'une seconde prière. Ceci dénote-t-il deux pratiques différentes concomitantes ou l'une correspond-elle à une réalité plus ancienne que l'autre ? Il n'est pas possible de répondre actuellement à une telle question, les sources disponibles n'évoquant pas précisément le sujet. Les vies d'ascètes¹⁷⁰⁴ et les apophtegmes parlent quelque fois des « honneurs » rendus au corps, mais avec très peu de détails, si ce n'est un seul apophtegme qui évoque une prière consécutive à l'ensevelissement.¹⁷⁰⁵ On notera que l'apophtegme à l'origine de la *Mission* n'aborde nullement la question.

A l'heure de repartir au désert, Paphnuce prie à nouveau (S1.228, S2.213, R1.20, B.156, E1.237, A1.119, A2.175, A3.186). A2 montre bien que la prière est une prière de demande en vue de l'orienter dans le désert. S1 dit qu'il « crie vers le Seigneur », ce qui est loin d'être exceptionnel pour désigner l'acte d'oraison.¹⁷⁰⁶ On notera que A3 n'évoque que l'extension des mains, celle-ci impliquant automatiquement l'acte de prière qu'il n'est dès lors pas nécessaire de mentionner. Seul A1 indique l'indispensable station debout.

Chez les quatre anciens, Seuls A2.192 et A3.204 mentionnent une prière à l'issue de l'entretien spirituel, avant le repas. Ceci ne semble pas traditionnel chez les errants et n'apparaît d'ailleurs pas à l'occasion des autres repas. Notons cependant un apophtegme qui montre deux moines se tenant debout pour la prière et la récitation de deux psaumes au moment du repas, à la neuvième heure.¹⁷⁰⁷ Le fait que cette prière ne soit pas mentionnée dans S1, A1 et le guèze (ainsi qu'en S2, R1 et B), montre en tout cas clairement qu'il s'agit ici d'une glose tardive.

Nous avons déjà vu que les quatre anonymes et Paphnuce passent ensuite toute la nuit du samedi au dimanche en une veillée de prière (S1.245, S2.224, R1.30, B.169, E5.187, A1.139, A2.195, A3.210). S1 et R1 parlent de « grandes synaxes » ; autrement dit, de longues prières. Notons que B mentionne « la synaxe », à savoir la prière en général. Il convient encore de remarquer que A2 fait aussi prier les moines toute la journée du samedi (ce qui inclut dès lors les heures canoniales), tandis que A3 ajoute la psalmodie à la pratique.

¹⁷⁰⁴ Telles la vie d'Antoine, celle de Paul de Thèbes ou encore celle d'Hilarion.

¹⁷⁰⁵ N596/2 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 237-239).

¹⁷⁰⁶ Pas moins de quarante-cinq passages en ce sens dans la *Bible*. Cf. G. PASSELECQ et F. POSWICK, *Table pastorale de la Bible. Index analytique et analogique*, Paris 1974.

¹⁷⁰⁷ N629 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 274).

Toutes ces prières, si elles sont manifestement liées à la pratique liturgique du samedi et du dimanche, semblent consister en des prières individuelles réalisées en commun et non en une véritable célébration liturgique, structurée et ordonnée.

Dans A3.218, lorsque Paphnuce demande la bénédiction des anciens, il y joint une demande de prière pour lui. Celle-ci n'apparaît dans aucune autre version.

Lors de la rencontre avec les jeunes de Pemdjē, Les seuls manuscrits A1 et guèzes présentent une séance de prière avant l'entretien spirituel (E1.284, A1.159 et 160). Nous y reviendrons lorsque nous évoquerons l'hospitalité. En tout cas, ce passage montre encore une fois la très grande proximité entre les textes éthiopiens et A0-A1, la structure des phrases étant ici dans les deux cas parfaitement identique (et par ailleurs différente de celle des autres versions).

Entre les deux célébrations eucharistiques du samedi et du dimanche, S1.303, S2.276, A2.239 et A3.263 présentent les moines passant une veillée, debout en prière. A3 évoque également la psalmodie. Le fait que cette veillée est absente de certains manuscrits et que, dans ceux où elle est notée, la présentation varie, montrent que cette pratique ne relève pas de la liturgie proprement dite mais bien, comme plus haut, d'une pratique coutumière non structurée et ordonnée de prières faites en commun. Ces dernières relèvent donc bien en somme de la prière individuelle et non de la prière communautaire proprement dite que nous aborderons bientôt. Un apophtegme montre d'ailleurs Arsène qui, « le samedi soir, aux premières vêpres du dimanche, (...) laissait le soleil derrière lui et levait les mains au ciel en priant, jusqu'à ce que la lumière du soleil reparaisse devant lui ».¹⁷⁰⁸ C'est donc bien là une pratique individuelle dans le chef de ce grand ascète.

Enfin, au moment de la séparation avec les quatre jeunes moines, seuls S2.293 et R4.5 signalent une dernière prière avant le départ du voyageur.

De la prière individuelle dans la *Mission de Paphnuce*, nous retiendrons – outre le fait évident que c'est manifestement là l'activité essentielle des moines – qu'elle ne nous renseigne guère sur son utilisation contre les démons ou sur les horaires de sa pratique

¹⁷⁰⁸ A68 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 30).

quotidienne. Les « offices » traditionnels du soir et du matin n'apparaissent pas clairement. La *Mission* montre bien en revanche que la nuit sainte du samedi au dimanche, entre les deux liturgies de ces jours, constitue un moment fondamental de veillée de prières individuelles et de psalmodies.

B) PRIERES COMMUNAUTAIRES ET OFFICES LITURGIQUES

En réalité, l'« Office Divin » comprend au total sept « heures canoniales », conformément au *Psaume* 118,64 qui proclame : « Sept fois le jour je te loue », et que l'on retrouve dans un apophtegme d'Epiphane de Salamine prônant le respect de ce rythme.¹⁷⁰⁹ Il y a la « prière du matin » (qui correspond aux offices latins de Laudes et de Prime) à six heures, Tierce à neuf heures, Sexte à midi, None à quinze heures, Vêpres ou la « prière du soir » à dix-huit heures, Complies à vingt-et-une heures et, finalement, la « prière de minuit ».¹⁷¹⁰

Chez les errants, nous venons cependant de voir que l'horaire n'a en soi que très peu d'importance et que le moine prie en fait en tout temps, si ce n'est qu'il existe deux offices spécifiques, celui du matin qui se récite nécessairement dans la seconde partie de la nuit, avant le lever du soleil, et celui du soir qui se fait après le coucher du soleil.

Dans les couvents pachômiens, la « prière officielle » ou « communautaire » compte elle aussi au moins deux assemblées de prière quotidiennes : « soyons ponctuellement attentifs aux règles de la prière (...) soit à la collecte, soit aux six prières » commande Horsière.¹⁷¹¹ Dans l'église a lieu, le matin, la **ΚΩΟΥΖ** ou σύναξις, c'est-à-dire la « réunion de prière », la « synaxe », la « collecte » (du latin *collecta*). Elle regroupe toutes les « maisons ». Le soir, les moines se réunissent à nouveau pour les « six prières ».¹⁷¹² Il se pourrait que les deux offices communs aient été en fait dédoublés par une récitation de « six prières », le soir et peut-être aussi le matin, dans chaque maison. Mais la question est

¹⁷⁰⁹ A202 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 84).

¹⁷¹⁰ C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 159-160.

¹⁷¹¹ HORSIÈSE, *Règlement*, dans L.-Th. LEFORT, *Œuvres*, p. 83, 5-7 ; A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien (Studia Anselmiana 57)*, Rome 1968, p. 292-315 ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 219 et 248 ; ID., *Cénobitisme pacômien*, p. 40.

¹⁷¹² PACHOME, *Instituta*, 14. Cf. V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 248.

controversée.¹⁷¹³ Les couvents connaissent aussi, après minuit, la « synaxe nocturne », office se prolongeant presque jusqu'à l'aube.¹⁷¹⁴

Une part essentielle de l'office consiste en la psalmodie. Au départ, le nombre de psaumes varie fortement d'un lieu à l'autre mais au IV^e siècle s'impose un peu partout la « règle de l'Ange », en vigueur dans les monastères pachômiens. Elle consiste en la récitation de douze psaumes, à l'origine au minimum lors des prières du matin et du soir, puis lors de chaque heure canoniale, l'ensemble du psautier, allégé de septante psaumes, étant ainsi quotidiennement récité.¹⁷¹⁵ A la première des heures, la lecture s'enrichit de sept autres psaumes dits « matinaux ».¹⁷¹⁶ Les moines ajoutent également l'« heure du voile », juste avant le coucher, avec récitation de vingt-neuf psaumes tirés des différentes heures de la journée. Quant à la « prière de minuit », elle consiste en une triple récitation d'emprunts aux autres heures avec, en plus, l'intégralité du *Psaume* 118.¹⁷¹⁷

Nous avons déjà évoqué un apophtegme déclarant que les chants liturgiques étaient source de vaine gloire et ne convenaient donc pas aux errants. Un autre, que nous avons également déjà en partie cité, présente abba Silvain qui répond à un frère déclarant chanter, depuis qu'il est moine, « l'acoulouthie du canon et les heures selon l'octoëchos » : « c'est précisément pour cela que la componction et le deuil s'enfuient loin de toi. Pense aux illustres pères, comme ils étaient des simples ; ils ne connaissaient ni modes ni tropaires, mais seulement quelques psaumes, et ils ont brillé dans l'univers comme des luminaires. (...) Quant au chant, il en a conduit beaucoup au plus profond de la terre ».¹⁷¹⁸

Dans les monastères, l'office de Complies est suivi d'un encensement de l'église, l'« office de l'encens du soir » (dit ensuite de l'« heure du voile »). De même, après la prière du matin, il y a l'« office de l'encens du matin ».¹⁷¹⁹ Celui-ci est alors suivi de la liturgie

¹⁷¹³ Cf. H. BACHT, « Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum », dans *Antonius magnus eremita (Studia Anselmiana 38)*, Rome 1956, p. 79-83 ; A. VEILLEUX, *La liturgie*, p. 292-315 ; A. DE VOGÜE, « Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes », *Revue d'histoire ecclésiastique* 67, Louvain 1972, p. 39-47 ; D.J. CHITTY, p. 67-68 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 249-250.

¹⁷¹⁴ D.J. CHITTY, p. 68.

¹⁷¹⁵ L. ALBERT, p. 75 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 120 ; G. VIAUD, « La Bible et les Coptes », *Le Monde Copte* 3, (1977), p. 42 ; E.M. ISHAQ, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Psalmodia », p. 2024-2025.

¹⁷¹⁶ *Psaumes* 24, 26, 62, 66, 69, 112 et 142. Cf. G. VIAUD, p. 43.

¹⁷¹⁷ C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 160 ; G. VIAUD, *Ibidem*.

¹⁷¹⁸ J726 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 307-308).

¹⁷¹⁹ C. CANNUYER, *Idem*, p. 148 et 160.

eucharistique qui prend ainsi place entre la « prière du matin » et Tierce. Mais les périodes de jeûne entraînent des modifications.¹⁷²⁰

Cependant, si la liturgie est aujourd'hui célébrée quasi quotidiennement dans la plupart des monastères¹⁷²¹, il en va tout autrement chez les errants.¹⁷²² Les ermites, isolés de tout et de tous, ont toujours pu rester des mois, voire des années, sans liturgie eucharistique. Lorsque les moines ne sont pas trop éloignés d'une zone habitée, ils peuvent se rendre parfois à l'église pour la liturgie dominicale. Ainsi, « à Terenouti,

¹⁷²⁰ C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 160.

¹⁷²¹ Quoiqu'il subsiste encore des jours aliturgiques. Cf. V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 565-566 ; F. MERCENIER et F. PARIS, *La prière des Eglises de rite byzantin*, t. 1, Amay 1937, p. 201-203.

¹⁷²² Aux trois premiers siècles, les différentes Eglises chrétiennes ont dû connaître une grande unité dans la structure des rites liturgiques, probablement calqués sur ceux de Jérusalem [sur l'ensemble de ces rites, on se reportera à I.-H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, Paris 1980 : la présentation de Justin au milieu du II^e siècle montre une apparente unité liturgique de l'Eglise des débuts (p. 80)]. Manifestement, les usages égyptiens sont alors fort proches de la liturgie syrienne. A partir du IV^e siècle, le monachisme influence très progressivement la Liturgie, avec des différences notables selon les lieux. Après le concile de Chalcédoine de 451, le rite de l'Eglise jacobite d'Antioche, par l'intermédiaire du monastère des Syriens au Wādī-an-Natrūn, va fortement marquer la liturgie copte. Cependant, aux XI^e-XII^e siècles, des patriarches réformateurs introduiront des éléments plus spécifiquement byzantins, donnant au rite son aspect actuel, fixé entre le XII^e et le XV^e siècle (C. CANNUYER, *Idem*, p. 143-144). La liturgie n'est célébrée que par un seul prêtre « officiant » (خديم) à la fois, avec présence obligatoire d'au moins un, mais le plus souvent de quatre diacres ou « prêtres concélébrants » (شريك) (C. CANNUYER, *Idem*, p. 148 ; U. ZANETTI, *Vie de saint Jean*, p. 372). L'*Histoire lausiaque* déclare même que dans la montagne de Nitrie, l'église « est desservie par huit prêtres : aussi longtemps que vit le premier, aucun des autres ne célèbre, ne prêche ni ne prend de décision ; ils se contentent de se tenir à ses côtés en silence » [*HL*, 7,5, dans L. LELOIR (introd.), p. 50.]. Il n'y a donc pas à proprement parler de véritable concélébration, quoique l'on trouve en Egypte des traces anciennes de cette pratique [cf. R.-G. COQUIN, « Vestiges de concélébration eucharistique chez les Melkites égyptiens, les Coptes et les Ethiopiens », *Le Muséon* 80, Louvain (1967), p. 37-46]. La liturgie copte est particulièrement longue (C. CANNUYER, *Idem*, p. 143). Le rite dit « alexandrin » ne conserve de nos jours que trois anaphores eucharistiques : celle de saint Basile, proche de l'anaphore grecque du même nom et la plus fréquente [et peut-être, d'après Cannuyer, d'origine copte si l'on suit un manuscrit du IV^e siècle conservé à Louvain (C. CANNUYER, *Idem*, p. 149, sans plus de précision)] ; celle de saint Grégoire de Nazianze pour les grandes fêtes ; celle de saint Cyrille, liturgie remaniée de celle dite de saint Marc, qui n'est plus utilisée que le vendredi précédant les Rameaux et certains jours de Carême et qui est la seule d'origine copte assurée [U. ZANETTI, *Idem*, p. 376 ; L. ALBERT, p. 99-100 ; D. GELSI, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Anaphore », p. 107-112 (qui donne les différentes acceptations de ce terme) ; A. CODY, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Anaphora of saint Basil », p. 121-123 ; ID., dans *Idem*, s.v. « Anaphora of saint Cyril », p. 123-124 ; ID., dans *Idem*, s.v. « Anaphora of saint Gregory », p. 124-125 ; ID., dans *CE*, vol. 5, s.v. « Mark, Liturgy of saint », p. 1539-1540. Voir aussi C. CANNUYER, *Idem*, p. 149-150, qui expose le plan des rites préparatoires, de la liturgie de la parole et de l'anaphore de saint Basile]. Les Egyptiens ont utilisé une quinzaine d'autres anaphores mais leur emploi a été interdit suite au vingt-sixième Canon du patriarche Gabriel II ibn Turaïk (1131-1145) [U. ZANETTI, *Ibidem* ; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Studi et Testi 133)*, t. II, Vatican 1947, p. 325]. La langue liturgique a varié au cours des siècles : à l'origine dite en grec, à une époque où le christianisme n'existe pratiquement qu'à Alexandrie, la liturgie adopte progressivement les différents dialectes égyptiens, au fur et à mesure de la christianisation du pays en direction du sud. Le sahidique l'emporte au VI^e siècle quand le patriarche Benjamin (626-665) en généralise l'emploi, l'usage du grec devenant marginal. Le bohaïrique, qui prend par la suite de plus en plus d'importance, remplace officiellement le sahidique sous le patriarche Gabriel II, à une époque où l'arabisation de la société copte, bien entamée, conduit déjà à l'introduction de l'arabe dans la liturgie. Dès le XIV^e siècle, l'arabe devient prépondérant et, de nos jours, constitue la langue liturgique principale, à côté du bohaïrique, toujours utilisé mais généralement incompris (L. ALBERT, p. 100 ; C. CANNUYER, *Idem*, p. 112 et 143-144).

le dimanche, les frères allaient à l'église et communiaient au saint Sacrement »¹⁷²³ et, il en allait de même pour les semi-anachorètes du Wādī-an-Natrūn au tout début de l'existence des monastères. Rapidement cependant, les monastères de Scété, de Nitrie et des Kellia vont disposer de leurs propres édifices religieux et de leurs propres prêtres, ce qui va grandement faciliter la participation des moines.¹⁷²⁴

Dans l'Eglise préconstantinienne, certains cercles judéo-chrétiens ne fêtaient que le sabbat, d'autres fêtaient le samedi et le dimanche. Mais dans l'Eglise pagano-chrétienne, on ne fête généralement que le dimanche. Au IV^e siècle, on trouve des pagano-chrétiens célébrant le sabbat, tout en mettant l'accent sur le dimanche.¹⁷²⁵ Comme le dit de façon humoristique le père Regnault, les semi-anachorètes pratiquent la semaine anglaise, et ceci dès le IV^e siècle : ils se réunissent pour une double célébration hebdomadaire, le samedi et le dimanche.¹⁷²⁶ Les témoignages sur cette double liturgie à la fin du IV^e siècle sont fort nombreux.¹⁷²⁷ Ainsi, Jean Cassien évoque-t-il Paphnuce Bubale, prêtre de Scété qui vécut jusqu'à l'extrême vieillesse, « sans jamais vouloir changer la cellule qu'il avait commencé d'habiter, lorsqu'il était plus jeune, et qui se trouvait à cinq milles de l'église, contre une plus rapprochée, qui eût épargné à son grand âge la fatigue d'une si longue route, les samedis et dimanches ». ¹⁷²⁸ Sozomène dit que « le premier et le dernier jour de la semaine, les moines participent aux saints mystères ». ¹⁷²⁹ Au V^e siècle, Socrate nous apprend que « toutes les églises du monde, sauf celles de Rome et d'Alexandrie¹⁷³⁰, célèbrent les saints mystères chaque samedi » en plus du dimanche matin. Il ajoute que, chez les Egyptiens, la célébration du samedi se déroule le soir, après le repas ordinaire.¹⁷³¹ C'est notamment

¹⁷²³ Arm. II 434(88)A (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 272).

¹⁷²⁴ Voir notamment A372 (ID., *Alphabétique*, p. 139-140), A455 (*Idem*, p. 173-174) et A479 (*Idem*, p. 182) ; HL, 17,2-3 et 18,1, dans L. LELOIR (introd.), p. 62-63 et 66 ; J. CASSIEN, *Conférences*, II,5, III,1 et IV,1, dans E. PICHÉRY 42, p. 116-117, 139-140 et 167-168 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 178.

¹⁷²⁵ Sur la question du samedi et du dimanche, on se reportera à W. RORDORF, *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel 1972 ; ID., dans DECA, vol. 1, s.v. « Dimanche », p. 690-693 ; ID., dans DECA, vol. 2, s.v. « Sabbat », p. 2204-2205. Voir aussi E.M. ISHAQ, dans CE, vol. 7, s.v. « Saturday », p. 2098-2100 ; ID., dans *Idem*, s.v. « Sunday », p. 2159-2160.

¹⁷²⁶ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 177-179.

¹⁷²⁷ A805 (ID., *Alphabétique*, p. 284) ; Eth.Coll. 13,79 (ID., *Nouveau recueil*, p. 307-308) ; Eth.Coll. 14,33 (*Idem*, p. 321).

¹⁷²⁸ J. CASSIEN, *Conférences*, III,1, dans E. PICHÉRY 42, p. 139. Nous ne comprenons pas R.-G. Coquin qui dit que « pour autant qu'on puisse le savoir, une célébration en commun n'a été introduite qu'au VII^e siècle à Scété » (R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 18).

¹⁷²⁹ SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, III,14,14 [J. BIDEZ (éd.), A.-J. FESTUGIERE et B. GRILLET (trad.), (*Sources Chrétiennes* 418), Paris 1996, p. 122-123] et VI,31,3 [J. BIDEZ et G.C. HANSEN (éd.), A.-J. FESTUGIERE et B. GRILLET (trad.), (*Sources Chrétiennes* 495), p. 414-415] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 180.

¹⁷³⁰ Donc toutes celles d'Egypte à l'exception de la seule ville d'Alexandrie.

¹⁷³¹ SOCRATE DE CONSTANTINOPEL, *Histoire ecclésiastique*, V,22,42 [G.C. HANSEN (éd.), P. PERICHON et P. MARAVAL (trad.), (*Sources Chrétiennes* 505), p. 228-229] ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 179.

l'usage dans la κοινωμία pachômienne, qui pratique également la double célébration, du vivant même du fondateur.¹⁷³² La célébration du samedi peut cependant avoir lieu à d'autres heures, en fonction des lieux. Ainsi, à Scété, elle paraît, selon Cassien, se dérouler le matin¹⁷³³, tout comme le dimanche. C'est toutefois plutôt discutable et il semble bien que la liturgie doive en réalité prendre place au plus tôt dans l'après-midi, après un repas communautaire.¹⁷³⁴ Quant aux moines d'Apollō, « beaucoup d'entre eux ne descendaient de la montagne qu'à la neuvième heure, participaient à l'Eucharistie, et s'en retournaient ensuite, en se contentant de la seule nourriture spirituelle, jusqu'à l'autre neuvième heure : cela, beaucoup d'entre eux le faisaient durant beaucoup de jours ». Dans ce monastère, la liturgie était donc quotidienne, mais à l'heure de None.¹⁷³⁵

Nous avons déjà vu que Paphnuce Bubale devait parcourir cinq milles pour atteindre l'église de Scété. Beaucoup de moines des Kellia parcouraient trois ou quatre milles.¹⁷³⁶ En revanche, un apophtegme dit d'Arsène « que sa cellule était à une distance de trente-deux milles ». ¹⁷³⁷ Dès lors, si, lorsque les cellules n'étaient pas trop éloignées, les errants pouvaient y revenir le samedi soir avant de reprendre le chemin de l'église le lendemain matin, c'est avec raison que le père Regnault, déclare que « la plupart devaient rester en prière toute la nuit »¹⁷³⁸, pratiquant ainsi la veillée de prières « individuelles » que nous avons déjà observée, à deux reprises, dans la *Mission de Paphnuce*.

Quant à l'eucharistie, les semi-anachorètes du désert ne la reçoivent en général que le samedi et le dimanche¹⁷³⁹, même si chez certains, tels ceux d'Apollō en Thébaïde, nous avons vu qu'elle est, si possible, quotidienne.¹⁷⁴⁰ Au IV^e siècle, aux Kellia et à Scété, l'usage est la communion hebdomadaire.¹⁷⁴¹ Ainsi que nous l'avons déjà évoqué, les reclus peuvent ne pas participer à l'assemblée communautaire sans que ce ne soit pour autant

¹⁷³² V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 567 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 179 ; A. VEILLEUX, *Vie de saint Pachôme*, p. 230-231 ; M. RASSART-DEBERGH, *Moines coptes*, p. 237.

¹⁷³³ J. CASSIEN, *Conférences*, III,1, dans E. PICHERY 42, p. 139-140.

¹⁷³⁴ L. REGNAULT, *Idem*, p. 180 ; U. ZANETTI, *Vie de saint Jean*, p. 369-370.

¹⁷³⁵ *HM*, VIII,51 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 67 ; ID. (trad.), p. 60].

¹⁷³⁶ *HM*, XX,8 [ID. (éd.), p. 121 ; ID. (trad.), p. 112].

¹⁷³⁷ A59 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 27).

¹⁷³⁸ ID., *Vie quotidienne*, p. 181.

¹⁷³⁹ A604 (ID., *Alphabétique*, p. 230) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 182 ; R. TAFT, « La fréquence de l'Eucharistie à travers l'Histoire », *Concilium* 172, (1982), p. 27-44.

¹⁷⁴⁰ Cf. également *HM*, VIII, 56-57 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 68-69 ; ID. (trad.), p. 61-62].

¹⁷⁴¹ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 567 ; L. REGNAULT, *Ibidem* ; J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, III,11, dans J.-Cl. GUY, p. 116-117.

blâmable¹⁷⁴², dans la mesure où un prêtre peut venir leur donner la communion dans leur cellule. En revanche, l'attitude de certains qui ne communient qu'une fois l'an car ils ne se sentent pas dignes constitue une pratique réprouvée par Cassien : « cette pratique de la communion annuelle est celle de plusieurs, qui demeurent dans les monastères. Ils se forgent une telle idée de la dignité, de la sainteté, de la grandeur des divins mystères, qu'il ne faut s'en approcher, à leur sens, que si l'on est saint et sans tache, et non pas plutôt afin de le devenir. Ils pensent éviter toute présomption orgueilleuse. En réalité, celle où ils tombent est plus grande ; car, le jour du moins où ils communient, ils se jugent dignes de la communion. Combien est-il plus raisonnable de recevoir les saints mystères chaque dimanche, comme le remède à nos maladies, humbles de cœur, croyant et confessant que nous ne saurions mériter cette grâce ; au lieu de nous enfler de cette vaine persuasion, qu'au moins nous en serons dignes au bout de l'an ». ¹⁷⁴³ En clair, l'humilité veut que l'on communie chaque dimanche en s'en sentant indigne, mais avec la pensée que l'eucharistie aide dans la progression vers la *ξενιτεία* intérieure.

Pendant les quatre premiers siècles de l'Église, tous les baptisés participant à la messe communiaient.¹⁷⁴⁴ Mais, en cette fin de IV^e siècle et surtout à partir du V^e siècle, les communions se raréfient sous l'effet de la lutte contre l'arianisme qui provoque une considération encore plus élevée de l'eucharistie, et, surtout, de la multiplication des messes et de l'accroissement du rigorisme moral des autorités religieuses. Ce mouvement est plus tardif en Occident qu'en Orient mais il est général dès le VIII^e siècle, conduisant certains fidèles à ne communier que quelques fois par an. Les monastères, d'abord peu affectés, vont peu à peu suivre la tendance.¹⁷⁴⁵

Totalement condamnables sont en revanche ceux qui, par un certain « pélagianisme de l'ascèse »¹⁷⁴⁶, prétendent ne pas avoir à communier du tout car ils ont déjà vu le Christ.¹⁷⁴⁷ Motios recommanda ainsi à un frère de ne surtout pas se soustraire à l'assemblée ou à l'agape,

¹⁷⁴² Signalons que l'obligation de l'assistance à la messe, le dimanche, est formulée en Occident, au concile espagnol d'Elvire, au début du IV^e siècle. Cf. V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 565.

¹⁷⁴³ J. CASSIEN, *Conférences*, XXIII, 21, dans E. PICHERY 64, p. 167-168.

¹⁷⁴⁴ L'assemblée était cependant majoritairement constituée de catéchumènes.

¹⁷⁴⁵ V. DESPREZ, *Idem*, p. 567 ; J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, t. 3 (*Théologie* 21), Paris 1954, p. 294-298 ; P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 37. Aujourd'hui encore, les Coptes ne communient que rarement, le plus généralement en période d'abstinence car celle-ci est nécessaire depuis deux ou trois jours, et le jeûne doit être complet depuis au moins neuf heures. Les Coptes communient cependant davantage que d'autres chrétiens d'Orient (cf. C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 151).

¹⁷⁴⁶ V. DESPREZ, *Idem*, p. 571-572.

¹⁷⁴⁷ *Idem*, p. 571 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 183.

car « où que tu résides, fais comme tout le monde, et ce que tu vois faire par les hommes pieux en qui tu as confiance, fais-le et tu seras dans la paix. Car c'est de l'humilité que de t'assimiler à eux ».¹⁷⁴⁸ L'*Histoire lausiaque* présente un tir groupé de ces moines frappés par l'Orgueil : Valens, trompé par le démon qui lui était apparu sous la forme du Sauveur, entra ainsi un jour dans l'église en disant : « moi, je n'ai pas besoin de communion, car aujourd'hui j'ai vu le Christ ». Mal lui en pris, car il fut mis aux fers pendant un an, le temps qu'il retrouve ses esprits et qu'il soit guéri « de l'estime qu'il avait de lui-même ».¹⁷⁴⁹ De même Héron dut aussi être mis aux fers, car « il ne voulait même plus s'approcher des mystères ».¹⁷⁵⁰

Le moine suivant présenté par l'*Histoire lausiaque* vécut quant à lui tellement à l'écart, « éloigné de l'enseignement, de la rencontre et du soutien d'hommes saints, et surtout de la communion fréquente aux mystères, (qu')il s'égara au point d'affirmer que tout cela n'est rien »¹⁷⁵¹, ce qui est encore pire, relevant manifestement du messalianisme qui juge les sacrements « chose neutre et sans valeur »¹⁷⁵², développant un véritable « pélagianisme de la prière » selon lequel l'orant peut se transformer lui-même, sans passer par les sacrements (et sans travail manuel).¹⁷⁵³

Pour les ermites du grand désert, il est évident que la participation à la célébration eucharistique est impossible. On ne trouve cependant chez eux aucun mépris de ce sacrement. Il suffit pour s'en persuader de voir comment ils parlent de la synaxe angélique : Dieu envoie un ange pour communier l'ermite. Ainsi en est-il, selon le père Regnault, de l'abba Anouph qui déclare que « rien de terrestre ne (l')a sustenté, car un ange (le) nourrit chaque jour de l'aliment céleste ».¹⁷⁵⁴ Nous nous sommes déjà interrogés sur ce cas précis et avons montré qu'il faut plus sûrement penser ici à la manne céleste qu'à l'eucharistie, mais c'est en tout cas là un témoignage de la grande sainteté de l'ascète. Même dans les communautés, des anges peuvent accompagner la célébration et donner eux-mêmes la communion aux plus saints des moines. Tel était, selon la littérature apophtegmatique,

¹⁷⁴⁸ A533 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 202).

¹⁷⁴⁹ *HL*, 25,5, dans L. LELOIR (introd.), p. 89.

¹⁷⁵⁰ *HL*, 26,2, dans *Idem*, p. 90.

¹⁷⁵¹ *HL*, 27,2, dans *Idem*, p. 91.

¹⁷⁵² THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, IV,10, dans *PG*, 82, col. 1144 AB ; cité par V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 572.

¹⁷⁵³ V. DESPREZ, *Ibidem*.

¹⁷⁵⁴ *HM*, XI, 5, [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 91 ; ID. (trad.), p. 79-80] ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 182.

le cas de certains des moines de Terenouti cités plus haut.¹⁷⁵⁵ Ainsi en était-il aussi de Marc l'ascète, à Scété, dont Macaire d'Alexandrie, prêtre, disait qu'il ne lui avait jamais donné personnellement la communion : « c'est un ange qui la lui donnait depuis l'autel »¹⁷⁵⁶, Macaire n'en voyant que la main.

Par ailleurs, durant les cinq premiers siècles, les fidèles emportent souvent chez eux des parcelles de pain consacré et s'administrent eux-mêmes la communion tous les jours de la semaine, avant leur premier repas. Cette pratique est née des nécessités du temps des persécutions.¹⁷⁵⁷ L'ermitte peut dès lors pratiquer de même, comme l'indique Basile de Césarée : « tous les moines qui habitent les déserts, là où il n'y a pas de prêtre, gardent la Communion chez eux et se la donnent de leur propre main. A Alexandrie et en Egypte, chacun, même parmi les laïcs, a presque toujours la communion dans sa maison, et quand il le veut, il se la donne à lui-même... En effet, dans l'église, le prêtre donne les parts qu'on lui demande ; celui qui la reçoit la garde en toute liberté et la porte à sa bouche de sa propre main ; cela revient donc au même, que l'on reçoive du prêtre une seule part ou beaucoup de parts à la fois ».¹⁷⁵⁸ Ce n'est cependant pas la pratique idéale, ainsi que le montre l'importance de l'idée de la synaxe angélique.¹⁷⁵⁹

L'eucharistie se pratique normalement sous les deux espèces, séparément et en commençant par le pain.¹⁷⁶⁰ Cependant, lorsqu'elle est portée aux malades ou aux fidèles trop éloignés, elle n'est constituée que du pain.¹⁷⁶¹ Le pain eucharistique est de farine complète, fermentée et sans sel, et cuit par un prêtre ou un fidèle de sexe masculin au four de l'église. Consacré, il prend le nom de « qurbān » (قربان), d'« offrande », de **ΠΡΟΣΦΟΡΑ**.¹⁷⁶² Il ne peut plus alors être touché que par le prêtre. Il porte sur sa face antérieure douze petits carrés munis d'une croix en diagonale et représentant les apôtres, entourant un carré plus grand, le **σπάδικον**¹⁷⁶³ ou **δεσποτικόν** [« (pain) du Seigneur »]¹⁷⁶⁴, représentant le Christ et entouré

¹⁷⁵⁵ Arm. II 434(88)A (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 272).

¹⁷⁵⁶ *HL*, 18,25, dans L. LELOIR (introd.), p. 72.

¹⁷⁵⁷ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 567 ; J.A. JUNGSMANN, p. 291.

¹⁷⁵⁸ BASILE DE CESAREE, *Lettres*, 93 ; cité par V. DESPREZ, *Idem*, p. 569-570.

¹⁷⁵⁹ En Occident, le concile de Saragosse de 380 interdit, sans en donner la raison, d'emporter l'eucharistie pour la consommer chez soi. Cf. A. D'ALES, *Priscillien*, Paris 1936, p. 7 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 572.

¹⁷⁶⁰ P. DU BOURGUET, *Coptes*, p. 41.

¹⁷⁶¹ *Idem*, p. 37.

¹⁷⁶² Voir notamment, J. SERR, p. 28.

¹⁷⁶³ ARCHBISHOP BASILIOS, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Fraction », p. 1121. C. Cannuyer parle de l'« aspadicon », qu'il traduit par « agneau » (*Les Coptes*, p. 146).

de cinq petits trous symbolisant Ses plaies. Le prêtre choisit le meilleur pain parmi un nombre impair cuit le matin même de la liturgie.¹⁷⁶⁵ Notons que le vin eucharistique ou « abārkah » (أباركة) = « vin nouveau ») est aujourd'hui fait à partir de raisins secs venus de l'étranger (car les musulmans ont fort longtemps interdit la culture de la vigne en Egypte). Après la cérémonie, les pains non utilisés sont distribués aux fidèles qui le souhaitent. Ce sont les « eulogies » qu'ils consomment alors chez eux.¹⁷⁶⁶

Chez les semi-anachorètes, la célébration du samedi est précédée d'un repas commun, appelé ἀγάπη, du nom du repas que les premiers chrétiens prenaient en commun et qui se terminait par l'eucharistie.¹⁷⁶⁷ L'ἀγάπη est un repas particulier, plus soigné et obligeant les moines à déroger à leurs habitudes alimentaires.¹⁷⁶⁸ Pris en silence¹⁷⁶⁹, il se déroule à l'origine probablement en l'église même, puis se déplace dans un réfectoire conçu à cet effet.¹⁷⁷⁰ Il peut y avoir également un second repas communautaire après la liturgie du dimanche matin, mais certains moines préfèrent l'éviter et se réfugier dans leur cellule dès la messe achevée. Ainsi, Isaac le Thébain, « quand l'office était terminé, il s'enfuyait, comme s'il était chassé par le feu, dans son désir de regagner sa cellule. Souvent on distribuait aux frères après l'office une galette et une coupe de vin. Lui n'en prenait pas, non qu'il repoussât l'eulogie des frères, mais il tenait à garder le recueillement de l'office ».¹⁷⁷¹ Le but pouvait être aussi tout simplement de préserver au maximum son régime alimentaire. C'est ainsi que l'on vit aux Kellia un frère « qui jeûna la semaine de Pâque, puis, lorsqu'on se réunit au soir, il s'enfuit pour ne pas manger dans l'assemblée, il fit cuire de petites bettes et mangea sans pain ».¹⁷⁷² Les moines, s'efforçant de ne modifier que le moins possible leur régime de jeûne, en ne prenant pas un repas matinal tout à fait hors de leurs habitudes, permettent ainsi de faire du dimanche un jour ordinaire, marqué par le seul repas

¹⁷⁶⁴ ARCHBISHOP BASILIOS, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Eucharistic bread », p. 1062-1063 ; E.A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York 1900, p. 352 ; G.W.H. LAMPE, p. 339.

¹⁷⁶⁵ Cf. *Lévitique*, 23,18.

¹⁷⁶⁶ I.-H. DALMAIS, *Liturgies*, p. 105 ; C. CANNUYER, *Les Coptes*, p. 146 et 149-150 ; L. ALBERT, p. 104 ; ARCHBISHOP BASILIOS, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Eucharistic bread », p. 1062-1063 ; E.M. ISHAQ, dans *Idem*, s.v. « Eucharistic wine », p. 1066.

¹⁷⁶⁷ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 184 ; C. DONAHUE, « The Agapè of the Hermits of Scété », *Studia Monastica* 1, 1959, p. 97-114. Le père Regnault cite cet article, tout en indiquant son fréquent désaccord avec son auteur. Voir aussi A. HAMMAN, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Agape », p. 48-49, qui en fait l'histoire.

¹⁷⁶⁸ Cf. N256 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 94) et Arm II 355(7)A (ID., *Nouveau recueil*, p. 269).

¹⁷⁶⁹ Cf. A251 (ID., *Alphabétique*, p. 101).

¹⁷⁷⁰ ID., *Vie quotidienne*, p. 185.

¹⁷⁷¹ A423 (ID., *Alphabétique*, p. 156).

¹⁷⁷² N160 (ID., *Anonymes*, p. 60).

de la neuvième heure. Cet usage de l'« agape » dominicale en vint dès lors à disparaître fort rapidement, sans que l'on puisse en dater l'extinction effective.

Il apparaît donc que « les vieux ascètes du désert n'avaient pas une piété eucharistique exubérante, mais ils 'pratiquaient' comme les Chrétiens de leur temps, et leur 'pratique' s'appuyait sur une *praxis* exigeante ». ¹⁷⁷³ En bref, ici comme ailleurs, la modération semble la ligne de conduite de la majorité des errants.

« Le sacrifice eucharistique est appelé le plus souvent, en Basse-Egypte, *synaxe* (en latin *collecta*), c'est-à-dire 'assemblée' (...). Les pachômiens et saint Basile parleront surtout d'« offrande » (en grec et en copte : *prosphora*). 'Repas du Seigneur' oriente vers la 'communion', qui désigne aussi bien le don reçu que l'acte par lequel on le reçoit. Le Corps du Christ est aussi appelé 'les mystères', et parfois 'la grâce', 'la grâce de Dieu' – le don par excellence. ». ¹⁷⁷⁴ Nous avons déjà vu que, chez les errants, la « synaxe » ou « réunion » est un terme qui s'utilise même lorsqu'on pratique seul. ¹⁷⁷⁵ A noter également un usage différent du terme « synaxe » qui indique, chez les pachômiens, le lieu même de la réunion eucharistique, l'église ou la « salle de fête », en copte, salle où ils se réunissent pour certaines prières et pour les instructions que donnent le supérieur du couvent et les chefs de maison. ¹⁷⁷⁶

Le vocable « synaxe » est donc d'usage clairement imprécis. Dans la *Mission de Paphnuce*, le mot ne s'applique pas toujours à la seule eucharistie mais à la prière ou bien à la Divine Liturgie en entier.

Au chapitre 24, il est dit que les moines d'Erète se réunissent journallement pour leurs « synaxes » (S1.115, S2.107, B.83). Ce passage témoigne bien du dilemme devant lequel l'on peut se trouver lorsqu'il s'agit d'analyser ce terme. Il s'agit très certainement ici des « prières », comme l'indique par ailleurs les versions éthiopiennes et arabes, A2 précisant même qu'il s'agit bien de « prières collectives » (E1.111 à 113, A1.32, A2.77, A3.100). Il est donc plus que raisonnable d'envisager qu'il s'agit ici de l'indication des différentes heures canoniales et des prières qui s'y rattachent, effectuées en commun dans ce monastère

¹⁷⁷³ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 578.

¹⁷⁷⁴ *Idem*, p. 575-576. Voir aussi D.J. CHITTY, p. 62.

¹⁷⁷⁵ Voir aussi V. DESPREZ, *Idem*, p. 290.

¹⁷⁷⁶ *Idem*, p. 248 ; R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 20.

cénobitique. Il ne faudrait cependant pas tout à fait exclure qu'il s'agit bien de la Divine Liturgie. En effet, si celle-ci ne prend normalement place que le samedi et le dimanche, nous avons pu voir que le monastère d'Apollō pratique une eucharistie quotidienne. Il n'est donc pas exclu que ce monastère suive ce type de règle, même si cela reste hautement improbable.

En revanche, au chapitre 31, quand Paphnuce interroge Onuphre quant au lieu où il accomplit la synaxe le samedi et le dimanche, c'est clairement de la messe dont il s'agit, voire même de la communion elle-même comme l'indiquent A2 et A3, ce dernier précisant par ailleurs bien que la communion se fait sous les deux espèces (S1.169, S2.157, B.120, A2.130, A3.142). Notons encore une fois l'extrême proximité de A1 et des versions guèzes qui sont seules à ignorer ce chapitre, de même que le suivant.

Vient ensuite la réponse, quand Onuphre dit que c'est un ange qui vient le « synaxer » (S1.170 et 171, S2.158 et 159, B.121, A2.131, A3.143). Ce n'est en effet pas le substantif **CYNAΞIC** qui est ici utilisé mais bien le verbe grec-copte **CYNAΓE**, que l'on peut traduire plus élégamment, selon le cas, par « faire la synaxe » ou, comme nous l'avons choisi afin d'éviter toute ambiguïté, par une expression empruntée au christianisme latin : « recevoir dans la synaxe ». Ce verbe pourrait également être traduit par « donner la communion », mais aussi souvent par « faire la messe ». L'imprécision nous conduit à coller davantage au texte et ce même si les versions arabes n'évoquent clairement que la seule « communion », précision qui ne peut nullement être déduite des versions coptes. Il est cependant quasiment certain qu'Onuphre récite les prières de la messe le samedi et le dimanche et que l'ange se contente de lui donner la communion. « Ceux qui résident dans le désert à cause de Dieu » bénéficient ainsi de la Grâce divine, ce qui évoque la généralisation, du moins dans ce texte, de ce miracle en faveur des ermites. Nous y reviendrons quand nous étudierons les charismes.

Le verbe **CYNAΓE** prend en S1 un sens assurément plus restreint et plus précis au chapitre 36, puisque, prenant comme complément direct **ΠΡΟCΦΟΡΑ**, il ne peut signifier que le fait de donner l'offrande liée à la liturgie eucharistique, ce qui apparaît d'ailleurs clairement selon les versions guèzes et arabes (S1.196, S2.183, B.136, E1.194, A1.96d, A2.154, A3.165). S1 use ainsi à la fois d'un verbe qui, selon Vincent Desprez, relèverait

davantage du vocabulaire de Basse-Egypte, tout en lui adjoignant un terme qui s'appliquerait essentiellement à l'eucharistie en Haute-Egypte. Les autres versions coptes présentent d'autres verbes, non techniques, et ne retiennent que le terme **ΠΡΟΣΦΟΡΑ**. Ce mot est prononcé par Onuphre qui vient d'un monastère cénobitique de Thébaïde. En a-t-il dès lors conservé le vocabulaire ? Peut-être, mais, en fait, il est notable que cette partie du texte, qui est absente des apophtegmes à l'origine de la *Mission*, relève très certainement de l'auteur de la composition de ce récit et que, si celui-ci fait venir Paphnuce de Scété et situe la mise par écrit de la narration en ce dernier lieu, il ne cite par ailleurs que des lieux de Moyenne-Egypte et pourrait dès lors fort bien être lui-même originaire de cette région, où ce vocable est peut-être davantage en usage que dans la contrée scétiote. Par ailleurs, si le terme est, toujours selon Desprez, utilisé en haute-Egypte pour désigner l'ensemble de la liturgie eucharistique, il est tout à fait fondamental de noter qu'il est clairement ici question de l'offrande faite par les fidèles pour celle-ci et que, dans cet usage précis, le terme, loin d'être spécifique à une région de l'Egypte, remonte à la tradition paulinienne.¹⁷⁷⁷

Deux phrases plus loin, une nouvelle question de Paphnuce reprend la même structure que précédemment, tant en S1 que dans les autres versions coptes. Tous les manuscrits démontrent bien que c'est ici l'offrande du fidèle à l'occasion de l'eucharistie qui est visée (S1.198, S2.184, B.138, E1.199 et 200, A1.96j ? A2.157). La question n'apparaît pas telle quelle en A3, mais, juste ensuite, ce manuscrit présente une phrase qui reprend le terme « offrande / oblation » en évoquant strictement la même réalité (A3.168).

Nous avons déjà vu que le terme **ΚΥΝΑΞΙΣ** réapparaît au chapitre 44, mais qu'il y représente clairement la « prière » : les quatre moines anonymes et Paphnuce passent la nuit à « faire de grandes synaxes jusqu'au matin ». C'est clairement la nuit de dimanche. On peut donc s'attendre à une liturgie eucharistique au matin. Mais rien ne l'évoque au sein de notre texte, quel que soit le manuscrit. Sa présence est cependant incontournable. Pourquoi n'est-elle dès lors pas mentionnée ? Sans doute parce qu'elle ne présente aucun caractère particulier et donc qu'elle est réalisée tout simplement par un des quatre anciens qui doit dès lors avoir le statut de prêtre.

Elle n'est cependant pas non plus mentionnée pour une autre raison. Au chapitre 52,

¹⁷⁷⁷ Romains 15,16 ; A. HAMMAN, *DECA : Offrandes des fidèles*.

les quatre jeunes semi-anachorètes originaires de Pemdjē disent se réunir en un même lieu le samedi et le dimanche pour, selon S1.291, « faire leurs synaxes ». S'il s'agissait simplement de prières, comme semble l'admettre A1.181, il eut été normal de trouver un article indéfini là où apparaît un possessif, qui limite ces fameuses « synaxes » à ces deux jours. Dès lors, il ne peut s'agir que de « messes », de célébrations eucharistiques, ainsi que l'indiquent parfaitement les versions guèzes (E1.301). B.193, A2.228 et A3.247 sont très imprécis, mais A3 indique, tout comme S1 et S2, que les ermites retournent ensuite en leur « lieu » pour leur πολιτεία personnelle. S2.264 est dès lors particulièrement intéressant car il ne parle ni de « synaxes », ni du samedi, ni du dimanche, mais il n'évoque que la « nuit de dimanche ». En clair, cela signifie que si les deux liturgies ne sont pas mentionnées, c'est justement parce qu'elles se déroulent au cours de cette nuit. Nous avons déjà vu que l'office eucharistique du samedi se déroulait le soir. Il est dès lors évident que celui du dimanche a lieu au cours de l'office du matin, avant l'aube. Il en résulte que la simple évocation de la sainte nuit implique *de facto* celle des deux liturgies eucharistiques, qui ne doivent donc pas être nécessairement mentionnées.

Suit alors un chapitre spécifiquement consacré à ces deux offices liturgiques chez les jeunes moines. Si ce chapitre apparaît, c'est donc en réalité par le seul fait du caractère surnaturel de la communion, opérée par un ange. Dans une question absente de A2, Paphnuce commence par interroger les frères sur le lieu de « la synaxe » (S1.292, S2.265, B.194, E1.302, E4.165, A1.181a, A3.248). Les autres versions montrent clairement qu'il s'agit là de la communion eucharistique, B employant ici le terme **ΠΡΟΣΦΟΡΑ**, qui ne peut nullement en ce cas représenter l'offrande des fidèles. On pourrait bien entendu se poser la question de savoir si S1 et S2, qui évoquent la « synaxe », n'envisagent pas l'ensemble de la messe. Nous ne le croyons pas. Outre que les autres versions sont bien précises à ce sujet, rien n'indique que la liturgie ne puisse être effectuée par un des jeunes moines qui serait dès lors prêtre. En revanche, le texte dit clairement que, dans cette oasis, les moines ne disposent pas de pain et il en résulte donc que seul l'ange peut être porteur du pain eucharistique. Une liturgie exécutée par un des moines, avec son remplacement par un ange au moment précis de l'eucharistie, est dès lors tout à fait plausible et la question ici posée concerne bien l'acte précis exécuté par l'ange annoncé dès la phrase suivante. Hormis les versions sahidiques et A3, les manuscrits précisent à nouveau que cette communion se déroule les samedis et les dimanches. En guèze, tel est le cas des manuscrits E3 à E5, les deux

premières versions ne mentionnant, erronément au vu de la suite des textes, que le seul « sabbat du dimanche ».

Ils répondent « en ce lieu », précisant que c'est l'ange qui s'en charge, chaque samedi et chaque dimanche (les dates étant absentes de A3). Les trois textes coptes évoquent la « synaxe », y compris B qui utilise ici le substantif gréco-copte **CΥΝΑΓΙΟΝ** (S1.293, S2.266, B.195) Ainsi que le montrent les autres versions, c'est bien la seule offrande eucharistique dont il est ici à nouveau question.

Vient alors le samedi et l'ange descend pour leur faire la synaxe. A nouveau, les trois versions coptes usent soit du verbe **CΥΝΑΓΕ**, soit du substantif **CΥΝΑΓΙΟΝ** (S1.295, S2.268, B.196). Les autres versions montrent à nouveau qu'il s'agit bien précisément de la communion (E1.305, A2.232, . La phrase est absente de A1.

La suite indique la spécificité d'une telle offrande, puisqu'elle permet à la fois l'obtention de la rémission des péchés et la protection contre les actions démoniaques (S1.296, S2.269, B.197, E1.306, . Autrement dit, elle est sanctifiante : elle rend celui qui en bénéficie parfait dès ici-bas. Cette synaxe angélique permet donc à l'errant d'atteindre la *ξενιτεία* intérieure.

Il n'est ensuite nullement question de la nécessaire liturgie du moment, ni même précisément de prière, si ce n'est en A2 et en A3. Les autres textes parlent uniquement de louange, de glorification, de bénédiction de Dieu, voire de chants en son honneur (S1.298, S2.271, B.199, E1.308, A1.181d, A2.233, A3.257).

L'ange vient alors et leur donne la communion. Celle-ci est bien entendu faite sous les deux espèces. Seuls S1, A1 et A3 ne précisent pas ce dernier fait (S1.299, S2.272, B.200, E1.309 et 310, A1.181e, A2.234, A3.258).

L'expérience est tellement forte que Paphnuce, conscient de son accession à la sainteté, en tombe dans l'inconscience. A cette occasion, A3.259 parle à son tour de la communion sous les deux espèces.

L'ange se limite ensuite à les bénir avant de retourner aux Cieux. Les errants passent alors toute la nuit du dimanche en prières et psalmodies et, au matin, l'ange revient et leur donne à nouveau la communion, suivie d'une nouvelle bénédiction. La liturgie eucharistique du dimanche matin n'est pas non plus évoquée (S1.305, S2.279, B.202, E1.313, A1.181h, A2.242 et 243, A3.266).

Le seul manuscrit S1 insiste alors sur la participation de Paphnuce à cette synaxe angélique (S1.306).

Les versions sahidiques (S1.307, S2.280), ainsi que A2.244 et A3.266, développent le contenu de la bénédiction, qui est strictement liée à la communion qui vient d'être administrée.

Notons enfin que la synaxe dominicale semble bien suivie d'une agape, ce qui fait remonter ce texte à une période ancienne, au moment où elle existait toujours (S1.316, S2.286, B.209, E1.321, A1.181m et n, A2.256 et 257, A3.276 à 278).

On peut conclure en affirmant sans risque que la liturgie, centrée sur le *Psautier*, est loin d'être une préoccupation majeure pour les errants et qu'elle se limite bien souvent aux « offices » du soir et du matin que chaque moine fait en sa cellule, dans l'obscurité, le reste de la journée étant cependant constellé de prières.

Si les semi-anachorètes se réunissent à l'église, c'est presque toujours uniquement le samedi et le dimanche pour la liturgie communautaire qui se déroule au début et à la fin de la sainte nuit du dimanche, nuit passée dès lors le plus souvent en communauté à prononcer des prières « individuelles » et à psalmodier, l'éloignement de la cellule rendant difficile le retour en son « lieu » entre les deux célébrations. En cette époque de raréfaction de la communion qui suit les débuts de la crise arienne, les semi-anachorètes reçoivent malgré tout le plus souvent l'eucharistie, sous les deux espèces, à l'occasion de ces deux cérémonies. Il en est cependant ici comme dans tous les autres « secteurs » de la πολιτεία : des extrémistes soit se jugent indignes de recevoir les Saints Mystères, soit, inversement, s'estiment suffisamment saints pour ne plus en avoir besoin (tels les messaliens). Ces excès sont bien entendu toujours condamnés. Ajoutons que la liturgie du samedi est précédée d'un repas communautaire, l'agape, dont l'existence dominicale, après l'office, tend en revanche très

rapidement à disparaître. Notons à cet égard que nous la retrouvons bien dans la *Mission de Paphnuce*.

En ce qui concerne les ermites du désert profond, il est évident que plus l'éloignement est grand et plus la liturgie et la célébration eucharistique sont rares. Si certains usent du stratagème de l'auto-communion grâce aux parcelles de pain consacré ramenées en cellule après les rares passages à l'église, la littérature attribue volontiers aux saints ermites le bénéfice d'une synaxe des mains d'un ange, synaxe sanctifiante dont la *Mission de Paphnuce* donne plusieurs exemples. Notons encore que la *Mission* ne fait jamais état de la liturgie accomplie par les moines.

Enfin, en ce qui concerne le terme « synaxe » et les verbes qui s'y rattachent, ils constituent un vocabulaire imprécis qui va du lieu de la cérémonie à l'administration de la communion, en passant par la messe et la prière communautaire, voire individuelle. La *Mission* évoque par là des prières, individuelles ou communautaires, ainsi que l'administration de la communion. Quant au terme « prosphora », qui peut recouvrir des significations équivalentes, il apparaît essentiellement dans la *Mission* pour exprimer l'« oblation », l'offrande des fidèles faites à l'occasion de la célébration eucharistique.

C) LE « SOUVENIR DE DIEU » ET LA PRIERE CONTINUE

Le « souvenir de Dieu » constitue un des éléments fondamentaux de l'armure, tout spécialement contre l'Acédie. Il permet également de renforcer l'éveil.

Rappelons que le moine en cellule doit travailler des mains, ne manger (le plus souvent) qu'une fois par jour, se taire et « méditer » et que l'essentiel est dans la parole d'abba Isaïe : « quand tu te tiens dans ta cellule, aie un continuel souci de ces trois choses : le travail manuel, la 'méditation' et la prière ». ¹⁷⁷⁸ La méditation est donc – et de loin – plus importante que la liturgie. « Initialement, (elle) est une attention soutenue sur un objet de pensée » se poursuivant par une réflexion. Cet exercice mental n'est donc pas, de prime abord, spécialement religieux, mais la méditation religieuse a pour objet précis la Révélation. La μελέτη s'attache à la parole du Christ et donne lieu à une véritable rumination, répétition

¹⁷⁷⁸ ISAÏE DE SCETE, *Recueil ascétique*, 9,20, H. DE BROU (trad.), p. 106.

mécanique de l'Écriture Sainte, tout spécialement des *Psaumes*.¹⁷⁷⁹ Le moine a fondamentalement deux choses à l'esprit : d'une part, le « souvenir des péchés commis » qui relève de la componction ; d'autre part, le « souvenir de Dieu », la pensée perpétuelle à Dieu, à ses saints et à Sa sainte parole, cette dernière consistant notamment en la méditation.¹⁷⁸⁰ Cette récitation par cœur s'effectue à mi-voix lorsque le moine est seul, en silence si ce n'est pas le cas, par humilité. Ainsi Zénon dit à un visiteur pressé de s'en aller car ne parvenant pas à parler avec l'ancien, demeuré silencieux tout en travaillant : « va et dorénavant mange à la neuvième heure [c'était un adepte de longs jeûnes], et ce que tu fais, fais-le en cachette ». ¹⁷⁸¹ La pratique spirituelle, par humilité, doit donc être la plus discrète qu'il se peut.¹⁷⁸² Isaïe de Scété en vient même à parler du moine, en cellule, accomplissant sa liturgie envers Dieu dans le silence.¹⁷⁸³

La méditation peut consister en la répétition continue d'un seul verset, aussi bien qu'en la récitation de longs passages. Deux abbas entendirent ainsi, à travers sa porte, Achille qui répétait sans cesse un verset de la *Genèse* (46,3) : « ne crains pas, Jacob, de descendre en Égypte ». ¹⁷⁸⁴ La connaissance de la *Bible* peut en tout cas apparaître remarquable : abba Daniel, par exemple, récite journalièrement dix mille versets différents. « Il avait appris par cœur toute l'Écriture, le Nouveau et l'Ancien Testaments ainsi que tous les canons et des traités épiscopaux. » ¹⁷⁸⁵

Les moines parviennent à accomplir la méditation et le travail manuel simultanément. Certains textes montrent cependant que la μελέτη conduit parfois l'ascète à ne plus accomplir son travail avec toute l'attention requise.¹⁷⁸⁶

A côté de la récitation par cœur, il y a aussi la simple lecture. Elle est prévue à heures

¹⁷⁷⁹ A. DORIN, dans P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, s.v. « Méditation chrétienne », p. 1079 ; J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Méditation », p. 1608 ; H. BACHT, « *Meditatio* in den ältesten Mönchsquellen », *Geist und Leben* 28, 1955, p. 360-373.

¹⁷⁸⁰ Cf. EVAGRE LE PONTIQUE, *Antirrétique*, Prologue (version syriaque), dans W. FRANKENBERG (éd.), *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, p. 474-475 ; A. GUILLAUMONT, *Esquisse*, p. 237. Nous avons cependant déjà vu que la componction peut aussi être envisagée *in fine* comme « souvenir de Dieu ».

¹⁷⁸¹ A242 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 97).

¹⁷⁸² ID., *Vie quotidienne*, p. 116. La prière vers Dieu était déjà liée au silence dans les œuvres de sagesse de l'Antiquité égyptienne. Cf. F. DAUMAS, *Thérapeutes*, p. 355-357 ; ID., « Amour de la Vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne », *Études Carmélitaines* 31, 1952, p. 124-126.

¹⁷⁸³ ISAÏE DE SCÉTÉ, *Recueil ascétique*, 26,29, H. DE BROU (trad.), p. 243.

¹⁷⁸⁴ A128 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 50).

¹⁷⁸⁵ Ch250 (ID., *Nouveau recueil*, p. 281-282).

¹⁷⁸⁶ R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 18.

fixes dans les couvents pachômiens et est fondamentale, au point que la règle déclare : « si quelqu'un est entré au monastère sans savoir lire, à la première heure, à la troisième et à la sixième, il ira chez qui puisse l'enseigner... Ensuite on lui écrira les éléments des syllabes, les verbes et les noms, et même s'il ne veut pas, il sera contraint d'apprendre à lire. Et il n'y aura absolument personne au monastère qui n'apprenne à lire et ne sache quelque chose des Ecritures, pour le moins tout le Nouveau Testament et le psautier ».¹⁷⁸⁷

Il en va tout autrement chez les antoniens : si les apophtegmes montrent que bien des moines lisent en cellule¹⁷⁸⁸, ce n'est pas une pratique générale et indispensable. Ainsi, à l'abba Ammon de Raïthou, qui lui affirmait : « quand je lis l'Ecriture, mon esprit a envie de préparer un beau discours, afin de pouvoir répondre si on m'interroge, Sisoès répliqua : « ce n'est pas nécessaire ; tâche plutôt, par la pureté d'esprit, d'acquérir l'insouciance et le don de la parole ».¹⁷⁸⁹ La lecture n'est donc pas le moyen d'atteindre l'état de perfection qui permet de délivrer l'enseignement. Un autre apophtegme relatif à Sisoès peut cependant paraître aller en sens contraire. Quand un frère lui demanda une parole, il répondit en effet : « Qu'ai-je à te dire ? Je lis le Nouveau Testament et je retourne à l'Ancien ».¹⁷⁹⁰ Comment comprendre ce texte ? Tout simplement en y voyant que, si Sisoès ne lie pas l'acquisition de la perfection et du don de la parole à la lecture, il n'en rejette en aucune façon l'intérêt, même s'il est mineur, pour la progression du moine, grâce à l'édification. La formulation de cet apophtegme renvoie aussi – et même surtout – à la caractéristique la plus fondamentale de l'enseignement des errants qui consiste en un exemple de pratique, plutôt qu'en une parole. Les deux apophtegmes se complètent donc, bien au contraire de se contredire.

Un autre apophtegme montre bien quant à lui que la lecture constitue un moyen, parmi d'autres tels que le travail manuel ou la μελέτη, pour assurer sa régularité et vaincre ses pensées, et donc progresser dans sa πολιτεία.¹⁷⁹¹ Un autre encore montre en revanche que c'est loin d'être l'essentiel : après avoir lu jour et nuit pendant vingt ans l'Ecriture, un moine des Kellia vendit tous ses livres et partit au désert intérieur. A l'abba Isaac qui lui demanda alors la raison de son geste, il répondit : « il y a vingt ans, Père, que je n'entends que les paroles des Ecritures, et maintenant je veux enfin me mettre également à l'œuvre que j'ai

¹⁷⁸⁷ Citation par I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 76.

¹⁷⁸⁸ A104 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 42) ; N425 (ID., *Anonymes*, p. 141).

¹⁷⁸⁹ A820 (ID., *Alphabétique*, p. 288).

¹⁷⁹⁰ A838 (*Idem*, p. 292).

¹⁷⁹¹ N195 (ID., *Anonymes*, p. 76-77).

entendue des Ecritures ». ¹⁷⁹² La lecture fournit donc certes des modèles, mais l'essentiel est bien entendu dans la pratique de l'œuvre.

Même un intellectuel comme Evagre, s'il défend l'intérêt de la lecture, n'en demeure pas moins, ici comme ailleurs, à prôner la juste mesure de cette activité, comme de toute autre. Particulièrement éclairant et fondamental est à ce propos le chapitre 15 du *Traité pratique*, où il proclame : « quand l'intellect vagabonde, la lecture, la veille et la prière le fixent ; quand la concupiscence est enflammée, la faim, la peine et l'anachorèse l'éteignent ; quand la partie irascible est agitée, la psalmodie, la patience et la miséricorde la calment. Et cela, accompli au moment et dans la mesure qui conviennent ; car ce qui est immodéré et inopportun dure peu, et ce qui dure peu est plus nuisible qu'utile ». ¹⁷⁹³

De même, Jean Cassien montre clairement, à de nombreuses reprises ¹⁷⁹⁴, l'importance, certes réelle, mais secondaire de la lecture, à côté de la pratique. Ne citons que deux passages de sa quatorzième *Conférence* : « il est impossible de connaître ou d'enseigner ces choses [la science spirituelle], à moins d'en avoir l'expérience. Celui qui n'est pas capable même de les comprendre, comment le serait-il de les communiquer aux autres ? Que s'il a cependant la présomption d'en parler, son discours restera sans aucun doute inefficace et vain. (...) Non, celui dont l'âme n'est point pure, ne saurait acquérir la science spirituelle, si assidu qu'il puisse être à la lecture » ¹⁷⁹⁵ ; « il viendra donc un jour où, moins par la lecture que par une laborieuse expérience, vous posséderez la doctrine ; et votre âge plus avancé vous mettra en situation d'enseigner les autres ». ¹⁷⁹⁶ L'enseignement est donc bien l'apanage des « anciens » parfaits, qui ont acquis l'expérience qu'ils peuvent transmettre, et non celui des lecteurs des Ecritures qui n'ont pas encore atteint l'état de perfection requis.

Dans une culture où l'oralité l'emporte en tout cas très nettement, les anachorètes peuvent retenir par cœur les lectures bibliques de l'office sans éprouver dès lors la nécessité de lire le texte par eux-mêmes. Ainsi, Antoine « était si attentif à la lecture qu'il ne laissait rien tomber à terre des paroles des Ecritures mais les retenait toutes et que la mémoire

¹⁷⁹² N541 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 199).

¹⁷⁹³ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 15, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 536-539.

¹⁷⁹⁴ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques* [nombreux passages, voir J.-Cl. GUY, p. 521 (index) ; ID., *Conférences*, XIV,13-17, dans E. PICHERY 54, p. 199-208.

¹⁷⁹⁵ J. CASSIEN, *Conférences*, XIV,14, dans *Idem*, p. 202.

¹⁷⁹⁶ J. CASSIEN, *Conférences*, XIV,17, dans *Idem*, p. 206.

lui tenait lieu de livres ». ¹⁷⁹⁷ Nous avons déjà pu montrer, à l'occasion de l'étude du renoncement aux biens terrestres, que les livres n'encombrant pas les cellules et qu'il est fort probable que les plus anciens parmi les Pères du désert n'en possèdent au plus qu'un seul. Rappelons cependant, qu'avec le temps, les moines vont en amasser, sans pour autant s'y attacher, du moins dans les époques anciennes. ¹⁷⁹⁸ Citons une deuxième fois un apophtegme très intéressant qui fait dire à un ancien : « les prophètes ont écrit les livres, puis vinrent nos Pères qui les mirent en pratique. Ceux qui vinrent après eux les apprirent par cœur. Puis la génération présente est venue, qui les a copiés et placés inutiles, dans les embrasures ». ¹⁷⁹⁹ Ceci est tout à la fois la condamnation de l'accumulation de ces biens terrestres et l'affirmation de la nécessité de la mise en pratique des œuvres lues, qui peuvent être apprises pas cœur.

Le moine pratique également la discussion sur l'Écriture Sainte. Cependant, les entretiens spirituels, qui se pratiquent essentiellement le samedi et le dimanche après la liturgie commune, ne se limitent pas à la Parole divine : les sujets peuvent être fort divers, parfois abstraits mais le plus souvent pratiques, intéressant directement la vie spirituelle et l'observance monastique ¹⁸⁰⁰, car, rappelons-le, les discussions de nature théologique sont plutôt à éviter.

Chez les pachômiens, la liturgie est accompagnée des catéchèses ou instructions des supérieurs sur l'Écriture : le samedi matin et le dimanche, matin et soir, par le chef de couvent, le mercredi et le vendredi, sans doute le matin, par les chefs de « maison ». ¹⁸⁰¹ De plus, la prière liturgique est prolongée par la récitation privée de l'Écriture. ¹⁸⁰²

L'oralité et la mémoire sont tellement fondamentales que, chez les pachômiens, l'office est fondé moins sur la lecture que sur la récitation de « morceaux » de « par-cœur », les termes **ΜΕΡΟΣ** et **ΑΠΟΚΤΗΘΟΥΣ** en devenant de véritables expressions techniques. ¹⁸⁰³ De même, Basile de Césarée va demander à ses moines de connaître par cœur au moins

¹⁷⁹⁷ VA 3,7 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 138-139].

¹⁷⁹⁸ Nous ne pouvons personnellement que regretter ces temps anciens, les moines coptes attachant désormais tellement d'importance à leurs écrits qu'ils n'en permettent quasiment pas la simple consultation.

¹⁷⁹⁹ N228 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 87).

¹⁸⁰⁰ ID., *Vie quotidienne*, p. 187.

¹⁸⁰¹ PACHOME, *Praecepta*, 20 ; A. VEILLEUX, *La liturgie*, p. 271 sv. ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 252.

¹⁸⁰² Nous ne comprenons pas V. Desprez (*Ibidem*) qui considère cela comme « une trouvaille du système pachômien ». Peut-être quant aux modalités mais certainement pas sur le principe.

¹⁸⁰³ A. VEILLEUX, *La liturgie*, p. 311 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 251.

les quatre *Evangelies*.¹⁸⁰⁴

La prière n'est pas nécessairement tournée vers Dieu. Elle peut également s'orienter vers les saints, qui participent à la divinité. Elle peut invoquer les saints mais aussi, et même surtout, assurer leur commémoration sur cette terre. Le « souvenir des saints » entre dans le « souvenir de Dieu », le saint étant un homme qui est devenu parfait, qui s'est divinisé. La commémoration est tout spécialement assurée dans la liturgie à l'occasion de la fête du saint, à l'époque presque toujours le jour de sa mort, à savoir celui de sa naissance à la vie éternelle et à la sainteté définitive.

Le « souvenir de Dieu » se réalise par la « méditation » de l'Écriture Sainte, les entretiens spirituels, le « souvenir des saints » ou la lecture sacrée, la *lectio divina*.¹⁸⁰⁵ Mais il s'accomplit aussi tout simplement par la prière vers Dieu qui doit en réalité être continue.¹⁸⁰⁶ Un apophtegme déclare ainsi que « si un moine prie seulement quand il est debout pour la prière, celui-là ne prie pas du tout ». ¹⁸⁰⁷ Un autre, fort long et intéressant de multiples sujets, reprend la même formule après avoir dit : « la prière (...) ne consiste pas seulement à se tenir en prière en un moment déterminé, mais toujours. (...) Soit que tu manges, soit que tu boives, soit que tu marches sur le chemin, soit que tu fasses un travail quelconque, ne t'écarte pas de la prière ». ¹⁸⁰⁸ C'est bien là l'élément majeur, avec le travail manuel, dans l'armure contre l'Acédie. C'est pourquoi Cassien présente les moines d'Égypte en disant : « chacun dans sa cellule, ils travaillent sans cesse de leurs mains sans point jamais omettre la méditation des psaumes et des autres Écritures ; à tout moment ils mêlent des prières et oraisons, passant ainsi tout le jour dans des offices que nous, nous célébrons en des temps déterminés ». ¹⁸⁰⁹ « Priez sans interruption » proclamait d'ailleurs saint Paul. ¹⁸¹⁰ Dès lors, le grand théoricien qu'est Evagre recommande, dans ses *Bases de la vie*

¹⁸⁰⁴ L. ALBERT, p. 75.

¹⁸⁰⁵ Avec Origène, Cyprien est le premier témoin de cette expression appelée à un grand succès : « Que dans les mains soit une *Lecture divine*, dans l'esprit la pensée du Seigneur ; (...) » (CYPRIEN, *De zelo et liuore*, 16), traduit et cité par V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 128 ; J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « *Lectio divina* », p. 1420-1421.

¹⁸⁰⁶ Lire essentiellement A. GUILLAUMONT, *La prière continue*, et T. WARE, « Pray without Ceasing. The Ideal of Continual Prayer in Eastern Monasticism », *Eastern Churches Review* 2, 1968-1969, p. 253-261.

¹⁸⁰⁷ N104 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 45).

¹⁸⁰⁸ J714 (*Idem*, p. 295-299, citation en p. 299).

¹⁸⁰⁹ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, III,2, dans J.-Cl. GUY, p. 92-93 ; A. GUILLAUMONT, *Le travail manuel*, p. 125.

¹⁸¹⁰ *1 Thessaloniens* 5,17 ; V. DESPREZ, *Idem*, p. 98 ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 118.

monastique : « prie avec crainte et tremblement, avec effort, vigilance et attention »¹⁸¹¹ car « il (n')(...) a pas été prescrit de travailler, de veiller et de jeûner constamment, tandis que c'est (...) une loi de prier sans cesse ».¹⁸¹² Et Basile ordonne : « Prie sans relâche ! Il n'est pas question de pratiquer la prière avec sans cesse des paroles sur les lèvres, mais de t'unir à Dieu en toute ton attitude vitale, et ta vie entière sera une prière continue et ininterrompue ».¹⁸¹³ Il ne faut cependant pas tomber dans l'extrémisme des messaliens qui en viennent à accorder tellement d'importance à la prière qu'ils refusent tout travail manuel. L'entretien de certains de ces derniers avec l'abba Lucius du monastère de l'Enaton est particulièrement intéressant. Ayant dit à l'ancien qu'ils priaient sans cesse sans accomplir de travail manuel, celui-ci lui demanda : « vous ne mangez donc pas ? ». Leur réponse ayant été positive, il leur demanda : « pendant que vous mangez, qui donc prie à votre place ? » Il leur dit aussi : « ne dormez-vous pas ? » Suite à leur acquiescement, il leur demanda à nouveau : « alors quand vous dormez, qui donc prie à votre place ? ». Les messaliens ne trouvant pas de réponse, l'abba leur dit alors : « excusez-moi, mais vous ne faites pas comme vous dites. Moi, je vais vous montrer que, tout en faisant mon travail manuel, je prie sans cesse. Je m'assois avec Dieu, mouillant mes petits rameaux de palmier et tressant de la corde en disant 'aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta grande pitié, et selon la multitude de tes miséricordes, efface mon iniquité'. (...) Quand donc je reste toute une journée à travailler et à prier, je gagne plus ou moins seize deniers, j'en dépose deux à la porte et je me nourris avec le reste. Et celui qui prend les deux deniers prie à ma place pendant que je mange ou que je dors et, ainsi, par la grâce de Dieu, j'accomplis le précepte de prier sans cesse ».¹⁸¹⁴ Ce long apophtegme montre combien il est impossible pour le moine de se passer du travail manuel qui, s'il lui permet, comme nous le verrons ensuite, à la fois de se nourrir et de pratiquer la charité, lui permet aussi en quelque sorte de réaliser la prière absolument continue par l'intermédiaire de ceux qui bénéficient de sa charité et qui le suppléent dès lors dans la prière lorsqu'il ne peut s'en acquitter personnellement. Au plus, peut-on donc admettre les acémètes qui « se succédaient au chœur pour que la psalmodie ne s'interrompît pas : mais ce n'était pas une solution personnelle ».¹⁸¹⁵ Les moines, ici comme toujours, savent apparemment le plus souvent garder raison et concilier les deux activités,

¹⁸¹¹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Esquisse monastique*, 11, dans L. REGNAULT et J. TOURAILLE (introd. et trad.), p. 25. Voir aussi V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 380.

¹⁸¹² *Traité pratique*, 49, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 610-611 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 118.

¹⁸¹³ *Homélie sur la martyre Julitte*, dans *PG*, 31, 244 ; citée par V. DESPREZ, *Idem*, p. 367.

¹⁸¹⁴ A446 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 168).

¹⁸¹⁵ O. CLEMENT, *Prière de Jésus*, p. 59.

indispensables.

Il existe par ailleurs une forme particulière de prière continue, à savoir l'« oraison jaculatoire »¹⁸¹⁶, ruminant au sens le plus strict puisqu'il s'agit de répéter sans cesse la même parole. « Ces prières consistent en de fréquents élancements de cœur vers Dieu ; tantôt ce sont des traits invisibles qui sortent, sans être aperçus, des profondeurs de l'âme ; tantôt ce sont des jets du cœur, qui s'élancent sous la forme de paroles ardentes. »¹⁸¹⁷

On peut distinguer deux cas : premièrement, la « prière du cœur », qui ne s'attache pas à un terme bien déterminé mais consiste à répéter sans cesse une parole sainte pour maintenir l'esprit « dans les limites du corps », l'empêcher de se disperser. Cette forme de prière va conduire tout naturellement à une seconde qui, après une étape passant par la répétition du mot « Dieu » ou « Père », en arrive à centrer la parole prononcée sur le nom de Jésus-Christ. C'est la « prière de Jésus ». « Les deux termes (prière du cœur et prière de Jésus) ne sont pas synonymes dans la plus ancienne tradition de Byzance mais, dans l'usage le plus fréquent des Eglises orthodoxes, dans la coutume monastique comme dans la pratique ordinaire des fidèles d'aujourd'hui, les deux termes s'emploient équivalement (*sic*). »¹⁸¹⁸

Selon « un moine de l'Eglise d'orient », il ne semble pas que les errants de l'Antiquité tardive aient organisé l'invocation du Saint Nom, mais ils ont pratiqué la prière du cœur sous l'aspect de formules rapides, invoquant Dieu et non spécialement le Christ. Ils ont ainsi préparé la prière de Jésus.¹⁸¹⁹ Cette forme de prière a d'ailleurs assurément une origine pharaonique, époque où le cœur est « le pivot indispensable autour duquel (grave) l'oraison ». ¹⁸²⁰ Ceci se retrouve cependant également chez les Hébreux.¹⁸²¹ Comme le dit un ancien : « le palmier a un seul cœur, et qui est blanc, renfermant toute sa vitalité. On trouve la même chose chez les justes : leur cœur est simple, ne voyant que Dieu seul. Et il est blanc, ayant l'illumination qui provient de la foi. Et toute l'activité des justes est dans

¹⁸¹⁶ Expression créée par saint Augustin, à propos de la pratique des Egyptiens. Cf. UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, p. 18 ; A. GUILLAUMONT, « La prière de Jésus chez les moines d'Egypte », dans ID., *Aux origines*, p. 127.

¹⁸¹⁷ J.-F.-A. LANDRIOT, « Instructions pastorales pour le saint temps de Carême, 1859-1864 », dans ID., *Œuvres*, t. II, 1864, p. 236 ; cité dans A. FONCK, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1A, s.v. « Prière », col. 197-198.

¹⁸¹⁸ UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, p. 91 et 106.

¹⁸¹⁹ *Idem*, p. 17-18.

¹⁸²⁰ C. CANNUYER, « L'origine égyptienne de la prière du cœur », *Le Monde Copte* 11, (1985), p. 19.

¹⁸²¹ *Idem*, p. 21 ; cf. A. GUILLAUMONT, « Les sens du nom du cœur dans l'Antiquité », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 13 à 27, et spécialement 26.

le cœur ». ¹⁸²² « Le cœur (...) est le maître et le roi de tout l'organisme corporel, et lorsque la grâce s'empare des pâturages du cœur, elle règne sur tous les membres et toutes les pensées ; car là est l'intelligence, là se trouvent toutes les pensées de l'âme, et c'est de là qu'elle attend le bien ». ¹⁸²³

Une des formules souvent répétées est le début du *Psaume* 51 : « Aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta grande bonté et selon la multitude de tes miséricordes, efface mon péché / iniquité ». ¹⁸²⁴ Se récite également fréquemment le premier verset du *Psaume* 70 : « Dieu, viens à mon aide, hâte-toi de me secourir ». ¹⁸²⁵ Rapidement, la prière se centre ensuite sur la personne du Christ, passant à « Fils de Dieu, secours-moi » ¹⁸²⁶ ou encore « Fils de Dieu, aie pitié de moi ». ¹⁸²⁷

Antoine Guillaumont et le « moine de l'Eglise d'Orient » ne voient apparaître la combinaison entre le Nom et l'aspiration qu'avec le mouvement hésychaste sinaïte et un premier témoin en saint Diadoque, évêque de Photice, vers 458, auteur des *Cents chapitres sur la perfection* ou *Chapitres gnostiques*. ¹⁸²⁸ Antoine Guillaumont ne voit pas même de témoignages « authentiques et tout à fait explicites sur la pratique de la 'prière de Jésus' (...) (avant) des œuvres plus tardives conservées en copte dont la principale est intitulée *Vertus de notre Père le juste, le grand abba Macaire* », que l'on peut dater de la seconde moitié du VII^e siècle ou de la première moitié du VIII^e siècle. ¹⁸²⁹ On peut y lire : « n'est-il pas facile de dire à chaque respiration : Mon Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi ! Je te bénis, mon Seigneur Jésus-Christ : secours-moi ! (...) si nous sommes assidus à ce nom salutaire de Notre Seigneur Jésus-Christ, celui-ci attrapera le diable par les narines ». ¹⁸³⁰ D'autres textes égyptiens de même époque font mention de la prière de Jésus : par exemple, un recueil d'apophtegmes attribués à Antoine mais plus tardif ou la *Vie des saints Maxime et Domèce*,

¹⁸²² N362 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 123-124).

¹⁸²³ SAINT MACAIRE, *Homélies spirituelles*, xv,20, dans P. DESEILLE (introd. et trad.), *Homélies spirituelles de saint Macaire (Spiritualité orientale 40)*, Bégrolles-en-Mauges 1984, p. 188 ; J. SERR, p. 15.

¹⁸²⁴ Cf. A446 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 168) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 116 ; A. GUILLAUMONT, *Prière de Jésus*, p. 125.

¹⁸²⁵ J. CASSIEN, *Conférences*, x,10, dans E. PICHERY 54, p. 89 ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

¹⁸²⁶ N167 (ID., *Anonymes*, p. 62).

¹⁸²⁷ N184 (*Idem*, p. 71).

¹⁸²⁸ UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, p. 18 et 20-21 ; A. GUILLAUMONT, « Une inscription copte sur la 'prière de Jésus' », in ID., *Aux origines*, p. 176-177.

¹⁸²⁹ A. GUILLAUMONT, *Prière de Jésus*, p. 128-129 et 132.

¹⁸³⁰ *Idem*, p. 129. Cf. *Job* 40,25-26.

légende qui n'est pleinement développée qu'au VII^e siècle.¹⁸³¹ Le « moine de l'Eglise d'Orient » signale malgré tout qu'Athanase d'Alexandrie mentionne déjà qu'il suffit d'invoquer le nom du Christ pour faire fuir les démons.¹⁸³² Antoine, Hilarion et Grégoire le Thaumaturge se voient attribuer la même pratique.¹⁸³³ Notons que le simple signe de croix peut aussi suffire : « là où l'on fait le signe de la croix, la magie perd sa force et le poison n'agit plus ». ¹⁸³⁴

Par ailleurs, des apophtegmes semblent malgré tout témoigner de l'existence de cette forme de prière chez les errants du désert. Ainsi, Isidore de Nésaré aurait dit, en son cœur, sans remuer les lèvres : « Jésus, aie pitié de moi ; Jésus, secours-moi ; je te bénis, mon Seigneur ». ¹⁸³⁵ Quant à Paul le grand, il se contentait de dire « aie pitié de moi », sans nommer le Christ. ¹⁸³⁶ Un certain autre abba Paul, dit le cénobite, (mais peut-être est-ce le même) disait également : « quand tu demeures parmi les frères, travaille, apprends, élève lentement les yeux en haut vers le ciel et dis au Seigneur du fond du cœur : 'Jésus, aie pitié de moi, Jésus, aide-moi ; je te bénis, mon Dieu' ». ¹⁸³⁷ De quand datent réellement de tels apophtegmes, là est la vraie question. Cependant, si la structuration de la prière de Jésus semble s'effectuer à partir du v^e siècle, la pratique paraît néanmoins être plus ancienne et constituer un des aspects de la prière continue que pratiquent les Pères du désert. ¹⁸³⁸

L'essentiel est, comme le dit au VII^e siècle Jean Climaque en son *Echelle du Paradis*, que la prière idéale doit bannir les éléments discursifs, les λογισμοί, et devenir « une seule parole », μονολογία : « que le tissu de ta prière soit d'une seule couleur. Le publicain et l'enfant prodigue furent réconciliés avec Dieu par une seule parole ». ¹⁸³⁹ C'est pourquoi l'« oraison jaculatoire » est dite « prière μονολόγιστος ». ¹⁸⁴⁰ La « prière de

¹⁸³¹ A. GUILLAUMONT, *Prière de Jésus*, p. 132-133 ; H.G. EVELYN-WHITE 1932, p. 98-104.

¹⁸³² ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours sur l'Incarnation*, 48 ; cité par UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, p. 17.

¹⁸³³ VA 63,3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 302-303] et 78,4 (*Idem*, p.334-335) ; JEROME, *Vie d'Hilarion*, 3,8 et 8,8 dans ID., *Trois vies de moines*, p. 222-223 et 234-235 ; GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de saint Grégoire le Thaumaturge*, dans PG 46, col. 916A ; UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, *Ibidem*.

¹⁸³⁴ VA 78,5 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 334-335] .

¹⁸³⁵ Eth.Coll. 13,43 (L. REGNAULT, *Nouveau Recueil*, p.299).

¹⁸³⁶ A795 (ID., *Alphabétique*, p. 274).

¹⁸³⁷ Eth.Coll. 13,42 (ID., *Nouveau recueil*, p. 298-299).

¹⁸³⁸ Elle trouve d'ailleurs d'une certaine manière ses origines dans le traitement que *l'Ancien Testament* fait du nom divin. Cf. UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, p. 9.

¹⁸³⁹ JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle sainte*, XXVIII,5, dans P. DESEILLE (introd., trad. et notes), p. 319 ; UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, p. 22.

¹⁸⁴⁰ De même, Nicéphore, moine de l'Athos, entre le XII^e et le XIV^e siècle, écrit dans son traité *Sur la garde du cœur* : « à la raison donc enlève toute pensée discursive (tu le peux, si tu le veux) et donne-lui l'appel :

Jésus » en est simplement une forme particulière, se concentrant de plus en plus, avec le temps, sur une ou plusieurs formules précises, avec le développement progressif du mouvement hésychaste (centré sur le Sinaï, puis le mont Athos, avant de connaître sa consécration en la *Philocalie*, véritable somme de la « prière de Jésus » établie au XVIII^e siècle).¹⁸⁴¹

En tout cas, comme le dit Grégoire le Sinaïte, il ne faut « pas trop changer la formule d'invocation car des plantes trop souvent transplantées ne s'enracinent pas ». ¹⁸⁴² La formule est, depuis les XIII^e-XIV^e siècles, stéréotypée en « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur », amalgamant ainsi, en les modifiant, *Mathieu* 9,27 (« Fils de David, aie pitié de nous ») et *Luc* 18,13 (« Ô Dieu, aie pitié de moi pécheur »). ¹⁸⁴³ Mais certains ont poussé la logique de la parole unique au point de ne plus invoquer que le seul nom de « Jésus ». ¹⁸⁴⁴ En tout cas, « la prière de Jésus comporte : toujours et essentiellement, une formule où le nom Jésus est invoqué ; une certaine méthode corporelle destinée à faciliter la prononciation de la formule » ¹⁸⁴⁵, mais nous n'aborderons pas ici les fameuses méthodes psychophysiologiques développées par les hésychastes de l'Athos et sans doute absentes des premiers temps où il n'en n'est jamais question. Tout au plus peut-on dire que la prononciation du Saint Nom est liée à la respiration, au souffle, et cela au minimum depuis le temps de Jean Climaque qui disait que « la prière de Jésus ne doit faire qu'un avec la respiration, ainsi tu connaîtras le fruit du silence ». ¹⁸⁴⁶ « Le 'Seigneur Jésus-Christ' ou 'Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu' se dit dans l'inspiration. Le 'Aie pitié de moi' ou parfois 'Aie pitié de moi, pécheur' sur l'expiration ». ¹⁸⁴⁷ De toute façon, ces techniques n'ont rien d'indispensable : l'invocation du Nom se suffit à elle-même car « la prière de Jésus rend libre de tout, sauf de Jésus

Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, et tâche, au lieu de toute autre pensée, de toujours crier ceci au-dedans de toi-même ». Citation et traduction dans UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, p. 33.

¹⁸⁴¹ La « prière de Jésus » est toujours bien vivante de nos jours, spécialement dans le monde slave, marqué par les *Récits sincères d'un pèlerin à son père spirituel*, œuvre anonyme écrite entre 1855 et 1861. Le lecteur qui s'intéresse plus particulièrement à cette question lira l'ouvrage, déjà cité, du « moine de l'Eglise d'Orient », ainsi que I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome 1960 et J. SERR et O. CLEMENT.

¹⁸⁴² *Sur la vie contemplative et les deux modes d'oraison*, dans PG 150, col. 1314-1330. Extrait cité et traduit par UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, p. 36. Voir aussi J. SERR, p. 13.

¹⁸⁴³ Sur cette formule précise, lire O. CLEMENT, *Prière de Jésus*, p. 54-55.

¹⁸⁴⁴ Selon « un moine de l'Eglise d'Orient » (p. 52), c'est même là la définition de la « prière μονολόγιστος », « prière consistant dans un seul mot ». C'est inexact : le mot λόγος signifie « parole », dont le sens premier est « sentence ou mot notable ». Ce n'est que « par atténuation du sens primitif, un seul mot prononcé ». (E. LITRE, *Dictionnaire de la langue française*, t. 5, Paris 1957, p. 1422).

¹⁸⁴⁵ UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, p. 49.

¹⁸⁴⁶ JEAN CLIMIQUE, *Echelle sainte*, XXVII,62, dans P. DESEILLE (introd., trad. et notes), p. 284 ; O. CLEMENT, *Prière de Jésus*, p. 45.

¹⁸⁴⁷ *Idem*, p. 61.

lui-même ». ¹⁸⁴⁸

Notons enfin la parole de Jean Climaque selon laquelle : « prière en une seule parole, tu dois être présente à notre coucher comme à notre réveil ». ¹⁸⁴⁹ « Il faut tenter de s'endormir en invoquant le Nom divino-humain, pour que la prière pénètre le sommeil lui-même. » ¹⁸⁵⁰

La *Mission de Paphnuce* est particulièrement avare de mentions relatives au « souvenir de Dieu ». Lors de l'arrivée de Paphnuce devant la grotte, vide, de Timothée, le voyageur va attendre le retour de l'errant en prière et en « méditation », si l'on se réfère aux versions coptes (S1.21, S2.21, B.A5) et à A3.17, priant seulement selon A0.12 et pratiquant la psalmodie selon A2.19. Quant aux versions guèzes, elles ignorent toute pratique spirituelle durant cette longue attente, ce qui n'est pas crédible de la part d'un moine (E1.20).

Dans la seconde partie du récit, au chapitre 24, seuls A1.32 et les versions guèzes (E1.111 à 113) évoquent que la prière quotidienne des moines d'Erète s'accompagne d'entretiens spirituels entre les moines : ils conversent des « grandeurs » de Dieu.

Il en est de même pour Paphnuce et Onuphre, après la prière qui fait suite à l'entrée dans la cellule de ce dernier. Ils parlent également des « grandeurs » de Dieu (S1.185, S2.173, B.128, E1.180, A1.87), ce qui correspond bien à l'accomplissement d'entretiens spirituels, ainsi que le montre clairement A1 (du moins dans la copie que nous utilisons, qui modernise le texte, car l'autre, qui reproduit très certainement le manuscrit original, comporte la formule *في كلام الله*, « dans la parole de Dieu », conforme à ce qui se trouve en guèze). Seuls A2.142 diverge en parlant des « bienfaits du Seigneur », ainsi qu'A3.155, qui évoque également les « dons de Dieu », à l'égard d'Onuphre, et les questions adressées par ce dernier au voyageur.

Il n'est pas question d'un entretien spirituel avec les quatre anciens anonymes, la description du miracle des pains ne pouvant pas à lui seul en tenir compte. En revanche, Paphnuce et les jeunes de Pemdjē, à peine rencontrés, parlent également ensemble des « grandeurs de Dieu » dans B.181, les versions guèzes (E1.284) et A1.160. Pour S1.266,

¹⁸⁴⁸ UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, p. 53-54.

¹⁸⁴⁹ JEAN CLIMAQUE, *Echelle sainte*, XV,52, dans P. DESEILLE (introd., trad. et notes), p. 166.

¹⁸⁵⁰ O. CLEMENT, *Prière de Jésus*, p. 74.

R2.12 et A2.212, il est juste question d'une conversation, sans plus. On peut cependant supputer qu'il s'agit bien de la même chose. Quant à S2.243, l'idée en est en revanche totalement absente et, dans A3.227, il n'est à nouveau question que des bienfaits de Dieu à l'égard des jeunes errants.

En un seul endroit, au dernier chapitre, la *Mission de Paphnuce* évoque la « méditation ». Mais l'expression pose ici un problème car le texte, devenu un livre, s'il est particulièrement édifiant, n'est cependant pas de l'Écriture Sainte et ne rejoint donc pas formellement ce qui se définit comme étant du domaine de la méditation chrétienne. Nous nous trouvons donc plutôt face au sens originel du mot, à savoir une « attention soutenue et suivie d'une réflexion », même si l'expression « dans leur bouche » peut sembler évoquer la « rumination ». Rien n'empêche en tout cas le moine d'ajouter à sa réflexion la pensée d'un texte édifiant, hors du contexte de la μελέτη. D'où notre traduction par le mot « réflexion ». L'expression se retrouve en sahidique, y compris dans le fragment R4 (S1.332 et 333, S2.302 et 303, R4.14 et 15). Les autres versions n'évoquent que la lecture, clairement à voix haute, et la récitation du texte (B.218 et 219, E1.329 à 331, A1.190, A3.292 et 293), A2.272 et 273 parlant cependant de ceux qui « méditeront » le texte.

Quant à la prière continue et à la prière de Jésus, il n'en est question qu'à deux reprises, dans le seul manuscrit A3. La première fois, au moment d'entrer dans la grotte où il va découvrir la momie naturelle, Paphnuce invoque le « Kyrie », là où les autres versions voient le voyageur demander la bénédiction de l'ancien de la cellule (A3.6). C'est donc là un ajout médiéval. Notons cependant que Jean Meyendorff fait du « Kyrie eleison » – Seigneur, aie pitié (de nous) – de la liturgie, « la forme primitive de la Prière de Jésus (...) », expression « dont la répétition constante dans les liturgies orientales remonte (...) aux Pères du désert ». ¹⁸⁵¹

Il y a bien, au chapitre 34, l'interjection renvoyant à la divinité, lorsque Paphnuce refuse de s'alimenter seul en présence d'Onuphre (S1.189, S2.177, B.130, E1.183, A2.145, A3.158). Cependant, il s'agit là d'une variante de l'expression biblique « Vivant est l'Éternel ! » et ce n'est pas une prière mais une adjuration. La première copie de A1.90 transforme cependant l'expression dans le sens de l'évocation du Saint Nom en écrivant

¹⁸⁵¹ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, (Collection *Maîtres spirituels* 20), Paris 1959, p. 22 ; J. SERR, p. 11.

« vivant est le nom du Seigneur Jésus-Christ ! ». Ceci ne se retrouve toutefois pas dans la deuxième copie, assurément plus fidèle au manuscrit original. A1 ne témoigne donc ici que de l'importance théologique actuelle du Saint Nom dans les monastères coptes.

En revanche, au chapitre 24, l'invocation du « Saint Nom » est au minimum médiévale, puisqu'on la retrouve dans les deux copies de A1, ainsi que dans les versions guèzes, liées au texte du manuscrit du monastère des Syriens (E1.136, A1.50). Il serait cependant douteux que cette mention remonte aux origines du texte, vu son absence dans toutes les versions coptes.

Enfin, le « kyrie » apparaît une seconde fois dans A3.121, lorsque les autres versions voient Onuphre demander la bénédiction de son futur maître à l'approche de sa cellule.

En ce qui concerne la commémoration des saints, notons que l'introduction des manuscrits évoque bien la date du décès d'Onuphre, mais ne parle pas de célébration à cette occasion.

La première mention d'une commémoration se rencontre lorsque Timothée demande à Paphnuce de faire désormais mémoire de lui (S1.79, S2.81, B.55, E1.70, A0.60, A2.42 et 43, A3.66). Ceci n'a bien entendu rien à voir avec le « souvenir des saints ». Timothée n'est que très rarement dit saint et, de plus, il ne serait pas normal dans la bouche d'un errant de demander pour lui-même la commémoration des saints, ce qui impliquerait qu'il se considère comme tel. Les différentes versions indiquent d'ailleurs clairement que Timothée a parfaitement conscience de ne pas être au terme de son combat spirituel. Il ne s'agit donc ici qu'une simple invitation à la prière individuelle en sa faveur.

En réponse, Paphnuce demande, en plus d'une bénédiction, la même commémoration de la part de Timothée (S1.80, S2.82, B.56). Bien entendu, il ne s'agit pas ici non plus du « souvenir des saints », mais d'une demande de prière, ainsi que l'indiquent clairement A2.44 et A3.67. A1 et les versions guèzes n'évoquent ici que la demande de bénédiction (E1.71, A0.61).

Lorsqu'Onuphre décrit sa mission à Paphnuce, il l'invite à publier son nom, sa mémoire, parmi les frères ; autrement dit à assurer sa commémoration (S1.195, S2.182,

B.136, E1.190 et 191, A1.96a, A2.153, A3.164). Il s'agit bien ici, au contraire des passages précédents, du « souvenir des saints », Onuphre ayant eu le charisme de vision de sa mort et, manifestement, de son devenir dans l'au-delà. La suite, qui décrit ce qu'il convient de faire à cette occasion pour bénéficier du pacte de grâce qui lui est accordé, le montre clairement. De toute façon, quiconque bénéficie d'un pareil charisme de vision ne peut qu'être un saint dès ici-bas et, bien plus encore, qui apprend de Dieu le bénéfice d'un pacte de grâce en sa faveur ne peut assurément qu'être tel. Il est important de remarquer que seuls le guèze et A2 parlent du jour de la commémoration, évoquant par là la célébration liturgique en l'honneur du nouveau saint, le pacte de grâce apparaissant dès lors comme l'énumération des actes à accomplir en ce jour particulier, en fonction de sa condition. Les autres versions ne disent rien quant à un jour précis et, dès lors, il peut s'agir de tout acte de commémoration du saint, en quelque moment que ce soit.

Quand Onuphre évoque ensuite la condition première du pacte de grâce, à savoir l'offrande d'une oblation (avec la possibilité, dans certaines versions, d'offrir plutôt de l'encens ou de faire une prière), il est rappelé, en copte, que cet acte doit être fait en mémoire du saint Onuphre (S1.196, S2.183, B.136 et 137, E1.194, A1.96d et e, A2.154, A3.165). L'oblation est normalement effectuée lors d'une célébration liturgique. Ainsi « le mot *prospora*, cher à saint Paul, (...) souligne le caractère liturgique de l'offrande ».¹⁸⁵² Il n'est cependant pas précisé que cela doit se faire un jour déterminé de l'année. Notons par ailleurs que A2 et A3 indiquent que cela peut se dérouler en n'importe quel endroit.

En revanche, S1.197 évoque l'idée du jour de commémoration et donc du jour de naissance à la vie éternelle du saint. Les autres versions n'évoquent ici ni un jour déterminé ni même l'idée de la commémoration.

Dans la suite immédiate, S1 évoque à nouveau le jour de commémoration (S1.198 et 199). En revanche, A2.157 et A3.167, s'ils parlent de la commémoration, ne précisent pas qu'il s'agit du jour de la liturgie du saint. Rappelons cependant que A2 l'invoquait précédemment.

¹⁸⁵² A. HAMMAN, *DECA : Offrande des fidèles*, p. 1799.

La toute dernière possibilité pour obtenir le bénéfice du pacte, absente de S2, A2 et A3, propose de manger du pain avec des frères. A cette occasion, S1.205 évoque alors à nouveau le jour du souvenir « officiel » du saint.

Lors du rappel de la mission par Onuphre, celui-ci évoque la commémoration des saints du désert, pour le profit des frères qui écouteront, sans évoquer de jour spécifique (S1.208, S2.193, B.144, E1.213, A1.99, A2.164, A3.173). Il n'est donc pas nécessairement ici question d'une célébration liturgique, mais bien du « souvenir des saints » par la relation de leur πολιτεία. Le « souvenir des saints » ne prend donc peut-être pas nécessairement la forme de prières : la simple proclamation de leur démarche monastique pourrait, semble-t-il, suffire.

Avec les quatre anciens, Paphnuce entame un entretien spirituel. A2.191 et A3.202 montrent qu'il prend ici la forme de la commémoration des saints, en l'occurrence d'Onuphre, mais aussi d'autres, non identifiés.

A3.203 est ensuite on ne peut plus clair lorsqu'il dit que les deux heures d'entretien ont consisté, littéralement, dans le « souvenir des saints ». Le mot ذَكَرَ a cependant été traduit par « commémoration », dans un souci d'unification du vocabulaire.

Lorsque les quatre anciens rappellent à Paphnuce sa mission, ils lui disent qu'il doit faire mémoire d'eux en racontant ce qu'il a vu afin d'édification des frères (S1.248, B.170, A2.198). Il ne s'agit ici nullement du « souvenir des saints », mais de la simple nécessité de relater la démarche des moines rencontrés, anciens compris, d'assurer leur commémoration, afin que cela soit profitable tant à leur âme qu'à celle de ceux qui écouteront le récit. S2.227 et A3.213 n'évoquent que le fait de raconter ce que le voyageur a vu, sans référence à une quelconque commémoration. Quant à A1.142 et les versions guèzes (E1.264), il s'agit bien au contraire du « souvenir des saints », puisque les anciens ne demandent pas une commémoration d'eux-mêmes, mais bien des « frères aimant Dieu » qui, nous l'avons vu, sont des saints sur terre. Il s'agit en l'occurrence, dans l'esprit de l'auteur, d'Onuphre et, puisque l'expression est au pluriel, assurément aussi de Timothée, à moins qu'il n'y ait une anticipation de la rencontre des quatre jeunes moines..

Après avoir refusé de divulguer leurs noms, les anciens demandent à nouveau à Paphnuce de faire mémoire d'eux et ce jusqu'à sa mort (S1.252, S2.232, B.173, E1.268, A1.145, A2.201, A3.216). Il pourrait s'agir ici aussi bien d'une demande de rendre publique leur πολιτεία que du souhait d'obtenir les prières du voyageur en leur faveur. A3 parle d'une commémoration dans les « œuvres ». Ceci vise sans aucun doute plutôt les prières que les simples paroles, mêmes édifiantes, de Paphnuce.

Il ne peut en tout cas être question d'envisager ici l'idée d'une demande de célébration liturgique. Outre le fait qu'il ne conviendrait nullement à des anciens de le faire, il n'est pas non plus possible de considérer que l'auteur de la *Mission* ait voulu exprimer cela car, s'il en eut été ainsi, les quatre personnages ne seraient pas restés anonymes et, de plus, il y aurait dû y avoir mention d'une date, normalement celle de leur décès, qui n'intervient pas dans le texte. Notons par ailleurs malgré tout l'absence d'Humilité des moines, qui se voient comme assurés du Paradis et donc, très certainement, d'être ou du moins de devenir des saints, au même titre qu'ils jugent qu'il en sera de même pour Paphnuce. Il y a là un problème que A2 et A3 ont bien compris en modifiant la formulation : Paphnuce doit assurer leur commémoration de façon à ce que tous soient jugés dignes par Dieu d'accéder au Paradis.

Après la double synaxe angélique chez les jeunes de Pemdjē, l'ange (ou les moines, en éthiopien) rappellent à Paphnuce qu'il doit se rendre en Egypte et raconter ce qu'il a vu, autrement dit assurer « le souvenir des frères et des saints » afin d'édification et d'émulation parmi les autres moines (S1.308, S2.281, B.204, E1.314, A1.181i, A2.246).

Après s'être nommés, les quatre jeunes moines commandent à Paphnuce de dire leurs noms aux frères d'Egypte, pour qu'ils puissent ensuite faire mémoire d'eux (S1.323, S2.291, B.211, A2.260, A3.281). S'il n'est nécessaire que de connaître leur nom et non leur démarche pour assurer le « souvenir » de ces frères, c'est sans doute que ce dernier doit être assuré sous la forme de prières en leur faveur. Le passage est absent de A1 et des versions éthiopiennes.

Paphnuce demande alors à son tour aux quatre jeunes frères de faire mémoire de lui (S2.292, R4.4, B.211, A2.261, A3.282). A3 montre ici clairement qu'il s'agit bien d'élever

des prières en son souvenir. Cette réplique du voyageur ne se retrouve ni dans S1, dans A1 ou en guèze.

Une fois revenu auprès de frères de Scété, Paphnuce achève donc sa mission en disant ce qu'il a vu et ce qui lui est arrivé (S1.328, S2.298, R4.10, B.214, E1.327, A1.188, A2.266, A3.287). Il assure donc, par ce moyen, le « souvenir des frères » et le « souvenir des saints » (en l'occurrence Onuphre et les jeunes de Pemdjē, qui bénéficient d'un charisme de vision d'un ange et d'une synaxe angélique).

Nous concluons en disant que le « souvenir de Dieu » est assurément une des composantes fondamentales de l'armure du moine, moyen de lutte contre la somnolence et, surtout, instrument de combat contre l'Acédie. Il se décline selon cinq versions : la « lecture divine » en est le moins essentiel des aspects car elle apparaît surtout comme utile à titre d'exemple à suivre et, en revanche, totalement vaine sans une mise en pratique. A elle seule, elle ne permet en tout cas pas de se livrer à l'enseignement, qui ne peut être que le fruit de l'obtention de la *ξενιτεία* intérieure par l'errant. Un deuxième aspect du « souvenir de Dieu » est la discussion sur les vies et paroles des pères, l'entretien spirituel entre les moines. Le « souvenir des saints », leur commémoration, relève également du « souvenir de Dieu ». Les Ecritures sont également l'objet de la méditation, véritable rumination de certains passages, essentiellement des *Psaumes*. Cette méditation peut se faire en même temps que l'indispensable travail manuel. Il en va de même du dernier et plus fondamental aspect du « souvenir de Dieu », à savoir la prière continue. Celle-ci a rapidement pris la forme de l'« oraison jaculatoire », de la prière *μονολόγιστος*, à savoir la répétition incessante, du matin au soir, d'une parole identique. Cette « prière du cœur » va donner ensuite naissance à la « prière de Jésus », centrée sur le Saint Nom et limitée à une formule bien précise et stéréotypée à partir de la grande époque de l'hésychasme médiéval.

Quant à la *Mission de Paphnuce*, il n'y est pas question de lecture. Paphnuce, lors d'une longue attente, pratique bien la méditation des paroles saintes. A plusieurs reprises, il tient également un entretien spirituel avec les errants qu'il rencontre. En revanche, il n'est nulle question de la prière continue, les trois seules invocations du Saint Nom ou de la formule de la prière de Jésus, non présentes dans tous les manuscrits, apparaissant comme plus ou moins tardives.

La *Mission* permet également de préciser la notion du « souvenir des saints ». Celui-ci peut être assuré par la relation de leur πολιτεία, un entretien spirituel, une prière ou, surtout, une célébration liturgique (marquée, dans le cas d'Onuphre en tout cas, par une offrande), tout spécialement au jour de la mort terrestre du saint, jour de sa naissance à la vie éternelle.

La *Mission* permet également de mettre en évidence le « souvenir des frères », qui ne relève certes pas du « souvenir de Dieu », puisque les frères non saints ne participent pas encore à la divinité, mais qui présente des caractéristiques fort proches. Il peut en effet consister en une prière pour le frère ou en la relation de sa démarche. En revanche, il n'est bien entendu pas question d'une célébration liturgique en faveur des frères non saints.

3. LE TRAVAIL MANUEL, UN EXERCICE PROFONDEMENT SPIRITUEL

Avec la prière, l'autre grande activité que compte l'armure monastique est le travail manuel. Il « fut l'un des sujets les plus débattus dans le monachisme ancien, dès le IV^e siècle. »¹⁸⁵³ Contrairement aux « parfaits » du *Livre des degrés* et aux messaliens, qui « se contentent » de prier, les moines orthodoxes travaillent en principe de leurs mains et ceci fait fondamentalement partie de l'« entraînement pour Dieu » car l'Apôtre des gentils proclame que « si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ». ¹⁸⁵⁴ Ainsi, Jean le Petit (Colobos) qui avait quitté son frère aîné pour s'en aller au désert, en disant qu'il voulait être « sans souci, comme le sont les anges, qui ne font aucun travail, mais servent Dieu sans cesse », ne fut réadmis dans la cellule de son frère qu'après avoir insisté et s'être entendu dire : « tu es un homme, et tu dois de nouveau travailler pour te nourrir ». ¹⁸⁵⁵ Il existe bien évidemment des exceptions, tel Apollō de Scété qui prie sans cesse, prétextant qu'il a à rattraper quarante ans sans prière. ¹⁸⁵⁶ Rappelons encore une fois une parole d'abba Isaïe, auteur du *Recueil ascétique* : « quand tu te tiens dans ta cellule, aie un continuel souci de ces trois choses : le travail manuel, la 'méditation' et la prière ». Un autre ancien dit à un frère : « le travail de tes mains et l'office te sauveront ». ¹⁸⁵⁷ Le travail est donc bien un des éléments fondamentaux de l'armure du moine et les célèbres versets *Matthieu* 6,25-34

¹⁸⁵³ A. GUILLAUMONT, *Le travail manuel*, p. 117.

¹⁸⁵⁴ 2 *Thessaloniens* 3,10.

¹⁸⁵⁵ A317 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 124).

¹⁸⁵⁶ A150 (*Idem*, p. 59-60).

¹⁸⁵⁷ Eth.Pat. 329 (ID., *Nouveau recueil*, p. 336).

[« Ne vous souciez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez (...). Voyez les oiseaux du ciel (...). Regardez les lys des champs (...). Ne vous souciez pas du lendemain (...) »]¹⁸⁵⁸ ne doivent pas être envisagés, ainsi que le firent les messaliens, comme l'éloge d'une vie entièrement contemplative, mais bien plutôt comme la nécessité de renoncer au monde et de ne plus pratiquer que l'« œuvre de Dieu », sans plus se soucier de son existence terrestre. Rappelons que c'est d'ailleurs ainsi qu'il faut comprendre Paphnuce quand, au chapitre 16, dans S1.83 et B.61, il dit ne se soucier nullement de sa vie en se donnant au désert, citant *Matthieu*, 6,25.

Certains moines se contentent d'un minimum, d'autres travaillent au contraire sans relâche, jour et nuit, tel un ancien qui déclare que « si nous travaillons sans relâche, nous trouverons le chemin de la vie »¹⁸⁵⁹, ou abba Isaïe qui proclame que « l'oisiveté est mort et ruine de l'âme »¹⁸⁶⁰, sans toujours en avoir une raison matérielle, ce qui n'est pas blâmable si cela correspond à une nécessité spirituelle de lutte contre l'Acédie. Jean Cassien nous montre ainsi abba Paul qui, n'ayant pas besoin de travailler pour se procurer sa nourriture, entasse en sa cellule les corbeilles qu'il fabrique avant de les brûler une fois l'an. Cassien en conclut que « pour bien prouver que, sans travail manuel, le moine ne peut demeurer stable ni s'élever un jour au sommet de la perfection, il travaillait bien qu'il n'en ait pas besoin pour se nourrir, mais seulement pour purifier son cœur, empêcher la divagation des pensées, persévérer dans sa cellule et remporter une victoire complète sur l'acédie elle-même ».¹⁸⁶¹ Le travail permet donc bien de combattre excellemment l'Acédie : prier et travailler sont en effet les deux principaux remèdes à ce mal si typiquement monastique et qui ramène l'errant au début de sa πολιτεία. L'Acédie poussant à la paresse, le travail la fait fuir et ce n'est donc pas sans raison qu'en Occident la liste des Péchés capitaux remplace l'Acédie par la paresse. Un autre apophtegme montre d'ailleurs que le travail est aussi un moyen de maintenir la veille et de lutter contre le sommeil, déclarant que si le diable « t'accable par le sommeil, réduis-le par l'effort corporel ».¹⁸⁶² Le travail manuel est donc bien, même si ce semble de prime abord paradoxal, une activité des plus spirituelles, normalement incontournable. Un ancien dit dès

¹⁸⁵⁸ // *Luc* 12,22-31. De même, dans « Ne travaillez pas pour la nourriture périssable » (*Jean* 6,27), le mot « pour » est essentiel : ce verset ne signifie qu'une chose, que ce n'est pas le but de la vie, et non pas qu'il convient de ne pas travailler.

¹⁸⁵⁹ N407 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 135).

¹⁸⁶⁰ ISAÏE DE SCETE, *Recueil ascétique*, 16,95, H. DE BROU (trad.), p. 134 ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 111.

¹⁸⁶¹ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, X,24, dans J.-Cl. GUY, p. 422-425 ; A. GUILLAUMONT, *Le travail manuel*, p. 123.

¹⁸⁶² N592/54 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 228).

lors : « un moine qui ne travaille pas est condamné comme un riche ».¹⁸⁶³

Mais, plus généralement encore, l'errant travaille d'abord pour vivre de façon indépendante, pour ne pas dépendre de la charité d'autrui (qui, comme nous le verrons, peut certes être acceptée, mais ne doit être demandée que si l'on est trop faible pour travailler) et se nourrir.¹⁸⁶⁴ Un ancien de Thèbes dit ainsi : « n'accepte de don de personne et que tes mains te suffisent pour te nourrir ».¹⁸⁶⁵ Il n'empêche que l'on peut lire que l'abba Silvain, très grand contemplatif qui a passé l'essentiel de sa « carrière » hors d'Égypte, aurait déclaré : « si je travaille, je mange de mon salaire ; et si je ne travaille pas, je mange une aumône ».¹⁸⁶⁶ Cependant, un autre apophtegme, très bien tourné, met en scène le même Silvain, travaillant lors de son séjour au Sinaï et s'entendant dire par un frère venu en visite : « ne travaillez pas pour la nourriture périssable (*Jean 6,27*) ». Silvain fait alors donner un livre et attribuer une cellule au moine qui, après la neuvième heure, n'ayant pas été appelé pour manger avec les frères, s'enquiert auprès de l'ancien du pourquoi il n'a pas été convié au repas et s'entend alors répliquer par celui-ci : « parce que tu es un homme spirituel et que tu n'as pas besoin de cette nourriture ; mais nous autres, étant charnels, nous tenons à manger et pour cela nous travaillons ».¹⁸⁶⁷ Cette leçon montre bien que même les plus contemplatifs évitent en réalité de dépendre des autres et s'adonnent bien, même au minimum, au travail manuel.

En revanche, le moine – une fois l'humilité atteinte – doit absolument être charitable envers les autres. La charité, renoncement à la volonté propre du moine, est véritablement la clé de la perfection, notamment via l'hospitalité. Il lui faut répondre à la prescription de Paul : avoir ce qui est nécessaire « pour partager avec celui qui est dans le besoin ».¹⁸⁶⁸ La vie copte de Jean le Petit dit ainsi : « nos pères, quand ils allaient à la moisson, faisaient de leur salaire deux parts : une pour l'aumône, l'autre pour leur besoin ».¹⁸⁶⁹

Dès lors, si le travail manuel est bien une activité spirituelle, il apparaît également comme une activité économique, qui met nécessairement l'errant en relation avec le monde, d'une part, pour son approvisionnement en matière première, d'autre part, pour la vente de

¹⁸⁶³ Sy XXI 20 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 107).

¹⁸⁶⁴ A. GUILLAUMONT, *Le travail manuel*, p. 121 ; M. RASSART-DEBERGH, *Moines coptes*, p. 238.

¹⁸⁶⁵ Bu II 106 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 230-231).

¹⁸⁶⁶ A864 (ID., *Alphabétique*, p. 298).

¹⁸⁶⁷ A860 (*Idem*, p. 297).

¹⁸⁶⁸ *Ephésiens* 4,28.

¹⁸⁶⁹ E. AMELINEAU (éd.), « Vie copte de Jean Colobos », *Annales du Musée Guimet* 25, Paris 1894, p. 363 ; A. GUILLAUMONT, *Idem*, p. 122.

l'essentiel de sa production. Ceci montre d'abord que l'ermitte dans le grand désert, totalement isolé, constitue bien pour l'essentiel une fiction littéraire et que la démarche monastique ne peut que très difficilement se concevoir en l'absence de toute relation avec le « monde ». Quoique les apophtegmes mettent l'accent sur la « fuite du monde », la collection compte de nombreux exemples de relations commerciales.¹⁸⁷⁰ Être au désert et limiter au maximum les contacts par souci d'anachorèse n'entraîne donc qu'une réduction au strict minimum des relations économiques avec l'Égypte sans permettre de les supprimer complètement, leur existence même étant indissociable de la πολιτεία. Abba Isaïe de Scété dit d'ailleurs que « celui qui ne travaille pas ne reçoit pas de salaire de Dieu »¹⁸⁷¹ ; autrement dit, sa démarche est inefficace.

Notons encore, avec J.E. Goehring, que si les relations économiques consistent apparemment le plus souvent en un déplacement de l'ascète vers le « monde », « l'échange peut se faire dans la direction opposée, à savoir les visiteurs séculiers qui viennent dans les cellules et les monastères pour rencontrer les moines ». Ceci est moins présent dans la littérature parce que cela est moins en accord avec le thème de la fuite au désert qui s'y trouve mis en avant.¹⁸⁷²

Comment concilier également l'idéal monastique du détachement des biens terrestres avec cette inévitable pratique commerciale ? La première partie de l'apophtegme de Pistamon permet d'y répondre. Un frère ayant ainsi demandé à l'ancien : « que dois-je faire, car je suis tourmenté quand je vends mon travail manuel ? », il se vit répondre : « l'abba Sisoès et les autres vendaient leur travail manuel, ce n'est pas une chose dommageable. Mais quand tu le vends, dis une fois le prix de l'objet ; ensuite, si tu veux diminuer un peu le prix, c'est en ton pouvoir ; de cette façon tu trouveras le repos ».¹⁸⁷³ En réduisant de sa propre volonté le prix juste qu'il avait d'abord fixé, l'errant marque ainsi son détachement vis-à-vis à la fois du bien produit et du labeur accompli, ainsi qu'il fait preuve par là de charité.

La division du temps entre périodes de travail et périodes de prière apparaît très tôt ; puisque c'est Antoine en personne qui reçoit d'un ange la révélation de cette nécessaire périodisation : frappé d'Acédie et ayant demandé à Dieu la façon d'être sauvé, il « voit

¹⁸⁷⁰ J.E. GOEHRING, *The World Engaged*, p. 45-46 ; D.J. CHITTY, p. 25.

¹⁸⁷¹ A252 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 101).

¹⁸⁷² J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 46, n. 32.

¹⁸⁷³ A781 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 268).

quelqu'un comme lui, assis et travaillant, puis se levant de son travail et priant, assis de nouveau et tressant la corde, puis se relevant encore pour la prière ». L'ange lui dit alors : « fais ainsi et tu es sauvé ».¹⁸⁷⁴ Ce n'est évidemment ni à tresser, ni à prier que l'ange apprend à Antoine, mais à alterner les deux pratiques, qui nécessitent des postures différentes, de façon telle que la monotonie, et donc l'Acédie, ne peuvent s'installer.¹⁸⁷⁵

Il convient cependant d'insister sur la primauté de la prière. Ainsi, un apophtegme nous dit : « si tu es à ton travail manuel dans ta cellule et que vienne l'heure de ta prière, ne dis pas : 'je vais achever mes branchettes ou le petit panier et ensuite je me lèverai', mais lève-toi à toute heure et rends à Dieu cette dette qu'est la prière ».¹⁸⁷⁶ Dès lors, Agathon, « quand venait le moment de la psalmodie, (...) quittait son travail, même s'il n'était pas tout à fait achevé. En effet, il ne souffrait pas d'enfreindre la règle de la liturgie à cause du travail manuel ».¹⁸⁷⁷ A quelques exceptions près, les moines respectent cette subdivision du temps, à condition d'exclure du cycle la μελέτη et la « prière continue », qui se font en même temps que le travail manuel. Le travail est pratiquement machinal, l'habitude laissant en fin de compte l'esprit libre pour méditer et prier sans cesse.¹⁸⁷⁸

Notons encore que, outre par les cycles de prière individuelle ou collective, ainsi que par le sommeil et le repas, le travail manuel peut également, éventuellement, être interrompu par les pleurs. Un apophtegme dit en effet : « si tu vois que Dieu t'a accordé pour un temps la componction, pendant ce temps-là dédaigne également ton travail manuel, si tu vois que cela te profite, et passe ton temps à pleurer ».¹⁸⁷⁹

Le travail manuel se faisait même dans l'obscurité la plus complète. On peut notamment citer Dorothée qui occupait sa journée à ramasser des pierres pour construire des cellules pour d'autres errants et qui « passait la nuit assis à tresser de la corde en feuilles de palmier, pour gagner sa nourriture ». Mais c'était là assurément un extrémiste qui, si on en croit l'*Histoire lausiaque*, ne dormait jamais volontairement, déclarant notamment, à propos de son corps : « il me tue, je le tue ».¹⁸⁸⁰ Cependant, on peut également évoquer Antoine et

¹⁸⁷⁴ A1 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 13).

¹⁸⁷⁵ ID., *Vie quotidienne*, p. 112.

¹⁸⁷⁶ N592/47 (ID., *Anonymes*, p. 226).

¹⁸⁷⁷ PA 59,1 (ID., *Troisième recueil*, p. 125).

¹⁸⁷⁸ ID., *Vie quotidienne*, p. 113.

¹⁸⁷⁹ N592/42 (ID., *Anonymes*, p. 225).

¹⁸⁸⁰ HL, 2,2-3, dans L. LELOIR (introd.), p. 42-43.

Macaire l'Égyptien qui, à l'occasion de la visite de ce dernier, tressent aussi toute une nuit, en « parlant du salut de l'âme ».¹⁸⁸¹ De même, Ammoès et Bithimios constatent-ils dans un apophtegme qu'Achille « avait fait beaucoup de tresse durant la nuit ».¹⁸⁸² Le travail manuel qui, rappelons-le, permet de lutter contre l'endormissement, s'accomplissait dès lors bien, tout naturellement, durant la période de veille qui occupait une bonne part de la nuit.

Outre le travail de la terre (qui, pendant les moissons, peut prendre des journées entières)¹⁸⁸³, le travail manuel par excellence consiste bien en la confection de corbeilles en roseaux, joncs ou feuilles de palmier. Ces dernières sont trempées, fendues avec un couteau¹⁸⁸⁴ et transformées en corde pour les corbeilles mais aussi pour les nattes, dont la fabrication représente un travail nettement plus pénible que celle des corbeilles. Un grand ancien dit dès lors que « celui qui fait des nattes désire la force parce qu'il a de la peine ».¹⁸⁸⁵ La fabrication d'une natte prenait normalement un jour. Macaire en prenait trois, mais il multipliait tellement les prières et les métanies que le temps du travail s'en trouvait réduit. Ceci n'apparaît cependant nullement comme blâmable, car l'essentiel est de faire les deux, sans que le temps passé pour l'une ou l'autre de ces activités de base ne soit clairement déterminé.¹⁸⁸⁶ Les feuilles de palmier servent également à élaborer des sangles pour les bêtes de trait ou encore des filets pour la pêche ou la chasse.¹⁸⁸⁷

La matière première travaillée varie manifestement selon les saisons. On peut ainsi lire dans un apophtegme qu'un ancien « ne faisait pas le travail du moment, même si quelqu'un voulait le lui faire faire ; mais à la saison des filets, il travaillait la paille, et quand on s'occupait des filets, il travaillait le lin, afin que son esprit ne fût pas troublé par les ouvrages ».¹⁸⁸⁸ Ce qui peut sembler étrange à première vue car, on pourrait penser que, allant ainsi à contre-courant, il ne pouvait en fait qu'augmenter la difficulté de son labeur qui, dès lors, ne pouvait qu'occuper davantage son esprit. Ceci n'est cependant valable que dans une société de type capitaliste, basée sur la productivité et la concurrence, et non dans une société de subsistance comme l'est essentiellement celle de l'Antiquité tardive. En réalité, disposant de moins de matière première, il ne cherche pas à s'en procurer

¹⁸⁸¹ A457 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 175-176).

¹⁸⁸² A128 (*Idem*, p. 50).

¹⁸⁸³ CSP 12 (ID., *Troisième recueil*, p. 129).

¹⁸⁸⁴ A62 (ID., *Alphabétique*, p. 28).

¹⁸⁸⁵ N375 (ID., *Anonymes*, p. 127). Voir aussi QRT 31 (ID., *Troisième recueil*, p. 115-116).

¹⁸⁸⁶ Am 221,13 (*Idem*, p. 193).

¹⁸⁸⁷ ID., *Vie quotidienne*, p. 112-114 ; M. RASSART-DEBERGH, *Moines coptes*, p. 238 ; L. ALBERT, p. 77.

¹⁸⁸⁸ N59 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 33-34).

à toute force davantage et ne peut dès lors qu'exécuter moins de travail manuel et donc consacrer plus de temps à la prière. Dans le même sens peut-on lire un apophtegme attribué à un certain Biaré qui lui fait dire : « va, restreins ton ventre et ton travail manuel, sois sans trouble dans ta cellule, et tu es sauvé ».¹⁸⁸⁹ Il faut certes pratiquer le travail manuel, mais dans la mesure pour, d'une part, éviter l'Acédie par la monotonie et, d'autre part, se procurer le nécessaire tant à sa survie propre qu'à l'aumône, sans jamais viser aucun surplus à valeur purement marchande, qui n'aurait comme conséquences que l'apparition de mauvaises pensées, telle qu'essentiellement la Philargyrie, et un envahissement trop important de l'esprit par cette pratique manuelle qui empiétrait donc sur le temps de prière, plus important.

Plusieurs apophtegmes, évoquant des fuseaux, montrent que le travail du lin n'était pas exceptionnel. Retenons seulement la parole d'Agathon, qui disait : « je ne laisse pas une seule mauvaise pensée monter dans mon cœur le temps de tirer en haut mon fuseau du trou ».¹⁸⁹⁰ Ce type d'ouvrage peut cependant être décrié car il sert à faire du beau linge, activité peu recommandée pour des moines car rapportant plus que nécessaire et risquant donc de faire naître chez lui l'appât du gain et d'éveiller la Philargyrie. Ainsi, le même ancien qui commentait le travail des nattes dit-il : « celui qui tresse le lin, je n'ai pas affaire avec lui, parce qu'il fait le commerçant. (...) Si on voit quelqu'un vendre du linge fin on dit : 'tiens, voilà un commerçant', car c'est là le travail du monde et un travail qui n'est pas utile à la plupart des moines ».¹⁸⁹¹

Le domaine de l'écrit relève également du travail monastique. Manifestement rares sont les errants qui tressent le papyrus.¹⁸⁹² En revanche, un certain nombre d'apophtegmes présentent des calligraphes, qui transcrivent des livres à la commande. *L'Histoire lausiaque* nous apprend ainsi qu'Evagre, durant son séjour à Scété, était « doué pour écrire le caractère dit 'anguleux' » et qu'« il écrivait pendant l'année juste de quoi gagner ce qu'il mangeait ».¹⁸⁹³ A Scété, deux autres calligraphes apparaissent également : Marc, disciple de Silvain¹⁸⁹⁴, et... Paphnuce (le nôtre ?).¹⁸⁹⁵ Une nouvelle fois l'ancien qui commente les travaux manuels juge celui du calligraphe : ce dernier « a besoin d'humilier

¹⁸⁸⁹ A173 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 69).

¹⁸⁹⁰ Eth.Coll. 13,93 (ID., *Nouveau recueil*, p. 311).

¹⁸⁹¹ N375 (ID., *Anonymes*, p. 127).

¹⁸⁹² N614 (*Idem*, p. 261).

¹⁸⁹³ *HL*, 38,10, dans L. LÉLOIR (introd.), p. 113.

¹⁸⁹⁴ A526 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 198-199).

¹⁸⁹⁵ Eth.Coll. 13,36 (ID., *Nouveau recueil*, p. 296).

son cœur, parce qu'il a une tâche qui porte à l'orgueil ». ¹⁸⁹⁶ C'est donc là un travail bien risqué.

Il ne faut normalement pas trouver de l'agrément à son ouvrage. Ainsi abba Bané, de même que lors de son repas, « travaillait debout ». ¹⁸⁹⁷ Un apophtegme fait dire à l'abba Sisoès qu'« il ne faut pas faire le travail qui nous satisfait ». ¹⁸⁹⁸

La poursuite de la ξενιτεία intérieure exige en tout cas bien évidemment de ne surtout pas s'y attacher. Ce doit être un vrai labeur, qui ne doit jamais prendre le pas sur l'« œuvre de Dieu » car « l'amour du travail manuel est la ruine de l'âme, mais sa pratique paisible est repos en Dieu ». ¹⁸⁹⁹ D'où la récitation permanente de saintes paroles ou la prière continue qui l'accompagnent ¹⁹⁰⁰, car rappelons qu'« il n'(...) a pas été prescrit de travailler, de veiller et de jeûner constamment, tandis que c'est (...) une loi de 'prier sans cesse' ». ¹⁹⁰¹ Comme le dit aussi Théodore de Phermé, « quand j'étais à Scété, les œuvres de l'âme étaient notre œuvre ; et le travail manuel, nous le tenions pour accessoire ». ¹⁹⁰² Il est encore intéressant de citer la deuxième partie de l'apophtegme de Pistamon. A la deuxième question du frère qui lui dit : « si j'ai fait ce qu'il me faut par ailleurs, à ton avis dois-je me soucier du travail manuel ? », l'ancien répondit : « même si tu as tout ce qu'il te faut, n'abandonne pas ton travail manuel. Travaille autant que tu le peux, mais sans trouble ». ¹⁹⁰³ Ceci montre bien que si le travail manuel est accessoire par rapport à la prière et que, comme dit plus haut, il ne faut pas qu'il empiète sur le temps de prière, il convient de le pratiquer jusqu'à la limite du trouble. C'est donc bien là une question d'équilibre entre les deux pratiques, difficile à établir.

Ajoutons encore que, dans les couvents pachômiens, parfois comparés à de véritables manufactures, le travail est bien entendu beaucoup plus organisé. Chaque « maison » se consacre à un labeur particulier. ¹⁹⁰⁴ Des « hebdomaliers » ont des tâches bien définies, changeant chaque semaine. La vannerie est une activité fort pratiquée. Le « ministre de

¹⁸⁹⁶ N375 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 127).

¹⁸⁹⁷ Ch 248 (ID., *Nouveau recueil*, p. 280-281).

¹⁸⁹⁸ A842 (ID., *Alphabétique*, p. 293).

¹⁸⁹⁹ Bu II 334 (ID., *Nouveau recueil*, p. 239).

¹⁹⁰⁰ ID., *Vie quotidienne*, p. 115-116 ; R.-G. COQUIN, *Evolution*, p. 18.

¹⁹⁰¹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 49, dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), t. II, p. 610-611 ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 118.

¹⁹⁰² A277 (ID., *Alphabétique*, p. 108). Voir de même A278 (*Idem*, p. 108-109).

¹⁹⁰³ A781 (*Idem*, p. 268).

¹⁹⁰⁴ Les inscriptions du monastère de Baouit détaillent l'ensemble des corps de métiers présents en ce couvent cénobitique. Cf. M. RASSART-DEBERGH, *Moines coptes*, p. 238.

semaine » répartit les joncs entre les « maisons » et s'enquiert du matériel nécessaire à chacun, se chargeant de la distribution des outils.¹⁹⁰⁵ Tout le travail est soumis, chaque fin de semaine, à un comptage systématique.¹⁹⁰⁶ Une part importante du travail se fait également hors de l'enceinte monastique, dans les prés, les champs et les vergers.¹⁹⁰⁷ Toute la surveillance du commerce, tant au sein qu'à l'extérieur du monastère, est sous la responsabilité de l'« économiste » (οἰκονόμος), et du « grand économiste » (μέγας οἰκονόμος) pour l'ensemble de la κοινωμία.¹⁹⁰⁸

Il conviendrait par ailleurs de s'intéresser aux termes « œuvre », « labeur » et « peine » dans les apophtegmes, en notant d'emblée que le père Regnault range les deux derniers sous la même rubrique dans l'index de sa collection d'apophtegmes et renvoie également au travail manuel.¹⁹⁰⁹ Pour cela, il faudrait, retourner au texte dans la langue originale des apophtegmes pour s'assurer des traductions car il semble bien qu'une certaine confusion ait pu se faire jour. Afin de ne pas conclure à partir de ce qui ne sont peut-être en partie que des variations de traductions, nous nous contenterons d'étudier le terme « peine », plus isolable et ce dans les apophtegmes les plus clairs, les autres mots n'étant par la suite étudiés que dans la seule *Mission de Paphnuce*.

Notons d'abord que, dans deux apophtegmes, le terme « peine » désigne à plusieurs reprises la componction, la tristesse et les larmes, mais que ce sont là assurément des exceptions.¹⁹¹⁰

Lorsque le bienheureux Arsène dit à un autre frère, qui est peut-être Evagre, que « nous ne retirons rien de notre culture du monde, et ces Egyptiens incultes ont acquis les vertus par leurs propres peines »¹⁹¹¹, il ne s'agit très certainement pas des seuls travaux manuels, les vertus s'obtenant par l'ensemble de la « pratique » monastique. Les « peines » pourraient cependant également être les souffrances liées à cette même pratique au désert. En revanche, quand un moine, ancien berger, dit à un prêtre que dans son ancienne vie

¹⁹⁰⁵ J.E. GOEHRING, *The World Engaged*, p. 47 ; A. VEILLEUX, *Pachomian Koinonia*, vol. 2, p. 217-220.

¹⁹⁰⁶ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 253-254 ; A. GUILLAUMONT, *Le travail manuel*, p. 119-120 ; L. ALBERT, p. 77-78.

¹⁹⁰⁷ J.E. GOEHRING, *Ibidem* ; A. VEILLEUX, *Idem*, p. 30-31, 71-72 et 158-159.

¹⁹⁰⁸ J.E. GOEHRING, *Idem*, p. 48.

¹⁹⁰⁹ L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 355.

¹⁹¹⁰ N583 (ID., *Anonymes*, p. 211-212) ; N592/1 (*Idem*, p. 215-216).

¹⁹¹¹ A43 (ID., *Alphabétique*, p. 24).

il peinait dur¹⁹¹², il y a de fortes chances pour que cela témoigne de son travail manuel pénible. Mais cela peut cependant être également l'expression plus spécifique de la souffrance même qui était liée à ce travail. Quand Helladios déclare qu'il doit s'imposer « un peu de peine pour la Pâque » et que cela consiste, contrairement à son habitude, à prendre « la peine de manger debout »¹⁹¹³, il est très clair, même si cela ne semble pas très intense, qu'il s'agit là de l'expression d'une souffrance, ou tout le moins d'une difficulté, qu'il s'inflige à cette occasion. De même, lorsque le jeune Jean l'Eunuque demande à un ancien comment ils pouvaient faire l'« œuvre de Dieu », autrement dit la πολιτεία, « avec aisance », alors que « nous ne le pouvons même pas avec peine »¹⁹¹⁴, il est assuré que cela indique que cela ne peut se faire, au minimum qu'avec difficulté, voire avec souffrance. Quand Pœmen, dit : « quelque peine qui te survienne, la victoire sur elle, c'est de te taire »¹⁹¹⁵, il s'agit très clairement d'une souffrance et non du travail manuel. De même, quand il déclare que l'affliction est un instrument de la vie solitaire et qu'il dit que Job représente la « peine »¹⁹¹⁶, il est clair que le terme est synonyme de la souffrance du pauvre homme.

Dans un des apophtegmes anonymes, lorsqu'un ancien qui allait puiser l'eau « se fatigua » et dit : « pourquoi me donner tant de peine ? »¹⁹¹⁷, il peut évidemment s'agir de la souffrance physique, de la difficulté, voire, vu le verbe qui précède, tout simplement de la fatigue, mais en tout cas certainement pas du travail manuel consistant à prendre l'eau. Un autre apophtegme fort intéressant donne à voir un ancien qui tressait de la corde et la jetait ensuite au fleuve « car il ne travaillait pas par nécessité, mais pour peiner ».¹⁹¹⁸ Cela ne signifie très certainement pas qu'il travaille pour travailler (ce qui ne serait guère spirituel comme but), mais bien pour souffrir et endurer cette souffrance. De même, quand un ancien dit que « sans le temps et la peine il est impossible de retrancher une habitude »¹⁹¹⁹, cela ne peut concerner strictement le travail manuel, mais cela se rapporte bien à l'effort ou à la souffrance. Amoun, dans un apophtegme, reprend plusieurs fois le terme « peine », clairement dans le sens de « souffrance », comme l'indique la phrase, disant de l'errant que,

¹⁹¹² A74 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 33).

¹⁹¹³ A226 (*Idem*, p. 91-92).

¹⁹¹⁴ A401 (*Idem*, p. 148).

¹⁹¹⁵ A611 (*Idem*, p. 231).

¹⁹¹⁶ A634 (*Idem*, p. 235).

¹⁹¹⁷ N199 (ID., *Anonymes*, p. 77-78).

¹⁹¹⁸ N424 (*Idem*, p. 141).

¹⁹¹⁹ N563 (*Idem*, p. 206).

« peinant encore dans les jeûnes et les veilles, il recevra la grâce qu'il a demandée ». ¹⁹²⁰
 Et quand un autre ancien dit que « l'homme, à moins d'aller dans un lieu où il ait de la peine à trouver même son pain, ne saurait acquérir l'ascèse » ¹⁹²¹, il est certain que cela exprime au moins la difficulté.

Enfin, l'apophtegme le plus intéressant est sans conteste celui qui attribue à Jean Colobos la réponse suivante à la question de savoir ce qu'est un moine : « Peine » dit-il ; complétant en déclarant : « car le moine prend de la peine en toute œuvre. Ainsi est le moine ». ¹⁹²² Le terme « œuvre », tel qu'il apparaît ici, est assurément, comme nous le verrons généralement au point suivant, l'ensemble de la démarche monastique. La « peine », la souffrance, est donc une caractéristique qui marque l'ensemble de la πολιτεία, ce qui va au-delà de ce que donnera à voir la *Mission de Paphnuce* si on ne considère que la souffrance physique. Cependant, il apparaît beaucoup plus vraisemblable que Jean le Petit considère ici toute « peine » et donc également la peine psychique liée au combat contre les démons qui, elle assurément, marque l'ensemble de la « pratique ».

En conclusion, nous retiendrons que le travail manuel constitue un des deux éléments les plus fondamentaux de l'armure monastique, avec la prière. Le temps de l'errant se divise essentiellement entre ces deux activités, dans un équilibre aussi difficile à trouver que nécessaire, le travail n'étant interrompu que par la prière (hormis la méditation et la prière continue), les pleurs, le repas et le sommeil.

Le travail manuel est une activité profondément spirituelle qui représente un instrument de lutte extrêmement puissant contre l'Acédie, mais aussi contre l'endormissement. D'ailleurs, l'errant travaille même dans l'obscurité la plus profonde, afin d'assurer son temps de veille. Le travail permet également à l'errant de ne pas dépendre de la charité d'autrui mais, au contraire, de s'assurer le surplus juste nécessaire pour pratiquer l'indispensable Charité envers les autres, assurant notamment sa pratique de l'hospitalité.

Le travail, qui consiste essentiellement en la moisson, la vannerie, mais aussi le tissage du lin ou encore la calligraphie, est donc aussi une activité économique qui contraint le moine

¹⁹²⁰ Bu II 68 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 230).

¹⁹²¹ N588 (ID., *Anonymes*, p. 214).

¹⁹²² A352 (ID., *Alphabétique*, p. 133).

à un minimum de relations avec le « monde », afin d'acquérir ses matières premières et de vendre les fruits de sa production. En tous les cas, le travail manuel doit se faire sans agrément et il ne convient nullement de s'y attacher.

En ce qui concerne le terme « peine », nous attendrons la fin du point suivant pour pouvoir conclure sur son usage chez les errants.

4. LE TRAVAIL, LA PEINE ET L'ŒUVRE DANS LA « MISSION DE PAPHNUCE »

La *Mission de Paphnuce* apparaît comme essentiellement dépourvue de mentions du travail manuel, si ce n'est dans la première partie du récit.

Lors de sa rencontre avec Paphnuce, Timothée commence par expliquer sa vie de cénobite dans son monastère. Il y effectuait, évidemment, du travail manuel, S2 étant le seul manuscrit à ne pas évoquer ce fait (S1.36, B.26, E1.35, A0.24, A2.31, A3.31). Selon S1 et B, il s'agissait d'un travail de vannerie, tandis que A2 et A3 lui préfèrent celui du lin.

Le moine décide alors de quitter son monastère afin de vivre seul. Il pense qu'il tirera alors davantage de « profit » de son travail manuel (S1.37, S2.38, B.27, A2.33, A3.32). Il faut assurément voir ici davantage l'expression d'un profit spirituel que d'un profit économique. A3 mentionne cependant les deux. Quant à A2, la « récompense » de Dieu est certainement, en premier lieu, d'ordre spirituel. Notons encore que les versions guèzes et A0 se contentent d'évoquer sa volonté de vivre en solitaire.

Timothée commence alors sa vie de « solitaire » comme « sarakôte ». Lors de cette période de son existence, de nombreuses personnes viennent à lui pour lui proposer du travail manuel (S1.40 et 41, S2.41, B.28 à 30, E1.37, A0.27 et 28, A2.35 et 36, A3.33). Constatons que nous nous trouvons dès lors dans le cas que J.E. Goehring montre comme moins fréquent dans la littérature, à savoir celui d'un moine recevant ses commandes en sa cellule, en l'occurrence en grande quantité. Si c'est plus rarement écrit, c'est parce que cela ne correspond pas à l'idéal de l'anachorète et c'est bien ainsi qu'il faut l'envisager ici : l'auteur veut mettre en avant que la πολιτεία de Timothée n'est pas idéale et va favoriser sa chute dans la Luxure. Il n'empêche qu'il trouve dans un premier temps en cette vie « profit

et anachorèse ». Il donne le bénéfice de son travail aux étrangers et aux pauvres. A3 est très intéressant car il dit qu'il « s'en fortifie », autrement dit, sans doute, que le travail le nourrit, à moins qu'il ne faille considérer par là un renforcement spirituel. Cependant, la première option semble préférable, dans la mesure où la phrase continue en disant qu'il en fait vivre aussi les démunis et ses hôtes, faisant intervenir un autre volet de la charité, à savoir l'hospitalité. Le « profit » envisagé dans différentes versions est bien entendu spirituel, sauf en A2 où la formulation n'est pas claire : soit ce qu'il donne est le profit et celui-ci est alors purement économique, soit c'est le travail et c'est dès lors le profit spirituel qui est très certainement considéré. Au vu de ce qui a été dit au paragraphe précédent, ce serait plutôt cette seconde solution qu'il conviendrait de choisir. Notons la phrase A2.34 qui indique clairement que c'était là pour l'anachorète son « métier », au même titre que tout travailleur égyptien.

Les manuscrits évoquent alors la jalousie du diable vis-à-vis de la récompense divine pour l'errant. Les versions guèzes (E1.38) et arabes (A0.29, A3.34) se contentent de dire que cette récompense sera obtenue pour ce que fait l'errant, sans plus de précision, A2.37 étant encore plus vague. En revanche, S2.42 précise bien que c'est pour son « travail manuel » (ἘΠΑΓΩΒ ΝΟΙΧ), tandis que S1.42 évoque le « labeur » (ΠΡΙΣΕ ΝΝΑΒΙΧ), la « peine » de ses mains. Quant à B.31, il relie manifestement ici la grâce divine à la Charité de l'errant, rendue possible par son ouvrage. B.32 relie cependant la jalousie de l'Ennemi au « labeur » du moine, à ses « travaux manuels » pour Dieu.

La ruse utilisée par le démon prouve que les relations économiques pouvaient se faire avec des femmes, fût-ce des moniales (S1.43, S2.43, B.32, E1.39 et 40, A0.29, A2.39 et 40, A3.36). A0 et A3 (A2 est ici lacunaire) montrent bien qu'il s'agit d'échanges commerciaux, puisqu'il est question d'achats. Quant aux textes guèzes, ils fournissent une version très intéressante : la femme y apparaît en réalité comme un intermédiaire qui, contre « salaire », permet au moine d'écouler sa marchandise sur le marché du village sans quitter sa cellule. Même s'il s'agit sans doute ici de l'interprétation de la traduction éthiopien (quoiqu'il ait pu lire une version arabe portant ces termes), ceci devait sans doute correspondre à une réalité permettant à l'errant, soit par l'utilisation d'un délégué payé pour faire lui-même la vente, soit par la vente en gros à un intermédiaire, de préserver son anachorèse tout en réduisant au minimum le nombre des visites en sa cellule rendues nécessaires par son activité manuelle.

Lorsque Paphnuce interroge Timothée sur le début de son séjour au désert, il le questionne sur la « peine » qu'il y a connue (S1.64, S2.64, B.43, E1.51, A0.42, A3.47). Il ne s'agit nullement là d'une question relative au travail manuel de l'errant, mais bien d'une demande concernant ses souffrances dues à la rigueur du lieu, ainsi que le montre d'ailleurs clairement B qui évoque le froid. Le terme copte **ⲒⲒϥ**, « peine », est d'ailleurs employé isolément, sans relation génitive avec le terme **ⲟⲓϫ**, « main ». De même, l'arabe n'utilise pas du terme **عمل**, « travail », mais bien de **تعَب**, « fatigue, peine ». Le chapitre manque dans A2. On notera que la « peine » est manifestement liée au début du séjour au désert.

La réponse de l'errant prouve bien qu'il s'agit ici de souffrances physiques (S1.65, S2.65, B.43, E1.52, A0.43, A3.48). Dans certaines versions, la suite immédiate confirme ce fait (S1.66, S2.66, A3.49).

Le terme « peine », en tant que « souffrance », réapparaît ensuite en S1.67 et en B.45 lors de la venue de l'ange chirurgien qui va ensuite soigner le foie malade de l'errant. Une fois guéri par l'ange, il n'éprouvera plus de « peine » physique au désert (S1.74, S2.76, B.52 et 53, E1.64 et 65, A0.55). A3.60 n'utilise pas de ce terme, mais parle bien de « souffrance(s) ».

A l'issue de son séjour chez Timothée, Paphnuce souhaite imiter ses « œuvres », ainsi que l'indique le guèze (E1.78), A2.48 et A3.71. Mais, comme le montre bien B.60, il s'agit là d'imiter sa façon de vivre, sa **πολιτεία**, son anachorèse et sa pratique, sa recherche des deux **ξενιτεία**. Ce à quoi Paphnuce ne parviendra pas, incapable de garder la cellule et donc de maintenir l'anachorèse et de vaincre l'Acédie. A0.65 n'évoque que la volonté d'imiter l'ancien, sans plus de précision.

Dans la seconde partie du récit, Paphnuce effectue tout d'abord un long et pénible voyage au désert. Juste avant que le voyageur ne rencontre pour la première fois l'ange qui va le secourir, le texte utilise à nouveau le terme « peine » pour exprimer la souffrance due à la faim, la soif et la fatigue de la route (S1.89, B.64, E1.84, A1.8, A2.55). S2 est lacunaire et A3 ne reprend pas ce terme.

Rétabli, il reprend la route, mais s'épuise à nouveau au terme de quatre jours de marche. Il « peine » donc à nouveau (S1.94, S2.86, B.66, A2.60. A1 et les versions guèzes ne reprennent pas l'expression.

Lors de l'arrivée d'Onuphre, celui-ci se jette sous le rocher sur lequel s'est réfugié Paphnuce, apeuré par son aspect. A1.14 évoque alors la « peine » du voyageur. Ce terme français ne résulte ici que de la volonté de traduire de façon uniforme le terme arabe **تعَب**. Il s'agit dans ce cas spécifiquement de la « fatigue » due à la route. Ceci est confirmé par la traduction de la phrase précédente des versions guèzes (E1.94), qui parlent clairement de « fatigue ».

Les autres versions évoquent à l'inverse la / les « peine(s) » d'Onuphre (S1.101, S2.93, B.70, A2.64, A3.87). Ce terme peut être considéré soit comme représentant la « fatigue » de sa route, soit comme indiquant ses « souffrances » au désert. Ce dernier cas est assuré en A2 qui évoque, d'une part, le fait de « peiner » suite à une affliction, d'autre part, la « peine » résultant de la chaleur au désert.

Une fois descendu auprès d'Onuphre, Paphnuce interroge l'errant en lui demandant notamment, en guèze (E1.99) et dans A2.70 et A3.92, quelle est son « œuvre » ou quelles sont ses « œuvres ». Le terme arabe **أعمال** ne doit pas être traduit ici par « travaux », car il ne s'agit pas d'une question relative à la nature du travail manuel de l'errant, mais bien concernant sa **πολιτεία**, « sa façon de vivre », ainsi que l'indiquent clairement S1.106 et B.74. C'est l'« œuvre de / pour Dieu ». S2 et A1 ne reprennent quant à eux que la question portant sur le nom de l'errant.

Lorsqu'Onuphre avait interrogé les cénobites d'Erète à propos des ermites, la question comporte, en guèze (E1.108 et 109) et dans A1.31, une énumération qu'il convient en partie d'analyser : l'« œuvre » envisagée est la **πολιτεία** monastique, tandis que la « peine » exprime quant à elle la souffrance que l'on endure sur cette terre.

Dans le détail des problèmes rencontrés par les ermites, les moines d'Erète disaient, dans A3.108, que l'eau ne pouvait être trouvée qu'avec une « peine intense ». On pourrait dès lors penser ici qu'il s'agit d'exprimer la « difficulté ». C'est bien possible, mais l'évocation

suyvante du terme et la phrase dans laquelle elle s'insère (A3.109) donnent davantage à penser qu'il faut à nouveau ici traduire par « souffrance ». Quant aux « œuvres bonnes », l'arabe ne l'exprime qu'au moyen de l'adjectif substantivé et il s'agit bien évidemment des bonnes pratiques du moine au cours de sa πολιτεία.

Les autres versions expriment autrement la « peine » que rencontrent les ermites au début de leur anachorèse (à l'exception de S2 qui en fait une réjouissance pour eux) (S1.121, S2.114, B.87 et 88, E1.119 et 120, A1.42, A2.88). Il s'agit bien ici de la « souffrance » qui, au vu de ce passage, apparaît clairement comme étant autant physique que psychique. Cette « peine » concerne donc bien l'ensemble de la démarche monastique. Les « œuvres bonnes et cachées » ne sont à nouveau exprimées que par des adjectifs substantivés. Il s'agit bien entendu de la bonne πολιτεία du moine.

L'assertion suivante du terme « œuvre » ne se retrouve que dans A1.43. Nous avons déjà pu montrer que le « combat » évoqué ici concerne précisément la lutte contre les attaques démoniaques. Quant à l'« œuvre », il ne peut s'agir à nouveau que de la démarche monastique prise dans son ensemble.

La mention suivante du terme « peine » n'existe également que dans A1, dans la phrase renvoyant en partie à *Isaïe* 28,41 (A1.45). Il convient d'y voir, ici comme ailleurs, la souffrance.

La « peine » qui est ensuite évoquée est aussi la souffrance, ainsi que le montrent bien les versions guèzes et A1 (S2.123, B.97, E1.136, A1.50, A2.98). S1.132 n'utilise pas de ce terme et A3 est ici lacunaire. Notons la présence en B du mot « œuvres » qui désigne à nouveau la démarche monastique. Cette phrase montre par ailleurs toute l'importance pour la πολιτεία de la souffrance endurée au désert, d'où cette liaison entre « œuvre » et « peine » que l'on trouve notamment ici, en B.

Quand le maître d'Onuphre reçut celui-ci, il le présenta comme son compagnon d'« œuvre » (S1.146, S2.135, B.106, E1.154, A1.62, A3.124). Cela ne signifie nullement que le novice allait travailler manuellement auprès de son maître, mais bien que les deux errants allaient être « compagnons », égaux, dans la même πολιτεία. A3 adopte une formulation très

claire à ce propos. Comme le copte l'indique, il s'agit bien du travail « pour le Seigneur », donc de la démarche monastique dans son ensemble. Les versions guèzes ne comparent pas l'« œuvre » des deux errants, mais n'évoquent que la grandeur de la πολιτεία de Paphnuce. Quant à A2, il est sans intérêt ici.

De même, à la phrase suivante, quand l'ancien parle d'« œuvre », il veut bien indiquer la démarche dans sa totalité (S1.147, S2.136, B.107, E1.154, A1.63, A2.112, A3.125). Il convient de remarquer que, en copte et dans A3, Onuphre est destiné à l'« œuvre » par Dieu, tandis qu'en guèze, dans A1 et A2, c'est lui-même qui a décidé, ce qui correspond nettement moins à l'esprit monastique et même tout simplement chrétien oriental. A1 indique cependant qu'il a été envoyé par Dieu. Notons encore que si toutes les autres versions utilisent le futur, le plus souvent sous la forme du souhait, S1 emploie le parfait, donc un temps de l'accompli. Si ce n'est pas une erreur grammaticale du scribe, il faut dès lors penser que cela indique qu'Onuphre a atteint le début de cette « œuvre » monastique, qui ne peut évidemment pas être terminée au début de son initiation au désert ; à moins de considérer un autre sens pour le terme « œuvre », à savoir « projet », s'appliquant à son déplacement au désert jusqu'auprès de l'ancien.

Le père apprend dès lors l'« œuvre du désert » à Onuphre (S1.149, S2.138, B.108, E1.155, A1.66, A2.114, A3.127). Celui-ci ayant déjà atteint l'anachorèse, l'« œuvre » ici envisagée consiste donc en la recherche de la ξενιτεία intérieure, la πολιτεία des errants qui sont déjà installés dans le désert. Les versions guèzes et A1 distinguent l'« œuvre du désert » et le « combat contre les démons ». Dès lors l'« œuvre » ne peut en ce cas représenter que l'armure du moine. Quant à la μετάνοια dont on parle en B, nous avons déjà vu qu'elle doit être identifiée à la « pratique » monastique.

L'« œuvre », telle qu'elle apparaît ensuite en S1.151 et 152 et en B.109, consiste à vivre en anachorète en un lieu solitaire et à « s'entraîner en vue de Dieu ». C'est donc ici l'ensemble de la πολιτεία. Si ce n'est S2 (140 et 141) qui ne fournit aucun des termes qui nous intéressent ici, les autres versions montrent que l'entraînement pour Dieu, la « pratique », correspond essentiellement à « se donner de la peine pour le Seigneur », ce qui ne concerne pas le seul travail manuel (E1.158, A1.68, A2.115, A3.129). Il s'agit bien de la « souffrance » que l'on endure et qui est clairement une des caractéristiques fondamentales

de la recherche de la *ξενιτεία* intérieure : la « pratique » est étroitement liée à l'endurance face à la « souffrance », en réalité moins en raison de ce qu'elle suscite comme épreuves qu'en fonction des conditions mêmes de vie pénibles rencontrées au désert.

Quand le maître réside un mois avec Onuphre pour lui indiquer l'« œuvre bonne », les « œuvres vertueuses », il faut très certainement y voir aussi l'ensemble de la démarche monastique, au vu de ce qui précède (S1.156, S2.145, B.111, E1.161, A1.70, A2.119, A3.132). On pourrait évidemment se dire qu'il est alors au désert intérieur et que l'apprentissage ne devrait concerner que la seule « pratique », mais, en réalité, il faut à Onuphre apprendre aussi à vivre absolument seul et cela relève de la première partie de la démarche. Nous verrons cependant que l'enseignement des pères spirituels se concentre bien en fait sur la deuxième partie, la « pratique ».

Tout comme il l'avait fait avec Timothée, Paphnuce interroge Onuphre quant à la « peine » subie au désert (S1.158, S2.147, B.113, E1.166, A1.74, A2.123, A3.135). Ceci montre bien que la souffrance est liée aux conditions de vie en ce lieu. Par ailleurs, tout comme pour le passage relatif à Timothée, nous noterons que, hormis en A2 où Paphnuce parle de la durée jusqu'au discours, les différentes versions n'évoquent que le début du séjour au désert. La souffrance est donc spécialement à endurer dans les premiers temps de la « pratique », avant l'accoutumance à l'âpreté désertique.

La réponse montre bien que l'essentiel consiste en une épreuve physique, liée à la faim, la soif et la température (S1.159 et 160, S2.148, B.113 et 114, E1.167, A1.75, A2.124, A3.136).

Quand le démon est ensuite décrit en A1.77 comme haïssant « toutes les œuvres bonnes », il ne faut évidemment pas en conclure qu'il éprouve une aversion pour la vannerie. C'est bien l'ensemble des éléments de la « pratique » que le diable déteste.

Dans l'énumération des éléments de l'ascèse au chapitre 30, Onuphre reprend le combat des démons et les éléments principaux de l'armure. En guèze (E1.172) et dans A1.80, il y ajoute la « peine », qui, comme partout ailleurs, doit être considérée comme la souffrance qu'endure l'ermite. A1 y joint un élément plus psychologique, à savoir

le « malheur ». Peut-être faut-il y voir la traduction de la souffrance psychique liée aux combats démoniaques.

Lorsque les errants, grâce à Dieu, voient tous les saints du Paradis, ils en oublient toutes les « peines » endurées (S1.174, S2.162, B.123, A2.132, A3.144). La souffrance est donc certes liée à la « pratique » au désert, mais, si son endurance est indispensable, elle n'en demeure pas moins quelque chose de négatif puisqu'un des bienfaits de Dieu est l'octroi de son oubli. Le chapitre est absent des versions guèzes et de A1.

Le discours d'Onuphre entraîne la consolation de Paphnuce qui en oublie toutes les « peines » endurées (S1.178, S2.166, B.124, A2.135, A3.147 et 148). L'insistance est mise sur la faim, la soif et la fatigue de la route (ainsi que sur la chaleur en A3), mais comme le réconfort concerne l'âme, on pourrait penser que Paphnuce n'envisage pas ici que des souffrances physiques. Ce n'est cependant que d'elles dont il est auparavant question, si n'est l'impossibilité d'imiter Timothée et de garder la cellule. Mais c'est justement là une « peine » qu'il ne fut pas en mesure d'endurer et, de plus, les phrases sont formulées de telle façon qu'il apparaît clairement que seules les souffrances endurées depuis son retour au désert sont prises en considération. Le guèze et A1 ne comportent pas non plus ce chapitre.

Une fois les deux errants arrivés à la cellule d'Onuphre, celui-ci invite son hôte à se restaurer car il le voit épuisé de faim et de soif, ainsi qu'en raison de la « peine » de la route (S1.188, S2.176, B.129, E1.182, A1.89, A2.144, A3.157). Il s'agit bien ici de la fatigue, ainsi que le montre la formulation du guèze. Notons cependant que A3 fait de la faim et de la soif le résultat de cette « peine », ce qui donne dès lors à ce terme le sens plus large de « souffrance », de « pénibilité ».

A l'issue de l'épisode du pacte de grâce, Paphnuce demande à demeurer en ce lieu après le décès de l'ancien. Dans la phrase de refus, S1.207 use du terme « œuvre ». On peut évidemment y voir le simple fait d'habiter là, comme le fait A3.173. De même, A1.98 et les versions E3 à E5 (E5.152) envisagent clairement ce seul fait (E1 et E2 donnant une version bizarre et non conforme à la suite puisque le voyageur doit s'occuper de l'enterrement d'Onuphre ; E1.212). Quant aux autres versions, elles parlent de l'« économie » (**OIKONOMIA** en grec-copte), que nous avons déjà évoquée lorsque nous avons étudié

la question de la mort (S2.192, B.143, A2.164). Comme précédemment, nous traduirons par « parcours » (sauf en A2 car, pour l'ensemble du texte, nous avons traduit تدبير par « économie », un autre terme ayant été utilisé dans ce texte pour dire explicitement « parcours »). Il s'agit donc ici d'exprimer à la fois le βίος et la πολιτεία, à savoir tout ce qui constitue le séjour terrestre de l'errant. L'« œuvre » de S1 pourrait donc également exprimer l'ensemble du « parcours » du moine, mais il se pourrait également qu'elle se limite à la πολιτεία et que les autres versions aient ensuite étendu le propos au βίος. Nous verrons cependant des cas où il est clair que le terme « œuvre » désigne l'ensemble de l'« économie ».

La mission de Paphnuce consiste notamment à assurer la commémoration des saints du désert devant les frères d'Égypte. Le guèze déclare alors que ceux-ci loueront leurs « œuvres », autrement dit la justesse de leur démarche monastique (E1.213 et 214).

Onuphre conclut en disant au voyageur de rejoindre l'Égypte et d'y persévérer dans l'« œuvre bonne » (S1.209, S2.194, R1.2, B.145, E1.215, A1.99, A2.165, A3.174). Très certainement vise-t-il ici, à nouveau, la démarche monastique dans son ensemble. Le guèze et l'arabe mettent le terme au pluriel, ce qui ne pose pas de problème, exprimant seulement que la démarche monastique se compose en fait d'un ensemble de choses à renoncer et à accomplir. En revanche, l'usage de l'indéfini en A1 (et dès lors sans doute en guèze) est plus gênant car la démarche est un tout et l'on ne peut accomplir certaines des « œuvres » qui la composent et pas d'autres. A moins, que ces versions n'envisagent non pas la πολιτεία, mais bien les actes purement matériels du βίος du moine.

Dans la prédiction d'Onuphre, l'« œuvre » dont celui-ci annonce l'accomplissement est bien entendu la πολιτεία monastique que Paphnuce a entreprise à partir de sa vocation et qu'il s'est efforcée de faire progresser en se formant auprès des ermites du désert. Le copte (S1.215, S2.199, R1.7, B.148) et A2.167 notent que, bien évidemment, cette œuvre a déjà été commencée. Quant à A1.104 et au guèze (E1.219), ils insistent sur la décision première du moine, qui est tempérée en A3.178 par le nécessaire consentement divin : l'homme n'est jamais totalement libre dans ses choix. Dans la suite de la phrase, A3, invoquant le futur jugement de l'âme de Paphnuce, parle des « œuvres » de l'errant. Dans ce contexte particulier, celles-ci doivent comprendre à la fois tous les éléments de sa démarche monastique et tous les actes matériels de son βίος, à savoir son « économie ».

Lorsque les trois derniers des quatre anciens que rencontre ensuite Paphnuce entrent dans la grotte, en guèze (E1.252) et dans A1.131, ils désignent le voyageur comme étant leur « compagnon dans l'œuvre », alors que le copte (S1.239, B.163 ; S2 est lacunaire) et A3.199 parlent de « service ». C'est globalement la même chose : il s'agit de la πολιτεία. A2.188 ne reprend pas ces expressions.

A la nouvelle demande de rester auprès des frères, il est à nouveau répondu à Paphnuce que telle n'est pas son « œuvre » (S1.247, S2.226, R1.32, B.170, E1.263, A1.141 ; le terme n'apparaît pas dans A2.197 et A3.212). En ce cas-ci, il semble manifeste que l'« œuvre » considérée est uniquement le fait de rester dans le « lieu » des anciens. Mais ceci implique bien évidemment de partager avec ceux-ci leur démarche monastique. Tout autant valable est également ici la solution de voir dans le terme « œuvre » la représentation de la mission de l'errant, qui est juste ensuite rappelée.

Lorsque les anciens refusent de se nommer, S2.230 utilise à nouveau le terme « œuvre ». Il faut assurément y voir ici le sens le plus large : celui de toute action possible sur cette terre, à laquelle le Seigneur a donné un nom.

La mention suivante du même mot ne se retrouve également que dans un seul manuscrit (A3.216). Il s'agit sans doute à nouveau de l'expression de la seule πολιτεία.

Paphnuce repart ensuite au désert et arrive dans une oasis. Il est alors question de la « peine » des chemins (S1.255, S2.235, R2.1, B.175, A2..206, A3.220). Ici, il est certain qu'il faut considérer par là l'équivalent de « fatigue », puisque telle elle la cause du fait qu'il doit se reposer.

Au chapitre 53, les versions coptes, dans la réponse à la question du lieu de réunion pour la synaxe, usent du terme **ϠΩΒ** et on pourrait dès lors penser que la synaxe constitue une « œuvre » (S1.292, S2.265, B.195). En réalité, il ne convient pas de traduire ainsi, car l'expression **ΕΤΒΕΤΕΙϠΩΒ** signifie tout simplement « pour cette chose / pour cela ».

Après la première synaxe angélique et son état d'inconscience, A2.238 voit Paphnuce

se relever avec « peine ». Le terme arabe ici traduit (أجر) n'exprime pas la souffrance, mais l'effort, la difficulté.

Lors du dernier rappel de la mission, les manuscrits E1 et E2 parlent de la « piété pour les œuvres bonnes » (E1.314). L'étrangeté de cette dernière formule est sans doute à l'origine de la légère correction du texte guèze que l'on retrouve dans les manuscrits E3 à E5, et qui en fait « le bon culte », ce qui est, en revanche, tout à fait opportun (E5.220).

Il est alors dit à Paphnuce que chacun doit agir non selon sa propre volonté, mais selon la volonté de Dieu. S2.283 dit alors qu'il n'est pas donné d'accomplir l'« œuvre » qui satisfait. A2.250, qui formule tout autrement, permet de comprendre qu'il faut sans doute voir, dans l'« œuvre » de S2 et les « œuvres » de A3.272, toute l'« économie », le « parcours » entier du moine sur cette terre. Le guèze donne une toute autre phrase, où le terme « œuvres » apparaît aussi comme étant la πολιτεία, en l'occurrence des saints du désert (E1.316 et 317). Quant à A1.181k, l'ange y parle des « œuvres du Seigneur », qu'il faut nécessairement voir comme étant toutes les décisions divines.

En conclusion, les travaux manuels n'apparaissent que dans la première partie du récit, Timothée commençant par en pratiquer dans son monastère cénobitique avant de s'en voir commander lorsqu'il se trouve dans sa première cellule au désert proche, travaux dont le profit spirituel a alors suscité la haine du démon, venu le tenter sous les aspects d'une moniale. Notons que s'il est indiqué – selon les versions – qu'il pratiqua au monastère la vannerie ou le travail du lin, il n'est en revanche pas fait mention de quel type de travail manuel il est question lorsqu'il demeure seul. Gageons qu'il s'agit très certainement du même.

Le terme « peine » (qui n'a rien à voir avec la tristesse) n'exprime jamais le travail manuel, mais essentiellement la souffrance physique liée aux conditions de vie pénibles au désert (faim, soif, température), et ceci tout spécialement au début du séjour de l'anachorète, avant son accoutumance. Il peut également s'agir de la souffrance psychique ou de la fatigue, de la pénibilité liée au cheminement dans le désert.

Le terme « œuvre(s) » n'est pas non plus lié au travail manuel. L'« œuvre »,

éventuellement dite « bonne » ou « vertueuse », notée au singulier ou au pluriel, exprime essentiellement la πολιτεία, la démarche monastique et ceci le plus généralement dans son ensemble, à savoir la poursuite des deux ξενιτείαί. Le terme peut cependant avoir un sens plus restreint, limité à la seule « pratique », voire même à l'armure du moine. Inversement, le vocable peut avoir un sens plus large, joignant à la πολιτεία les actions purement matérielles du βίος et désignant dès lors l'ensemble du « parcours », de l'« économie » de l'errant, indiquant même éventuellement l'ensemble des actions terrestres, qu'elles relèvent d'un moine ou non. L'« œuvre » peut également ne concerner que les événements du βίος. Enfin, le terme peut également signifier « projet » ou encore « mission », à savoir celle qui est attribuée à Paphnuce.

Il existe une liaison claire entre la « peine » et l'« œuvre », la première étant indissociable de la seconde, puisque liée aux conditions de vie au désert de l'errant. Un apophtegme montre d'ailleurs cette relation, lorsque Macaire le Grand proclame de ne pas dire : « peut-être ceux qui se donnent de la peine et ceux qui ne se donnent pas de peine, c'est la même chose », après avoir déclaré : « combattez (...), ne regardez pas la foule qui mange, qui boit, qui dort sans avoir de remords ». ¹⁹²³

Cependant, il est important de noter que si la « peine », la souffrance, est inévitable au désert, tout spécialement au début de l'anachorèse, et qu'il convient assurément de l'endurer, elle n'en constitue pas moins un élément négatif, dont Dieu peut ensuite accorder l'oubli. Notons pour finir que les « œuvres du Seigneur » consistent en les décisions de la divinité.

¹⁹²³ Am 167,12 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 174-175).

VI. PERFECTION ET SAINTETE : LES ŒUVRES RÉALISÉES

CHAPITRE 1. LE RENONCEMENT A LA VOLONTE PROPRE, CLE DE LA PERFECTION

Abba Pœmen dit : « Il y a trois choses capitales : craindre le Seigneur, prier sans cesse et faire du bien au prochain ». ¹⁹²⁴ Les deux premiers points relèvent fondamentalement de la pratique, mais doivent être maintenus par le moine tout au long de sa vie en ce monde. Le troisième, ainsi que nous l'avons vu, relève bien également en partie de la pratique, par le renforcement de la prière, lorsqu'on pleure les péchés des autres et que l'on prie. Cependant, l'essentiel se situe dans le stade ultime de la perfection que nous allons désormais étudier.

« Comme Jean était le précurseur de Jésus, attirant tout à Lui, ainsi l'humilité entraîne à la charité, c'est-à-dire à Dieu lui-même, puisque Dieu est charité ». ¹⁹²⁵ Une fois l'*ἀπάθεια* imparfaite atteinte, le moine doit donc encore s'efforcer de tendre vers l'inaccessible (du moins en permanence, la perfection étant *ἀτέλειος* ¹⁹²⁶) impassibilité parfaite. Pour ce faire, il lui faut alors se concentrer certes sur la prière et la componction, mais aussi, devenu humble, pratiquer désormais tout ce qui relève de la charité et que sa volonté de progresser ne lui a théoriquement pas encore permis d'effectuer, à savoir l'aumône, la consolation, l'hospitalité et l'enseignement, voire l'évangélisation.

« Cette doctrine qui fait de la charité la vertu dominatrice des passions et donc la condition de la contemplation a ses origines chez Clément d'Alexandrie et Origène. Elle se retrouve chez Basile et Grégoire de Nysse, mais aussi, en contexte monastique, dans la formule du grand disciple de Grégoire [de Nazianze] en matière ascétique, Evagre, selon laquelle la charité est 'la porte de la science' ». ¹⁹²⁷

Nous avons déjà dit que, pour Grégoire de Nazianze, la progression vers l'*ἀπάθεια* parfaite, l'évolution au sein même de l'état de perfection, ne peut se faire, une fois atteint le renoncement total au monde, que par le renoncement ultime à la volonté propre et donc par l'abandon de l'anachorèse et le retour au monde du « migade », de celui qui se mêle

¹⁹²⁴ A734 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 153).

¹⁹²⁵ *Verba Seniorum* VII, cap. XIII, 7, PL 78, 1036D. Cité par I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 57.

¹⁹²⁶ JEAN CLIMAQUE, PG 88, 1148C. Cité par I. HAUSHERR, *Idem*, p. 56.

¹⁹²⁷ F. GAUTIER, p. 99.

aux autres, ce qui constitue, selon lui, un bien plus grand combat contre les vices, partout présents dans le monde, alors que l'anachorète n'a le souci que de lui-même et manque donc au précepte fondamental de l'amour du prochain. Rappelons aussi que cela n'empêche pas Grégoire de prôner la recherche d'un équilibre entre les deux attitudes par l'accomplissement de retraites temporaires.¹⁹²⁸

Pour un errant, au contraire, l'isolement cellulaire doit être absolument conservé. Mais cela ne l'empêche nullement de pratiquer également le renoncement à la volonté propre. Si certains retournent effectivement vers le monde ou du moins des communautés monastiques en y menant la vie de « fous pour Dieu », faisant ainsi de leur corps une sorte de cellule minimaliste où l'esprit monastique s'enferme, la majorité des errants demeure bien dans l'isolement physique du désert, mais en y accueillant des visiteurs, essentiellement des disciples et cela, très souvent, à titre temporaire. Joint à la prière et à la componction continues tournées vers les autres en vue du salut du monde¹⁹²⁹, cet accueil constitue bien le renoncement à sa volonté propre de total isolement et lui assure la pratique de l'aumône, de la consolation, de l'hospitalité et de l'enseignement et donc le nécessaire amour du prochain. L'errant réalise donc bien ce que lui dénie Grégoire de Nazianze car, comme le dit l'abba Isidore, « la sagesse des saints, c'est de reconnaître la volonté de Dieu. (...) Le plus redoutable de tous les esprits, c'est de suivre son propre cœur ».¹⁹³⁰

Avant de développer ce qui caractérise l'état de l'errant ayant réalisé les deux ξενιτεΐαι, il convient de s'intéresser brièvement aux deux principaux termes de vocabulaire qui, dans les textes, désignent les moines parvenus à ce dernier niveau de la πολιτεΐα monastique.

I. LE VOCABULAIRE EVOCATOIRE DE LA PERFECTION

Le terme le plus clair est bien évidemment le vocable « parfait ». Il insiste sur la perfection du moine qui accomplit le fameux verset *Matthieu* 19,21, à la base de la démarche d'Antoine : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres (...) puis viens, suis-moi ».

¹⁹²⁸ A. GUILLAUMONT, *La séparation du monde*, p. 109.

¹⁹²⁹ *Idem*, p. 110-111.

¹⁹³⁰ A365 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 137).

La perfection en sémitique étant l'intégrité, l'absence de duplicité, bref l'unité du cœur qui définit le mieux le moine¹⁹³¹, le « parfait » est donc bien le moine réalisé, celui qui a atteint l'état de pureté originelle, qui est revenu à l'état adamique, et s'est donc totalement libéré du monde corrompu et est entièrement tourné vers Dieu.¹⁹³² Un ancien dit ainsi : « voici l'activité parfaite du moine : être toujours attentif à Dieu, sans distraction ».¹⁹³³ Relevons également un autre apophtegme qui déclare que Macaire, qui avait visité deux jeunes frères demeurant ensemble, avait pu observer pendant la nuit, grâce à Dieu, les deux moines en prière. Le cadet était assailli par les démons, alors que l'aîné ne subissait aucune attaque. Il put dès lors ensuite dire : « je compris donc que l'aîné était arrivé à la perfection, tandis qu'au cadet l'Ennemi faisait encore la guerre ».¹⁹³⁴

De ces deux paragraphes, on peut d'ores et déjà conclure que le « moine » n'est réellement tel que lorsqu'il a atteint la perfection. D'où la phrase de Macaire à propos de deux errants parfaits rencontrés au désert : « je ne suis pas encore devenu moine, mais j'ai vu des moines ».¹⁹³⁵

Un apophtegme dit que Macaire le grand répondit à un frère qui l'interrogeait sur la perfection : « si l'homme n'acquiert pas une grande humilité dans son cœur et (*l'arabe ajoute* : une fatigue) dans son corps, s'il ne s'habitue point à ne pas s'estimer lui-même en aucune affaire mais plutôt à se placer lui-même humblement au-dessous de toute créature, à ne juger jamais personne sauf lui seul, à supporter l'opprobre, à rejeter de son cœur toute malice, à se faire violence pour être patient, dévoué, affectueux, chaste et tempérant (...) ; à ne voir de ses yeux que les choses justes, à mettre une garde à sa langue, à détourner son oreille de toute parole vaine et nuisible, à tenir ses mains dans la justice et son cœur pur devant Dieu et son corps immaculé ; à avoir le souvenir de la mort devant ses yeux chaque jour ; à renoncer à l'esprit de colère et de malice ainsi qu'à la matière, aux parents selon la chair et aux voluptés, au diable et à toutes ses œuvres ; à se conformer constamment au Dieu souverain et à tous ses commandements, à prier sans cesse et en tout temps, en tout lieu, en toute affaire et en toute chose à se tenir près de Dieu. Si l'on n'observe pas tout cela,

¹⁹³¹ V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 90 ; D.J. CHITTY, p. 28-29.

¹⁹³² Cf. S. ABOU ZAYD, p. 196-197.

¹⁹³³ J714 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 295-299 ; citation, p. 296).

¹⁹³⁴ A486 (Id., *Alphabétique*, p. 183-185).

¹⁹³⁵ A455 (*Idem*, p. 174).

on ne peut être parfait ». ¹⁹³⁶ Ceci est très complet, si ce n'est le travail manuel qui est cependant rendu par la version arabe du texte.

Cependant, l'errant qui a ainsi réalisé les ξενιτεΐαι extérieure et intérieure a certes atteint l'état de perfection, mais il n'a pas terminé la totalité de sa πολιτεΐα monastique. Il existe une gradation dans l'état de « parfait » : le moine ne l'est en principe qu'à certains moments, qu'il doit s'efforcer de rendre de plus en plus fréquents, tendant vers la quasi inaccessible perfection permanente, qui l'assimile à l'état des anges. En termes évagriens, il est parvenu à l'ἀπαθεία imparfaite, la « petite impassibilité », et doit chercher désormais à se rapprocher de l'ἀπαθεία parfaite. C'est l'étape de la γνωστική. On peut donc dire que l'errant est alors un parfait imparfait qui se perfectionne et tous les moines n'arrivent pas nécessairement au bout de la démarche et ne meurent dès lors pas toujours en état de perfection. Leur salut dépend alors de la bienveillance divine. Ainsi, à la mort d'un frère, un moine découvrit que celui-ci disposait de pièces d'or chez lui. Il craignit dès lors que l'anachorète n'ait été rejeté par Dieu. Mais un ange vint lui dire : « pourquoi t'inquiètes-tu à ce point pour l'anachorète ? Ce que tu désires pour lui, abandonne-le à la bienveillance de Dieu ; si tous étaient parfaits, comment se manifesterait la bienveillance de Dieu ? ». ¹⁹³⁷

Ainsi que le disait Jean Colobos, « autre est l'activité de tel saint, autre celle de tel autre, mais c'est un seul esprit qui agit en eux tous » ¹⁹³⁸ : « chaque saint est unique » ¹⁹³⁹ et « la sainteté est une notion multiforme que les divers milieux n'appréhendent pas de la même façon ». ¹⁹⁴⁰ Le « saint » est d'abord celui qui, dès ici-bas, a retrouvé l'état de pureté originelle, parfaitement « unifié » dans sa relation à Dieu, totalement détaché du monde terrestre. Un ancien a dit : « même si les saints ont peiné ici-bas, pourtant ils ont déjà reçu une part de repos (ἀνάπαυσις). Il disait cela parce que les saints sont libres du souci du monde ». ¹⁹⁴¹

Le « saint » est donc un « parfait ». La différence est de l'ordre du point de vue : le « parfait » est celui qui a enfin atteint l'état de détachement de ce monde après une longue

¹⁹³⁶ Sy I 16 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 66-67).

¹⁹³⁷ N74 (ID., *Anonymes*, p. 39).

¹⁹³⁸ A958 (ID., *Alphabétique*, p. 331).

¹⁹³⁹ O. CLÉMENT, *Eglise orthodoxe*, p. 117.

¹⁹⁴⁰ A. PAPACONSTANTINOÛ, p. 9. Les études sur le terme « saint » sont nombreuses. Voir notamment H. DELEHAYE, *Sanctus*.

¹⁹⁴¹ N235 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 89).

démarche monastique, le « saint » est celui qui est déjà dans le monde de l'au-delà dès ici-bas. Le résultat est donc le même, mais la perfection exprime une relation au « monde », tandis que la sainteté marque une relation avec l'éon eschatologique.

Dans le monde syrien, au temps d'Aphraate, les « qaddishuta » (ܩܕܝܫܘܬܐ), les « saints » représentent, parmi les « fils et filles du Pacte », ceux qui, mariés, décident lors de leur baptême de se séparer de leur conjoint et de vivre dans la continence. Mais cette liaison à l'unique continence va faire place chez les errants à l'idée de pureté par rapport au monde corrompu par le péché.¹⁹⁴²

Ainsi un apophtegme déclare-t-il : « les saints qui possèdent Dieu en eux-mêmes, reçoivent en héritage par leur impassibilité aussi bien les choses d'ici-bas que les futures, car les unes et les autres sont au Christ, et ceux qui possèdent le Christ ont aussi ses biens. Celui qui a le monde, c'est-à-dire les passions, même s'il a le monde, il n'a rien sinon les passions qui le dominant ». ¹⁹⁴³

C'est seulement par la suite, surtout à partir de la première moitié du V^e siècle, que la notion de sainteté se confondra avec le culte rendu à une personne décédée en ayant recouvré, de par sa vie ou sa mort, cet état de pureté originelle. On peut donc alors distinguer deux types de « saints » : ceux qui, de leur vivant, peuvent être déjà considérés comme tels et ceux qui sont morts et pour lesquels un culte va être rendu parce qu'ils ont atteint l'état de sainteté.

Selon Bernard Kötting, il y aurait quatre voies de sainteté : on y parviendrait en annonçant la bonne nouvelle, en donnant sa vie pour le Christ, en s'imposant une vie ascétique ou en exerçant des fonctions épiscopales.¹⁹⁴⁴ Les trois premières voies entrent bien dans nos deux catégories, la bonne nouvelle étant l'évangélisation qui, tout comme l'enseignement dont il constitue un cas particulier, est un des éléments de la charité que permet l'humilité. La quatrième, qui correspond davantage à un titre honorifique, renvoie

¹⁹⁴² Cf. S. ABOU ZAYD, p. 86-90 et 279-280.

¹⁹⁴³ J754 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 325).

¹⁹⁴⁴ B. KÖTTING, « Heiligkeit und Heiligkeitstypen in den ersten christlichen Jahrhunderten », dans ID., *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, t. II, Münster 1988, p. 43-60); A. PAPACONSTANTINO, p. 233.

cependant à l'idée de l'homme « parfait » dès ici-bas. Par ailleurs, l'évêque participe également à l'évangélisation.

Un « saint » sur terre étant un « parfait », l'état de sainteté dès ici-bas n'est pas davantage permanent que celui de perfection. Dès la réalisation de la *ξενιτεία* intérieure, l'errant devient un saint, mais de façon temporaire et il lui faut dès lors s'efforcer de prolonger toujours davantage cet état.

2. LE VÊTEMENT COMME ELEMENT DE PRATIQUE OU SIGNE DE PERFECTION

Avant de nous intéresser à la pratique de la charité qui constitue la caractéristique fondamentale du renoncement à la volonté propre, il convient d'abord de nous pencher sur un des signes les plus évidents de la perfection réalisée, la nudité adamique retrouvée. C'est cependant là un point bien complexe.

Nous avons déjà montré que le moine a plutôt tendance à se vêtir et que les errants réellement nus constituent une véritable exception à la règle et ce même si le renoncement au vêtement peut apparaître comme un des éléments de la recherche de la *ξενιτεία* extérieure, en tant que rejet des biens de ce monde. La dissimulation du corps ne résulte pas de la pudeur de l'ascète, mais bien de son combat contre la Luxure. S'opposent alors deux points de vue : celui de l'errant que la « pratique » conduit à lutter contre la *πορνεία* et qui se voit dès lors dans l'obligation de s'assurer une chasteté intégrale le conduisant même à se cacher sa propre virilité¹⁹⁴⁵, et celui du moine qui, ayant atteint l'état de perfection, de sainteté, se trouve dès ici-bas dans l'autre monde, totalement impassible et donc sans plus aucun souci en la matière, ayant recouvré l'innocence primitive de l'homme avant la Chute, nouvel Adam du Paradis Terrestre en plein désert. Le premier se situe encore au niveau de la recherche de la *ξενιτεία* intérieure, le second l'a atteinte.

On trouve dès lors des textes condamnant cette nudité et d'autres la vantant : elle est condamnable si elle est le fait de moines, soit imprudents, soit orgueilleux, et s'estimant déjà parfaits sans l'être réellement. Dans les deux cas, ils se rendent alors perméables au vice de la Luxure et manquent à la « pratique », du moins dans l'esprit de l'auteur de l'écrit.

¹⁹⁴⁵ Ainsi Antoine, qui « eut même honte de se voir nu » {VA, 60 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 296-297]}.

Une très bonne anecdote à ce propos nous présente un frère qui, fatigué du voyage et parvenu à l'heure la plus chaude, enlève ses vêtements et se baigne dans le fleuve. Il est alors mangé par un crocodile. Un frère passant par-là et demandant à l'animal : « pourquoi manges-tu l'abba ? », se voit répondre : « moi je ne mange pas d'abba. J'ai trouvé un séculier et je le mange. Il n'y a pas de moine ici »¹⁹⁴⁶.

En revanche, la nudité est signe de perfection si elle est le fait de moines réellement saints, toujours du point de vue du littéraire. Macaire l'Égyptien rencontra dans le désert profond deux hommes vivant entièrement nus qui lui dirent : « si on ne renonce pas à toutes les choses du monde, on ne peut devenir moine ». Cette phrase pourrait donner à croire que ces moines n'envisageaient leur nudité que dans le cadre de l'anachorèse, du renoncement aux biens de ce monde. A Macaire qui s'étonnait de leur résistance physique, ils répliquèrent cependant : « Dieu nous a fait cette existence et nous n'avons pas froid en hiver ni ne souffrons de la chaleur en été »¹⁹⁴⁷. Ces deux errants étaient donc en fait devenus parfaitement impassibles, des parfaits s'abreuvant avec les animaux du désert, ayant retrouvé la pureté originelle du Paradis terrestre. Leur renoncement au vêtement se situait donc au niveau d'un renoncement à l'humanité accompli, de la perfection réalisée et même définitivement atteinte.

La nudité volontaire peut cependant très bien être aussi le lot d'un moine qui ne s'estime nullement déjà parfait, mais qui intègre ce dépouillement vestimentaire tant dans son « ascèse » – visant ainsi le rejet intégral des biens de ce monde – que dans sa « pratique », ce dénuement participant alors à sa poursuite de l'humilité par le renoncement à son humanité, en vue de la purification de son âme.

C'est que la nudité volontaire d'un moine non-parfait peut, loin d'être une incitation à la Luxure, devenir un instrument de l'armure contre cette dernière. Un apophtegme présente ainsi un moine tourmenté par le démon de la Luxure en pleine synaxe : découragé, il se dévêt alors devant les frères en leur disant : « priez pour moi, parce que depuis quatorze ans je suis ainsi tenté ».¹⁹⁴⁸ Son humilité chasse alors le démon et sa nudité, toute temporaire, se rattache donc à la pratique et n'est pas le signe d'une perfection, qu'il cherche toujours à atteindre.

¹⁹⁴⁶ Sy XVIII 53(L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 106).

¹⁹⁴⁷ A455 (ID., *Alphabétique*, p. 174).

¹⁹⁴⁸ N64 (ID., *Anonymes*, p. 35).

Dans certains cas, les frontières entre anachorèse et renoncement aux biens de ce monde, pratique et recherche de l'humilité, ou encore perfection et impassibilité réalisée apparaissent clairement comme impossibles à discerner car, en réalité, elles n'existent pas. Ainsi, lorsqu'un frère cherche à approcher un errant vivant nu au désert, ce dernier se met à fuir et ne s'arrête qu'après que son poursuivant s'est dépouillé à son tour de sa tunique. L'anachorète nu lui dit alors : « dès que tu as rejeté la matière de ce monde, je t'ai attendu »¹⁹⁴⁹. Cette phrase dénote donc une volonté liée à l'anachorèse, mais il convient aussi de remarquer qu'il n'y a chez lui ni crainte de susciter la Luxure chez l'autre, ni celle d'être lui-même atteint par la nudité de ce dernier. Il pourrait dès lors apparaître comme parfaitement impassible. Cependant, sa fuite témoigne justement qu'il n'a pas encore réellement atteint la perfection car, en ce cas, sa charité et son humilité parfaite devraient le conduire à ne pas fuir l'autre qui ne partage pas sa pratique. Il convient donc davantage de considérer cet ascète comme proche de la perfection, mais sans y être encore réellement parvenu. Quant à l'autre moine, en renonçant à son propre vêtement, il témoigne à la fois de son renoncement à un bien terrestre et de sa poursuite de l'humilité dans son contact avec l'autre, qui le conduit à risquer la tentation de la Luxure en se dévêtant plutôt que de l'effrayer. On notera par ailleurs que la nudité de l'ermite rencontré ne l'a pas non plus choqué. On peut dès lors estimer qu'il est en fait lui-même suffisamment proche de la perfection pour ne craindre la Luxure ni contre lui-même ni chez l'autre. Ces deux moines sont donc manifestement aux limites de la perfection.

On peut rapprocher le renoncement au vêtement comme signe du renoncement intégral au monde terrestre au rite pré-baptismal de l'époque qui conduisait les catéchumènes à se dépouiller de l'intégralité de leurs vêtements afin de recevoir une onction sur l'ensemble du corps, signe de leur rattachement à l'autre monde.¹⁹⁵⁰

Rappelons enfin ici qu'une façon de tendre vers la perfection est sans aucun doute d'adopter un comportement « aussi contraire que possible à celui de la condition humaine »¹⁹⁵¹, d'« être un fou pour le Christ », un σαλός qui se « joue du monde ».¹⁹⁵²

¹⁹⁴⁹ N132D (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 53).

¹⁹⁵⁰ P. MARAVAL, *Le Christianisme*, p. 226 ; F.J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihrer Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911 ; B. VARGHESE, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, Louvain 1989.

¹⁹⁵¹ J. LACARRIERE, p. 172.

Revenons à l'exemple de l'anachorète qui, appelé par son serviteur à se rendre au chevet de son fils malade et voyant venir à lui l'ensemble des villageois, quitte ses vêtements, les plonge dans le fleuve et se met à les laver en restant nu. Les villageois s'en allèrent dès lors, pensant que l'ancien avait perdu l'esprit. Mais, en réalité, il faut peut-être y voir la volonté de l'ascète de préserver son humilité car, lorsque son serviteur lui déclare que « tous disent : l'ancien a le diable au corps », il lui répond : « voilà précisément ce que je voulais entendre ».¹⁹⁵³ Cela peut autant signifier qu'il veut apparaître comme dérangé que comme encore soumis aux attaques du démon et, dès lors, totalement indigne des honneurs que les villageois s'appêtent à lui accorder. En tout cas, ce renoncement à la vêtue ne témoigne nullement de la perfection du moine qui, autrement, l'aurait maintenu en permanence et n'aurait donc pas adopté ce comportement feint et temporaire.

Rappelons encore le mauvais entretien apporté au vêtement. Concluons donc à propos de ce dernier qu'il constitue bien un des exemples les plus frappants de la difficulté d'établir des frontières entre les différents stades de la démarche monastique : son abandon apparaît comme un élément fondamental de l'anachorèse en temps que renoncement à un des biens les plus basiques de ce monde, tout en étant contraire à la pratique de celui qui doit craindre la Luxure, mais en pouvant malgré tout s'intégrer à l'armure au sein de la pratique de certains et en se situant de plus soit à la limite, soit franchement au-delà de la frontière de la perfection réalisée.

3. LA CHARITE

A) L'AUMONE, LA CONSOLATION ET LE RECONFORT

Pour l'errant, la charité, au sens large du terme et en se situant uniquement au niveau de la phase gnostique de la πολιτεία, implique d'être hospitalier envers les autres et de leur délivrer l'enseignement de la démarche monastique, ainsi que d'éventuellement pratiquer l'évangélisation des païens, sujet que nous n'aborderons pas car, dans le chef des moines, il est pratiquement l'apanage exclusif de ceux qui, comme Grégoire de Nazianze ou Basile de Césarée, exercent également la fonction d'évêque.

¹⁹⁵² LEONTIOS DE NEAPOLIS, p. 76 ; A. GUILLAUMONT, *La folie*, p. 125 et 130 ; TH. SPIDLIK et F. VANDENBROUCKE ; TH. SPIDLIK et J. LECLERCQ, dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. VI, s.v. « Pazzi per Cristo », col. 1300-1303.

¹⁹⁵³ N61 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 34).

Cependant, la charité au sens large compte également, et même en tout premier lieu, la charité au sens restreint du terme, à savoir la pratique de l'aumône, ainsi que la charité spirituelle que représentent essentiellement la « consolation », si on veut insister sur l'allégement d'une souffrance ou d'une peine, ou le « réconfort », si on vise la reprise des forces de celui qui en bénéficie.

Rappelons que les « bouleutes » sont des τροφῆις, des « pères nourriciers » pour leur cité, organisant des jeux et faisant construire d'importants bâtiments publics, mais aussi distribuant sans cesse argent et nourriture. Ils pratiquent ainsi l'εὐεργεσία. Il en va de même de la politique impériale en ce qui concerne les dons aux villes. Les seuls bénéficiaires de cette charité publique sont cependant les membres du « corps civique », du δῆμος. Il faut appartenir à une famille de citoyens, prouver son identité, pour pouvoir bénéficier d'une nourriture gratuite ou peu chère.¹⁹⁵⁴ Une bonne part des classes inférieures est laissée pour compte et les plus pauvres ne reçoivent en fait rien.¹⁹⁵⁵

Mais, surtout à partir des débuts du v^e siècle, une disparité de plus en plus marquée apparaît entre les πρωτεύοντες ou *principales*, qui maintiennent leur rang, et l'essentiel des βουλευταί, ou *decuriones*, qui ont les pires difficultés à suivre. Les jeux diminuent alors fortement et nécessitent de plus en plus l'intervention impériale, tandis que la quantité et la fréquence des cadeaux diminuent très fortement. Les notables apparaissent désormais davantage comme des « boucs-émissaires » que comme des « nourriciers », auxquels les actes d'évergétisme se trouvent extorqués, au même titre qu'un autre impôt.¹⁹⁵⁶

Les pauvres « non-citoyens » ne sont donc à l'origine « nourris » par personne. Cependant, à partir du III^e siècle, et surtout du IV^e avec l'officialisation du christianisme, les évêques suppléent progressivement les notables dans l'aumône publique et, au contraire de ces derniers, ils ne tiennent pas compte de la « citoyenneté » des individus, mais bien de leur seule pauvreté. Désormais, ceux qui n'appartiennent pas à un groupe urbain apparaissent au grand jour et les sources chrétiennes vont ainsi progressivement faire apparaître

¹⁹⁵⁴ J.-M. CARRIE, « Les distributions alimentaires dans les cités de l'Empire romain tardif », *Mélanges de l'école française de Rome : Antiquité* 87, (1975), p. 995-1101 ; J. DURLIAT, *De la ville antique à la ville byzantine : le problème des subsistances*, Rome 1990, spécialement p. 326-334 pour Alexandrie.

¹⁹⁵⁵ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 118-122 ; R.J. ROWLAND.

¹⁹⁵⁶ P. BROWN, *Idem*, p. 122-123.

les « vrais » pauvres, dormant sous les porches des églises ou dans le désert, pour ne pas manquer la distribution dominicale de nourriture¹⁹⁵⁷, et ceux-ci – dont beaucoup sont des paysans ou des « étrangers » – sont fort nombreux, les cités de l'Empire tardif se caractérisant par un chômage massif.¹⁹⁵⁸

A leur tour, les riches chrétiens donnent aux mendiants, aux réfugiés, ainsi qu'aux moines, à l'image d'un certain Pierre qui, à Oxyrhynque, donne jusqu'à mille *solidi* par an, assez pour subvenir aux besoins de deux cent cinquante familles, désormais sans aucune considération de citoyenneté.¹⁹⁵⁹ « En réalité, chaque famille chrétienne (a) tendance à s'occuper de ses pauvres à elle et les plus aisées (donnent) davantage. On peut se représenter la maison d'un riche chrétien comme un centre de soin et de protection ». ¹⁹⁶⁰ Il y a donc une tendance à la « privatisation » de l'aumône, contre laquelle les évêques et le clergé, soucieux de préserver leur monopole dans l'entretien des pauvres, réagissent. Ainsi peut-on trouver écrit au IV^e siècle un pamphlet décrivant l'ordre idéal de l'Eglise : « si quelqu'un agit en dehors de l'évêque, il agit en vain ; parce que cela ne lui sera pas compté comme une bonne œuvre. (...) Parce que l'évêque connaît bien ceux qui sont dans le besoin ». ¹⁹⁶¹ L'aide aux pauvres est devenue une composante cruciale de la représentation chrétienne de l'autorité de l'évêque sur la communauté. ¹⁹⁶²

Notons que si les pauvres sont désormais plus visibles, ils sont également plus faciles à contrôler, ce qui a toujours été une préoccupation impériale. C'est ainsi qu'en 382 l'empereur Valentinien I^{er} légifère contre le vagabondage à Rome et que la solution traditionnelle est de faire des mendiants valides les esclaves ou les serfs de ceux qui les ont dénoncé aux autorités. ¹⁹⁶³ Le clergé fournit désormais un moyen moins radical pour stabiliser les pauvres : ils sont inscrits sur les *matricula*, des registres qui les empêchent de partir vers d'autres villes. ¹⁹⁶⁴ Au milieu du V^e siècle, il faudra même un permis signé de l'évêque pour

¹⁹⁵⁷ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 128-131 ; F. NAU, « Histoire des solitaires d'Égypte », *Revue de l'Orient chrétien* 13, (1908), p. 282.

¹⁹⁵⁸ E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, Paris 1977, p. 170.

¹⁹⁵⁹ R. RAABE, *Petrus der Iberer*, Leipzig 1895, p. 60-61 ; P. BROWN, *Idem*, p. 131.

¹⁹⁶⁰ *Idem*, p. 134.

¹⁹⁶¹ *Didascalia Apostolorum*, 9, A. VÖÖBUS (éd.), (CSCO 402, *Scriptores Syri* 176), Louvain 1979, p. 100.

¹⁹⁶² P. BROWN, *Idem*, p. 136.

¹⁹⁶³ *Code de Théodose*, 14,18,1 ; voir R. RAABE, p. 25, 30 et 31.

¹⁹⁶⁴ M. ROUCHE, « la matricule des pauvres », dans M. MOLLAT (éd.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, t. 1, Paris 1974, p. 83-110 ; M. DE WAHA, « Quelques réflexions sur la matricule des pauvres », *Byzantion* 46, (1976), p. 336-354.

pouvoir mendier.¹⁹⁶⁵ C'est sans doute fondamentalement pour assurer ce contrôle des pauvres que Constantin I^{er} avait déjà ordonné que la distribution de nourriture et de vêtements soit organisée par l'évêque seul.¹⁹⁶⁶

Les évêques, ayant essentiellement reçu l'éducation classique de leur temps, reprennent ainsi à leur compte l'évergétisme des notables et cela pas uniquement par la distribution d'argent ou de nourriture. Les sermons des Cappadociens ou de Jean Chrysostome sur le soin des pauvres montrent « le pouvoir durable des notions anciennes de l'*euergesia* civique, désormais mobilisées pour toucher la conscience des chrétiens riches. (...) De nombreux évêques (...) semblent s'être glissés un peu trop facilement dans le rôle du *tropheus*. La *lithomania*, la folie de la pierre, (devient) le péché mignon des grands évêques ». ¹⁹⁶⁷ Ainsi, Théophile d'Alexandrie est-il accusé de dilapider les dons destinés à l'achat de vêtements pour les pauvres afin de construire de grandioses églises.¹⁹⁶⁸

Par ailleurs, les pauvres vont, avec le personnel qui s'en occupe, former rapidement une sorte de milice que l'évêque va utiliser selon sa politique, intervenant éventuellement dans les élections ou lors de conflits doctrinaux.¹⁹⁶⁹ Des moines se trouvent ainsi « embrigadés » et vont, entre autres, servir les intérêts de patriarches dominants, tels Théophile ou Cyrille d'Alexandrie.

Ceci constitue sans doute une des raisons, certes inavouée, du rejet par le moine de la dépendance vis-à-vis de l'aumône. En réalité, par son refus quasi généralisé de la recevoir, il échappe au contrôle du clergé séculier et par-dessus tout de l'évêque, devenu le symbole même de l'Eglise imbriquée dans le monde, que l'errant rejette naturellement, même s'il ne l'avoue pas toujours. Ne dépendant pas des distributions épiscopales, l'errant se déplace donc librement et mène la démarche qu'il souhaite, sans risque d'une intervention quelconque de l'Eglise dans sa *πολιτεία*.

¹⁹⁶⁵ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 139.

¹⁹⁶⁶ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Apologia contra Arianos*, 18,30 ; EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, 3,58. Cités par P. BROWN, *Idem*, p. 139.

¹⁹⁶⁷ *Idem*, p. 167 ; A. NATALI, « Eglise et évergétisme à Antioche à la fin du IV^e siècle d'après Jean Chrysostome », *Studia Patristica* 17,3, Oxford 1982, p. 1176-1184.

¹⁹⁶⁸ PALLADE, *Dialogus*, 6,22 ; cité par P. BROWN, *Idem*, p. 168. Lire A. MARTIN, « Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse », *Revue des études augustiniennes* 30, (1984), p. 211-225 et ID., « Alexandrie à l'époque romaine tardive : l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions », *Alexandrie médiévale* 1, Le Caire 1998, p. 9-21.

¹⁹⁶⁹ P. BROWN, *Idem*, p. 137 et 145.

Il existe cependant également une raison tout à fait liée à la πολιτεία monastique à ce refus de recevoir la charité : la volonté de ne disposer que de ce qui est nécessaire et la crainte de se voir donc donner du superflu. Un apophtegme déclare : « si quelqu'un te fait spontanément la charité et que tu sois dans le besoin, reçois ; si tu n'es pas dans le besoin, n'accepte rien du tout, car peut-être Satan te tente-t-il pour que tu reçoives ce qui ne t'est pas nécessaire ». ¹⁹⁷⁰ Nous avons déjà vu que le moine doit travailler de ses mains afin d'être au minimum autosuffisant. Seules les situations de vieillesse et de maladie, rendant le travail personnel impossible, peuvent donc normalement justifier que l'errant accepte de recevoir la charité. Ainsi, quand Arsène est malade à Scété et ne dispose même pas d'un linge, il le reçoit en aumône et dit : « je te rends grâce, Seigneur, de m'avoir jugé digne de recevoir une aumône pour ton nom ». ¹⁹⁷¹ Un autre apophtegme fait dire à un ancien : « s'il te survient une maladie corporelle, (...) sa volonté [au Seigneur] est que tu restes en cellule avec patience et que tu manges ce qui t'es donné en aumône ». ¹⁹⁷²

Intéressant est aussi le discours entre Nisterōs et un frère qui, lui voyant posséder deux tuniques, lui demande : « 'si un pauvre venait te demander un vêtement, lequel lui donnerais-tu ?'. Il répondit : 'le meilleur'. Le frère dit : 'et si un autre te demandait, que lui donnerais-tu ?' Le vieillard dit : 'la moitié du second.' Le frère dit : 'et si un autre encore venait te solliciter, que lui donnerais-tu ?' Le vieillard répondit : 'je couperais ce qui reste, et je lui en donnerais la moitié ; puis je me ceindra du reste'. Le frère demanda encore : 'et si quelqu'un te demandait ensuite même cela, que ferais-tu ?' – 'Je lui donnerais tout ce qui reste, puis j'irais m'asseoir quelque part jusqu'à ce que Dieu m'envoie de quoi me couvrir ; car je ne le demanderais à personne.' » ¹⁹⁷³ Tout donner, mais surtout éviter de demander. Ce dernier exemple ne dit cependant nullement qu'il ne doit pas accepter l'aumône, mais que celle-ci est nécessairement envisagée comme une grâce divine donnée à l'errant dépourvu de moyen personnel de posséder le strict indispensable.

Pour conclure ce propos, lisons un apophtegme qui dit : « sache qu'il y a trois dispositions possibles pour ce qui est d'accepter la charité : les parfaits ascètes n'acceptaient pas facilement du tout quelque chose de quelqu'un. Les moins parfaits ne disent à personne

¹⁹⁷⁰ N592/32 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 223).

¹⁹⁷¹ A58 (ID., *Alphabétique*, p. 27).

¹⁹⁷² N213 (ID., *Anonymes*, p. 82).

¹⁹⁷³ A559 (ID., *Alphabétique*, p. 210-211).

de leur donner quelque chose, mais si quelqu'un leur donne spontanément, ils acceptent le don comme envoyé de Dieu. Que si nous sommes faibles et ne pouvons subvenir par notre travail à nos besoins, demandons avec grande humilité, en nous faisant toujours des reproches ».¹⁹⁷⁴

En sens inverse, le moine se doit normalement d'effectuer la charité, répondant à la prescription de Paul, déjà citée : produire ce qui est nécessaire « pour partager avec celui qui est dans le besoin ».¹⁹⁷⁵ C'est bien là une forme de renoncement à sa volonté propre, l'errant étant plutôt enclin à ne détenir, même provisoirement que le strict indispensable. Dans cette économie de subsistance, la volonté d'être charitable implique malgré tout essentiellement celle de produire un surplus de biens, soit afin de le distribuer, soit dans l'optique d'en obtenir un excédent de numéraire lors des échanges commerciaux en ville, avec l'idée d'en faire ensuite l'aumône. Il est cependant possible de prendre sur son propre bien, même minimal, sans production aucune, la renonciation à la possession étant constitutive de la démarche monastique. La quantité n'entrant toutefois pas en ligne de compte, nous pouvons être assuré que l'importance de ce qui est donné n'est jamais que marginale, dans l'absolu. En revanche, il convient de ne pas mesurer ce qu'on donne. Un abba se voit reprocher par un autre d'avoir été « pointilleux sur la mesure » et d'avoir ainsi fait honte au pauvre auquel il avait donné.¹⁹⁷⁶ Un autre apophtegme dit : « si tu donnes une aumône et que ta pensée te tourmente pour avoir donné trop, n'y fais pas attention, car c'est une pensée satanique ».¹⁹⁷⁷ L'importance relative du don peut donc être considérable. Ainsi en va-t-il du frère qui vend son évangile pour nourrir les pauvres.¹⁹⁷⁸ Un autre, du nom de Sérapion donne même sa tunique à un pauvre et son évangile à un autre, avant de rentrer totalement nu dans sa cellule.¹⁹⁷⁹ Un ancien a également dit : « pour nourrir un pauvre, il est bon d'aller jusqu'à se priver de nourriture ».¹⁹⁸⁰ En tout cas, lorsqu'on reçoit un surplus, il convient de s'en séparer en aumônes le plus rapidement possible. Un apophtegme dit ainsi : « ne vis pas avec de l'or en ta possession, autrement Dieu ne te soucie plus de toi. Lorsqu'il t'en échoit, si tu en as besoin pour quelque dépense nécessaire de nourriture ou de vêtement, fais cette emplette immédiatement ; mais si tu n'en as pas besoin, qu'il ne dorme pas avec toi et

¹⁹⁷⁴ N592/41 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 224-225).

¹⁹⁷⁵ *Ephésiens* 4,28.

¹⁹⁷⁶ N282 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 100).

¹⁹⁷⁷ N592/25 (*Idem*, p. 221).

¹⁹⁷⁸ N392 (*Idem*, p. 130).

¹⁹⁷⁹ N566 (*Idem*, p. 206-207).

¹⁹⁸⁰ Sy IV 92 (ID., *Troisième recueil*, p. 73).

donne-le aux pauvres avant le soir ». ¹⁹⁸¹ Un autre nous apprend que « quand les Scétiotes montaient en Egypte et voulaient recevoir le salaire de leurs moissons ou le prix de leur travail manuel, chacun d'eux limitait son traitement selon ses besoins, et ils donnaient tout le reste aux veuves et aux orphelins ». ¹⁹⁸²

Il est cependant important de faire remarquer que l'errant ne peut normalement même pas recevoir l'aumône pour faire à son tour la charité. Ce qu'il donne, il doit en principe l'avoir obtenu par son travail. Ainsi, lorsqu'un ancien se voit proposer de l'argent pour en faire des aumônes, il déclare : « ce serait une double honte : recevoir ce dont je n'ai pas besoin, et donner ce qui appartient à autrui ». ¹⁹⁸³ L'abba Joseph de l'Enaton, dans un autre apophtegme, dit quasiment la même chose : « c'est une double honte, mon enfant, de recevoir ce dont je n'ai pas besoin et de moissonner de mes mains les épines d'autrui. (...) Il est écrit : 'si tu sèmes, sème ce qui est à toi' ». ¹⁹⁸⁴ Quant à Bané, les chefs de district « le contraignaient à recevoir de l'argent de leur part pour le distribuer aux pauvres ». ¹⁹⁸⁵ Un autre apophtegme nous dit : « n'accepte de don de personne et que tes mains te suffisent pour te nourrir. Si tu es dans l'impossibilité de faire l'aumône de ton travail, subviens au moins à tous tes besoins de tes propres mains ». ¹⁹⁸⁶

Par ailleurs, il faut pratiquer l'aumône en s'efforçant de ne pas perdre son Humilité, auquel cas le moine gâcherait sa pratique et se retrouverait alors plongé en arrière dans sa démarche. Il ne faut cependant pas que cela arrête son geste envers le prochain. Ainsi, lorsqu'un frère dit à Poëmen : « si je donne à mon frère un peu de pain ou quelque autre chose, les démons souillent cette aumône comme si elle était faite pour plaire aux hommes », l'ancien lui répond : « même si c'est pour plaire aux hommes, nous cependant, donnons au frère ce dont il a besoin ». ¹⁹⁸⁷ La charité doit être faite. Amma Sarra est d'ailleurs à l'origine d'un apophtegme qui fait en quelque sorte suite au précédent. Elle dit : « il est bon de faire l'aumône, même pour des hommes ; car du désir de plaire aux hommes, on en vient ensuite à la faire pour plaire à Dieu ». ¹⁹⁸⁸

¹⁹⁸¹ N592/4 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 217).

¹⁹⁸² Arm. II 67 (15b) A (ID., *Nouveau recueil*, p. 260).

¹⁹⁸³ N258 (ID., *Anonymes*, p. 94).

¹⁹⁸⁴ J749 (*Idem*, p. 320-323). La référence aux *Ecritures* n'a pu être identifiée.

¹⁹⁸⁵ Ch244 (ID., *Nouveau recueil*, p. 279-280).

¹⁹⁸⁶ Bu II 106 (*Idem*, p. 230-231).

¹⁹⁸⁷ A625 (ID., *Alphabétique*, p. 233-234).

¹⁹⁸⁸ A890 (*Idem*, p. 307).

Il convient de noter qu'il n'est pas acceptable de faire la charité à des membres de sa propre famille, car cela nuit à l'ἡσυχία. Ainsi, un frère demandant à un ancien pourquoi il estime qu'il ne peut pas faire l'aumône à sa sœur pauvre, il se voit répondre : « parce que le sang t'attire un peu ». ¹⁹⁸⁹ Un autre ancien ferme la porte au nez de son propre fils, envoyé par sa mère quêrir quelques provisions lors d'une famine. ¹⁹⁹⁰

Il faut par ailleurs s'entendre sur ce que l'on appelle faire la charité. Ainsi, en ce qui concerne l'abba Zénon qui se chagrine que, n'acceptant rien de personne et ne donnant rien, il peine ses visiteurs. Il décide alors à un moment donné : « si quelqu'un apporte, j'accepte, et si quelqu'un demande, je lui donne ». On pourrait dès lors considérer qu'il consent désormais à faire l'aumône. Tel n'est en fait pas le cas, car il ne dit pas : « si j'ai quelque chose, je lui donne ». ¹⁹⁹¹ En réalité, son acte ne résulte donc pas d'un renoncement à la volonté propre, acte de charité, mais bien d'un renoncement, à la demande d'autrui, de la possession de biens, ce qui relève de la poursuite de la ξενιτεία extérieure. Quant à son acceptation des dons, si elle permet de pratiquer la charité spirituelle en évitant de chagriner le donateur, elle nuit fortement à la pratique, vu l'absence d'état de nécessité, et cela même si l'on peut faire remarquer que cette aumône n'est en tout nullement sollicitée, mais uniquement reçue comme une grâce divine. De même, lorsque Macaire surprend un voleur en train de piller sa cellule et qu'il l'aide à charger son chameau avec ses propres biens, il ne s'agit pas non plus d'une pratique de la charité, mais bien d'une dépossession de ses objets personnels. ¹⁹⁹²

Celui qui rompt son jeûne pour manger avec son hôte, ne reçoit assurément pas la charité matérielle de la nourriture, mais bien la charité spirituelle au sens large que représente ici l'hospitalité. En revanche, il fait bien quant à lui l'aumône de sa volonté propre et pratique donc la charité au sens restreint du terme, d'un point de vue cependant spirituel. Rappelons ainsi que Cassien et Germain, ayant interrogé un ancien sur la rupture du jeûne, s'entendent répondre : « le jeûne est bien une chose utile et nécessaire, mais il relève de notre libre volonté ; tandis qu'accomplir la charité, la loi de Dieu l'exige absolument » ¹⁹⁹³, un autre apophtegme disant : « le jeûne comporte sa récompense ; mais celui qui mange par charité accomplit deux préceptes ; car il abandonne son vouloir propre et il accomplit

¹⁹⁸⁹ N233 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 88-89).

¹⁹⁹⁰ N514 (*Idem*, p. 187-188).

¹⁹⁹¹ A236 (ID., *Alphabétique*, p. 95).

¹⁹⁹² A493 (*Idem*, p. 187-188).

¹⁹⁹³ A427 (*Idem*, p. 159) ; cet apophtegme se retrouve quasi identiquement dans J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,24, dans J.-Cl. GUY, p. 232-233.

le commandement de la charité ».¹⁹⁹⁴ il est donc important, outre la charité matérielle que constitue l'aumône, de distinguer une charité spirituelle, multiforme, mais qui consiste essentiellement dans la consolation et le réconfort.

Une gradation de valeur peut cependant être établie entre ces deux grandes formes de charité au sens restreint. Ainsi, lorsque Théodore de Phermé vient dire à l'abba Macaire : « j'ai trois beaux livres dont je tire profit ; les frères aussi les utilisent et en retirent du profit. Dis-moi donc ce que je dois faire : les conserver pour mon profit et pour celui des frères, ou les vendre et en donner le prix aux pauvres ? », il lui est répondu : « les pratiques sont bonnes, mais la pauvreté est meilleure que tout »¹⁹⁹⁵ et Théodore vend donc les livres avant de faire l'aumône de leur prix. Il peut ainsi en être conclu que, si la charité spirituelle (comme de faire profiter les autres frères du réconfort offert par les livres) est excellente, il n'en reste pas moins que la charité matérielle de l'aumône (qui a aussi le mérite de réduire la possession de biens) demeure primordiale. Par ailleurs, la charité matérielle peut impliquer la charité spirituelle, l'aumône pouvant soulager et réconforter.

L'essentiel de la charité spirituelle consiste bien en la consolation, le soulagement des peines et des douleurs, et sa contrepartie immédiate qu'est le réconfort, le renforcement de l'âme du consolé. Il n'est par ailleurs pas possible d'être consolé sans s'humilier devant l'autre et renoncer soi-même à sa volonté propre. Un ancien dit ainsi : « va, attache-toi à un homme craignant Dieu et humilie-toi en lui livrant ta volonté, et alors tu trouveras de la consolation auprès de Dieu ».¹⁹⁹⁶ Autrement dit, l'errant dont il est ici question sera consolé de ses peines en s'humiliant et en se faisant le novice d'un ancien, auquel il va obéir et renoncer par là à sa volonté. La consolation peut venir directement de Dieu (« Bienheureux ceux qui pleurent car ils seront consolés »¹⁹⁹⁷) ou d'un parfait sur terre, mais aussi d'un novice, ce qui montre que la charité, au sens large mais hormis l'enseignement, peut-être pratiquée dès le début de la démarche monastique, puisqu'elle peut être le fait de non-moines. Ainsi, un novice s'efforce de consoler son père spirituel qui pousse des cris aigus la nuit, grinçant des dents et pleurant. Cependant, dans ce cas précis, l'ancien répond : « j'ai été transporté en enfer où j'ai vu dans quel tourment sont les âmes des pécheurs et je ne peux

¹⁹⁹⁴ N288 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 102).

¹⁹⁹⁵ A268 (ID., *Alphabétique*, p. 106).

¹⁹⁹⁶ N484 (ID., *Anonymes*, p. 162).

¹⁹⁹⁷ *Matthieu*, 5,4. Cf. N583 (*Idem*, p. 211-212).

désormais être consolé ». ¹⁹⁹⁸ Daniel, tandis qu'il était encore novice, s'était entendu dire par l'abba Arsène : « donne du réconfort à ton père, afin que, quand il s'en sera allé vers le Seigneur, il intercède pour toi et que tu t'en trouves bien ». ¹⁹⁹⁹

De manière générale, il convient, pour être consolé et réconforté, d'être dans l'état d'humilité nécessaire pour que la charité spirituelle délivrée par l'autre ou par le Seigneur puisse opérer. Ainsi que le reprend un apophtegme, on peut citer ici l'*Évangile* de Matthieu : « ne voyons-nous pas la femme chananéenne qui avait accepté le nom qui lui était donné et que le Seigneur a soulagée ? ». ²⁰⁰⁰ L'apophtegme poursuit notamment en disant que « si l'âme s'accuse elle-même en présence du Seigneur, le Seigneur l'aime ». ²⁰⁰¹

Dans la *Mission*, lorsque Paphnuce arrive devant une deuxième grotte, il voit la trace d'un homme et cela le console de ses peines et le réconforte. Ceci doit assurément, même si cela n'est nullement dit, être envisagé comme une grâce divine. Ces sentiments ne se retrouvent pas exprimés en guèze et dans A0. Le copte exprime le réconfort, tandis que A2 et A3 évoquent la consolation (S1.19, S2.19, R0.19, B.13, A2.16, 13.13).

Quand Timothée raconte à Paphnuce son existence d'avant l'anachorèse, il évoque son départ du monastère pour mener la vie d'un « sarakôte ». Il dit alors qu'il pensait tirer davantage de « profit » de son travail manuel (S.137, S2.38, B.27, A2.33, 13.32). Rappelons qu'il faut assurément voir ici l'expression d'un profit spirituel et non d'un profit économique, A3 mentionnant cependant aussi le « salaire ». Quant à A2, la « récompense » de Dieu est d'ordre spirituel. L'idée n'est donc pas, dans cette phrase, la volonté de l'ascète de dégager un surplus en vue de pratiquer la charité. A0 et les textes guèzes ne reprennent pas cette notion.

Il avait alors reçu des commandes en sa cellule, en grande quantité. Même si sa πολιτεία se révéla ensuite mauvaise, il y avait d'abord trouvé « profit et anachorèse ». Rappelons que le « profit » envisagé dans les différentes versions est spirituel, A2 adoptant cependant une formulation peu claire : soit ce qu'il donne est le profit et celui-ci est alors purement économique, soit c'est le travail et c'est dès lors le profit spirituel qui est très

¹⁹⁹⁸ Sy III 48 (L. REGNAULT, *Troisième recueil*, p. 72).

¹⁹⁹⁹ A73 (ID., *Alphabétique*, p. 33).

²⁰⁰⁰ *Matthieu*, 15,27.

²⁰⁰¹ A645 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 238).

certainement envisagé. Nous avons déjà retenu plutôt cette seconde possibilité, à la lumière du paragraphe précédent.

Dans tous les cas, il n'empêche qu'il en avait dégagé un surplus, qu'il avait donné en aumône aux étrangers et aux pauvres (S1.40 et 41, S2.41, B.28 à 30, E1.37, A0.27 et 28, A2.35 et 36, A3.33). A3 dit qu'il s'était fortifié de son travail, ce qui n'a sans doute rien à voir ici avec le réconfort moral, mais exprime beaucoup plus sûrement que son travail le nourrissait, et qu'il en faisait vivre aussi les démunis et ses hôtes, satisfaisant dès lors aussi un autre aspect de la charité au sens large, à savoir l'obligation d'hospitalité.

Il convient de remarquer que cette charité n'entre pas dans le cadre de la démarche monastique de l'errant qui procède au renoncement de sa volonté propre d'anachorète afin de se tourner vers les autres. La charité est ici l'œuvre d'un « sarakôte » qui, à l'image d'un laïc ou d'un membre du clergé séculier, peut être charitable, tout en ne pratiquant aucun renoncement lié à la πολιτεία monastique des errants.

Le diable avait alors jaloué la récompense divine qui résultait de cette charité (S1.42, S2.42, B.31, E1.38, A0.29, A2.37, A3.34). Dans A0, A3 et en guèze, il apparaît que c'est le travail effectué qui avait été jaloué par l'Ennemi et non la récompense de l'œuvre du moine, ce qui est inexact : le diable ne s'intéresse assurément pas à la pratique elle-même, mais à ce que le moine peut en retirer auprès du Seigneur.

Lorsque Timothée avait souffert du foie et qu'un ange lui était apparu pour lui demander où se situait son mal, avant sa réponse, il est dit que sa force lui était revenue (S2.69, B.46, E1.56, A0.49, A3.52), ce qui exprime en réalité que son âme en avait été réconfortée et non que son corps allait mieux (la preuve en est d'ailleurs qu'il n'est nullement question ensuite d'une nouvelle force après sa guérison). S1 ne dit rien à ce propos et le passage fait défaut dans A2.

Au début de la deuxième partie du récit, Paphnuce souffre au désert. Selon S1.86 et 87 et B.63 et 64, il désespère après quatre jours, pensant mourir, puis il reprend courage. En guèze, il est dit que sa force faiblit et qu'il est donc affligé, avant qu'il ne se réconforte (littéralement, qu'il réconforte son âme) et ne s'endurcisse (E1.81 à 83). A3.77 ne parle que d'un seul affaiblissement, tandis que A1.8 est le plus complet puisqu'il est bien précisé

qu'il connaît deux défaillances, deux afflictions, séparées par un temps de réconfort. Quant à A2.53 et 54, il présente une structure étonnante qui montre le voyageur retrouver sa force avant de voir la mort devant lui (et de la laisser). Le passage est absent de S2.

Après son deuxième épuisement, un ange vient et lui frotte les lèvres. Paphnuce en est aussitôt réconforté, ne ressentant plus ses souffrances (S1.92, B.65, E1.86, A1.9, A2.58, A3.81). En conséquence d'un important trou dans le texte et d'un raccord erroné, S2.84 fait que c'est la bénédiction de Timothée qui réconforte ici le voyageur.

Après un dernier épuisement, l'ange réapparaît et le réconforte au minimum autant que la première fois (S1.96, S2.88, B.67, E1.90, A1.11, A2.61, A3.84). Il s'agit bien, ici encore, d'un renforcement de l'âme et non du simple octroi d'une force physique, ainsi que le proclame précisément le manuscrit géorgien Jérusalem 2 qui donne ici GJ.15 - ხ(ოლ)ო გ(ა)ნგებამ(ა)ნ ღ(მრ)თისამ(ა)ნ დაამტყიცა გონებაჲ ჩემი ამას ზ(ედ)ა და არა მოვიწყინე ესოდენტა მათ დღეთა :- « Mais la providence de Dieu raffermi mon âme par cela et je ne fus plus affligé pendant tous ces jours ».

Dans leur discours, les moines d'Erète avaient déclaré que, lorsqu'ils étaient sans force, leurs frères les aidaient (S1.117, S2.109, B.84, E1.114, A1.35 et 36, A2.80, A3.103). A3 et A2 évoquent à la fois la faiblesse physique, en parlant de la maladie, et la faiblesse spirituelle. A2 déclare qu'ils recevaient alors le réconfort des frères. A1 parle quant à lui du réconfort de l'esprit, tandis que le guèze et le même A1 expriment la détresse morale sous l'angle des mauvaises pensées.

Lorsque les frères souhaitent se restaurer, dans le monastère, ils se servent les uns les autres. Ce passage est problématique en ce sens qu'il évoque non un « besoin » mais bien un « désir » de nourriture (B se contentant cependant de parler d'une « demande »). A cela, A1.37 et les textes éthiopiens (E1.115) ajoutent une autre difficulté : le « désir » est exaucé par des laïcs qui font l'aumône à la demande des moines (l'éthiopien ne limitant par ailleurs pas cette aumône à la seule nourriture). Ceci est tout à fait particulier car, s'il est possible pour un moine de demander l'aumône, ce ne peut jamais être qu'en situation de nécessité absolue et non par un simple souhait, qui équivaut à vouloir faire accomplir par d'autres ce que l'on pourrait en somme faire au sein de la communauté, ainsi que l'indiquent les autres versions, nettement plus crédibles en ce qui concerne l'époque concernée. A moins de

considérer que nous nous trouvons ici devant un groupe de purs messaliens, qui rejeteraient tout travail manuel et ne pourraient dès lors se nourrir que grâce à la charité extérieure.

Dans A1.38 et les versions guèzes (E1.116), les moines d'Erète avaient ensuite déclaré que les errants du désert ne trouvaient personne pour les reconforter. Dans A2 et A3, la même idée est exprimée sous la forme d'une question posée à Onuphre :

A2.85 - إن عرض لهم وقتاً ما حزن أو قتال من فحاح المضادد أين يجدون إنسانا يسلي
عقلهم أو يستطيع يعزيهم

- « Quand se présentera à eux à un certain moment une affliction ou un combat résultant des traquenards de l'Adversaire, où trouveront-ils un homme qui consolera leur esprit ou qui pourra les reconforter ? » ;

A3.106 - وإن أتا عليهم حزن أو قتال من المقاوم للحسنات أين يجدون إنسان يعزيهم

- « Et quand leur vient une affliction ou un combat de l'Adversaire des œuvres bonnes, où trouvent-ils un homme qui les reconforte ? »

Dans la conclusion de leur discours, les moines d'Erète, dans les versions sahidiques, ainsi que dans A2 (A3 est lacunaire) avaient proclamé que ceux qui accomplissent la volonté de Dieu sur la terre bénéficieraient toujours de sa consolation, par l'entremise de Ses anges (S1.133, S2.124, A2.99).

Au chapitre 31, absent de A1 et des versions éthiopiennes, Onuphre explique à Paphnuce que les errants du désert bénéficient de la synaxe d'un ange et de la consolation divine par l'intermédiaire de ce dernier. Cette « consolation » ne se retrouve que dans les versions coptes (S1.171, S2.159, B.121).

Onuphre dit ensuite à Paphnuce que lorsque les errants souffrent de l'Acédie, leurs esprits sont amenés à voir les saints du Paradis et qu'ils en sont consolés pour un long temps. Notons que, si les autres versions évoquent bien l'oubli des peines, seuls les textes sahidiques parlent expressément de la consolation des errants (S1.174 et 175, S2.162 et 163).

Le discours d'Onuphre remplit Paphnuce de joie et lui fait oublier ses peines passées. Le voyageur bénéficie du reconfort divin, qui n'est pas uniquement vu ici comme étant

spirituel, mais également comme le don d'une force physique nouvelle (S1.178, S2.166, B.124, A2.135, A3.148). Le chapitre n'existe pas en éthiopien et dans A1.

Paphnuce exprime alors sa joie d'avoir entendu le discours du saint homme. S1.179 évoque alors les « paroles de consolation » de ce dernier.

Quand il lui expose sa mission, Onuphre déclare à Paphnuce qu'il est destiné à assurer profit et consolation aux errants du désert par l'organisation de leur commémoration au sein des frères d'Égypte (S1.208, S2.193, B.144, E1.213, A1.99, A2.164, 13.173). Autrement dit, le fait d'assurer la mémoire des « saints qui demeurent dans le désert » va réjouir ces derniers (ainsi que le déclarent A2 et A3), les consolant dès lors de leurs peines. L'auteur de A1 n'a manifestement pas bien compris, puisqu'il parle de la consolation de saints qui seraient selon lui ceux qui écouteront le récit du voyage.

Au moment où il va repartir au désert, Paphnuce voit à nouveau l'ange qui l'avait préalablement conforté. Pour la troisième fois, celui-ci reconforte l'âme du voyageur (S1.229, S2.214, R1.21, B.156, E1.238, A1.119, A2.176 et 177, A3.186). Il lui donne des forces, comme auparavant, ce qui signifie qu'il lui apporte un réconfort moral et non de la force physique. A1 et le guèze disent d'ailleurs qu'il lui rend courage.

Dans le seul A2.189, les trois derniers frères anonymes, après leur entrée dans la cellule commune, déclarent que Paphnuce a connu une « force immense ». Sans doute faut-il voir là la connaissance miraculeuse par les anciens de la consolation et du réconfort divins dont le voyageur a pu bénéficier grâce aux interventions angéliques.

Quant aux quatre jeunes originaires de Pemdjē, ils apparaissent aux yeux du voyageur comme tournés vers l'autre éon, du fait de leur joie et leur allégresse à son égard et, en sahidique, du désir de consoler Paphnuce de ses peines (S1.267 et 268, S2.244 et 245, R2.13 et 14, B.182). Cette phrase fut mal comprise par l'auteur de A1.161 et 162 et, à la suite, par les textes guèzes (E1.285), qui considèrent que c'est Paphnuce qui, en raison de la joie et de l'allégresse de ses hôtes, se sent comme transporté vers l'autre monde. A2 et A3 diffèrent dans ce passage.

Au moment de recevoir la synaxe angélique du dimanche, Paphnuce, dans A2.244, déclare obtenir la force des mains de l'ange et avoir le cœur fortifié. Même s'il n'était pas dans un état de détresse préalable, ceci correspond bien au réconfort divin. L'âme de l'errant est fortifiée par cette offrande miraculeuse. L'idée est absente des autres versions.

Lorsque Paphnuce quitte les quatre jeunes moines, il éprouve un sentiment partagé, que l'on retrouve ailleurs dans le texte : il est à la fois attristé par la séparation et joyeux de ce qu'il a vu et des bénédictions reçues. Ceci se retrouve dans toutes les versions, y compris dans A3. Cependant, dans ce dernier texte, à ce sentiment double succède la consolation qui met donc fin à la tristesse du voyageur (A3.283 et 284).

En conclusion de ce point, il convient de distinguer la charité matérielle, qui consiste en l'aumône, essentiellement de nourriture et d'argent, et la charité spirituelle, surtout représentée par la consolation des peines et le réconfort, généralement de l'âme, mais aussi du corps, qui lui est étroitement lié.

L'évergétisme des bouleutes, uniquement en faveur des concitoyens du δῆμος, diminue fortement, spécialement à partir du début du v^e siècle. Il apparaît en fait que, dès le III^e siècle et surtout à partir de la reconnaissance officielle du christianisme, les évêques suppléent progressivement les notables, non seulement dans la construction de bâtiments publics (en l'occurrence d'églises), mais aussi dans la charité matérielle, sans plus désormais tenir compte de la citoyenneté des individus. Les riches chrétiens veulent également faire cette même aumône, mais les évêques et le clergé s'efforcent de monopoliser la pratique car elle représente un véritable symbole de l'autorité épiscopale sur la communauté.

La volonté d'échapper au contrôle épiscopal est très certainement une raison, inavouée, du rejet par la démarche monastique de la dépendance vis-à-vis de l'aumône. La cause essentielle en est cependant la crainte de se voir détenir des biens superflus, ce qui va à l'encontre de l'anachorèse. Seules la vieillesse et la maladie, rendant le travail manuel impossible, justifient normalement l'acceptation de la charité matérielle, qu'il convient alors de ne pas demander, mais plutôt de recevoir comme une grâce divine.

Quant au don de l'aumône, il s'agit d'une prescription, relevant du renoncement à la volonté propre, qui impose de disposer d'un surplus économique, résultant de son propre

travail et non du don d'un autre, à donner le plus rapidement possible aux nécessiteux et cela en toute humilité. Il ne doit pas être mesuré, mais n'est certainement jamais élevé dans cette société essentiellement de subsistance. L'aumône ne doit surtout pas être faite aux membres de sa propre famille, sous peine de nuire à son renoncement à la parentèle.

La charité matérielle l'emporte sur la charité spirituelle, qui peut par ailleurs en être la conséquence. La rupture du jeûne pour manger avec son hôte est bien du domaine de la charité spirituelle, par le renoncement à sa volonté propre. Cependant, cette charité consiste essentiellement en le soulagement des peines et le réconfort, le renforcement de l'âme du consolé, qui lui est lié. Pour être consolé et réconforté, il convient d'être dans l'état d'humilité nécessaire à l'efficacité de la pratique.

La charité au sens restreint peut être le fait de non-moines, tout comme l'ensemble des composantes de celle au sens large, hormis l'enseignement.

Dans la *Mission de Paphnuce*, la charité matérielle n'est évoquée qu'à deux reprises : premièrement, dans le cas de Timothée qui, dans sa vie de « sarakôte » (et donc indépendamment de la démarche monastique d'errant qui sera ensuite la sienne), dégageait un surplus à partir de son travail manuel, en vue de faire l'aumône aux étrangers et aux pauvres ; deuxièmement, et cela uniquement dans A1 et en guèze, lorsqu'il est question de laïcs aimant à faire l'aumône de nourriture aux moines d'Erète.

Les autres évocations de la charité relèvent toutes du domaine spirituel, qu'il s'agisse de la charité divine, éventuellement par l'intermédiaire d'un ange, de la charité des moines d'Erète à l'égard de leurs frères, des « paroles de consolation » que constituent pour Paphnuce le discours d'Onuphre selon S1 ou encore de la consolation des errants du désert qui résultera de leur commémoration assurée par le voyageur.

B) UNE VERTU PARADOXALE : L'HOSPITALITE DU SOLITAIRE

Si certains moines vivent totalement isolés et que d'autres condamnent leur porte, la plupart entretiennent des relations suivies avec d'autres car l'hospitalité est une grande

vertu relevant de la charité, le commandement divin par excellence²⁰⁰² et fondement de l'état de perfection. La solidarité est dès lors un véritable mode de vie. Pour certains, devenus célèbres, les visites sont d'ailleurs si fréquentes qu'ils se réfugient dans une « arrière-cellule » ou en un lieu connu d'eux seuls.²⁰⁰³ Mais, inversement, d'autres, frappés par le démon de l'Acédie, désespèrent dans l'attente d'un hôte.²⁰⁰⁴ Il ne faut cependant pas considérer que chaque errant reçoit journallement de nombreuses visites. L'absence de celles-ci devait au contraire être le lot habituel de la majorité des moines. « Dans l'ensemble des apophtegmes, les visites sont fréquentes, mais cela ne doit pas nous faire illusion, car beaucoup d'apophtegmes sont nés précisément à l'occasion d'une visite ».²⁰⁰⁵

Un ancien ne visite que rarement un frère moins avancé que lui dans la démarche. Ainsi, ce n'est qu'après avoir insisté quatre fois et avoir accompli une métanie qu'un ancien de Scété consent à se rendre chez un frère.²⁰⁰⁶ Le plus souvent, c'est le disciple qui vient voir son maître, prêt à l'accueillir. Ainsi Jean Colobos reçoit-il à plusieurs reprises un moine venu chercher chez lui une parole, mais qui l'oublie systématiquement ensuite. Il finit par ne plus oser venir et, rencontrant un jour le père, il s'en explique. Jean lui dit alors : « même si tout Scété venait à moi, cela ne m'enleverait rien de la grâce du Christ. Donc, quand tu voudras, viens sans hésiter ».²⁰⁰⁷ Un autre frère, venu auprès de l'abba Pœmen, lui dit qu'il avait hésité de venir de peur que l'ancien ne lui ait pas ouvert en raison du carême. Pœmen répond alors : « nous n'avons pas appris à fermer la porte de bois, mais plutôt la porte de la langue ».²⁰⁰⁸ Il y a cependant une notable exception : celle de la première visite du novice où l'ancien se doit d'éprouver sa vocation et de la faire attendre un certain temps, voire un temps certain, à sa porte.

En revanche, les visites entre jeunes frères sont déconseillées et il convient de ne pas discourir sur de vaines paroles. Un apophtegme d'un certain Amoun (autre que le célèbre Amoun de Nitrie) est fort intéressant à ce propos. Il va un jour trouver l'abba Pœmen, son maître, et lui dit : « chaque fois que je vais dans la cellule du voisin ou qu'il vient chez moi pour une nécessité, nous craignons de converser ensemble, de peur que ne se glissent

²⁰⁰² V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 305.

²⁰⁰³ L. REGNAUT, *Vie quotidienne*, p. 154.

²⁰⁰⁴ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, x,2, dans J.-Cl. GUY, p. 386-389 ; L. REGNAULT, *Ibidem*.

²⁰⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁰⁶ N482 (Id., *Anonymes*, p. 161).

²⁰⁰⁷ A332 (Id., *Alphabétique*, p. 128).

²⁰⁰⁸ A632 (*Idem*, p. 235).

dans l'entretien des propos étrangers ». L'ancien lui répond : « tu fais bien, car la jeunesse a besoin de vigilance ». Amoun demande alors ce que faisaient les anciens et Pœmen répond : « les vieillards, ayant progressé, n'avaient rien de mauvais en eux, ni rien d'étranger dans la bouche, dont ils puissent parler ». Amoun demande alors s'il convient, en cas de nécessité de parler avec le voisin, de converser des Ecritures ou des paroles des anciens et Pœmen répond à nouveau : « si tu ne peux garder le silence, mieux vaut causer des paroles des vieillards que de l'écriture ; car, pour celle-ci, le péril n'est pas minime ».²⁰⁰⁹ Le jeune moine doit donc éviter tout sujet qu'il ne pourrait maîtriser et qui le conduirait à des paroles indues.

Par ailleurs, les moines ne reçoivent pas que leurs semblables. Des laïcs viennent les voir, qu'il s'agisse de simples colporteurs ou de grands personnages en quête d'un conseil ou d'une bonne parole. Le plus souvent, l'errant fuit comme la peste de tels visiteurs, usant des stratagèmes les plus divers pour ne pas être reconnu ou pour que le visiteur se détourne de lui.²⁰¹⁰ Ainsi, le gouverneur voulut un jour voir l'abba Moïse. Celui-ci, l'ayant appris, s'enfuit alors dans le marais, mais le gouverneur, par hasard, le rencontra et lui demanda : « dis-nous, vieillard, où est la cellule de l'abba Moïse ». Il leur répondit alors : « que voulez-vous de lui ? C'est un homme fou ». Et le gouverneur et ses gens se retirèrent.²⁰¹¹ Simon n'appréciait clairement pas ce genre de visites, deux apophtegmes témoignant de ses ruses pour les éloigner. Lorsqu'un magistrat voulut le voir, il s'en alla émonder un palmier et fut également rencontré par le grand personnage, qui lui demanda : « vieillard, où est l'anachorète ? », il répondit : « il n'y a pas d'anachorète ici ».²⁰¹² Lorsqu'un autre magistrat vint pour l'entendre, « il revêtit alors son habit rapiécé, et, prenant du pain et du fromage dans ses mains, il alla s'asseoir à l'entrée et mangea ». Son aspect peu amène fit alors rebrousser chemin à son visiteur.²⁰¹³

Les femmes ne sont normalement pas reçues dans les cellules²⁰¹⁴, mais il y a des exceptions. Ainsi en fut-il de Mélanie qui, venue de Rome, put voir le grand Pambo, lui offrir de l'argenterie, qu'il fit distribuer à des monastères pauvres, et recevoir de lui

²⁰⁰⁹ A136 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 53).

²⁰¹⁰ A346 (*Idem*, p. 131) ; A862 (*Idem*, p. 298) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 159.

²⁰¹¹ A502 (ID., *Alphabétique*, p ; 190-191).

²⁰¹² A868 (*Idem*, p. 299).

²⁰¹³ A869 (*Ibidem*).

²⁰¹⁴ Ainsi que le montre parfaitement la réaction d'Arsène lors de la venue d'une riche romaine, dans A66 (*Idem*, p. 29-30).

une corbeille en son souvenir. Ayant assisté à sa mort, ce fut elle qui fit sa toilette funéraire et le mit en terre.²⁰¹⁵

Il peut paraître à première vue curieux que les prêtres païens soient mieux accueillis que les évêques. Ceci est cependant tout à fait normal : d'une part, les évêques représentent l'autorité de l'Eglise qui vit dans le « monde » et qui, surtout, bien souvent, s'oppose aux aspirations idiorrythmiques des errants²⁰¹⁶, d'autre part (et c'est même là le plus fondamental), les prêtres païens représentent le symbole même des personnes qu'il convient de convertir et l'évangélisation est un des aspects de l'enseignement et donc de la charité du moine. Ainsi, quant l'archevêque Théophile désira s'entretenir avec le saint Arsène, celui-ci lui fit dire : « si tu viens je t'ouvre ; mais si j'ouvre à toi, j'ouvre à tous ; et alors, je ne demeure plus ici ». Théophile, ne voulant pas le chasser, n'alla dès lors pas chez lui.²⁰¹⁷ Il arriva cependant qu'il se trouvât un jour avec un magistrat en présence du saint moine, sans le reconnaître. Lui ayant demandé une parole et s'étant engagé à la garder, Arsène répondit astucieusement : « là où vous apprendrez que se trouve Arsène, n'approchez pas ». ²⁰¹⁸

Les plus indésirables des visiteurs sont les brigands, les barbares du désert, mais des errants se montrent bien aimables avec leurs détrousseurs, les aidant même parfois à ne rien laisser dans la cellule. Ainsi avons-nous déjà évoqué Macaire qui, revenant chez lui et trouvant un homme en train de le cambrioler, chargea avec lui sa monture et le raccompagna ensuite, faisant parfaitement montre du renoncement fondamental aux biens de ce monde.²⁰¹⁹

Généralement, l'errant visiteur arrive sans être annoncé. Après qu'il a frappé à la porte, l'errant visité sort l'accueillir, les deux moines se saluent et rentrent dans la cellule où, après que le visiteur a été débarrassé de son manteau, ils commencent par prier. L'occupant de la cellule laisse le plus souvent à son visiteur l'honneur d'accomplir cette prière.²⁰²⁰ Lorsque des frères de Scété viennent voir Jean dit le Cénobite (quoiqu'il fut très certainement un errant), celui-ci, après les avoir salués, leur tourne le dos et se remet au travail. Les autres, offusqués, lui disent alors : « Jean, qui t'a donné l'habit ? Qui t'a fait moine ? Ne t'a-t-on pas appris à prendre la mélote des frères et à leur dire : 'priez', ou bien

²⁰¹⁵ *HL*, 10,5, dans L. LELOIR (introd.), p. 54.

²⁰¹⁶ F. VECOLI, p. 7-8.

²⁰¹⁷ A46 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 24).

²⁰¹⁸ A45 (*Ibidem*).

²⁰¹⁹ A471 (*Idem*, p. 179-180) ; *Id.*, *Vie quotidienne*, p. 161-162.

²⁰²⁰ *Idem*, p. 155-156.

‘asseyez-vous’ ? » Jean, manifestement plus ascète qu’hospitalier et étant dès lors encore bien loin de la perfection, le confirme d’ailleurs dans sa réponse : « un pécheur n’a pas de loisir pour cela ». ²⁰²¹ Clairement, celui qui est encore fortement éloigné de l’Humilité doit se concentrer sur la recherche de la *ξενιτεία* intérieure, y compris au détriment de la charité et donc des règles de l’hospitalité, qui viendront naturellement par la suite.

Une autre marque de respect de la part du moine visité consiste en le lavement des pieds de son hôte, inspiré par l’exemple et le commandement du Christ le Jeudi Saint. ²⁰²² Un apophtegme évoque ainsi le lavement des pieds d’un frère appelé chez lui par Isaïe de Scété. ²⁰²³ Quand à Jean le Perse, on disait de lui que, « des malfaiteurs étant survenus chez lui, il apporta un bassin et voulut leur laver les pieds ». ²⁰²⁴ La pratique est tellement habituelle que l’on peut entendre un frère inviter chez lui un ancien en disant : « viens à ma cellule pour que je te lave les pieds ». ²⁰²⁵ Il lui faudra s’y reprendre à quatre reprises et faire une métanie pour obtenir le déplacement de l’ancien qui, rappelons-le, ne se rend généralement pas chez un errant moins avancé que lui dans la *πολιτεία*. Quant à l’accueilli, il n’est pas question pour lui de refuser cette faveur. Ainsi, Sarapion voit un jour venir à lui un jeune frère rempli de « feinte humilité. (...) Le vieillard l’invite, selon l’usage, à réciter la prière. Toutes les instances demeurent impuissantes à vaincre ses refus. (...) Il ne consent même point à s’asseoir sur une natte (...). Bien moins encore se prête-t-il au lavement des pieds. Le repas terminé, l’abba Sarapion profite de l’habituelle conférence pour lui faire une monition pleine de bénignité et de douceur »... qui le laisse très visiblement complètement déconfit. L’abba finira par lui dire qu’il lui faut conserver la véritable humilité du cœur, « laquelle ne consiste pas en démonstrations et paroles affectées, mais dans un abaissement profond de l’âme ». ²⁰²⁶

Après les présentations d’usage, les errants, assis, s’entretiennent en effet. Un principe fondamental : ne jamais parler sans être interrogé. Normalement, c’est le plus digne qui se doit d’entamer cependant la conversation mais comme les moines ont tendance à se considérer perpétuellement comme inférieur ou, « au pire », égal à leur interlocuteur... Selon le père Regnault, c’est généralement celui qui arrive qui prend le premier la parole afin

²⁰²¹ A356 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 135).

²⁰²² ID., *Vie quotidienne*, p. 156.

²⁰²³ A253 (ID., *Alphabétique*, p. 101).

²⁰²⁴ A418 (*Idem*, p. 153).

²⁰²⁵ N482 (ID., *Anonymes*, p. 161).

²⁰²⁶ J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII, 11, dans E. PICHERY, 64, p. 23-24.

d'exposer la raison de sa venue.²⁰²⁷ Il semble que ce soit cependant plutôt l'inverse. Ainsi, si, « dans ses débuts, l'abba Euprépios, alla voir un vieillard et lui dit : 'abba, dis-moi une parole m'indiquant comment être sauvé' », la réponse fut assurément une admonestation, l'ancien disant : « si tu veux être sauvé, quand tu vas chez quelqu'un, ne prends pas les devants pour parler avant qu'on t'interroge ». ²⁰²⁸ En fait, l'occupant de la cellule va le plus souvent interroger d'abord l'arrivant sur la raison de sa visite ou sur son état. Abba Isaïe recommande ainsi au moine visité de saluer son hôte aimablement, puis de le faire prier et de l'inviter à s'asseoir. Enfin, il doit lui demander : « comment vas-tu ? » ²⁰²⁹

Par ailleurs si, dans la logique des règles de l'hospitalité, c'est le moins avancé qui visite l'ancien et que c'est l'arrivant qui normalement, après l'introduction de l'ancien, pose une question à ce dernier, il n'empêche que s'il ne fait pas, l'ancien peut décider de prononcer une parole qu'il juge utile. Ainsi un apophtegme de Macaire nous dit que « si les Pères voyaient les frères oublier de les interroger sur une affaire qui leur était utile, ils s'obligeaient à en parler les premiers ; mais si les frères n'insistaient pas, ils ne disaient rien de plus, de peur de se trouver avoir parlé sans être interrogés, et que ce ne soit du bavardage ». ²⁰³⁰ Comme nous le verrons, l'enseignement des pères est essentiellement de l'ordre de l'exemplarité et non de l'oralité. Si les apophtegmes contiennent beaucoup de paroles d'anciens, c'est en fait leur rarité et leur qualité qui leur valut cette mise par écrit.

Des frères ont laissé l'apophtegme suivant : « nous allâmes un jour chez des anciens, et, selon la coutume, une fois la prière faite et après nous être salués, nous nous assîmes. Après la conversation, voulant partir, nous demandâmes à faire la prière. Et l'un des anciens dit : 'Quoi donc ? N'avez-vous pas prié ?' Et nous dîmes : 'Abba, en arrivant, il y a eu la prière ; mais jusqu'à présent, nous avons parlé.' L'ancien dit : 'Pardonnez-moi, mes frères, mais il y a un frère assis avec vous et parlant qui a fait cent trois prières.' Et lorsqu'il eut dit cela, ils firent la prière et nous congédièrent ». ²⁰³¹ Ceci indique que, si la prière d'accueil est indispensable, il n'est normalement pas d'usage de prier au moment de la séparation, la prière continue ayant normalement marqué toute l'entrevue.

²⁰²⁷ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 156.

²⁰²⁸ A224 (ID., *Alphabétique*, p. 91).

²⁰²⁹ ISAÏE DE SCETE, *Recueil ascétique*, 3,46, dans H. DE BROU (trad.), p. 53.

²⁰³⁰ A479 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 182).

²⁰³¹ N280 (ID., *Anonymes*, p. 99).

Nous avons déjà vu que, obligatoirement à l'heure du repas, mais même très souvent à un autre moment, l'occupant de la cellule offre le boire et le manger à son hôte, rompant éventuellement le jeûne pour se restaurer avec lui. Un errant demanda ainsi à Matoès ce qu'il devait faire quand un frère venait chez lui et que c'était jeûne ou le matin. L'ancien lui répondit alors : « si cela te tracasse et que tu manges avec le frère, tu fais bien ».²⁰³² A un errant qui avait rompu le jeûne en dehors de l'heure à cause de la visite de frères, ces derniers demandèrent s'il n'en avait pas été affligé. La réponse de l'ancien fut : « mon affliction, c'est de faire ma volonté propre ».²⁰³³ Ce qui montre excellentement que l'hospitalité, tout comme la charité de manière générale, va à l'encontre de la volonté propre de l'errant et constitue un des éléments majeurs de la progression dans l'état de perfection, qui vise au renoncement à cette dernière. Un autre ancien se dit ainsi au moment d'accueillir deux frères et de se restaurer avec eux : « celui qui mange par charité accomplit deux préceptes : car il abandonne sa volonté propre et il accomplit le commandement de la charité ».²⁰³⁴ Parfois, à l'heure du départ, l'hôte s'excuse d'avoir ainsi contraint l'autre à rompre le jeûne et à se nourrir. Ainsi, un frère s'excusa en disant : « pardonne-moi, abba, car je t'ai fait manquer à ta règle ». La réponse fut : « ma règle, c'est de te restaurer et de te renvoyer en paix ».²⁰³⁵ Inversement, rappelons que l'hôte doit accepter tout ce qu'on lui offre, même si son ascèse lui interdit de longue date certains aliments ou boissons. Ainsi Cassien nous raconte-t-il qu'« un jour, certain frère offrit à l'abba Piamun un raisin et du vin. Or, il y avait vingt-cinq ans qu'il n'en avait pris. Plutôt que de divulguer une abstinence que tous ignoraient, il accepta sans hésiter, et, contre son habitude, se mit incontinent à déguster ce qu'on lui offrait ».²⁰³⁶ Cette pratique est typiquement égyptienne, ainsi que l'indique le même Cassien qui déclare qu'en Egypte, « contrairement à ce qu'on nous avait enseigné dans les monastères de Palestine, on n'observait pas la règle d'attendre l'heure fixée pour le repas, mais, excepté le mercredi et le vendredi, où que nous allions, on rompait le jeûne ».²⁰³⁷ Rappelons-en la raison, donnée par la suite du texte. L'un des anciens, interrogé à ce propos avait répondu : « le jeûne est toujours avec moi, mais vous, que je vais bientôt congédier, je ne pourrai pas vous garder sans cesse avec moi. Et le jeûne, quoique utile et nécessaire, est pourtant l'offrande d'un présent volontaire, tandis que l'accomplissement de l'œuvre de charité est l'exigence absolue du précepte. Aussi,

²⁰³² A518 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 195-196).

²⁰³³ N284 (ID., *Anonymes*, p. 101).

²⁰³⁴ N288 (*Idem*, p. 102).

²⁰³⁵ N283 (*Idem*, p. 101).

²⁰³⁶ J. CASSIEN, *Conférences*, XVII,24, dans E. PICHÉRY, 54, p. 272.

²⁰³⁷ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,24, dans J.-Cl. GUY, p. 232-233.

accueillant en vous le Christ, je dois le restaurer, et, après vous avoir donné congé, je pourrai compenser en moi par un jeûne plus strict l'humanité que je vous ai manifestée par égard pour le Christ ».²⁰³⁸

Si ce repas offert est extrêmement fréquent, il ne constitue cependant pas une réelle « obligation » de l'hospitalité, contrairement à ce qu'affirme le père Regnault.²⁰³⁹ Ainsi, lorsqu'Antoine choisit l'établissement des Kellia avec Amoun de Nitrie, il part après le repas de la neuvième heure et marche douze milles avant de déclarer : « prions et plantons ici une croix afin que ceux qui le désirent viennent construire ici. Ainsi, quand les frères de là-bas visiteront ceux-ci, ils feront la route après avoir pris leur petit repas à la neuvième heure. Et ceux qui sont d'ici feront de même quand ils iront là-bas. Ains ils demeureront sans distraction en se visitant mutuellement ».²⁰⁴⁰ La structure de ce passage montre bien que la distraction envisagée consiste en le repas qu'Antoine souhaite donc supprimer lors de la rencontre des moines de Nitrie et des Cellules. Cependant, il peut se renouveler à chaque visite au cours de la journée, Evagre recommandant de ne pas s'en affliger, mais de s'en réjouir plutôt en rendant grâce à Dieu.²⁰⁴¹

Au cas où le visiteur passerait la nuit chez son hôte, c'est bien évidemment le plus souvent en prière, psalmodie ou conversation édifiante.²⁰⁴² Nous avons ainsi déjà parlé d'un frère qui, visitant le soir Jean Colobos et pressé de s'en retourner, en vint à converser avec l'ancien jusqu'à la sixième heure du lendemain, sans interruption.²⁰⁴³

Selon le père Regnault, à l'heure du départ, il est de bon ton d'encourager son visiteur à rester encore.²⁰⁴⁴ Les exemples ne sont cependant guère probants et, au contraire, plusieurs apophtegmes laissent davantage à penser que c'est le moine visité qui doit normalement congédier ses hôtes. En effet, si dans une stratégie bien définie d'édification de ses hôtes, un ancien déclare : « restez encore avec nous, au moins trois jours, selon le commandement,

²⁰³⁸ J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, v,24, dans J.-Cl. GUY, p. 232-235. Le texte de l'apophtegme A427 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 159), issu de ce passage et fort proche, a déjà été vu lorsque nous avons étudié la question du jeûne.

²⁰³⁹ ID., *Vie quotidienne*, p. 157.

²⁰⁴⁰ A34 (ID., *Alphabétique*, p. 21-22).

²⁰⁴¹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Esquisse monastique*, 10, dans L. REGNAULT (trad.), p. 25 ; ID., *Vie quotidienne*, p. 157.

²⁰⁴² *Idem*, p. 158.

²⁰⁴³ A341 (ID., *Alphabétique*, p. 130).

²⁰⁴⁴ ID., *Vie quotidienne*, p. 162.

pour suivre notre coutume du désert », ces derniers « voyant qu'il ne les congédiait pas, ils se levèrent et s'enfuirent secrètement ». ²⁰⁴⁵ Il apparaît donc, *a contrario*, que les hôtes attendent normalement d'être congédiés par l'errant visité pour s'en aller. Si tel n'était pas le cas, ils n'auraient pas à partir « secrètement » et auraient même pu sortir plus tôt de chez l'ancien. Un autre apophtegme est fort intéressant sur l'hospitalité, car il reprend bon nombre d'éléments. Macaire ayant installé deux jeunes novices dans une cellule avoisinante, se rend un jour chez eux pour connaître leur pratique. Par la suite, il raconte : « quand j'eus frappé, ils m'ouvrirent et me saluèrent en silence. Ayant fait une prière, je m'assis. L'aîné, ayant fait signe au plus jeune de sortir, s'assit à tresser la corde sans rien dire. A la neuvième heure, il frappa, et le cadet revint, il fit une petite bouillie et mit la table, sur un signe de l'aîné. Il y déposa trois galettes et se tint en silence. Moi, je dis : 'levez-vous, mangeons'. Et, nous étant levés, nous mangeâmes ; il apporta la cruche et nous bûmes. Quand vint le soir, ils me dirent : 'tu t'en vas ?' Je répondis : 'non, je couche ici'. Alors ils placèrent pour moi une natte d'un côté, et une autre pour eux à l'angle opposé. (...) En sortant, je dis : 'priez pour moi' ». Ici, il apparaît effectivement que Macaire n'a pas été congédié par les errants, mais est parti lorsqu'il le souhaitait. La différence est en fait qu'il est ici l'ancien. En clair, il semble que ce soit le plus avancé dans la démarche monastique qui doive prendre l'initiative du départ. Puis, assez souvent, les hôtes sont accompagnés un bout de chemin. ²⁰⁴⁶

Dans la *Mission de Paphnuce*, lorsque ce dernier parvient à une première grotte, il frappe à la porte, comme il est de coutume (S1.6, S2.6 et 7, R0.6 et 7, B.4 et 5, E1.7 et 8, A0.4, A2.6 et 7, A3.5). Selon S1 et B, l'occupant de la cellule doit alors sortir et l'arrivant doit le saluer. Selon A2, le moine visité doit bien sortir, mais c'est à ce dernier de donner le salut. La version est cependant plus tardive et la séquence fournie par les versions coptes semble plus logique.

Après avoir longuement attendu, Paphnuce se décide finalement, à l'encontre de l'usage, d'ouvrir la porte et d'entrer. Il prend alors la parole sans attendre une question de l'ancien, pour demander une bénédiction (S1.9, S2.9, R0.9, B.7, E1.11, A0.6, A2.8). Cette prise de la parole en premier est sans aucun doute liée à l'anormalité de son intrusion. A3.6 ne reprend d'ailleurs pas la demande de bénédiction, mais une parole sainte, en grec, manifestement orientée vers le Seigneur. On pourrait penser que celle-ci est destinée à

²⁰⁴⁵ N229 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 87-88).

²⁰⁴⁶ ID., *Vie quotidienne*, p. 162.

obtenir le pardon de la faute qui consiste à pénétrer dans la cellule sans y être convié. Nous verrons cependant par la suite que tel n'est pas en fait le cas.

Arrivé auprès d'une deuxième grotte, devant laquelle il voit des traces de pas, Paphnuce frappe à la porte et ne reçoit à nouveau aucune réponse. Selon S1.20, contrairement à son comportement précédent, il considère que personne n'est à l'intérieur et décide d'attendre le retour de l'errant. On trouve la même version en guèze (E1.19) et dans A0.11, qui ajoute qu'il s'assied. Il est assurément étrange qu'il sache, sans s'en assurer que la cellule est vide. D'où la version que l'on trouve dans les autres manuscrits et qui voit Paphnuce entrer avant de ressortir (S2.20, B.14, A2.17 et 18, A3.15 et 16). B ajoute même qu'il cria vers l'intérieur, sans préciser ce qu'il dit à cette occasion.

Lorsque l'ancien arriva, la rencontre ne fut pas du tout conventionnelle, Timothée prenant Paphnuce pour un esprit mauvais. Il se mit donc bien à prier, mais cette prière relève de l'armure du moine contre les démons et non de l'accueil d'un frère (S1.24, S2.24, B.18, E1.23 et 24, A0.15 et 16, A3.20 et 21). Notons que, dans A2.22, c'est Paphnuce qui prie.

Voyant la réaction de Timothée, Paphnuce prend le premier la parole au lieu d'attendre d'être interrogé par l'occupant de la cellule (S1.27, S2.27, B.20, E1.25, A0.17, A2.24, A3.22). Ceci est destiné à prouver à ce dernier qu'il est bien un être humain.

Timothée effectue alors une deuxième prière. Celle-ci n'a à nouveau rien à voir avec l'accueil : il s'agit d'une prière de remerciement tournée vers Dieu pour lui avoir envoyé un être humain (S1.30, S2.30, B.21, E1.27, A0.19, A2.26, A3.25). Ce n'est que dans A0 qu'elle est suivie de la salutation de l'ancien, ce qui est clairement une glose. Normalement l'accueil se fait au sein de la cellule et nous sommes ici toujours à l'extérieur, mais ce cas-ci est globalement hors de la norme et donc tout est possible. Notons que, dans A3, la prière est accomplie par les deux moines.

Paphnuce exhorte alors l'ancien à le faire entrer chez lui, si ce n'est dans les versions guèzes E3 à E5 qui montrent au contraire Timothée suppliant le voyageur d'entrer, ce qui est assurément une déformation du texte et ne correspond assurément pas à l'usage (S1.31, S2.31, B.22, E1.28, E4.16, A2.27, A3.26). Notons encore, qu'en éthiopien, les deux moines se saluent préalablement en s'embrassant et que, dans A.20, il n'y a pas d'exhortation à entrer

dans le lieu.

En éthiopien (E1.29), dans A0.20 et dans A3.27, les moines effectuent la prière de l'accueil et s'asseyent. Il est à remarquer qu'ils prient ensemble, ce qui n'est pas le cas le plus fréquent, mais n'est quand même pas une exception. Le guèze et A3 spécifient que cela se déroule bien à l'intérieur de la grotte.

Comme il est d'usage, c'est alors l'occupant de la cellule qui entame l'entretien en demandant la raison de la venue de Paphnuce (S1.32, S2.32, B.22, E1.30, A0.21, A2.28, A3.28). Notons que S1 et B précisent à leur tour que ceci se passe à l'intérieur.

Timothée avait quitté son monastère pour s'installer comme « sarakôte », avec la ferme volonté d'être hospitalier, affirmée en copte (S1.37, S2.38, B.27), ainsi que dans A2.32 et A3.32.

Selon les versions coptes (S1.20, S2.41, B.28) et A2.35, une « foule » de personnes était venue le trouver pour son travail manuel. Une telle importance de rencontres ne peut s'expliquer que par son caractère d'errant au premier sens du terme. Un ermite, même s'il effectue des travaux manuels, n'est pas visité de manière aussi fréquente.

Le fait que le diable l'approche en s'introduisant dans une moniale est une autre preuve dans son état de « sarakôte ». Pour qu'une femme soit moine, il n'existe évidemment que trois possibilités : une cénobite, mais il y a peu de chance pour qu'un tel fait n'ait pas été signalé, car la majorité d'entre elles ne sortent pas de leur monastère ; une femme anachorète : elles sont rares et se dissimulent normalement sous les aspects d'un homme, n'étant reconnues dans leur sexe qu'au moment de leurs funérailles. C'est donc assurément impossible. Reste donc le cas d'une « vierge » « sarakôte » qui, bien évidemment, exerce un métier, en l'occurrence – comme l'indique le guèze – servir d'intermédiaire pour vendre les travaux manuels fabriqués par un autre moine « sarakôte ». Une telle rencontre ne pose aucun problème et ne nécessite aucun commentaire. C'était donc bien la meilleure solution pour le démon voulant approcher et faire chuter Timothée : lui envoyer une de ses semblables dont il n'avait pas en principe à se méfier, du fait de son état de « vierge » tournée vers le Seigneur (S1.43, S2.43, B.32, E1.39, A0.29, A3.36 ; A2 est lacunaire à cet endroit).

Notons que ce n'est qu'en A0.30 qu'il est précisé que Timothée fait entrer la moniale chez lui, ce qui va de soi vu la suite des événements. La formulation indique cependant que, selon cette version, tel n'est pas immédiatement le cas et donc que l'échange s'effectue au départ hors de la cellule et que c'est là la situation normale.

Lors de cette rencontre avec Timothée, il n'est nullement question d'un repas. Paphnuce repart le jour même, après s'être vu refusé de rester avec l'errant et en avoir obtenu la bénédiction. Il n'est pas fait mention d'un raccompagnement à la porte ou d'un trajet effectué ensemble au désert.

Lorsque Paphnuce aperçoit Onuphre, c'est à son tour d'être effrayé. Onuphre, qui, en tout cas selon S1 et A1, a la préséance de qui est le voyageur, le rassure en s'adressant à lui (S1.103, S2.95 et 96, B.72, E1.95, A1.15 et 16, A2.66, A3.89). Constatons donc qu'une nouvelle fois c'est celui qui effraye l'autre qui s'adresse à lui en vue de le rassurer sur son humanité.

Paphnuce descend alors de son lieu de refuge et salue l'ancien en se prosternant au sol (S1.104, B.73, E1.96, A1.18, A2.67, A3.90). Ce type de salutation n'est pas présente dans les apophtegmes. A première vue, on pourrait penser qu'elle est peut être liée au fait que Paphnuce a compris que Dieu avait informé l'ancien de qui il était et qu'il était donc un saint. Il se pourrait aussi tout simplement que cela soit un mode normal de salutation, peut-être lié au fait que la rencontre se déroule hors de la cellule. Cette phrase, et l'essentiel de sa réponse, sont absentes de S2.

Onuphre lui demande alors de se relever (S1.105, B.74, E1.97, A1.19, A2.68, A3.91). L'interpellation en tant que « fils » montre qu'il s'envisage d'emblée comme père spirituel de l'arrivant. Il ne veut donc pas qu'il se relève parce qu'il est égal à lui, mais parce qu'il est moine, le disant être « aussi un compagnon du service de Dieu ». Il en résulte que l'on peut affirmer que la prosternation est en réalité le mode de salutation d'un laïc envers un moine et qu'Onuphre considère donc que le voyageur n'a pas à le saluer de cette façon.

Paphnuce s'assied alors devant l'ancien, si ce n'est dans A3 où il ne s'en juge pas digne et reste debout (S1.106, S2.98, B.74, E1.98 et 99, A1.19 et 20, A2.69 et 70, A3.92). C'est alors lui qui interroge l'ancien sur son nom et son œuvre. Ce n'est donc pas l'ancien

qui intervient en premier. Notons cependant que l'arrivant en cet endroit du désert est l'ancien et donc que la logique qui veut que ce soit l'accueillant qui pose la première question est bien ici respectée.

Il convient de noter que le grand discours d'Onuphre à Paphnuce qui suit alors ne se déroule pas dans la cellule de ce dernier mais bien en plein désert. Il n'y a alors ni repas ni prière d'accueil. Cette dernière semble donc bien étroitement liée à l'entrée dans le « lieu » du moine plutôt qu'au fait même de la rencontre.

Par ailleurs, Paphnuce se contente dans un premier temps de demander à l'ancien de lui exposer sa vie, puis nous assistons à un monologue sans qu'Onuphre ne demande jamais le pourquoi de la présence du voyageur. Il est vrai qu'Onuphre sait manifestement par avance le nom de l'ascète et donc sans doute également ses intentions.

Vient ensuite une question de Paphnuce sur la dureté de la vie au désert, suivie d'un nouveau monologue d'Onuphre. Sauf en S2, celui-ci indique notamment que c'est de nuit qu'il avait quitté son monastère cénobitique d'Erété, sans rien dire (S1.135, S2.126, B.100, E1.143, A1.54, A2.101). A3 est ici lacunaire.

Lorsqu'Onuphre était arrivé à la cellule de son futur maître, il avait lancé une demande de bénédiction à l'adresse de l'occupant, sauf dans S2 (S1.143, B.104, E1.151, A1.58 et 59, A2.108, A3.121). Cette façon de s'introduire est présentée comme conforme à la coutume monastique. Notons que, si ce n'est dans A1, l'arrivant ne frappe pas à la porte. Peut-être est-ce dès lors le mode d'introduction lorsqu'une cellule ne possède pas de réelle porte à laquelle on peut frapper.

Il est important de noter que A3 évoque alors pour la seconde fois le « Kyrie » en lieu et place de la demande de bénédiction. Ici, il ne peut être question d'une volonté de l'errant de demander le pardon pour une intrusion anormale, puisque c'est l'expression qui lui vient immédiatement à la bouche et qu'il est précisé que c'est l'usage monastique. Rappelons dès lors que A3 a soit été copié dans le monde syriaque, soit, plus probablement, que ce texte d'origine copte émane du monastère des Syriens. On peut dès lors se demander si tel n'était peut-être pas l'usage des moines des monastères de Scété ou, du moins, de ceux du monastère des Syriens, à cette époque. Ce qui témoigne assurément de l'importance alors de la prière de

Jésus en ce lieu.

L'ancien était sorti aussitôt de sa cellule pour accueillir l'arrivant (S1.144, S2.133, B.104, E1.152, A1.60, A2.109, A3.122).

Onuphre s'était alors jeté au sol, en prosternation, pour le saluer. S2 n'évoque cependant que le salut sans préciser l'attitude du novice (S1.145, S2.134, B.105, E1.153, A1.61, A2.110, A3.123). Cette prosternation a de nouveau lieu hors de la cellule, mais telle ne semble toutefois pas être la justification fondamentale de celle-ci.

En effet, comme dans le cas de Paphnuce devant Onuphre, l'ancien avait relevé l'arrivant et ce n'est qu'alors qu'il l'avait salué, en lui disant qui il est (et le déclarant même déjà « fameux » dans l'œuvre, en guèze), ce qui assure qu'il en a eu connaissance de la part de Dieu, et en le considérant comme son « compagnon » d'œuvre (S1.146, S2.135, B.106, E1.153 et 154, A1.62, A2.111, A3.124). Notons que S2 indique bien cette fois qu'Onuphre s'était prosterné, tandis que B n'évoque pas son relèvement.

Le maître l'avait alors fait entrer dans sa cellule (S1.147, S2.136, B.106, E1.154, A1.64, A2.112, A3.125). Ainsi que l'indiquent A2 et A3, en utilisant des vocables évocatoires liés à l'enseignement, l'ancien se considère dès le départ en tant que père spirituel d'Onuphre et non comme son égal. On peut dès lors se demander si la prosternation, au lieu (ou en plus) d'être le mode normal de présentation des laïcs, n'est pas celui de ceux qui se veulent les novices par rapport à ceux qu'ils envisagent comme leur père spirituel. Si tel est le cas, il faut alors considérer le relèvement comme faisant partie de la démarche de salutation normale de la part du père. Cependant, tout cela ne paraît pas correspondre à la formulation que l'on trouve dans l'épisode de la rencontre entre Paphnuce et Onuphre qui semble faire du relèvement la conséquence du fait que Paphnuce est un moine. Il apparaît donc en fait plus assuré que ce soit le mode d'accueil des laïcs. En somme, Onuphre, ayant quitté son monastère et n'ayant pas encore été admis par son futur maître, n'étant plus cénobite et pas encore vraiment anachorète, avait peut-être pu s'envisager lui-même provisoirement en tant que laïc.

Ensuite, après la formation « de base », le maître avait conduit Onuphre à sa cellule personnelle et avait encore vécu un mois auprès de lui, avant de retourner à son propre

« lieu ». Au moment du départ, les versions guèzes (E1.162) et A1.71 indiquent que c'est Onuphre qui lui dit au revoir. Ces textes ajoutent qu'ils se saluent d'abord réciproquement. Quant à A2.120 et A3.133, ils disent au contraire que c'est l'ancien qui dit au revoir. Dans les textes coptes, il n'est nullement question de cela, indiquant juste que le maître s'éloigne d'Onuphre pour rentrer chez lui.

C'est seulement après ce grand discours d'Onuphre que ce dernier et Paphnuce se rendent dans la cellule de l'ancien, à l'invitation de ce dernier (S1.180, S2.168, B.126, E1.176, A1.82, A2.137, A3.150). L'hospitalité est particulièrement marquée dans S2, A1 et les textes guèzes, où Onuphre parle du « lieu » où ils habiteront ensemble. La glose « avec nos frères » des textes guèzes ne correspond nullement à la suite du texte et il convient dès lors de la considérer sans importance.

C'est seulement après l'entrée dans la cellule d'Onuphre qu'intervient enfin la prière d'accueil (S1.183, S2.171, B.127, E1.179, A1.85, A2.140, A3.154). Seuls S2, les textes guèzes et A3 mentionnent expressément l'entrée préalable dans la cellule d'Onuphre. La question est de savoir qui a l'initiative de la prière dans la mesure où il est question d'une prière faite en commun, si ce n'est en B qui ne fait prier que l'ancien, ce qui est contraire à l'usage donné par les apophtegmes. En fait le complément semble manquant. Il est en effet bien présent en sahidique qui, mettant le verbe au parfait I, prédicatif, insiste donc sur le sujet et fait donc de celui-ci l'auteur de l'information essentielle. On peut donc estimer que Paphnuce prie et que ce qui est particulier est que l'ancien le fait également. Les versions guèzes reprennent la même formulation, indiquant que cette participation de l'ancien à la prière d'accueil est conforme à sa règle. A2 adopte le même point de vue, tandis que A3 est neutre sur ce point, les faisant prier ensemble. Quant à A1, il inverse l'ordre. Cependant, Paphnuce déclare prier « comme c'est la coutume ». La prière d'Onuphre peut donc ici également apparaître comme l'élément remarquable.

Toutes les versions se contentent alors de dire que la prière est accomplie par l'« Amen », à l'exception cependant de A1.86 et des textes guèzes (E1.180), qui n'évoquent pas ce fait, mais indiquent que l'ancien donne sa bénédiction à l'errant.

Les deux errants s'asseyent alors et ont un entretien spirituel portant sur les « grandeurs de Dieu » (S1.185, S2.173, B.128, E1.180, A1.87, A2.142, A3.155). Il ne faut

surtout pas voir là une discussion de type théologique car il convient de se rappeler que ceci serait une atteinte à la componction et ne peut normalement pas être l'œuvre des errants. A3 indique par ailleurs que l'ancien pose encore de nombreuses questions au voyageur.

Après l'entretien, Onuphre va proposer à Paphnuce de se restaurer (S1.186, S2.174, B.128, E1.181, A1.88, A2.143, A3.156). On se trouve alors au moment du crépuscule, voire après le coucher du soleil, selon A2.

Rappelons qu'Onuphre invite en fait le voyageur à se restaurer seul, cherchant clairement à maintenir son jeûne, si ce n'est dans E1, E3 et E5 où Onuphre appelle à partager le repas, mais pas la boisson (E1.182). C'est cependant assurément là le résultat d'une erreur de copiste, la suite du récit étant la même que dans les autres versions. Les versions guèzes, dans leur ensemble, sont même les plus claires quant à la tentative d'Onuphre d'échapper aux règles de l'hospitalité. Quelles que soient les versions, Paphnuce n'accepte pas ce fait et va finir par conduire l'ancien à partager le repas avec lui (S1.189, S2.177, B.130, E1.183, A1.90, A2.145, A3.158).

Les deux errants passent ensuite toute la nuit en prière (S1.192, S2.179, B.132, E1.185, A1.92, A2.148, A3.160).

Après qu'Onuphre lui a exposé la mission divine, Paphnuce se prosterne à nouveau devant celui-ci afin d'obtenir sa bénédiction et une miséricorde divine (S1.210, S2.195, R1.3, B.145 et 146, E1.216, A1.100, A2.166, A3.175). Cette prosternation n'a plus rien à voir avec l'accueil et la salutation. Paphnuce reconnaît en fait ici la sainteté désormais permanente d'Onuphre, qui appartient donc à l'autre monde, même s'il n'est pas encore mort physiquement.

Après l'enterrement du saint, Paphnuce repart au désert et arrive auprès d'une nouvelle cellule. Il est notable qu'il y entre immédiatement, seuls B, A1 et, conséquemment, les versions guèzes évoquant le fait qu'il frappe à la porte (S1.232, R1.25 et 26, B.159, E1.241 et 242, A1.122 et 123, A2.178 et 179, A3.189 et 190). Ceci est évidemment tout à fait anormal si l'on ne considère pas que Paphnuce a d'emblée repéré qu'il s'agit là d'un bâtiment commun et non d'une cellule monastique individuelle, ainsi que la suite le montre clairement. En tout cas, il n'y trouve personne. Le chapitre manque dans

S2.

Après s'y être assis, Paphnuce s'interroge sur l'endroit. On notera que S1.233 et R1.27 ne parlent nullement d'un habitant de la cellule. Paphnuce ne s'y intéresse qu'à l'absence de quelqu'un à l'intérieur ou à la fonction de cette grotte. Ceci indique bien que, dans ces versions du moins, Paphnuce n'envisage pas la cellule comme étant le « lieu » d'un moine bien précis.

Vient alors un errant qui l'interpelle immédiatement par son nom et lui dit ce qu'il vient d'effectuer (S1.235, B.161, E1.246, A1.127, A2.182, A3.193). Ainsi que l'indique A3, cela correspond à une salutation.

Paphnuce se prosterne alors pour le saluer (S1.236, B.162, E1.247 et 248, A1.128 et 129, A2.183 à 185, A3.194 à 196). Pourquoi se jette-t-il au sol ? Sans doute est-ce ici parce qu'il sait que l'errant a bénéficié d'un charisme et est donc saint. A2 et A3 l'indiquent d'ailleurs en préambule. Cependant, il pourrait encore s'agir d'un comportement de l'errant qui veut se présenter comme un non-moine ou comme quelqu'un d'indigne de rester debout devant un éventuel futur père. C'est ainsi en effet que, le faisant se relever, l'ancien, dans B, A2 et A3, fait de la proposition suivante, qui le présente comme un « compagnon », une causale subordonnée à l'impératif. Notons qu'en revanche S1 en fait une simple proposition juxtaposée, sans lien de causalité. Quant à la proposition causale donnée par A1 et les textes éthiopiens, elle n'explique nullement la nécessité de se relever et ne reprend en fait que la suite de ce que l'on trouve dans les autres versions. Notons en tout cas que cette prosternation a lieu à l'intérieur de la cellule.

Tandis que l'ancien parle à Paphnuce, trois autres errants entrent dans la cellule et saluent le voyageur de la même façon que le premier, demandant même la bénédiction de Paphnuce dans A2 et A3. Il n'y a pas d'indication d'une salutation en retour de la part de ce dernier.

Il n'est pas question d'une prière d'accueil, mais, à l'inverse de la norme, c'est Paphnuce qui se trouve dans la cellule lorsque les moines y pénètrent. Ceci explique peut-être l'absence de la prière d'entrée, à moins qu'il ne faut y voir le fait que ce soit là un bâtiment commun.

Après un entretien spirituel (d'une durée de deux heures selon A3), les quatre anciens invitent Paphnuce au repas, qu'ils partagent avec lui. A2.192 et A3.204 font précéder le repas d'une prière, qui n'a rien à voir avec l'accueil, mais est liée à la nourriture. Rappelons que ce type de prière ne se retrouve généralement pas dans les textes anciens, un seul apophtegme en faisant mention. Elle n'est d'ailleurs ici présente que dans les manuscrits les plus tardifs et témoigne donc d'une pratique qui n'était pas ou peu en usage au temps de Paphnuce.

Après le repas, ils s'entretiennent à nouveau, puis passent toute la nuit en prière et psalmodie (S1.245, S2.224, R1.30, B.169, E1.261, A1.139, A2.195, A3.210). La plupart des versions semblent placer le repas juste avant la nuit. En revanche, A3 indique bien qu'ils ont d'abord « rendu gloire à Dieu », autrement dit que leur entretien spirituel s'est poursuivi après le repas. Quant à A2, il les fait prier « toute la journée » et la nuit. Puisque le repas semble être le repas habituel des frères, il serait en effet plus normal de considérer qu'il eut lieu à la neuvième heure.

Comme chez Timothée, Paphnuce demande à rester, mais il se fait congédier par les errants anonymes qui, dans cette partie du récit, justifient la nécessité de son départ par la mission qu'il a à accomplir.

Ayant entendu leur refus, dans A2.203 et A3.218, le voyageur se prosterne. Si A2 n'en donne pas la raison, A3 indique qu'il s'agit d'obtenir des saints leur bénédiction et leurs prières. Ce n'est donc pas une salutation de départ.

Dans toutes les versions sauf A2, les errants bénissent alors Paphnuce, qui les quitte (S1.254, S2.234, B.174, E1.270 et 271, A1.147, A3.219). Il n'est nulle part question de salutations, si ce n'est en S2 qui montre les anciens saluant le voyageur après la bénédiction.

Ayant repris la route (sans être accompagné un temps par les quatre errants anonymes), Paphnuce arrive dans une oasis paradisiaque. Viennent alors vers lui quatre jeunes gens qui, immédiatement, le saluent en l'interpellant par son nom (S1.264, S2.241, R2.10, B.181, E1.283, A1.157, A2.210, A3.225). La formule reprise par A2 et A3 (« la paix soit sur toi ») est manifestement tardive et d'influence musulmane.

Sauf en B, Paphnuce se prosterne alors, adoptant à nouveau l'attitude du laïc ou de celui qui est indigne de la présence des moines (S1.265, S2.242, R2.11, B.181, E1.283, A1.158, A2.211, A3.226). Ici aussi, cette prosternation peut-être liée au fait que les jeunes errants ont obtenu de Dieu la connaissance de son nom. Dans les versions coptes, le voyageur les salue ensuite.

Toujours, bien logiquement, sauf en B, les jeunes errants relèvent alors Paphnuce. Ici, ils ne disent rien qui pourraient nous aider à interpréter la prosternation. Ils le saluent ensuite, puis tous s'asseyent et entament un entretien spirituel.

Il n'y pas ici non plus de prière d'accueil, si ce n'est dans A1 et en guèze : après les salutations, la conversation s'entame immédiatement (S1.266, S2.243, R2.12, B.181, E1.284, A1.159 et 160, A2.212, A3.227). Mais il n'est pas non plus expressément question d'une cellule et cette absence de prière pourrait donc bien être liée au fait que la rencontre se fait à l'extérieur.

La première conversation semble plutôt se dérouler à l'extérieur puisque c'est seulement après ces premières paroles que Paphnuce est admis dans leur ermitage. De plus, ceci ne se retrouve que dans A1.161 et les textes éthiopiens (E1.285), les autres versions laissant manifestement la conversation se dérouler dehors, dans l'oasis.

Les quatre jeunes moines nourrissent Paphnuce au moyen des fruits des arbres de l'oasis et cela pendant toute la semaine de son séjour.

Il n'est pas question de la façon dont se déroule la première nuit, les textes n'évoquant les prières que dans la nuit du samedi au dimanche, à savoir la dernière nuit qu'ils passent ensemble, entre les deux synaxes angéliques.

Après la communion du dimanche matin, Paphnuce demande à l'ange à pouvoir rester auprès des jeunes errants, mais cela lui est à nouveau refusé. Après l'agape, Paphnuce s'en va alors et ceux de Pemdjē ne le retiennent pas non plus (mais comment le faire après que l'ange a proclamé que Paphnuce doit retourner vers l'Égypte ?). En revanche, ils lui font un bout de conduite. B n'indique pas qu'ils l'accompagnent, mais cela va de soi, dans la mesure où Paphnuce les interroge après avoir parcouru quelques milles (S1.137, S2.286, B.209, E1.324,

A1.183, A2.258, A3.279).

Il n'y a pas de « cérémonial » d'adieu dans S1, dans B et en éthiopien. En revanche, dans S2.293, l'adieu a lieu après le cheminement ensemble au désert et après que Paphnuce a demandé leurs noms aux quatre jeunes errants. Dans A2.259 et dans A3.280, l'adieu a également lieu au terme du chemin, mais avant la demande des noms. Quant à A1.182, l'adieu a lieu avant le trajet en commun au désert, celui-ci étant suivi de la bénédiction des quatre saints. R4.5 fournit également l'adieu. Seul ce fragment et S2 détaillent cet instant et indiquent que la salutation est précédée d'une prière. Dans A2 et A3, c'est Paphnuce qui dit « adieu », tandis que dans A1 ce sont les jeunes moines. En copte, la salutation est réciproque.

Paphnuce retourne alors vers son monastère et atteint le « lieu » habité par des frères scétiotes. A l'occasion des dix jours de repos et de récit qu'il passe en cet endroit, il n'est fait aucune mention de l'accueil ou de l'hospitalité des errants.

On peut dire, pour conclure le sujet de l'hospitalité, que l'« on n'est pas au désert pour recevoir des visites, mais toutes celles que le Seigneur (...) procure sont des grâces qui, loin d'entraver le progrès spirituel, y contribuent au contraire ».²⁰⁴⁷ En réalité, à côté de moines accueillants, d'autres se montrent de véritables mufles. Cependant, le plus souvent, quand un ancien apparaît désagréable, c'est pour une bonne raison²⁰⁴⁸, car l'hospitalité est une nécessité relevant de la charité et il est donc impossible de progresser dans l'état de perfection sans cette renonciation à sa volonté propre de solitude.

Les visites devaient cependant être plutôt rares pour la grande majorité des ermites. Le plus souvent, ce sont les jeunes qui visitent les anciens, afin d'en obtenir un enseignement. Les visites en sens inverse sont fort rares et celles entre jeunes frères sont fortement déconseillées, en raison du risque de prononcer de vaines paroles.

Les errants reçoivent également des laïcs, fuyant cependant le plus qu'ils peuvent les grands personnages. Il en va d'ailleurs de même des évêques, nettement moins bien reçus que les prêtres païens qui présentent l'intérêt d'être à convertir. Quant aux femmes, elles ne

²⁰⁴⁷ L REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 162.

²⁰⁴⁸ *Idem*, p. 163.

sont le plus souvent pas les bienvenues dans les cellules.

La visite donne lieu à un véritable « cérémonial » : après que le visiteur ait frappé à la porte, l'errant sort l'accueillir, les moines se saluent et entrent dans la cellule où se déroule la prière d'accueil, le plus souvent prononcée par le visiteur. Celui-ci peut également voir l'occupant du « lieu » lui laver les pieds. Suit alors un entretien spirituel, où c'est le plus souvent le moine visité qui prend en premier la parole pour interroger l'arrivant sur la raison de sa visite.

Un repas accompagne très souvent (mais pas obligatoirement) la rencontre et cela pas nécessairement à l'heure normale pour se restaurer. L'accueillant se doit de rompre son jeûne pour accompagner l'accueilli dans son repas et celui-ci ne peut pas refuser les nourritures présentées.

La nuit passée chez un hôte l'est le plus souvent en prière, psalmodie ou entretien spirituel. L'initiative du départ est normalement prise par le plus ancien et celui qui part est souvent accompagné un bout de chemin. Il n'y a normalement pas de prière au moment du départ.

La *Mission de Paphnuce* apporte un certain nombre de précisions fort intéressantes. Lors de l'arrivée auprès d'une cellule, lorsqu'il n'y a pas de réponse après avoir frappé avec insistance à la porte, où quand il n'y a pas de porte, le visiteur peut pénétrer dans le lieu en demandant à haute voix la bénédiction de l'occupant. A3 remplace cette prière par les paroles « Kyrie eleison », mais c'est très certainement là une pratique médiévale propre, soit au monde syrien, soit à Scété, soit même au monastère des Syriens.

La prière de l'accueil est manifestement étroitement liée à l'intérieur du « lieu ». Elle ne se déroule en effet pas lorsque la rencontre a lieu en dehors de la cellule. La preuve en est que la prière entre Onuphre et Paphnuce prend place après l'entrée dans la cellule de l'ancien, alors qu'ils s'étaient déjà longuement entretenus dans le désert. Par ailleurs, quand Paphnuce se trouve à l'intérieur pour rencontrer les quatre anciens anonymes, venus de l'extérieur, il n'y a pas de prière d'accueil. Mais ceci est peut-être lié à la nature du bâtiment qui n'est pas une cellule individuelle mais un endroit commun aux quatre anciens. Dans la *Mission*, lorsque la prière d'accueil a lieu, elle est le fait des deux moines.

Le texte montre plusieurs cas de prosternation accompagnant la salutation de l'arrivant. Elle semble être normalement le fait des laïcs et donc aussi des moines novices, qui se considèrent comme tels devant ceux qui leur apparaissent comme leurs futurs pères et donc des saints. Dans certains cas, la préscience du nom du visiteur et de sa mission peut également peut-être expliquer cette prosternation.

Il n'y a pas de repas avec Timothée, mais bien avec les autres moines rencontrés par Paphnuce. Seuls les quatre jeunes de Pemdjē raccompagnent leur hôte pendant quelques milles.

C) L'ENSEIGNEMENT

Outre la charité au sens restreint et l'hospitalité, il existe un autre volet tout à fait fondamental de la charité au sens large : l'enseignement, véritable pilier de la formation de l'errant, sans lequel, rappelons-le, selon notamment Cassien, il ne peut y avoir de véritable moine. L'enseignement donné par le père spirituel, qui ne peut être qu'un parfait, est donc d'une importance absolument capitale.

L'enseignement gréco-romain classique s'obtient quant à lui auprès de grammairiens, puis de rhéteurs pour les garçons plus âgés. Il en résulte l'obtention d'une culture spécifique, accompagnée d'une connaissance très approfondie de la langue et des auteurs grecs classiques. L'ensemble constitue ce qu'on appelle la παιδεία. Il convient d'être bien conscient qu'à l'époque qui nous concerne, spécialement au IV^e siècle, l'alphabétisation, qui n'a jamais été générale, commençait à décliner.²⁰⁴⁹ « Cette culture n'était pas courante. Elle tendait partout à être l'apanage de quelques familles dirigeantes ».²⁰⁵⁰ La παιδεία réunissait les administrateurs importants et les notables provinciaux dans un même sentiment d'excellence. Il est cependant important de noter que le niveau réel de culture de la majorité des élèves et le rôle de cette culture dans leur vie de tous les jours sont peu connus. L'image que nous avons de la παιδεία n'est que celle reflétée par les grands notables.²⁰⁵¹ En tous les cas, « une des fonctions primordiales de cette culture était de distinguer une élite du flot

²⁰⁴⁹ W.V. HARRIS, *Ancient Literacy*, Cambridge (Mass.) 1990, p. 285-322 ; K. HOPKINS, « Conquest by Book, Literacy in the Roman World », *Journal of Roman Archaeology, Supplementary series* 3, 1991, p. 133-158.

²⁰⁵⁰ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 59.

²⁰⁵¹ *Idem*, p. 61-63.

ordinaire de l'humanité »²⁰⁵² et cette éducation était l'unique tradition commune à tous les notables.²⁰⁵³

Les méthodes d'enseignement de l'époque comportaient un fort message éthique et social. « Ceux qui avaient suivi l'enseignement d'un rhéteur étaient supposés avoir développé une intelligence plus vive, un discours plus raffiné et un comportement plus harmonieux et respectable que quiconque. »²⁰⁵⁴

La formation valorisait la modération, l'autodiscipline, l'équilibre et l'expression harmonieuse.²⁰⁵⁵ La παιδεία est une forme de contrôle de soi, de contrôle des émotions et de ce qui sort de la bouche. Il s'agit notamment de contrer la colère, dans un IV^e siècle qui voyait se multiplier une violence domestique endémique parmi les classes supérieures. La contrepartie de cette grave maladie de l'âme était cependant essentiellement vue comme la clémence, l'ἡμερότης, prônée notamment par les évêques.²⁰⁵⁶ Toutefois, la παιδεία bien respectée, en enseignant la maîtrise de la parole et donc la courtoisie, la « facilité de caractère », la πρότης, permettait d'éviter l'écueil de la colère. Ainsi Grégoire de Nazianze a-t-il pu dire : « par des propos mesurés, j'ai appris à brider la colère ». ²⁰⁵⁷

Notons que tout ceci se retrouve également essentiellement dans l'attitude des errants et des cénobites, la poursuite de la ξενιτεία intérieure représentant le summum du contrôle de la nature humaine, puisque visant essentiellement à l'annihiler, si ce n'est que la colère a, notamment chez Evagre, comme opposé l'endurance, la longanimité, la μακροθυμία : il ne convient donc pas de se laisser aller à la colère pour se rattraper ensuite par la clémence, mais il faut réfréner sa réaction.

La παιδεία s'exprime fondamentalement à travers la φιλία, l'art soigneusement cultivé de l'amitié qui conduit un évêque formé à cette école comme l'est Basile de Césarée à

²⁰⁵² J. MATTHEWS, *The Roman Empire of Ammianus*, Londres 1989, p. 78.

²⁰⁵³ R.A. KASTER, *Guardians of Language : The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988, p. 31.

²⁰⁵⁴ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 65.

²⁰⁵⁵ *Idem*, p. 67.

²⁰⁵⁶ *Idem*, p. 79 et 83.

²⁰⁵⁷ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 6,6 (PG 35, p. 728), cité dans P. BROWN, *Idem*, p. 77.

considérer un gouverneur comme un ami.²⁰⁵⁸ Si tel n'était pas le cas, ce serait reconnaître nécessairement la supériorité de ce dernier. A nouveau, l'attitude des moines, qui, hors justement du cadre de l'enseignement, ne peuvent par humilité envisager que des égaux ou des supérieurs à eux-mêmes, s'accorde bien avec ce genre de culture.

La παιδεία exige également une conduite maîtrisée et même guindée. Dès le II^e siècle, les termes εὐταξία, εὐσχημοσύνη et σεμνότης caractérisent l'attitude digne qu'il convient d'adopter.²⁰⁵⁹ La physiognomonie, l'attitude physique à adopter, a une très grande importance à cette époque : le contrôle de soi doit absolument être visible.²⁰⁶⁰ L'attitude physique présente également une grande importance chez les moines pour qui les gestes et les positions adoptés sont fondamentalement porteurs de sens. L'importance d'une attitude physique digne dans la culture de ce temps explique aussi combien l'adoption du comportement de « fous », de σάλοι, afin de préserver leur ξενιτεία extérieure, lorsqu'ils ne peuvent se soustraire à une rencontre inopportune, permet aux errants d'obtenir le résultat escompté, à savoir le détournement du vis-à-vis, choqué par l'attitude du moine.

Les tenants de la παιδεία se caractérisent normalement par une παρρησία, une liberté de langage, strictement limitée. Dans la Grèce classique, ce terme désigne le droit démocratique du citoyen de s'exprimer librement à l'assemblée, à l'opposé de l'étranger et de l'esclave. Chez Platon, le mot signifie la liberté de langage et de comportement opposée à la timidité, sens qu'il a encore généralement chez Philon.²⁰⁶¹ Chez ce dernier, on trouve cependant déjà le sens de la liberté, de la franchise dans les propos, lorsqu'il évoque le patriarche Joseph, qui s'exprime devant le pharaon « comme l'aurait fait un roi à son sujet et un sujet à son roi, avec une liberté de langage tempérée de modestie ».²⁰⁶² C'est ce sens qui se retrouve fondamentalement dans le langage courant. Dans les *Actes des Apôtres*, ce terme montre ainsi qu'« ils affrontent la foule, ils bravent l'opinion, ils s'exposent à la prison, au supplice et à la mort »²⁰⁶³, sens que l'on retrouve chez les Pères apostolique et dans

²⁰⁵⁸ BASILE DE CÉSAREE, *Lettre 63*, dans R. DEFERRARI (éd. et trad.), *Saint Basil : the Letters*, (Loeb Classical Library), t. 2, Cambridge (Mass.) 1962, p. 19 ; P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 70-71.

²⁰⁵⁹ *Idem*, p. 76.

²⁰⁶⁰ *Idem*, p. 89.

²⁰⁶¹ P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 203.

²⁰⁶² *De Josepho*, 73. Cité par *Ibidem*.

²⁰⁶³ P. MIQUEL, *Idem*, p. 205. Pour l'usage de ce terme dans l'*Ancien Testament* et le reste du *Nouveau* : *Idem*, p. 204-205. Voir aussi H. HOLSTEIN, « la parrêsia dans le Nouveau Testament », *Bible et Vie chrétienne* 53, (1963), p. 45-54.

les actes des martyrs.²⁰⁶⁴

C'est aussi ce dernier sens qu'exprime la *παρρησία* qui est l'apanage d'un personnage excentrique dans la société païenne gréco-romaine, à savoir le philosophe. La vision du philosophe barbu, torse nu, couvert d'une simple cape, portant sacoche et bâton rappelle celle de l'errant. Même si, à la fin de l'Empire, c'est surtout une image, le philosophe apparaît comme un contre-pouvoir face à ceux qui le détiennent²⁰⁶⁵ et « un homme qui a maîtrisé ses passions a gagné le droit de parler avec autorité en guide spirituel et, le cas échéant, en critique à ceux qui s'efforcent encore de dompter les leurs ».²⁰⁶⁶ Ceci rapproche également fondamentalement le philosophe de l'errant qui use de la *παρρησία*, de « propos sincères et de bon conseil présentés sans peur ni complaisance »²⁰⁶⁷, tant à l'égard de ses disciples que des éventuelles autorités qui viennent à sa rencontre, témoignant ainsi, tout comme le philosophe, de *καρτερία*, d'« endurance », autrement dit de « l'aptitude à faire preuve d'aplomb dans les confrontations avec les puissants »²⁰⁶⁸, risquant même son intégrité physique qui, dans le cas du moine, apparaît essentiellement comme de peu de valeur.

Au IV^e siècle, il convient de comparer les caractéristiques principales du philosophe²⁰⁶⁹ et du moine :

- si le philosophe possède fortune ou avantages matériels, il ne les laisse pas interférer avec sa liberté. Si la majorité des moines préfèrent quant à eux tout simplement y renoncer, il faut bien voir que certains, issus de la haute société, nécessairement formés à la *παιδεία*, adoptent plutôt en la matière la position du philosophe. Ainsi en va-t-il par exemple de Basile de Césarée ou de Grégoire de Nazianze qui, de par ses retraites, peut en partie s'assimiler à un moine ;
- le philosophe évite normalement les allées du pouvoir. Cependant, certains se sont lancés dans l'aventure publique, tel Themistius qui fut un conseiller important pendant plus de trente ans des empereurs Constance II, Valens et Théodose I^{er}. Pareillement, si l'essentiel des moines évitent tout contact avec le pouvoir, tant civil que religieux, certains d'entre eux,

²⁰⁶⁴ P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 206.

²⁰⁶⁵ J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft : Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989, particulièrement p. 12-29.

²⁰⁶⁶ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 93 ; I. HADOT, « The Spiritual Guide », dans A.H. ARMSTRONG (éd.), *Classical Mediterranean Spirituality*, New York 1986, p. 436-459 ; J. HAHN, p. 61-65.

²⁰⁶⁷ P. BROWN, *Idem*, p. 96.

²⁰⁶⁸ *Idem*, p. 95. Il en va de même des évêques. Ainsi, Ambroise de Milan se présentait comme l'exemple chrétien de la *καρτερία* (*Idem*, p. 155).

²⁰⁶⁹ *Idem*, p. 94.

que nous pouvons qualifier, faute de mieux, de « moines-évêques » (même si certains, tel Jérôme, ne le furent pas) se mêlèrent, à l'instar du reste de la haute hiérarchie ecclésiastique, aux intrigues de leur temps ;

- le philosophe se veut un homme ne devant rien à ses pairs. Ceci en revanche ne correspond essentiellement pas au moine, qui, hormis les « sarakôtes » et les « moines-évêques », présente certes une πολιτεία qui se veut détachée de la société humaine, mais qui, dans la réalité des faits, dépend au début de sa progression d'une relation avec un maître pour finir son parcours terrestre comme père spirituel d'autres moines ;

- le corollaire en est que le philosophe est souvent un solitaire. En ce qui concerne le moine, le point précédent montre qu'en réalité seule la portion de son existence comprise entre la fin de sa formation au combat spirituel et l'obtention de l'état de perfection se caractérise, en tout cas théoriquement, par la vraie solitude fondatrice de l'anachorèse ;

- le philosophe place la contemplation devant toute autre activité. Hormis pour les messaliens, si la prière et donc la contemplation occupent également la première place, il convient de ne pas négliger, loin de là, l'importance du travail manuel.

Cette comparaison nous met en partie en désaccord avec Peter Brown qui déclare que « le moine était l'antithèse du philosophe, représentant de la haute société éduquée ».²⁰⁷⁰ S'il est exact que les écrivains chrétiens présentaient systématiquement les moines comme des hommes à l'écart de la παιδεία²⁰⁷¹, qui marque la formation du philosophe, et que l'emportait désormais, à travers la prééminence accordée aux moines, « un populisme chrétien qui méprisait la culture des classes dirigeantes et se vantait de l'avoir remplacée par des mots simples, investis de l'autorité divine, accessibles aux masses de l'Empire »²⁰⁷², semblant ainsi passer d'une culture de classe à une culture de masse, Peter Brown reconnaît lui-même que cette présentation du christianisme et, dirons-nous, du monachisme, était en fait l'œuvre d'auteurs ayant été formés à la παιδεία, tels Ambroise de Milan, Jérôme, Augustin, Basile de Césarée ou Grégoire de Nazianze.²⁰⁷³ D'ailleurs, si Antoine a pu dire à un philosophe : « mon livre (...), c'est la nature des êtres, et il est là quand je veux lire les paroles de Dieu »²⁰⁷⁴, il convient de remarquer que « les moines venaient de milieux sociaux fort divers

²⁰⁷⁰ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 103.

²⁰⁷¹ *Ibidem*.

²⁰⁷² *Idem*, p. 107.

²⁰⁷³ *Ibidem*.

²⁰⁷⁴ SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, IV,23,21 [G.C. HANSEN (éd.), P. PÉRICHON et P. MARAVAL (trad.), (*Sources Chrétiennes* 505), p. 92-93].

et n'étaient en rien adversaires de la lecture et de la publication des livres »²⁰⁷⁵, et que des moines d'une grande importance, tel Evagre le Pontique ou les « moines-évêques » que sont Basile de Césarée ou Grégoire de Nazianze, étaient incontestablement des tenants de la παιδεία et ne se distinguaient des philosophes que par l'usage qu'ils faisaient de leur παρρησία. Ainsi, en ce qui concerne Basile de Césarée, « même ses expériences monastiques dépendaient de son habileté de patron. Il exploita à plein son prestige de notable local et d'homme de la *paideia* pour obtenir des exemptions d'impôts et des immunités personnelles pour les futurs moines et les fondateurs d'hospices. Le patronage de Basile s'étendait loin aussi dans le peuple urbain de Césarée ».²⁰⁷⁶

Si la majorité des moines n'ont certes pas bénéficié de l'éducation classique, il n'empêche donc qu'on ne peut considérer ces derniers comme l'opposé des philosophes, puisqu'ils partageaient avec eux, essentiellement mais non exclusivement, un élément tout à fait fondamental, à savoir la liberté de langage. Aussi, si l'on peut voir le philosophe païen Themistius, déjà cité, devenir et demeurer sous Théodose I^{er} le tuteur du prince Arcadius, futur empereur, on peut également voir Arsène, autre tuteur du même prince, philosophe lui aussi, quitter le palais et fuir au désert pour se former auprès d'un père spirituel et devenir un des plus célèbres moines errants.²⁰⁷⁷ Le passage d'une catégorie à l'autre ne posait donc guère de difficulté, du moins sur le plan intellectuel. Notons cependant une différence tout à fait fondamentale : les philosophes étaient essentiellement tournés vers le monde, tandis que les moines, hormis les « évêques », le rejetaient fondamentalement.

Il est important de faire remarquer que la παρρησία du moine ne doit nullement être envisagée dans un sens essentiellement péjoratif, ainsi que le fait le père Miquel²⁰⁷⁸, citant notamment le père Hausherr, qui donne de la παρρησία la définition suivante : « ce mot, de par l'étymologie, signifie le droit ou l'habitude de tout dire. De là l'évolution sémantique a tiré deux sens, l'un excellent, la confiance et l'audace devant Dieu, fondée sur une bonne conscience, l'autre fâcheux, l'excessive liberté des paroles ou des allures avec les gens,

²⁰⁷⁵ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 103 ; Cl. SCHOLTEN, « Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31, (1988), p. 144-172.

²⁰⁷⁶ P. BROWN, *Idem*, p. 143 ; BASILE DE CESAREE, *Lettres*, 3, 36, 104, 117 et 142, dans R. DEFERRARI (éd. et trad.), t. 1, p. 28 et 191, t. 2, p. 197, 237 et 345 ; L. CRACCO RUGGINI, « Le associazioni professionali nel mondo romano-bizantino », *Settimane di Studio sull'Alto Medio Evo* 18, Spolète 1971, p. 171.

²⁰⁷⁷ Cf. A44 et A45 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 24).

²⁰⁷⁸ P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 206-207.

la désinvolture du personnage conscient de sa valeur ».²⁰⁷⁹ Ceci témoigne d'un anachronisme, dû à l'ignorance de la portée réelle de ce terme dans la société de l'époque où évolue les premiers moines, l'essentiel de cette définition valant surtout pour des temps antérieurs. La définition du père Deseille exprime quant à elle un préjugé fondamentalement erroné en ce qui concerne la pratique de la *παρρησία* par les moines, puisqu'elle en fait l'« excessive liberté de parole et d'allure du moine qui se sent 'chez lui' partout, au lieu de se faire une âme de pèlerin ».²⁰⁸⁰ Certes, ainsi que l'affirme le père Miquel²⁰⁸¹, les apophtegmes fournissent un certain nombre d'usages du terme *παρρησία* en tant que « familiarité », dans une optique négative, au même titre qu'on la trouve dans la littérature patristique²⁰⁸² ou encore chez Clément d'Alexandrie qui disait qu'elle « conduit à l'indécence et l'obscénité ».²⁰⁸³ Mais d'autres, au moins aussi nombreux, utilisent ce terme pour exprimer le sens positif de la relation de l'homme avec Dieu avant le péché, telle qu'elle apparaît chez Origène²⁰⁸⁴ ou Athanase.²⁰⁸⁵ Par ailleurs, si le terme n'est pas alors expressément nommé, la *παρρησία*, au sens de la liberté de langage du philosophe, caractérise fondamentalement dans les apophtegmes l'attitude des pères dans leur enseignement : « la *parrhèsia* avec Dieu a des conséquences sur les relations fraternelles entre les hommes, surtout dans le domaine de la relation confiante au père spirituel ».²⁰⁸⁶

Il convient par ailleurs de noter que, « vers la fin du IV^e siècle, l'Eglise, bien loin d'être une Eglise des humbles, reflétait les divisions aiguës de la société romaine : ses échelons supérieurs étaient occupés par des personnes très cultivées, issues de la classe des notables urbains. Les évêques qui s'étaient imposés, de façon assez soudaine, comme des figures neuves dans la société locale, étaient souvent issus, dans l'Empire d'Orient, de milieux similaires à celui de Grégoire [de Nysse]. C'étaient des notables locaux, fiers de leurs bonnes origines et de leur maîtrise de la *paideia*. »²⁰⁸⁷ Leurs prêches s'adressaient avant

²⁰⁷⁹ I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 107.

²⁰⁸⁰ P. DESEILLE, *L'Evangile au désert*, Paris 1965, p. 132, n. 14.

²⁰⁸¹ P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 208.

²⁰⁸² T. ŠPIDLÍK, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Parrhèsia », p. 1919.

²⁰⁸³ *Le Pédagogue*, II,5,48, dans vol. 2, C. MONDESERT (éd. et trad.), (*Sources Chrétiennes* 108), Paris 1965, p. 107.

²⁰⁸⁴ ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie*, XVI,4,45-49, vol. 2, P. NAUTIN (éd.), P. NAUTIN et P. HUSSON (trad.), (*Sources Chrétiennes* 238), Paris 1977, p. 142.

²⁰⁸⁵ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours contre les païens*, II, T. CAMELOT (trad.), (*Sources Chrétiennes* 18), Paris 1983, p. 113.

²⁰⁸⁶ T. ŠPIDLÍK, *Parrhèsia*.

²⁰⁸⁷ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 166 ; W. ECK, « Der Einfluss der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert », *Chiron* 8, (1978), p. 561-585 ; R. LIZZI, p. 13-32.

tout aux membres les plus fortunés et les mieux éduqués de la communauté.²⁰⁸⁸ Beaucoup d'évêques chrétiens devaient leur prestige dans la société à leur ancien état de rhéteurs.²⁰⁸⁹ Les chrétiens de la haute société avaient donc pris le contrôle des classes inférieures des cités (et donc aussi des campagnes) notamment de par leur formation, avec le soutien bien souvent des moines.²⁰⁹⁰ Les uns et les autres déployaient en fait une forme de *παρρησία* mieux calculée pour infléchir la volonté de l'empereur et de ses serviteurs (et même de tous !) que ne l'était la pression discrète des hommes en priorité tournés vers les règles de la *παιδεία*, qui dominaient précédemment la société. Dès lors, bien davantage que d'un passage d'une culture de classe à une culture de masse, la prise du « pouvoir » par les religieux chrétiens, qu'il s'agisse de la hiérarchie ecclésiastique ou des moines (« évêques » ou autres !), apparaît en réalité surtout comme le passage à une société dont la culture était désormais dominée par la *παρρησία*, et donc par la liberté de langage, et non plus par la *παιδεία*, et donc par la rhétorique et la physiognomie, les deux aspects demeurant cependant, au même titre qu'ils étaient tous deux présents dans les siècles précédents. C'est essentiellement l'ordre de primauté du mode d'expression qui avait changé et « l'admiration chrétienne pour les moines, héros illettrés du désert [du moins dans l'esprit de ce temps], avait débordé la prétention des (...) notables à une estime fondée sur le monopole de la *paideia* »²⁰⁹¹, en n'oubliant pas que la *παρρησία* des évêques et des moines était d'autant plus efficace que l'empereur et ses agents étaient tout disposés à les écouter.²⁰⁹² Cependant, lorsque ce ne fut pas le cas, les évêques et les moines défendirent leurs nouvelles prérogatives. Ainsi, lorsqu'en 415, le gouverneur Oreste, à Alexandrie, à la suite d'émeutes, préféra accorder à la philosophe Hypathie le droit de calmer sa colère, il apparut essentiel au patriarche Cyrille de défendre son monopole de la *παρρησία*. Il provoqua alors toute une série de manifestations contre Oreste et fit lapider Hypathie.²⁰⁹³ Désormais, « les philosophes qui tentèrent d'intervenir dans les affaires publiques, comme ils le faisaient auparavant, furent facilement intimidés »²⁰⁹⁴ et beaucoup de philosophes devinrent évêques au V^e siècle.

²⁰⁸⁸ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 109 ; R. MACMULLEN, « The Preacher and his Audience », *Journal of Theological Studies*, n.s. 40, (1989), p. 503-511.

²⁰⁸⁹ P. BROWN, *Idem*, p. 108.

²⁰⁹⁰ Voir A.D. MOMIGLIANO, « After Gibbon's *Decline and Fall* », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, sér. 3,8, (1978), p. 435-454.

²⁰⁹¹ P. BROWN, *Idem*, p. 133.

²⁰⁹² *Idem*, p. 150.

²⁰⁹³ J. ROUGE, « La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypathie », *Cristianesimo nella storia* 11, (1990), p. 487-492 ; P. BROWN, *Idem*, p. 161-162.

²⁰⁹⁴ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 163.

Dès lors, ainsi que nous l'avons exposé lorsque nous avons abordé les questions de datation de la première version de la *Mission de Paphnuce*, la παιδεία et le christianisme apparurent comme deux étapes de l'enseignement, dont l'une menait inévitablement à l'autre. La παιδεία fut alors perçue comme la première phase nécessaire dans le cycle de la vie d'un homme public chrétien, comme une propédeutique,²⁰⁹⁵ et le christianisme apparut, selon Grégoire de Nysse, comme la « sublime philosophie ».²⁰⁹⁶ Avec Basile de Césarée, tous les chrétiens étaient appelés à y adhérer, « mais les 'lettres grecques', c'est-à-dire la *paideia*, continuaient à fonctionner comme elles l'avaient toujours fait. C'était un terrain d'entraînement moral et intellectuel sur lequel des jeunes gens frivoles aiguisaient leur esprit et renforçaient leur fibre morale avant de s'engager, adultes, dans les choix plus sérieux liés à la vie chrétienne ».²⁰⁹⁷ Des « moines-évêques » comme Basile ou Grégoire de Nazianze avaient été marquées de façon indélébile par la παιδεία, bien avant d'avoir atteint les degrés supérieurs de la « sublime philosophie »²⁰⁹⁸ et « la violence sacralisée des moines n'était pas (...) du goût de nombreux évêques. Il (était) fréquent de voir des évêques s'allier aux élites municipales pour tenir les moines hors de la ville et défendre les vieilles coutumes de la cité ».²⁰⁹⁹

Notons que le V^e siècle présente un monde bien différent de celui du siècle précédent. On en arrive alors à une situation où les hommes de la παιδεία n'exercent plus aucun pouvoir en raison de cette dernière²¹⁰⁰ et où la *παρρησία* est devenue collective, la foule s'adressant directement au gouverneur par des formules scandées au théâtre ou lors de son arrivée, avec l'assurance que ses acclamations seraient retransmises ensuite à l'empereur. L'accroissement spectaculaire de cette pratique avait réduit fortement le rôle des notables municipaux.²¹⁰¹ Désormais, l'empereur (et ses agents) cèdent aux évêques et aux « saints hommes » parce que même le Christ avait cédé pour devenir un homme à l'image de ceux qu'il gouvernait. L'empereur montre ainsi qu'il partage une même humanité avec tous les chrétiens. Ce ne sont donc plus la παιδεία ou la *παρρησία* de ses sujets qui comptent réellement, même si

²⁰⁹⁵ P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 171.

²⁰⁹⁶ GREGOIRE DE NYSSE, *Oratio catechetica*, 28,3 (PG 45, 46A) ; cité par P. BROWN, *Ibidem*.

²⁰⁹⁷ *Idem*, p. 172, se référant à BASILE DE CESAREE, *Aux jeunes gens*, 2,6.

²⁰⁹⁸ P. BROWN, *Idem*, p. 173.

²⁰⁹⁹ *Idem*, p. 175.

²¹⁰⁰ *Idem*, p. 212.

²¹⁰¹ *Idem*, p. 206 ; C. ROUECHÉ, « Acclamation in the Later Roman Empire, New Evidence from Aphrodisias », *Journal of Roman Studies* 74, (1984), p. 188 et 196-198.

elles continuent à s'exercer comme précédemment, mais c'est sa propre συνκατάβασις, sa « condescendance ».²¹⁰²

En ce qui concerne la formation spécifique des moines, si elle peut donc être constituée au départ des éléments de la παιδεία classique (même si ce n'est pas fréquent), l'essentiel n'en est pas moins ailleurs. A l'exclusion des « sarakôtes », tous les moines se forment bien évidemment à la démarche monastique. Il est important de noter que l'enseignement ne concerne que la phase pratique de cette démarche, n'importe quel homme pouvant s'adonner à l'anachorèse sans enseignement et la phase gnostique ne s'apprenant pas non plus, l'errant étant alors au contraire lui-même l'enseignant d'autres moines moins avancés. Si les cénobites suivent en plus des règles écrites, les errants n'ont que l'enseignement oral et pratique d'un maître, d'un père spirituel. Ainsi en va-t-il d'une certaine manière d'Antoine qui se forme auprès de « sarakôtes »²¹⁰³ ; mais comme rapidement il se retrouve seul, il devient ce qu'Athanase qualifie de « théodidacte » : c'est Dieu lui-même qui le forme.²¹⁰⁴ Il est cependant un des seuls à bénéficier d'un tel honneur : quasiment tous les autres errants doivent se former à l'école des anciens qui ont atteint la perfection et ont donc qualité pour enseigner.²¹⁰⁵ Il leur faut apprendre à renoncer au monde terrestre sous toutes ses formes, à repousser les démons et les mauvaises pensées qu'ils font naître, à pratiquer l'armure monastique et donc notamment à prier sans cesse, mais aussi tout simplement à tresser des paniers ; le tout afin d'être « un » dans la recherche de Dieu et d'atteindre eux-mêmes l'état de parfait qui leur imposera la charité et le fait de devenir, à leur tour, des pères spirituels pour les novices.

Sans le secours d'un maître, nul ne peut parvenir à cet état, ainsi que l'expose on ne peut plus clairement un apophtegme : « j'ai vu des moines qui, après beaucoup de labeurs, sont tombés et allés jusqu'à la folie, pour avoir compté sur leurs propres œuvres et récusé

²¹⁰² P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 216.

²¹⁰³ VA, 4 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 138-141] et 11,1-2 (*Idem*, p. 164-165) ; L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 140.

²¹⁰⁴ VA, 66,2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 308-309] ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 140-141 ; C. CANNUYER, « Paternité et filiation spirituelles en Egypte pharaonique et copte », dans C. CANNUYER et J.-M. KRUCHTEN (éd.), *Individu, société et spiritualité dans l'Egypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath-Bruelles-Mons, 1993, p. 72 ; Y. DE ANDIA, « Antoine le Grand, θεοδιδάκτος », *Le Monde Copte (dossier : Le monachisme égyptien)* 21-22, (1993), p. 25-34.

²¹⁰⁵ Antoine est souvent présenté comme le seul théodidacte. Notons cependant, par exemple, Didyme l'aveugle dont Pallade déclare qu'« il n'avait pas étudié la Bible ni suivi l'enseignement d'ancien maître. Mais il s'était instruit lui-même grâce à une intelligence brillante. Il avait reçu un tel don de science qu'en lui s'accomplit la parole : 'Le Seigneur rend sages les aveugles' (Psaume 145,8) » ; HL, 4,1-2, dans L. LELOIR (introd.), p. 45.

le commandement de Dieu qui dit : interroge ton père, et il te renseignera ». ²¹⁰⁶ Ou encore un autre dans lequel abba Bané déclare que même un homme qui serait comme Adam dans le paradis aurait encore besoin de demander conseil. ²¹⁰⁷ Autrement dit, même le parfait doit recevoir le conseil des plus parfaits que lui : on a toujours à apprendre.

Quand un jeune se présente, la plupart du temps son futur maître commence par le rejeter, car il ne peut d'emblée accepter un disciple sans d'abord s'assurer de sa vocation et de son courage. ²¹⁰⁸ Sans doute faut-il aussi voir là une réticence inavouée à rompre la solitude qu'il a si longtemps et intensément recherchée. L'attente peut être longue : Paul le Simple frappe ainsi trois jours et trois nuits à la porte d'Antoine avant que celui-ci ne consente à lui ouvrir. ²¹⁰⁹

Une fois la barrière franchie, l'hospitalité du parfait prend le dessus et celui-ci n'épargne alors ni son temps ni son savoir pour former au mieux le candidat en étant à l'écoute de tout car, ainsi que le dit Antoine, « si possible, le moine doit faire confiance aux vieillards de tous les pas qu'il fait et de toutes les gouttes d'eau qu'il boit dans sa cellule, pour savoir s'il ne pêche pas en cela ». ²¹¹⁰

Le plus souvent, les errants ne cohabitent cependant pas, le novice, avec l'aide éventuelle de son père, se construisant sa propre cellule dans le voisinage. Quand ils habitent ensemble, ce n'est qu'une situation temporaire, ne durant au plus que quelques mois. ²¹¹¹ Les visites peuvent s'espacer de façon variable, en fonction des besoins de l'un et de l'autre. En période de tentation du démon, le novice peut visiter son maître plusieurs fois par jour ²¹¹², tandis que dans d'autres cas les rencontres ne sont qu'annuelles ²¹¹³, voire encore moins fréquentes. Macaire eut ainsi deux disciples habitant dans une cellule proche, qu'il ne vit pas pendant trois années. ²¹¹⁴ En revanche, l'abba Paphnuce des apophtegmes rencontrait des anciens, éloignés de douze milles, deux fois par mois. ²¹¹⁵

²¹⁰⁶ A37 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 32) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 142 ; C. CANNUYER, *Paternité*, p. 72. Le commandement divin se trouve en *Deutéronome*. 32,7.

²¹⁰⁷ Ch246 (L. REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 280) ; ID., *Vie quotidienne*, p. 144.

²¹⁰⁸ *Idem*, p. 142-143.

²¹⁰⁹ *HL*, 22,2-4, dans L. LELOIR (Introd.), p. 82.

²¹¹⁰ A38 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 32).

²¹¹¹ ID., *Vie quotidienne*, p. 143-144.

²¹¹² *Idem*, p. 144.

²¹¹³ A27 (ID., *Alphabétique*, p. 20).

²¹¹⁴ A486 (*Idem*, p. 183-185).

²¹¹⁵ A788 (*Idem*, p. 271-272).

En dépit de leur plus grande *παρρησία*, les comportements liés à la *παιδεία* marquent profondément l'attitude des errants et la nature de leur enseignement et ce même s'ils n'ont pas été formés à la culture classique, celle-ci continuant à imprégner fondamentalement la société de l'époque. « La loi sacro-sainte qui interdisait aux moines de s'abandonner entre eux au sans-gêne, au laisser-aller, à la liberté d'allure et au bavardage, s'appliquait d'abord, bien sûr, aux relations entre (pères) et disciples. La proximité de Dieu dans laquelle ils vivaient marquait toute leur vie d'un caractère de dignité et de sérieux qui devait être merveilleux mais parfois aussi terriblement exigeant ».²¹¹⁶

Aucune règle n'étant écrite, l'enseignement est strictement individualisé et diffère donc d'un père à l'autre. Ce qui explique l'idiorythmie qui marque tellement la pratique des errants. En revanche, les cénobites, manifestement plus verbeux, enseignent oralement, conformément à la *Règle*, un certain nombre de matières précises aux jeunes candidats qui développent dès lors une pratique nettement plus uniformisée.²¹¹⁷

« Chez les Pères du désert, ce qui (est) le plus important, ce n'(est) pas la parole mais la pratique. Le disciple en (apprend) beaucoup plus à voir vivre l'ancien et à vivre avec lui qu'à entendre de longs discours. »²¹¹⁸ L'exemple l'emporte donc sur le verbe. Aussi, même en cas de vie commune, le silence et l'exemple sont-ils primordiaux : « ce que tu me vois faire, fais le aussi » dit abba Or.²¹¹⁹ De même, à un frère qui lui demande une parole, Sisoès répond : « pourquoi me forces-tu à parler inutilement ? Fais donc ce que tu vois ». ²¹²⁰ Ceci convient d'ailleurs normalement parfaitement au disciple. Ainsi, à Antoine qui s'étonne de ne recevoir jamais aucune question de la part d'un disciple le visitant annuellement, celui-ci répond : « il me suffit seulement de te voir, Père ! ». ²¹²¹

Chez les errants, les relations peuvent être tellement discrètes et impersonnelles que l'on peut voir un ancien ne même pas connaître le nom de son disciple après deux années de

²¹¹⁶ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 146.

²¹¹⁷ SAINT PACHOME, *Praecepta*, 139 ; *SBo* 26 ; A. VEILLEUX (trad.), *Vie de saint Pachôme*, p. 334 sv. ; V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 246-247.

²¹¹⁸ L. REGNAULT, *Idem*, p. 145.

²¹¹⁹ A940 (Id., *Alphabétique*, p. 325).

²¹²⁰ A848 (*Idem*, p. 294).

²¹²¹ A27 (*Idem*, p. 20).

vie commune.²¹²²

L'humilité est telle qu'un père est prompt à devenir le disciple de son propre élève lorsque celui-ci lui semble supérieur à lui. Un apophtegme montre ainsi un père qui fait une métanie devant son disciple et lui dit : « désormais, c'est toi qui est le vieillard et le Père, et moi, le jeune et le disciple ».²¹²³ Le « frère » ou « fils » devient alors « père » et inversement, ni l'âge ni le temps passé au désert n'étant en soi des critères d'ancienneté et de perfection.²¹²⁴ Il arrive fréquemment que ni l'un ni l'autre ne se jugent digne d'être le maître de l'autre. Ils peuvent vivre longtemps sur un strict pied d'égalité, ne se considérant que « frères » l'un de l'autre, chacun souhaitant faire la volonté de l'autre, sans dispute aucune.²¹²⁵ En tout cas, des jeunes sont des « abba » d'une grande sagesse. Ainsi, lorsque, dans un apophtegme, des frères demandent à Pœmen pourquoi il désigne « abba » Agathon qui est bien jeune, l'ancien répond : « parce que sa bouche a fait qu'on l'appelle abba ».²¹²⁶ Mais d'autres ermites n'en méritent pas encore le titre au soir de leur vie. Jean Cassien écrit ainsi que « les vieillards à la tête chenue, mais dont les ans font tout le mérite, ne sont pas ceux de qui il faille suivre les traces ni embrasser la doctrine et les conseils. Pareille déférence n'est due qu'à ceux que nous savons avoir mené dans leur jeunesse une vie sans reproche et digne de toute estime, et s'être formés, non pas au gré d'un sens orgueilleux, mais par les traditions des anciens »²¹²⁷, citant à l'appui la *Sagesse de Salomon* 4,8-9 : « la vieillesse honorable n'est pas celle que donne de longs jours, elle ne se mesure pas au nombre des années ; c'est cheveux blancs pour les hommes que l'intelligence, c'est un âge avancé qu'une vie sans tâche ».

Les relations entre le maître et son disciple peuvent durer de longues années, mettant parfois la patience de l'un à rude épreuve lorsque l'autre dévie de la voie droite mais, même si des séparations ont eu lieu, les deux moines restent généralement fidèles l'un à l'autre jusqu'à la mort, le disciple devenant essentiellement le « serviteur » de son vieux maître lorsque celui-ci n'est plus en mesure de s'assumer seul. Ainsi en va-t-il de Jean le Thébain, disciple d'Ammoès, qui reste douze ans à servir l'ancien dans sa maladie, jusqu'à son décès.²¹²⁸

²¹²² L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 146.

²¹²³ A800 (ID., *Alphabétique*, p. 280).

²¹²⁴ ID., *Vie quotidienne*, p. 147.

²¹²⁵ A565 (ID., *Alphabétique*, p. 214) ; N352 (ID., *Anonymes*), p. 121).

²¹²⁶ A635 (ID., *Alphabétique*, p. 236).

²¹²⁷ J. CASSIEN, *Conférences*, II,13, dans E. PICHERY 42, p. 124-130, spécialement p. 125.

²¹²⁸ A420 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 154).

Le disciple en sera récompensé ensuite par Dieu. C'est ainsi que Arsène appelle un jour son disciple Daniel pour lui dire : « donne du réconfort à ton Père, afin que, quand il s'en sera allé vers le Seigneur, il intercède pour toi et que tu t'en trouves bien ». ²¹²⁹ A la mort du père, soit le disciple est devenu à son tour un parfait, prêt à accueillir lui-même ses propres novices, soit il se cherche un nouveau maître. ²¹³⁰

Certains ascètes deviennent tellement célèbres qu'ils ont d'innombrables disciples. Tel est le cas de Moïse qui en compte jusqu'à septante. ²¹³¹ Dans l'entourage des plus grands se forment les groupements semi-anachorétiques, tels Nitrie et les Kellia autour d'Amoun, Scété auprès de Macaire le Grand ou Pispir à proximité d'Antoine. ²¹³²

La naissance de la κοινωμία pachômienne ne s'est d'ailleurs pas faite autrement. C'est l'aura de Pachôme qui attire, à deux reprises, des disciples à Tabennèse. ²¹³³ Chez les cénobites également, le premier accueil est pour le moins décourageant. La *Règle* prescrit la mise à l'épreuve du postulant avant son entrée dans l'enceinte du monastère : « si quelqu'un vient à la porte du couvent, voulant renoncer au monde et s'agréger au nombre des frères, il n'aura pas la liberté d'entrer (...). Il demeurera quelques jours dehors, devant la porte (...) et on le mettra à l'épreuve, de peur qu'il n'ait commis quelque mal et, troublé sur l'heure, n'ait fui par peur ; il pourrait aussi être au pouvoir de quelqu'un. On examinera s'il peut renoncer à ses parents et mépriser ses propres biens. Si on le voit apte à toutes ces choses, on lui enseignera alors toutes les observances des frères, ce qu'il doit faire (...) ; ainsi instruit et parfait en toute œuvre bonne, il pourra être joint aux frères (...) ». ²¹³⁴ On voit bien là les raisons de la prudence des cénobites (raisons que l'on peut également attribuer aux semi-anachorètes) : la vocation est-elle certaine et la capacité de servir est-elle réelle et totale ? Voilà l'essentiel. ²¹³⁵ Il s'ensuit un véritable rituel d'introduction qui peut durer jusqu'à dix jours, période pendant laquelle la parole n'est guère adressée au postulant et il est parfois obligé, par exemple, de se prosterner devant chaque moine entrant ou sortant

²¹²⁹ A73 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 33).

²¹³⁰ A373 (*Idem*, p. 140) ; *Id.*, *Vie quotidienne*, p. 149.

²¹³¹ *HL*, 19,11, dans L. LELOIR (Introd.), p. 76.

²¹³² M. RASSART-DEBERGH, *Moines coptes*, p. 230.

²¹³³ Cf. C. CANNUYER, *Paternité*, p. 73.

²¹³⁴ SAINT PACHOME, *Praecepta*, 49 ; cité par V. DESPREZ, *Monachisme primitif*, p. 246.

²¹³⁵ On retrouvera ensuite les mêmes craintes et justifications dans les communautés basiliennes de Cappadoce, la *Règle* affirmant : « comment éprouver ceux qui se présentent ? On les interrogera sur leur passé ; on redoutera que les candidats ne soient instables » (SAINT BASILE DE CESAREE, *Grandes Règles*, 10. Cité par V. DESPREZ, *Idem*, p. 356).

du couvent. Une fois à l'intérieur du monastère, le jeune moine n'est pas au bout de ses peines : il est chargé des tâches les plus répugnantes, il lui est annoncé, pour tester son détachement du monde, que des membres de sa famille sont mourants, etc. Le « bizutage » est pour le moins pénible.²¹³⁶

Il peut en aller de même chez les errants, imposant parfois aux novices les travaux les plus harassants ainsi que les ordres les plus ridicules, tel arroser chaque jour un bois mort fiché dans le sol (qui finit, bien entendu, par reprendre vie !) ou jeter du miel à terre et le ramasser ensuite avec un coquillage sans prendre le moindre grain de sable (un véritable « exercice » de caserne). Le père peut donner des ordres, qui ne peuvent se discuter. Il est donc non seulement *magister*, mais aussi éventuellement *dominus*. Dans le cadre strict de l'enseignement, l'ancien peut donc faire montre d'une réelle autorité, cependant totalement compatible avec son humilité qui doit l'empêcher de se juger humainement supérieur à son novice, d'où la réversibilité possible des statuts. Tout ordre est dès lors aussi supporté sans sourcillement par des novices particulièrement soucieux d'une humilité qui peut aller jusqu'à « l'amour de la sainte abjection ».²¹³⁷

Le principe même de l'enseignement du désert consiste donc bien à « supprimer chez le disciple toute réaction individuelle ou affective, réprimer tout jugement ou tout esprit critique, obéir purement et simplement pour abolir les impulsions toujours néfastes du moi ».²¹³⁸ Cependant, si les ordres des pères spirituels sont sans détour possible, ils n'en demeurent pas moins minimaux. Ainsi, lorsque des anciens interrogent Théodore de Phermé afin de savoir pourquoi il ne demande jamais à son disciple de faire quelque chose, le père répond : « suis-je donc un supérieur de cénobites, pour lui donner des ordres ? Moi, en tout cas, je ne lui dis rien, mais s'il veut, ce qu'il me voit faire, qu'il le fasse aussi ».²¹³⁹ On comprend dès lors mieux pourquoi les paroles sont essentiellement superflues chez les errants et que l'enseignement tient encore bien plus dans l'observation que dans l'obéissance, en revanche première chez les cénobites et tout spécialement chez les chenoutéens.

Il est particulièrement notable dans la *Mission de Paphnuce* que la première partie

²¹³⁶ J. LACARRIERE, p. 88.

²¹³⁷ *Idem*, p. 110-111.

²¹³⁸ *Ibidem*.

²¹³⁹ A373 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 140).

du récit n'évoque aucunement la formation de Timothée. Celui-ci est d'abord moine dans une communauté cénobitique et a donc nécessairement reçu l'enseignement de la règle du lieu, mais il n'en est pas fait mention. Il mène ensuite une vie de « sarakôte » qui n'implique par nature aucune formation particulière. En revanche, il est extrêmement étonnant de constater que son installation comme ermite ne s'accompagne d'aucun enseignement auprès d'un père spirituel. Il est donc à supposer que soit il poursuit, pour l'essentiel, la règle qui lui fut enseignée au monastère par un ou plusieurs pères, soit que, sur cette base, il s'est constitué seul sa πολιτεία d'errant du désert, avec le seul secours divin, ce qui en fait un « théodidacte » à l'image d'Antoine. Il est assuré que, si tel était le cas, le texte ne pourrait manquer d'en faire mention. La seconde hypothèse n'est dès lors que très peu probable et il faut donc bien considérer que, dans son cas particulier, l'enseignement reçu dans un monastère cénobitique permet de mener de façon convenable la vie d'errant. Ceci pourrait donner à penser que les πολιτεία des errants et des cénobites (du moins de certains) sont suffisamment proches pour ne pas impliquer la nécessité d'un enseignement complémentaire, du moins dans le sens d'un départ au désert, l'inverse devant en revanche assurément supposer l'apprentissage des règles de vie en communauté.

Notons au passage que la παρρησία dont il est question dans l'épisode de la moniale n'a rien à voir avec la liberté de langage de celui qui délivre un enseignement (S1.46 et 47, S2.47 à 49, B.35, E1.41 et 42, A0.30 à 32, A3.37 à 39). Elle indique en revanche clairement que le moine et la moniale ont alors renoncé à toutes les conventions liées à la παιδεία, même si Timothée n'a sans doute pas bénéficié de la formation classique, que ne pouvait en tout cas pas avoir normalement reçu, du moins complètement, une femme. Ils se sont donc laissés aller à un comportement incontrôlé, ayant perdu toute la convenance de rigueur en ce temps, entre personnes n'appartenant pas à la même famille. D'où notre traduction du terme en « familiarité ». En témoignent le « rire » qui s'établit entre les deux êtres dans S1 et qui, rappelons-le, relève de la mauvaise παρρησία (et nuit à la componction), mais aussi et même surtout le fait qu'ils mangent ensemble, ce qui était manifestement impensable entre un moine et une femme, fût-elle moniale. A1 voit déjà comme tout à fait anormal que Timothée fasse entrer une femme dans sa cellule. En revanche, A1 et encore plus clairement les versions guèzes en passent ensuite, sans détours aucuns, immédiatement au « péché » et à la « débauche », exprimés, ainsi que dans A3, en des termes plus directs que dans les versions coptes. A2 ne reprend pas ce passage.

Lorsque Paphnuce demande à Timothée de pouvoir demeurer auprès de lui et donc – même si ce n'est pas dit – d'être formé par lui comme ermite, l'ancien ne manifeste clairement aucune intention de lui servir de père spirituel, se contentant de lui déclarer qu'il n'est pas capable de s'opposer aux démons, sans lui proposer de le former au combat (S1.77, S2.79, B.54, E1.68, A0.57, A3.63). Ceci semble cependant normal : un ancien ne se propose certainement jamais comme père spirituel et c'est au novice d'insister pour infléchir les réticences naturelles de l'autre moine, dont l'humilité fait douter de sa perfection indispensable à cette fonction. Ce qui est donc en fait étonnant, c'est l'absence d'insistance de la part de Paphnuce. Le passage est absent de A2.

La première formation d'Onuphre avait été assurée par les moines d'Erète, une communauté de type cénobitique. Selon S1.111, il y avait reçu l'enseignement de la règle de vie religieuse par de grands « parfaits », autrement dits des pères spirituels. Si B.78 évoque également l'apprentissage de l'« œuvre de Dieu », S2.103 parle quant à lui de l'enseignement de la Loi divine, ce qui ne recouvre pas la même chose. Les versions éthiopiennes (E1.104) et A1.29 envisagent non seulement le service de Dieu, mais également son culte. Quant aux deux autres textes arabes, à l'apprentissage de la « crainte de Dieu » qui recouvre assurément ici l'ensemble de l'apprentissage de la démarche monastique, ils ajoutent notamment l'enseignement de la vraie foi et des règles de l'Eglise (A2.74, A3.97).

Notons que A1 et les textes guèzes parlent d'un « groupe de saints », ce qui semble isoler une partie des parfaits du monastère. Peut-être cela correspond-t-il à une « maison » au sein du monastère. Onuphre y avait entendu ensuite un éloge de l'érémisme, supérieur à la vie cénobitique. Ceci rappelle Shenouté et sa vision du monachisme cénobitique, dans le sens d'une plus grande rigueur mais aussi d'une tendance au retour à une sorte de semi-anachorétisme, faisant de l'ermite un idéal à rechercher après avoir connu la vie au sein du monastère. C'est bien là la voie suivie par Onuphre.

Parti au désert, il avait alors reçu sa formation d'errant auprès d'un ancien, d'un ermite vivant seul dans sa grotte. Dès leur rencontre, ce dernier l'avait invité à entrer dans sa cellule pour se former, si ce n'est en S1 qui le présente simplement comme ayant déjà atteint l'œuvre à laquelle il avait été destiné, ce qui réduit étrangement cette dernière au simple voyage d'Onuphre vers le désert et son futur maître (S1.147, S2.136, B.106 et 107, E1.154, A1.63 et

64, A2.112, A3.125).

Les deux moines n'avaient cohabité que quelques jours au cours desquels Onuphre avait appris la « pratique », l' « œuvre » au désert (S1.149, S2.138, B.108, E1.155, A1.66, A2.114, A3.127).


Ensuite, l'ancien avait constaté que la formation de base d'Onuphre était suffisante et il l'avait conduit à sa propre cellule, à quatre jours de marche, lieu où ils étaient demeurés ensemble un mois entier pour parachever la formation du novice (S1.156, S2.145, B.111, E1.161 et 162, A1.70 et 71, A2.119 et 120, A3.132 et 133).

Une fois l'ancien retourné chez lui, les visites avaient été annuelles jusqu'au décès du maître (S1.157, S2.146, B.112, E1.163, A1.72, A2.121, A3.134). Bien que cela ne soit pas exprimé, il est clair que, devenu alors un ancien à son tour, Onuphre était ensuite resté seul en sa propre cellule.

Quoiqu'Onuphre lui ait dit qu'il devait transmettre son message auprès des frères d'Égypte, qu'il y ait eu le passage du pacte de grâce et, qu'hormis cela, Paphnuce n'ait reçu aucun enseignement sur la démarche monastique d'un errant du désert, ce dernier demande à l'ancien à pouvoir – s'il en est digne – demeurer en son « lieu » après sa mort (S1.206, S2.191, B.143, E1.211, A1.97, A2.163, A3.172). Onuphre refuse bien évidemment, en lui rappelant quelle est sa mission.

Les quatre anciens que Paphnuce rencontre ensuite ne lui font pas part de leur propre formation. Par ailleurs, ils ne fournissent également pas d'enseignement sur la démarche monastique au voyageur. Celui-ci demande en revanche à pouvoir demeurer auprès d'eux, très certainement pour se former à leur contact et demeurer ensuite auprès d'eux dans ce lieu (S1.246, S2.225, R1.31, B.169, E1.262, A1.140, A2.196, A3.211).

Les quatre jeunes moines originaires de Pemdjē avaient d'abord reçu la formation classique, la παιδεία, tous quatre dans la même école (B.186, E1.291, A1.168). Les versions sahidiques (S1.276 à 278, S2.253 à 255, R3.4 à 6), ainsi que A2.218 et 219 et A3.235 et 236, distinguent même les deux étapes de la formation classique. En sahidique, le lieu

d'enseignement de la « grammaire » se nomme **ΑΝΧΒΕ(N)** ou **ΑΝΖΗΒΕ** (**ΑΝΖΗΒ** en bohairique). Les quatre jeunes gens avaient ensuite reçu l'enseignement du rhéteur, en un lieu désigné en sahidique par les termes **CYMIŌN** ou **ZHMION**, mots qu'aucun dictionnaire de copte, de grec-copte ou encore de grec ne reprend. Wallis-Budge en avait déjà fait le constat en son temps et notre traduction en « collègue » s'inspire de la sienne. Notons que le dictionnaire de Liddell et Scott présente le verbe **ζημιόω**²¹⁴⁰, « pénaliser, punir, causer du tort, du dommage » et que l'enseignement, dès l'époque pharaonique, était symbolisé par le déterminatif de l'homme au baton () **ZHMION** pourrait donc en dériver. Serait cependant plus assuré le fait que **CYMIŌN** se rattache au verbe grec **συνμυέω**, « initier ensemble, avec ».²¹⁴¹

Cet enseignement classique n'est certes pas le cas de la grande majorité des anachorètes qui sont bien souvent analphabètes, mais ceci montre bien en tout cas que la **παιδεία** n'est nullement rejetée par l'essentiel du monde monastique. La preuve en est que R3 parle à ce propos de la « sagesse de ce monde », expression qui ne serait étrange dans la bouche de moines rejetant justement le monde terrestre que s'il n'était pas pris en compte le fait que justement les moines ne dédaignent généralement pas l'instruction. Comme dit précédemment, l'enseignement classique apparaît de plus en plus comme une propédeutique indispensable à la formation à la vie chrétienne et, dès lors, elle se présente très certainement aussi de plus en plus comme utile au moine avant sa formation à la démarche.

Notons cependant que notre vision des choses est assurément biaisée par le fait que les témoins de ce temps ne sont par nature que des écrits qui émanent de façon inévitable de gens ayant reçu ce type d'instruction. Dès lors ils ne peuvent que défendre celle-ci, s'ils ne versent pas au contraire dans la volonté, fortement dominante chez ces auteurs chrétiens, de présenter les moines comme des hommes à l'écart de cette formation comme du reste du monde, à l'image d'Athanase qui fait d'Antoine le parfait illettré qu'il ne fut absolument pas.²¹⁴²

La « sagesse / science du monde » est également évoquée dans l'ensemble

²¹⁴⁰ H. LIDDELL ET R. SCOTT, p. 755b-756a.

²¹⁴¹ *Idem*, p. 1680a.

²¹⁴² P. BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 103.

des versions coptes (S1.280 et 281, S2.255, R3.8 et 9, B.187 et 188), ainsi qu'en guèze (E1.293 et 294) et dans A1.169, lorsqu'il s'agit de la comparer à la formation qu'avaient suivi ensuite les quatre jeunes novices, en vue de la « sagesse de Dieu ». En revanche, A2.219 et A3.237 n'usent pas de l'expression « sagesse du monde », se contentant d'évoquer la sagesse spirituelle, la sagesse de Dieu, que les jeunes moines avaient recherchée ensuite.

Ils étaient partis dès lors au désert et un ange les avaient transportés auprès d'un ancien pour recevoir de lui la formation à la démarche monastique, et ce durant une année (S1.288, S2.262, B.190, E1.298, A1.177, A2.226, A3.245).

L'ancien était alors décédé. Leur formation était cependant suffisante, puisqu'ils n'avaient pas cherché à se trouver un nouveau père spirituel et étaient demeurés seuls en son lieu.

A nouveau, en dépit du rappel de sa mission, Paphuce, au terme de la deuxième synaxe angélique, demande à demeurer auprès des errants, pour devenir ermite et donc se former auprès d'eux (S1.310, S2.282, B.206, E1.315, A1.181j, A2.249, A3.271). Et cela lui est à nouveau bien évidemment refusé.

Concluons la question de l'enseignement en disant que la majorité des errants n'a certes pas reçu la παιδεία, la formation classique délivrée par le grammairien et ensuite le rhéteur, celle-ci étant alors devenue essentiellement le fait des familles dirigeantes, l'époque concernée se caractérisant par l'analphabétisation croissante de la population. Cependant, le contrôle de soi et de ses émotions et paroles, la maîtrise de la colère et l'importance accordée à l'attitude physique se retrouvent aussi bien chez les moines que chez les tenants de la παιδεία.

De plus, nonobstant la volonté des auteurs chrétiens du temps de les présenter comme essentiellement éloignés du monde de la culture et des lettres, les errants ne sont pas nécessairement des illettrés et beaucoup ne s'opposent ni à la lecture ni à la publication de livres.

La liberté de langage est donc loin d'être la seule chose que les errants partagent avec le philosophe païen, ce tenant de la παιδεία qui se différencie des autres par sa beaucoup plus

grande *παρρησία*. En réalité, ils présentent de nombreux points communs, la différence la plus fondamentale tenant dans le fait que le philosophe est tourné vers le monde, tandis que l'errant le rejette fondamentalement.

Si la fin du IV^e siècle voit la *παιδεία* être désormais considérée comme la propédeutique de la formation à la vie chrétienne (ainsi que le montre parfaitement l'épisode des jeunes de Pemdjē dans la *Mission de Paphnuce*, qui ne rejettent nullement la « sagesse du monde »), elle se caractérise aussi par un changement de primauté dans le mode d'expression, l'influence déterminante des caractéristiques liées à la *παιδεία* cédant désormais le pas à celle de la *παρρησία*. Par ailleurs, le début du V^e siècle va voir disparaître toute influence politique des philosophes au profit des seuls évêques et moines, nouveaux champions de cette *παρρησία*. Notons cependant que ce même V^e siècle va aussi voir progressivement disparaître l'influence de la liberté de langage elle-même, les dirigeants ne se pliant alors plus aux avis des moines et des évêques que par *συνκατάβασις*, par « condescendance ».

Quant à la formation spécifique des errants, elle consiste en l'enseignement délivré par un père spirituel. Cet enseignement, non écrit, est totalement individualisé : se différenciant d'un père à l'autre et étant reçu diversement en fonction du novice, il en résulte la caractéristique essentielle de la démarche monastique de l'errant, à savoir son idiorrythmie.

Si les ordres des pères spirituels sont sans détour possible, ils n'en demeurent pas moins minimaux. L'exemple l'emporte sur le verbe : ce qui compte, c'est très nettement moins la parole, plutôt rare, du père que l'observation et l'imitation de sa pratique.

Notons encore, en ce qui concerne la *Mission de Paphnuce*, que lorsqu'il est question du départ au désert de Timothée, il n'est évoqué aucune formation à la vie érémitique de la part d'un père spirituel, l'enseignement reçu au préalable au monastère semblant dès lors suffire. En revanche, dans la deuxième partie, pour ce qui est d'Onuphre, la formation au monastère apparaît comme devant être complétée par un maître, au désert. Ceci témoigne de la plus grande précision de la seconde partie du texte, sur ce point sans doute plus crédible, à moins que la démarche monastique des cénobites ne soit à ce point proche de celle des errants qu'elle ne nécessite en réalité pas nécessairement de complément spécifique à

la vie anachorétique. Seule l'étude systématique de la démarche monastique des cénobites permettrait de lever cette incertitude.

CHAPITRE 2. LES CHARISMES, PREUVES DE LA PERFECTION

Une fois la perfection atteinte, le désormais saint sur terre bénéficie des dons divins. Il nous faut donc achever l'analyse de la démarche monastique par l'étude de ces dons, preuves de l'obtention de la perfection par le moine après son accession à la *ξενιτεία* intérieure.

Les grâces ou dons divins sont innombrables. Il convient tout d'abord de noter qu'il en existe de divers types. Dieu est bien évidemment libre de donner ce qu'il veut à qui il veut, laïc ou moine, que celui-ci soit novice ou saint.

Tout événement ne s'expliquant pas de façon naturelle est, aux yeux des moines, un acte divin qui est un miracle. Celui-ci n'est donc pas nécessairement une grâce et ce même si c'est très souvent le cas. Notons que les saints pratiquent également des miracles mais, en ce cas, ils ne sont en fait que des intermédiaires, le véritable auteur du miracle étant bien en réalité la Divinité.

Parmi les grâces, nous noterons spécialement les miséricordes, qui correspondent au pardon d'un péché ou à un secours apporté à l'homme, et les charismes qui sont des dons exceptionnels accordés à des individus ayant atteint un haut degré de spiritualité, en particulier aux moines qui sont parvenus à l'état de gnostique.

Nous n'analyserons pas les miséricordes et les grâces ordinaires, bien présentes dans la *Mission de Paphnuce*, nous limitant aux miracles qui ne sont pas des dons et, surtout, aux charismes, qu'il convient d'étudier de plus près car ils sont très caractéristiques de la démarche monastique, étant l'apanage exclusif des saints sur terre, le charisme étant en somme la première manifestation, dès ici-bas, de leur appartenance, même temporaire, à l'autre monde et aux caractéristiques de ses occupants. C'est la marque de la divinisation de l'homme saint, qui anticipe la divinisation de l'humanité à la fin des temps. Ils sont l'indication de « l'habitation de l'Esprit saint dans le moine ayant atteint la perfection, devenu

pneumatophore ». ²¹⁴³

Les charismes « sont en fait un signe évident de perfection ascétique et un instrument efficace pour l'exercice d'une autorité conférée directement par l'Esprit. Ils constituent le nouveau canal d'intervention du saint dans la société, qui rendent spéciales sa parole et son action », qui, inspirées de Dieu, en deviennent incontestables. ²¹⁴⁴ Les charismes apparaissent donc comme des filtres à travers lesquels s'explique l'autorité venant de l'homme de Dieu. « Ils permettent d'atteindre ce qui se croyait alors et se percevait comme réel et contraignant à propos de la puissance du saint ». ²¹⁴⁵

Le terme χάρισμα est essentiellement d'origine paulinienne. ²¹⁴⁶ Selon Max Weber, par « charisme », il faut simplement entendre « la qualité extraordinaire (...) d'un personnage, qui est (...) doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ». ²¹⁴⁷ Une des caractéristiques fondamentales du « charisme » est en effet qu'il est un don divin exceptionnel attaché à une personne déterminée. Mais d'autres éléments apparaissent aussi comme spécifiques au charisme : il y a tout d'abord et essentiellement sa durabilité, même si cela n'est jamais exprimé. Si une grâce ordinaire peut s'éteindre et qu'une miséricorde peut être limitée dans le temps, au même titre que le simple miracle, tel n'est apparemment pas le cas du charisme qui est un don qui dure aussi longtemps que la perfection et peut donc devenir définitif. Ceci tient à sa caractéristique d'être lié à la sainteté, à l'obtention de la ξενιτεία intérieure qui, une fois acquise, se maintient de plus en plus longtemps chez l'errant qui progresse dans la phase gnostique. Il convient également de noter que le charisme est un don qui ne nécessite aucune action spécifique de la part du parfait, contrairement aux autres grâces qui impliquent au minimum la collaboration du bénéficiaire, à l'exemple de la componction. Ainsi, un apophtegme dit : « il y en avait un qui habitait dans le désert le plus intérieur depuis longtemps et qui acquit le charisme des visions, en sorte

²¹⁴³ L. PAINCHAUD et J. WEES, « Connaître la différence entre les hommes mauvais et les bons, le charisme de clairvoyance d'Adam et Eve à Pachôme et Théodore », dans H.-G. BETHGE, S. EMMEL, K.L. KING et I. SCHLETTERER (éd.), *For the Children, Perfect Instruction. Studies in honor of H.-M. Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year*, Leyde-Boston 2002, p. 146.

²¹⁴⁴ F. VECOLI, p. 8.

²¹⁴⁵ *Ibidem*.

²¹⁴⁶ *Idem*, p. 13 ; M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel 1966, p. 139-142 (avec histoire de la recherche).

²¹⁴⁷ M. WEBER, *Economie et Société*, t. 1, (trad. J. CHAVY, E. DE DAMPIERRE et al.), (*Recherches en Sciences Humaines* 27), Paris 1971, p. 249.

qu'il s'entretenait avec les anges ». ²¹⁴⁸ C'est la seule perfection de sa démarche qui lui a valu l'obtention de ce charisme.

I. LES PRINCIPAUX CHARISMES

A) LE DISCERNEMENT DES ESPRITS

La sagesse inspirée de l'homme de Dieu est le plus souvent définie comme étant un « charisme », le « discernement des esprits » (διάκρισις τῶν πνευμάτων) apparaissant même comme le charisme par excellence. ²¹⁴⁹ Athanase dit, dans la *Vie d'Antoine*, qu'« il faut beaucoup de prières et d'ascèse pour pouvoir, après avoir reçu de l'Esprit le charisme du discernement des esprits (χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων), connaître ce qui les concerne, lesquels d'entre eux sont moins méchants, lesquels plus méchants, à quelle sorte d'activité chacun d'eux s'intéresse, et comment chacun d'eux est mis en fuite et repoussé ». ²¹⁵⁰ Ce qui place en fait le discernement des esprits en début de pratique. Antoine dit ailleurs : « en tout cas il faut prier, (...) pour recevoir la grâce du discernement des esprits (χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων dans le texte grec, le traducteur ne parlant pas de « charisme », mais de « grâce »), afin que, comme il est écrit, nous ne nous fiions pas à tout esprit (*1 Jean* 4,1) ». ²¹⁵¹ Tout ceci s'écarte de notre définition du charisme et rejoint au contraire la définition wébérienne qui le limite à un don extraordinaire à un individu. Si l'on fait du discernement des esprits la « simple » capacité, certes donnée par Dieu, de commencer à percevoir les démons pour les combattre, nous nous situons dans la pratique et non dans l'étape gnostique. Cela fait du charisme un don, assurément exceptionnel, mais accessible à tout moine ayant atteint l'anachorèse. Athanase nous a déjà familiarisé avec cette définition du « charisme » en faisant du « don des larmes » un charisme. ²¹⁵² Or, celui-ci, tout comme la possibilité de distinguer des démons, nécessite la collaboration de la prière et est atteignable par tout anachorète. Nous n'y voyons donc pas des charismes, quoiqu'il s'agisse bien de grâces tout à fait exceptionnelles et que le discernement des esprits est même une nécessité fondamentale dès les débuts de la pratique afin d'éviter de tomber systématiquement dans les tentations et

²¹⁴⁸ N618 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 263-264).

²¹⁴⁹ F. VECOLI, p. 53.

²¹⁵⁰ VA, 22,3 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 196-197].

²¹⁵¹ VA, 38,5 (*Idem*, p. 238-239).

²¹⁵² Expression que l'on retrouve aussi dans des apophtegmes (cf. N521 ; L. REGNAULT, *Idem*, p. 191-192).

pièges des démons.²¹⁵³

Arrêtons-nous un instant sur ce que dit Cassien, à propos d'un charisme particulier, le don de guérison. Il déclare que, selon la tradition des anciens, « la première cause du don de guérison est le mérite de la sainteté : la grâce des miracles accompagne tous les élus et les justes ».²¹⁵⁴ Le charisme est donc bien fondamentalement l'acte d'un saint. Cependant, il continue en disant que, « pour l'édification de l'Eglise, ou pour récompenser la foi, soit de ceux qui offrent leurs malades, soit des malades eux-mêmes, la vertu de guérir procède même des pécheurs et des indignes ». Dieu fait ce qu'il juge bon et donc il peut accorder le don à chacun et donc d'autant plus à l'errant qui en est encore au stade de la pratique. Enfin, Cassien dit que « la troisième sorte de guérison est un jeu et une ruse de l'hypocrisie des démons. (...) Aussi ne devons-nous jamais admirer pour leurs miracles ceux qui en font une prétention ; mais plutôt considérer s'ils se sont rendus parfaits par la correction de tous leurs vices et l'amendement de leur vie ».²¹⁵⁵ Le moine qui commence à discerner les esprits n'est en effet nullement à l'abri des visions démoniaques qui s'efforcent de troubler son jugement. A ce niveau, il n'est pas encore saint et peut donc se faire bernier. Son discernement est donc aléatoire et progresse en même temps qu'il évolue vers la perfection par le combat des démons. Dans un apophtegme, on voit Antoine, saint sur terre et donc discernant parfaitement les démons, mettre en garde des moines moins avancés que lui sur les visions qu'ils connaissaient : « quelques frères vinrent trouver l'abba Antoine pour lui annoncer des visions qu'ils avaient, et apprendre de lui si elles étaient vraies ou venaient des démons. Ils avaient un âne qui mourut en route. Lors donc qu'ils arrivèrent chez le vieillard, celui-ci prenant les devants leur dit : 'comment le petit âne est-il mort en route ?' Ils lui dirent : 'd'où le sais-tu, père ?' Il leur dit : 'ce sont les démons qui me l'ont montré'. Et eux de lui dire : 'c'est pour cela que nous sommes venus t'interroger de peur de nous égarer, car nous avons des visions qui souvent s'avèrent vraies'. Et le vieillard les persuada, par l'exemple de l'âne, qu'elles venaient des démons ».²¹⁵⁶ Leur discernement était donc loin d'être parfait.

Une autre fois dans la *Vie d'Antoine*, Athanase n'utilise plus le terme « charisme »,

²¹⁵³ F. VECOLI, p. 53 ; J. PEGON, dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et Mystique*, vol. 3, s.v. « Discernement des esprits », p. 1222-1291.

²¹⁵⁴ J. CASSIEN, *Conférences*, XV,1 dans E. PICHERY, 54, p. 210.

²¹⁵⁵ J. CASSIEN, *Conférences*, XV,1-2, dans E. PICHERY, 54, p. 210-211.

²¹⁵⁶ A12 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 15).

mais évoque juste une « grâce » : « (tout le monde) admirait la grâce de discernement des esprits que le Seigneur avait donné à Antoine » : θαυμάζοντες τὴν δοθεῖσαν παρὰ τοῦ Κυρίου χάριν τῷ Ἀντωνίῳ εἰς τὴν διάκρισιν τῶν πνευμάτων.²¹⁵⁷ Ce qui nous amène assurément après l'obtention de la ξενιτεία intérieure. Nous noterons aussi un quatrième passage de la *Vie d'Antoine* : « il y avait encore ceci de grand dans l'ascèse d'Antoine. Il avait (...) le charisme du discernement des esprits. Il en connaissait les mouvements et les intrigues vers lesquelles chacun d'eux se portait avec zèle. Non seulement il ne se laissait pas jouer par eux, mais il enseignait aussi à ceux dont ils troublaient les pensées comment ils pourraient déjouer leurs intrigues ».²¹⁵⁸ En ce cas-ci, Antoine est clairement vu comme ayant désormais atteint la perfection et comme étant en mesure d'enseigner comment lutter contre les démons qu'il pouvait désormais tous distinguer et écarter. Nous nous trouvons alors bien en présence d'un charisme. En clair, le « discernement des esprits » est une grâce exceptionnelle si on vise le début du processus, la possibilité de repérer un esprit pour le combattre ensuite ; il est en revanche un charisme si on se situe à la fin du processus, lorsque, parfait, le saint est en mesure de discerner tous les esprits, de ne plus être soumis à aucune de leurs attaques. Pallade, disciple d'Evagre, dit de ce dernier, dans son *Histoire lausiaque*, qu'« au bout de quinze ans, il avait parfaitement purifié son esprit, et il fut favorisé du don de science, de sagesse et de discernement des esprits ».²¹⁵⁹ Pallade place donc le discernement des esprits comme charisme, dans l'état de perfection. L'*Histoire des moines en Egypte* dit du même Evagre qu'« il est puissamment doué pour discerner les pensées (τῶν λογισμῶν) »²¹⁶⁰, ce qui montre qu'il est assurément parfait et a le charisme, mais le texte ajoute : « c'est de l'expérience qu'il avait acquis ce don » ; comme quoi il faut que le discernement progresse durant la pratique pour devenir un charisme, qui ne souffre plus d'erreurs.

Dans la conception d'Ammonas, le « discernement » (διάκρισις), dans son sens général, apparaît ainsi aussi comme un des éléments essentiels de ce qu'il nomme le « charisme dioratique » (χάρισμα διορατικόν), qui correspond très certainement

²¹⁵⁷ VA, 44,1 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 254-255].

²¹⁵⁸ VA, 88,1 (*Idem*, p. 360-361).

²¹⁵⁹ HL, 38,10, dans L. LELOIR (introd.), p. 113 ; A.D. RICH, p. 39.

²¹⁶⁰ HM, XX,15 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 123 ; ID. (trad.), p. 114]. Dans la version latine, allongée, Rufin, admirateur d'Evagre, dit qu'il a « la grâce de la *discretio spirituum* » (*HM version latine*, XXVII,1). Voir A.D. RICH, *Ibidem*.

au septième degré de son échelle ascétique²¹⁶¹, le degré, que peu atteignent, où l'on peut goûter la « douceur du charisme spirituel » (ἡ γλυκύτης τοῦ χαρίσματος τοῦ πνευματικοῦ), en bref l'état de sainteté sur terre.

Quant à Evagre, il « considère la διάκρισις comme essentielle à la vie monastique et à l'achèvement de ses buts »²¹⁶² : « il est absolument nécessaire pour quelqu'un qui sert comme un soldat dans ce combat de chercher la διάκρισις venant du Seigneur, ne négligeant rien qui contribue à la réception d'un tel don ».²¹⁶³ La διάκρισις, qui est étroitement liée à la « prudence » (φρόνησις) sans être pour autant synonyme²¹⁶⁴, s'exerce dans le νοῦς et se développe au fur et à mesure que le moine progresse dans la pratique et la gnostique vers le but de sa démarche : elle joue un rôle central dans l'acquisition de la γνῶσις, rendant le moine capable de déterminer le bon enseignement, l'usage correct de la pratique et la nature exacte de tout ce qui est en lui et autour de lui. Elle permet d'acquérir le contrôle sur la pensée et de maintenir une observation constante, détachée et critique de sa vie intérieure. Elle permet essentiellement de discerner la nature des attaques des λογισμοί, de les observer et de les analyser, et de choisir de ne pas y succomber et de les vaincre ; ou le contraire, ce qui est clairement vu comme un défaut de discernement. Elle est donc une arme essentielle dans le combat contre les démons et les mauvaises pensées. Elle permet aussi au moine d'être conscient de son niveau d'avancement et de savoir ainsi quelle est la pratique qui lui est alors appropriée et dans quelle mesure. Ainsi, c'est grâce à elle que le moine sait qu'il doit pratiquer la componction jusqu'à son décès.²¹⁶⁵

Selon Evagre, la διάκρισις permet également de discerner ce que l'on dit et donc de choisir de n'exprimer que des paroles pures.²¹⁶⁶ Elle est donc fondamentale tant pour la maîtrise de la langue que pour l'enseignement.

Pour lui, la διάκρισις rend aussi le moine capable de discerner le sens profond de l'Écriture et de l'enseigner. « L'exégèse de l'Écriture requiert que le moine exerce

²¹⁶¹ Plus ancienne qu'Evagre et donc non influencée par lui, elle est éparpillée dans ses lettres et ne trouve qu'une brève systématisation au début de la deuxième lettre. Cf. F. VECOLI, p. 61.

²¹⁶² A.D. RICH, p. 43.

²¹⁶³ Lettre 4,5 ; A.D. RICH, p. 43. Voir C. GUILLAUMONT, « Fragments grecs inédits d'Evagre le Pontique », dans J. DUMMER (éd.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 133)*, Berlin 1987, p. 209-221.

²¹⁶⁴ A.D. RICH, p. 66-68.

²¹⁶⁵ *Idem*, p. 43-62.

²¹⁶⁶ *Idem*, p. 57.

la διάκρισις et qu'il révèle seulement le sens de l'Écriture pour de bonnes raisons à ceux pour qui cela est approprié ». ²¹⁶⁷ Ainsi, par exemple, les moines ayant atteint la gnostique ne doivent pas révéler les détails du Jugement aux novices et aux laïcs. ²¹⁶⁸ Les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste* et le *Cantique des cantiques* permettent ainsi de déterminer pour chaque texte de l'Écriture s'il doit être compris allégoriquement, littéralement ou théologiquement et à quel stade de la démarche monastique il s'applique. ²¹⁶⁹ Cette conception de l'intellectuel qu'est Evagre s'écarte fortement de ce que nous avons pu voir chez les errants « de base », à propos de la composition, qui rejetait toute discussion sur l'Écriture ou de nature théologique en général.

Le moine doit, toujours selon le grand philosophe, discerner l'influence respective des anges et des démons et donc déterminer sa propre condition spirituelle, dans la mesure où celle-ci affecte l'influence de ces êtres sur lui. Le moine se rapproche des anges en progressant dans sa πολιτεία. Il est donc appelé à les imiter de plus en plus et à devenir leur égal dans la prière pure et le désir de voir Dieu. ²¹⁷⁰ Ceci ne requiert pas seulement le discernement de la nature angélique, mais aussi la connaissance de ce en quoi les anges peuvent être imités, en vue d'éviter la déconvenue de Jean le Petit. ²¹⁷¹ On disait en effet de ce dernier qu'il avait dit un jour à son frère aîné : « je voudrais être sans souci, comme le sont les anges, qui ne font aucun travail, mais servent Dieu sans cesse ». Etant parti ensuite une semaine dans le désert, Jean était revenu auprès de son frère et « quand il eut frappé à la porte, il l'entendit demander avant d'ouvrir : 'qui es-tu ?' Il dit : 'je suis Jean, ton frère'. Et l'autre lui répondit ; 'Jean est devenu un ange et il n'est plus parmi les hommes'. Et il eut beau supplier en disant : 'c'est moi', son frère ne lui ouvrit pas mais le laissa se morfondre jusqu'au matin. Finalement il lui ouvrit et lui dit : 'tu es un homme, et tu dois de nouveau travailler pour te nourrir'. Jean fit une métanie en disant : 'pardonne-moi' ». ²¹⁷²

Toujours selon Evagre, en usant de la διάκρισις, le moine doit réfléchir aux moyens de garder de bonnes relations avec les autres, d'assurer la garde (φυλακή) de lui-même, la vigilance, observant ses paroles et ses actions afin de repérer l'intervention des λογισμοί, et

²¹⁶⁷ A.D. RICH, p. 62-64 ; citation, p. 63.

²¹⁶⁸ *Gnostique*, 36. Cité par A.D. RICH, *Ibidem*.

²¹⁶⁹ *Gnostique*, 18. Cité par *Idem*, p. 64.

²¹⁷⁰ *Sur la prière*, 39 et 113, dans M-O. GOUDET (trad.), p. 80 et 98.

²¹⁷¹ A.D. RICH, p. 65.

²¹⁷² A317 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 124).

de conserver la pureté du *voûs* afin d'offrir une prière pure.²¹⁷³

Pour le moine théologien, « la *διάκρισις* agit donc comme un guide constant pour le moine dans tous les aspects de sa vie spirituelle, devenant de plus en plus forte au fur et à mesure qu'il approche de l'union avec Dieu. (...) La *διάκρισις* doit donc être vue comme étant au centre de la spiritualité évagrienne ». ²¹⁷⁴

Le discernement est en réalité fondamental pour tous les errants. Ainsi, l'importance de la *διάκρισις* dans toutes les collections d'apophtegmes est immédiatement apparente.²¹⁷⁵ Elle y est présentée comme un outil essentiel à la démarche monastique et le moine doit apprendre à l'utiliser de façon appropriée.²¹⁷⁶

Un apophtegme exprime de façon amusante qu'un errant qui vient d'atteindre la *ξενιτεία* extérieure n'a pas encore le discernement et qu'il doit seulement commencer à l'acquérir : « un frère qui s'était retiré et avait pris l'habit se fit aussitôt reclus en disant : 'je suis un anachorète'²¹⁷⁷. L'ayant appris, les anciens le firent sortir et l'obligèrent à faire le tour des cellules des frères en se prosternant et en disant : 'pardonnez-moi, car je ne suis pas un anachorète, mais un débutant' ». ²¹⁷⁸ Reconnaître la nécessité de la pratique pour progresser dans la démarche est faire preuve de discernement.²¹⁷⁹

Le fait que celui-ci gouverne chaque aspect de la vie tant intérieure qu'extérieure de l'errant dès le début du stade de la pratique est exprimé dans un des apophtegmes : « la vie du moine c'est : obéissance, méditation, ne pas juger, ne pas médire, ne pas murmurer. Il est écrit en effet : 'vous qui aimez le Seigneur, haïssez le mal'.²¹⁸⁰ La vie du moine, c'est : ne pas s'en prendre à celui qui est injuste, ne pas regarder ce qui est mal, ne pas se mêler de tout, ne pas écouter de paroles étrangères, ne pas voler, mais plutôt donner, ne pas s'enorgueillir dans son cœur, ne pas avoir de pensées perverses, ne pas se goinfrer, tout faire avec discernement ;

²¹⁷³ A.D. RICH, p. 68-74.

²¹⁷⁴ *Idem*, p. 74.

²¹⁷⁵ *Idem*, p. 126.

²¹⁷⁶ *Idem*, p. 128.

²¹⁷⁷ Il faut voir ici le sens de « moine » et non celui d'anachorète tel qu'il a été défini dans la recherche de la *ξενιτεία* extérieure, auquel cas il aurait effectivement raison.

²¹⁷⁸ N243 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 90).

²¹⁷⁹ A.D. RICH, p. 133.

²¹⁸⁰ *Psauve* 96,10.

en cela consiste la vie du moine ».²¹⁸¹ L'essentiel de cet apophtegme se trouve à la fin : la position finale du « discernement » renforce son rôle dans l'achèvement de la πολιτεία, qui, à partir de la pratique, doit s'accomplir nécessairement en s'y rapportant.

Un apophtegme fait ainsi dire à un ancien : « le discernement est plus grand que toutes les vertus » (Εἶπεν γέρων ὅτι μείζον πασῶν τῶν ἀρετῶν ἐστὶν ἡ διάκρισις)²¹⁸², ce qui place celui-ci au-dessus de la pratique et donc fait de son obtention complète un charisme se situant dans la gnostique, après l'obtention de l'Humilité, la plus grande des vertus. A.D. Rich indique que la sentence latine parallèle dit que « le discernement est la plus grande de toutes les vertus » (*Ait senex : omnium virtutum discretionem esse permaximam*)²¹⁸³, ce qui est une traduction possible du grec, mais induit en erreur puisque cela situe le discernement complet parmi les vertus, donc comme la dernière étape de la pratique. Ceci est assurément inexact, d'autant plus que nous avons vu que les errants faisaient normalement de l'Humilité la vertu suprême. Ceci correspond cependant à la conception qu'en donne Cassien qui proclame que le discernement, la « discrétion » (*discretio*), « entre toutes les vertus, tient le sceptre et l'empire ».²¹⁸⁴ Par ailleurs, le grand Pœmen dit aussi : « la vigilance, l'attention à soi-même et le discernement, ces trois vertus sont les guides de l'âme ».²¹⁸⁵ D'aucuns jugent donc malgré tout le discernement comme relevant des vertus de la pratique. Un autre apophtegme déclare quant à lui tout simplement : « on demanda à un ancien : quelle est l'œuvre du moine ? Il répondit : le discernement ».²¹⁸⁶ « A l'évidence de ces apophtegmes, il y a peu de doute que la διάκρισις était comprise par les anachorètes égyptiens comme étant d'importance centrale dans la conduite de la vie spirituelle »²¹⁸⁷ et qu'elle se situe en fait dans la pratique comme dans la gnostique, devenant charisme dans cette ultime étape vers l'impassibilité parfaite et la connaissance de Dieu.²¹⁸⁸

« La διάκρισις est (...) présentée non seulement comme une ἀρετή [vertu], mais aussi comme un des travaux de la πρακτική, une discipline par laquelle le moine peut surveiller et

²¹⁸¹ N285 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 86).

²¹⁸² N106 (*Idem*, p. 45), qui traduit : « le discernement surpasse toutes les vertus ».

²¹⁸³ SP 20 ; cité par A.D. RICH, p. 129.

²¹⁸⁴ J. CASSIEN, *Conférences*, 1,23, dans E. PICHERY, 42, p. 107.

²¹⁸⁵ A609 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 231).

²¹⁸⁶ N93 (ID., *Anonymes*, p. 44).

²¹⁸⁷ A.D. RICH, p. 129.

²¹⁸⁸ *Idem*, p. 134.

défendre sa vie spirituelle ».²¹⁸⁹ Pœmen dit ainsi : « la pauvreté, l'affliction et le discernement : voilà les instruments de la vie solitaire. Il est écrit en effet : si ces trois hommes sont là, Noé, Job et Daniel, moi je vis, dit le Seigneur (*Ezéchiel* 14,14). Noé représente la pauvreté, Job la peine et Daniel le discernement. Si donc ces trois pratiques se trouvent dans l'homme, le Seigneur habite en lui ».²¹⁹⁰ La pauvreté constitue l'essentiel de ce que doit atteindre l'anachorète vivant au désert pour réaliser la *ξενιτεία* extérieure, la peine et le discernement représentant l'essentiel de la pratique. Si tout cela est gagné, le moine atteint l'impassibilité.

« Avec la *διάκρισις*, le moine est constamment conscient de ses buts et déterminé à les défendre ».²¹⁹¹ Ainsi, certains frères avaient eu vent du grand discernement de l'abba Agathon et, pour le tester, ils vinrent lui dire : « 'c'est toi Agathon ? Nous avons entendu dire que tu étais un débauché et un orgueilleux ?' Il dit : 'oui, c'est exact'. Puis ils lui dirent : 'c'est toi Agathon le bavard et le médisant ?' – 'c'est moi'. Ils dirent encore : 'c'est toi Agathon l'hérétique ?' Mais lui répondit : 'je ne suis pas hérétique'. Ils lui demandèrent alors : 'dis-nous pourquoi tu as accepté tout ce que nous t'avons dit et que tu n'as pas supporté ce dernier mot ». Il leur dit : 'Les premières accusations, je me les fais à moi-même, car cela est utile à mon âme. Mais l'hérésie, c'est une séparation de Dieu et je ne veux pas être séparé de Dieu'.²¹⁹² Entendant cela, ils admirèrent son discernement et s'en allèrent édifiés ».²¹⁹³ Les accusations ont été pesées avec discernement et il a jugé à la fois comment utiliser les deux premières pour le salut de son âme et aussi le danger d'accepter la troisième qui l'écarterait de l'union avec Dieu. On peut donc dire que, au stade gnostique, le discernement est utilisé par le moine pour garder son impassibilité et ne réagir à aucune

²¹⁸⁹ A.D. RICH, p. 141.

²¹⁹⁰ A634 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 235)/ Daniel représente le discernement par sa capacité à discerner la signification des rêves. Cf. A.D. RICH, p. 141.

²¹⁹¹ A.D. RICH, p. 137.

²¹⁹² Le terme « hérésie » servait originellement à désigner les différentes écoles philosophiques du monde hellénistique et il s'est ensuite progressivement assimilé au terme « hétérodoxie », les premières « hérésies » apparaissant au II^e siècle, portant sur des questions d'observance et de sensibilité religieuse. L'« orthodoxie », la « croyance droite » est en revanche une notion qui ne naît qu'au IV^e siècle. Voir M. MALEVEZ, *La crise arienne*, p. 51. Sur les rapports entre orthodoxie et hérésie au cours des premiers siècles : H. CHADWICK, *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Londres 1991 ; D. SIMON (éd.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung und östlichen Mittelalter*, Francfort 1990 ; M. SIMON, « From Greek Hairesis to Christian Heresy » dans *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, Paris 1979, p. 101-116 ; J.-M. LEROUX, « Le surgissement d'une orthodoxie au IV^e siècle », *La Vie Spirituelle* suppl. 118, (1976), p. 294-309 ; V. GROSSI, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Hérésie-hérétique », p. 1136-1139 ; ID., dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Orthodoxie », p. 1845.

²¹⁹³ A87 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 38).

provocation.²¹⁹⁴ Ainsi que le dit Macaire l’Egyptien, « si tu veux être sauvé, sois un mort, ne tenant compte ni de l’injustice des hommes, ni de leur louange, comme font les morts ; et tu peux être sauvé ». ²¹⁹⁵

Notons que c’est faire preuve d’absence de discernement que de se croire « saint » avant de l’être réellement. Ainsi Théodore de Phermé déclare-t-il : « beaucoup, en ce siècle, prennent le repos (ἀνάπαυσις) avant que Dieu ne leur donne ». ²¹⁹⁶ En réalité, aucun moine ne peut se dire « saint » lui-même et donc tout qui le proclame ne l’est pas en fait et manque donc de discernement, ce qui serait impossible s’il l’était puisqu’il aurait alors le charisme. En fait, quiconque envisage même la possibilité d’obtenir la sainteté sur terre ne peut la trouver, si on écoute Pœmen : « si nous poursuivons le repos (ἀνάπαυσις), la grâce de Dieu s’enfuit de nous ; mais si nous la fuyons, elle nous poursuit ». ²¹⁹⁷ Ce qu’il convient de viser, c’est le salut dans l’autre monde et, ainsi que le dit Isidore le prêtre, « si tu convoites le salut, fais tout ce qui t’y conduit ». ²¹⁹⁸

Le discernement met particulièrement en évidence une des caractéristiques fondamentales de la πολιτεία monastique : la modération générale du moine dans sa pratique, qui s’oppose aux extrémismes de certains. Le discernement empêche l’ascétisme de devenir excessif et les moines de devenir fiers de leurs prouesses. ²¹⁹⁹ Ceux qui manquent de discernement n’ont pas « ce que Dieu recherche : la charité et l’humilité ». ²²⁰⁰ Aussi Synclétique dit-elle qu’« il y a une ascèse qui est commandée par l’Ennemi et ce sont, de fait, ses suppôts qui la pratiquent. Comment donc distinguerons-nous l’ascèse divine et royale de la tyrannique et démoniaque ? Evidemment par sa modération. (...) En effet, la démesure est toujours pernicieuse ». ²²⁰¹ Le discernement permet de guider le moine à travers les extrêmes. Ainsi un ancien a dit : « il y a un homme qui mange beaucoup et qui a encore faim, et un autre qui mange peu et qui est rassasié ; celui qui mange beaucoup et qui a encore faim recevra une plus grande récompense que celui qui mange peu et se rassasie ». ²²⁰² Le discernement permet donc d’estimer ce qui est le plus approprié parmi les pratiques.

²¹⁹⁴ A.D. RICH, p. 138.

²¹⁹⁵ A476 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 181).

²¹⁹⁶ A283 (*Idem*, p. 109).

²¹⁹⁷ *Greek Systematic Collection* 10,80 ; sentence citée par A.D. RICH, p. 134.

²¹⁹⁸ A414 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 151).

²¹⁹⁹ A.D. RICH, p. 142-149.

²²⁰⁰ N222 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 85).

²²⁰¹ A906 (*Id.*, *Alphabétique*, p. 312).

²²⁰² N231 (*Id.*, *Anonymes*, p. 88).

« La διάκρισις maintient l'intégrité et la balance entre la pureté intérieure et la dévotion à Dieu, et l'activité extérieure et la πρακτική, assurant que la πρακτική est utilisée pour développer la vie intérieure de pureté ». ²²⁰³

Le don de discernement peut également prendre la forme particulière qui consiste à savoir ce que pensent et ressentent les autres. C'est le don de la « science du cœur », de la « cardiognosie ». Il permet donc de distinguer les hommes bons et les mauvais. Selon Evagre, ce charisme n'existe pas, puisqu'il affirme que « seul le Seigneur est 'cardiognoste' ²²⁰⁴, lui qui 'connaît l'intellect des hommes' (*Job* 7,20) et 'qui a façonné tout seul leurs cœurs' (cf. *Psaume* 32,15) ». ²²⁰⁵ Ce n'est pas l'avis général. La *Mission de Paphnuce* ne fournit pas d'exemple de ces moines lisant en les cœurs des autres, mais ils sont fréquents dans l'*Histoire des moines en Egypte*. Ainsi y est-il dit qu'« Hellê demeura trois jours chez les frères, leur enseignant *ex cathedra* les commandements et révélant les desseins secrets de chacun ; l'un, disait-il, était troublé par la luxure, un autre par la vaine gloire, un autre par la mollesse, un autre par la colère ; celui-ci, il le déclarait doux, celui-là, pacifique ; des uns, il mettait au jour les vices, des autres les vertus ». ²²⁰⁶ On y lit également, à propos d'un prêtre du nom d'Eulogios que, « celui-ci, quand il offrait à Dieu le sacrifice, recevait une si grande grâce de connaissance, qu'il discernait l'état d'âme de chacun des moines qui s'approchaient de l'autel. Souvent ce prêtre, à la vue de certains moines prêts à s'avancer vers l'autel, les retint disant : 'comment osez-vous vous approcher des saints mystères avec des consciences mauvaises ? ». ²²⁰⁷ Pallade raconte également que le célèbre Jean de Lycopolis, lui dit, sans avoir rien entendu de sa part : « beaucoup d'épreuves t'attendent ; tu as été en butte à de violentes tentations de quitter le désert, mais tu t'es montré pusillanime et tu as repoussé ta décision : alors le démon te relance avec de pieux prétextes. Il t'inspire en effet le désir de revoir ton père et d'aller convaincre ton frère et ta sœur de choisir la vie monastique ». ²²⁰⁸ La suite montre que le grand ascète bénéficia également des charismes de vision et de prédiction, puisqu'il ajoute : « eh bien, je t'annonce une bonne nouvelle : tous deux ont été sauvés, car ils ont renoncé au monde. Quant à ton père, il a encore plusieurs années devant lui. Par conséquent, tiens ferme dans le désert et n'envisage

²²⁰³ A.D. RICH, p. 147.

²²⁰⁴ καρδιογνώστης ; repris des *Actes* 1,24 et 15,8.

²²⁰⁵ *Sur les pensées*, 37 [P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), p. 2980-281] ; A. GUILLAUMONT, *Evagre*, p. 240.

²²⁰⁶ *HM*, XII,10 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 95-96 ; ID. (trad.), p. 83].

²²⁰⁷ *HM*, XVI,1 [ID. (éd.), p. 112 ; ID. (trad.), p. 100].

²²⁰⁸ *HL*, 35,8, dans L. LELOIR (introd.), p. 103.

pas de retourner dans ta patrie à cause d'eux ». ²²⁰⁹ Les apophtegmes nous apprennent que Paul le Simple, disciple d'Antoine, avait également « reçu du Seigneur cette grâce de voir comment chacun était dans son âme ». ²²¹⁰ Pareillement, en allait-il de Pachôme, chez les cénobites, selon un passage de sa *Vie* écrite en bohâirique. ²²¹¹ Dans sa sixième *Vie* écrite en sahidique, on voit également le transfert de ce don à Petronios, successeur immédiat de Pachôme. ²²¹² Ainsi que l'affirment Louis Painchaud et Jennifer Wees, « mettant l'accent sur la transmission de ce don au successeur immédiat de Pachôme et sur la légitimité de son utilisation pour éprouver les nouveaux candidats, cet épisode a sans doute pour fonction de justifier l'utilisation de ce charisme pour recevoir les candidats au *coenobion* non par Pétronios lui-même, qui ne survécut guère à Pachôme, mais par Horsière, et plus probablement encore par Théodore ». ²²¹³ Ces différents textes traduisent en effet sans doute bien plus la pratique du don de clairvoyance spirituelle par les successeurs de Pachôme que par celui-ci, comme le montre la *Lettre d'Ammon*, attestant de l'utilisation de ce don par Théodore, qui s'en sert pour expulser certains moines. ²²¹⁴ Rappelons cependant que les expulsions furent nettement plus rares dans la *koivōνία* que dans les monastères qui relevèrent du système shenoutéen et que ce don était donc surtout pratiqué pour écarter les candidats novices jugés inaptes à la vie cénobitique. Par ailleurs, on remarquera également que, dans ses propres écrits, Shenouté lui-même niait avoir le charisme de cardiognosie, affirmant notamment que seul le Christ détenait un tel don, à l'image de ce que proclamait Evagre. ²²¹⁵

B) UN CHARISME COROLLAIRE : LE DON DE VISION

Le don de vision divine est également une grâce qui, étroitement liée au discernement des esprits, naît tout comme lui dès la pratique, mais, d'abord sans plus d'assurance quant à son efficacité, les visions pouvant être fausses et d'origine démoniaque. La vision peut également prendre la forme du songe, si elle se déroule pendant le sommeil. Dans tous

²²⁰⁹ *HL*, 35,9, dans dans L. LELOIR (introd.), p. 103.

²²¹⁰ A797 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 275).

²²¹¹ *Bo* 107,5-10 ; A. VEILLEUX, *Vie de saint Pachôme*, p. 147.

²²¹² *S*⁶ 3,5-15 ; L.-Th. LEFORT, *Vies coptes*, p. 322.

²²¹³ L. PAINCHAUD et J. WEES, p. 149.

²²¹⁴ *Ibidem* ; J. WEES, « False Prophets are False Fathers : Clairvoyance in the Career of Shenout of Atripe », dans L. PAINCHAUD et P.-H. POIRIER (éd.), *Colloque international. « L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi » (Québec, 29-31 mai 2003)*, (*Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section « Etudes »* 8), Québec-Louvain-Paris 2007, p. 636-637 ; voir aussi J.E. GOEHRING, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, (*Patristische Texten und Studien* 27), Berlin-New-York 1986, spécialement p. 140 et 257-258.

²²¹⁵ Voir J. WEES, p. 641-645.

les cas, cette grâce se transforme en charisme une fois la sainteté atteinte, son efficacité devenant alors indiscutable. La vision notamment d'un ange, et bien encore plus du Christ, doivent être accueillies avec très grande prudence par l'errant. Seul le discernement du parfait permettra de distinguer les visions réelles des autres. La question se pose dès lors : seul un parfait peut-il voir un ange ? En théorie, non ; mais, comme seul un saint est en mesure d'être assuré de la nature exacte de sa vision, il en résulte dans les faits que celui qui déclare voir un ange est nécessairement un parfait, à défaut de quoi il devrait obligatoirement douter. Ce qui pose un autre problème : ne pouvant se considérer lui-même comme parfait, un errant se devrait normalement de rejeter toute vision angélique. Ainsi, « les anciens disaient : même si un ange t'apparaissait véritablement, ne le reçois pas, mais humilie-toi en disant : 'je ne suis pas digne de voir un ange, car je vis dans les péchés' ». ²²¹⁶ Un autre apophtegme fait demander à un ancien : « comment certains disent-ils : nous avons des visions d'anges ? » ²²¹⁷ Et il répondit : « Heureux celui qui voit ses fautes sans cesse ». Cette position n'est évidemment pas tenable et la littérature monastique multiplie les visions angéliques admises comme vraies par des errants qui ne se considèrent pas pour autant comme des saints sur terre. Il est évident que les auteurs de ces récits, sans le dire, voyaient bien en eux des parfaits et ne se préoccupaient donc pas de la crédibilité de ceux-ci en la matière.

Il convient cependant de faire ici remarquer que l'errant ne peut en tout cas jamais souhaiter obtenir un charisme, qu'il soit de vision ou autre, ce qui serait faire preuve manifeste d'un manque d'humilité. Ainsi, un apophtegme, qui commence quasiment mot pour mot de la même façon que le dernier des apophtegmes cités, voit-il ensuite l'ancien se faire dire : « père, j'ai vu il y a quelques jours un frère chasser un démon d'un autre frère ». ²²¹⁸ A quoi il répond : « je ne désire pas chasser les démons ni guérir les maladies, mais je désire et je supplie Dieu pour que le démon n'entre pas en moi et que je me purifie des pensées impures, et me voici devenu grand. En effet, si quelqu'un purifie son cœur des pensées impures et s'il exécute sans relâche son service, il sera lui aussi très certainement jugé digne du Royaume des Cieux avec les pères qui ont fait des miracles ».

La majorité des visions des moines a trait à l'au-delà, au Jugement Dernier, à l'enfer et

²²¹⁶ N311 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 109).

²²¹⁷ N332 (*Idem*, p. 113).

²²¹⁸ J745 (*Idem*, p. 319). Exactement le même apophtegme se trouve en PE III 35, 24-25 (ID., *Nouveau recueil*, p. 188).

au paradis.²²¹⁹ Mais, comme l'indique fort bien Antoine Guillaumont, ce type de récit ne se retrouve pas dans les plus anciennes traditions et fait suspecter des emprunts tardifs à la littérature apocalyptique (spécialement aux *Apocalypses* de Pierre et de Paul) ou au thème du voyage céleste de l'âme développé dans la pensée hellénistique, voire aux croyances pharaoniques, tel l'envol de l'âme, le plus souvent sous forme d'oiseau. L'errant peut ainsi assister à cet envol, « à la façon d'un aigle ».²²²⁰

La vision du Christ est évidemment très rare. Evoquons un apophtegme où l'un des anciens en vint à regretter d'avoir donné son manteau à un pauvre qui l'avait ensuite vendu et le Christ lui apparut alors en songe durant la nuit. « Il portait le manteau et lui dit : 'ne sois pas triste, car voici que je porte ce que tu m'as donné ».²²²¹ La teneur même du songe assure que ce dernier n'est pas de nature démoniaque. C'est là une des visions que les Pères du désert évitent le plus de décrire. Ils recourent à des formules détournées, tant par humilité que parce qu'une telle vision s'avère particulièrement ineffable.²²²²

La vision de la Sainte Vierge est tout à fait exceptionnelle. Seul un apophtegme y fait référence, la Vierge apparaissant et parlant avec un ancien au sujet de la délivrance des péchés de son disciple. Elle finit par lui dire : « va, à cause de tes mortifications, de ton humilité et de ta charité [c'est donc bien un parfait], je te le montrerai afin que tu ne sois plus triste »²²²³, intervenant dès lors ensuite auprès du Christ pour réaliser le souhait de l'ancien.

Il convient de noter l'importance des visions clairement démoniaques qui surgissent au cours de la pratique. Ainsi un jeune frère voit-il « devant lui comme une éthiopienne sentant très mauvais, au point qu'il ne pouvait supporter son odeur ».²²²⁴ Cependant, de telles visions ne sont possibles que par la volonté divine et elles constituent donc également des grâces, visant à éprouver le moine et à le faire progresser dans sa démarche, l'amenant à rejeter la vision.

²²¹⁹ Par exemple N135 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 54-55) ; Sy III 48 (ID., *Troisième recueil*, p. 72). Cf. ID., *Vie quotidienne*, p. 225.

²²²⁰ A. GUILLAUMONT, *Les visions mystiques*, p. 142.

²²²¹ N358 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 122-123).

²²²² J. KIRCHMEYER, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, s.v. « Extase », Paris 1958, col. 2099-2101 et 2109-2110.

²²²³ N599 (L. REGNAULT, *Idem*, p. 255-256).

²²²⁴ N173 (*Idem*, p. 64). Apophtegme quasi identique en Eth.Coll. 14,27 (ID., *Nouveau recueil*, p. 319-320) qui fait du jeune frère le futur abba Joseph d'Aframet.

D'autres sont en fait directement profitables à l'errant, le démon fournissant en réalité, à l'image de l'ange, l'explication d'un fait. Ainsi, lorsqu'un frère, qui prie pour un autre frappé de Luxure, ne voit pas de résultat à son action et s'interroge, ce n'est pas un ange, mais bien le démon de la Luxure qui vient lui en fournir la raison, en lui apparaissant et lui disant : « crois-moi, ancien, dès le premier jour où tu as prié Dieu, je me suis retiré de lui ; mais il a un démon à lui et une guerre à lui du fait de sa gourmandise, car moi je n'ai rien à voir dans sa guerre, mais c'est lui qui se fait la guerre à lui-même mangeant, buvant et dormant beaucoup ». ²²²⁵

Remarquons aussi qu'avoir des visions est vraiment un signe de progrès dans la démarche, car l'absence de vision est la preuve certaine que la *ξεντεία* intérieure n'est pas ou plus atteinte. Ainsi lorsqu'Olympios répond à un prêtre païen qu'il n'a pas de vision et que ce dernier s'en étonne en disant qu'il a de mauvaises pensées dans le cœur qui le séparent de son dieu, l'errant rapporte ces paroles aux anciens qui lui confirment le fait : « oui, dirent-ils, il en est bien ainsi, car les pensées impures séparent Dieu de l'homme ». ²²²⁶ « Un ancien, au temps de la prière, voyait de grandes choses. Vint un général qui lui donna des pièces d'argent, et l'ancien accepta. Ayant accepté, il ne pouvait plus voir ce qu'il voyait d'habitude ; et il s'étonna. Ses pensées ayant enquêté [il essaya donc de faire preuve de discernement], il ne trouva aucune cause ; alors il pria Dieu de lui révéler la chose. Un ange lui dit : 'tant qu'il y a chez toi des pièces, tu n'es pas digne de voir de grandes choses, car tu as part aux péchés du général à proportion de ses pièces ». ²²²⁷

Cependant, l'Humilité impose normalement au saint une réserve que ses disciples, reprenant son récit, n'ont pas à exprimer de la même manière. ²²²⁸ Les meilleurs apophtegmes sont dès lors les plus sobres et, dans l'*Histoire des moines* et l'*Histoire lausiaque*, les récits de visions sont en général plutôt vagues. ²²²⁹

Il y a cependant véritablement pléthore de visions dans les apophtegmes. Dès le premier d'entre eux, Antoine a la vision de « quelqu'un comme lui, assis et travaillant, puis se levant de son travail et priant, assis de nouveau et tressant la corde, puis se relevant encore

²²²⁵ N532 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 196).

²²²⁶ A571 (ID., *Alphabétique*, p. 217).

²²²⁷ Arm. I 713 (16) A (ID., *Nouveau recueil*, p. 258).

²²²⁸ A. GUILLAUMONT, *Les visions mystiques*, p. 139.

²²²⁹ L. REGNAULT, *Vie quotidienne*, p. 227-228.

pour la prière ». ²²³⁰ Dès ce moment Antoine bénéficie déjà du discernement nécessaire : « c'était un ange du Seigneur envoyé pour le diriger et le rassurer ». Aussi va-t-il suivre son exemple.

La vision des pères saints, désormais au Paradis, est aussi possible. Notons un apophtegme qui montre un vieillard sollicitant de la part de Dieu la vision des pères et qui l'obtient. Cependant, il ne voit pas Antoine. Demandant où il est, il lui est répondu : « à l'endroit même où Dieu se trouve, c'est là qu'il est ». ²²³¹ Sans doute est-ce là une sentence très évagrienne qui place la connaissance directe de Dieu en une étape ultime que peu atteignent. Mais on pourrait peut-être aussi voir là la manifestation du millénaire précieux des saints, étape qu'aurait dépassée le seul Antoine.

La vision des pères, mais aussi de la gloire divine, peut se faire directement au ciel. Cette montée temporaire au Paradis ne peut très certainement qu'être un charisme, une vision réservée aux seuls parfaits. Ainsi Sylvain, après s'être fait prier par son disciple Zacharie de lui dire ce qui l'avait mis en extase une bonne partie de la journée, déclare-t-il : « moi, j'ai été ravi au ciel et j'ai vu la gloire de Dieu ; et je me tenais là jusqu'à présent, et maintenant me voici renvoyé ». ²²³² C'est donc bien l'esprit et non le corps qui est ainsi élevé vers les Cieux.

Il est également possible de voir la sainteté des pères sur cette terre. Ainsi « un frère s'en vint à la cellule de l'abbé Arsène, à Scété. Il regarda par la fenêtre et vit le vieillard tout entier comme du feu ; le frère était digne de cette vision ». ²²³³ L'apparence d'ignition était une marque de sainteté. Cette vision assure donc de la perfection de l'individu ainsi observé. Ainsi, Marc l'Égyptien, lorsqu'il reçoit le prêtre venu lui donner la communion, après que ce dernier a été diffamé auprès de lui par un homme possédé du démon (démon que Marc a d'ailleurs chassé), voit « un ange du Seigneur descendre du ciel et poser la main sur la tête du prêtre, et celui-ci devint comme une colonne de feu ». ²²³⁴

Les visions peuvent également être allégoriques, nécessitant une explication d'origine divine ou un discernement de la part de l'errant. Arsène entendit ainsi une voix qui

²²³⁰ A1 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 13).

²²³¹ A28 (*Idem*, p. 20).

²²³² A858 (*Idem*, p. 296-297).

²²³³ A65 (*Idem*, p. 29).

²²³⁴ A542 (*Idem*, p. 205-206).

le conduisit en un lieu et lui montra « un éthiopien coupant du bois et faisant un gros fagot qu'il essayait de soulever mais il ne le pouvait pas. Et au lieu d'en retirer, il coupait encore du bois qu'il rajoutait au fagot ». ²²³⁵ Elle lui montra aussi « un homme qui se tenait sur le bord d'un lac, y puisant de l'eau et la versant dans un récipient troué d'où l'eau s'écoulait dans le lac ». Enfin, elle lui fit voir « un temple et deux hommes à cheval, portant une poutre en travers, côte à côte. Ils voulaient entrer par la porte, mais ils ne le pouvaient, parce que la poutre était de travers. Et aucun ne s'effaçait devant l'autre pour porter la poutre droite ». La voix expliqua alors que « ce sont ceux qui portent le joug de la justice avec orgueil et ne s'humilient pas pour se corriger et marcher sur l'humble route du Christ ; c'est pourquoi ils restent en dehors du royaume de Dieu. L'homme qui coupe du bois est celui qui vit dans de nombreux péchés ; au lieu de se repentir, il ajoute d'autres fautes à ses péchés. Et celui qui puise l'eau, c'est l'homme qui fait de bonnes actions, mais, comme il y mêle une mauvaise, il gâche en cela même ses bonnes œuvres ». La morale de la sentence vient enfin : « tout homme doit donc veiller à ses œuvres pour ne pas travailler en vain ». L'explication d'une vision peut être directement donnée par la voix de Dieu lui-même. Ainsi, un cénobite qui négligeait la prière de l'assemblée vit-il une nuit « une splendide colonne de lumière fulgurante qui, de l'endroit où les frères étaient réunis, s'élevait jusqu'aux cieux. Il vit aussi une brillante étincelle voler autour de la colonne : parfois elle était brillante et parfois elle était éteinte ». ²²³⁶ Dieu en personne expliqua alors cette allégorie en disant au moine : « la colonne que tu vois (...) est la prière des frères réunis, qui monte vers Dieu et lui est agréable. L'étincelle est la prière de ceux qui font partie du monastère mais négligent les offices communs prescrits ». Dans un autre récit, après qu'un anachorète ait refusé de recevoir l'offrande d'un prêtre contre lequel on avait parlé, « il vit un puits d'or et une corde d'or et une cruche d'or, et beaucoup d'eau excellente. Puis il vit un lépreux qui puisait de l'eau et la transvasait ; et il aurait bien voulu boire, mais il ne le faisait pas parce que celui qui puisait l'eau était lépreux. Et une voix vint à nouveau lui dire : 'pourquoi ne bois-tu pas de l'eau ? Qu'importe que soit lépreux celui qui puise ? Il puise seulement et transvase ». ²²³⁷ Alors, « rentrant en lui-même et discernant le sens de la vision », il rappelle le prêtre pour recevoir de lui l'offrande.

Une vision peut guider l'errant perdu dans le désert. Ainsi Ammonas, égaré, pria Dieu

²²³⁵ A71 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 31-32).

²²³⁶ Bu I 135 (ID., *Nouveau recueil*, p. 221).

²²³⁷ N254 (ID., *Anonymes*, p. 93).

en lui demandant de ne pas le faire périr. « Alors lui apparut comme une main d'homme suspendue en l'air et lui indiquant la route ».²²³⁸ On ne pourrait y voir la main de Dieu sans tomber dans l'anthropomorphisme. Plus assurément l'auteur évoque-t-il la main d'un ange. Dans un autre apophtegme, c'est l'abbé Zénon qui s'est perdu dans le désert durant trois jours et trois nuits. Un enfant vient alors, le nourrit et le reconduit à sa cellule. « Mais quand le vieillard fut entré, le garçon devint invisible ».²²³⁹ C'était donc bien un ange, mais, assurément, ce n'est pas à ce moment que Zénon s'en était aperçu, mais bien entendu dès son apparition. Seul son discernement pouvait en effet conduire le saint errant à faire confiance à un enfant et à ne pas voir là une manifestation diabolique.

Un apophtegme relatif à une vision de Zacharie est extrêmement intéressant. Il n'est rien dit sur la vision en elle-même, mais la sentence déclare qu'« il s'en alla la raconter à son père, l'abba Carion. Mais le vieillard qui était un ascète ne se montra pas perspicace à ce sujet : il se leva et le battit, disant que cela venait des démons ».²²⁴⁰ Un autre ancien confirmera cependant ensuite que la vision était bien d'origine divine. L'important ici est que le père spirituel de Zacharie s'est trompé. Il n'a donc pas fait preuve de discernement, alors qu'étant père il a normalement atteint l'état de perfection. Il convient dès lors de se souvenir que la sainteté sur cette terre n'est pas atteinte de façon définitive et qu'il y a donc des rechutes. Il en résulte dès lors que si le charisme du saint ne peut se tromper et donc que celui-ci a un discernement sans faille, il n'empêche que, étant à certains moments retourné au stade de la pratique, son charisme disparaît par la même occasion. Les charismes sont donc sans erreur possible, mais ils ne sont pas plus permanents que ne l'est l'état de perfection et, avec celui-ci, ils durent de plus en plus longtemps au fur et à mesure que le parfait progresse dans la phase gnostique.

C) PREVOIR ET PREDIRE

Il en va des prévisions et prédictions comme des visions. La grâce d'apprendre à l'avance ce qui va se produire, de même que celle de savoir avant l'avoir appris d'un humain ce qui s'est produit parfois bien loin, apparaissent lors de la pratique. Le démon peut cependant, sinon prédire, dire ce qui s'est passé avant tout autre, en raison de sa vitesse de

²²³⁸ A119 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 46-47).

²²³⁹ A239 (*Idem*, p. 96).

²²⁴⁰ A246 (*Idem*, p. 99).

déplacement. Il peut transmettre des vérités, dans le but de manipuler à long terme l'auditeur qui a confiance en lui. Avant l'étape gnostique, l'errant doit donc être au minimum fortement circonspect en cas de prévision ou de révélation, n'étant pas assuré d'avoir pu discerner avec certitude les esprits. En revanche, le discernement du parfait fera des prévisions des charismes, sans risques d'erreur. La *Vie d'Antoine* lui fait ainsi dire : « il ne faut donc pas faire grand cas de ces choses, ni pratiquer l'ascèse et peiner pour savoir le futur, mais pour plaire à Dieu parfaitement. Et il ne faut pas prier pour prévoir le futur, ni réclamer cela comme récompense de l'ascèse, mais pour que le Seigneur nous aide à vaincre le diable. Si nous tenons cependant à prévoir, soyons purs d'esprit. Car je crois, moi, qu'une âme entièrement purifiée et qui est conforme à sa nature peut, devenue transparente, voir plus et plus loin que les démons, car elle a le Seigneur pour les lui révéler ».²²⁴¹

Tel était assurément Bessarion lorsqu'il dit qu'il lui avait été révélé que les temples seraient abattus, l'apophtegme confirmant la prévision en déclarant : « et il en fut ainsi : ils furent abattus ».²²⁴² Il en allait de même pour Antoine lui-même, dont un apophtegme dit qu'« il annonçait en effet ce qui se passait dans le monde et ce qui devait arriver ».²²⁴³ C'est ainsi qu'il prédit à son disciple et futur successeur Ammonas « qu'il ferait des progrès dans la crainte de Dieu »²²⁴⁴, ce qui semblerait cependant relever davantage de la perspicacité du maître qui observe son élève plutôt que du miracle, si on ne pouvait affirmer que le moine, d'autant plus qu'il est parfait, ne s'avancerait assurément pas à proclamer une chose dont il ne serait pas assuré de la véracité. Davantage une prédiction apparaissent cependant les dires du grand Macaire (et les développements qui en suivent), lorsqu'il proclame qu'« un temps vient où une souffrance nombreuse atteindra ceux qui s'exercent dans la pratique, de sorte qu'ils oublieront le renoncement et l'abstinence, et le roi puissant de ce temps-là les dominera ».²²⁴⁵

L'avertissement du moine de l'imminence de sa mort se retrouve à diverses reprises dans les textes coptes. L'ascète fait alors connaître cette prédiction aux frères qui l'entourent. Le grand Jean de Lycopolis se montra discret sur son charisme, puisqu'« il avait donné cet avertissement que, durant trois jours, nul n'aurait permission de monter vers lui. Alors,

²²⁴¹ VA, 34,1-2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 228-229].

²²⁴² A159 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 65).

²²⁴³ A30 (*Idem*, p. 21).

²²⁴⁴ A120 (*Idem*, p. 47).

²²⁴⁵ Am 172,3 (ID., *Troisième recueil*, p. 176-177).

ayant fléchi les genoux pour la prière, il s'éteignit et retourna à Dieu ».²²⁴⁶ La prédiction est faite par un ange. Ainsi, en ce qui concerne le Paphnuce de l'*Histoire des Moines en Egypte*, un ange « se présenta à lui, qui lui dit : 'viens maintenant toi aussi, bienheureux, aux tabernacles éternels de Dieu. Car voici déjà arrivés les prophètes qui vont t'accueillir dans leurs chœurs. Je ne te l'ai pas divulgué plus tôt, de peur que tu n'en tires orgueil et ne perdes la récompense'. Il ne survécut qu'un seul jour. A la suite d'une révélation, des prêtres étaient allés le voir : il leur raconta tout, puis rendit l'âme ».²²⁴⁷ Les voyageurs qui sont les auteurs de ce fameux récit ont également appris d'un prêtre, en ce qui concerne les occupants du monastère d'Isidōros, en Thébaïde, que, « quand venait, pour chacun d'eux, l'heure du passage, il l'annonçait d'avance à tous, puis, s'étant couché, s'endormait ».²²⁴⁸ Il en alla de même pour le saint errant décrit par un apophtegme qui dit de lui qu'« il sut trois jours à l'avance qu'il allait mourir, et, ayant appelé ses disciples, il le leur annonça. Puis il mourut le troisième jour ».²²⁴⁹

D) FAIRE FUIR LES DEMONS

Dans la *Vie d'Antoine*, le pouvoir de chasser les démons est considéré comme un charisme évident, seul le parfait – qu'il est – étant normalement en mesure de le réaliser. Selon Fabrizio Vecoli, en cas de chasse du démon, la présence divine est en effet indiscutable et l'errant ne peut donc normalement qu'être un saint.²²⁵⁰ Notons cependant qu'Antoine, dans les moyens de discernement des démons en cas de visions, de prévisions ou de prédictions, qu'Athanase expose dans sa *Vie*, place en premier le recours à la gestualité religieuse : « signez-vous plutôt, ainsi que la maison, et priez : vous les verrez disparaître ». Ceci permet donc de chasser les démons dès avant la phase gnostique. Lors de notre étude des démons et de la pratique, nous avons vu bien des moyens, notamment exposés dans la *Vie d'Antoine*, mais aussi bien entendu dans les apophtegmes, pour chasser le démon et cela manifestement dès la phase de la pratique. Le pouvoir de le chasser est donc certes une grâce divine, mais pas nécessairement un charisme, n'ayant en fin de compte rien de vraiment exceptionnel puisqu'un signe de croix suffit en principe à le réaliser et qu'il est en somme le fondement de toute la pratique. Ce n'est que lorsqu'il est assuré à chaque mauvaise rencontre, lorsque

²²⁴⁶ *HM*, I,65 [A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), p. 35 ; ID. (trad.), p. 28].

²²⁴⁷ *HM*, XIV,23-24 [ID. (éd.), p. 109-110 ; ID. (trad.), p. 96-97].

²²⁴⁸ *HM*, XVII,3 [ID. (éd.), p. 113-114 ; ID. (trad.), p. 103].

²²⁴⁹ N418 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 139).

²²⁵⁰ F. VECOLI, p. 55.

le moine est parfait, et qu'il ne risque plus de succomber, qu'il devient un vrai charisme.

E) LES CHARISMES SUPREMES : LES DONNÉS DE GUÉRISON ET DE RESURRECTION

Deux autres charismes doivent nécessairement être étudiés : il convient d'abord de revenir sur celui de guérison (miraculeuse, il s'entend) et, ensuite, d'évoquer le cas suprême, celui du don de résurrection. Ces deux charismes relèvent très clairement de la divinisation du saint dès ce monde, étant des attributs fondamentalement divins, même si nous avons vu que Cassien envisage le don de guérison même en l'absence de sainteté. C'est cependant en réalité Dieu qui est bien souvent présenté comme faisant le miracle, le guérisseur, à savoir, dans tous les cas fournis par les textes, le saint, n'étant qu'un intercesseur, ce qui ne diminue rien à sa perfection sur cette terre.

Un saint peut ainsi aider à guérir quelqu'un du cancer. Longin, sans déclarer son nom à une femme venue au désert à sa recherche pour le guérir de ce mal, « ayant fait le signe de croix sur l'endroit, (...) la congédia en disant : 'va et Dieu te guérira. Longin, lui, ne peut te rendre aucun service'. La femme s'en alla ayant foi en cette parole et fut guérie à l'instant même ».²²⁵¹ « Une autre fois encore une femme ayant un mal inguérissable à la main vint avec une autre femme à l'extérieur de sa cellule et par la fenêtre le regarda assis. Mais il l'admonesta : 'va-t-en, femme'. Celle-ci resta à le regarder sans rien dire, car elle était remplie de crainte. S'en rendant compte et ayant reçu la révélation de ce qu'elle avait, le vieillard se leva et lui ferma la fenêtre en disant : 'va-t-en, tu n'as rien de mauvais'. Et sur l'heure la femme fut guérie ».²²⁵² Isidore de Scété « toucha l'œil d'un aveugle et il recouvra la vue ».²²⁵³ La guérison des paralytiques est également possible. On avait ainsi déposé un enfant paralysé devant la porte de Macaire, dont Antoine disait qu'« on lui (avait) donné la grâce de guérir les malades »²²⁵⁴, et qui, l'ayant vu, « lui dit : 'qui t'as apporté ici ?'. Il répondit : 'mon père m'a jeté ici et s'en est allé'. Le vieillard lui dit : 'lève-toi et rejoins-le'. Aussitôt guéri, il se leva et rejoignit son père ».²²⁵⁵ Notons que Macaire guérissait aussi miraculeusement les animaux.²²⁵⁶ Tous ces exemples montrent notamment que la guérison miraculeuse est nécessairement instantanée.

²²⁵¹ A451 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 171).

²²⁵² Sy XIX 7 (ID., *Troisième recueil*, p. 106).

²²⁵³ Eth.Coll. 14,38 (ID., *Nouveau recueil*, p. 323).

²²⁵⁴ Am 27,14 (ID., *Troisième recueil*, p. 143).

²²⁵⁵ A468 (ID., *Alphabétique*, p. 179).

²²⁵⁶ Am 134,8 (ID., *Troisième recueil*, p. 157-158) ; Am 194,4 (*Idem*, p. 187).

Certains sont de véritables spécialistes du miracle de guérison. Ainsi Nisterōs le Cénobite, dont Pœmen disait : « comme le serpent d'airain fait pour guérir le peuple (*Nombres* 21, 8-9), ainsi était le vieillard, possédant toute vertu ; et, sans rien dire, il guérissait tout le monde ». ²²⁵⁷ Un autre frère « était renommé à cause des nombreuses guérisons qu'il opérât chaque jour parmi ceux qui venaient à lui ». ²²⁵⁸

Pœmen lui-même était un grand guérisseur. Un apophtegme nous fait participer à une réunion d'errants. Un parent du grand ascète, dont le fils avait le visage, par maléfice, tourné vers l'arrière, demanda à un des moines sorti du lieu de le présenter à Pœmen qui se refusait obstinément à intervenir. Ayant fait entrer l'enfant, l'ancien le présenta aux différents autres frères et dit : « 'Faites le signe de la croix sur ce petit'. Et l'ayant fait signer par tous à tour de rôle, finalement il le présenta à l'abba Pœmen. Mais lui ne voulait pas le signer. Mais les autres le supplièrent en disant : 'fais comme tous, toi aussi, père'. Alors en gémissant, il se leva et pria disant : 'Dieu, guéris ta créature, afin qu'elle ne soit pas au pouvoir de l'Ennemi'. Et l'ayant signé, il le guérit aussitôt et le rendit normal à son père ». ²²⁵⁹ Cet apophtegme est intéressant à plus d'un égard : outre le simple fait que sa finale s'inspire très clairement de *Luc* 9,42, il montre d'abord l'importance du signe de croix. Il indique cependant que celui-ci n'a pas un effet automatique et que seul un moine disposant du charisme de guérison peut obtenir celle-ci par un tel moyen. Il est également clair que celui-ci, de par son hésitation, est parfaitement assuré de son don divin. Enfin, cette sentence nous rappelle qu'un errant, d'autant plus qu'il est saint, se doit d'éviter absolument toute relation, même aussi charitable que celle-ci, avec un de ses parents par la chair. D'où le gémissement du saint, qui s'est peut-être exécuté en se rappelant une de ses paroles, lorsqu'il affirmait : « si nous sommes dans de si grandes peines, c'est que nous ne prenons pas en charge notre frère, que l'Écriture nous apprend à accueillir. Ne voyons-nous pas la femme chananéenne, qui suivait le Sauveur, criant et suppliant de guérir sa fille, et le Sauveur l'a bien accueillie et lui a donné satisfaction (*Matthieu* 15,27) ». ²²⁶⁰

La guérison n'est pas nécessairement physique. L'errant peut aussi – et même surtout – guérir des maladies de l'âme. Ainsi, lorsque l'abba Sisoès vit que son disciple

²²⁵⁷ A561 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 211).

²²⁵⁸ N419 (ID., *Anonymes*, p. 140).

²²⁵⁹ A581 (ID., *Alphabétique*, p. 223-224).

²²⁶⁰ A981 (*Idem*, p. 336).

Abraham avait succombé à un démon, « il se leva, étendit les mains vers le ciel et dit : ‘Dieu, que tu veuilles ou ne veuilles pas, je ne te lâche pas que tu ne l’aies guéri’. Et aussitôt le disciple fut guéri ».²²⁶¹ C’est ainsi que l’abba Zénon avait « beaucoup de cordialité pour les hommes, c’est pourquoi de toutes parts séculiers et moines venaient en foule chez lui : ils s’ouvraient de leurs pensées et étaient guéris ».²²⁶² Le fait d’aider à la guérison des mauvaises pensées est d’ailleurs le lot normal des pères spirituels, en tant que confesseurs. Un apophtegme déclare : « si tu es harcelé de pensées impures, ne les cache pas, mais dis-les aussitôt à ton père spirituel et gourmande-les. (...) Qui manifeste ses pensées est rapidement guéri, mais qui les cache fait une maladie d’orgueil ».²²⁶³

La guérison spirituelle, tout comme la corporelle, est évidemment réservée aux saints. C’est pourquoi Antoine aurait dit : « les anciens pères sont partis au désert et ont été guéris ; ils sont devenus médecins et, se penchant sur d’autres, ils les ont guéris. Mais nous autres en même temps que nous sortons du monde, avant d’être guéris, nous voulons en soigner d’autres et nous avons une rechute, et le dernier état est pire que le premier ; et nous entendons le Seigneur nous dire : ‘médecin, guéris-toi toi-même d’abord’ (*Luc* 4,23) ».²²⁶⁴

Certains peuvent également ressusciter les morts, mais, par crainte de perdre leur Humilité, ils se montrent en fait extrêmement discrets par rapport à de tels miracles, ne voulant pas qu’on les rapporte de leur vivant. L’anachorète qui bénéficie de la résurrection sait clairement que c’est en fait là l’œuvre divine s’exerçant à travers lui, comme c’est le cas pour tout charisme. Aussi Athanase fait-il dire à Antoine qu’« il ne faut pas se glorifier de chasser les démons, ni s’enorgueillir de faire des guérisons. Il ne faut pas admirer uniquement celui qui chasse les démons et mépriser celui qui ne les chasse pas. Mais il faut examiner l’ascèse de chacun, puis l’imiter et la reproduire ou la corriger. Faire des miracles n’est pas notre œuvre, mais celle du Sauveur »²²⁶⁵, Cassien déclarant également que « ceci n’est pas un bienfait qui s’obtienne par la foi d’un autre ou pour des causes qui nous seraient étrangères, mais la grâce divine le dispense à chacun, à proportion de son zèle ».²²⁶⁶ Ceci conduit notamment à un apophtegme tout à fait particulier, qui ne situe plus le don de

²²⁶¹ A815 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 286).

²²⁶² N509 (ID., *Anonymes*, p. 184-186).

²²⁶³ N592/50 (*Idem*, p. 227).

²²⁶⁴ N603 (*Idem*, p. 257-258).

²²⁶⁵ VA, 38,1-2 [G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.), p. 238-239].

²²⁶⁶ J. CASSIEN, *Conférences*, XV,2 dans E. PICHERY, 54, p. 211.

résurrection nécessairement dans l'état de perfection, mais le rend possible dès la pratique. Agathon dit en effet : « le coléreux, même s'il ressuscite un mort, n'est pas agréable à Dieu ». ²²⁶⁷ C'est là une sentence que ne pouvait en aucun cas cautionner quelqu'un comme Evagre, car quelqu'un encore soumis à la colère, et donc loin d'être parfait, ne peut logiquement pas bénéficier d'un pareil charisme.

Les résurrections peuvent être temporaires, afin d'exprimer une parole utile. Abba Millésios fut ainsi le témoin de l'arrestation d'un moine accusé de meurtre. « S'étant approché du mort, il dit à tous de prier. Tandis que lui-même tendait les mains vers Dieu, le mort se dressa. » Et il dit alors à l'ancien que c'était en fait le prêtre du lieu qui l'avait égorgé, avant de le jeter dans le lieu du moine pour le faire accuser. ²²⁶⁸

Les résurrections peuvent aussi être durables. Un apophtegme montre qu'ainsi put agir une fois ²²⁶⁹ l'abba Gélase, supérieur d'une laurie palestinienne. Un cellérier ayant tué, par colère un enfant, était venu se jeter aux pieds du saint. « Celui-ci, lui ayant recommandé de n'en rien dire à personne, lui ordonna de porter l'enfant dans le diaconicon le soir, quand tous reposeraient, de le déposer sur l'autel et de se retirer. Le vieillard étant venu alors dans le diaconicon, se tint debout en prière et, à l'heure de la psalmodie nocturne, quand les frères se réunirent, il sortit, suivi du jeune garçon. Personne ne sut jamais ce qui était arrivé, hormis lui-même et le cellérier, jusqu'à sa mort ». ²²⁷⁰

Zénon n'était pas seulement guérisseur, mais il ressuscitait aussi les morts. Ainsi lorsqu'un séculier lui amène son tout jeune fils mort en lui disant : « 'par les prières de ta sainteté Dieu nous a octroyé ce fils. Désormais tu l'as, fais ce que tu veux'. Le vieillard lui dit : 'pourquoi m'imposes-tu cette charge ? Ce n'est pas à ma mesure'. Mais le laïc dit : 'fais ce que tu juges bon. Voici que tu l'as !'. Et il sortit dehors. L'abba Zénon, ayant fermé la porte, prit l'enfant et, tandis qu'il priait sur lui, Dieu le ressuscita. Ayant appelé son père, il lui déclara : 'voici que tu as ton fils, sois reconnaissant envers Dieu et ne dis rien à personne tant que je vivrai' ». ²²⁷¹ Une autre fois, l'abba ressuscita le fils d'un riche et pieux séculier,

²²⁶⁷ A101 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 41).

²²⁶⁸ A531 (*Idem*, p. 200).

²²⁶⁹ L'apophtegme suivant donne à penser qu'il n'a accompli ce miracle que dans un seul cas ; N179 (ID., *Anonymes*, p. 73-74).

²²⁷⁰ A178 (ID., *Alphabétique*, p. 72-73).

²²⁷¹ K f° 186 (ID., *Anonymes*, p. 270-271).

mordu par un serpent. Le serpent fut également réprimandé par l'ancien et mourut.²²⁷²

Sans aller jusqu'à ressusciter un mort, Macaire s'entretint avec l'un d'eux. Une veuve était particulièrement éplorée par le fait que son mari était décédé en ayant caché le dépôt d'un autre qui, en représailles de la perte subie, voulait faire d'elle et de ses enfants ses propres esclaves. Macaire, en présence de frères se fit montrer le lieu de la tombe et, ayant renvoyé la femme dans sa maison, il interpella le mort : « 'un tel, où as-tu mis le dépôt qui ne t'appartenait pas ?' Il répondit : 'il est caché dans ma maison au pied du lit'. Le vieillard lui dit alors : 'dors de nouveau, jusqu'au jour de la résurrection'. Voyant cela, les frères, saisis de crainte, tombèrent à ses pieds. Le vieillard leur dit : 'ce n'est pas à cause de moi que cela s'est fait, car je ne suis rien ; mais c'est à cause de la veuve et des orphelins que Dieu a fait la chose' ». ²²⁷³ Pareillement, dans une affaire de meurtre, deux moines étant accusés demandèrent à un ancien de leur apporter secours. « Et lui, remuant de son bâton celui qui était mort, demanda : 'est-ce que ces frères l'ont tué ?' Le mort répondit : 'non'. L'ancien lui dit : 'qu'as-tu fait ?' Il répondit : 'nous étions des voleurs, nous nous sommes battus entre nous, j'ai été tué, les autres sont partis' ». ²²⁷⁴

Certains moines accomplissent même ce miracle à leur corps défendant. Ainsi, un séculier vint chez Sisoès en portant son enfant mort. Il se jeta alors aux pieds de l'ancien avec son fils, « comme faisant une métanie pour recevoir la bénédiction du vieillard. Puis le père s'étant levé, laissa l'enfant aux pieds du vieillard et s'en alla dehors. Or le vieillard, pensant que l'enfant lui faisait une métanie, lui dit : 'lève-toi, va dehors'. En effet, il ne savait pas qu'il était mort. Et sur-le-champ il se leva et sortit. En le voyant, son père fut stupéfait ; il rentra, se prosterna devant le vieillard et lui annonça la chose. En l'entendant, le vieillard fut désolé, car il ne voulait pas que cela se produise. Son disciple ordonna donc au père de l'enfant de n'en rien dire à personne jusqu'à la mort du vieillard ». ²²⁷⁵ Le souci d'Humilité est en fait tel que le saint préfère ne pas accomplir de miracle que d'être loué pour celui-ci. Un apophtegme proclame d'ailleurs qu'il convient que l'âme se dise toujours « 'tout le monde est meilleur que moi'. Car sans cette pensée, quand bien même l'homme ferait des prodiges et ressusciterait des morts, il est loin de Dieu ». ²²⁷⁶

²²⁷² K f° 186v (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 271).

²²⁷³ A460 (ID., *Alphabétique*, p. 176-177).

²²⁷⁴ Ch 227 (ID., *Nouveau recueil*, p. 277-278).

²²⁷⁵ A821 (ID., *Alphabétique*, p. 288).

²²⁷⁶ N592/27 (ID., *Anonymes*, p. 222).

L'errant peut lui-même ressusciter. C'est assurément là un immense miracle, mais tout à fait exceptionnel car le moine qui en bénéficie ne pouvait normalement qu'être devenu un saint lors de son premier séjour en ce monde et les saints de l'au-delà se trouvent, selon les écrits, soit dans le millénaire précieux, soit directement au Paradis. Ils n'ont donc logiquement aucune raison de revenir, si ce n'est (comme dans le cas de toutes les résurrections) pour manifester ainsi le pouvoir divin et, éventuellement, raconter ce qu'ils ont vu dans l'au-delà. Le pouvoir divin peut cependant également faire ressusciter un moine non parfait, qui a manifestement atteint la géhenne. Ainsi, un frère (déclaré cependant « père »), qui revint à la vie après plusieurs heures, déclara-t-il, en pleurant : « j'ai entendu là-bas [mais il ne dit pas où] la voix de ceux qui pleuraient en disant sans cesse : malheur à moi ! Malheur à moi ! ». ²²⁷⁷ Il a donc entendu les larmes psychiques de ceux qui n'ont pas accompli la componction ici-bas et la suite, qui justifie cette résurrection, l'indique clairement, puisque le miraculé déclare : « c'est ce que nous devons dire aussi en tout temps ».

F) LA MULTIPLICITE DES CHARISMES

Un errant bénéficie bien souvent de plus d'un charisme. De par sa sainteté sur terre, il peut en effet obtenir de la part de Dieu différentes grâces, outre le discernement qui doit assurément se retrouver chez tous, de même que l'expulsion des démons. Ainsi, « un saint homme n'avait appris de personne les psaumes et les prières des saints Mystères. Il avait été jugé digne du sacerdoce en raison de son grand amour de Dieu. Il savait tout comme s'il l'avait appris ; il devint très vertueux et accomplit des guérisons. (...) Il sut trois jours à l'avance qu'il allait mourir, et, ayant appelé ses disciples, il leur annonça ». ²²⁷⁸ Il avait donc le don de science et de guérison et bénéficia avant sa mort de celui de prévision, de présience.

Un autre apophtegme regroupe encore bien plus les principaux charismes chez un même errant, n'évoquant cependant pas le discernement. Accessoirement, il est un autre témoignage de l'affirmation de la supériorité de l'ermitte sur le cénobite : « deux amis s'étant mis d'accord se firent moines et pratiquèrent une ascèse extraordinaire et une vie toute

²²⁷⁷ N141 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 56).

²²⁷⁸ N418 (*Idem*, p. 139).

vertueuse. Or l'un d'entre eux devient cénobiarque et l'autre demeura anachorète, atteignit la perfection de l'ascèse et fit de grands miracles. Il délivrait les possédés, prédisait l'avenir et guérissait les malades. Celui qui avait quitté l'ascèse pour devenir cénobiarque, apprenant que son ami avait mérité de tels charismes, se retira du monde pendant trois semaines et demanda instamment à Dieu de lui révéler pourquoi celui-ci opérait des merveilles et devenait célèbre auprès de tous, tandis que lui ne recevait rien de pareil. Un ange du Seigneur lui apparut et lui dit : 'celui-ci est assis auprès de Dieu gémissant et pleurant jour et nuit, endurent la faim et la soif pour le Seigneur. Mais toi, tu te donnes beaucoup de soucis, tu reçois de nombreuses visites, et la consolation humaine te suffit' ». ²²⁷⁹ Ce qui montre aussi l'importance de la componction et la nécessité d'atteindre la *ξενιτεία* intérieure, d'être « sans soucis ». Notons cependant que le « cénobiarque », en se retirant trois semaines, a pu bénéficier du charisme de vision d'un ange.

2. MIRACLES ET CHARISMES DANS LA « MISSION DE PAPHNUCE »

Dans la *Mission de Paphnuce*, on notera tout de suite que l'introduction de la version bohairique fait d'Onuphre un « pneumatophore », détenteur de charismes (B.1 - **ΠΕΝΙΩΤ** **ΕΘΟΥΑΒ ΜΠΙΝΑΤΟΦΟΡΟΣ** - « notre père saint pneumatophore »).

Le premier fait miraculeux présenté dans le texte est la familiarité de Timothée avec des animaux sauvages, si on exclut A2, dérivé d'un texte grec qui a confondu la « bubale », antilope sauvage, avec le « buffle » (dont le nom grec est quasiment identique), qui est un animal domestiqué (S1.22, S2.22, B.16, E1.21, A0.13, A2.20, A3.18). Cette familiarité se retrouve fréquemment dans les textes, exprimant par là la sainteté de l'errant qui a retrouvé cette caractéristique de l'Adam d'avant la Chute.

Timothée bénéficie d'une alimentation miraculeuse, en ce sens que le palmier-dattier de son oasis produit du fruit à la cadence d'un régime par mois, toute l'année, ce qui est impossible naturellement (S1.56, S2.57, B.39, E1.48, A0.38, A3.43). Le guèze insiste particulièrement sur l'importance de ce rythme. A2 est ici lacunaire.

²²⁷⁹ N461 (L. REGNAULT, *Anonymes*, p. 155).

Entré dans l'anachorèse, Timothée avait commencé par éprouver de grandes souffrances physiques. Aux portes de la mort, il bénéficie alors de la vision d'un ange (S1.67, S2.67, B.45, E1.55, A0.48, A3.51). Tout le passage relatif à l'ange est manquant dans A2.

L'ange converse alors avec l'errant, ce qui relève du miracle. De même, l'ange le guérit du mal de ses entrailles. Il est important de remarquer que la vision angélique ne peut être considérée comme un charisme, celle-ci intervenant à un moment où l'ascète éprouve une souffrance en raison de sa chute et n'est donc nullement un saint, même si sa componction l'a normalement lavé du péché commis. La vision intervient donc au cours de la pratique du moine qui n'a pas encore atteint l'impassibilité. L'ange l'enjoint d'ailleurs à ne plus pécher après sa guérison (S1.72, S2.74, B.51, E1.62, A0.53, A3.59).

La partie du récit relative à Timothée ne compte pas d'autre miracle et apparaît donc comme particulièrement pauvre en la matière, ne comptant qu'un seul véritable charisme, à savoir sa familiarité avec les animaux sauvages.

Quant à Paphnuce, après avoir marché huit jours au désert, dont quatre sans nourriture ni boisson, il bénéficie à son tour de la grâce d'une vision angélique qui ne peut, elle non plus, être considérée à ce moment de son parcours comme un charisme. Cet ange lui redonne des forces (S1.91 et 92, B.65, E1.85 et 86, A1.9, A2.56 à 58, A3.80 et 81). L'épisode est en bonne partie absent de S2.

Paphnuce est bien conscient de l'importance du miracle dont il vient de bénéficier (S1.93, S2.85, B.66, E1.87 et 88, A1.10, A2.59, A3.82). Les versions guèzes parlent de « miracles » au pluriel (en dépit d'un démonstratif et d'un adjectif au singulier, mais cela est très certainement un simple « problème » d'accord), ce qui est tout à fait exact, puisque l'errant bénéficie d'une vision ainsi que d'une guérison miraculeuse (du moins est-il fortifié par l'ange). En revanche, A2 n'évoque qu'un « spectacle », à la fois « grandiose et effrayant ».

Après quatre nouveaux jours de marche, Paphnuce s'épuise à nouveau et, ayant prié, il bénéficie de deux nouveaux miracles, voyant revenir à lui l'ange qui le fortifie à nouveau (S1.95 et 96, S2.87 et 88, B.67, E1.90, A1.10 et 11, A2.61, A3.84).

Lorsqu'Onuphre arrive sous le monticule sur lequel s'est réfugié Paphnuce, il interpelle le voyageur de telle manière qu'il est clair qu'il a bénéficié d'un charisme de prédiction, puisqu'il voit immédiatement en l'autre au minimum un homme de Dieu venu au désert à cause du Seigneur et que, dans S1 et A1, il connaît son nom (S1.103, S2.95, B.72, E1.95, A1.15 et 16, A2.66, A3.89). Dans S2, en arabe et en guèze, il le qualifie même déjà de saint, ce qui est une anticipation de l'avenir. Notons la particularité de A1 et des versions éthiopiennes qui parlent à cette occasion de « frère saint », alors qu'un « saint » est nécessairement un « père ».

Dans A1.17, une glose (absente de l'éthiopien) notifie l'étonnement de Paphnuce qui comprend aussitôt que le saint avait bénéficié d'un charisme.

Lorsque les moines d'Erète évoquent la mort terrestre des errants, ils parlent dans A3.110 des grands dons divins qu'ils reçoivent alors. Il s'agit sans doute des charismes, dont le moine, devenu définitivement saint à son décès, bénéficie bien évidemment dans l'au-delà de par sa divinisation. A2.90 met le terme « don » au singulier et il est dès lors possible que l'auteur envisage ce dernier comme étant tout simplement l'accès à l'au-delà, sans qu'il ne soit question des charismes que cela comporte, au même titre que les autres versions qui n'évoquent que la « récompense » divine à la fin du séjour terrestre des saints.

Les cénobites déclarent ensuite que les errants bénéficient de la miséricorde, de la compassion divine qui ordonne à ses anges de leur servir nourriture et boisson de façon miraculeuse (S1.123, S2.115, B.90 à 92, E1.124 à 126, A1.44 et 45, A2.91, A3.111).

Le Seigneur rend également les plantes qui poussent dans le désert (S2 parle étrangement de « campagne ») miraculeusement douces dans la bouche des errants (S1.126, S2.118, B.93, E1.129, A1.46, A2.93, A3.113).

Le discours des cénobites s'achève par une béatitude dans laquelle ils insistent sur l'intervention miraculeuse des anges ici-bas en faveur de ceux qui accomplissent la volonté de Dieu sur terre (S1.133, S2.124, B.97 et 98, E1.137 et 138, A1.51, A2.99). Le passage est absent de A3.

Lorsqu'Onuphre était parti au désert, il avait eu une vision angélique. Toutefois,

celle-ci – et c’est unique dans le texte – avait provoqué la peur chez lui (S1.137, S2.127, B.101, E1.144 à 146, A1.55, A2.102 et 103, A3.117 et 118). Cependant, hormis dans A1 et les versions guèzes, il n’avait par identifié immédiatement la vision, ne considérant qu’une apparence humaine, voire une lumière.

En réalité, le fait qu’Onuphre n’identifie pas la vision et éprouve donc de la peur est sans aucun doute un artifice littéraire qui permet à l’auteur de la *Mission* d’amener l’ange à se présenter et à préciser ainsi qu’il n’est pas un envoyé « quelconque » du Seigneur, mais bien tout spécialement l’ange gardien de l’errant (S1.139, S2.129, B.102, E1.148, A1.55, A2.105, A3.118).

Le maître d’Onuphre avait bénéficié du charisme de prédiction, puisqu’il connaissait le nom d’Onuphre avant que celui-ci n’ait à se présenter (S1.146, S2.135, B.106, E1.154, A1.62, A2.111, A3.124). Dans A1, il le dit même « abba », mais c’est plus certainement là une erreur de copiste, comme l’a indiqué en note le copiste de 1959. En revanche, le guèze le dit déjà « fameux ».

Au moment de conduire Onuphre à sa cellule personnelle, son père avait confirmé ce charisme par des paroles montrant qu’il avait été informé par Dieu de l’avenir de l’errant (S1.151 et 152, S2.140 et 141, B.109, E1.158, A1.68, A2.115, A3.129). Le maître ne pouvait en effet assurément pas parler de sa propre initiative de ce que Dieu avait décidé pour Onuphre. Pareillement, lorsque le maître avait précisé que le nouveau lieu avait été choisi par le Seigneur (hormis dans A3) (S1.155, S2.144, B.110, E1.160, A1.70, A2.118).

Onuphre bénéficie de la miséricorde de Dieu qui a demandé à ses anges de lui fournir la nourriture et la boisson nécessaires pour sa vie au désert (S1.162, S2.150, B.115 et 116, E1.172 et 173, A1.80, A2.125, A3.137). S2 précise que le miracle s’effectue de nuit, assurément pour expliquer que l’errant ne voit pas les anges agir.

Onuphre bénéficie en réalité du même régime alimentaire miraculeux que Timothée (S1.163 et 164, S2.151 et 152, B.116 et 117, E1.174 et 175, A1.81, A2.126, A3.138). L’errant y voit donc l’action d’anges – dont il ne bénéficie pas de la vision et donc de l’alimentation en direct – plutôt qu’une intervention de Dieu en personne. On comprendra dès lors que lorsque les moines d’Erète évoquaient l’intervention angélique dans

l'alimentation des ermites, il s'agissait sans aucun doute également non pas d'un don direct mais bien d'une manifestation miraculeuse de la nourriture nécessaire, dont l'origine était attribuée aux anges, comme envoyés du Seigneur.

Onuphre bénéficie également de la synaxe angélique chaque samedi et chaque dimanche. Ce miracle ne lui est cependant pas particulier, puisque l'errant proclame qu'il en va de même en faveur de tous les ermites, qui bénéficient dès lors tous de visions angéliques (S1.170 et 171, S2.158 et 159, B.121, A2.131, A3.143). C'est là une expression extrême de la synaxe angélique en faveur des errants du désert qui dépasse ce que l'on trouve dans les apophtegmes et les autres textes importants sur les moines du désert. Ceci participe clairement de la manifestation littéraire par le texte de la *Mission* de la défense et de la supériorité des errants, auxquels il ne peut être ainsi nullement reproché de ne pas participer à l'eucharistie. Un tel charisme implique en réalité la sainteté et ne peut donc être accessible à tout errant, ainsi que nous le montrerons bientôt. Tout ce chapitre est absent de A1 et des versions éthiopiennes.

Onuphre déclare également que les ermites sont crédités, en cas d'Acédie, de la vision en esprit des saints du Paradis et qu'ils en sont consolés et en oublient leur peine (S1.172 à 174, S2.160 à 162, B.122 et 123, A2.132, A3.144). B et les textes arabes montrent que c'est l'ange qui effectue cette élévation aux cieux. Tout ceci n'est pas davantage conforme à la doctrine que la synaxe angélique généralisée, car les errants ont assurément à lutter contre l'Acédie par bien des moyens que nous avons développés par ailleurs. Ceci relève donc à nouveau d'une « propagande » en faveur des ermites, qui les met sur un piédestal par rapport aux cénobites.

Notons qu'étant ermite parmi les autres, le grand errant devrait donc assurément avoir bénéficié de ce miracle de vision, qui n'est en tout cas pas un charisme puisqu'il intervient en cas de tentation et donc avant le stade de la gnostique.

Cette élévation miraculeuse n'est nullement physique, mais bien uniquement en esprit. S2.163 l'indique d'ailleurs très clairement à travers la phrase suivante, en parlant de leur retour vers leurs corps.

Après qu'Onuphre et Paphnuce ont accompli la prière d'accueil dans la cellule

du saint, les deux errants ont un entretien spirituel. Le seul manuscrit A3.155 dit à cette occasion qu'Onuphre expose les « dons » de Dieu à son égard, autrement dit les miracles dont il bénéficie et qui ne sont pas détaillés par ailleurs. Les autres versions évoquent ici une discussion sur les grandeurs de Dieu ou à propos de la parole divine.

Le lendemain matin, Onuphre apparaît transfiguré. Il est un « autre homme », « tout en feu » (S1.193, S2.180, B.133, E1.186, A1.92, A2.149 et 150, A3.161 et 162). La question est de savoir quelle est la raison exacte de cette transformation. Le charisme de prédiction dont il bénéficie n'apparaît dans aucun texte comme étant à l'origine d'une telle transformation et il est donc peu probable qu'il en soit la cause. Plus assurément, il s'agit là de la conséquence de la perfection définitive, de la sainteté dont bénéficie l'ancien qui modifie son aspect, devenu désormais semblable à celui des anges de lumière.

La terreur terrestre qu'éprouve Paphnuce, qui s'explique par le fait qu'il ne reconnaît pas l'errant, permet ici aussi à l'auteur de la *Mission* d'apporter une explication, à savoir la description du charisme de prédiction dont Onuphre vient de bénéficier, à savoir en premier lieu l'annonce de sa mort imminente, mais aussi la raison de la présence du voyageur (S1.194, S2.181, B.134 et 135, E1.187 et 188, A1.93 à 95, A2.151, A3.162). Notons qu'Onuphre ne dit pas d'où lui vient cette prédiction, si ce n'est dans A1 – où il parle d'une descente du Saint-Esprit – et en guèze, qui se contente de dire qu'il a appris cela en esprit. Dans les autres versions, il expose simplement les raisons pour lesquelles le Seigneur a envoyé Paphnuce, mais sans dire explicitement que ceci lui a été dit par Dieu. Il est clair qu'il faut y voir là une ultime manifestation de l'Humilité d'un moine qui ne doit pas proclamer ouvertement avoir bénéficié d'un tel don divin.

Bien davantage encore, Onuphre ne dit-il pas – quoique ce soit évident – d'où lui viennent toutes les conditions de sa future commémoration et il ne précise pas que Dieu a conclu un pacte de grâce avec lui, bien qu'il en expose tous les éléments. Ceci serait en effet une grave atteinte à l'Humilité car un tel charisme est assurément la preuve inéluctable de sa sainteté désormais acquise. Seuls A1.96c à e, et bien plus évidemment les versions guèzes (E1.192 à 194), en un monde où le « kidān », le pacte de grâce, peuple les vies de saints, se permettent de faire dire clairement à Onuphre qu'il en bénéficie en raison de sa demande au Seigneur.

Les mêmes textes précisent que c'est le Christ lui-même qui a communiqué tout cela à Onuphre, l'arabe précisant qu'il lui a transmis le tout à l'oreille durant la nuit. Suit une béatitude que le guèze a transformé en un sens plus général (E1.196 à 198, A1.96g à i).

Au cours d'une de ses répliques, Paphnuce confirme le pacte de grâce dont bénéficie le saint (S1.202, S2.189, B.140, E1.203 et 204, A1.96m, A2.160, A3.170). Ceci se retrouve dans toutes les versions, car cela ne pose évidemment aucun problème dans la bouche du voyageur.

Après l'épisode du pacte de grâce, Onuphre confirme à Paphnuce la mission que Dieu lui a apprise et il en complète l'énoncé. S'y ajoute une prédiction quant à l'avenir de sainteté du voyageur.

Le saint étant mort, Paphnuce bénéficie d'une nouvelle grâce : il entend la cohorte des anges psychopompes qui présentent l'âme d'Onuphre devant le Seigneur (S1.220, S2.204 et 205, R1.12, B.151, E1.226, A1.110, A2.169, A3.181).

A1 et les versions éthiopiennes citent alors les anges. Suit alors une glose dans laquelle Paphnuce indique ne plus entendre les anges (E1.229 et 230, A1.114 et 115). Les versions guèzes y ont ajouté l'indication qu'il ne les voit plus également, ce qui implique dans ces textes le miracle supplémentaire d'une vision angélique, ici absent de tous les autres manuscrits.

Le mutisme des anges après la présentation de l'âme devant Dieu est contredit par les seuls S2.208 et R1.15, qui les voient intervenir après la mise en terre du saint, disant « Alléluia ! (Amen !) ».

Paphnuce assiste alors à la destruction miraculeuse du palmier-dattier et de la cabane, sauf dans S2 et R1 qui ne disent rien à propos de cette dernière (S1.224 à 226, S2.210 et 211, R1.17 et 18, B.154, E1.235 et 236, A1.117, A2.173, A3.184). Ceci provoque l'étonnement du voyageur, hormis dans A2 et A3.

Après le repas funéraire en copte, avant celui-ci dans les autres textes (sauf en guèze qui l'omet), vient l'explication du miracle (sous la forme d'une question de l'errant en

guèze) : Dieu ne veut pas que quelqu'un d'autre habite le lieu du saint (S1.228, S2.213, R1.20, B.155 et 156, E1.236, A1.117, A2.174, A3.184). Tout miracle doit en effet participer de l'économie divine et il convient donc d'en fournir la raison.

Réapparaît ensuite l'ange qui avait fortifié le voyageur avant qu'il ne rencontre Onuphre. Il lui donne de nouvelles forces (S1.229, S2.214, R1.21, B.156, E1.238, A1.119, A2.176 et 177, A3.186). Cette nouvelle vision angélique n'entraîne à nouveau aucune crainte chez l'errant, la peur dont seul A1 fait mention étant liée à sa nouvelle situation de solitaire dans le désert et non à la manifestation miraculeuse dont il bénéficie une fois encore. Notons que, dans A2 et A3, l'ange se fait également accompagnateur de l'errant.

Lorsque le premier des anciens entre dans la grotte que Paphnuce a ensuite rejointe, il montre clairement qu'il a bénéficié d'une grâce divine de prédiction, puisqu'il appelle le voyageur par son nom sans l'avoir interrogé et qu'il lui dit qu'il a enterré Onuphre (S1.235, B.161, E1.246, A1.127, A2.182, A3.193). Tout l'épisode est manquant dans S2.

Après la prosternation de Paphnuce, l'ancien confirme à ce dernier que le Seigneur lui a fait connaître sa venue en ce jour (S1.236, B.162, E1.248, A1.129, A2.183 à 185, A3.194 à 196). On notera que S1 use ici d'une tournure impersonnelle pour désigner l'auteur de l'annonce, ce qui est une marque d'humilité du moine qui évite ainsi de dire qu'il a entendu la voix du Seigneur. Dans A2 et A3, Paphnuce indique, dès avant de se prosterner, qu'il a bien compris que l'ancien a été miraculeusement mis au courant de ses actes et de sa mission.

Lorsque les trois autres frères pénètrent dans la cellule, ils appellent également Paphnuce par son nom et disent avoir été informés de sa venue. Dans A2 et A3, les frères indiquent être au courant de l'enterrement d'Onuphre (S1.239, S2.215, B.163, E1.252 et 253, A1.131 et 132, A2.188, A3.199). Les quatre anciens ont donc bénéficié de la même grâce.

Dans le seul manuscrit A3.200, les trois anciens évoquent les miracles dont Paphnuce a bénéficié. Il s'agit assurément surtout des visions ou écoutes angéliques, ainsi que le montre A2.189 qui parle quant à lui du renforcement de l'errant et donc de l'intervention de l'ange de lumière.

Les trois anciens indiquent ensuite que le souhait de Dieu est qu'ils demeurent ensemble une journée (S1.241, S2.218, B.165, A2.190, A3.201). A3 expose la raison de cette volonté divine : les moines doivent faire connaître leur parcours au voyageur. A2 fournit bien également une raison, mais ce point, qui est d'ailleurs exposé dans les autres textes, n'est en réalité nullement la justification du souhait de Dieu. Le souhait divin n'apparaît ni dans A1 ni en guèze.

Les moines disposent d'une nourriture miraculeuse (S1.242, S2.219 et 220, B.165 et 166, E1.255 à 257, A1.134 et 135, A2.192, A3.204). Dans un premier temps, Paphnuce déclare, en guèze en arabe qu'ils voient devant eux des pains, comme s'ils sortaient du four, ce qui peut donner à entendre que tel n'est pas le cas et ce qui indique donc que personne ne les a apportés, mettant ainsi déjà l'accent sur leur origine miraculeuse. Dans les manuscrits coptes, la grammaire ne permet pas de dire si ce sont les anciens qui apportent le pain (option que nous avons choisie) ou si celui-ci est fourni par quelqu'un d'autre, en l'occurrence sans doute un ange. Dans tous les textes, le reste de la nourriture semble apporté par les moines, quoique les textes coptes peuvent à nouveau se voir attribuer là une tournure impersonnelle, que nous n'avons pas retenue. Il nous semble en effet que si le pain et l'autre nourriture étaient apportés à cet instant par un ange, l'auteur de la *Mission*, qui n'hésite jamais à évoquer les rencontres angéliques, n'aurait sans aucun doute pas utilisé cette formulation impersonnelle.

Les quatre anciens déclarent ensuite que, chaque jour depuis soixante ans, un pain leur est miraculeusement alloué par Dieu à chacun (S1.242, S2.221, B.167, E1.258, A1.136, A2.193, A3.206). Dans A2, le pain est clairement donné sur son ordre, et donc par un ange. Dans les autres manuscrits, il n'est pas possible de savoir si le pain est apporté par un ange (ce qui semble être la procédure « normale ») ou directement fourni par Dieu.

Une cinquième miche a été apportée en ce jour pour le voyageur (S1.243, S2.222, B.168, E1.259, A1.137, A2.194, A3.207). Seul A3 personnalise celui qui a apporté ce pain. Il n'est pas pour autant clair s'il s'agit de Dieu ou d'un ange.

A3.208 rappelle ensuite que les pains ont été attribués chaque jour aux quatre anciens depuis leur installation en ce lieu.

On comprend ensuite que, s'ils ne précisent pas qui apporte ces pains, c'est parce que les quatre moines n'en savent en fait rien. Ils les trouvent préparés quand ils entrent dans la grotte (S1.244, S2.223, B.168, E1.259 et 260, A1.138, A2.194, A3.209). Seul le guèze peut donner à penser que les anciens savent peut-être qui apporte leur pain car le doute ne porte dans ces manuscrits que sur la cinquième niche.

Le lendemain, Paphnuce demande à pouvoir rester auprès des anciens. Ceux-ci montrent à nouveau qu'ils ont bénéficié d'un don de prédiction en rappelant au voyageur la mission qui est la sienne.

Au moment de partir, après la bénédiction, S1.255, A1.147, A2.203 et les textes guèzes (E1.271) ajoutent étrangement une glose dans laquelle les anciens prédisent à Paphnuce son avenir, mettant ainsi encore davantage en avant leur don de prédiction.

Lorsque les quatre jeunes gens rejoignent Paphnuce dans l'oasis, ils font immédiatement preuve du don de prédiction, puisqu'ils interpellent le voyageur par son nom (S1.264, S2.241, R2.10, B.181, E1.283, A1.157, A2.210, A3.225).

L'aspect de ces jeunes frères est tel que, dans A2.212 et A3.227, Paphnuce dit avoir pensé qu'ils étaient des anges venus à sa rencontre.

Racontant leur parcours, les jeunes frères indiquent qu'au moment où ils étaient entrés dans la montagne, perdus, ils avaient bénéficié de la descente d'une extase divine, d'une grâce (S1.285, S2.259, B.190, E1.296, A1.172). Cette phrase ne se retrouve ni dans A2 ni dans A3.

Cette grâce avait consisté en la venue d'un ange qui les avait saisis par la main (sauf en A3 où il les avait invités simplement à le suivre) et les avait conduits dans l'oasis (S1.286, S2.260, B.190, E1.297, A1.172 et 173, A2.224 et 225, A3.242), auprès de l'ancien qui les avait formés ensuite durant un an, avant de mourir.

Les quatre jeunes moines bénéficient chaque samedi et chaque dimanche du charisme de la synaxe angélique (S1.293, S2.266, B.195, E1.303, A1.181b, A2.229 et 230, A3.250). Ils l'annoncent clairement, quoique l'Humilité devrait les conduire à ne pas exposer qu'ils jouissent d'un pareil miracle. Mais il serait évidemment alors impossible d'y faire

participer le voyageur. Ceci est donc formulé comme si les quatre jeunes saints connaissent déjà à ce moment la sainteté de Paphnuce, ce qui est assurément le cas puisqu'ils possèdent le charisme de prédiction en ce qui concerne ce dernier.

Les moines déclarent ensuite clairement que celui qui bénéficiera de la synaxe angélique sera absous de ses péchés et, surtout (hormis dans B, A1 et les versions éthiopiennes), que l'Ennemi ne pourra plus jamais l'atteindre, ce qui signifie qu'il sera un saint (S1.296, S2.269, B.197, E1.306, A1.181b, A2.232, A3.254). Ceci démontre clairement que ce miracle ne peut être généralisé à tous les errants du désert. C'est bien un charisme réservé aux seuls saints.

Ceci justifie le choc psychologique qu'éprouve Paphnuce à la première réception de la synaxe angélique, le samedi, relaté dans les textes sahidiques (S1.300, S2.273), ainsi que dans A2.235 et A3.259 : il comprend à ce moment être devenu un saint, même s'il ne l'affirme évidemment pas.

Après la synaxe, l'ange bénit les moines et retourne dans les Cieux. Les différentes versions, sauf A3, insistent sur le fait que les saints assistent à cette élévation, mettant ainsi en évidence leur charisme de vision (S1.301, S2.274, B.200, E1.310 et 311, A1.181e, A2.236, A3.260).

Le choc psychologique de Paphnuce ne se retrouve évidemment pas lors de la synaxe du dimanche, où il déclare en revanche dans S1.305 et A2.244 que l'ange le fortifie.

L'ange s'adresse ensuite à Paphnuce pour lui rappeler sa mission. Dans S1.309, B.205 et A2.248, ainsi que, sous une forme différente, dans A3.270, il confirme alors au voyageur que celui-ci compte désormais parmi les saints sur terre, ayant dès lors pu recevoir la synaxe de ses mains.

Dans A1.181j et en guèze (E1.315), c'est Paphnuce qui qualifie les quatre jeunes errants de saints, ce qui indique bien que leur participation à des synaxes angéliques les désigne comme tels. L'ange donne ensuite à nouveau la bénédiction, puis retourne dans les Cieux.

3. CONCLUSION

Concluons ce chapitre en disant que les charismes font partie des miracles. Ceux-ci regroupent tous les actes divins sur cette terre, qu'ils soient directs, par l'intermédiaire d'un ange ou encore effectués par les saints sur terre. Parmi les miracles, on compte les grâces ou dons divins, dont relèvent les miséricordes et les charismes.

Ces derniers sont une spécificité des saints et sont donc aussi durables que l'état de perfection qui les autorise, pouvant même, à terme, devenir définitifs. Ne nécessitant aucune action de la part du saint, le charisme ne peut pas non plus être pris en défaut lorsqu'il intervient, au contraire de la grâce qui en est l'origine dans la phase pratique de la démarche monastique.

Le plus fondamental des charismes est le « discernement des esprits », la *διάκρισις*. Celle-ci constitue même déjà un des éléments essentiels de la pratique, dès ses débuts. Alors simple don divin, quoiqu'exceptionnel, le discernement peut être contrecarré par l'action des démons qui s'efforcent de troubler le jugement de l'errant.

Ammonas fait du discernement un élément fondamental du degré ultime de son échelle ascétique, le « charisme dioratique ». Quant à Evagre, il montre combien le discernement progresse dans la phase de pratique pour en arriver, dans la gnostique, au contrôle de la pensée et au discernement assuré des démons et des mauvaises pensées, mais également des anges et de ce en quoi ces derniers peuvent être imités. Il fournit également la connaissance de ce qu'il convient de dire ou de ne pas dire, étant donc essentiel pour la maîtrise de la langue et pour l'enseignement. Le discernement permet également, selon Evagre, de connaître le sens profond de l'Écriture et de l'enseigner, ce qui est totalement rejeté par la majorité des errants pour qui toute discussion sur l'Écriture ou de nature théologique nuit gravement à la componction et donc à un des fondements de la démarche du moine. La présentation évagrienne du discernement reflète cependant bien l'essentiel de sa conception chez les errants.

Il est important de noter que le discernement écarte les moines de la fierté par rapport aux prouesses ascétiques et que dès lors, en dépit de leur idiorrythmie fondamentale,

il les conduit, pour l'essentiel d'entre eux, à la modération dans les actes de la pratique. C'est là assurément une des caractéristiques les plus remarquables de la πολιτεία de la toute grande majorité des errants.

La cardiognosie, ou « science du cœur » des autres, est également une forme de discernement, mais qui est nécessairement de l'ordre du charisme, ne pouvant qu'être le fait des saints.

Parmi les autres dons divins qui, à terme, peuvent devenir des charismes, il convient en premier lieu de relever le don de vision, grâce étroitement liée au discernement. Sauf dans les plus anciennes traditions, la majorité des visions porte sur l'au-delà, le Jugement Dernier, l'enfer et le Paradis. La vision du Christ est rare et encore plus rarement décrite par les errants. Celle de la Vierge est tout à fait exceptionnelle. En revanche, les visions démoniaques sont fréquentes, mais pas nécessairement négatives pour le moine. Il y a aussi les visions des anges, ainsi que des pères saints ou de la gloire divine elle-même, au Paradis, grâce éventuellement à une montée temporaire de l'esprit de l'errant vers les Cieux. La sainteté des pères est cependant visible dès ici-bas. Enfin, notons que les visions sont aussi fréquemment allégoriques.

Il y a également les grâces de prévision et de prédiction, parmi lesquelles on relèvera spécialement l'avertissement fait au moine de l'imminence de sa mort terrestre.

Le pouvoir de chasser les démons est bien évidemment un charisme important, mais il naît également dans la pratique, dès ses débuts, grâce à des moyens aussi simples que l'accomplissement du signe de croix.

Relevons encore les importants charismes de guérison miraculeuse, physique ou spirituelle, et, surtout, de résurrection des morts ou d'entretien avec ces derniers, charisme assurément le plus élevé et pour lequel les errants se montrent tout particulièrement discrets. Notons enfin que les charismes peuvent se multiplier chez les saints errants.

En ce qui concerne la *Mission de Paphnuce*, il convient tout d'abord de remarquer que l'essentiel des miracles et des dons divins se situe dans la seconde partie du récit, Timothée bénéficiant surtout de la familiarité adamique avec les animaux sauvages qui prouve

assurément la sainteté qu'il a fini par obtenir. Hormis cela, on ne peut noter le concernant que la vision d'un ange qui le guérit, durant sa pratique, ainsi que le fait qu'il dispose désormais d'une alimentation miraculeuse.

Dans la deuxième partie, Onuphre bénéficie du charisme de prédiction en ce qui concerne Paphnuce. Il avait aussi obtenu la vision et l'aide de son ange gardien lorsqu'il était entré au désert. Sa nourriture et sa boisson lui sont fournies par les anges et il reçoit chaque samedi et chaque dimanche la synaxe des mains d'un ange. Il est donc saint et ceci se marque tout spécialement après la prédiction de sa mort imminente et de la mission de Paphnuce durant sa dernière nuit, qui lui font bénéficier de la sainte ignition du parfait impassible.

Quand Onuphre déclare que la synaxe angélique est attribuée à tous les errants, il s'agit assurément d'une volonté de l'auteur de la *Mission* de mettre en avant les ermites et d'éliminer ici une des principales critiques qui leur sont faites, à savoir la non participation à la célébration eucharistique. Ce n'est en tout cas pas réaliste dans la bouche d'Onuphre et ne correspond pas à ce que l'on trouve écrit par ailleurs, y compris – mais indirectement – dans la *Mission*. Ce miracle est en réalité l'apanage des saints et n'est donc pas accessibles aux errants qui sont encore à la poursuite de la *ξενιτεία* intérieure.

Pareillement, lorsqu'Onuphre proclame qu'en cas d'Acédie tous les ermites se trouvent crédités du miracle de la vision en esprit des saints du Paradis, cela ne correspond pas à ce qui est développé ailleurs. Ce miracle n'est certes pas un charisme réservé aux saints, mais il est certain que ce n'est pas là la solution classique à cette mauvaise pensée, contre laquelle il existe d'importants moyens de lutte que nous avons exposés précédemment.

Notons encore à propos du grand errant qu'il se montre particulièrement discret sur l'origine de son ultime prédiction, ainsi qu'en ce qui concerne l'obtention du pacte de grâce, charisme extrêmement important dont il reçoit du Seigneur le bénéfice et qui constitue assurément l'élément central du texte de la *Mission*. Cette discrétion sur les interventions directes de la divinité relève du souci fondamental d'Humilité chez les errants.

En ce qui concerne Paphnuce, il bénéficie à trois reprises de la vision d'un ange qui le fortifie. Il entend également la cohorte des anges psychopompes qui présentent l'âme d'Onuphre devant le Seigneur. Selon les versions éthiopiennes, il bénéficie même

de la vision de ces anges. Il assiste aussi à la destruction miraculeuse du palmier-dattier et de la cabane du saint homme et, surtout, il participe à deux reprises à la synaxe angélique chez les jeunes errants originaires de Pemdjē, ce qui lui fait prendre conscience – avant que cela ne lui soit confirmé – de sa désormais appartenance aux saints de Dieu sur terre.

Les jeunes moines bénéficient donc également du charisme de la synaxe et cela chaque samedi et chaque dimanche. Ils sont donc des saints, ainsi que le confirment d'ailleurs certaines versions. Lors de leur entrée au désert, ils avaient rencontré un ange qui les avait guidés vers leur futur maître et, lors de la rencontre avec le voyageur, ils ont fait montre d'un charisme de prédiction.

Les quatre anciens anonymes ont également obtenus le don de prédiction, en ce qui concerne Paphnuce. Ils mangent des pains qui leurs sont fournis miraculeusement, miracle auquel participe Paphnuce lors de son court séjour chez eux.

Il est enfin tout à fait remarquable que les moines présentés ici n'accomplissent par eux-mêmes aucun miracle : aucune guérison, résurrection ou exorcisme, pas davantage d'actions miraculeuses sur les éléments naturels. Il faut dire que les miracles que les moines accomplissent en plein désert apparaissent bien moins abondants que ceux se produisant aux abords de la vallée. *L'Histoire lausiaque* et les récits de Cassien en sont ainsi beaucoup moins friands que *l'Histoire des moines en Égypte*, et Antoine, dans sa *Vie*, accomplit de moins en moins de miracles plus il s'enfonce dans le désert profond.

CONCLUSION

L'objet de cette thèse était de montrer, à l'aide des sources littéraires du monachisme errant égyptien, à savoir de l'érémisme à l'image de Paul de Thèbes et du semi-anachorétisme initié par Antoine, que la démarche théorisée par Evagre le Pontique ne constitue pas une construction essentiellement philosophique et personnelle, mais bien, pour la plus grande part, la traduction de ce que celui-ci a pu voir et vivre parmi les moines de Basse-Egypte et que, dès lors, nous pouvions approcher, en s'appuyant tant sur lui que sur les autres écrits du temps, la réalité de la démarche monastique des errants de l'Antiquité tardive, entre le milieu du III^e siècle et le milieu du V^e, fort proche de l'image qu'en donne Evagre, ainsi que l'avait déjà proclamé Antoine Guillaumont en se basant presque uniquement sur les écrits de celui-ci.

Nous avons d'abord pu établir que, si Evagre a reçu sa première formation à l'ascèse essentiellement de la bouche de Grégoire de Nazianze, le schéma de la démarche monastique qu'il présente est fondamentalement différent, en ce qui concerne la fin du parcours, de celui que l'on peut dégager à la lecture des œuvres du Nazianzène. La pensée de Grégoire est typique du monachisme syro-palestinien et cappadocien, tandis que le schéma évagrien est profondément égyptien.

En suivant ce dernier au plus près qu'il se pouvait, nous avons en effet pu en repérer dans les œuvres consultées la réalité en Egypte, tout en décelant cependant des différences liées au caractère fondamentalement idiorrythmique de l'enseignement et de la pratique chez le moine égyptien. Celui-ci suit bien une démarche rationnelle, consciente mais essentiellement non formalisée et Evagre l'a mise par écrit, dans un ordre bien déterminé, en ayant recours à toute sa science philosophique. Les moines errants ne suivent le plus souvent pas Evagre, certes devenu père spirituel, mais c'est bien ce dernier qui s'efforce de synthétiser ce qu'il a appris au contact des autres errants.

Pour une fois, donnons la parole à un laïc dans un apophtegme. Celui-ci parle chez le grand ascète Pœmen, à la demande de ce dernier, en parabole. Il déclare : « un homme dit à son ami : 'j'ai grand désir de voir l'empereur, viens donc avec moi.' L'ami lui dit : 'je t'accompagne jusqu'à mi-chemin.' Puis il dit à un autre de ses amis : 'allons, toi, conduis-moi à l'empereur.' Il lui répond : 'je te conduis jusqu'au palais de l'empereur.' »

L'homme demande à un troisième : 'viens avec moi chez l'empereur.' Et celui-là lui dit : 'j'y vais ; je te conduis dans le palais, je me présente, je dis un mot et t'introduis auprès de l'empereur.' Les frères demandèrent le sens de cette parabole et le séculier leur répondit : 'le premier ami, c'est l'ascèse qui conduit jusqu'à la route ; le deuxième, c'est la pureté qui va jusqu'au ciel ; et le troisième, c'est l'aumône qui introduit avec assurance jusqu'à l'empereur divin.' »²²⁸⁰ La démarche monastique apparaît donc bien comme un tout se divisant en trois parties, à l'image du schéma tripartite évagrien.

L'ensemble de la vie du moine est en fait l'οικονομία, le « parcours » du moine, qui correspond au projet de Dieu à son égard, à l'« économie » divine en ce qui le concerne. L'οικονομία comporte deux grands volets : le βίος ou les aspects de la vie concrète du moine et, surtout, la πολιτεία, à savoir tout ce qui concerne sa démarche monastique.

Cette dernière peut donc se décomposer en trois grandes étapes successives : la recherche de la ξενιτεία extérieure ou de l'ἡσυχία, de la « tranquillité » par la phase de l'anachorèse ; la poursuite de la ξενιτεία intérieure ou de la petite impassibilité, l'ἀπάθεια imparfaite, au cours de la phase « pratique ». Celle-ci une fois atteinte, le moine est parvenu à la perfection, mais il doit encore progresser dans cet état, par ce qu'Evagre le Pontique appelle la phase « gnostique », vers la quasi inaccessible – du moins en permanence – ἀπάθεια parfaite, l'absolue perfection, l'état de sainteté dès ici-bas.

La πολιτεία de l'errant dépend fondamentalement de l'enseignement, variable car strictement individuel, d'un père spirituel. Il en résulte une véritable idiorrythmie dans sa façon de procéder : la πολιτεία de chacun est différente, mais elle se ramène cependant à une volonté identique chez tous les moines de progresser sur le même chemin vers la perfection. La destination est la même, la voie est la même, mais le moyen de transport peut parfois différer fortement selon l'accent que chacun veut porter sur l'un ou l'autre des aspects de la démarche.

Reprenons maintenant ici l'essentiel de ce parcours réel que nous avons pu dégager à la lecture des œuvres du temps : la recherche des ξενιτεία qui constitue l'essentiel de la démarche du moine consiste en la volonté du détachement total vis-à-vis du monde

²²⁸⁰ A683 (L. REGNAULT, *Alphabétique*, p. 246).

terrestre, quel que soit le lieu où l'on se trouve ici-bas. Ce n'est donc pas le déplacement qui compte, mais bien la πολιτεία – la « manière de vivre » du moine, qui doit être convenable et correspondre à l'ἄσκησις, qui comporte surtout, mais pas exclusivement, des abandons, des renoncements.

Si certains ascètes ne connaissent pas de limite, le plus souvent ils savent cependant s'en tenir au raisonnable, si l'on en croit Evagre et un certain nombre d'apophtegmes. Si l'idiorythmie est fondamentale, il convient assurément de noter que le moine, dès le début de la phase pratique, se doit de progresser sans cesse dans la διάκρισις, le discernement, qui conduit notamment l'errant à réfléchir de plus en plus intensément sur sa propre démarche et à constater ainsi qu'aller trop loin peut le conduire à croire que son ascèse peut se substituer dans son résultat à la Grâce divine et à succomber ainsi au vice de l'Orgueil.

La recherche de la ξενιτεία extérieure repose sur de purs renoncements : elle consiste tout d'abord à refuser une descendance qui prolongerait en ce monde l'existence du moine et l'attacherait ainsi fondamentalement à un autre être terrestre, le détournant de sa quête de monotropie vers Dieu en lui procurant le souci du bien-être de l'enfant. De plus, il convient de rétablir la condition adamique, par opposition à la loi de reproduction successive au Pêché Originel.

Cependant, 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.

Par ailleurs, l'ascète 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, sans cependant s'y refuser totalement, car ce serait là une forme d'extrémisme, rejetée notamment par Evagre, qui serait source de colère et nuirait dès lors à la ξενιτεία intérieure. Il convient donc de rester raisonnable, même dans son rejet.

Pour atteindre l'ἡσυχία, l'errant doit également éviter 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. Cependant, il n'est nullement indispensable de s'expatrier : l'errant qui a renoncé à la société humaine est devenu un « étranger », où qu'il réside et l'extrémisme apparaît à nouveau souvent comme nuisible. Il convient par ailleurs d'insister sur le fait que les errants vivant seuls dans le désert profond constituent essentiellement une fiction littéraire. La toute grande majorité des ermites ne se trouve pas aussi éloignée des zones habitées car les moines ne peuvent guère faire autrement qu'interagir, au moins un minimum, avec les autres humains.

Le rejet de la société humaine implique également le minimum de communication avec les autres et donc la maîtrise de la langue, dont la vision extrémiste est l'ascèse mutique qui peut aller jusqu'à souhaiter le silence intégral : ne rien dire, mais aussi ne rien entendre, s'isolant ainsi complètement du monde extérieur. En revanche, la garde de l'oreille, à savoir la fermeture aux mauvaises paroles, est surtout nécessaire à la pratique, tout comme la maîtrise de la langue, qui permet d'éviter de prononcer quoi que ce soit qui puisse nuire à la recherche de la ξενιτεία intérieure. Ces deux contrôles de soi se maintiennent aisément dans la phase gnostique, l'hospitalité et l'enseignement ne requérant en fait qu'un minimum de paroles.

Pour réaliser la ξενιτεία extérieure et atteindre l'ήσυχία, l'errant doit aussi renoncer à la possession matérielle. Plus fondamentalement encore que la réduction maximale du mobilier et de l'outillage qu'il détient dans sa cellule, l'errant ne doit disposer que de peu de vêtements. Le premier vêtement de l'anachorète, c'est sa peau. Les sources présentent des ermites vivant intégralement nus, mais les anachorètes nus ne sont que des exceptions car, le plus souvent, le moine se trouve plutôt enclin à cacher sa nudité, « son indécence ». Généralement, lorsqu'un anachorète est présenté comme « nu », il est précisé que sa chevelure, que l'on traduira 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, la ξενιτεία intérieure. Le « nudiste » n'est en réalité admissible que si l'errant est devenu un parfait impassible, totalement détaché de ce monde et retourné à l'état d'avant la Chute. Le vêtement se doit cependant d'être nécessairement sans attrait, misérable et sans entretien.

Arrivé au désert, l'errant doit s'y installer et, dès lors, en principe, occuper un « lieu », un **ΜΑ** ou **ΜΑ ΝΟΥΩΤΕ**, un τόπος, qui s'avère être non seulement son habitation, mais également l'environnement immédiat qui permet la survie du moine en cet emplacement (oasis, palmeraie, jardinet,..). Certains errants extrémistes vivent cependant en plein air, refusant tout abri, mais cela relève du cas exceptionnel ou de l'exploit temporaire. La toute grande majorité demeure 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.

Du point de vue du « pur renoncement », l'« expatriation » – autrement dit l'éloignement du lieu d'origine, notion développée par Evagre – et même la mobilité du moine au sens le plus large est loin d'être indispensable et celui-ci s'applique donc surtout à ne pas quitter son « lieu », sa cellule, ce que note également le Pontique. 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, celui-ci garantit à l'ermite charité, consolation, hospitalité et enseignement et donc le nécessaire amour du prochain imposé par la « gnostique ».

Inversement, l'abandon de la cellule n'est qu'apparemment contradictoire avec l'isolement du solitaire. 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.

Plus fondamentalement encore, le fait de renoncer à la cellule (ainsi que du strict nécessaire qui s'y trouve) ne pose aucune difficulté car il 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'ermite 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.

Certains ont en revanche oublié la modération de la démarche monastique et sont tombés dans l'excès d'enfermement que peut représenter la réclusion. Il convient de noter 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 dès lors tout à fait digne d'éloge.

D'autres ascètes tombent en revanche dans l'excès de renoncement inverse que représente le vagabondage, le refus de tout « lieu » où s'établir. Si un nouveau lieu ou une nouvelle patrie ne permet plus à terme de s'assurer la ξενιτεία, rien n'empêche le moine de recommencer et de s'exiler à nouveau. Cependant, si la ξενιτεία est perpétuellement renouvelée, elle débouche alors sur l'errance, sur l'éternel pèlerinage, le perpétuel vagabondage, qui ne représente nullement l'idée que la majorité des errants se font de la bonne πολιτεία, la ξενιτεία concrète ne pouvant nullement nuire à l'ήσυχία.

Notons encore que d'autres moines apparaissent bien davantage comme des « extrémistes du renoncement » que les « vagabonds », en adoptant une pratique strictement inverse. Ainsi en est-il en Egypte 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 ressentir.

L'ήσυχία ne suffit pas à supprimer les passions. Vient dès lors ensuite la deuxième grande phase évagrienne, celle de la « pratique », du « combat au désert » qui vise essentiellement à dégager l'esprit par l'abolition des mauvaises pensées, démoniaques, par la victoire des vertus sur les vices. C'est l'« œuvre de Dieu », qui est aussi l'œuvre de μετάνοια, à savoir une refonte totale de la personnalité : il convient de se changer soi-même.

Les anges vont aider l'ascète dans cette tâche, tandis que les démons vont s'efforcer de le faire échouer en le combattant. L'errant ne doit pas avoir peur des démons, êtres faibles,

contre lesquels ils disposent de nombreux moyens, les meilleurs étant assurément la confiance en soi et la prière. Toutes les techniques contre les démons sont apprises auprès d'un père spirituel.

Le vice se combat de différentes façons, mais la plus basique est la pratique de la vertu qui lui est contraire. On se trouve donc face à des couples où les deux éléments sont en opposition. La hiérarchie classique, qui marquera à tout jamais la chrétienté, est celle qu'établit Evagre. Il convient cependant d'être conscient que cette liste n'était pas celle adoptée par tous les moines de l'époque. D'autres listes, plus courtes, ou d'autres ordres apparaissent dans les textes, y compris d'ailleurs chez Evagre, ce qui montre l'empirisme de sa réflexion. L'étude de ces différents vices majeurs et des moyens de les combattre a essentiellement permis de mettre en évidence qu'ici également la modération est la plus souvent prônée, les pratiques extrêmes nuisant en réalité à la réalisation de la *ξενιτεία* intérieure.

La lutte contre les vices et les démons, au moyen des vertus et avec l'aide des anges, implique en plus les éléments de l'« armure » monastique, suivant une expression évagrienne. Celle-ci compte en premier lieu des renoncements qui peuvent être qualifiés cette fois de positifs, car ils ne consistent plus en un simple retranchement de la part du moine d'une des composantes extérieures de son existence sur terre, comme c'était le cas dans la recherche de la *ξενιτεία* extérieure. Ces nouveaux renoncements impliquent une véritable action sur soi-même dans l'optique d'une suppression maximale de son humanité même, rejet ultime de ce monde terrestre.

En premier lieu, il faut considérer le jeûne : pour vivre, il est indispensable de se nourrir. Ceci est une caractéristique humaine fondamentale et la quête de la *ξενιτεία* intérieure implique de réduire au strict minimum ce qui rattache l'errant au monde charnel. Il lui faut donc manger le strict nécessaire à une survie sans trouble et pas davantage.

A l'origine, l'usage le plus fréquent est de s'abstenir de toute nourriture un jour sur deux. D'autres pratiques existent cependant. Les jeûnes de plusieurs jours sont certes assez fréquents chez les semi-anachorètes et les ermites, mais cela s'accomplit surtout à des périodes définies de la vie du moine, ou lors de semaines précises de l'année, notamment durant le Carême ou avant la Noël. De plus, le jeûne n'est pas nécessairement complet :

une très forte réduction de l'alimentation est déjà une marque de grande ascèse. D'aucuns ne mangent que certains jours de la semaine, voire seulement le samedi et le dimanche ou encore le dimanche uniquement. Mais peu à peu, le discernement conduit les errants à se rendre compte qu'il vaut mieux manger un peu chaque jour plutôt que de jeûner totalement. Le moine peut également manger à l'occasion des visites, même s'il avait prévu de jeûner, mais certains recommandent de préserver malgré tout sa pratique. Cependant, l'hospitalité est une vertu tout à fait fondamentale car elle est constitutive de la Charité et donc de l'état de perfection. Dès lors, plus le moine progresse dans la πολιτεία et plus il va avoir la volonté de se montrer hospitalier. Cette vertu conduit ainsi le plus souvent l'ascète à rompre le jeûne pour accompagner le repas de son hôte, même si c'est le matin.

Essentiellement pour lutter contre les mauvaises pensées, certains vont – selon les apophtegmes – jusqu'à pratiquer des jeûnes plus que prolongés, allant jusqu'à quarante jours et plus, cependant le plus souvent de façon exceptionnelle et après un sérieux entraînement. Si des jeûnes de très longue durée ont sans doute existé, il est cependant douteux qu'ils aient réellement atteint une telle extrémité, spécialement en ce qui concerne l'abstinence de boisson qui paraît tout simplement médicalement impossible. Ce qui est assuré au minimum, c'est leur caractère exceptionnel. Ici comme ailleurs, l'ascète apparaît en réalité essentiellement « raisonnable », conscient que l'excès d'abstinence est tout autant nuisible à l'impassibilité de l'âme que celui de nourriture ou de boisson. L'essentiel est de ne pas manger à satiété. La réfection corporelle ne pouvant en aucun cas être un plaisir, mais uniquement une simple nécessité physique, certains adoptent en tout cas des attitudes tout à fait particulières pour manger, par exemple en se tenant debout ou en marchant.

Renoncer à l'humanité est aussi renoncer à dormir, comportement charnel, pour se tourner essentiellement vers la prière et l'autre monde. C'est un des moyens fondamentaux de lutter contre les démons en libérant tout le temps pour la prière et la « garde du cœur » ; d'autant plus que c'est tout spécialement la nuit que le démon se manifeste, profitant alors du sommeil, quand la volonté ne contrôle plus l'imagination et le corps. Certains parviennent ainsi à passer parfois toute la nuit en prière. En tout état de cause, un errant ne dort très certainement jamais plus d'un maximum de trois ou quatre heures par jour, mais il convient de le faire, la pratique la plus fréquente étant de demeurer en prière jusque minuit, puis de dormir, jusqu'à la prière du matin, juste avant l'aube. Comme toujours, l'errant, dans son idiorrythmie, apparaît donc plutôt un « modéré », en tout cas un « raisonnable » qui ne

cherche pas à tuer le corps, ainsi qu'Evagre en proclame la nécessité. Il importe en effet de ne pas compromettre la recherche de la *ξενιτεία* intérieure par des excès susceptibles de détourner, en fin de compte, l'esprit du moine de son unique objectif. Il n'en reste pas moins qu'il existe des extrémistes qui, assurément amplifiés par les apophtegmes, semblent résister sans peine à tout sommeil. Tout comme en matière de nourriture, le jeûne de sommeil doit également s'accompagner de toute absence de plaisir et de « luxe » dans l'accomplissement de ce besoin charnel, évitant par là tout risque de désir.

Le rejet de son humanité peut conduire le moine à renoncer à ce qui le rattache le plus fondamentalement au monde terrestre et donc à maltraiter son corps. De même, le fait de soumettre son corps aux intempéries, à la chaleur du jour et au froid de la nuit, constitue une ascèse extrême qui contribue à ce renoncement à l'humain. Certains se contentent de ne pas entretenir leur corps, ne le lavant pas. Mais la majorité des errants est en réalité aussi propre qu'il se peut au désert. La louange éventuelle de ces extrémistes se trouve contrebalancée par Evagre et apparemment la toute grande majorité des errants qui jugent que le corps créé par Dieu n'est pas mauvais en soi et que seul le péché originel l'a perverti. Dès lors, le moine doit tendre à l'état d'innocence d'avant le Péché et non à détruire la création divine.

Outre tous ces actes visant au renoncement à l'humanité, l'« armure » du moine contre les vices et les démons se compose également d'une attitude double, la componction et la crainte de Dieu, et d'actions, à savoir la prière et le travail manuel. Ces éléments positifs sont tout à fait fondamentaux, essentiellement comme armes contre l'Acédie, le vice le plus spécifique aux errants, qui les conduit à renoncer à leur isolement.

La componction est le choc psychologique du « souvenir des péchés commis », essentiellement par soi mais également par les autres, qui a pour effet essentiel de provoquer le « deuil » perpétuel du salut perdu, les larmes, et ce jusqu'à la mort terrestre, les pleurs du mourant représentant son dernier sursaut de componction. Le souvenir des péchés est étroitement lié au « souvenir de la mort » et à la crainte du Jugement divin, tout particulièrement dans l'autre monde, qui entraîne aussi la crainte des péchés futurs, la crainte ne pouvant disparaître et faire place à l'amour actif de Dieu que chez les rares errants parfaitement impassibles. Cette grâce divine s'obtient éventuellement par la « correction » divine, mais elle nécessite le plus souvent la collaboration de l'errant. La componction

permet la rémission des péchés et prémunit contre les attaques démoniaques.

La prière est un acte qui doit s'effectuer depuis le début de l'anachorèse jusqu'à la mort terrestre de l'errant, s'efforçant de plus en plus d'approcher la pureté que ne peuvent atteindre que les parfaits. C'est surtout un élément essentiel de l'« armure », ainsi que de la phase gnostique, comme le proclame Evagre dont la conception de « prière pure » ne correspond cependant pas tout à fait à ce que l'on peut considérer comme tel dans l'esprit d'une grande part des errants, non origénistes. La fréquence de la prière des errants varie selon la volonté de chacun. Rapidement la pratique va toutefois consister à prier tout spécialement au lever et au coucher du Soleil, distinguant ainsi des « offices » du matin et du soir : l'office du matin se récite dans la seconde partie de la nuit, avant le lever du soleil, et celui du soir après le coucher du soleil. Les heures varient d'un individu à l'autre mais, dans tous les cas, ces offices s'opèrent dans la pénombre.

Quant à l'eucharistie, les semi-anachorètes du désert ne la reçoivent en général que le samedi et le dimanche, même si chez certains, tels ceux d'Apollō en Thébaïde, elle est, si possible, quotidienne. Au IV^e siècle, aux Kellia et à Scété, l'usage est la communion hebdomadaire. Cependant, à partir de la fin du IV^e siècle et surtout du siècle suivant, les participations à la communion vont partout fortement diminuer. Les reclus peuvent en tout cas ne pas participer à l'assemblée communautaire sans que ce ne soit pour autant blâmable, dans la mesure où un prêtre peut venir les communier en leur cellule. Par contre, l'attitude de certains qui ne communient qu'une fois l'an car ils ne se sentent pas dignes constitue une pratique réprochée. Totalement condamnables sont enfin ceux qui prétendent ne pas avoir à communier du tout car ils ont déjà vu le Christ et sont donc totalement et définitivement saints.

Pour les ermites du grand désert, il est évident que la participation à la célébration eucharistique est impossible. On ne trouve cependant chez eux aucun mépris de ce sacrement. Il suffit pour s'en persuader de voir comment ils parlent de la synaxe angélique : Dieu envoie un ange pour communier l'ermite. L'ermite peut aussi s'administrer lui-même la communion, pratique qui existe chez les chrétiens depuis les origines mais qui est cependant loin d'être idéale.

Le « souvenir de Dieu » se réalise par la « méditation » de l'Écriture Sainte,

les entretiens spirituels ou la lecture sacrée, la *lectio divina*. Mais il s'accomplit aussi tout simplement par la prière qui doit en réalité être continue. Il ne faut cependant pas tomber dans l'extrémisme des messaliens qui en viennent à accorder tellement d'importance à la prière qu'ils refusent tout travail manuel pour s'y consacrer exclusivement. En fait, il est impossible pour le moine de se passer du travail manuel qui, s'il lui permet à la fois de se nourrir et de pratiquer la charité, lui permet aussi en quelque sorte de réaliser la prière absolument continue par l'intermédiaire de ceux qui bénéficient de sa charité et qui le suppléent dès lors dans la prière lorsqu'il ne peut s'en acquitter personnellement. Les moines, ici comme toujours, savent apparemment le plus souvent garder raison et concilier les deux activités, indispensables.

Contrairement aux « parfaits » du *Livre des degrés* et aux messaliens, qui « se contentent » de prier, les moines orthodoxes travaillent donc en principe de leurs mains et ceci fait fondamentalement partie de l'« entraînement pour Dieu ». Certains moines se contentent d'un minimum, d'autres travaillent au contraire sans relâche, jour et nuit. Mais, plus généralement encore, l'errant travaille d'abord pour vivre de façon indépendante, pour ne pas dépendre de la charité d'autrui et se nourrir.

La division du temps entre périodes de travail et périodes de prière apparaît très tôt, puisque c'est Antoine en personne qui reçoit d'un ange la révélation de cette nécessaire périodisation. A quelques exceptions près, les moines respectent cette subdivision du temps, à condition d'exclure du cycle la μελέτη, la « prière continue », et les larmes de la componction, qui se font en même temps que le travail manuel. A ces deux temps fondamentaux s'ajoute bien évidemment celui du sommeil.

Il ne faut normalement pas trouver de l'agrément à son ouvrage. La poursuite de la ξενιτεία intérieure exige en tout cas bien évidemment de ne surtout pas s'y attacher. Ce doit être un vrai labeur, qui ne doit jamais prendre le pas sur l'« œuvre de Dieu ». Ceci montre bien que si le travail manuel est accessoire par rapport à la prière et qu'il ne faut pas qu'il empiète sur le temps de prière, il convient de le pratiquer jusqu'à la limite du trouble. C'est donc bien là une question d'équilibre entre les deux pratiques, difficile à établir.

Une fois l'ἀπάθεια imparfaite atteinte, la ξενιτεία intérieure réalisée, le moine doit encore s'efforcer de tendre vers l'impassibilité parfaite au moyen de la « gnostique », pour

employer le terme évagrien. Le parfait est un imparfait qui se perfectionne. Pour ce faire, ayant atteint l'humilité, l'errant doit renoncer à sa volonté propre, qui lui impose l'anachorèse. Il lui faut donc se concentrer sur la prière, mais aussi aimer le prochain et avoir des contacts avec les autres humains, et dès lors pratiquer la charité et donc l'aumône, la consolation, l'hospitalité, et l'enseignement, voire l'évangélisation. Hormis l'enseignement et l'évangélisation, la charité peut être pratiquée dès le début de la démarche monastique, puisqu'elle peut également être le fait de non-moines.

La charité au sens large comporte en premier lieu celle au sens restreint, qu'elle soit matérielle sous la forme de l'aumône, ou spirituelle sous celle de la consolation, qui insiste sur l'allègement d'une souffrance ou d'une peine, ou du réconfort, qui met l'accent sur la reprise des forces, tant physiques que spirituelles. L'errant ne doit faire l'aumône que de ce qu'il a acquis par son propre travail et il ne doit pas la mesurer. Il convient qu'il préserve son humilité. La charité matérielle, qui favorise par ailleurs l'ἡσυχία en réduisant la possession de biens, est primordiale par rapport à la charité spirituelle. De plus, la première peut impliquer la seconde, l'aumône pouvant soulager et réconforter.

L'absence de visites devait être le lot habituel de la majorité des errants, mais l'hospitalité est fondamentale pour la charité du parfait. Le plus souvent, c'est le disciple qui visite son maître. Celui-ci est toujours prêt à l'accueillir, à l'exception notable de la première visite, qui doit conduire l'ancien à éprouver la vocation du novice et le faire attendre. Il convient à l'errant de fuir au maximum les laïcs, les femmes (même les moniales) et même les membres du clergé séculier, qui représentent notamment l'autorité nuisible à l'idiorrythmie du moine.

Insistons une nouvelle fois sur le fait que, aucune règle n'étant écrite, l'enseignement délivré et reçu par l'errant est strictement individualisé et diffère donc d'un père à l'autre. Ce qui explique fondamentalement l'idiorrythmie qui marque tellement la démarche des errants.

Le principe même de l'enseignement du désert, marqué par la bonne παρησιία, la liberté de langage du père, consiste à supprimer chez le disciple toute réaction individuelle ou affective, réprimer tout jugement ou tout esprit critique, obéir purement et simplement. Le père peut donc donner des ordres, qui ne peuvent se discuter. Il est donc non seulement

magister, mais aussi éventuellement *dominus*. Dans le cadre strict de l'enseignement, l'ancien peut donc faire montre d'une réelle autorité, cependant totalement compatible avec son humilité qui doit l'empêcher de se juger humainement supérieur à son novice, d'où la réversibilité possible des statuts. Cependant, si les ordres des pères spirituels sont sans détour possible, ils n'en demeurent pas moins minimaux : les paroles sont essentiellement de trop chez les errants et l'enseignement tient encore bien plus dans l'observation que dans l'obéissance. Notons que l'enseignement d'un père spirituel n'intervient qu'en ce qui concerne la phase pratique de la démarche.

Ajoutons que si l'évangélisation fait certes partie des devoirs de l'errant liés à sa charité, cette forme d'enseignement est rapidement marginale, après son interdiction aux non-prêtres en juin 388. Nous ne l'avons dès lors pas abordée.

La première manifestation de la sainteté dès ici-bas, de la perfection de l'errant, est l'obtention de charismes. Cette marque de divinisation se caractérise par le fait qu'elle dure aussi longtemps que se maintient la perfection et qu'elle peut donc, à terme, devenir définitive. Par ailleurs, elle ne nécessite aucune action spécifique du parfait, à l'opposé des autres grâces divines (y compris celles qui se transforment en charismes après l'obtention de la perfection), qui impliquent au minimum la collaboration de l'errant.

Le plus important des charismes, issu d'une grâce qui peut apparaître dès le début de la phase pratique, est la *διάκρισις*, le « discernement », essentiellement des esprits. Il met particulièrement en évidence la modération générale du moine dans sa pratique, qui s'oppose aux extrémismes de certains. Le discernement empêche l'ascétisme de devenir excessif. C'est une arme fondamentale dans la lutte contre les démons et les mauvaises pensées et il est également indispensable à la maîtrise de la langue et à la pratique de l'enseignement.

Parmi les grâces qui se transforment à terme en charisme, il convient de relever la cardiognosie, à savoir la « science du cœur » qui permet de savoir ce que pensent et ressentent les autres, le don de vision, ainsi que celui de prévision et de prédiction. La guérison miraculeuse et la résurrection des morts sont en revanche nécessairement de l'ordre du charisme. Le bénéfice d'une synaxe angélique est également un charisme qui témoigne de la sainteté de l'errant.

 2. DE LA « MISSION DE PAPHNUCE » ET DE SES APPORTS A LA CONNAISSANCE DE LA DEMARCHE

A propos du texte lui-même, notons tout d'abord que nous donnons ici la première édition et traduction du manuscrit copte Pierpont Morgan M580, ainsi que de deux fragments sahidiques. Nous éditons et traduisons également pour la première fois les trois seuls textes arabes disponibles à ce jour et donnons une édition critique des cinq manuscrits éthiopiens connus, dont un seul était à ce jour mal édité et sans traduction. Enfin, en plus de la réédition et de la retraduction de deux autres fragments coptes, nous proposons une meilleure édition et une première traduction française du manuscrit sahidique conservé à Londres et une réédition et retraduction du manuscrit bohairique de la Vaticane. Ainsi, nous offrons l'image la plus complète qu'il se peut de la « tradition du Nil » de la Mission.

Ceci nous a tout d'abord permis de repérer que la *Mission de Paphnuce* consistait en réalité en l'enrichissement conséquent de deux apophtegmes anonymes, sans doute écrits aux environs de 324, dont nous avons reproduit en annexe du premier volume les éditions des versions orientales, accompagnées d'une traduction personnelle, qui est notamment la première en français en ce qui concerne les apophtegmes en arménien. Pour ce qui est de la *Mission* elle-même, la version qui nous apparaît la plus proche de la première, aujourd'hui perdue et sans doute rédigée en copte, est la version courte dont nous avons la trace grâce au texte fourni par le manuscrit éthiopien E1, dont l'origine remonte selon nous à la période 385-399, et qui, outre les autres manuscrits guèzes, a également donné naissance au texte arabe du monastère des Syriens (A1), qui peut être daté des années 399 à 407. Très peu de temps après cette version courte fut produite une version plus développée dont la première mouture, aujourd'hui également disparue, devait être en grec. Cette seconde version est à l'origine du manuscrit sahidique de New York (S1) et du manuscrit bohairique de la Vaticane (B), dont la datation des textes s'avère impossible (S1 étant cependant assurément le plus ancien des textes coptes conservés), du manuscrit sahidique de Londres (S2), reproduisant un texte des environs de 415, et enfin des deux autres manuscrits arabes accessibles (A2 et A3), fournissant une version très certainement post-chalcédonienne.

La *Mission de Paphnuce* est un « récit de voyage » qui se compose donc de deux parties, à l'objectif nettement différent : la première, centrée autour de Timothée, met l'accent sur la tentation du démon et la lutte contre ses attaques ; la seconde repose fondamentalement sur la mission donnée par Dieu à Paphnuce et divulguée par Onuphre. Le but premier de

cette partie (la plus importante, qui enrichit le deuxième apophtegme d'importants épisodes mettant en scène d'autres errants) est clairement arétologique, visant à magnifier le mode de vie érémitique par rapport à celui des cénobites ou des semi-anachorètes de Scété. La mise en place du culte d'Onuphre a ensuite nécessité l'adjonction d'éléments qui mettent en avant la sainteté du personnage, d'où le passage relatif à la synaxe angélique en faveur de l'errant, ainsi que l'organisation de sa commémoration, qui a impliqué le développement du pacte de grâce, qui fournit par ailleurs un des témoignages les plus tardifs sur le millénarisme en Egypte et explique aussi le grand succès de ce texte en Ethiopie au XV^e siècle, époque où la doctrine millénariste, soutenue par l'empereur, y est contestée.

Il nous reste à examiner ce qu'apporte spécifiquement l'étude du texte à la connaissance de la démarche monastique des moines errants.

La *Mission de Paphnuce*, texte sans aucun rapport direct avec Evagre, fournit surtout des exemples confirmant l'analyse de la démarche opérée au départ de l'étude des autres sources littéraires déjà éditées qui permettent d'appréhender le monde des errants, apophtegmes en tête, venant ainsi à l'appui de notre thèse. Le texte permet toutefois d'apporter aussi tout spécialement un certain nombre de précisions par ailleurs inaccessibles, voire d'évoquer des questions nouvelles, pas toujours résolues.

Notons tout d'abord qu'A2 (le manuscrit arabe de Sainte-Catherine) est le seul des textes à présenter, à une occasion, des cénobites comme étant des « errants de Haute-Egypte ». Ceci va à l'encontre de notre définition des errants, basée pour l'essentiel sur la lecture de Cassien. Le caractère à la fois tardif et isolé de cette mention nous donne davantage à penser à une perte de sens du terme qu'à un réel élargissement du concept.

En revanche, Onuphre est bien ΠΕΤΣΟΡΜ ΕΒΟΛ ΖΜΠΧΑΙΕ ΕΤΒΕΠΝΟΥΤΕ, à savoir « l'errant dans le désert à cause de Dieu », ce qui est la seule revendication claire connue du terme « errant » pour désigner la pratique d'un ermite avec une connotation positive. Ceci renforce assurément notre conception d'un vocabulaire positif (CΑΡΑΚΩΤΕ, mais aussi, notamment, ΑΠΟΤΑΚΤΙΚΟΣ) ayant ensuite, sous l'influence des contradicteurs de certaines pratiques, évolué vers des interprétations exclusivement négatives, voire des injures.

En ce qui concerne le désert, la *Mission* permet de remarquer que les errants ne disent jamais y résider. Ils vivent dans un « lieu », même si celui-ci se trouve en plein désert. Dès lors, dès qu'ils quittent ce dernier, ils entrent dans le « désert profond », même s'ils se rapprochent concrètement de l'« Egypte », à savoir les zones habitées de la vallée ou des monastères semi-anachorétiques.

La *Mission* apporte aussi une précision sur les « moines nus ». Il apparaît clairement que, si de tels errants existent bien, il convient d'être prudent et de constater que certains moines dits nus, tel Onuphre, sont en fait vêtus au moyen de plantes, de nattes ou de peaux de bêtes, tel Paul de Thèbes et sans doute l'essentiel des premiers anachorètes. L'appellation de « moine nu » peut dès lors sans doute être considérée comme un moyen d'indiquer que l'errant ne porte pas l'habit monastique classique, qui se généralise à la fin du IV^e siècle.

L'étude de l'« armure » monastique a en premier lieu permis de mettre en évidence que l'auteur de la *Mission* ne présente quasi exclusivement que des βοσκοί, des « brouteurs », à savoir des errants se nourrissant de fruits et de plantes sauvages, sans rien produire de leur main pour leur alimentation. C'est certes là une forme de pratique particulière du jeûne, mais qui ne peut cependant être qualifiée d'extrémiste.

Notons d'autre part que, dans le texte, Timothée est un moine à longue chevelure et que ceci, contrairement à la conception majoritaire chez les errants, n'est pas condamné. Quant à Onuphre, s'il est un errant chevelu à la très longue barbe, il convient de remarquer que ce sont assurément des plantes et non ses poils qui recouvrent son indécence.

L'étude de la composition dans la *Mission* a permis de mettre en évidence que, contrairement à la doctrine, les errants semblent bien pouvoir éprouver des terreurs terrestres, lorsqu'ils n'identifient pas clairement leur interlocuteur. D'autre part, la présentation d'« aimant Dieu » ou de « frères aimant Dieu » peut donner à penser que la doctrine qui ne veut voir d'amour actif que chez les parfaits impassibles ne se trouve pas non plus respectée dans ce texte. On notera cependant que les termes « aimant Dieu » ne s'appliquent qu'à des moines vivant en communauté assemblée, spécialement celle de Scété qui présentent également la particularité d'être dits « saints ». On remarquera à ce propos que les apophtegmes présentent systématiquement les moines de Scété comme étant des « pères ».

Notons enfin que les errants chantent lors de la première arrivée de l'ange venu leur donner la communion. Le rejet théorique du chant par les errants n'est donc pas généralisé.

Les sources manquent au sujet de la prière effectuée par les moines lors des funérailles. Selon les textes de la *Mission*, il apparaît soit qu'une prière est effectuée avant l'enfouissement du corps et une autre après, soit que seule cette dernière est opérée. Les deux pratiques ont-elles été concomitantes ou expriment-elle une évolution dans le temps ? Nous ne pouvons le dire.

En ce qui concerne les prières communautaires du samedi et du dimanche, rien de particulier n'apparaît. Il convient cependant de remarquer que la nuit de prière et de psalmodie, se déroulant, pour la plupart des errants semi-anachorètes, entre les deux liturgies, semble bien consister en la pratique de prières purement individuelles et non en une véritable célébration liturgique, structurée et ordonnée. Enfin, il est notable que l'agape dominicale, très tôt disparue, apparaît bien ici après la deuxième synaxe angélique reçue par Paphnuce et les quatre jeunes errants originaires de Pemdjē. Ceci témoigne assurément de l'antiquité de ce passage ajouté aux apophtegmes et donc de la composition de la première version de la *Mission*.

Pour ce qui est de l'hospitalité, il semble bien que ce soit le plus avancé dans la démarche monastique qui prenne l'initiative d'interrompre un entretien. La *Mission de Paphnuce* donne quant à elle à voir que c'est manifestement l'arrivant qui doit saluer l'errant sorti à sa rencontre. Par ailleurs, lorsqu'il n'y a pas de réponse de l'occupant d'une cellule ou qu'il n'y a pas de porte, il apparaît convenable de pénétrer de sa propre initiative dans le « lieu » d'un moine, en demandant à haute voix la bénédiction de l'habitant. Il importe aussi de constater que la prière d'accueil est étroitement liée à l'entrée dans le « lieu » du moine et non au fait même de la rencontre entre les errants. Enfin, la prosternation semble être le mode de salutation des errants par les laïcs ou par ceux qui s'estiment encore tels, mais la situation est loin d'être claire.

Enfin, sur la question de l'enseignement, on notera que Timothée ne se forme que dans son monastère cénobitique, sans aucune intervention d'un père spirituel au désert. Ceci témoigne soit d'une plus grande précision de la deuxième partie du récit sur ce sujet, soit de l'absence de nécessité absolue pour les cénobites de se former à l'« œuvre du désert »

lorsqu'ils deviennent ermites, en raison peut-être de la proximité des démarches. Cela semble cependant assez douteux, mais il conviendra d'approfondir le sujet.

3. POUR CONCLURE

En cette fin de thèse, nous pouvons dès lors affirmer que le schéma évagrien traduit bien essentiellement la démarche spirituelle réelle des moines égyptiens errants de l'Antiquité tardive et que l'étude des sources littéraires de l'époque, y compris de la *Mission de Paphnuce* permet, en suivant le schéma fourni par Evagre, d'approcher au plus près qu'il soit possible la réalité de cette démarche.

Enfin, il convient de noter à propos de cette dernière que l'enseignement individualisé et non écrit que reçoivent les errants les conduit à une pratique fortement marquée par l'idiorrythmie.

En revanche, si on considère qu'Evagre traduit bien l'esprit des moines errants et si on se fie à ce qui se dégage d'un bon nombre d'apophtegmes, il apparaît que, si les extrémistes dans la pratique existent bel et bien, la toute grande majorité des errants doit fort certainement se caractériser, en raison de son discernement toujours plus poussé, par le côté fondamentalement raisonnable, sinon modéré, de sa pratique, qui semble bien représenter la *Sittlichkeit*, pour employer un terme hégélien parfaitement adapté, autrement dit la « norme morale » de la société monastique des errants égyptiens de l'époque étudiée.

Dès lors, si un bon nombre d'œuvres monastiques relatives aux errants donnent à penser que l'on se trouve devant un monde rempli de contradictions et de folies, c'est bien parce que l'on oublie l'absence de règle écrite qui encadre l'enseignement de ce type de moine, rendant multiples les façons d'opérer ce qui n'est en somme qu'une seule et même démarche monastique, et que l'on ne perçoit pas la déformation qu'entraîne fort certainement une littérature qui parle certes beaucoup des cas extrêmes, soit éventuellement pour les valoriser, mais aussi – et c'est même le cas le plus fréquent – pour s'en désolidariser et appeler ainsi à la modération du moine, telle que mise en avant par Evagre.

Il est évident que ceci n'est cependant que l'image que l'on peut tirer de la lecture des œuvres utilisées, qui représentent toutefois la part la plus essentielle de la littérature

relative aux moines errants. Il n'en reste pas moins qu'il convient maintenant de continuer à affiner notre connaissance de la démarche par l'étude sous le même angle d'approche d'autres textes, essentiellement des vies de saints et des récits de voyage.

Par ailleurs, nous terminerons en disant notre espérance que notre thèse apporte désormais à la recherche le schéma d'approche de base nécessaire à tout qui veut étudier la spiritualité monastique chrétienne, y compris cénobitique, qu'elle soit orientale ou occidentale et ce quelle que soit l'époque considérée. Il convient pour y croire de voir l'immense succès que l'œuvre ascétique évagrienne, parfois sous le nom de saint Nil, a rencontré tant en Syrie et en Palestine qu'en Occident, notamment au Moyen Age. Le champ de la recherche est ouvert et nous comptons bien participer activement à son défrichage.

**ANNEXE : LES DEUX APOPHTEGMES A L'ORIGINE DE
LA *MISSION DE PAPHNUCE***

ΑΠΟΡΗΤΕΓΜΕΣ GRECS

AG1.1.²²⁸¹ Διηγῆσατό τις τῶν ἀναχωρητῶν τοῖς ἀδελφοῖς τοῖς ἐν Ῥαιθοῦ ὅπου τὰ ἑβδομήκοντα στελέχη τῶν φοινίκων ἔνθα παρενέβαλε Μωϋσῆς μετὰ τοῦ λαοῦ ὅτε ἐξῆλθεν ἐκ γῆς Αἰγύπτου, καὶ ἔλεγεν οὕτως· Ἐλογισάμην ποτὲ εἰσελθεῖν εἰς τὴν ἔρημον τὴν ἐσωτέραν εἴπως εὔρω τινὰ ἐνδότερόν μου διάγοντα καὶ δουλεύοντα τῷ δεσπότη Χριστῷ.

AG1.1. Un des anachorètes raconta aux frères (qui sont) à Raïthou, où (se trouvent) les septante troncs de palmiers-dattiers (et) où campa Moïse avec le peuple quand il sortit de la terre d’Égypte, et il disait ainsi : je pensai un jour en moi-même à pénétrer dans le désert profond²²⁸² dans l’espoir que je trouve quelqu’un vivant plus retiré que moi²²⁸³ et servant le maître Christ.

AG1.2. Καὶ ὁδεύσας νυχθήμερα τέσσαρα εὔρον σπήλαιον καὶ προσεγγίσας βλέπω ἔσω καὶ θεωρῶ καθήμενον ἄνθρωπον, καὶ κρούω κατὰ τὸ ἔθος τῶν μοναχῶν πρὸς τὸ ἐξελθόντα αὐτὸν ἀσπάσασθαί με.

AG1.2. Et, faisant route quatre jours et nuits²²⁸⁴, je trouvai une grotte et, m’approchant, je regarde à l’intérieur et j’observe un homme assis et je frappe (à la porte) selon la coutume des moines, pour que, sortant, je le salue.

AG1.3. Ὁ δε οὐκ ἐκινεῖτο.

AG1.3. Mais il ne se bougeait pas.

AG1.4. Ἦν γὰρ ἀναπεπαυμένος.

AG1.4. Car il était mort.

AG1.5. Ἐγὼ δὲ μηδὲν μελλήσας εἰσέρχομαι καὶ κρατῶ αὐτὸν τοῦ ὤμου αὐτοῦ, καὶ εὐθέως διελύθη καὶ ἐγένετο κόνις.

AG1.5. Et moi, n’hésitant nullement²²⁸⁵, j’entre et je le saisis par l’épaule²²⁸⁶, et aussitôt il se désagrégea et devint poussière.

AG1.6. Ἔτι δὲ προσεσχηκῶς θεωρῶ κολόβιον κρεμαμένον.

AG1.6. Et encore, m’étant approché²²⁸⁷, j’observe une tunique suspendue.

²²⁸¹ AG = « apophtegme grec ». Le premier nombre indique le numéro de l’apophtegme, le second celui de la phrase.

²²⁸² Littéralement : « plus intérieur ».

²²⁸³ Litt. : « vivant plus à l’intérieur que moi ».

²²⁸⁴ τὸ νυχθήμερον représente une durée d’un jour et d’une nuit, une durée de vingt-quatre heures.

²²⁸⁵ J.-Cl. Guy traduit par « sans me soucier de rien », confondant le verbe μέλλω, qui signifie notamment « hésiter » et le verbe μέλω, qui peut correspondre à « ne se soucier de rien ».

²²⁸⁶ Litt. : « par son épaule ».

AG1.7. Ὡς δὲ καὶ τοῦτο ἐκράτησα διελύθη καὶ ἐγένετο εἰς οὐδέν.

AG1.7. Et aussi, lorsque je saisis celle-ci, elle se désagrégea et devint rien.

AG1.8. Ὡς δὲ διηπόρουν ἐξήλθον ἐκεῖθεν καὶ διηρχόμεν τὴν ἔρημον.

AG1.8. Et tandis que j'étais dans l'incertitude, je sortis de là et je traversai²²⁸⁸ le désert.

AG1.9. Καὶ εὗρον ἕτερον σπήλαιον καὶ ἵχνη ἀνδρός.

AG1.9. Et je trouvai une autre grotte et des traces de pas d'un homme.

AG1.10. Εὐθύμως δὲ γενόμενος προσήγγιζον τῷ σπηλαίῳ.

AG1.10. Et, devenu plein d'ardeur, je m'approchai²²⁸⁹ de la grotte.

AG1.11. Ὡς δὲ πάλιν ἔκρουσα καὶ οὐδεὶς μου ὑπήκουσεν, εἰσελθὼν οὐδένα εὗρον.

AG1.11. Et comme, à nouveau, je frappai (à la porte) et que personne ne me répondit, entrant, je ne trouvai personne.

AG1.12. Στὰς δὲ ἔξω τοῦ σπηλαίου ἔλεγον ἐν ἑαυτῷ ὅτι δεῖ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ἐλθεῖν ὅπου ἐὰν εἴη.

AG1.12. Et, me tenant debout hors de la grotte, je disais en moi-même : « il faut que le serviteur de Dieu vienne, où qu'il soit ».

AG1.13. Ὡς δὲ ἡ ἡμέρα λοιπὸν διήρχετο ὁρῶ βουβάλους ἐρχομένους καὶ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν γυμνὸν ταῖς θριξίν αὐτοῦ σκέποντα τὰ ἀσχήμονα μέλη τοῦ σώματος.

AG1.13. Et comme le jour s'achevait finalement, je vois que des buffles viennent et le serviteur de Dieu au milieu d'eux, nu, couvrant de sa pilosité les parties honteuses du corps.

AG1.14. Ὡς δὲ προσήγγισέ μοι νομίσας πνεῦμα εἶναι με, ἔστη εἰς προσευχήν.

AG1.14. Et quand il s'approcha de moi, pensant que je suis un esprit, il se tint debout en prière.

AG1.15. Ἦν γὰρ ὡς ἔλεγεν ὕστερον πολλὰ πειρασθεὶς ὑπὸ τῶν ἀκαθάρτων πνευμάτων.

AG1.15. Car il était, comme il dit²²⁹⁰ plus tard, fortement tenté par les esprits impurs.

²²⁸⁷ J.-Cl. Guy traduit erronément par « regardant encore ». Il traduit systématiquement προσέχω par « regarder », ce qui est inexact.

²²⁸⁸ Litt. : « je traversais », expression du duratif.

²²⁸⁹ Pour le même motif, litt. : « je m'approchais ».

²²⁹⁰ Litt. : « il disait ». Duratif.

AG1.16. Ἐγὼ δὲ νοήσας τοῦτο ἔλεγον αὐτῷ ὅτι· ἄνθρωπός εἰμι, δοῦλε τοῦ Θεοῦ, ὅρα τὰ ἴχνη μου καὶ ψηλάφησόν με ὅτι σὰρξ καὶ αἷμά εἰμι.

AG1.16. Et moi, comprenant cela, je lui dis²²⁹¹ : « je suis un homme, serviteur de Dieu ; vois mes traces de pas et touche-moi, parce que je suis chair et sang ».

AG1.17. Ὡς δὲ ἐτέλεσε τὴν εὐχὴν μετὰ τὸ ἀμήν, πρόσεσχέ μοι καὶ παρακληθεὶς λαβὼν με ἐν τῷ σπηλαίῳ ἡρώτα· Πῶς, λέγων, ἐνταῦθα παρεγένου.

AG1.17. Et quand il eut achevé la prière avec l'« Amen », il m'approcha²²⁹² et, consolé, me prenant dans la grotte, il demanda²²⁹³ : « pourquoi vins-tu ici ? »

AG1.18. Εγὼ δὲ εἶπον· Χάριν τοῦ ἐπιζητῆσαι τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ ἦλθον εἰς τὴν ἔρημον ταύτην, καὶ οὐχ ὑστέρησέ με τῆς ἐπιθυμίας μου ὁ Θεός.

AG1.18. Et moi, je dis : « à cause de la recherche des serviteurs de Dieu, je vins dans ce désert, et Dieu ne me priva pas de mon souhait ».

AG1.19. Καγὼ δὲ ἡρώτησα αὐτὸν λέγων· Πῶς δὲ καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα παρεγένου ;

AG1.19. Et moi aussi, je lui demandai, en disant : « et pourquoi aussi toi-même vins-tu ici ?

AG1.20. Καὶ πόσον ἔχεις χρόνον ;

AG1.20. Et depuis combien de temps y es-tu ?²²⁹⁴

AG1.21. Καὶ πῶς τρέφῃ ;

AG1.21. Et comment es-tu nourri ?

AG1.22. Καὶ πῶς γυμνὸς ὢν οὐ δέῃ ἐνδύματος ;

AG1.22. Et comment, étant nu, n'as-tu pas besoin de vêtement ? »

AG1.23. Ὁ δὲ ἔφη· Ἐγὼ ἐν κοινοβίῳ ἤμην τῆς Θηβαίδος, ἔργον ἔχων τὸ λινυφικόν.

AG1.23. Et celui-ci dit²²⁹⁵ : « moi, j'étais dans un monastère de la Thébaïde, ayant comme travail le tissage du lin.

AG1.24. Ὑπεισηλθε δέ μοι λογισμὸς λέγων· Ἐξελθε καὶ καθ' ἑαυτὸν καθέζου, καὶ δύνασαι ἡσυχάζειν καὶ φιλοξενεῖν καὶ μισθὸν πλείον κτήσασθαι ἀπὸ τοῦ πόνου τοῦ ἔργου σου.

²²⁹¹ Litt. : « je lui disais ». Duratif.

²²⁹² Cf. note 2287.

²²⁹³ Litt. : « il demandait ».

²²⁹⁴ Litt. : « Et tu as/tiens depuis combien de temps ? »

²²⁹⁵ Litt. : « disait ».

AG1.24. Et une pensée s'insinua en moi, disant : « sors et demeure seul²²⁹⁶ et tu peux vivre dans l'ήσυχία et être hospitalier et obtenir une plus grande récompense à cause de la peine de ton travail.

AG1.25. Ὡς δὲ συνεθέμην τῷ λογισμῷ ἤδη καὶ τὸ ἔργον διήνυον.

AG1.25. Et quand je consentis à la pensée, aussitôt je menai²²⁹⁷ l'œuvre à terme.

AG1.26. Οἰκοδομήσας γὰρ μοναστήριον εἶχον τοὺς ἐπιτάσσοντας, πολλὰ δὲ πορίζων τὰ συναγόμενα, ἠγωνιζόμενην πτωχοῖς καὶ ξένοις διανέμειν.

AG1.26. Ayant en effet construit un monastère, j'avais les clients²²⁹⁸ et, fournissant de nombreuses productions, je m'efforçais de distribuer aux pauvres et aux étrangers.

AG1.27. Ὁ δὲ ἐχθρὸς ἡμῶν διάβολος φτονήσας ὡς αἰεὶ καὶ τότε τῇ μελλούσῃ ἀνταποδώσει γίνεται εἰς ἐμὲ ὑπὲρ ὧν ἔσπευδον τοὺς κόπους μου τῷ Θεῷ ἀναθῆναι.

AG1.27. Et notre Ennemi le Diable, jaloux alors comme toujours²²⁹⁹ la récompense à venir, vient²³⁰⁰ en moi à cause de mes peines que je m'efforçais d'offrir à Dieu.

AG1.28. Ἰδὼν γὰρ μίαν παρθένον ἐπιτάξασάν μοι ἤδη καὶ τοῦτό μου ποιήσαντος καὶ δεδωκότος ὑποβάλλει αὐτῇ πάλιν ἐπιτάξει μοι ἄλλα.

AG1.28. Voyant en effet qu'une vierge m'avait déjà commandé (une pièce) et que j'avais fait cela et (le lui) avait donné²³⁰¹, il lui suggère de m'en commander de nouveau d'autres.

AG1.29. Ὡς δὲ λοιπὸν συνήθεια ἐγένετο καὶ παρρησία περισσοτέρα τέλος καὶ ἀφή χειρῶν καὶ γέλως καὶ συναλισμὸς, καὶ λοιπὸν ὠδινήσαντες ἐτέκαμεν τὴν ἀνομίαν.

AG1.29. Et quand finalement se créa une habitude et une familiarité trop importante et, à la fin, le contact des mains et le rire et le fait d'être ensemble, finalement, concevant la douleur, nous donnâmes naissance à l'iniquité.

AG1.30. Ὡς οὖν ἔμεινα ἐν τῷ πτώματι μετ' αὐτῆς μῆνας ἕξ ἐλογισάμην ὅτι κἂν σήμερον κἂν αὐρίον κἂν μετὰ πολλὰ ἔτη θανάτῳ ὑποβληθεῖς τὴν αἰώνιον ὑφέξω δίκην.

AG1.30. Après donc que je fus resté dans l'erreur avec elle pendant six mois, je pensai en moi-même que, soit aujourd'hui, soit demain, soit après de nombreuses années, livré à la mort, je subirai le châtement éternel.

AG1.31. Εἰ γὰρ γυναῖκά τις ἀνθρώπου διαφθείρας κολάσει αἰωνία ὑπὸ τοῦ νόμου ὑποβάλλεται, πόσων τιμωριῶν ἄξιος ὁ τὴν νύμφην τοῦ Χριστοῦ διαφθείρας.

²²⁹⁶ Litt. : « demeure en face de toi-même ».

²²⁹⁷ Litt. : « je menais ».

²²⁹⁸ Litt. : « ceux qui commandent/ordonnent/prescrivent ».

²²⁹⁹ Litt. : « comme toujours et alors/à ce moment ».

²³⁰⁰ Litt. : « devient ».

²³⁰¹ Litt. : « m'ayant déjà commandé et ayant fait cela et ayant été donné ».

AG1.31. En effet, si quelqu'un, ayant séduit la femme d'un homme, est livré par la loi à une peine perpétuelle, de combien de châtements est digne celui ayant séduit l'épouse du Christ !

AG1.32. Καὶ οὕτως εἰς τὴν ἔρημον ταύτην λαθραίως ἀνέδραμον, ἐάσας πάντα τῇ γυναικί.

AG1.32. Et ainsi, je courus secrètement dans ce désert, laissant tout à la femme.

AG1.33. Καὶ ἐλθὼν ἐνταῦθα εὗρον τὸ σπήλαιον τοῦτο καὶ τὴν πηγὴν ταύτην καὶ τὸν φοίνικα τοῦτον φέροντά μοι σπαθία δώδεκα φοινίκων · κατὰ μῆνα φέρει ἐν σπαθίον ὅπερ ἐπαρκεῖ μοι τὰς τριάκοντα ἡμέρας, καὶ μετὰ τοῦτο ἀκμάζει τὸ ἕτερον

AG1.33. Et, venant ici, je trouvai cette grotte et cette source et ce palmier-dattier me fournissant douze régimes de dattes : chaque mois, il fournit un régime qui me suffit précisément pour les trente jours et, après celui-ci, un autre²³⁰² est mûr.

AG1.34. Μετὰ δὲ χρόνον τινὰ ἠϋξήσαν αἱ τρίχες μου καὶ φθαρέντων τῶν ἱματίων μου ἐν αὐταῖς τὰ ἀσχήμονα σκέπω τοῦ σώματος μέρη.

AG1.34. Et après un temps, ma pilosité poussa et, mes vêtements étant détruits, j'en couvre²³⁰³ les parties honteuses du corps.

AG1.35. Ὡς δὲ πάλιν ἠρώτων αὐτὸν εἰ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἐδυσχέραινεν ἐκεῖ ἔφη · Ἐν μὲν ταῖς ἀρχαῖς πάνυ ἐθλίβην ὥστε χαμαὶ κεισθαί με ἀπὸ τοῦ ἡματος καὶ μὴ δύνασθαί με ἐστῶτα τὴν σύναξιν ἐπιτελεῖν ἀλλὰ κείμενον χαμαὶ βοᾶν πρὸς τὸν Ὑψιστον.

AG1.35. Et comme je lui demandais encore si dans les débuts il avait peiné²³⁰⁴, alors il dit²³⁰⁵ : « dans les débuts, je fus fortement affligé, au point d'être couché à terre à cause du foie et de ne pas pouvoir accomplir debout la synaxe, mais, couché à terre, de crier vers le Très-Haut ».

AG1.36. Ὡς δὲ ἤμην ἐν τῷ σπηλαίῳ ἐν ἀθυμίᾳ πολλῇ καὶ πόνῳ ὥστε με λοιπὸν μηδὲ ἐξιέναι δύνασθαι θεωρῶ ἄνδρα εἰσελθόντα καὶ πλησίον μου στάντα καὶ λέγοντά μοι · Τί πάσχεις ;

AG1.36. Et tandis que j'étais dans la grotte dans un profond découragement et une peine au point finalement de ne même plus pouvoir sortir, j'observe un homme qui entre²³⁰⁶ et se tient près de moi et me dit²³⁰⁷ : « de quoi souffres-tu ? »

AG1.37. Ἐγὼ δὲ παρ' αὐτὰ δυναμωθεὶς μικρὸν εἶπον · Τὸ ἦπαρ πάσχω.

AG1.37. Et moi, un peu fortifié à la suite de cela, je dis : « je souffre du foie ».

AG1.38. Καὶ εἶπεν μοι · Ποῦ πάσχεις ;

²³⁰² Litt. : « l'autre ».

²³⁰³ Litt. : « je couvre par elles ».

²³⁰⁴ Litt. : « il peinait ».

²³⁰⁵ Litt. : « il disait ».

²³⁰⁶ Litt. : « entrant ».

²³⁰⁷ Litt. « me disant ».

AG1.38. Et il me dit : « où souffres-tu ? »

AG1.39. Ἐγὼ δὲ ἔδειξα αὐτῷ τὸν τόπον.

AG1.39. Et moi je lui montrai l'endroit.

AG1.40. Τοὺς οὖν δακτύλους τῆς χειρὸς αὐτοῦ εἰς ὀρθὸν συζεύξας διχοτομεῖ τὸν τόπον ὡσπερ ἐν ξίφει · καὶ ἐκπάσας τὸ ἥπαρ ἔδειξέ μοι τὰ τραύματα καὶ τῇ χειρὶ ξέσας ἐν ῥάκκει τὸν ἰχώρα ἐξέβαλεν · καὶ πάλιν ἐνθεὶς τὸ ἥπαρ τῇ χειρὶ τὸν τόπον ἀπήλειψε καὶ εἶπέ μοι · Ἴδου ὑγιῆς γέγονας, δούλευε τῷ δεσπότη Χριστῷ ὡς πρέπει.

AG1.40. Joignant donc les doigts tendus²³⁰⁸ de sa main, il coupe en deux l'endroit, exactement comme au moyen d'une épée, et, retirant le foie, il me montra les lésions et, grattant de la main, il jeta le pus dans un linge et, plaçant à nouveau le foie à l'intérieur, il essuya l'endroit de la main et il me dit : « voici, tu es devenu en bonne santé ; sers le maître Christ comme il convient ».

AG1.41. Καὶ ἐκ τότε γέγονα ὑγιῆς καὶ λοιπὸν ἀκόπως διατρίβω ἐνταῦθα

AG1.41. Et depuis lors, je suis devenu en bonne santé et je séjourne²³⁰⁹ ici désormais sans peine.

AG1.42. Πολλὰ δὲ παρεκάλεσα αὐτὸν ὥστε με διατρίψαι ἐν τῷ σπηλαίῳ τῷ προτέρῳ, καὶ εἶπέ μοι μὴ²³¹⁰ δύνασθαί με ὑπενεγκεῖν τῶν δαιμόνων τὰς ὁρμάς.

AG1.42. Et je l'exhortai beaucoup pour que je séjourne²³¹¹ dans la première des deux grottes et il me dit que je ne peux supporter les attaques des démons.

AG1.43. Καὶ γὰρ τοῦτο αὐτὸ πεισθεὶς παρεκάλουν εὐξάμενον ἀπολύσαι με.

AG1.43. Et moi, convaincu de cela même, je (l')exhortai²³¹², ayant prié, de me congédier.

AG1.44. Καὶ εὐξάμενος ἀπέλυσέ με.

AG1.44. Et, ayant prié, il me congédia.

AG1.45. Ταῦτα διηγησάμην ὑμῖν ὠφελείας χάριν.

AG1.45. Je vous ai raconté cela pour (votre) utilité.

AG2.1. Ἔλεγε πάλιν ἄλλος γέρων ὃς ἠξιώθη τῆς ἐπισκοπῆς πόλεως Ὁξυρύγχου ὡς ἐτέρου τινὸς αὐτῷ διηγησαμένου, ἦν δὲ αὐτὸς ὁ τοῦτο πεποικώς · Ἔδοξέ μοι, φησί, ποτε εἰς

²³⁰⁸ Litt. : « vers le droit/la droite ligne ».

²³⁰⁹ Litt. : « je passe mon temps ».

²³¹⁰ La négation attendue dans une proposition infinitive exprimant la modalité du réel après une déclarative est οὐ.

²³¹¹ Idem note 2309.

²³¹² Litt. : « j'exhortais ».

τὴν ἔρημον τὴν ἐσωτέραν τὴν κατ' ὄασαν ἔνθα τὸ τῶν Μαζήκων γένος εἰσελθεῖν καὶ ἰδεῖν εἴ ποῦ εὕρω τινὰ τῷ Χριστῷ δουλεύοντα.

AG2.1. Un autre ancien, qui avait été jugé digne de l'épiscopat de la ville d'Oxyrhynque, disait comme si un autre (le) lui avait raconté, mais lui-même était celui qui avait fait cela : je pensai, dit-il, un jour, à entrer dans le désert profond²³¹³, celui auprès de l'oasis où (se trouve) le peuple des Maziques, et à voir si par hasard je trouverais quelqu'un servant le Christ.

AG2.2. Καὶ δὴ λαβὼν ὀλίγα παξαμάδια καὶ ὡς ἡμερῶν τεσσάρων ὕδατος μεταλαμβάνων, τὴν πορείαν ἐποιοῦμην.

AG2.2. Et alors, ayant pris quelques petits pains²³¹⁴ et prenant ensuite de l'eau pour environ quatre jours, je fis²³¹⁵ le voyage.

AG2.3. Ὡς δὲ διήλθον αἱ τέσσαρες ἡμέραι, τῶν τροφῶν ἀναλωθεισῶν, διηπόρουν τί πράξω.

AG2.3. Et lorsque les quatre jours eurent passé, les provisions ayant été consommées, je ne savais que faire.²³¹⁶

AG2.4. Θαρρήσας οὖν ἐξέδωκα ἑμαυτὸν καὶ ὀδεύσας ἄλλας τέσσαρας ἡμέρας ἔμεινα ἄσιτος.

AG2.4. Ayant donc confiance, je m'abandonnai²³¹⁷ et, faisant route quatre autres jours, je restai à jeun.

AG2.5. Τῆς δὲ ἀσιτείας καὶ τοῦ κόπου τῆς ὁδοῦ τὴν τάσιν μὴ φέροντός μου λοιπὸν εἰς λιποθυμίαν ἦλθον καὶ δὴ ἐκέιμην χαμαί.

AG2.5. Et, ne supportant plus l'effort du jeûne et de la peine de la route, je m'évanouis²³¹⁸ et alors je gis²³¹⁹ à terre.

AG2.6. Ἐλθὼν δὲ τις τῷ δακτύλῳ αὐτοῦ ἤψατο τῶν χειλέων μου καθάπερ ἰατρὸς τῇ μήλῃ τῶν ὀφθαλμῶν παρατρέχων.

AG2.6. Et quelqu'un venant, il toucha de son doigt mes lèvres à la façon d'un médecin effleurant les yeux d'un instrument.²³²⁰

AG2.7. Εὐθὺς δὲ ἐνεδυναμώθην ὥστε νομίσαι με μήτε ὀδευκέναι μήτε λιμῶξαι.

AG2.7. Et aussitôt je fus fortifié au point de penser n'avoir ni marché ni souffert de la faim.

²³¹³ Litt. : « plus intérieur ».

²³¹⁴ Litt. : « petits biscuits ».

²³¹⁵ Litt. : « je faisais ».

²³¹⁶ Litt. : « j'étais dans l'incertitude sur ce que je ferai ».

²³¹⁷ J.-Cl. Guy traduit par « je poursuivis ».

²³¹⁸ Litt. : « je vins vers un évanouissement ».

²³¹⁹ Litt. : « je gisais ».

²³²⁰ Litt. : « de l'instrument ». J.-Cl. Guy traduit ce terme par « instrument tranchant », le dictionnaire de Bailly le définissant comme étant une « sonde de chirurgien » (p. 1276a).

AG2.8. Ὡς οὖν εἶδον τὴν δύναμιν ταύτην ἐπελθοῦσάν μοι ἀναστὰς διόδευσα τὴν ἔρημον.

AG2.8. Lorsque donc je vis cette puissance venant sur moi, me levant, je parcourus le désert.

AG2.9. Ὡς δὲ διήλθον ἄλλαι τέσσαρες ἡμέραι πάλιν ἡτόνησα · καὶ ἐξέτεινα τὰς χεῖράς μου εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἰδοὺ ὁ ἀνὴρ ὁ πρότερον ἐνδυναμώσας με πάλιν τῷ δακτύλῳ αὐτοῦ χρίσας τὰ χεῖλη μου ἐστερέωσέ με.

AG2.9. Et lorsque quatre autres jours eurent passé, à nouveau je fus affaibli ; et je tendis mes mains vers le Ciel et voici que l'homme m'ayant auparavant fortifié, frottant à nouveau mes lèvres de son doigt, m'affermi.

AG2.10. Διήλθον δὲ ἡμέραι δεκαεπτὰ καὶ μετὰ τοῦτο εὐρίσκω καλύβην καὶ φοίνικα καὶ ὕδωρ καὶ ἄνδρα στήκοντα οὗ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἦσαν ἔνδυμα αὐτῷ πεπολιωμένοι οὕσαι πᾶσαι.

AG2.10. Et dix-sept jours passèrent et, après cela, et je trouve une cabane et un palmier-dattier et de l'eau et un homme debout, dont la pilosité de sa tête, étant toute blanchie, lui était un vêtement.

AG2.11. Ἦν δὲ φοβερὸς τῇ ὄψει.

AG2.11. Et il était effrayant d'aspect.

AG2.12. Ὡς δὲ ἐθεάσατό με ἔστη εἰς προσευχήν.

AG2.12. Et lorsqu'il me contempla, il se tint debout en prière.

AG2.13. Καὶ εἰπὼν τὸ ἀμήν, ἔγνω εἶναι με ἄνθρωπον.

AG2.13. Et, ayant dit l'Amen, il sut que je suis un homme.

AG2.14. Καὶ κρατήσας με τῆς χειρὸς ἔστη πάλιν εἰς προσευχήν, καὶ ἠρώτα με λέγων · Πῶς ἐνταῦθα παραγέγονας ;

AG2.14. Et, me saisissant par la main, il se tint à nouveau debout en prière et me demanda²³²¹, en disant : « comment es-tu parvenu ici ? »

AG2.15. Καὶ εἰ ἔτι συνέστηκε τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ εἰ ἐπικρατοῦσιν οἱ διωγμοί ;

AG2.15. Et (il me demanda) si les (affaires) se sont encore maintenues dans le monde et si les persécutions ne l'ont pas emporté.²³²²

AG2.16. Ἐγὼ δὲ εἶπον · Χάριν ὑμῶν τῶν ἐν ἀληθείᾳ δουλευόντων τῷ δεσπότη Χριστῷ ταύτην τὴν ἔρημον διέρχομαι, τὸ δὲ τοῦ διωγμοῦ πέπαυται διὰ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ.

²³²¹ Litt. : « demandait ».

²³²² J.-Cl. Guy traduit par « durent ».

AG2.16. Et moi, je dis : « à cause de vous qui en vérité servez le maître Christ, je parcours ce désert et, quant à la persécution, elle a cessé par la grâce de Dieu.

AG2.17. Φράσον δέ μοι καὶ αὐτὸς πῶς ἐνταῦθα παραγέγονας.²³²³

AG2.17. Et raconte-moi toi-même comment tu es parvenu ici ».

AG2.18. Ὁ δὲ αποδυρόμενος καὶ κλαίων ἤρξατο λέγειν · Ἐγὼ ἐπίσκοπος ἐτύγχανον καὶ διωγμοῦ γενομένου πολλῶν τιμωριῶν προσενεχθεισῶν μοι καὶ μὴ δυνηθεὶς ὑπενεγκεῖν τοὺς αἰκισμοὺς ὕστερον ἐπέθυσσα.

AG2.18. Et celui-ci, en se lamentant et en pleurant, se mit à dire : « moi, j'étais parvenu évêque et, la persécution ayant lieu, de nombreux supplices m'étant infligés et ne pouvant supporter les mauvais traitements, je finis par sacrifier.²³²⁴

AG2.19. Ὡς δὲ ἐν ἑμαυτῷ ἐγενόμην καὶ ἐπέγνων τὴν ἀνομίαν μου, καὶ ἔδωκα ἑμαυτὸν ἀποθανεῖν ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ.

AG2.19. Et lorsque je revins à moi²³²⁵ et que je reconnus mon iniquité, alors je me livrai à la mort²³²⁶ dans ce désert.

AG2.20. Καὶ εἰμι διάγων ἐνταῦθα ἔτη τεσσαράκοντα ἐννέα ἐξομολογούμενος καὶ παρακαλῶν τὸν Θεόν, εἰ πως ἀφεθῆ²³²⁷ μοι ἡ ἀμαρτία μου.

AG2.20. Et je vis²³²⁸ ici depuis quarante-neuf ans, confessant et exhortant Dieu afin qu'en quelque manière ma faute me soit pardonnée.

AG2.21. Καὶ τὴν μὲν τροφήν παρέχει μοι ὁ Κύριος ἐκ τοῦ φοίνικος τούτου.

AG2.21. Et le Seigneur me procure la nourriture à partir de ce palmier-dattier.

AG2.22. Παράκλησιν δὲ τῆς συγχωρήσεως οὐκ ἔλαβον ἕως ἐτῶν τεσσαράκοντα ὀκτώ · ἐν δὲ τῷ ἐνιαυτῷ τούτῳ παρεκλήθην.

AG2.22. Mais je n'ai pas reçu la consolation du pardon pendant quarante-huit ans ; mais dans cette année je fus consolé ».

AG2.23. Ὡς δὲ ταῦτα ἔλεγεν ἄφνω ἀναστὰς δρομαίως ἔξω ἔστη εἰς προσευχὴν ἐπὶ πολλὰς ὥρας.

AG2.23. Et après qu'il eut dit²³²⁹ cela, se levant soudain, en courant dehors, il se tint debout en prière pendant de nombreuses heures.

²³²³ J.-Cl. Guy donne παραγέγονας, ce qui est fautif.

²³²⁴ Litt. : « ensuite je sacrifiai ».

²³²⁵ Litt. : « je devins en moi-même ».

²³²⁶ Litt. : « je me donnai à mourir ».

²³²⁷ L'édition de J.-Cl. Guy omet l'iota souscrit.

²³²⁸ Litt. « je suis vivant », mais on pourrait également traduire par « je suis séparé », ce qui serait autant porteur de sens.

²³²⁹ Litt. : « il disait ».

AG2.24. Ὡς δὲ ἐτέλεσε τὴν εὐχὴν ἦλθε πρὸς με · θεωρήσας δὲ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εἰς ἔκπληξιν ἦλθον καὶ δειλίαν.

AG2.24. Et après qu'il eut achevé la prière, il vint vers moi ; et, regardant son visage, je fus²³³⁰ dans la stupéfaction et la frayeur.

AG2.25. Ἦν γὰρ γενόμενος ὡς πῦρ.

AG2.25. Car il était devenu comme du feu.

AG2.26. Καὶ λέγει μοι · Μὴ φοβοῦ, ὁ γὰρ Κύριος ἀπέσταλκέ σε ἵνα κηδεύσης μου τὸ σῶμα καὶ θάψης.

AG2.26. Et il me dit : « n'aie pas peur, car le Seigneur t'a envoyé pour que tu prennes soin de mon corps et que tu (l')enterres.

AG2.27. Ὡς δὲ ἐτέλεσε λέγων εὐθὺς ἐκτείνας τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας τέλος ἔσχε τοῦ βίου.

AG2.27. Et après qu'il eut achevé de parler, étendant aussitôt les mains et les pieds, il acheva (sa) vie.²³³¹

AG2.28. Παραλύσας δὲ ἐγὼ τὸν λεβίτονά μου τὸ ἥμισυ ἑαυτῶ ἑάσας καὶ τὸ ἥμισυ περιπτύξας αὐτοῦ τὸ σῶμα τὸ ἅγιον, ἀπέκρυψα αὐτὸ ἐν τῇ γῆ.

AG2.28. Et moi, décousant ma lévite, laissant la moitié pour moi et enveloppant de l'(autre) moitié son corps saint, je le dissimulai dans la terre.

AG2.29. Ὡς δὲ ἔθαψα αὐτὸν εὐθέως ὁ φοῖνιξ ἐξηράνθη καὶ ἡ καλύβη ἔπεσεν.

AG2.29. Et après que je l'eus enterré, aussitôt le palmier-dattier se dessécha et la cabane s'effondra.

AG2.30. Ἐγὼ δὲ πολλὰ ἔκλαυσα δεόμενος τοῦ Θεοῦ εἶ πως παράσκει μοι τὸν φοῖνικα καὶ διατελέσω ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ τὸν ἐπίλοιπόν μου χρόνον.

AG2.30. Et moi, je pleurai beaucoup, demandant à Dieu qu'en quelque manière il me donne le palmier-dattier et je passerai dans ce lieu-là le reste de mes jours.²³³²

AG2.31. Τούτου δὲ μὴ γενομένου εἶπον ἐν ἑαυτῶ μὴ εἶναι θέλημα Θεοῦ τοῦ εἶναι με ἐκεῖ.

AG2.31. Et cela ne se produisant pas, je dis en moi-même que ce n'était pas la volonté de Dieu que je sois ici.

AG2.32. Καὶ ποιήσας εὐχὴν πάλιν ὤρμων ἐπὶ τὴν οἰκουμένην.

²³³⁰ Litt. « je vins à/dans »

²³³¹ Litt. : « la vie ».

²³³² Litt. : « de mon temps ».

AG2.32. Et, ayant fait une prière, je retournai²³³³ vers le monde habité.

AG2.33. Καὶ ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὁ χρίσας τὰ χεῖλη μου ἦλθε καὶ ἐνεδυνάμωσε με, καὶ οὕτως ἔφθασα ἐλθεῖν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ διηγησάμην αὐτοῖς πάντα, καὶ παρεκάλουν μὴ ἀπελπίζειν ἑαυτῶν ἀλλὰ τῇ ὑπομονῇ εὐρίσκειν τὸν Θεόν.

AG2.33. Et voici que vint l'homme qui avait effleuré mes lèvres et il me fortifia, et ainsi je m'empressai de venir chez les frères et je leur racontai tout, et je (les) exhortai²³³⁴ à ne pas désespérer d'eux-mêmes mais, par la persévérance, à trouver Dieu.

²³³³ Litt. : « je retournais ».

²³³⁴ Litt. « j'exhortais ».

APOPHTEGME COPTE

AC.1.²³³⁵ αφωαχε ν̄οιογαναχωριτης μ̄ννεσνηγ ετψοοπ ζ̄νελιμ πμα
ετογ̄μαγ ν̄οιπεω[φει] ν̄β̄νε πμα εταμωγ[χ]c μοونه ερ̄ναφ²³³⁶
μ̄ν[π]λαο[ς] ν̄τερογ̄ει εβολ ζ̄ν̄κ̄με αγω αφχοοc ναγ ν̄τειρε χεαιμεεγε
ν̄ογ̄οικγ εβωκ εζογν ετερημοc ετ̄ριζογν χεπαντωc †ναβ̄ν̄κεογα
εφωοοπ ζ̄μπαζογν εφο ν̄ζ̄μ̄ζαλ μ̄πενχοειc ῑc πεχ̄c

AC.1. Un anachorète parla avec les frères qui demeurent à Elim, le lieu où se trouvent les septante palmiers-dattiers, le lieu où Moïse campa de son plein gré avec le peuple lorsqu'ils sortirent d'Egypte, et il leur dit ainsi : je pensai un jour à entrer au désert intérieur (pour savoir si) certainement je trouverais quelqu'un d'autre qui demeure en son sein en étant serviteur de notre Seigneur Jésus-Christ.

AC.2. αγω αιμοοωε ν̄φτοογ ν̄ζοογ αιβ̄ινε ν̄ογcπγλαιον αγω αιβ̄ωωτ
εζογν εροφ αιναγ εγρωμε εφμοοc αγω αικωλαζ²³³⁷ κατα π̄ρεθοc
ν̄μ̄μοναχοc χεεφ̄ει εβολ ν̄φ̄αcπ̄αζε μ̄μοι

AC.2. Et je marchai quatre jours, je trouvai une grotte et je regardai à l'intérieur, je vis un homme assis et je frappai (à la porte) selon la coutume des moines, pour qu'il sorte et me salue.

AC.3. ν̄τοφ δε μ̄πεφ̄κιμ •

AC.3. Et lui, il ne bougea pas.

AC.4. νεαφ̄μ̄τον γαρ πε

AC.4. Car il était mort.

AC.5. ανοκ δε μ̄πιβ̄ω αλλα αιβωκ εζογν αγω αιμαζ̄τε μ̄πεφ̄ολ̄ζ̄ αγω
ν̄τεγ̄νογ αφβωλ εβολ αφωωπε ν̄ωοικγ

AC.5. Et moi, je ne renonçai pas, mais j'entrai et je saisis son épaule et, aussitôt, il fut détruit et il devint poussière.

AC.6. αιβ̄ωωτ̄ ον αιναγ εγκολοβιον εφωε εζ̄ραι

AC.6. Je regardai à nouveau et je vis une tunique suspendue.

AC.7. αιμαζ̄τε δε μ̄πεικετ̄ αφβωλ εβολ αφωωπε εγλααγ •

AC.7. Et je saisis celle-ci²³³⁸, elle fut détruite et devint rien.

²³³⁵ AC = « apophtegme copte ». Le nombre indique la phrase.

²³³⁶ L'édition de M. Chaîne donne ζ̄ναφ.

²³³⁷ La forme ne se trouve pas dans les dictionnaires coptes, qui ne donnent que κωλαζ.

²³³⁸ Litt. : « cette autre ».

AC.8. ΠΤΕΡΙΑΠΟΡΕΙ ΔΕ ΖΡΑΙ ΝΖΗΤ ΔΙΕΙ ΕΒΟΛ ΔΙΜΟΩΥΕ ΕΤΕΡΗΜΟC ΔΙΒΙΝΕ
ΝΚΕCΠΥΛΕΟΝ ΜΝΖΝΩCΝΤΑΒCΕ ΝΡΩΜΕ

AC.8. Et tandis que j'étais dans l'embarras, je sortis, je marchai vers le désert et je trouvai une autre grotte avec des empreintes²³³⁹ de pas d'homme.

AC.9. ΔΙΟΥΡΟΤ ΔΕ ΔΙΖΩΝ ΕΖΟΥΝ ΕΠΕCΠΥΛΑΙΟΝ

AC.9. Et je me réjouis et j'approchai de la grotte.

AC.10. ΔΙΚΩΛΖ ΔΕ ΟΝ ΜΠΕΛΛΑΥ ΡΟΥΩ ΝΑΙ ΔΙΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΜΠΙΘΝΛΑΑΥ ΜΜΑΥ

AC.10. Et je frappai à nouveau (à la porte) et personne ne me répondit, j'entrai et je ne trouvai là personne.

AC.11. ΔΙΑΖΕ ΡΑΤ ΔΕ ΠΒΟΛ ΜΠΕCΠΕΛΥΟΝ ΕΙΧΩ ΜΜΟC ΧΕΖΑΠC ΠΕ
ΕΤΡΕΠΖΜΖΑΛ ΜΠΝΟΥΤΕ ΕΙ ΕΠΕΙΜΑ •

AC.11. Et je me tins debout hors de la grotte, disant cela : « il faut que le serviteur de Dieu vienne vers ce lieu ».

AC.12. ΝΤΕΡΕΠΕΖΟΥΟΥ ΔΕ ΖΩΝ ΕΠΑΡΑΓΕ²³⁴⁰ ΑΙΝΑΥ ΕΖΝΩΟΥ ΕΥΝΗΥ ΑΥΩ
ΠΖΜΖΑΛ ΜΠΝΟΥΤΕ ΕΦΝΗΥ ΝΜΜΑΥ ΕΦΚΗΚ ΑΖΗΥ ΕΡΕΠΕΦΒΩ ΖΩΒC
ΝΤΕΦΑCΧΥΜΩCΥΝΗ •

AC.12. Et lorsque le jour s'approcha de son déclin, je vis des antilopes venir et le serviteur de Dieu venant avec eux, étant nu, sa pilosité couvrant son indécence.

AC.13. ΝΤΕΡΕΦΖΩΝ ΕΖΟΥΝ ΕΡΟΙ ΑΦΜΕΕΥΕ ΧΕΑΝΦΟΥΤΙΝΕΥΜΑ ΝΕΑΦΑΖΕ ΡΑΤΩ
ΕΠΕΩΛΗΛ ΕΑΥΠΙΡΑΖΕ ΜΜΟΦ ΠΕ ΝΖΑΖ ΝCΟΠ ΕΒΟΛ ΖΙΤΝΝΕΠΝΑ •²³⁴¹

AC.13. Lorsqu'il s'approcha de moi, il pensa que j'étais²³⁴² un esprit et il se tint debout en prière, car il avait été tenté de nombreuses fois par les esprits.

AC.14. ΑΝΟΚ ΔΕ ΠΕΧΑΙ ΝΑΦ ΧΕΑΝΦΟΥΡΩΜΕ ΠΖΜΖΑΛ ΜΠΝΟΥΤΕ ΑΝΑΥ
ΕΝΑΤΑΒCΕ ΖΙΧΜΠΚΑΖ ΑΥΩ ΟΜΒΟΜ ΕΡΟΙ ΧΕΑΝΦΟΥCΑΡΞ ΖΙCΝΟΦ²³⁴³ •

AC.14. Et moi, je lui dis : « je suis un homme, serviteur de Dieu ; vois mes traces de pas et touche-moi, parce que je suis chair et sang.

²³³⁹ ΩC exprimant un « coup », une « blessure », nous avons préféré traduire par « empreinte » plutôt que par « trace ».

²³⁴⁰ de παράγω. Litt. « s'approcha de passer à côté/de traverser ».

²³⁴¹ Le ΝΕ- du preterit ne porte pas sur le verbe principal, non prédicatif, qui est en tête de proposition et auquel il est attaché (ce qui formerait un plus-que-parfait), mais bien sur le circonstanciel prédicatif qui suit, ainsi que le confirme par ailleurs la position de la particule explétive ΠΕ.

²³⁴² Litt. : « que je suis ».

²³⁴³ L'édition de M. Chaîne indique ΖΙΝCΟΦ, ce qui est manifestement une erreur.

AC.15. Μῆνσατρεψω δε μπζαμην αβωψτ εροι αβολσλ αψιτ δε
επεσπυλλιον εψχ[ω μμοσ

AC.15. Et après qu'il ait dit l'« Amen », il me regarda, il fut consolé et il me prit dans la grotte, disant (cela : ...)

APOPHTEGMES ARMENIENS

AAA1.1.²³⁴⁴ ՊՍՍՄԷՐ ոմն ի միայնակեցաց եղբարց որ ի Հոայիթնեն, ուր են երկոտասան բազուկք արմաւենոյ, ուր մտեալ Մովսէսի ժողովրդեամբ ելեալ յԵգիպտոսէ, և ասէր այսպէս · խորհեցայ երբեմն առանձինն զի մըտից ի ներքին անապատն տեսանել թէ գտից զոք ի ներքսագոյն քան զիս եթէ ծառայեսցէ տեսոն մերոյ Յիսիսի :

AAA1.1. Un des frères solitaires, qui sont à Raïthou où sont douze tiges de palmiers-dattiers (et) où entra²³⁴⁵ Moïse avec le peuple, sortant d’Egypte, racontait et il disait ainsi : je pensai un jour en moi-même²³⁴⁶ à entrer²³⁴⁷ dans le désert intérieur pour si je trouverais quelqu’un plus retiré que moi²³⁴⁸ qui servirait notre Seigneur Jésus-Christ.

AAN1.1. Միայնակեաց ոմն պատմէր զայս վասն տեղոյն, ուր էր եօթանասուն արմաւենիմ և երկոտասան աղբիւրն, ուր գնաց Մովսէս և ժողովուրդն մինչ էլին յԵգիպտոսէ · և ասէր ծերն՝ եթէ եղի ի մտի երբեմն մտանել ի խորին անապատն և գտանել զծառայսն այ անդ :

AAN1.1.²³⁴⁹ Un anachorète racontait cela au sujet du lieu où étaient²³⁵⁰ septante palmiers-dattiers et douze sources (et) où s’en alla Moïse et le peuple quand ils sortirent d’Egypte ; et l’ancien disait : je pensai²³⁵¹ en esprit un jour à entrer dans le désert profond et à trouver là des serviteurs de Dieu.

AAA1.2. Եւ երթեալ զչորս տիւ և զչորս գիշեր գտի այր մի · նրախեալ զդուրս մտի ի ներքս և տեսի զոմն եղբայր տարածեալ զձեռսն իւր :

AAA1.3. Եւ իմ կարծեալ եթէ աղօթս մատուցանէ, և ի յամել նորա մերձեցայ ի հանդերձ նորա, և եղն ի ձերիմ իմում իբրև զփոշի :

AAA1.4. Եւ իմ տեսեալ զի ի վաղուց հետէ վախճանեալ էր նա, հանեալ զլիբիտոնն զոր ունէր՝ պատեցի կիսովն զմարմին սրբոյն, և դարձայ ի խուղն իմ փառաւորելով զան :

AAA1.2. Et, marchant quatre jours et quatre nuits, je trouvai une grotte ; et, poussant une porte, j’entrai à l’intérieur et je vis un frère étendant ses mains.

AAA1.3. Et moi, pensant qu’il priait²³⁵², et pour qu’il s’arrête, je touchai son vêtement, et il devint dans ma main comme de la poussière.

²³⁴⁴ AAA = « apophtegme arménien, ancienne traduction ». Le premier nombre indique l’apophtegme, le second note la phrase au sein de ce dernier.

²³⁴⁵ Litt. : « entrant ».

²³⁴⁶ Litt. : « à part », « en particulier ».

²³⁴⁷ Litt. : « pour que j’entre ».

²³⁴⁸ Litt. : « plus à l’intérieur que moi ».

²³⁴⁹ AAN = « apophtegme arménien, nouvelle traduction ». Pour les nombres, voir note 2334.

²³⁵⁰ Le verbe est au singulier.

²³⁵¹ Litt. : « je plaçai ».

²³⁵² Litt. : « qu’il présentait/offrait une prière ».

AAA1.4. Et moi, voyant que depuis longtemps celui-ci était décédé, enlevant la lévite que j'avais, j'enveloppai de la moitié le corps du saint, et je retournai dans ma cabane en glorifiant Dieu.

AAN1.2. Եւ իբրև գմացի աւուրս չորս գտի անդ այր մի · և իբրև նայեցայ ի ներքս, տեսի մարդ ոմն անդ կացեալ ի ծունկս յաղօթս · և բախեցի զդուռն, և նա ոչ շարժեցաւ, զի վախճանեալ էր ի վաղուց հետէ :

AAN1.3. Իսկ ես մտի յայրն, և կալեալ զոտից²³⁵³ նորա շարժեցի զնա, և առյամայն քակտեալ փշրեցաւ և եղև իբրև զփոշի · և մայեցեալ յայսկոյս և յայնկոյս տեսի զփիլոն նորա կախեալ ուրոյն, և իբրև մերձեցուցի ի նա զձեռս՝ եղև իբրև զփոշի և մոծիւր և ցնդեցաւ յերկիր :

AAN1.2. Et quand j'eus marché quatre jours, je trouvai là une grotte ; et quand je regardai à l'intérieur, je vis là un homme se tenant à genoux en prière et je poussai la porte et celui-ci ne se bougea pas, parce qu'il était décédé depuis longtemps.

AAN1.3. Quant à moi, j'entrai dans la grotte, et, saisissant ses pieds, je le bougeai, et aussitôt il tomba en morceaux²³⁵⁴ et il devint comme de la poussière et, regardant çà et là, je vis son manteau suspendu à part et, quand je mis les mains sur celui-ci, il devint comme de la poussière et de la cendre et il se répandit à terre.

AAN1.4. Եւ ելեալ անտի շրջէի, և գտի այլ այր, և էր ի դուրս նորա հետ մարդոյ, և միախարեցայ և մերձեցայ յայրն · և իբրև բախեցի զդուռն ոչ ոք էր անդ մարդ որ բանայր :

AAN1.4. Et, sortant de là, je voyageais, et je trouvai une autre grotte et se trouvait à sa porte une trace d'homme et je fus consolé et j'approchai de la grotte ; et quand je poussai la porte, je ne découvris là aucun homme.²³⁵⁵

AAN1.5. Եւ մտեալ ի ներքս ոչ գոք գտի, և նստայ առ դրան այրին և ասէի ի մտի իմում՝ եթէ գալոց է աստ փութով մարդն ուր և իցէ կացից աստ :

AAN1.5. Et entrant à l'intérieur, je ne trouvai personne, et je m'assis auprès de la porte et je disais en moi-même : « l'homme viendra ici prestement, où qu'il soit ; je resterai ici. »

AAN1.6. Եւ իբրև եղև միջաւուրք, տեսի զոմէշս զի գային, և այրն այլ էր մերկ ի միջի նոցա և գայր ընդ նսաս, և զծածկելիս անդամոցն հերքն նորա ծածկելին :

AAN1.6. Et quand vint le milieu du jour, je vis des buffles qui venaient, et un homme de Dieu était nu au milieu de ceux-ci et il venait avec ceux-ci, et, dissimulant les membres, sa pilosité (le) dissimulait.

AAN1.7. Եւ իբրև մերձեցաւ և ետես զիս, սկսաւ աղօթել և ասէ · ով իցես :

²³⁵³ Forme non classique d'un datif marquant l'objet direct et précédé de la marque de l'accusatif.

²³⁵⁴ Litt. : « détruit, il fut brisé ».

²³⁵⁵ Litt. : « aucun homme n'était là qui était découvert ».

AAN1.7. Et quand il approcha et me vit, il se mit à prier et il dit : « qui es-tu ? »

AAN1.8. Եւ ես ասեմ · մարդ եմ մարմնաւոր՝ ծառայ այ :

AAN1.8. Et moi je dis : « je suis un homme charnel, serviteur de Dieu ».

AAN1.9. Յայնժամ մերձ եղեալ՝ ուրախութեամբ համբուրեաց և եմոյձ զիս յայրն, և պատմեաց զամենայն ինչ իւր, և թէ քառանասեայ ժամանակ ունիմ աստ՝ ևս աւելի :

AAN1.9. S'étant approché²³⁵⁶ aussitôt, il (m')embrassa avec joie et il m'introduisit dans la grotte, et il raconta tout ce qui le concerne²³⁵⁷, et : « il y a quarante ans que je suis ici²³⁵⁸ (et) même plus longtemps ».

AAN1.10. Եւ ոչ եթող կալ առ ինքն զիշեր մի, զի ոչ կարես տնել, ասէ, փորձանաց դիւաց :

AAN1.10. Et il ne (me) permit pas de rester auprès de lui une nuit, parce que : « tu n'es pas capable d'endurer, dit-il, les tentations des démons ».

AAN1.11. Եւ արձակեաց զիս օրնութեամբ · և ես գոհանալով փառաւորէի զաճճ որ արժանի եղէ տեսանել զայրն այ, և ինդութեամբ երթայի ի բնակութիւնս իմ :

AAN1.11. Et il me renvoya avec (sa) bénédiction ; et moi, rendant grâces, je glorifiais Dieu d'avoir été digne²³⁵⁹ de voir l'homme de Dieu, et, avec joie, j'allais dans mon habitation.

AAA2.1. Ասէ դարձեալ այլ ոմն ծեր որ արժանի եղև եպիսկոպոսութեան), որպէս եթէ ընկերոյ իցէ պատմեալ նմա, բայց էր ինքեան արարեալ զայն :

AAA2.2. Կամք եղեն ինձ, ասէ, մտանել ի ներքին անապատն Նաւասեայ, տեսանել թէ գոցի ոք անդ միայնակեաց որ ծառայէ Քրիստոսեայ սակաւ մի պարքամատս²³⁶⁰ և սակաւ շուր :

AAA2.1. Un autre ancien, qui fut digne de l'épiscopat, dit aussi, comme si (cela) lui avait été raconté par un compagnon, mais il avait fait cela lui-même :

AAA2.2. J'eus la volonté²³⁶¹, dit-il, d'entrer dans le désert intérieur de Nauaseay, pour voir si se trouverait là un solitaire qui sert le Christ, prenant un peu de pain et un peu d'eau.

AAN2.1. Ասէր ծեր ոմն, որ եպիսկոպոս լեալ էր քաղաքին Օքսորիտոյ · կամեցայ երբեմն մտանել ի խորին անապատ անդ ուր են ազգն Մարկիզաց, զի տեսից անդ եթէ գտանի աղքատ ոք որ միամտութեամբ գոհացի զայ :

²³⁵⁶ Litt. « devenu proche ».

²³⁵⁷ Litt. : « toute sa chose/son affaire ».

²³⁵⁸ Litt. : « j'ai ici quarante ans ».

²³⁵⁹ Litt. : « que je fus digne ».

²³⁶⁰ Mot grec : *παξάμᾶδιον*, litt. : « petit biscuit ».

²³⁶¹ Litt. : « Une volonté fut à moi ».

AAN2.2. Եւ առի ընդ իս տաքսիմաստ չորս իբրև չորից ատուրց և ջուր նոյն չափով, և սկսայ գնալ ընդ անապատն այն :

AAN2.1. Un ancien, qui avait été fait évêque de la ville d'Oxyrhynque, disait : je voulus un jour entrer au désert profond, là où se trouve le peuple des Maziques, pour que je voie là s'il se trouve un pauvre qui, avec simplicité, rendra grâces au sujet de Dieu.

AAN2.2. Et je pris avec moi quatre petits pains pour un temps de quatre jours et de l'eau dans une même mesure, et je me mis à marcher à travers ce désert.

AAA2.3. Եւ իբրև գնացի ատուրս չորս յանապատն կոյն և կերակուրն ծախեցաւ, վարանեալ էի թէ զինչ գործեցից · և քաջալերեալ զիս սակաւ մի զօրացայ և գնացի դարձեալ այլ ևս չորս ատուրս անսուաղ, և յոյժ վտանգեալ ի քաղցոյ և ի ճանապարհէն՝ սակաւ մի նեղասրտեցի կանկեալ կայի ի գետնի :

AAA2.3. Et quand j'eus marché quatre jours dans le désert vierge et (que) la nourriture fut consommée, j'étais hésitant sur ce que j'allais faire et, me réconfortant un peu, je me fortifiai et je marchai à nouveau quatre autres jours de plus à jeun, et, fortement affligé par la faim et par la route, je fus un peu tourmenté et, m'étant jeté²³⁶², je restais à terre.

AAN2.3. Եւ իբրև անցին ատուրք չորք, պակասեաց²³⁶³ կերակուր իմ և ջուր, և սկսայ հոգալ թէ զինչ արարից · և յանձնեալ ետու զյոյս իմ առ անձ և գնացի անսուաղ այլ ևս չորս ատուրս · և ժողովեցաւ յիս սով և աղքատութի(ւն) գնալոյն, և յաղթեալ անկայ յերկիր կիսամահ լեալ :

AAN2.3. Et quand quatre jours passèrent, ma nourriture et l'eau vinrent à manquer, et je me mis à me soucier de ce que j'allais faire et, confiant, je donnai mon espérance à Dieu et je marchai à jeun quatre autres jours de plus ; et s'accumulèrent en moi la faim et l'indigence de la marche et, vaincu, je me jetai à terre, étant à moitié mort.

AAA2.4. Արդ եկեալ ոմն և մատամբ իւրով մերձեալ ի շրթունս իմ, որպէս բժիշկ յորժամ դեղ արկանիցէ, այսպէս ի ժամուն վաղվաղակի զօրացոյց զիս մինչև ոչ զիտեալ իմ թէ աշխատեալ իցեմ :

AAA2.4. Alors quelqu'un vint²³⁶⁴ et, touchant de son doigt mes lèvres, comme un médecin quand il applique un collyre, il me fortifia ainsi aussitôt²³⁶⁵, jusqu'à ce que je ne sache plus que j'étais fatigué.

AAN2.4. Եւ ահա այր մի ահեղ և սքանչելի եկն առ իս և մերձեցոյց գմատունս իւր ի շրթունս իմ նմանութեամբ բժշկի, և ած զձեռն իւր զակամբ իմով, և առյամայն զօրացայ այնպէս իբր թէ բնաւ ոչ աշխատեալ և ոչ սովեալ էի · և ինքն անյայտ եղև :

²³⁶² Litt. : « tombé », « jeté ».

²³⁶³ Singulier irrégulier, sans doute sous l'influence du grec (voir M. MINASSIAN, *Grammaire descriptive de l'arménien classique*, Genève 1996, p. 116).

²³⁶⁴ Litt. : « venant ».

²³⁶⁵ Litt. : « au moment aussitôt ».

AAN2.4. Et voici qu'un homme effrayant et admirable vint à moi et mit ses doigts sur mes lèvres à l'exemple d'un médecin, et il porta sa main vers mon œil et, aussitôt, je me fortifiai de telle manière que je n'étais plus du tout ni fatigué ni affamé ; et lui-même disparut.²³⁶⁶

AAA2.5. Արդ իբրև տեսի զգորութիւն որ եկն ինձ յօգնականութիւն յարուցեալ գնացի ընդ անապատն :

AAA2.6. Իբրև անցին այլ ևս աւուրք չորք, դարձեալ ի տկարութիւն անկայ · իբրև համբարձի զձերս իմ յերկինս, ահա առաջին այրն որ զօրացոյցն զիս՝ եկն դարձեալ և օճեալ մատամբն զշրթոնսս իմ, նոյնժամայն զօրացեալ եղէ · և գնացեալ իմ ընդ անապատն աւուրս ութ և տասն, ապա գտի տաղաւար և արմաւենի և ջուր :

AAA2.7. Եւ ահա այր ոմն գայր, որոյ հեր գլխոյ իւրոյ զգեստ իւր էր, հնացեալ ամենին և դիւօրն ահաւոր :

AAA2.5. Alors, quand je vis la puissance qui me vint en aide, me relevant, je marchai à travers le désert.

AAA2.6. Quand quatre autres jours de plus passèrent, à nouveau je tombai dans la faiblesse ; quand j'élevai mes mains aux Cieux, voici que le premier homme qui me fortifia vint à nouveau et, oignant du doigt mes lèvres, je fus immédiatement fortifié ; et moi, marchant à travers le désert dix-huit jours, je trouvai alors une cabane et un palmier-dattier et de l'eau.²³⁶⁷

AAA2.7. Et voici qu'un homme venait, dont la pilosité de sa tête était son vêtement, extrêmement vieux²³⁶⁸ et à l'aspect effrayant.

AAN2.5. Իսկ ես զօրացեալ յարեայ և շրջեցայ յանապատ այլ ևս չորս աւուրս, և դարձեալ տկարացեալ անկայ, և համբարձի զձեռս յերկինս և կարդացի զաճ · և ահա այրն այն որ զօրացոյց զիս զառաջինն՝ եկն առ իս և արար նոյնպէս ըստ առաջնոյն, և զօրացայ դարձեալ և յարուցեալ գնացի այլ ևս չորս աւուրս :

AAN2.6. Իսկ զկնի կատարման վեշտասսան աւուրցն գտի տաղաւար ինչ և աղբիւր և արմաւենիս, և տեսի անդ այր մի զի կայր կանգուն և հերք իւր եին հանդերձ ամենայն մարմնոյ իւրոյ, և էր ձերացեալ յոյժ, և հերք իւր ամենայն սպիտակ իբրև զասր, և էր տեսակ նորա ահարկու և սքանչելի :

AAN2.5. Quant à moi, je me relevai fortifié et je cheminaï dans le désert quatre autres jours de plus et, à nouveau, je tombai faible, et j'élevai mes mains aux Cieux et j'implorai Dieu ; et voici que cet homme, qui m'avait fortifié une première fois, vint à moi et fit une seconde fois comme la première, et je fus fortifié à nouveau et, me relevant, je marchai quatre autres jours de plus.

AAN2.6. Donc, après l'accomplissement des seize jours, je trouvai une cabane et une source et des palmiers-dattiers, et je vis là un homme qui se tenait debout et sa pilosité était

²³⁶⁶ Litt. : « devint non apparent ».

²³⁶⁷ ջուր signifie également « source ». Nous traduisons par « eau » en fonction de l'apophtegme grec.

²³⁶⁸ Factitif ; litt. : « étant extrêmement vieilli ».

le vêtement de tout son corps et il était extrêmement vieux et sa pilosité toute blanche comme de la laine, et son esprit était formidable et admirable.

AAA2.8. Արդ իբրև ետես զիս սկսաւ յաղօթս կալ, և կատարեալ զաղօթսն և զամենն ասացեալ՝ զհոսաց վասն իմ թէ մարդ եմ · և բուրն հարեալ զձեռանէ իննէ հարցանէր զիս և ասէր · զիսարդ եկիր այսր, տակաւին կենդանի է ազգ մարդկան և հալածանքն²³⁶⁹ և այժմ զօրացեալ են :

AAA2.8. Alors, quand il me vit, il se mit à se tenir debout en prière, et, accomplissant la prière et disant l'« Amen », il sut à mon sujet que je suis un homme ; et, empoignant ma main, il m'interrogeait et disait : « comment vins-tu ici ? La génération des hommes est-elle encore vivante ? Et les persécutions ne l'ont-elles pas encore maintenant emporté ? »

AAN2.7. Եւ իբրև ետես զիս, առյամայն եկաց յաղօթս · և իբրև կատարեաց զամենն, ծանեալ զիննէն թէ մարդ եմ, զի ոզի կարծէր զոլ զիս :

AAN2.8. Եւ ասա կալեալ զձեռանէ իմմէ հարցանէր ցիս և ասէր · որպէս եկիր դու աստ և կամ ուստի, ասա ինձ և զայս ևս՝ թէ կայ դեռ ևս լրութ(եամ)քն իւրով, և զայն ևս՝ թէ կայ հալացումն ի վերայ քրիստոնէից, ասա ինձ զամենայն նստեալ առ իս :

AAN2.7. Et quand il me vit, aussitôt il se tint debout en prière ; et quand il accomplit l'« Amen », il sut à mon sujet que je suis un homme, car il pensait que j'étais un esprit.

AAN2.8. Et alors, prenant ma main, il m'interrogeait et disait : « comment vins-tu, toi, ici ? Et d'où ? Dis-moi encore cela en plus : le monde reste-t-il encore dans sa plénitude ?²³⁷⁰ Et cela en plus : la persécution reste-t-elle au-dessus des chrétiens ? Dis-moi tout, étant assis auprès de moi. »

AAA2.9. Եւ ես ասացի թէ վասն ձեր, որ ծառայէք, սուրդ ողջակէզք, տեանն մերոյ Տփ Տփ, բայց հալածանքն դադարեաց շնորհօքն Տփ · բայց դու ասա ինձ զիսարդ եկիր այսր :

AAA2.9. Et moi, je dis : « à cause de vous, qui servez, saints holocaustes, notre Seigneur Jésus-Christ, (je parcourt ce désert)²³⁷¹, mais la persécution a cessé par la grâce du Christ ; mais toi, dis-moi comment tu vins ici ».

AAN2.9. Եւ ես ասեմ նմա · ես, հայր սուրբ, ի ինդիր ձեզ ծառայիցդ Տփ շրջեցայ յանապատս յայս · իսկ հալածանք քրիստոնէից վաղ ևս դադարեալ է շնորհօքն Տփ · արդ սրբութի(ւն)դ ծանո ինձ աղաչեմ, թէ ուստի կամ որպէս բնակեցար յանապատս յայս :

AAN2.9. Et moi je lui dis : « moi, père saint, (c'est) à votre recherche, serviteurs du Christ, (que) je cheminais dans ce désert ; quant aux persécutions des chrétiens, elles sont maintenant

²³⁶⁹ Ce mot est toujours au pluriel en arménien. Nous le traduisons tantôt au pluriel, tantôt au singulier, en fonction de ce qu'indique l'apophtegme grec.

²³⁷⁰ L. Leloir traduit « dans le silence », lisant le mot լրութ(եամ)քն au lieu de լրութ(եամ)քն.

²³⁷¹ Cf. l'apophtegme grec.

finies par la grâce du Christ ; alors, sainteté, indique-moi, je (t'en) exhorte, d'où ou comment habitas-tu dans ce désert ? »

AAA2.10. Եւ նա հեծեծելով և արտասուելով սկսաւ ասել այսպէս · ես եպիսկոպոս էի, և հալածանացն զօրացեալ և բազում տանջանաց ի վերայ իմ եկեալ, և իմ ոչ կարացեալ տանել տանջանացն՝ զհեցի :

AAA2.10. Et celui-ci, en se lamentant et en pleurant, se mit à dire ainsi : « moi j'étais évêque, et, la persécution se renforçant et beaucoup de supplices venant sur moi, et, moi ne pouvant pas supporter les supplices, je sacrifiai.

AAN2.10. Յայն ժամ հառաչեաց ի խորոց սրտէ և սկսաւ խօսել և ասէ · ես եպիսկոպոս էի ի ժամանակի հալածանացն, և բազում չարչարանս և տանջանս հասուցին ինձ ընթրնեալ զիս, և յետոյ յաղթեալ եղէ ի ջժընդակ տանջանացն և զհեցի կոռցն վերերևոյթ և յակամայ :

AAN2.10. Aussitôt il gémit en lui-même²³⁷² et il se mit à parler et il dit : « moi, j'étais évêque au temps des persécutions et, me saisissant, on m'infligea de nombreux tourments et supplices et, après cela, je fus vaincu par d'atroces supplices et je sacrifiai aux idoles, extérieurement et contraint.

AAA2.11. Արդ իբրև զգացի յանձին իմում և ծանեայ զանօրէնութի(ւ)ն զոր արարի, անձամբ զանձն ետու յանապատս յայս ի մահ · և այս քառասուն և ինն ամ է որ բնակեալ եմ աստ խոստովանելով և աղաչելով զսփ զի թողու(թ)ի(ւն) արասցէ ինձ · իսկ զկեանս զայս յարմաւենուոյս ետ անձ :

AAA2.12. Բայց միսիթարութի(ւն) թողութե(ան) ոչ մի ինչ ունեի մինչև ցքառասուն և ութ ամն, բայց յայսմ ամի միսիթարեցայ :

AAA2.11. Alors, quand je perçus en moi-même et que je reconnus l'iniquité que je commis, de moi-même je me donnai à ce désert vers la mort ; et il y a²³⁷³ quarante-neuf ans que j'habite²³⁷⁴ ici en confessant et en suppliant Dieu pour qu'il me pardonne ; donc Dieu donna ces vivres à partir de ce palmier-dattier.

AAA2.12. Mais je n'ai nullement eu²³⁷⁵ la consolation du pardon pendant quarante-huit ans, mais je fus consolé en cette année ».

AAN2.11. Եւ իբրև եկի ի մտի իմում և ծանեայ զանօրէնութիւնն իմ, ապա զմահ յանձն առեալ եղի յանապատս յայս · և ահա եղեալ եմ ես աստ քառասուն և ինն ամ, և խոստովանիմ առ անձ, և համբարձեալ զձեռս ինդրեմ թողութի(ւն) յանցանաց իմոց :

²³⁷² Litt. : « dans son esprit/cœur profond ».

²³⁷³ Litt. : « il est », « c'est ».

²³⁷⁴ Litt. « que je suis habitant ».

²³⁷⁵ Litt. : « que je n'avais nullement ».

AAN2.12. Եւ իբրև ելի ես աստ, կերակուր ետ ինձ աճ յարմաւենեացս յայցանէ, այլ թողութի(ւն) մեղաց ոչ առի մինչև ցքառասուն և ութ ամս՝ իսկ յայսմ ամի եկն առ իս ձայն ի տեսնէ թողութի(ւն) մեղաց իմոց, և ապա մխիթարեցայ :

AAN2.11. Et quand je revins à moi²³⁷⁶ et (que) je reconnus mon iniquité, alors, me livrant à la mort²³⁷⁷, je sortis dans ce désert ; et voici que, moi, je fus²³⁷⁸ ici pendant quarante-neuf ans et je confesse auprès de Dieu, et, élevant les mains, je demande pardon de mes fautes.

AAN2.12. Et quand moi je parvins²³⁷⁹ ici, Dieu me donna de la nourriture à partir de ces palmiers-dattiers, mais je ne reçus pas le pardon des péchés pendant quarante-huit ans ; en vérité, en cette année vint à moi une voix (émanant) du Seigneur, (annonçant) le pardon de mes péchés, et alors je fus consolé.

AAA2.13. Եւ մինչդէր զայս ասէր, յանկարծակի յարուցեալ ընթացաւ արտաքս և եկաց յաղթս՝ և իբրև կատարեաց զաղթսն՝ եկն առ իս, և իմ տեսեալ զերեսս նորա զարհուրեցայ և վատասրտեցի, վասն զի տեսի զերեսս նորա որպէս զհուր :

AAA2.13. Et, tandis qu'il disait cela, se levant subitement, il courut dehors et il se tint debout en prière ; et quand il eut accompli la prière, il vint vers moi, et moi, voyant son visage, je fus stupéfait et effrayé, car je vis son visage comme du feu.

AAN2.13. Եւ իբրև ասաց զայս, յարուցեալ փութապէս ել արտաքս և եկաց յաղթս ընդ երկար ժամս, և կատարեալ զաղթսն եկն առ իս :

AAN2.14. Իսկ ես իբրև տեսի զնա, զարհուրեցայ յոյժ, զի էին երեսք նորա լեալ իբրև զփայլակն և ինքն ողջոյն փայլէր իբրև զհուր :

AAN2.13. Et après qu'il eut dit cela, se levant avec empressement, il sortit dehors et il se tint debout en prière durant de longs moments, et, accomplissant la prière, il vint à moi.

AAN2.14. Quant à moi, quand je vis celui-ci, je fus extrêmement stupéfait, car son visage était devenu comme une lueur et lui-même, en entier, brillait comme du feu.

AAA2.14. Եւ նա դարձեալ ասաց զիս՝ մի երկնչիր, վասն զի տէր առաքեաց զքեզ պատել զմարմինս իմ :

AAA2.14. Et celui-ci me dit à nouveau : « n'aie pas peur, car le Seigneur t'a envoyé pour envelopper ce corps qui est le mien²³⁸⁰ ».

AAN2.15. Եւ իբրև ետես զիս զարհուրեալ, ասէ ցիս՝ մի երկնչիր, զի տէր առաքեաց զքեզ թաղել զմարմինս իմ :

²³⁷⁶ Litt. : « quand je vins en mon esprit ».

²³⁷⁷ Litt. : « prenant la mort sur moi ».

²³⁷⁸ Litt. : « je suis devenu ».

²³⁷⁹ Litt. : « je sortis », « je montai ».

²³⁸⁰ Litt. : « ce corps de moi ».

AAN2.15. Et quand il me vit stupéfait, il me dit : « n'aie pas peur, car le Seigneur t'a envoyé pour enterrer mon corps.

AAA2.15. Եւ իբրև լռեաց ի խօսելոյ, պարզեաց զոց իւր և զձեռս և հանգեալ :

AAA2.15. Et après qu'il eut cessé de parler, il étendit ses pieds et mains et il reposa.

AAN2.16. Եւ իբրև կատարեաց զբանս իւր, ընկողմնեցաւ և պարջեաց զձեռս և զոտս իւր և աւանդեաց զհոգի իւր ի ձեռս տեառն և կատարեաց զկեանս զայս :

AAN2.16. Et après qu'il eut achevé ses paroles, il se coucha et il étendit (ses) mains et ses pieds et il déposa son esprit dans les mains du Seigneur et il acheva cette vie.

AAA2.16. Եւ իմ քակեալ զլիբիտոնն զոր ունէր, զկէսն ինձ թողի և կիսովն պատեցի զմարմին սրբոյն և ետու զհողն հողոյ :

AAA2.17. Եւ իբրև թաղեցի զնա, առյամայն չորացաւ արմաւենին և տաղաւարն աւերեցաւ · և իմ լացեալ աղաչեցի զտէր զի տացէ զարմաւենին զի կատարեցից ի տեղոջն զկեանս իմ, և ոչ նայեցաւ · խորհեցայ առանձինն և ասեմ՝ եթէ ոչ են կամք այ :

AAA2.18. Եւ դարձեալ կացի յաղօթս և գնացի յաշխարհ, և ահա այրն որ յառաջն զօրացուցանէր զիս :

AAA2.19. Եւ այսպէս ժամանեցի զալ և պատմել եղբարց, և աղաչեցի զնոսա մի անյոյս լինել յինքեանց, այլ համբերութեամբ գտանել զած :

AAA2.16. Et moi, partageant la lévite que j'avais, je me gardai la moitié et, de l'(autre) moitié, j'enveloppai le corps du saint et je donnai la poussière à la poussière.²³⁸¹

AAA2.17. Et quand j'enterrai celui-ci, aussitôt le palmier-dattier se dessécha et la cabane s'effondra et moi, me lamentant, j'implorai le Seigneur pour qu'il donne le palmier-dattier pour que j'accomplisse dans le lieu ma vie et Il n'en tint pas compte²³⁸² ; je pensai en moi-même²³⁸³ et je dis : « ce n'est pas la volonté de Dieu ».

AAA2.18. Et à nouveau je me tins debout en prière et j'allai dans le monde et voici (que vint) l'homme qui auparavant m'avait fortifié.

AAA2.19. Et ainsi je parvins à arriver et à raconter aux frères, et j'implorai ceux-ci de ne pas désespérer en eux-mêmes mais de trouver Dieu par la persévérance.

AAN2.17. Իսկ ես փիլոնով իմով պատեցի հանդերձ արտասուօք զուրբ մարմին նորա և եղի ՚ի գերեզմանի, և իսկոյն արմաւենիքն չորացան և աղբիւրն այն ցամաքեցաւ և տաղաւարն նորա քակտեցաւ և կորեալ :

²³⁸¹ Cf. *Genèse* 3,19.

²³⁸² Litt. : « il ne regarda pas », « il ne considéra pas ».

²³⁸³ Litt. : « à part », « en particulier ».

AAN2.18. Իսկ եւ իբրև տեսի զայն՝ ողբացի յոյժ, և խնդրեցի ի տեսնել տալ ինձ ըզջուրն զայն և զարմաւենիսն, որպէս զի անդ կատարեցից զաւուրս իմ :

AAN2.19. Եւ իբրև ոչ հանդիպեցայ խնդրոյն իմոյ, ծանեայ զի ոչ էին այն կամք այ՝ և արարեալ աղօթս ելի զալ աստ :

AAN2.20. Եւ ահա այրն այն դարձեալ եկն առ իս և մերձեցաւ ի շրթունս իմ մատամբ և զօրացոյց զիս, մինչև եկն առ եղբարսն իմ և պատմեցի նոցա զայս և ասացի՝ մի երբէք յուսահատիլ ումեք, այլ համբերութեամբ խնդրել զա՞ծ որ յամենայն ժամ գտանի :

AAN2.17. Quant à moi, de mon manteau j'enveloppai avec des larmes son corps saint et je (le) plaçai dans une tombe et, subitement, les palmiers-dattiers se desséchèrent et cette source se tarit et sa cabane s'effondra et fut détruite.

AAN2.18. Quant à moi, quand je vis cela, je me lamentai fortement et j'implorai du Seigneur de me donner cette eau et ces palmiers-dattiers, afin que j'accomplisse là mes jours.

AAN2.19. Et quand je ne rencontrai pas ma demande, je sus que cela n'était pas la volonté de Dieu et, faisant une prière, je sortis pour venir ici.

AAN2.20. Et voici que cet homme à nouveau vint à moi et il toucha mes lèvres du doigt et il me fortifia jusqu'à ce que je vienne chez mes frères et je leur racontai cela et je dis de ne jamais désespérer en quiconque, mais, avec persévérance, de rechercher Dieu qui à tout moment est trouvé.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

TEXTES DE LA LOI CIVILE

- [] 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.
- [] P. BESKOW, « The Theodosian Laws against Manichaeism », dans P. BRYDER (éd.), *Manichean Studies*, Lund 1988, p. 1-11.
- [] J. ROUGE, « La législation de Théodose contre les hérétiques : trad. de C. Th. XVI, 5, 6-24 », dans J. FONTAINE et Ch. KANNENGISSER (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, p. 635-649.
- [] S. RICCOBONO (éd.), *Fontes Iuris Romani Anteiustiniani*, t. II, Florence 1968.

ACTES ET DECRETS DES CONCILES

- [] *Acta Conciliorum oecumenicorum*, I-III (Ephèse-Chalcédoine), éd. E. SCHWARTZ, J. STRAUB, Berlin 1927-1982 ; IV (Constantinople II), éd. J. STRAUB, Berlin 1970-1974.

AUTRES RECUEILS DE SOURCES ANCIENNES

- [] C.R.C. ALLBERRY (éd. et trad.), *A Manichean Psalm-Book Part II*, (Stuttgart, 1938).
- [] *La Bible de Jérusalem*, Paris 1998.
- [] *La Bible. Ecrits intertestamentaires (Collection la Pléiade)*, Paris 1987.
- [] J. BONSIRVEN, *La Bible apocryphe*, Paris 1953.
- [] M. CARREY et al., *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, (Swindon 1993).
- [] G.H.R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity : A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1976*, (North Ride, 1981).
- [] L. SEGOND (trad.), *La sainte Bible*, Paris-Bruxelles 1961.

AUTEURS ANCIENS

- [] *Acta Sanctorum*, 3^e éd., III.

- [] E. AMELINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e (-VI^e et VII^e) siècles (Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire 4)*, Paris 1888-1895. (2 parties)
- [] E. AMELINEAU (éd.), « Vie copte de Jean Colobos », *Annales du Musée Guimet* 25, Paris 1894, p. 316-410
- [] E. AMELINEAU (éd.), « Vie copte de saint Macaire », *Annales du Musée Guimet* 25, Paris 1894, p. 46-234.
- [] SAINT ANTOINE, *Lettres*, A. LOUF (introd.), moines du Mont des Cats (trad.), (*Spiritualité Orientale* 19), Bégrolles-en-Mauges 1976.
- [] APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Exposés*, M.-J. PIERRE (trad.), vol. I, (SC 349), Paris 1988.
- [] ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Expositiones in Psalmos*, PG 27.
- [] ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours contre les païens*, P.TH. CAMELOT (éd. et trad.) (SC 18 et 18bis), 1983.
- [] ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, G.J.M. BARTELINK (éd. et trad.) (SC 400), 2004.
- [] ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres festales et pastorales en copte*, L.-Th. LEFORT (éd. et trad.) (CSCO 151), Louvain 1965
- [] SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, M. POUJOULAT (trad.), Bar-le-Duc 1864.
- [] R.S. BAGNALL (éd.), *The Kellis Agricultural Account Book*, Oxford 1997.
- [] J.-M. BAGUENARD (prés. et trad.), *Les moines acèmètes. Vies des saints alexandre, Marcel et Jean Calybite*, (*Spiritualité Orientale* 47), Bégrolles-en-Mauges 1990.
- [] BASILE DE CESAREE, *Règles monastiques*, L. LEBE (trad.), Maredsous 1969.
- [] BASILE DE CESAREE, *Lettres*, Y. COURTONNE (éd.), 3 vol. (CUF), 1957-1961-1966.
- [] J. BEAUCAMP, « Le testament de Grégoire de Nazianze », *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Fontes minores* x, Francfort 1998, p. 1-100.
- [] P. BEDJAN (éd.), *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*, t. 2, Paris-Leipzig 1906.
- [] P. BEDJAN (éd.), *Mar Isaacus Ninivita De Perfectione Religiosa*, Paris-Leipzig 1909.
- [] SAINT BENOIT, *La Règle des moines*, P. SCHMITZ (éd., trad. et commentaire), Maredsous 1948.
- [] *Bibliothecae Pierpont Morgan. Codices coptici photographice expressi*, XLVIII, *Codex M580. Vita S. Onuphrii anachor., Passio S. Epimae Pankoleitae. Sahidice*, Rome 1922.
- [] G. BIONDI, « Inscriptions coptes », *Ann. du Serv.* 8, (1907), p. 77-96.

- [] 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.
- [] E.A.W. BUDGE, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1914.
- [] E.A.W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts*, Londres 1915.
- [] C. BUTLER (éd.), *The Lausiaca History of Palladius (Texts and Studies VI/2)*, Cambridge 1904 ; éd. trad. fr. A. LUCOT, Paris 1912 ; éd. trad. it. G.J.M. BARTELINK, Fondation L. Valla 1974.
- [] H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A contribution to the history of early Christian ethics*, Cambridge 1959.
- [] M CHAINE, *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des « Apophthegmata Patrum »*, Le Caire 1960.
- [] 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.
- [] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, vol. 2, C. MONDESERT (éd. et trad.), (*Sources Chrétiennes* 108), Paris 1965.
- [] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates VI*, P. DESCOURTIEUX (éd. et trad.), (*Sources Chrétiennes* 466), Paris 1999.
- [] G. COLIN, *Le Synaxaire éthiopien. Index généraux. Annexes (Patrologia Orientalis 48, 3)*, Turnhout 1999.
- [] W.E. CRUM, « Discours de Pisenhius sur saint Onuphre », *Revue de l'Orient Chrétien* XX, (1915-1917), p. 38-67.
- [] SAINT CYPRIEN, *Lettres*, L. Bayard (éd.), (Paris 1962).
- [] R. DEFERRARI (éd. et trad.), *Saint Basil : the Letters, (Loeb Classical Library)*, 2 t., Cambridge (Mass.) 1962.
- [] DENYS L'AEROPAGITE, *La hiérarchie céleste*, G. HEIL (éd.) et M. DE GANDILLAC (trad.), Paris 1970.
- [] P. DESEILLE (introd. et trad.), *Homélies spirituelles de saint Macaire (Spiritualité orientale 40)*, Bégrolles-en-Mauges 1984.
- [] DIADOQUE DE PHOTICE, *Discours ascétique en cent chapitres*, dans L. REGNAULT et J. TOURAILLE (introd. et trad.), *Philocalie des Pères neptiques* 8, Bégrolles-en-Mauges 1987, p. 127-176.
- [] *Didascalia Apostolorum*, 9, A. VÖÖBUS (éd.), (*CSCO* 402, *Scriptores Syri* 176), Louvain 1979.

- [] R. DRAGUET, « Un morceau grec inédit des Vies de Pachôme apparié à un texte d'Evagre en partie inconnu », *Le Muséon* 70, (1957), p. 267-306.
- [] EGERIE, *Journal de voyage (itinéraire). Lettre sur la bienheureuse Egérie*, P. MARAVAL (éd. et trad.) (*Sources Chrétiennes* 296), Paris 1982.
- [] EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, G. BARDY et L. NEYRAND (trad.) (*Sagesses Chrétiennes*), Paris 2003.
- [] EUSEBE DE CESAREE, *Commentaire des Psaumes*, PG 23.
- [] EVAGRE LE PONTIQUE, *Le gnostique*, A. et C. GUILLAUMONT (éd. et trad.) (*Sources Chrétiennes* 356), 1989.
- [] EVAGRE LE PONTIQUE, *Sentences aux moines vivant dans des communautés ou des monastères*, dans H. GRESSMANN (éd.), *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 39, 4), Leipzig (1913), p. 152-165.
- [] EVAGRE LE PONTIQUE, *Skemmata*, J. MUYLDERMANS (éd.), *Evagriana*. Extrait de la revue *Le Muséon*, t. XLIV, augmenté de Nouveaux fragments grecs inédits, Paris 1931.
- [] EVAGRE LE PONTIQUE, *Les six Centuries des Kephalaiia Gnostica*, A. GUILLAUMONT (éd. et trad.) (*PO* 28), 1958.
- [] EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*, A. et C. GUILLAUMONT (éd. et trad.) (*Sources Chrétiennes* 170-171), 1971.
- [] EVAGRE LE PONTIQUE, *Esquisse monastique (ou Bases de la vie monastique)*, dans L. REGNAULT et J. TOURAILLE (introd. et trad.), *Philocalie des Pères neptiques* 8, Bégrolles-en-Mauges 1987, p. 19-26.
- [] *Evagre le Pontique. De la prière à la perfection*, Paris (1992).
- [] EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, P. GEHIN, Cl. et A. GUILLAUMONT (éd. et trad.) (*Sources Chrétiennes* 438), Paris 1998.
- [] A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), *Historia Monachorum in Aegypto. Edition critique du texte grec et traduction annotée* (*Subsidia Hagiographica* 53), Bruxelles 1971.
- [] W. FRANKENBERG (éd.), *Evagrius Ponticus*, (*Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, Band XIII, 2), Berlin 1912.
- [] GALIEN, *On the Passions and Errors of the Soul*, P.W. HARKINS (trad.), Columbus 1963.
- [] I. GARDNER, A. ALCOCK et W.-P. FUNK (éd.), *Coptic Documentary Texts from Kellis*, Oxford-Oakville, 1999.

- [] G. GARITTE (éd. et trad.), *Lettres de S. Antoine : version géorgienne et fragments coptes*, (CSCO 148 et 149, *Scriptores Iberici*, 5 et 6), Louvain 1955.
- [] M.-O. GOUDET (trad.), *Sur la prière en 153 chapitres*, dans *Evagre le Pontique. De la prière à la perfection*, Paris (1992), p. 67-106.
- [] GREGOIRE DE NAZIANZE, *Epigramme 18*, PG 38,92A.
- [] H. GRESSMANN (éd.), *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 39, 4), Leipzig (1913).
- [] A. GUILLAUMONT (éd. et trad.), *L'Ascéticon copte de l'abbé Isaïe*, (*Bibliothèque d'Etudes Coptes* v), Le Caire 1956,
- [] C. GUILLAUMONT, « Fragments grecs inédits d'Evagre le Pontique », dans J. DUMMER (éd.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 133), Berlin 1987, p. 209-221.
- [] *Hagiographica inedita decem e codicibus eruit François Halkin (Corpus Christianorum, Series Graeca* 21), Turnhout-Louvain 1989.
- [] F. HALKIN, « La vie de saint Onuphre par Nicolas le Sinaïte », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* NS 24, Rome 1987, p. 7-27. F3
- [] I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos (Orientalia Christiana* XII, 45), Rome 1928.
- [] HERMAS, *Le Pasteur*, R. JOLY (éd. et trad.), (*Sources Chrétiennes* 53), Paris 1958.
- [] HERMAS, *Le Pasteur*, dans *Les Pères Apostoliques. Texte intégral*, Paris 2001, p. 325-479 (traduction de R. JOLY).
- [] HERMES TRISMEGISTE, *Traité XIII-XVIII*, A.D. NOCK (éd.) et A.-J. FESTUGIERE (trad.), 2^e éd., Paris 1960.
- [] I.A. HEIKEL (éd.), *Eusebius Werke*, 6. Band, Leipzig 1913.
- [] I. HILBERG, *Sancti Hieronymi Epistulae*, Pars I : *Epistulae I-LXX (CSEL* 54), Leipzig 1910.
- [] ISAÏE DE SCETE, *Recueil ascétique*, H. DE BROU (trad.), (*Spiritualité Orientale* 7), Bégrolles-en-Mauges 1976.
- [] JEAN CASSIEN, *Conférences*, E. PICHÉRY (éd. et trad.) (*Sources Chrétiennes* 42, 54 et 64), 1955, 1958 et 1959.
- [] JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, J.-C. GUY (éd.) (SC 109), 1965.
- [] JEAN CHRYSOSTOME, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, J. DUMORTIER (éd. et trad.), Paris 1955.
- [] JEAN CLIMAQUE, *L'échelle sainte*, P. DESEILLE (introd., trad. et notes), (*Spiritualité Orientale* 24), Bégrolles-en-Mauge 2007.

- [] JEAN MOSCHOS, *Le pré spirituel*, V. DEROCHE (introd.) et C. BOUCHET (trad.), (*Les pères dans la foi* 94-95), Paris 2006.
- [] SAINT JEROME, *Lettres*, J. LABOURT (éd. et trad.), (Paris 1949-1963).
- [] SAINT JEROME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, E.M. MORALES (éd.) et P. LECLERC (trad.), (*Sources Chrétiennes* 508), Paris 2007.
- [] M.-A. JOURDAN-GUEYER (trad.), *Au moine Euloge*, dans *Evagre le Pontique. De la prière à la perfection*, Paris (1992), p. 17-65.
- [] JUSTIN MARTYR, *Apologie pour les chrétiens*, Ch. MUNIER (introd., trad. et comm.), Paris 2006.
- [] P. KOETSCHAU (éd.), *Origenes Werke. Exhortatio ad Martyrum*, t. 5, 1913.
- [] 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.
- [] R. KUNTZMANN et J.-D. DUBOIS, *Nag Hammadi. Evangile selon Thomas. Textes gnostiques aux origines du christianisme*, (*Cahiers Evangile, supplément* 58), Paris 1987.
- [] J. LALOY (trad.), *Récits d'un pèlerin russe (Points Sagesse* 14), Paris 1978.
- [] L.-Th. LEFORT, *Les manuscrits coptes de l'Université de Louvain. I. Textes littéraires*, Louvain 1940.
- [] L.-Th. LEFORT (éd.), *Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs (Bibliothèque du Muséon* 16), Louvain 1943.
- [] L.-Th. LEFORT, « Fragments coptes », *Le Muséon* 58, Louvain (1945), p. 97-100.
- [] L.-Th. LEFORT, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples [CSCO 159 (éd.) et 160 (trad.)]*, Louvain 1956.
- [] L.-Th. LEFORT (éd.), *S. Pachomii vita bohairice scripta (CSCO 89)*, Louvain 1965².
- [] L.-Th. LEFORT (éd.), *S. Pachomii vitae sahidice scriptae (CSCO 99 et 100)*, Louvain 1965².
- [] L. LELOIR (trad.), *Paterica armeniaca a P.P. Mechitaristis edita (1855) nunc latine reddita, IV. Tractatus XVI-XIX, (CSCO Subsidia 42)*, Louvain 1976.
- [] LEONTIOS DE NEAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A.J. FESTUGIERE (éd. commentée), en collab. avec L. RYDEN, Paris 1974.
- [] *Le pèlerin russe. Trois récits inédits (Poins Sagesse* 19), (Bégrolles-en-Mauges) 1976.
- [] *Les apophtegmes des Pères XVII-XXI*, J. Cl.-GUY (éd. et trad.), (SC 498), Paris 2005.
- [] *Les évêques apostoliques : Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, A.G. HAMMAN (prés. et trad.), Paris 2000.
- [] *Les Pères Apostoliques. Texte intégral*, Paris 2001.

- [] *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.
- [] MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, H. GREGOIRE et al. (éd., trad. et comm.), Paris 1930.
- [] MARC L'ERMITE (PG 65) ; tr. all. O. HESSE, *Marcus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften*, Stuttgart 1985.
- [] MATTA EL-MASKINE, *Saint Antoine ascète selon l'Évangile*, suivi de *Les vingt Lettres de saint Antoine selon la tradition arabe* (*Spiritualité Orientale* 57), Bégrolles-en-Mauges 1993.
- [] MINGARELLI, *Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservatae*, Bologne 1785, p. CCCXXXVII-CCCXLIII.
- [] من سير الأبا السواح عن مخطوطات الميامر بدير السريان, s.l., s.d.
- [] E.M. MORALES (éd.) et P. LECLERC (trad.), *Jérôme. Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, (*Sources Chrétiennes* 508), Paris 2007.
- [] H. MUNIER, *La Scala copte 44 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Tome premier : Transcription* (*Bibliothèque d'études coptes* 2), (Le Caire, 1930).
- [] J MUYLDERMANS, *A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique*, Louvain 1932.
- [] P. NAGEL, *Das Triadon : ein sahidisches Lehrgedicht des 14. Jahrhunderts* (*Wissenschaftliche Beiträge / Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 1983/23), (Halle, 1983).
- [] F. NAU, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* (*Patrologia Orientalis* x,1), Paris 1915.
- [] ORIGENE, *Contre Celse*, M. BORRET (éd. et trad.), t. II, (*Sources Chrétiennes* 136), Paris 1968.
- [] ORIGENE, *Homélie sur Jérémie*, vol. 2, P. NAUTIN (éd.), P. NAUTIN et P. HUSSON (trad.), (*Sources Chrétiennes* 238), Paris 1977.
- [] ORIGENE, *Homélie sur les Nombres*, II et III, Louis DOUTRELEAU (éd.), (*Sources Chrétiennes* 442 et 461), Paris 1999 et 2001.
- [] T. ORLANDI, *Papiri copti di contenuto teologico*, Vienne 1954.
- [] T. ORLANDI, *Omélie copte*, Turin 1981.
- [] PALLADE, *Les moines du désert. Histoire lausienne*, L. LELOIR (Introd.), sœurs carmélites de Mazille (trad.), Paris 1981.

- [] G.B. PALMA, « Vita di S. Onofrio. Testo siciliano del secolo XIV », *Archivio storico Siciliano, nuova serie* XXXIV, (1909), p. 33-49.
- [] F.M. ESTEVES PEREIRA, *Vida de Santo Abunafre (S. Onuphrio). Versão ethiopica*, Lisbonne 1905.
- [] PHILON D'ALEXANDRIE, *Vita Contemplativa*, F. DAUMAS (introd. et notes) et P. MIQUEL (trad.), Paris 1963.
- [] PHILON D'ALEXANDRIE, *De Specialibus Legibus III-IV*, A. MOSES (introd., trad. et notes), (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 25), Paris 1979.
- [] PLOTIN, *Ennéades* (éd. E. BREHIER), t. I, Paris 1924.
- [] PORPHYRE, *De abstinencia*, I,33,3-6 [J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON (éd.)], Paris 1977.
- [] PSEUDO-ATHANASE, *Syntagma doctrinae*, P. BATTIFOL (éd.) (*Studia Patristica* II), (Paris 1890), p. 123.
- [] R. RAABE, *Petrus der Iberer*, Leipzig 1895.
- [] *Règles des moines. Pacôme. Augustin. Benoît. François d'Assise. Carmel* (*Points Sagesse* 28), Paris 1982.
- [] L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Troisième recueil et tables*, Sablé-sur-Sarthe 1976.
- [] L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Nouveau recueil*, Sablé-sur-Sarthe 1977.
- [] L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Collection alphabétique*, Sablé-sur-Sarthe 1981.
- [] L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Série des anonymes*, Sablé-sur-Sarthe-Bégrolles-en-Mauges 1985.
- [] L. REGNAULT, *Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes*, Sablé-sur-Sarthe 1987.
- [] L. REGNAULT et J. TOURAILLE (introd. et trad.), *Philocalie des Pères neptiques* 8, Bégrolles-en-Mauges 1987.
- [] W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Zusammengestellt und zum Teil übersetzt*, (Leipzig 1900).
- [] 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).
- [] K.E. RIGNELL, *A Letter from Jacob of Edessa to John the Stylite*, Malmö 1979.
- [] *Sancti patris nostri Clementis Romani Epistolae binae de virginitate*, Syriace, J.T. BEELEN (éd.), Louvain 1856.
- [] L. SCHADE, *Eusebius Hieronymus Ausgewählte Briefe*, 1983.

- [] SÉRAPION DE THMUIS, *Against the Manichaeans*, R.P. CASEY (éd.) (*Harvard Theological Studies*), Cambridge (Mass.) 1931.
- [] SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, livres IV-VI, C.G. HANSEN (éd.), P. PERICHON et P. MARAVAL (trad.), (*Sources Chrétiennes* 505), Paris 2006 ; livre VII, C.G. HANSEN (éd.), P. PERICHON et P. MARAVAL (trad.), (*Sources Chrétiennes* 506), Paris 2007.
- [] J. SOONS, « La Vie de saint Onuphre. Ms. fr. 24953 de la Bibliothèque nationale de Paris », *Neophilologus* XXIV, (1939), p. 161-178.
- [] SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique*, livres I-II, J. BIDEZ (éd.), A.-J. FESTUGIERE (trad.), (*Sources Chrétiennes* 306), Paris 1983 ; livres III-IV, J. BIDEZ (éd.), A.-J. FESTUGIERE et B. GRILLET (trad.), (*Sources Chrétiennes* 418), Paris 1996 ; livres V-VI, J. BIDEZ et G.C. HANSEN (éd.), A.-J. FESTUGIERE et B. GRILLET (trad.), (*Sources Chrétiennes* 495, Paris 2005.
- [] *The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery*, t. 2, fasc. 2, New Haven 1951.
- [] 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.
- [] 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.
- [] THEOPHANE, *Chronographie*, NIEBUHR (éd.) (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), Bonn 1839.
- [] W.C. TILL, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, vol. 1 (*Orientalia Christiana Analecta* 108), Rome 1935, p. 14-19.
- [] A. VAN LANTSCHOOT, « Lettre de saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance », *Muséon* 40, (1927), p. 265-292.
- [] A. VAN LANTSCHOOT, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte, t. 1 : Les colophons coptes des manuscrits sahidiques*, Louvain 1929.
- [] *ϥⲁⲣⲣⲉ ⲁⲣⲣⲏⲓ ⲛⲁⲣⲁⲛⲓⲓ ⲉⲛⲓ ⲡⲁⲛⲁⲣⲓⲩⲁⲣⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ ⲁⲛⲓⲛⲓⲛⲓ ⲛⲁⲩⲁⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ ⲛⲁⲣⲁⲩⲁⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ*, I-II, Venise 1855.
- [] A. VEILLEUX (trad.), *La Vie de saint Pachôme selon la tradition copte* (*Spiritualité orientale* 38), Bégrolles-en-Mauges 1984.

- [] T. VIVIAN, « The Life of Onnophrius : A New Translation », *Coptic Church Review* 12/4, p. 99-111.
- [] T. VIVIAN, *Histories of the Monks of Upper Egypt and The Life of Onnophrius by Paphnutius*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1993.
- [] T. VIVIAN, *Journeying into God. Seven Early Monastic Lives*, Minneapolis 1996.
- [] O. VON LEMM, *Das Triadon : ein sahidisches Gedicht mit arabischer übersetzung* (Saint-Pétersbourg, 1903).
- [] A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960.
- [] A.J. WENSINCK (éd. et trad.), *Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923.
- [] A.C. ZENOS (trad.), *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, t. 2, Grand Rapids (Mich.) 1979.
- [] ZOSIME, *Histoire Nouvelle*, F. PASCHOUD (éd. et trad.) (Collection des Universités de France. Série grecque 401), Paris 2000.

ETUDES

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

DICTIONNAIRES

Langues

- [] J. AZEVEDO, *A Simplified Coptic Dictionary (Sahidic Dialect) (Tools for Exegesis 1)*, Cachoeira (Brésil) 2001.
- [] A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1950.
- [] P. BEHNSTEDT et M. WOIDICH, *Die ägyptisch-arabischen Dialekte. Band 4 : Glossar Arabic-Deutsch*, Wiesbaden 1994.
- [] J.-B. BELOT, *Petit dictionnaire français-arabe illustré*, 12^e éd., Beyrouth 1971.
- [] A. DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKY, *Dictionnaire arabe-français*, 2 volumes, éd. réimpr., Beyrouth s.d.
- [] F. BROWN, S. DRIVER et C. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Coded with Strong's Concordance Numbers*, Peabody (Mass.) 2008.
- [] J. BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic (The Max Schloessinger Memorial Series 6)*, Jerusalem 2002.
- [] J. ČERNÝ, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge 1976.
- [] W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, réimpr., Oxford 1979.
- [] S. DARIS, *Il lessico latino nel greco d'Egitto*, 2^e éd., Barcelone 1991.
- [] C.F.A. DILLMANN, *Lexicon linguae aethiopiae cum indice latino*, Lippstadt 1865.
- [] R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 volumes, 3^e éd., Leyde 1967.
- [] A. DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis*, Lyon 1688.
- [] R.O. FAULKNER, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford 1981.
- [] H. FÖRSTER, *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 148)*, Berlin-New-York 2002.
- [] H. GOELZER et H. LEGRAND, *Dictionnaire latin-français / français-latin*, Paris, 1928.
- [] G. GRAF, *Verzeichnis Christlicher Arabischer Termini (CSCO 147, Subsidia 8)*, Louvain. 1954.
- [] S. GREBAUT, *Supplément au « Lexicon Linguae Aethiopicæ » de August Dillmann (1865) et*

édition du lexique de Juste d'Urbain (1850-1855), Paris 1952.

[] M. HINDS et E. BADAWI, *A Dictionary of Egyptian Arabic. Arabic-English*, Librairie du Liban, Beyrouth 1986.

[] G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

[] W. LESLAU, *Comparative Dictionary of Ge'ez : Ge'ez-English/English-Ge'ez*, (Wiesbaden 1987).

[] W. LESLAU, *Concise Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden 1989.

[] H. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 9^e éd., Oxford 1968.

[] E. LITRE, *Dictionnaire de la langue française*, t. 5, Paris 1957.

[] D.I. MISKIGIAN, *Manuale lexicon armeno-latinum ad usum scholarum*, Rome 1887.

[] J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, (Oxford 1979).

[] D. REIG, *As-sabil. Dictionnaire arabe français / français arabe*, Paris 1983.

[] P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris 1973.

[] E.A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C.146 to A.D. 1100)*, New York (1900), 2 vol.

[] S. SPIRO, *An English-Arabic Vocabulary of the Modern and Colloquial Arabic of Egypt*, 3^e éd., Le Caire 1929.

[] W. VYCIHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain 1983.

[] H. WEHR et J.M. COWAN, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Ithaca 1976.

[] W. WESTENDORF, *Koptische Handwörterbuch*, Heidelberg 1977².

Autres

[] C. ANDRESEN et G. DENZLER, *Wörterbuch der Kirchengeschichte*, Munich 1982.

[] A.S. ATIYA (dir.), *The Coptic Encyclopedia*, 8 vol., New York et al. 1991.

[] *Bibliotheca Sanctorum*, 14 vol., Rome 1961-2000.

[] F.L. CROSS, *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londres 1957.

[] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 vol., Paris 1907-1953.

[] *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, depuis 1912.

[] *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, 16 vol. + tables, Paris (1937-1995).

[] *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1903-1947.

[] A. DI BERARDINO et F. VIAL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 2 vol., Paris 1990.

[] *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX, OA-PRE, Florence 1952.

- [] J. HÖFER et K. RAHNER (dir.), *Lexicon für Theologie und Kirche*, 14 vol., Fribourg-en-Brisgau 1957-1968 ; nouv. éd. en cours depuis 1993.
- [] G. MATHON, G.-H. BAUDRY, P. GUILLUY et E. THIERY (éds.), *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, t. 10, Paris (1983).
- [] J.-P. MIGNE (éd.), *Dictionnaire hagiographique ou Vie des saints et des bienheureux*, t. 2, Paris 1848.
- [] P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris 1984.
- [] *Reallexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 sv.
- [] M.M. THIOLLIER, *Dictionnaire des religions*, Verviers 1982.
- [] A. VACANT et E. MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1A, Paris 1903.

ATLAS

- [] J. BAINES et J. MALEK, *Atlas de l'Égypte ancienne*, 2^e réimpr., 1990.
- [] H. JEDIN, K.S. LATOURETTE et J. MARTIN, *Atlas d'Histoire de l'Église. Les Églises chrétiennes hier et aujourd'hui*, Louvain 1990.
- [] P. VAN DER MEER et C. MOHRMANN, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, Paris 1960.

RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

- [] T. BAUMEISTER, « Geschichte und Historiographie des ägyptischen Christentums Studien und Darstellungen der letzten Jahre », dans *Textes des rapports et bibliographies. 8^e congrès international d'études coptes Paris, 28 juin-3 juillet 2004*, (Paris 2004), p. 2-12.
- [] D. BRAKKE, « Research and Publications in Egyptian Monasticism, 2000-2004 », dans *Textes des rapports et bibliographies. 8^e congrès international d'études coptes Paris, 28 juin-3 juillet 2004*, (Paris 2004), p. 40-51.
- [] J.-D. DUBOIS, « Etudes gnostiques 2000-2004 », dans *Textes des rapports et bibliographies. 8^e congrès international d'études coptes Paris, 28 juin-3 juillet 2004*, (Paris 2004), non paginé.
- [] 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. 77-95.

CLAVIS, REPERTOIRES, CATALOGUES DE MANUSCRITS

- [] A. D'ABBADIE, *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris 1859. P-F6
- [] E. AMELINEAU, *Catalogue des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale*, 1890.
- [] A.S. ATIYA, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinäi*, Baltimore (1955).
- [] R.P. BLAKE, « Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque de Jérusalem », *Revue de l'Orient Chrétien* 23, (1922-1923).
- [] 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. 114-159 et 255-271.
- [] N. BOGHARIAN, *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Մրբոց Յսկոթկանց*, II, (Jérusalem 1967).
- [] A. BOUD'HORS, « Les manuscrits coptes à travers le monde : développement et exploitation des collections », *Le Monde Copte* 24 (Dossier : langue et littérature coptes), (1994), p. 29-34.
- [] M. CHAINE, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*, Paris 1912.
- [] C. CONTI ROSSINI, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris 1914.
- [] L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library (Corpus van verluchte handschriften 4-5)* Louvain 1993, 2 vol.
- [] G. GARITTE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinäi (CSCO Subsidia 9)*, Louvain 1956.
- [] G. GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Vatican 1934.
- [] F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica graeca*, 3 vol. et *Novum Auctarium – Bibliothecae Hagiographicae Graecae (Subsidia Hagiographica 8 et 65)*, Bruxelles³ 1957 et 1984.
- [] F. HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique (Subsidia Hagiographica 44)*, Bruxelles 1968.
- [] A. HEBBELYNCK et A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*, I, *Codices coptici Vaticani*, Vatican 1937.
- [] M. KAMIL, *Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St Catherine on Mount Sinäi*, Wiesbaden 1970.
- [] K. K'EK'ELIDZE, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, vol. 5, Tbilisi, 1957.

- [] B. LAYTON, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1906*, Londres (1987).
- [] A. MALLON, « Catalogue des *Scalae* coptes de la Bibliothèque Nationale de Paris », *Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrouth* 4, (1910).
- [] 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*, 10 vol., Collegeville (Minn.) 1975-1993.
- [] P. PEETERS, *Bibliotheca hagiographica Orientalis (SH 10)*, Bruxelles 1910.
- [] C.H. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, vol. III, Manchester 1938.
- [] G. TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie : manuscrits chrétiens*, t. I, n° 1-323, Bibliothèque Nationale, Paris 1972; t. II, *Manuscrits dispersés entre les n° 780 et 6933*, Paris 1972.
- [] C. VAN DE VORST et H. DELEHAYE (éd.), *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Germaniae Belgii Angliae*, Bruxelles 1913.
- [] J. VAN HAELST, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976.
- [] W. WRIGHT, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1847*, Londres 1877.
- [] U. ZANETTI, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr. Inventaire*, Genève 1986.
- [] U. ZANETTI, « Un catalogue des additions coptes de Londres », *Analecta Bollandiana* 106, fasc. 1-2, 1988, p. 171-181.
- [] 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 (1^e édition : Bologne 1785).

MANUELS, GRAMMAIRES, ETUDES GRAMMATICALES, CODICOLOGIE, PALEOGRAPHIE

- [] R.S. BAGNALL et K.A. WORTH, *The chronological systems of Byzantine Egypt*, Leyde 2003.
- [] R. BLACHERE et M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Grammaire de l'arabe classique*, 3^e éd., Paris 1975.
- [] J. BLAU, *A Grammar of Christian Arabic based mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium (CSCO 267, 276 et 279, Subsidia 27, 28 et 29)*, Louvain 1966-67.
- [] J. BLAU, *Studies in Middle Arabic and its Judaeo-arabic Variety*, Jérusalem 1988.

- [] G. BOHAS, *Matrices et étymons. Développement de la théorie. Séminaire de Saintes 1999*, Lausanne 2000.
- [] C. BROCKELMANN, *Arabische Grammatik. Paradigmen, Literatur, Übungsstücke und Glossar*, 17^e éd., Leipzig 1969.
- [] A. DILLMANN et C. BEZOLD, *Ethiopic Grammar*, Londres 1907.
- [] H. JENSEN, *Altarmenische Grammatik*, Heidelberg 1959.
- [] R. KASSER, « Comment séparer les mots en copte ? », *Le Muséon* 78, n° 3-4, Louvain 1965, p. 307-312.
- [] R. KASSER, « Djinkim sur tel graphème nasal ou vocalique de la langue copte bohairique », dans *Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12-15 August 1992*, II, 1 : *Papers from the Sections*, Rome 1993, p. 235-245.
- [] D.E. KOULOUGHLI, *Grammaire de l'arabe d'aujourd'hui*, s. l. 1994.
- [] S. KUSSAIM, « Contribution à l'étude du moyen arabe des Coptes. II. Partie synthétique », *Le Muséon* 81, n° 1-2, (1968), p. 5-78.
- [] B. LAYTON, *A Coptic Grammar with Chrestomathy and Glossary : Sahidic Dialect (Porta Linguarum Orientalium NS 20)*, Wiesbaden 2000.
- [] G. LECOMTE, *Grammaire de l'arabe (Que Sais-je ? 1275)*, Paris 1968.
- [] M. MALEVEZ, « Confrontation de la théorie des matrices et des étymons au lexique du Guèze. Un premier essai », *Acta Orientalia Belgica XVIII. Michel Malaise in honorem. La langue dans tous ses états*, Bruxelles et al. 2005, p. 155-174.
- [] A. MALLON, *Grammaire copte. Bibliographie, chrestomathie et vocabulaire*, 4^e éd., Beyrouth, (1956).
- [] M. MINASSIAN, *Grammaire descriptive de l'arménien classique*, Genève 1996.
- [] E. RAGON et A. DAIN, *Grammaire grecque*, 15^e éd., Paris, 1979.
- [] H. RECKENDORF, *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921.
- [] K. SAMIR, « Existe-t-il une grammaire arabe chrétienne ? », dans *Actes du 1^{er} Congrès International d'Etudes Arabes Chrétiennes (Orientalia Christiana Analecta 218)*, Rome 1982, p. 52-59.
- [] G. STEINDORFF, *Koptische Grammatik mit Chrestomathie, Wörterverzeichnis und Literatur*, Berlin 1930.
- [] R.W. THOMSON, *An Introduction to Classical Armenian*, New York 1975.
- [] W.C. TILL, « La séparation des mots en copte », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 60, (1960), p. 151-170.
- [] W.C. TILL, *Koptische Dialektgrammatik*, Munich 1961.

- [] W.C. TILL, *Koptische Grammatik (Säidischer Dialekt)*, Leipzig 1970.
- [] S. UHLIG, *Äthiopische Paläographie*, Wiesbaden 1988.
- [] S. UHLIG, *Introduction to Ethiopian Palaeography*, Stuttgart 1990.
- [] C.C. WALTERS, *An Elementary Coptic Grammar of the Sahidic Dialect*, Oxford 1972.
- [] W. WRIGHT, *A Grammar of the Arabic Language*, 3^e éd. réimpr., Cambridge 1971.

TRAVAUX

- [] S. ABOU ZAYD, *Iḥidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 AD (ARAM)* Oxford 1993.
- [] *Actes du IV^e Congrès International d'Etudes byzantines (Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare 9)*, Sofia 1935.
- [] W.Y. ADAMS, dans *CE*, vol. 2, s.v. « Beja tribes », p. 373-374.
- [] L. ALBERT, *Les Coptes. La foi du désert*, Paris 1998.
- [] M. ALBERT, R. BEYLOT, R.-G. COQUIN, A. GUILLAUMONT, B. OUTTIER et C. RENOUX, *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, (Coll. *Initiations au christianisme ancien*), Paris 1993
- [] A. ALCOCK, « Two notes on Egyptian Monasticism », *Aegyptus* 67, (1987), p. 189-190.
- [] M. ALEXANDRE, « A propos du récit de la mort d'Antoine. L'heure de la mort dans la littérature monastique », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age. III^e-XIII^e siècles (Paris, 9-12 mars 1981)*, Paris 1984, p. 263-282.
- [] *Alexandrie. Une mégalopole cosmopolite. Actes du 9^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2 et 3 octobre 1998*, Paris 1999.
- [] E. AMELINEAU, « 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.
- E. AMELINEAU, « Vie de Maxime et Domèce », dans ID., *Monuments pour servir à l'histoire des monastères de la Basse-Egypte*, Paris 1894.
- [] E. AMELINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire des monastères de la Basse-Egypte*, Paris 1894.
- [] E. AMELINEAU, *La géographie de l'Egypte à l'époque copte*, réimpr., Osnabrück 1973.
- [] Y. DE ANDIA, « Antoine le Grand, θεοδίδακτος », *Le Monde Copte (dossier : Le monachisme égyptien)* 21-22, (1993), p. 25-34.
- [] C. ANDRESEN, *Die Kirche der Alten Christenheit*, Stuttgart 1971.

- [] *Antonius Magnus Eremita 356-1956 (Studia Anselmiana 38)*, Rome 1956.
- [] G. ARANDA PEREZ, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Gabriel, Archangel », p. 1135-1137.
- [] G. ARANDA PEREZ, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Raphael », p. 2052-2054.
- [] A.H. ARMSTRONG (éd.), *Classical Mediterranean Spirituality*, New York 1986.
- [] D. ARNAULD, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris 2001.
- [] A.S. ATIYA, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Apa », p. 152-153.
- [] A.S. ATIYA, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Eucharisting Fast », p. 1063.
- [] 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. 5-18.
- [] H. BACHT, « *Meditatio* in den ältesten Mönchsquellen », *Geist und Leben* 28, 1955, p. 360-373.
- [] H. BACHT, « Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum », dans *Antonius magnus eremita (Studia Anselmiana 38)*, Rome 1956, p. 66-107.
- [] 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. BALLEST, N. BOSSON et M. RASSART-DEBERGH, *Kellia II, l'ermitage QR 195*, vol. 2, *La céramique, les inscriptions, les décors (Fouilles de l'IFAO 49)*, Le Caire 2003.
- [] G. BAREILLE, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 1A, s.v. « Angéologie d'après les Pères », Paris 1903, col. 1192-1222.
- [] G. BARTELINK, « Die Vita Antonii des Athanasius », dans H.W. PLEKET et A.M.F.W. VERHOOGT (éd.), *Aspects of the Fourth Century A.D. Proceedings of the symposium : Power & Possession : State, Society, and Church in the Fourth Century A.D., held on the occasion of the fifth anniversary of the interdisciplinary debating society AGAPE, Leiden, 3-5 June 1993*, Leyde (1997), p. 1-21.
- [] ARCHBISHOP BASILIOS, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Angel », p. 132-133.
- [] ARCHBISHOP BASILIOS, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Archangel », p. 183-189.
- [] ARCHBISHOP BASILIOS, dans *CE*, vol. 2, s.v. « Cherubim and seraphim », p. 518.
- [] ARCHBISHOP BASILIOS, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Eucharistic bread », p. 1062-1063.
- [] ARCHBISHOP BASILIOS, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Fraction », p. 1121.
- [] ARCHBISHOP BASILIOS, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Guardian angel », p. 1186.
- [] T. BAUMEISTER, « Vorchristliche Bestattungsriten und die Entstehung des Märtyrerkultes in Ägypten », *Römische Quartalschrift* 69, 1974, p. 1-6.
- [] T. BAUMEISTER, « Schenute », *Lexicon für Theologie und Kirche*³ 9, 2000, p. 130-131.

- [] E. BECK, « Ein Betrag zur Terminologie der ältesten Syrischen Mönchtums », dans *Antonius Magnus eremita 356-1956 (Studia Anselmiana 38)*, Rome 1956, p. 254-267.
- [] E. BECK, « Ascétisme et monachisme chez Saint Ephrem », *L'Orient Syrien* 3, 1958, p. 273-298.
- [] H. BEHLMER, *Quaerentes scientiam : Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70 Geburtstag*, Göttingen 1994.
- [] H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, Londres 1924.
- [] N. BELAYCHE et S.C. MIMOUNI (éd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences religieuses 117)*, Turnhout 2003.
- [] H.-G. BETHGE, S. EMMEL, K.L. KING et I. SCHLETTERER (éd.), *For the Children, Perfect Instruction. Studies in honor of H.-M. Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year*, Leyde-Boston 2002.
- [] S. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis (Studia Anselmiana 16)*, (Vatican 1945).
- [] R. BEYLOT, « Le millénarisme, article de foi dans l'Eglise éthiopienne, au XV^e siècle », *Rassegna di studi etiopici*, Rome 1974, p. 31-43.
- [] E. BIEMONT, *Rythmes du temps. Astronomie et calendriers*, Paris-Bruxelles 2000.
- [] J. BINGEN et al. (éd.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommage à Claire Préaux*, Bruxelles 1975.
- [] J. BINGEN et G. NACHTERGAELL (éd.), *Actes du XV^e congrès international de papyrologie*, vol. 2, (Bruxelles, 1979).
- [] M.J. BLANCHARD, « Sarabaitae and remnuoth. Coptic considerations », dans J.E. GOHRING et J.A. TIMBIE (éd.), *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context*, Washington D.C. (2007), p. 49-60.
- [] M.W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins*, Michigan 1952.
- [] F. BOLGIANI, dans *DECA*, vol. 1, s. v. « Enkratisme », p. 808-809.
- [] F. BONNET, « Aspects de l'organisation alimentaire aux 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. 56-71.
- [] F. BORDONALI, dans *DECA*, vol. 2, s. v. « Cassien (Jean) », p. 429-430.
- [] 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. 123-128.

- [] 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. 65-79.
- [] 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.
- [] A.K. BOWMAN, *Egypt after the Pharaohs. 332 BC - AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, Berkeley - Los Angeles³1996.
- [] P. BOYANCE, « Les deux démons personnels dans l'Antiquité », *Revue de Philologie*, 1935, p. 189-202.
- [] D. BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism (The Oxford Early Christian Studies)*, Oxford 1995.
- [] H. BRAKMANN, « Zur Geschichte der eucharistischen Nüchternheit in Ägypten », *Le Muséon* 84, Louvain (1971), p. 197-211.
- [] Ph. BRIDEL, « La découverte du site des Kellia », dans P. MIQUEL, A. GUILLAUMONT, M. RASSART-DEBERGH, P. BRIDEL et A. DE VOGÜE, *Déserts chrétiens d'Égypte (Le Portique)*, Nice 1993, p. 195-241.
- [] S. BROCK, « Early Syrian Asceticism », *Numen* 20, (1973), p. 1-19.
- [] S. BROCK, *Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St Ephrem*, (Rome 1985).
- [] S. BROCK et S.A. HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient (Transformation of the Classical Heritage 13)*, Berkeley 1987.
- [] 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. 74-122.
- [] P. BROWN, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Journal of Roman Studies* 61, (1971), p. 80-101.
- [] P. BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive (Des Travaux)*, Paris 1985.
- [] P. BROWN, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris 1995.
- [] P. BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, Paris 1998.
- [] M.-C. BRUWIER (éd.), *Egyptiennes. Etoffes coptes du Nil*, Mariemont 1997.
- [] P. BRYDER (éd.), *Manichean Studies*, Lund 1988.

- [] H. CADELL et R. RÉMONDON, « Sens et emploi de τὸ ὄρος dans les documents papyrologiques », *Revue des Etudes Grecques* LXXX, Paris 1967, p. 343-349.
- [] D. CALLAM, « Early Monasticism and Ps. Denys », dans P. ALLEN et E. JEFFREYS (éd.), *The Sixth Century, end or beginning ?*, Brisbane 1996, p. 112-117.
- [] A. CAMPLANI (éd.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica (Studia Ephemeridis Augustinianum 56)*, Rome 1997.
- [] P. CANIVERT et J.-P. REY-COQUAIS (éd.), *La Syrie de Byzance à l'Islam VII^e-VIII^e siècle*, Damas 1992.
- [] C. CANNUYER, « L'origine égyptienne de la prière du cœur », *Le Monde Copte* 11, (1985), p. 18-21.
- [] C. CANNUYER, « Paternité et filiation spirituelles en Egypte pharaonique et copte », dans C. CANNUYER et J.-M. KRUCHTEN (éd.), *Individu, société et spiritualité dans l'Egypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath-Bruxelles-Mons 1993, p. 59-86.
- [] C. CANNUYER, *Les Coptes (Fils d'Abraham)*, 2^e éd., Maredsous 1996.
- [] C. CANNUYER, « « Ermites et moines d'Egypte du III^e au VII^e siècle », dans *Les Coptes, vingt siècles de civilisation chrétienne en Egypte (Dossiers d'Archéologie 226)*, septembre 1997, p. 4-9.
- [] C. CANNUYER, « 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'Eglise II^e-début VII^e siècle (coll. « Patrimoine Syriaque »)*, Actes du colloque, v, t. 1, Beyrouth 1998, p. 81-104.
- [] C. CANNUYER, « L'identité des sarabaïtes, ces moines d'Egypte que méprisait Jean Cassien », *Mélanges de Science Religieuse* 58/2, (2001), p. 7-19.
- [] C. CANNUYER, « Des sarabaïtes à l'ecclésiologie copte. Quelques réflexions sur le 'pharaonisme patriarcal' de l'église d'Egypte », *Etudes Coptes VIII (Cahiers de la Bibliothèque Copte 13)*, Lille - Paris 2003, p. 59-76.
- [] C. CANNUYER, « Du désert des pharaons à celui des anachorètes », dans *Les premiers temps de l'Eglise*, (Paris 2004), p. 588-600.
- [] C. CANNUYER et J.-M. KRUCHTEN (éd.), *Individu, société et spiritualité dans l'Egypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath-Bruxelles-Mons 1993.
- [] C. CARLETTI, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Ange. II. Iconographie », p. 128-129.

- [] J.-M. CARRIE, « Les distributions alimentaires dans les cités de l'Empire romain tardif », *Mélanges de l'école française de Rome : Antiquité* 87, (1975), p. 995-1101
- [] F. CAYRE, *Précis de Patrologie*, t. I, Paris-Tournai-Rome, 1927.
- [] E. CERULLI, dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. VII, 1962, s.v. « Onuphrios », col. 1164.
- [] H. CHADWICK, « The Relativity of Moral Codes : Rome and Persia in Late Antiquity », dans W.R. SCHOEDEL et R.L. WILKEN (éd.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, in Honorem R.M. Grant (Théologie historique 53)*, Paris 1979, p. 135-153.
- [] H. CHADWICK, *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Londres 1991.
- [] C. CHAILLOT, « Ermites coptes d'hier, d'aujourd'hui et de demain : archéologie et spiritualité », *Le Monde Copte* 21-22, (1993), p. 149-156.
- [] M. CHAINE, « Le texte original des Apophtegmes des Pères », *Mélanges de la Faculté orientale* v, 2, Beyrouth 1912, p. 541-569.
- [] M. CHAINE, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris 1925.
- [] M. CHAINE, « Le Triadon : son auteur, la date de sa composition », *Bulletin de l'Association des Amis de l'Art Copte* 2, (1936), p. 9-24.
- [] L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ*, Paris 2006.
- [] M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel 1966.
- [] 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.
- [] M. CHOAT, « The Development and Usage of Terms for 'Monks' in Late Antique Egypt, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 45, (2002), p. 5-23.
- [] M. 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. 857-865.
- [] M. CHOAT, « Thomas the 'Wanderer' in a coptic List of the Apostles », *Orientalia* 74, (2005), p. 83-85.
- [] O. CLEMENT, *L'Église orthodoxe (Que sais-je ? 949)*, Paris 1961.
- [] O. CLEMENT, « La prière de Jésus », dans J. SERR et O. CLEMENT, *La prière du cœur, (Spiritualité orientale 6bis)*, Bégrolles-en-Mauges, 1977, p. 41-98.

- [] A. CODY, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Anaphora of saint Basil », p. 121-123.
- [] A. CODY, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Anaphora of saint Cyril », p. 123-124.
- [] A. CODY, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Anaphora of saint Gregory », p. 124-125.
- [] A. CODY, dans *CE*, vol. 3, s.v. « Eschatology », p. 973-974.
- [] A. CODY, dans *CE*, vol. 5, s.v. « Mark, Liturgy of saint », p. 1539-1540.
- [] C. COLPE et al., dans *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 9, s.v. « Geister », Stuttgart 1976, col. 546-797.
- [] Y. CONGAR, « Ordinations *invictus, coactus*, de l'Eglise antique au canon 214 », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 50, (1966), p. 169-197.
- [] R.-G. COQUIN, « Vestiges de concélébration eucharistique chez les Melkites égyptiens, les Coptes et les Ethiopiens », *Le Muséon* 80, Louvain (1967), p. 37-46.
- [] R.-G. COQUIN, « Les vertus – aretai – de l'Esprit en Egypte », dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, p. 447-457.
- [] R.-G. COQUIN, « Moïse d'Abydos », dans *Etudes Coptes II (Cahiers de la Bibliothèque copte 3)*, Louvain-Paris, 1986, p. 1-14.
- [] R.-G. COQUIN, « A propos des vêtements des moines égyptiens », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 31, 1992, p. 3-23.
- [] R.-G. COQUIN, « Evolution du monachisme égyptien », *Le Monde Copte (Dossier : Le monachisme égyptien)* 21-22, (1993), p. 15-24.
- [] R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 2, s.v. « Barsūm the naked, Saint », p. 348-349.
- [] R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 2, s.v. « Cell », p. 477-478.
- [] R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 3, s.v. « Encratite », p. 958-959.
- [] R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 5, s.v. « John Kāmā, Saint », p. 1362-1363.
- [] R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 5, s.v. « Laura », p. 1428.
- [] R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Onuphrius, saint », p. 1841-1842.
- [] R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Paphnutius the Hermit, Saint », p. 1882-1883.
- [] R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Tabennēsī », p. 2197.
- [] R.-G. COQUIN, dans *CE*, vol. 7, s. v. « Tuṭūn », p. 2283.
- [] L. CRACCO RUGGINI, « Le associazioni professionali nel mondo romano-bizantino », *Settimane di Studio sull'Alto Medio Evo* 18, Spolète 1971, p. 59-227.
- [] 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.

- [] W.E. CRUM, « Barsauma the Naked », *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 29, 1907, p. 138-142 et 187-195.
- [] W.E. CRUM, recension de « C. SCHMIDT et H.J. POLOTSKY, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seine Schüler*, Berlin 1933 », *Journal of Egyptian Archeology* 29, 1933, p. 197-199.
- [] A. D'ALES (dir.), *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique (contenant les Preuves de la Vérité de la Religion et les Objections tirées des Sciences humaines)*, 4^e éd., t. I, Paris 1911.
- [] A. D'ALES, *Priscillien*, Paris 1936.
- [] I.-H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, Paris 1980.
- [] 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.
- [] J. DANIELOU, dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, tome III, s.v. « Démon. II. Dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène », col. 152-189.
- [] J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.
- [] S.J. DAVIS, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, (Oxford 2001).
- [] F. DAUMAS, « Amour de la Vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne », *Études Carmélitaines* 31, 1952, p. 124-126.
- [] F. DAUMAS, « La 'solitude' des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien », dans *Philon d'Alexandrie (Colloque de Lyon, 11-15 septembre 1966)*, Paris 1967, p. 347-359.
- [] F. DAUMAS, *La vie dans l'Égypte ancienne*, Paris 1968.
- [] M. DE CERTEAU, dans *Encyclopaedia Universalis, Corpus 9*, s.v. « Hagiographie », p. 71-72.
- [] S. DEDERING, *Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Leipzig-Uppsala-La Haye 1936.
- [] H. DELEHAYE, *Les saints stylites, (Subsidia Hagiographica 14)*, Bruxelles 1923.
- [] H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927.
- [] 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.

- [] T. DERDA et E. WIPSYCKA, « L'emploi des titres *abba*, *apa* et *papas* dans l'Égypte byzantine », *Journal of Juristic Papyrology* XXIV, 1994, p. 23-56.
- [] P. DESEILLE, *L'Évangile au désert*, Paris 1965.
- [] V. DESPREZ, « Le cénobitisme pachômien », *Le Monde Copte (dossier : Le monachisme égyptien)* 21-22, (1993), p. 35-44.
- [] V. DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse (Spiritualité orientale 72)*, Bégrolles-en-Mauges 1998.
- [] A. DE VOGÜE, « Points de contact du chapitre XXXII de l'Histoire Lausiaque avec les écrits d'Horsière », *Studia Monastica* 13, (1971), p. 291-294.
- [] A. DE VOGÜE, « Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes », *Revue d'histoire ecclésiastique* 67, 1972, p. 39-47.
- [] P. DEVOS, dans *CE*, vol. 5, s.v. « John of Lycopolis, Saint », p. 1363-1366.
- [] E.R. DODDS, *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Grenoble 1979.
- [] F.J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihrer Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911.
- [] C. DONAHUE, « The Agapè of the Hermits of Scété », *Studia Monastica* 1, 1959, p. 97-114.
- [] A. DORIN, dans P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, s.v. « Méditation chrétienne », p. 1079-1081.
- [] G. DORIVAL, « Les débuts du christianisme à Alexandrie », dans *Alexandrie. Une mégalopole cosmopolite. Actes du 9^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2 et 3 octobre 1998*, Paris 1999, p. 174.
- [] 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.
- [] H.R. DROBNER, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, Paris 1999.
- [] J.-D. DUBOIS, « L'implantation des manichéens en Égypte », dans N. BELAYCHE et S.C. MIMOUNI (éd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 117)*, Turnhout 2003, p. 279-306.
- [] P. DU BOURGUET, *Les coptes (Que Sais-je ? 2398)*, 3^e éd., Paris 1992.
- [] K. DUCHATELEZ, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *Nouvelle Revue de Théologie* 92, (1970), p. 267-308.
- [] J. DUMMER (éd.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 133)*, Berlin 1987.

- [] J. DUPONT, « Le nom de l'abbé chez les solitaires d'Égypte », *La Vie spirituelle* 77, 1947, p. 216-230.
- [] A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1953.
- [] A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1968³.
- [] J. DURLIAT, *De la ville antique à la ville byzantine : le problème des subsistances*, Rome 1990.
- [] *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, Paris 1979.
- [] W. ECK, « Der Einfluss der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert », *Chiron* 8, (1978), p. 561-585.
- [] A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 3 vol., Leipzig 1937-1952 (continué par J.-M. HOECK).
- [] G. EL DAROV, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 1, s. v. « Andrea, Giovanni, Eraclambo (Heraclamon) e Teofilo », col. 1169.
- [] M. ELIADE, « Chasteté, sexualité et vie mystique chez les primitifs », dans *Mystique et continence (Études carmélitaines 12)*, Paris 1952, p. 29-50.
- [] S. ELM, « *Virgins of God* ». *The Making of Asceticism in Late Antiquity (Oxford Classical Monographs)*, (Oxford 1994).
- [] A. EMMETT, « Female Ascetics in the Greek Papyri », dans W. HÖRANDER et al. (éd.), *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress Wien, 4.-9. Oktober 1981 (Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 23, 2)*, Vienne 1982, p. 507-515.
- [] Ph. ESCOLAN, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^{ème} au VII^{ème} siècle : un monachisme charismatique (Théologie Historique 109)*, Paris 1999.
- [] H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wadi'n Natrun (Metropolitan Museum of Arts Publications 2)*, New York 1926.
- [] H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn, 2 : The History of the Monasteries of Nitria and Sketis*, New York 1932.
- [] 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.
- [] A.-J. FESTUGIÈRE, « Le problème littéraire de l'*Historia Monachorum* », *Hermès* 83, (1955), p. 257-284.
- [] A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne : Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 194)*, Paris 1959.

- [] A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient, 1: Culture ou sainteté ? Introduction au monachisme oriental*, Paris 1961.
- [] A.-J. FESTUGIÈRE (trad.), *Enquête sur les moines d'Égypte (Les moines d'Orient, IV/1)*, Paris 1964.
- [] J. FILLIOZAT, « Contenance et sexualité dans le bouddhisme et les disciplines du yoga », dans *Mystique et continence (Études carmélitaines 12)*, Paris 1952, p. 70-81.
- [] B. FLUSIN, dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. XII,1, s.v. « Pallade d'Héliopolis », col. 113-126.
- [] A. FONCK, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1A, s.v. « Prière », col. 197-198.
- [] A.L. FONTAINE, « Le monachisme copte et la montagne de saint Antoine », *Bulletin de l'Institut des Études coptes* 1958, p. 3-30.
- [] J. FONTAINE et Ch. KANNENGIESSER (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972.
- [] D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.
- [] W.H.C. FREND, *The Rise of Christianity*, Philadelphie 1984.
- [] E. FREZOULS (éd.), *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire*, Strasbourg 1983.
- [] F.D. FRIEDMAN, *Beyond the Pharaohs : Egypt and the Copts in the 2nd to 7th Centuries A.D.*, (Providence 1989).
- [] 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.
- [] I. GARDNER, « He has gone to the Monastery », *Studia manichaica IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14-18 Juli 1997*, Berlin 2000, p. 247-257.
- [] G. GARITTE, « Les logoi d'Oxyrhynque sont traduits du copte », *Le Muséon* 73, (1960), p. 335-349.
- [] N. GARSOIAN, T. MATHEWS et R. THOMSON (éd.), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, (Washington DC 1982).
- [] F. GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, Turnhout 2002.
- [] D. GELSI, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Anaphore », p. 107-112.
- [] I. GOBRY, *Les moines en Occident, t. 1 : De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales*, 1985.
- [] J.E. GOEHRING, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, (*PatristischeTexten und Studien 27*), Berlin-New-York 1986.

- [] J.E. GOEHRING., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999.
- [] J.E. GOEHRING, « The Origins of Monasticism », dans ID., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, p. 13-35.
- [] 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. 39-52.
- [] 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. 53-72.
- [] 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.
- [] J.E. GOEHRING, « Hieracas of Leontopolis : The Making of a desert Ascetic », dans ID., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, p. 110-133.
- [] J.E. GOEHRING, « Melitian Monastic Organization : a Challenge to Pachomian Originality », dans ID., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, p. 187-195.
- [] 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.), *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context*, Washington D.C. (2007), p. 158-175.
- [] J.E. GOEHRING et J.A. TIMBIE (éd.), *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context*, Washington D.C. (2007).
- [] N. GONIS, « *Abū* and *Apa*. Arab Onomastics in Egyptian Context », *The Journal of Juristic Papyrology* XXXI, 2001, p. 47-49.
- [] N. GOURDIER, « Rite et vêtements d'Égypte, l'habit et son histoire », *Le Monde Copte (Dossier : Le monachisme égyptien)* 21-22, (1993), p. 61-70.
- [] G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Studi e Testi 133)*, t. II, Vatican 1947.
- [] R. GRANT, « Manichees and Christians in the Third and Early Fourth Centuries », *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata*, I, Suppl. à *Numen* 21, Leyde 1972, p. 430-439.
- [] BISHOP GREGORIUS, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Suriel, Archangel », p. 2160.

- [] J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Acémètes », p. 20.
- [] J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Agapètes », p. 50.
- [] J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Historia monachorum », p. 1176-1177
- [] J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Lectio divina », p. 1420-1421.
- [] J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Méditation », p. 1608.
- [] J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Messaliens », p. 1632.
- [] J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Pachôme », p. 1849-1850.
- [] J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Paphnuce », p. 1898.
- [] J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Siméon Stylite l' Ancien », p. 2295-2296.
- [] J. GRIBOMONT, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Siméon Stylite le Jeune », p. 2296.
- [] J. GRIBOMONT, « Le monachisme au sein de l' Eglise en Syrie et en Cappadoce », *Studia Monastica* 7, (1965), p. 7-24.
- [] J. GRIBOMONT, « Le dossier des origines du Messalianisme », dans *Epektasis*, Paris 1972, p. 611-625.
- [] J. GRIBOMONT, *Le monachisme au 4^e siècle en Asie Mineure, de Gangres au Messalianisme (Studia Patristica II)*, Berlin 1957.
- [] V. GROSSI, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Hérésie-hérétique », p. 1136-1139.
- [] V. GROSSI, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Orthodoxie », p. 1845.
- [] P. GROSSMANN, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Hermitage », p. 1224-1225.
- [] P. GROSSMANN, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Hişn », p. 1237.
- [] 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.
- [] A. GUILLAUMONT, « Etude historique et doctrinale », dans A. et C. GUILLAUMONT (éd.), *Traité pratique ou Le moine (Sources Chrétiennes 170)*, t. I, Paris 1971, p. 21-126.
- [] A. GUILLAUMONT, « Le gnostique chez Clément d' Alexandrie et chez Evagre le Pontique », dans *Alexandrina. Hellénisme, christianisme et judaïsme à Alexandrie. Mélanges patristiques offerts au P. Claude Mondésert*, Paris 1987, Paris, p. 195-201.
- [] A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979.
- [] A. GUILLAUMONT, « A propos du célibat des Esséniens », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 13-23.

- [] A. GUILLAUMONT, « Philon et les origines du monachisme », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 25-37.
- [] A. GUILLAUMONT, « Le nom des ‘Agapètes’ », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 38-45.
- [] A. GUILLAUMONT, « Monachisme et éthique judéo-chrétienne », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 47-66.
- [] A. GUILLAUMONT, « La conception du désert chez les moines d’Egypte », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 69-87.
- [] A. GUILLAUMONT, « Le dépaysement comme forme d’ascèse dans le monachisme égyptien », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 89-116.
- [] A. GUILLAUMONT, « Le travail manuel dans le monachisme chrétien », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 117-126.
- [] A. GUILLAUMONT, « La prière de Jésus chez les moines d’Egypte », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 127-135.
- [] A. GUILLAUMONT, « Les visions mystiques dans le monachisme oriental ancien », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 136-147.
- [] A. GUILLAUMONT, « Histoire des moines aux Kellia », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 151-167.
- [] A. GUILLAUMONT, « Une inscription copte sur la ‘prière de Jésus’ », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 168-183.
- [] A. GUILLAUMONT, « Un philosophe au désert : Evagre le Pontique », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 185-212.

- [] A. GUILLAUMONT, « Perspectives actuelles sur les origines du monachisme », dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (Spiritualité orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 215-227.
- [] A. GUILLAUMONT, « 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. 228-239.
- [] A. GUILLAUMONT, « Le problème de la prière continue dans le monachisme ancien », dans H. LIMET et J. RIES (éd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, Louvain-la-Neuve 1980, p. 285-294.
- [] A. GUILLAUMONT, *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien, (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges (1996).
- [] A. GUILLAUMONT, « Les sens du nom du cœur dans l'Antiquité », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien, (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges (1996), p. 13-67.
- [] A. GUILLAUMONT, « L'enseignement spirituel des moines d'Égypte : la formation d'une tradition », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien, (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges (1996), p. 81-92.
- [] A. GUILLAUMONT, « Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien, (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges (1996), p. 93-104.
- [] 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, (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges (1996), p. 105-112.
- [] A. GUILLAUMONT, « Anachorèse et vie eucharistique dans le monachisme ancien », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien, (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges (1996), p. 113-123.
- [] A. GUILLAUMONT, « La folie simulée, une forme d'anachorèse », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien, (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges (1996), p. 125-130.
- [] A. GUILLAUMONT, « Le problème de la prière continue dans le monachisme ancien », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien, (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges (1996), p. 131-141.

- [] A. GUILLAUMONT, « Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Evagre le Pontique », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges 1996, p. 151-160.
- [] 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, (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges (1996), p. 179-187.
- [] A. GUILLAUMONT, « Les messaliens », dans ID., *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien, (Spiritualité orientale 66)*, Bégrolles-en-Mauges (1996), p. 243-258.
- [] A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Abbot », p. 2-3.
- [] A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Anachoresis », p. 119-120.
- [] A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Antony of Egypt, Saint », p. 149-151.
- [] A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Hieracas of Leontopolis », p. 1229.
- [] A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 5, s.v. « Macarius the Egyptian », p. 1491-1492.
- [] A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Paphnutius of Scetis, Saint », p. 1884-1885.
- [] A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Nitria », p. 1794-1796.
- [] A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Reclusion », p. 2055-2056.
- [] A. GUILLAUMONT, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Sarapion », p. 2095.
- [] A. GUILLAUMONT, dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. 10, s.v. « Macaire l'Egyptien », p. 11-13.
- [] A. GUILLAUMONT, « Les 'remnuoth' de saint Jérôme », *Christianisme d'Egypte (Cahiers de la Bibliothèque copte 9)*, Paris-Louvain 1995, p. 87-92.
- [] A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, Paris 2004.
- [] A. et C. GUILLAUMONT, dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. III, s.v. « Démon. III. Dans la plus ancienne littérature monastique », col. 189-212.
- [] A. GUILLAUMONT et K.H. KUHN, dans *CE*, vol. 6, s. v. « Paul of Thebes, Saint », p. 1882-1883.
- [] J.-C. GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles 1962.
- [] I. HADOT, « The Spiritual Guide », dans A.H. ARMSTRONG (éd.), *Classical Mediterranean Spirituality*, New York 1986, p. 436-459.
- [] L. HAEFELI, *Stilmittel bei Afrahat dem Persischen Weisen*, (Leipzig 1932).
- [] J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft : Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989.
- [] A. HAMMAN, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Agape », p. 48-49.
- [] A. HAMMAN, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Frère », p. 992-993.

- [] A. HAMMAN, « L'Offrande des fidèles », dans *Vie liturgique et vie sociale*, Paris 1968, p. 229-295.
- [] A. HAMMAN, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Offrandes des fidèles », p. 1798-1799.
- [] E.R. HARDY, *Christian Egypt. Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York 1952.
- [] M. HARL, « A propos des *logia* de Jésus : le sens du mot *μοναχός* », *Revue des Etudes grecques* LXXIII, n° 344-346, (1960), p. 464-474.
- [] M. HARL, *Le déchiffrement du sens : études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, (*Etudes Augustiniennes. Série Antiquité* 135), Paris 1993.
- [] A. HARNACK, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 8, s.v. « Hierakas und die Hierakiten », (1900), p. 38-39
- [] W.V. HARRIS, *Ancient Literacy*, Cambridge (Mass.) 1990.
- [] I. HAUSHERR, « L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux », dans *De doctrina spirituali Christianorum orientalium. Quaestiones et scripta I (Oriens Christianus XXX,3*, Wiesbaden (1933), p. 68-73.
- [] I. HAUSHERR, « Aux origines de la mystique syrienne, Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis », *Orientalia Christiana Periodica* 4, (1938), p. 497-520.
- [] I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien (Orientalia Christiana Analecta 132)*, Rome 1944.
- [] I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome 1960.
- [] H. HEINEN, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Roman travellers in Egypt », p. 2064-2067.
- [] 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.
- [] K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
- [] S. HILPISCH, *Geschichte des Benediktinischen Mönchtums*, Fribourg-en-Bresgau 1929.
- [] H. HOLSTEIN, « la parrêsia dans le Nouveau Testament », *Bible et Vie chrétienne* 53, (1963), p. 45-54.
- [] *Hommages à la mémoire de S. Sauneron II*, Le Caire 1979.
- [] E. HONIGMANN, *Heraclidas of Nyssa (about 440 A.D.)*, (*Studi e Testi* 173), Vatican 1953.
- [] C.A. HOPE et A.J. MILLS (éd.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1992-1993 and 1993-1994 Field Seasons*, Oxford-Oakville 1999.
- [] K. HOPKINS, « Conquest by Book, Literacy in the Roman World », *Journal of Roman Archaeology, Supplementary series* 3, 1991, p. 133-158.

- [] W. HÖRANDER et al. (éd.), *XVI Internationaler Byzantinistenkongress Wien, 4.-9. Oktober 1981 (Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 23, 2)*, Vienne 1982.
- [] J. HORN, *Untersuchungen zu Frömmigkeit und Literatur des christlichen Ägypten : Das Martyrium des Viktor, Sohnes des Romanos*, Thèse de l'université de Göttingen 1988.
- [] 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, *Quaerentes scientiam : Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag*, Göttingen 1994, p. 65-82.
- [] G. HUSSON, « L'habitat monastique en Egypte 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. 191-207.
- [] C.I., dans *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, t. 10, s. v. « Onuphre (saint) », col. 98-99.
- [] M. IMMERZEEL et J. VAN DER VLIET (éd.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millenium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27 - September 2, 2000 (Orientalia Lovaniensa Analecta 132-133)*, Louvain 2004.
- [] E.M. ISHAQ, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Eucharistic wine », p. 1066.
- [] E.M. ISHAQ, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Psalmodia », p. 2024-2025.
- [] E.M. ISHAQ, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Saturday », p. 2098-2100.
- [] E.M. ISHAQ, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Sunday », p. 2159-2160.
- [] P.E. JABLONSKI, *Pauli Ernesti Iablonskii Opuscula*, J.G. TE WATER (éd.), vol. 1, Leyde 1814.
- [] 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.
- [] H. JEANMAIRE, « Sexualité et mysticisme dans les anciennes sociétés helléniques », dans *Mystique et continence (Etudes carmélitaines 12)*, Paris 1952, p. 51-60.
- [] 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. 72-89.
- [] E.A. JUDGE, « 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. 613-620.
- [] M. JUGIE, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 10, s.v. « Monophysite (Eglise Copte) », col. 2251-2306.
- [] J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, t. 3 (*Théologie* 21), Paris 1954.

- [] R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas*, Neuchâtel 1961.
- [] R.A. KASTER, *Guardians of Language : The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988.
- [] I. KEIMER, « L'horreur des Egyptiens pour les démons du désert », *Bulletin de l'Institut d'Égypte* XXVI, 1944, p. 135-147.
- [] J. KIRCHMEYER, « Evagre et l'antirrhétique », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t.IV, 1958, s.v. « Ecriture sainte et vie spirituelle », col. 164-167.
- [] J. KIRCHMEYER, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, s.v. « Extase », Paris 1958, col. 2099-2110.
- [] E. KIRSCHBAUM, « L'angelo rosso e l'angelo turchino », *Rivista di archeologia cristiana* 17, (1940), p. 209-249.
- [] L. KOENEN, « Manichäische Mission und Klöster in Ägypten », dans *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Mayence 1983, p. 93-108.
- [] K.S. KOLTA, dans *CE*, vol. 5, s.v. « Medicine, Coptic », p. 1578-1582.
- [] B. KÖTTING, *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, Münster 1988.
- [] B. KÖTTING, « Heiligkeit und Heiligkeitstypen in den ersten christlichen Jahrhunderten », dans ID., *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, t. II, Münster 1988, p. 43-60.
- [] M. KRAUSE (éd.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur (Sprache und Kulturen des christlichen Orients 4)*, Wiesbaden 1998.
- [] M. KRAUSE, dans *CE*, vol. 5, s.v. « Mourning in Early Christian Times », p. 1686-1687.
- [] M. KRAUSE, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Mummification », p. 1696-1698.
- [] K.H. KUHN, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Shenute, Saint », p. 2131-2133.
- [] A. LABATE, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Heraclidas de Nysse », p. 1134-1135.
- [] J. LACARRIERE, *Les hommes ivres de Dieu (Points Sagesse 33)*, Paris 1975.
- [] W. LACKNER, « Zur profanen Bildung des Evagrius Pontikos », dans *Hans Gerstinger-Festgabe*, Graz 1967, p. 17-29.
- [] O. LACOMBE, « Ascèse de chasteté et mystique érotique dans l'Inde », dans *Mystique et continence (Études carmélitaines 12)*, Paris 1952, p. 61-69.
- [] J.-F.-A. LANDRIOT, « Instructions pastorales pour le saint temps de Carême, 1859-1864 », dans ID., *Œuvres*, t. II, 1864.

- [] 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).
- [] R. LAVENANT, dans *DECA*, vol. 1, s. v. « Aphraate », p. 173-174.
- [] H. LECLERCQ, dans *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, fasc. 166/167, s.v. « Sarabâites », Paris 1950, col. 758.
- [] L.-Th. LEFORT, « Les premiers monastères pachômiens. Exploration topographique », *Muséon* 52, (1939), p. 379-407.
- [] L. LEGRAND, *La virginité dans la Bible (Lectio Divina 39)*, Paris 1964.
- [] L. LELOIR, *S. Ephrem, moine et pasteur (Théologie de la Vie monastique)*, Paris 1961.
- [] L. LELOIR, « Les Apophtegmes », *Le Monde Copte (Dossier : Le monachisme égyptien)* 21-22, (1993), p. 51-60.
- [] 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.
- [] J.-M. LEROUX, « Le surgissement d'une orthodoxie au IV^e siècle », *La Vie Spirituelle* suppl. 118, (1976), p. 294-309.
- [] *Les premiers temps de l'Eglise*, Paris (2004).
- [] S.N.C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Manchester 1985, (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 63), Tübingen 1992².
- [] S. LILLA, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Aion », p. 58-60.
- [] H. LIMET et J. RIES (éd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, Louvain-la-Neuve 1980.
- [] L. LIMME, « Les Oasis de Kargheh et Dakhleh d'après les documents égyptiens de l'époque pharaonique », dans *Etudes sur l'Egypte et le Soudan anciens*, Lille 1973.
- [] R. LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V secolo da Cristo) (Filologia e Critica)*, Rome 1987.
- [] M. LOT-BORODINE, « le mystère du 'don des larmes' », *La Vie Spirituelle* 48, (1936), p. 65-110.
- [] F. LOUVEL, « Appendice. I. Naissance d'un vocabulaire chrétien », dans *Les Pères Apostoliques. Texte intégral*, Paris 2001, p. 503-540.
- [] S. LYONNET, dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. III, s.v. « Démon. I. Les démons dans l'écriture », col. 142-152.

- [] 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.
- [] R. MACMULLEN, « The Preacher and his Audience », *Journal of Theological Studies*, n.s. 40, (1989), p. 503-511.
- [] 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.
- [] M. MALEVEZ, *Le vocabulaire évocatoire des Pères du désert. Une étude basée sur la « Mission de Paphnuce »*, travail de D.E.A. Université catholique de Louvain-la-Neuve 2003.
- [] 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 Bibliothèque Copte 13)*, Association Francophone de Coptologie, Lille-Paris (2003), p. 225-236.
- [] M. MALEVEZ, « Le vocabulaire évocatoire des pères du désert à la lumière de la 'Mission de Paphnuce' », dans A. BOUD'HORS, J. GASCOU et D. VAILLANCOURT (éd.), *Etudes coptes IX, Onzième journée d'études (Strasbourg, 12-14 juin 2003)*, (Cahiers de la Bibliothèque copte 14), Paris 2006, p. 265-279.
- [] 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 Lovaniensa Analecta 163*), Louvain-Paris-Dudley (Ma.) 2007, p. 537-548.
- [] M. MALEVEZ, « Une charnière doctrinale et politique dans l'histoire du monde chrétien : la crise arienne », dans *Acta Orientalia Belgica XX. Incroyance et dissidences religieuses. Jacques Ryckmans in memoriam*, Bruxelles-Louvain-la-Neuve 2007, p. 51-64.
- [] 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.
- [] M. MALEVEZ, « A la poursuite de la ξενιτεία intérieure : le combat des Pères du désert contre les démons », *Acta Orientalia Belgica XXIII, Varia aegyptica et orientalia Luc Limme in honorem*, Bruxelles 2010, p. 95-108.

- [] M. MALEVEZ, « Le 'lieu' du moine dans l'Égypte 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.
- [] P. MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe (Nouvelle Clio)*, Paris 1997.
- [] P. MARAVAL, « Alexandrie et l'Égypte », dans C. et L. PIETRI (dir.), *Naissance d'une chrétienté (250-430)* [= J.-M. MAYEUR et al. (dir.), *Histoire du christianisme des origines jusqu'à nos jours*, t. II], Paris 1995, p. 883-889.
- [] P. MARAVAL, « La théologie politique de l'Empire chrétien », dans *Les premiers temps de l'Église*, Paris (2004), p. 639-645.
- [] W.B. MARRIOTT, dans *Dictionary of Christian Antiquities*, vol. 1, s.v. « Angels and Archangels », p. 87-89.
- [] H.-I. MARROU, *L'Église de l'Antiquité tardive, 303-604*, (*Points Histoire* 81), Paris 1985.
- [] A. MARTIN, « Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse », *Revue des études augustiniennes* 30, (1984), p. 211-225.
- [] A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, (*Collection de l'École Française de Rome* 216), Rome 1996.
- [] A. MARTIN, « Alexandrie à l'époque romaine tardive : l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions », *Alexandrie médiévale* 1, Le Caire 1998, p. 9-21.
- [] M. MARTIN, « Lares et ermitages du désert d'Égypte », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 42, Beyrouth (1966), p. 181-198.
- [] V. MARTIN, *La fiscalité romaine en Égypte aux trois premiers siècles de l'empire, ses principes, ses méthodes, ses résultats*, Genève 1926.
- [] M. MARTINEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église (Et. de théologie historique, 6)*, Paris 1913.
- [] A. MARX, « La racine du célibat essénien », *Revue de Qumrân* 7/3, (décembre 1970), p. 323-342.
- [] G. MASPERO (dir.), *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. 6, Paris (1885).
- [] P. MASSEIN, dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome X, s.v. « Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes », col. 1525-1536.
- [] J. MATTHEWS, *The Roman Empire of Ammianus*, Londres 1989.
- [] M. MAUDE, « Who were the B'nai Q'yama », *Journal of Theological Studies* 36, (1935), p. 13-21.

- [] J.M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1995 ; IV : *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993.
- [] F. MERCENIER et F. PARIS, *La prière des Eglises de rite byzantin*, t. 1, Amay 1937.
- [] A. MEREDITH, « Asceticism, Christian and Greek », *Journal of Theological Studies* 27, (1976), p. 313-332.
- [] J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, (Collection *Maîtres spirituels* 20), Paris 1959.
- [] P. MIQUEL, *Lexique du désert. Etude de quelques mots clés du vocabulaire monastique grec ancien* (*Spiritualité orientale* 44), Bellefontaine 1986.
- [] P. MIQUEL, « Préface », dans V. DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse* (*Spiritualité orientale* 72), Bégrolles-en-Mauges 1998, p. 7-9.
- [] P. MIQUEL, A. GUILLAUMONT, M. RASSART-DEBERGH, Ph. BRIDEL et A. DE VOGÜE, *Déserts chrétiens d'Egypte* (*Le Portique*), Nice 1993.
- [] J.M. MODRZEJEWSKI, « Le christianisme alexandrin et Philon », dans *Les premiers temps de l'Eglise*, Paris (2004), p. 555-560.
- [] M. MOLLAT (éd.), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, t. 1, Paris 1974.
- [] A.D. MOMIGLIANO, « After Gibbon's *Decline and Fall* », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, sér. 3,8, (1978), p. 435-454.
- [] 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. 332-411.
- [] F. MORARD, « Encore quelques réflexions sur *monachos* », *Vigiliae Christianae* 34, (1980), p. 395-401.
- [] C. MORESCHINI, *Filosofia et Letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milan 1997.
- [] N. MORFIN-GOURDIER, dans *CE*, vol. 2, s.v. « Costume of the religious », p. 650-655.
- [] 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.
- [] M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT, *Le costume monastique en Egypte à la lumière des textes grecs et latins et des sources archéologiques (IV^e-début du VII^e siècle)*, thèse de doctorat, Université de Varsovie 2005.
- [] G. MÜLLER, « Origenes und die Apokatastasis », *Theologische Zeitschrift* 14, Bâle (1958), p. 174-190.

- [] R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom : a Study in Early Syriac Tradition*, (Cambridge 1975).
- [] 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.
- [] 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.
- [] J. MUYSER, « Ermite pérégrinant et Pèlerin infatigable », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* IX, (1943), p. 159-236.
- [] 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. NAGEL, « Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen Psalmbuches », *Orientalistische Literaturzeitung* 62, 1967, col. 123-130.
- [] M. NALDINI, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Egypte. I. Origines du christianisme », p. 786-788.
- [] M. NALDINI, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Paul de Thêbes », p. 1951-1952.
- [] A. NATALI, « Eglise et évergétisme à Antioche à la fin du IV^e siècle d'après Jean Chrysostome », *Studia Patristica* 17,3, Oxford 1982, p. 1176-1184.
- [] P. NAUTIN, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Hiéracas de Léontopolis », p. 1152.
- [] F. NAU, « Histoire des solitaires d'Egypte », *Revue de l'Orient chrétien* 13, (1908), p. 47-66 et 266-297.
- [] G. NEDUNGATT, « The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church », *Orientalia Christiana Periodica* 49, (1973), p. 191-215 et 419-444.
- [] 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. 45-60.
- [] H. OLDENBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté* (trad. A. FOUCHER), 4^e éd. fr., Paris 1934.
- [] T. ORLANDI, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 14, s.v. « Shenouté d'Atripè », (1990), col. 797-804.
- [] T. ORLANDI, dans *DECA*, vol. 1, s. v. « Honophrius », p. 1191.
- [] T. ORLANDI, dans *DECA*, vol. 2, s. v. « Shenouté », p. 2250.
- [] T. ORLANDI, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Théodore de Tabennesi », p. 2413.

- [] T. ORLANDI, dans *CE*, vol. 4, s. v. « Hagiography, Coptic », p. 1191-1197.
- [] T. ORLANDI, « I santi della chiesa copta », *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 28, 1981, p. 205-223.
- [] T. ORLANDI, « Coptic Literature », dans B.A. PEARSON et J.E. GOEHRING (éd.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphie 1986, p. 51-81.
- [] T. ORLANDI, « Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano », dans A. CAMPLANI (éd.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica (Studia Ephemeridis Augustinianum 56)*, Rome 1997, p. 39-120.
- [] T. ORLANDI, « Koptische Literatur », dans M. KRAUSE (éd.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur (Sprache und Kulturen des christlichen Orients 4)*, Wiesbaden 1998, p. 117-147.
- [] T. ORLANDI et D. JOHNSON (éd.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies. Washington, 12-15 August 1992*, vol. 1, (Rome 1993).
- [] T. ORLANDI et F. WISSE (éd.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies, Rome, 22-26 September 1980*, Rome 1985.
- [] L. PAINCHAUD et J. WEES, « Connaître la différence entre les hommes mauvais et les bons, le charisme de clairvoyance d'Adam et Eve à Pachôme et Théodore », dans H.-G. BETHGE, S. EMMEL, K.L. KING et I. SCHLETTERER (éd.), *For the Children, Perfect Instruction. Studies in honor of H.-M. Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year*, Leyde-Boston 2002, p. 139-155.
- [] L. PAINCHAUD et P.-H. POIRIER (éd.), *Colloque international. « L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi » (Québec, 29-31 mai 2003)*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section « Etudes » 8), Québec-Louvain-Paris 2007.
- [] A. PAPACONSTANTINO, *Le culte des saints en Egypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris (2001).
- [] G. PASSELECQ et F. POSWICK, *Table pastorale de la Bible. Index analytique et analogique*, Paris 1974.
- [] E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, Paris 1977.
- [] B.A. PEARSON, « Earliest Christianity in Egypt. Further Observations », dans J.E. GOEHRING et J.A. TIMBIE (éd.), *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context*, Washington D.C. (2007), p. 97-112.
- [] B.A. PEARSON et J.E. GOEHRING (éd.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphie 1986.

- [] N.A. PEDERSEN, *Studies in the Sermon on the Great War: Investigations of a Manichaean-Coptic Text from the Fourth Century*, (Aarhus, 1996).
- [] J. PEGON, dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. 3, s.v. « Discernement des esprits », p. 1222-1291.
- [] I. PEÑA, P. CASTELLANA et R. FERNANDEZ, *Les stylites syriens*, Milan 1975.
- [] E. PERETTO, dans *DECA*, vol. 2, s. v. « Synaxe », p. 2349-2350.
- [] *Philon d'Alexandrie (Colloque de Lyon, 11-15 septembre 1966)*, Paris 1967.
- [] C. et L. PIETRI (dir.), *Naissance d'une chrétienté (250-430)* [= J.-M. MAYEUR et al. (dir.), *Histoire du christianisme des origines jusqu'à nos jours*, t. II], Paris 1995.
- [] J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, (*Etudes de Sciences religieuses* 7), Paris 1951.
- [] 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.
- [] G. QUISEL, « L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne », dans *Aspects du Judéo-christianisme (Colloque de Strasbourg 1964)*, Paris 1965, p. 35-52.
- [] C. RAPP, « Epiphanius of Salamis : The Church Father as Saint », dans « *The Sweet Land of Cyprus* » : *Papers given at the Twenty-fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, England, March 1991*, Birmingham-Nicosie 1993, p. 169-187.
- [] 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. 229-252.
- [] M. RASSART-DEBERGH, « L'art des 'Fils des Pharaons' », dans P. MIQUEL, A. GUILLAUMONT, M. RASSART-DEBERGH, P. BRIDEL et A. DE VOGÜE, *Déserts chrétiens d'Égypte (Le Portique)*, Nice 1993, p. 67-193.
- [] L. REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Paris 1990.
- [] L. REGNAULT, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Arsenius of Scetis and Ṭurah, Saint », p. 240-241.
- [] L. REGNAULT, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Bessarion, saint », p. 379.
- [] 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.

- [] 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.
- [] V. ROCHCAU, « Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ ? », *Irénikon* LIII, 1980, p. 340-353 et 501-512.
- [] J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leyde 1968.
- [] M.P. RONCAGLIA, dans *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX, s.v. « Onofrio », col. 134-135.
- [] W. RORDORF, *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel 1972.
- [] W. RORDORF, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Dimanche », p. 690-693.
- [] W. RORDORF, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Sabbat », p. 2204-2205.
- [] M. ROUCHE, « la matricule des pauvres », dans M. MOLLAT (éd.), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, t. 1, Paris 1974, p. 83-110.
- [] C. ROUECHÉ, « Acclamation in the Later Roman Empire, New Evidence from Aphrodisias », *Journal of Roman Studies* 74, (1984).
- [] J. ROUGE, « La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypathie », *Cristianesimo nella storia* 11, (1990), p. 487-492.
- [] Ph. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian (Oxford Historical Monographs)*, Oxford 1978.
- [] Ph. ROUSSEAU, « The Successors of Pachomius and the Nag Hammadi Codices. Exegetical Themes and Literary Structure », dans J.E. GOEHRING et J.A. TIMBIE (éd.), *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context*, Washington D.C. (2007), p. 140-157.
- [] R. ROUSSEL, *Le pèlerinage à travers les siècles*, Paris 1954.
- [] R.J. ROWLAND, « The 'Very Poor' and the Grain Dole at Rome and Oxyrhynchus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 21, (1976), p. 69-72.
- [] S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990 ; Minneapolis 1995.
- [] D.T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature : A Survey (Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum 3-3)*, (Assen-Minneapolis, 1993).
- [] F. RUPPERT, *Das Pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klosterlichen Gehorsams (Münsterschwarzacher Studien 20)*, Münsterschwarzach 1971.
- [] A.E. SADEK, « Du désert des pharaons au désert des anachorètes », *Le Monde Copte (dossier : Le monachisme égyptien)* 21-22, (1993), p. 5-14.

- [] G.E.M. DE SAINTE-CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres 1981.
- [] D.H. SAMUEL (éd.), *Proceedings of the XII International Congress of Papyrology*, Toronto 1970.
- [] J.-M. SAUGET, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Alexandre l'Acémète », p. 63-64.
- [] J.-M. SAUGET, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 9, s.v. « S. Onofrio. Anacoreta in Tebaïde », (1987), col. 1187-1191.
- [] J.-M. SAUGET, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 10, s.v. « Pafnuzio, anacoreta in Egitto, santo », (1987), col. 25-28.
- [] J.-M. SAUGET, dans *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 10, s.v. « Timoteo », (1987), col. 488-490.
- [] V. SAXER, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Morts (culte des) », p. 1677.
- [] J. SERR, « La prière du cœur », dans J. SERR et O. CLEMENT, *La prière du cœur, (Spiritualité orientale 6bis)*, Bégrolles-en-Mauges, 1977, p. 7-40.
- [] J. SERR et O. CLEMENT, *La prière du cœur, (Spiritualité orientale 6bis)*, Bégrolles-en-Mauges, 1977.
- [] SHENOUDA III et M. WASSEF, dans *CE*, vol. 1, s.v. « Anchorite », p. 129-130.
- [] W.R. SCHOEDEL et R.L. WILKEN (éd.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, in Honorem R.M. Grant (Théologie historique 53)*, Paris 1979.
- [] Cl. SCHOLTEN, « Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31, (1988), p. 144-172.
- [] C.T. SCHROEDER, « Purity and Pollution in the Asceticism of Shenute of Atripe », *Studia Patristica* 35, 2001, p. 142-147.
- [] C.T. SCHROEDER, *Disciplining the Monastic Body : Asceticism, Ideology and Gender in the Egyptian Monastery of Shenoute of Atripe*, Ph.D. Diss., Duke University 2002.
- [] C.T. SCHROEDER, *Monastic Bodies. Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphie, (2007).
- [] R. SCHULTZ et M. GÖRG (éd.), *Lingua Restituta Orientalis : Festgabe für Julius Assfalg (Ägypten und Altes Testament 20)*, (Wiesbaden 1990).
- [] W. SESTON, « L'Égypte manichéenne », *Chronique d'Égypte* 14, (1939), p. 362-372.
- [] J.-M. SEVRIN, dans *Dictionnaire des religions*, s.v. « Eon », p. 522.
- [] J.M. SHERIDAN, « Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo », dans A. CAMPLANI (éd.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica (Studia Ephemeridis Augustinianum 56)*, Rome 1997, p. 177-216 ; trad. angl. : « The Spiritual and Intellectual World of Early Egyptian Monasticism », *Coptica* 1, 2002, p. 1-51.
- [] F.M.M. SIGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947.

- [] D. SIMON (éd.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francfort 1990.
- [] M. SIMON, « From Greek Hairesis to Christian Heresy » dans *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, Paris 1979, p. 101-116.
- [] M. SIMONETTI, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Mélèce de Lycopolis », p. 1610-1611.
- [] M. SIMONETTI, dans *DECA*, vol. 2, s. v. « Millénarisme », p. 1643-1644.
- [] P. SINISCALCO, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Apocatastase », p. 179-180.
- [] P. SINISCALCO, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Conversion, convertis », p. 564-565.
- [] J. SOUBEN, dans A. D'ALES (dir.), *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique (contenant les Preuves de la Vérité de la Religion et les Objections tirées des Sciences humaines)*, 4^e éd., t. I, s.v. « Ange », col. 123-128.
- [] D.B. SPANEL, dans *CE*, vol. 7, s.v. « Theophilus », p. 2247-2253.
- [] T. ŠPIDLÍK, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Acédie », p. 19.
- [] T. ŠPIDLÍK, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Dendrites », p. 650.
- [] T. ŠPIDLÍK, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Parrhèsia », p. 1919.
- [] T. ŠPIDLÍK, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Stylites », p. 2331-2332.
- [] TH. ŠPIDLÍK et J. LECLERCQ, dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. VI, s.v. « Pazzi per Cristo », col. 1300-1303.
- [] Th. ŠPIDLÍK et Fr. VANDENBROUCKE, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XXXV-XXXVI, s.v. « Fous pour le Christ », col. 752-770.
- [] W. SPIEGELBERG, « Koptische Miscellen XXXIII », *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* nouvelle série 12, (1906), p. 204-214.
- [] M. SPINELLI, dans *DECA*, vol. 2, s. v. « Narcisse de Jérusalem », p. 1708.
- [] N. STONE, « The *Peregrinatio Paphnutiana* and Jerusalem MS285 », *Revue des études arméniennes* 18-1, 1984, p. 179-196.
- [] N. STONE, *The Kaffa Lives of the Desert Fathers. A Study in Armenian Manuscript Illumination (CSCO Subsidia 94)*, 1997.
- [] G.G. STROUMSA, « Gnostiques et manichéens en Palestine byzantine », », dans ID., *Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*, Paris 1992, p. 291-297.

- [] G.G. STROUMSA, « Monachisme et ‘marranisme’ chez les manichéens d’Égypte », dans ID., *Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*, Paris 1992, p. 299-314.
- [] G.G. STROUMSA, « Le défi manichéen au christianisme égyptien », dans ID., *Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*, Paris 1992, p. 315-327.
- [] G.G. STROUMSA, *Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*, Paris 1992.
- [] B. STUDER, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Ange. I. Angéologie », p. 124-128.
- [] B. STUDER, dans *DECA*, vol. 1, s.v. « Démon », p. 644-650.
- [] A. SUCIU, « A propos de la datation du manuscrit contenant le Grand Euchologe du Monastère Blanc », *Vigiliae Christianae* 65, (2011), p. 189-198.
- [] R. TAFT, « La fréquence de l’Eucharistie à travers l’Histoire », *Concilium* 172, (1982), p. 27-44.
- [] M. TARDIEU, « Les Manichéens en Égypte », *Bulletin de la Société française d’Égyptologie* 94, 1982, p. 5-19.
- [] M. TARDIEU, « L’arrivée des Manichéens à al-Hira », dans P. CANIVERT et J.-P. REY-COQUAIS (éd.), *La Syrie de Byzance à l’Islam VII^e-VIII^e siècle*, Damas 1992, p. 15-24.
- [] G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif Bélus à l’époque romaine*, vol. 1, (Paris 1953).
- [] H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leyde 1967.
- [] J. TIMBIE, dans *CE*, vol. 5, s. v. « Melitian schism », p. 1584-1585.
- [] S. TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, Wiesbaden 1991.
- [] R. TREVIJANO, dans *DECA*, vol. 2, s. v. « Thomas », p. 2443-2444.
- [] UN MOINE DE L’ÉGLISE D’ORIENT, *La prière de Jésus*, Chevetogne 1963.
- [] A. VACANT, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1A, s.v. « Anges (Les), d’après la Sainte Ecriture », col. 1189-1192.
- [] G. VAJDA, « Les zindīqs en pays d’islam au début de la période abbasside », *Rivista degli Studi Orientali* 17, 1938, p. 173-229.
- [] G. VAJDA, « Continence, mariage et vie mystique selon la doctrine du judaïsme », dans *Mystique et continence (Études carmélitaines 12)*, Paris 1952, p. 82-92.

- [] A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis : An Early Christian Reshaping of a Jewish Model* (*Vigiliae Christianae Supplement* 3), (Leyde, 1988).
- [] J. VAN DER PLOEG, « Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien », *Orientalia christiana periodica* 153 (*Il monachesimo orientale*), 1958, p. 321-339.
- [] M. VAN ESBROEK, dans *CE*, vol. 5, s.v. « Michael the Archangel, Saint », p. 1616-1620.
- [] 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.
- [] L. VANYÓ, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Plérôme », p. 2075.
- [] B. VARGHESE, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, Louvain 1989.
- [] 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.
- [] A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien* (*Studia Anselmiana* 57), Rome 1968.
- [] A. VEILLEUX, *Pachomian Koinonia*, 3 vol. (*Cistercian Studies* 45-47), Kalamazoo 1980-1982.
- [] A. VEILLEUX, dans *CE*, vol. 4, s.v. « Horsiesos, Saint », p. 1257-1258.
- [] A. VEILLEUX, dans *CE*, vol. 6, s.v. « Pachomius, Saint », p. 1859-1864.
- [] Ch. VERHECKEN-LAMMENS, « Elaboration des tuniques », dans M.-C. BRUWIER (éd.), *Egyptiennes. Etoffes coptes du Nil*, Mariemont 1997, p. 89-102.
- [] G. VIAUD, « La Bible et les Coptes », *Le Monde Copte* 3, (1977), p. 39-43.
- [] 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.
- [] C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, textes choisis, traduits et présentés, Paris 1966.
- [] C. VOGEL, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Pénitence. I. Pénitence et réconciliation », p. 1983-1986.
- [] A. DE VOGÜE, « Aux origines de l'habit monastique (III^e-IX^e siècle) », *Studia Monastica* 43, 2001, p. 7-20.

- [] A. VÖÖBUS, *A Contribution in the History of the Culture in the Near East, I : The Origins of Asceticism. Early Monasticism in Persia ; II : Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (CSCO 184, 197 et 500), Louvain 1958, 1960 et 1988.
- [] A. VÖÖBUS, « The Institution of the Benai Qeïama in the Ancient Syrian Church », *Church History* 30, (Chicago 1961), p. 19-27.
- [] 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.
- [] M. DE WAHA, « Quelques réflexions sur la matricule des pauvres », *Byzantion* 46, (1976), p. 336-354.
- [] T. WARE, « Pray without Ceasing. The Ideal of Continual Prayer in Eastern Monasticism' », *Eastern Churches Review* 2, 1968-1969, p. 253-261.
- [] M. WEBER, *Economie et Société*, t. 1, (trad. J. CHAVY, E. DE DAMPIERRE et al.), (*Recherches en Sciences Humaines* 27), Paris 1971.
- [] J. WEES, « False Prophets are False Fathers : Clairvoyance in the Career of Shenout of Atripe », dans L. PAINCHAUD et P.-H. POIRIER (éd.), *Colloque international. « L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi »* (Québec, 29-31 mai 2003), (*Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section « Etudes »* 8), Québec-Louvain-Paris 2007, p. 635-652.
- [] K. WENDT, *Das Mašḥafa Milād und Mašḥafa Sellāsē des Kaisers Zar'a Yā'qob* (CSCO 235, *Script. Aeth.* 43), Louvain 1963.
- [] F. WEYERGAND, *Macaire le Copte*, Paris 1981.
- [] C.A. WILLIAMS, *Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anchorites*, Urbana 1926.
- [] E. WIPSYCKA, « 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.
- [] 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.
- [] E. WIPSYCKA, « Le monachisme égyptien et les villes », dans ID., *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 52), Rome 1996, p. 281-336.
- [] E. WIPSYCKA, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive* (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 52), Rome 1996.

- [] E. WIPSYCKA, « 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. 71-82.
- [] E. WIPSYCKA, « Ἀναχωρητής, ἐρημίτης, ἔγκλειστος, ἀποτακτικός. Sur la terminologie monastique en Égypte », *The Journal of Juristic Papyrology* XXI, 2001, p. 147-168.
- [] K.A. WORP, « Marginalia on Published Documents », *ZsPapEpigr* 78, (1989), p. 133-138.
- [] R.D. YOUNG, « Cannibalism and Other Family Woes in Letter 55 Of Evagrius of Pontus », dans J.E. GOEHRING et J.A. TIMBIE (éd.), *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context*, Washington D.C. (2007), p. 130-139.
- [] U. ZANETTI, « Abû l-Makârîm et Abû Sâlih », *Bulletin de la Société d’Archéologie Copte* 34, 1995, p. 85-138.
- [] U. ZANETTI, « La vie de saint Jean higoumène de Scété au VII^e siècle », *Analecta Bollandiana* 114, fasc. 3-4, (1996), p. 273-405.
- [] U. ZANETTI, « Arabe serākūdā = copte sarakote = ‘gyrovagues’ dans la vie de S. Jean de Scété », *Analecta Bollandiana* 115, fasc. 3-4, (1997), p. 280.
- [] S. ZINCONE, dans *DECA*, vol. 2, s.v. « Palladius d’Hellenopolis », p. 1869-1870.

TABLE GENERALE DES MATIERES DU VOLUME 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	
faussetment contradictoires de la ξενιτεία	289
TABLE DES MATIERES DU VOLUME 1,1	304
V. VERS LA ΞΕΝΙΤΕΙΑ INTERIEURE	307
Chapitre 1. Le combat au désert	308
1. Les anges comme forces positives	309
2. Les démons comme forces négatives	310
A) Le démon accusateur ou tentateur	310
B) L'origine et la nature des démons	312
C) Noms et taxinomies démoniaques	316
D) La tactique du démon	321
E) Le combat contre les démons	328
3. Vaincre les vices par les vertus	336
A) Les hiérarchies des vices et des vertus	336
B) La Gastrimargie	345
C) La Luxure	348
D) La Philargyrie	355
E) La tristesse	358
F) La Colère	362
G) L'Acédie	369
H) La Vaine Gloire	375
I) L'Orgueil	383
Chapitre 2. L'armure de l'errant	391
A. Les renoncements de l'armure	392
1. Le jeûne	392
2. La veille : dormir peu et mal	407
3. Le renoncement à l'entretien du corps et sa maltraitance	417
B. Les éléments positifs de l'armure	422
1. La componction et la crainte de Dieu	423

2.	La prière	460
	A) La prière individuelle	461
	B) Prières communautaires et offices liturgiques	472
	C) Le « souvenir de Dieu » et la prière continue	487
3.	Le travail manuel, un exercice profondément spirituel	505
4.	Le travail, la peine et l'œuvre dans la « Mission de Paphnuce » ...	516
VI.	PERFECTION ET SAINTETE : LES ΞENITEIAI REALISEES	528
	Chapitre 1. Le renoncement à la volonté propre, clé de la perfection ..	529
	1. Le vocabulaire évocatoire de la perfection	530
	2. Le vêtement comme élément de pratique ou signe de perfection	534
	3. La charité	537
	A) L'aumône, la consolation et le réconfort	537
	B) Une vertu paradoxale : l'hospitalité du solitaire	552
	C) L'enseignement	573
	Chapitre 2. Les charismes, preuve de la perfection	595
	1. Les principaux charismes	597
	A) Le discernement des esprits	597
	B) Un charisme corollaire : le don de vision	607
	C) Prévoir et prédire	613
	D) Faire fuir les démons	615
	E) Les charismes suprêmes : les dons de guérison et de résurrection	616
	F) La multiplicité des charismes	621
	2. Miracles et charismes dans la « Mission de Paphnuce »	622
	3. Conclusion	633
	CONCLUSION	637
	1. La démarche spirituelle de l'errant	638
	2. De la « Mission de Paphnuce » et de ses apports à la connaissance de la démarche	651
	3. Pour conclure	655
	ANNEXE : LES DEUX APOPHTEGMES A L'ORIGINE DE LA	
	« MISSION DE PAPHNUCE »	657
	Apophtegmes grecs	658

Apophtegme copte	669
Apophtegmes arméniens	672
BIBLIOGRAPHIE	682
Sources	683
Textes de la loi civile	683
Actes et décrets des conciles	683
Autres recueils de sources anciennes	683
Auteurs anciens	683
Etudes	693
Instruments de travail	693
Dictionnaires	693
Langues	693
Autres	694
Atlas	695
Répertoires bibliographiques	695
Clavis, répertoires, catalogues de manuscrits	696
Manuels, grammaires, études grammaticales, codicologie, paléographie	697
Travaux	699
TABLE GENERALE DES MATIERES DU VOLUME 1	732