

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
Section de Théologie biblique et systématique

L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE DE SAINT PACHÔME ET LA FONDATION DU MONACHISME COMMUNAUTAIRE

à partir de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* et des *Vies coptes* de saint Pachôme

par DRUEL Jean

Mémoire de maîtrise en théologie

Présenté au jury des maîtrises
de la Faculté de Théologie et de Sciences religieuses

pour l'obtention de la maîtrise en théologie
correspondant à la licence canonique de théologie

Directeur : Professeur V. Holzer
Second lecteur : Professeur J.-F. Baudoz

Juin 2002

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
Section de Théologie biblique et systématique

L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE DE SAINT PACHÔME ET LA FONDATION DU MONACHISME COMMUNAUTAIRE

à partir de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* et des *Vies coptes* de saint Pachôme

par DRUEL Jean

Mémoire de maîtrise en théologie

Présenté au jury des maîtrises
de la Faculté de Théologie et de Sciences religieuses

pour l'obtention de la maîtrise en théologie
correspondant à la licence canonique de théologie

Directeur : Professeur V. Holzer
Second lecteur : Professeur J.-F. Baudoz

Juin 2002

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
ÉCOLE DES LANGUES ET DES CIVILISATIONS DE L'ORIENT ANCIEN

L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE DE SAINT PACHÔME
ET LA FONDATION DU MONACHISME COMMUNAUTAIRE

à partir de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* et des *Vies coptes* de saint Pachôme

par DRUEL Jean

Mémoire de maîtrise en philologie et histoire de l'Orient ancien

Présenté au jury des maîtrises
de l'École des Langues et des Civilisations de l'Orient ancien

pour l'obtention de la maîtrise en philologie
et histoire de l'Orient ancien

Directeur : Professeur N. Bosson
Second lecteur : Professeur F. Malbran-Labat

Juin 2002

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Pachôme a vécu au début du IV^e siècle en Haute-Égypte. Quelques décennies après Antoine, il regroupe autour de lui des moines avec lesquels il va vivre sous une règle commune. La tradition de l'Église lui a attribué la paternité de cette nouvelle forme de vie chrétienne, qui a connu en Occident une postérité exceptionnelle. Grâce à la traduction latine de Jérôme, et grâce à Cassien, ces règles vont être reçues en Occident et marquer de manière indélébile sa vie monastique. À la différence de l'Orient, où c'est la vie érémitique qui a fini par s'imposer, l'Occident a été un terrain plus favorable à cette forme de spiritualité initiée par Pachôme.

En effet, après avoir connu un essor fulgurant, la vie communautaire pachômienne va finir par s'éteindre complètement en Égypte. Aujourd'hui, si la vie monastique copte présente des aspects communautaires, elle reste fondamentalement érémitique dans ses représentations et dans ses modes de vie. Elle s'est adaptée et organisée, intégrant seulement certains éléments de la vie communautaire, pour des raisons pratiques. En Occident, en revanche, les ermites des premiers siècles ont disparu, et les refondations tardives de formes de vie érémitique ne pourront que chercher, de réformes en réformes, ce paradis perdu de la solitude radicale.

En quoi consiste donc le fait communautaire ? Quelle est l'intuition de Pachôme ? Sur quelle expérience s'appuie-t-il pour proposer à des frères de vivre ensemble sous une règle commune ? Quel a été le *sens* de son itinéraire spirituel ?

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de se pencher sur la difficile question des sources pachômiennes. La tradition nous a transmis très peu de textes sous le nom de Pachôme : trois corpus de règles monastiques, une dizaine de lettres ésotériques et un carré magique, difficiles à interpréter, quelques apophtegmes, deux catéchèses d'inégales longueurs, une monition, une prière et un sermon¹. Le statut de ces pièces est différent : textes liturgiques, compilations tardives, traditions orales... En outre, les manuscrits coptes sont souvent fragmentaires. Par ailleurs, la postérité très importante en Occident de certaines pièces du dossier pachômien, en particulier des règles, a multiplié les manuscrits, les variantes ou les harmonisations, et rendu très difficile l'établissement de l'authenticité des textes et leur attribution pachômienne.

D'une certaine manière, il est plus simple de se pencher uniquement sur les *Vies* de Pachôme pour cerner la personnalité du fondateur de la vie communautaire. Et grâce au travail de Louis-Théophile Lefort, une lumière a pu être jetée sur ces textes, en particulier dans leur version copte, qu'il tenait pour originale. Les manuscrits des *Vies* sont aussi très nombreux, lacunaires pour beaucoup

¹ Voir en annexe la liste des manuscrits contenant des œuvres attribuées à Pachôme.

d'entre eux, mais ils renvoient une image cohérente du fondateur. Cependant, le défaut de la plupart des présentations de la spiritualité pachômienne est de s'en tenir à ce témoignage et à celui des règles.

Nous voudrions donc tenter d'approcher la figure de Pachôme à partir d'un texte qui est très peu étudié : la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*. Nous choisissons d'étudier ce texte en raison de son ampleur (plus d'une vingtaine de pages) et de son sujet (la vie communautaire). Comme tous les autres textes attribués à Pachôme, son authenticité est douteuse. Nous devons donc nous confronter à cette question, mais c'est à ce prix que nous pourrions tenter de renouveler notre vision de ce que fut l'expérience spirituelle de Pachôme. Il faudrait en outre faire le même travail à partir des autres textes attribués à Pachôme, et en particulier des lettres.

Dans un premier temps, nous étudierons cette *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*. Ce texte nous est conservé dans un unique manuscrit, en copte. Après nous être arrêtés longuement sur son authenticité, nous en ferons une analyse littéraire de type structurale. Nous interpréterons cette catéchèse copte afin d'en éclairer le contexte propre et la visée, en particulier en ce qui concerne le sens de la vie communautaire et la place des relations fraternelles.

Dans un second temps, nous étudierons les *Vies coptes* de Pachôme. Ces *Vies* ayant été souvent étudiées, nous pourrions appuyer nos recherches sur d'autres travaux. Nous confronterons les interprétations respectives de la catéchèse et des *Vies* pour tenter de les articuler et de rendre compte de leurs similitudes autant que de leurs différences. Notre propre recherche se fonde sur l'idée que la confrontation entre les deux corpus (un texte de Pachôme et des biographies rédigées par ses successeurs) fera apparaître des différences de contexte et d'interprétation de ce qu'a été l'expérience spirituelle de Pachôme et la vie communautaire à ses débuts.

Dans un troisième temps, nous essaierons de théoriser les différents éléments que nous aurons mis à jour, afin de trouver un modèle théologique qui puisse rendre compte à la fois des différences et des similitudes entre les textes. Nous espérons que notre étude de cette catéchèse de Pachôme déplacera le centre de gravité du discours sur les origines de la vie communautaire pachômienne, discours qui souffre, à notre avis, d'une distorsion de point de vue, car il s'appuie sur des sources partielles : les *Vies* et les règles.

Ce déplacement du centre de gravité du discours sur la spiritualité communautaire n'est pas sans intérêt pour la théologie de la vie religieuse aujourd'hui, comme nous le verrons dans cette troisième partie. Cependant, le cadre de ce travail ne nous permet pas de confronter sérieusement les théologies de la vie religieuse avec notre modèle théorique. Tout au plus nous permettrons-nous de montrer la voie dans laquelle nous voudrions nous engager et de nommer les implications principales d'un tel déplacement pour le discours théologique.

1. ÉTUDE D'UNE CATÉCHÈSE PACHÔMIENNE

La catéchèse attribuée à Pachôme et connue sous le nom de *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* n'est conservée que dans un seul manuscrit copte² qui fut terminé de copier en 987. Il en existe une version arabe, traduite à partir du copte, qui permet en quelques rares endroits de suppléer au texte copte. Avant d'aller plus avant dans l'étude de cette catéchèse, nous voudrions en faire une lecture détaillée, dans le but d'en dégager la structure littéraire. Nous pourrions dans un second temps reprendre la difficile question de son authenticité et délimiter précisément le cadre de notre recherche.

1.1. Présentation du texte et délimitation du cadre de travail

Une première lecture de ce long texte peut laisser perplexe. Il semble s'agir d'un traité classique sur la vie spirituelle, où la lutte contre les vices et la négligence met en valeur la beauté des vertus et la grandeur de la récompense que Dieu accordera à celui qui lutte jusqu'au bout. Le style est très répétitif et les enchaînements sont loin d'être logiques. Le texte se présente en effet comme une « catéchèse prononcée par notre très auguste saint père, apa Pachôme le saint archimandrite, à l'occasion d'un frère-moine ayant du ressentiment contre un autre³ », or une lecture plus attentive met en lumière des ruptures évidentes et brutales dans le plan du texte. Par ailleurs, une étude de Louis-Théophile Lefort⁴ a montré qu'un très long passage d'une lettre d'Athanase sur la charité et la tempérance a été intégré au milieu de notre texte. Ces ruptures évidentes et cette très longue inclusion du texte d'Athanase ont attiré notre attention et nous ont poussés à une lecture plus précise du texte.

1.1.1. Découpage du texte en unités de sens

M.-M. Van Molle⁵ avait déjà soulevé cette question mais il nous semble que ses conclusions sont encore trop loin de la réalité. Elle arrive à la conclusion que la catéchèse est la compilation de trois textes : la catéchèse de Pachôme à propos d'un moine rancunier, la lettre d'Athanase et un troisième document qui serait un discours ascétique présentant divers aspects de la vie chrétienne. Elle situe

² Le manuscrit British Museum Or. 7024, dont elle occupe les 32 derniers folios paginés de 18r° à 49v° (et numérotés en copte de 𐩬𐩪 à 𐩪𐩨, 35 à 98). Voir une présentation détaillée du manuscrit dans Louis-Théophile LEFORT (Éd.), *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 159, Louvain : Durbecq, 1956, pp. VI-VIII. Le texte copte saïdique a été édité dans LEFORT (Éd.), *Œuvres de saint Pachôme...*, pp. 1-24 et une traduction française est disponible dans LEFORT (Trad.), *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 160, Louvain : Durbecq, 1956, pp. 1-26. Nous nous appuierons sur cette traduction et n'aurons recours au texte copte que dans des cas particuliers où elle est problématique.

³ LEFORT (Trad.), *Œuvres de saint Pachôme...*, p. 1.

⁴ LEFORT, « Saint Athanase écrivain copte » dans *Le Muséon* n° 46 (1933), pp. 1-33. Voir en particulier le parallèle des deux textes en traduction française. La version de Pachôme est légèrement plus longue que l'original d'Athanase, qu'il a enrichie de nombreuses citations bibliques.

⁵ M.-M. VAN MOLLE, « Confrontation entre les Règles et la littérature pachômiennne postérieure » dans *Supplément de la Vie spirituelle* n° 86 (1968), pp. 394-424.

difficilement la fin de ce troisième document, précisant que le rédacteur semble reprendre la plume pour dresser un tableau de la vie monastique à l'époque de la compilation.

Il nous semble plutôt que la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* est la compilation de trois types de documents : trente-et-un enseignements d'inégales longueurs (que nous numérotions de E1 à E31), la très longue lettre d'Athanase et une lettre d'encouragement adressée à un frère fâché contre un autre⁶. Notre méthode de travail a été la suivante : nous avons cherché à qualifier le *destinataire* de la catéchèse. À chaque fois où l'auteur s'adresse à un auditeur, il le qualifie en le présupposant tel ou tel. Le texte se trouve ainsi découpé en cinquante unités de sens (que nous numérotions de P1 à P50), auxquelles s'ajoute la lettre d'Athanase (14,32-22,4⁷). Dans chacune de ces unités, l'auteur qualifie le destinataire d'une manière différente : il est tour à tour désobéissant et impatient (P1 à 3), méprisant (P6, P37), affamé (P7 à 11), moqueur (P12), injurieux (P15), recherchant la vaine gloire (P16, P23 à 25, P37), instable (P17, P22, P28), fornicateur (P19, P33, P40), orgueilleux (P20), pusillanime (P21, P26, P29, P32) ou susceptible (P31). À moins de soutenir qu'il existait un frère coupable de tous ces torts et que l'auteur entendait le reprendre sur tous ces points, force est de constater que la catéchèse n'a pas un destinataire unique. En outre, les allers-retours d'un thème à un autre en montrent le caractère composite. Seuls quelques passages correspondent, de près ou de loin, au titre qui est annoncé : P6, 12, 15, 23 à 25, 31, 37, 38, 44 à 48 et 50, auxquels il faut ajouter la lettre d'Athanase. En revanche, de nombreux passages n'ont aucun rapport avec le titre annoncé : P1 à 5, 7 à 11, 13, 14, 16 à 22, 26 à 30, 32 à 36, 39 à 43 et 49.

Ces unités de sens s'enchaînent plus ou moins harmonieusement. Ainsi le passage qui va de P1 à P3 est-il assez cohérent. Il s'adresse à quelqu'un de désobéissant à qui l'auteur demande d'imiter les saints et leur patience. De même la séquence P7 à 11 où l'auteur s'adresse à ceux qui sont étrangers, pauvres ou affamés, et leur recommande de supporter avec joie ces situations difficiles sans donner prise aux impies. Nous avons numéroté ces séquences de E1 à E31. En revanche, certaines de ces unités sont isolées. Ainsi la section P28 sur le lieu où trouver Dieu, ou la section P41 sur les critiques adressées aux communautés touchant la question de l'argent. Parfois ces sections isolées se réduisent à une seule phrase, qui n'a pas de lien avec le contexte : ainsi la section P14 sur la réserve à observer en toute chose, la section P22 sur l'alternative entre la vie au désert ou parmi les hommes, qui n'a aucun lien avec le contexte, ou encore la section P27 sur l'innocence à acquérir. Nous renvoyons le lecteur au texte lui-même.

Une autre difficulté vient du fait que certaines sections semblent s'enchaîner les unes les autres, et ceci à l'occasion d'un mot-charnière. Ainsi les thèmes des sections successives et leur destinataire

⁶ On trouvera en annexe le texte complet, avec le découpage que nous proposons.

⁷ Les deux chiffres renvoient respectivement à la page et à la ligne de la traduction française dans LEFORT (Trad.), *Œuvres de saint Pachôme*.... Cette pagination est aussi celle de notre annexe, même quand nous modifions la traduction.

changent-ils parfois complètement d'une section à l'autre, mais *un mot* fait cependant le lien avec ce qui précède. Ainsi, des sections qui pourraient par ailleurs se suffire à elles-mêmes semblent s'enchaîner. Voir par exemple la longue séquence P7 à 11 citée plus haut où l'enchaînement est le suivant :

P7 : Que tu sois étranger, que tu sois pauvre ou affamé, n'en fais pas une occasion de critique de la part des impies. P8 : Ne te décourage pas lorsque tu souffres de la faim, à l'instar d'Abakoum, de Daniel, d'Élie et de la veuve de Sarepta. P9 : Donner de son pain en période d'abondance, ce n'est pas de la générosité ; et la pauvreté (monastique) bien vécue ne doit pas laisser de place au découragement. P10 : La lutte selon les Écritures te prévient contre toutes les servitudes, et par exemple celle de la nourriture. P11 : Récite à toute heure les paroles de Dieu, fuis la louange, aime qui te réprimande, obéis à Dieu et sois sauvé.

Ces sections P7 à P11 peuvent être lues de manière autonome comme autant d'apophtegmes, mais l'on peut aussi y voir une séquence dont la logique d'enchaînement serait « en escalier ».

Face, d'une part, à ces ruptures dans le plan, et d'autre part à ces enchaînements inhabituels, faut-il considérer qu'il s'agit d'un genre littéraire particulier ou bien d'une collection de brefs enseignements ? Dans un article très suggestif⁸, Christoph Joest montre comment la pensée de Pachôme — comme celle des anciens Égyptiens — fonctionne sur deux registres distincts, aspectif et perspectif. Par pensée aspective, il entend une pensée non synthétique, qui procède par touches successives, juxtaposées, ayant chacune sa cohérence de point de vue et s'enchaînant les unes les autres par association d'idée. Cette description rend très bien compte du caractère composite de la catéchèse.

Ce que notre étude nous permet de dire, c'est que la catéchèse ne s'adresse pas seulement à un moine rancunier mais qu'elle s'adresse à des types très différents de moines, interpellés presque chaque fois à la deuxième personne (« Mon fils ») ; que l'enchaînement des idées y est souvent brutal, ou parfois provoqué seulement par un mot-charnière et que l'inclusion de la lettre d'Athanase doit rendre notre lecture d'autant plus critique qu'elle n'est annoncée par aucune mise en garde dans le texte.

Avant de terminer cette présentation, nous voudrions revenir sur un passage très différent du reste du texte. Il s'agit de la longue séquence P42 à 50.

1.1.2. Étude de la séquence P42 à 50

La section P42 a de manière très évidente un contenu différent du reste. Elle est une longue formule de salutation, avec bénédiction. Elle commence par une salutation : « Mon cher, je te salue dans le Seigneur » (22,28), et se termine par une longue bénédiction : « Que le Seigneur te gratifie de la force athlétique des saints (...), que tu noies Pharaon et ses troupes et que tu fasses traverser à ton

⁸ Christoph JOEST, « Aspekte und Perspektive in den Schriften und im Wirken Pachoms » dans *Studia monastica* n° 39 / 1 (1997), pp. 7-25.

peuple la mer salée, c'est-à-dire cette vie ! Ainsi soit-il ! » (23,5...11). M.-M. Van Molle⁹ considérait que cette section était la salutation finale de la catéchèse.

La séquence P43 à 50 pose d'autres problèmes. Les sections P44 à P48 s'enchaînent de manière assez naturelle :

P44 : Fais attention à toi, que tu sois seul ou en société. Il vaut mieux vivre au milieu de mille en toute humilité que seul et dans l'orgueil. P45 : Voici la lutte qui t'est proposée. Alors, es-tu des nôtres ou de ceux qui nous combattent ? Apparemment non, pourtant tu es sujet du même genre de tentations que moi. P46 : Revêts-toi donc d'humilité, mets-toi à l'école d'un homme de Dieu et sois un pauvre. P47 : Si tu as des difficultés avec un frère, s'il te blesse ou si tu le blesses, réfugie-toi auprès de Dieu. P48 : Songe que toi aussi tu es souvent tombé et pardonne à ton frère. L'ennemi est alors couvert de confusion et tu reçois une grande bénédiction.

La dernière section de la catéchèse, la section P50, est une excellente conclusion pour la séquence que nous venons de présenter : « Maintenant donc, mon frère, sois en paix avec ton frère » (25,31). Elle constitue une exhortation générale, mais brève, à vivre saintement et se conclut sur une doxologie. La cohérence étant grande entre la séquence P44 à 48 et la section P50, on peut se demander si la section P49 qui dresse un tableau pessimiste de la vie religieuse ne pourrait pas finalement s'intégrer à sa place dans la séquence. Et de même la section P43, qui est une exhortation générale à être fort et courageux, pourrait introduire toute la séquence. On aurait une séquence longue sur la réconciliation adressée à un frère fâché contre un autre.

Le début de cette séquence est cependant problématique : « Après cela je te recommande encore... » (23,12). Ce début est soit une transition grossièrement rédigée par un compilateur, soit il signale que le début est manquant. Mais ce que l'on prenait pour une salutation finale (la section P42) ne pourrait-elle pas être une salutation *initiale* ? L'auteur s'adresserait alors par écrit à un frère ; et après les salutations d'usage, et une longue bénédiction solennelle, il entrerait dans le vif du sujet (« Après cela, je te recommande encore... ») : il faut que ce frère se réconcilie avec un autre. L'absence de doxologie dans la section P42 pourrait confirmer qu'il s'agit bien d'une salutation initiale et non finale. Nous appellerons donc cette longue séquence la *Lettre d'encouragement*.

Il est troublant de constater que le titre de la catéchèse s'applique particulièrement bien à cette lettre, qu'on pourrait tout autant appeler *Lettre à un moine rancunier*.

⁹ M.-M. VAN MOLLE, « Confrontation entre les Règles et la littérature pachômienne postérieure », p. 398 : « Après la salutation finale du premier document, l'auteur de ce qu'on nous présente comme catéchèse de Pachôme reprend souffle et enchaîne un troisième document ».

1.1.3. Proposition de plan pour la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*

Au terme de ce parcours, nous obtenons le découpage suivant du texte de la catéchèse :

		Titre (1,3-10)
E1	P1 à 3.—	Imiter la patience des saints (1,11-2,27)
E2	P4 à 5.—	Discerner les esprits (2,28-3,26)
E3	P6.—	Ne mépriser personne (3,27-4,7)
E4	P7 à 11.—	Rester libre et joyeux dans les épreuves (4,8-5,10)
E5	P12.—	Ne pas parler à tort et à travers (5,11-22)
E6	P13.—	Croire en Dieu, le rémunérateur (5,23-31)
E7	P14.—	Savoir tenir sa place (5,31-6,1)
E8	P15.—	N'injurier personne (6,2-11)
E9	P16.—	Rester humble (6,12-17)
E10	P17.—	Les deux voies de la vie spirituelle (6,17-27)
E11	P18.—	La récompense à venir (6,27-7,4)
E1	P19.—	Fuir la concupiscence (7,5-11)
E13	P20.—	Se garder de l'orgueil en se tournant vers Dieu (7,12-26)
E14	P21.—	Être courageux dans le travail et le combat spirituel (7,27-8,13)
E15	P22.—	Vie érémitique et vie cénobitique (8,14-16)
E16	P23 à 25.—	Supporter la médisance et fuir la vaine gloire (8,16-9,30)
E17	P26.—	Pleurer sur sa propre négligence (9,30-10,7)
E18	P27.—	Acquérir l'innocence (10,8-9)
E19	P28.—	Contre les gyrovagues : chercher Dieu en soi-même (10,9-11,5)
E20	P29.—	Le diable profite de la négligence de l'homme (11,6-27)
E21	P30.—	Dieu n'épargne pas les saints (11,27-33)
E22	P31.—	Parallèle entre la médisance des frères et les attaques du diable (11,34-12,14)
E23	P32.—	Être courageux en toute chose (12,15-25)
E24	P33.—	Fuir la fornication (12,26-32)
E25	P34.—	Se réfugier aux pieds de Dieu (12,33-13,2)
E26	P35.—	Se convertir c'est trouver son bien (13,2-8)
E27	P36.—	Porter sa croix en attendant la récompense éternelle (13,9-18)
E28	P37.—	Fuir la vaine gloire, ne mépriser personne (13,19-22)
E29	P38 à 39.—	Tout sera connu au dernier jour (13,23-14,20)
E30	P40.—	Se garder de la fornication (14,21-31) (Lettre d'Athanase sur l'amour et la tempérance) (14,32-22,4)
E31	P41.—	L'amour de l'argent et la mollesse dans les communautés (22,4-27)
	P42 à 50.—	<i>Lettre d'encouragement</i> (22,28-26,7)

1.1.4. Reformulation du problème de l'authenticité et cadre de travail

Face aux difficultés textuelles, la question de l'authenticité se pose de manière nouvelle. Plusieurs positions sont possibles : Pour E. Budge, ce texte est un « excellent exemple du style de Pachôme¹⁰ » ; pour Tito Orlandi, « la forme littéraire est trop conforme aux catéchèses classiques du V^e siècle, grec ou copte, pour pouvoir être acceptée comme pachômienne¹¹ » ; pour M.-M. Van Molle¹², le

¹⁰ Cité par LEFORT (Éd.), *Œuvres de saint Pachôme...*, p. VII.

¹¹ Tito ORLANDI, « La patrologia copta » dans Antonio QUACQUARELLI (Éd.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Rome : Città Nuova, 1989, p. 476. C'est nous qui traduisons.

¹² M.-M. VAN MOLLE, « Confrontation entre les Règles et la littérature pachômienne postérieure », pp. 394-424.

texte se divise en deux grands enseignements (le premier correspondant à notre numérotation P1 à 42, discours ascétique en forme d'épître qui constituerait un document parfaitement homogène — malgré l'inclusion de la lettre d'Athanase — et complet où seule l'adresse ferait défaut¹³ et le second : P43 à 48, nouveau discours ascétique présentant divers aspects de la vie chrétienne¹⁴. À ces deux grands enseignements, le compilateur aurait ajouté un paragraphe sur la situation à l'époque de la rédaction, P49, ainsi qu'une doxologie, P50). M.-M. Van Molle observe que le titre de la catéchèse ne correspond pas au contenu et se demande si ce n'est pas la preuve de la très grande vénération en laquelle on tenait au moins le premier document (P1-42), puisqu'on ne s'est pas permis de l'harmoniser avec le titre¹⁵. Il nous semble que la pertinence de cet argument ne repose que sur la très grande cohérence *supposée* de ce premier document.

Personnellement, nous pensons que si Pachôme n'est évidemment pas celui qui a compilé ces apophtegmes et ces fragments d'enseignement, rien ne permet de dire qu'il n'est pas la source originale et authentique de la *pensée* qui s'y exprime. Si la forme littéraire du résultat après compilation est classique, l'expérience spirituelle et humaine est au contraire originale. Si nous pensons donc avoir accès à la pensée de Pachôme, il faut être prudent quand nous croyons avoir accès à sa langue ou à son vocabulaire.

Notre proposition de découpage de la catéchèse en unités de sens sera le cadre dans lequel nous travaillerons. Nous nous concentrerons particulièrement sur la *Lettre d'encouragement* (P42 à 50). Son ampleur et sa cohérence interne ont quelque chance de nous donner du recul par rapport à une séquence plus brève et donc plus difficile à interpréter.

Après avoir repris de manière plus précise la question de son authenticité, nous en proposerons dans un second temps une interprétation.

¹³ M.-M. VAN MOLLE, « Confrontation entre les Règles et la littérature pachômienne postérieure », p. 396.

¹⁴ M.-M. VAN MOLLE, « Confrontation entre les Règles et la littérature pachômienne postérieure », p. 398.

¹⁵ M.-M. VAN MOLLE, « Confrontation entre les Règles et la littérature pachômienne postérieure », p. 398.

1.2. Étude de la *Lettre d'encouragement*

Nous nous proposons de reprendre en détail l'étude des sections P42 à 50 de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*. Une première analyse littéraire de l'ensemble du texte nous a en effet montré que ce passage pouvait être isolé du reste de la catéchèse et constituait un document cohérent et complet. La forme littéraire de ce document est épistolaire, et le ton, celui de l'encouragement.

Nous essaierons dans un premier temps de caractériser l'auteur de cette *Lettre d'encouragement*, et d'en vérifier éventuellement l'authenticité pachômienne. Dans un second temps, nous nous arrêterons sur le destinataire de la *Lettre*, puis dans un troisième temps, nous proposerons une interprétation de cet enseignement.

1.2.1. L'auteur de la *Lettre d'encouragement*

Pour caractériser l'auteur de la *Lettre d'encouragement*, nous étudierons tout d'abord les passages où il parle à la première personne (1.), puis sa situation par rapport au destinataire (2.), quelques expressions originales (3.), ainsi qu'une allusion qu'il fait à Mi 7,2 (4.) En conclusion, nous essaierons de reprendre la question de l'authenticité pachômienne de ce texte (5.)

1.2.1.1. Les passages à la première personne

Plusieurs passages de la *Lettre* sont à la première personne. L'auteur y parle de son expérience. Nous pouvons espérer y trouver quelque information sur lui et sur sa personnalité spirituelle.

1.2.1.1.1. Les tentations qui viennent de la droite

L'auteur a donné à son correspondant quelques conseils pour l'aider à traverser l'épreuve qu'il connaît : rester vigilant en toute chose, devenir fort et ne pas se plaindre, prendre du temps seul pour réfléchir, sans pour autant quitter la vie communautaire. Après ces quelques conseils, il propose une interprétation pour expliquer la difficulté que rencontre le frère dans sa vie : les démons lui viennent de la droite. Vient ensuite un passage à la première personne où l'auteur raconte sa propre expérience :

Ce n'est pas seulement à toi que les démons viennent par la droite (...), car en effet moi aussi en vérité ils me combattent par la droite. Ils m'ont amené le diable lié comme un âne du désert mais le Seigneur m'a aidé. Je ne leur ai pas abandonné mon cœur et ils m'ont testé de nombreuses fois par des actions du diable par la droite (...) (24,3...9)

Cette distinction entre les démons qui viennent de la droite et ceux qui viennent de la gauche n'est pas habituelle. Cependant, la tournure elliptique de la phrase semble supposée connue cette distinction. Il semblerait qu'il faille comprendre que les démons qui combattent par la droite en amenant le diable lié soient une forme plus subtile de tentation. On peut imaginer que les attaques par

la gauche, le « mauvais » côté, sont des attaques triviales, qui ne se cachent pas, alors que les attaques par la droite, le « bon » côté, sont des attaques comme « au second degré » : le diable apparaît lié, pour mieux tromper le moine.

Si cette appellation est originale, on retrouve cependant cette gradation dans les tentations dans la *Vie d'Antoine* par Athanase¹⁶. S'il est vrai qu'au début les démons se manifestaient sous des formes triviales, faisant appel aux penchants naturels d'Antoine, il leur arrivera de se manifester sous des formes plus subtiles :

Ils [les démons] sont rusés, prêts à se transformer et à prendre toutes sortes d'aspects. Souvent, sans se montrer ils font semblant de chanter des psaumes et ils rappellent des passages tirés des Écritures (§ 25,1¹⁷).

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 (§ 25,3¹⁸).

Le Seigneur, même quand les démons disaient la vérité — c'est en vérité en effet qu'il disaient : « Tu es le Fils de Dieu » — leur fermait cependant lui-même la bouche (§ 26,2¹⁹).

On ne retrouve pas non plus trace de cette distinction entre la droite et la gauche chez Évagre, qui préfère distinguer entre la façon dont les démons attaquent : ceux qui sont plus rares mais plus pesants, ceux qui sont assidus et plus légers, ceux qui attaquent d'un coup et qui entraînent l'intellect au blasphème²⁰. Évagre distingue plus loin entre les tentations des « séculiers », où les démons luttent en utilisant de préférence les objets, et les tentations des moines, où les démons luttent en utilisant les pensées²¹. Cette distinction d'Évagre ne recouvre donc pas la même réalité que celle d'Antoine ni que celle de l'auteur de notre *Lettre*.

Cette typologie de la droite et de la gauche est donc plutôt la suivante : certains démons ne se contentent pas d'utiliser le mauvais penchant de l'homme pour le mettre à l'épreuve, ils utilisent parfois son bon penchant. Sans utiliser le même vocabulaire, cette distinction entre les tentations de la droite et celles de la gauche se rapproche de l'expérience d'Antoine.

Dans notre texte, ce « bon penchant » semble bien être la volonté du correspondant de quitter la vie communautaire pour partir au désert. Mais comme vient de l'écrire l'auteur : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille en toute humilité plutôt que quelqu'un dans une caverne de hyène étant orgueilleux » (23,23-24). Dans ce contexte précis, on peut donc supposer qu'ici l'attaque du démon par la

¹⁶ ATHANASE, *Vie d'Antoine*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. BARTELINK, coll. « Sources chrétiennes » n° 400, Paris : Cerf, 1994, 432 pages.

¹⁷ ATHANASE, *Vie d'Antoine*, p. 205.

¹⁸ ATHANASE, *Vie d'Antoine*, p. 207.

¹⁹ ATHANASE, *Vie d'Antoine*, p. 209.

²⁰ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*. Tome 2 : « Édition critique du texte grec, traduction, commentaires et tables » par Antoine & Claire GUILLAUMONT, coll. « Sources chrétiennes » n° 171, Paris : Cerf, 1971, § 43, pp. 598-600.

²¹ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*. Tome 2, p. 608.

droite consiste à suggérer de partir vivre seul au désert, pour une plus grande ascèse. Mais l'auteur de la *Lettre* attire l'attention sur le fait qu'il peut s'agir d'une manœuvre du démon, et que la réelle motivation de son correspondant pour partir au désert est l'orgueil et la haine envers les frères²².

Nous retiendrons de ce passage à la première personne qu'il utilise une typologie originale des tentations, qui est supposée connue par le correspondant et qui est avancée sans référence à une source quelconque. Cette typologie qui se dit dans un vocabulaire original peut cependant être rapprochée de l'expérience d'Antoine, telle qu'elle est racontée par Athanase. L'auteur de la *Lettre* ne se contente pas d'utiliser cette typologie pour l'appliquer au cas de son correspondant, il évoque aussi son expérience personnelle, ce qui explicite heureusement au lecteur aujourd'hui ce que sont ces tentations qui viennent de la droite.

1.2.1.1.2. « Je suis affligé à cause de mes désirs »

L'autre passage de la *Lettre* où l'auteur prend la parole à la première personne est beaucoup plus bref : « Alors maintenant, mon frère, fais la paix avec ton frère et priez aussi pour moi : je ne peux rien faire ; au contraire, je suis affligé à cause de mes désirs » (25,31-33). Nul besoin de s'attarder sur ce passage qui est un poncif de cette littérature monastique : celui qui exhorte demande que l'on prie pour lui, qui est le premier des pécheurs. Notons cependant le rôle que s'attribue l'auteur par rapport à son correspondant : ce n'est pas par autorité qu'il écrit, et d'ailleurs il reconnaît qu'il ne peut rien. Ainsi son exhortation à la réconciliation ne se fonde-t-elle pas sur son autorité mais sur la seule charité fraternelle, comme pour faire mentir le constat pessimiste qu'il dressait quelques lignes plus haut : « Personne ne corrige plus personne : la dureté de cœur s'est multipliée » (25,27-28).

Ce ton simple et fraternel est en réalité celui de toute la *Lettre*. Jamais l'auteur ne se situe par rapport à son correspondant dans une relation d'autorité ou de domination. Nous voudrions éclairer ce point grâce à quelques exemples.

1.2.1.2. Situation de l'auteur par rapport au destinataire

1.2.1.2.1. Un enseignement simple et fraternel

Le ton général de cette *Lettre* est simple et fraternel. L'auteur commence par une longue bénédiction. Sa formulation est intéressante car il souligne d'emblée le chemin déjà parcouru par son

²² L'auteur décrit cette tentation comme un « artifice » (ἡ πανουργία) du diable, que le Christ a dû lui aussi repousser (24,10-11). La seule occurrence de ce terme de πανουργία dans les Évangiles est en Lc 20,23 : Jésus déjoue la πανουργία des scribes et des pharisiens qui lui tendent un piège en lui posant la question de l'impôt à payer ou non. Ce passage peut éclairer notre texte : sous couvert de faire un compliment à Jésus (Lc 20,21), les scribes et les pharisiens le mettent à l'épreuve pour trouver une occasion de le prendre en défaut dans ce qu'il dirait et de le livrer au gouverneur (Lc 20,20). Ces tentations qui viennent de la droite ont donc un côté flatteur, qui met en valeur ce qui est bon chez l'homme, pour mieux endormir sa méfiance.

correspondant. Ainsi nous lisons : « tu as pris Dieu pour toi comme soutien » (22,28-29), « tu lui es devenu cher » (22,29), « tu t'es mis de (tout) cœur à marcher dans les commandements de Dieu » (22,29-23,1), « toi qui est un cavalier de la tempérance » (23,3), « toi qui illumines par la lumière cachée de l'Esprit » (23,4-5). Ces verbes au présent et au passé soulignent que le destinataire ne part pas de rien, mais qu'il a déjà bien avancé dans la vie spirituelle.

Après la longue salutation initiale viennent les premières recommandations. Ce paragraphe est remarquable à plusieurs égards. Premièrement il est bref, et après quelques critiques, l'auteur en vient à des conseils (« installe-toi seul » (23,21)) et à des réflexions plus générales sur la vie monastique. Deuxièmement, les critiques ne sont jamais directes. L'auteur n'attaque pas de front, sauf éventuellement lorsqu'il écrit : « ne te plains pas comme ces hypocrites » (23,18). Dans les autres cas, le ton n'est pas du tout agressif.

Plus loin, quand l'auteur aborde la question de la querelle entre son correspondant et un autre frère (24,19 et ss.), il ne tente jamais de le culpabiliser. Au contraire, en insistant sur le rôle du diable dans la suggestion de toute parole mauvaise (24,23), il situe le frère du même côté que la « victime ». Seulement, ce frère serait responsable de demeurer dans ces mauvais sentiments et d'« agripper le peu que lui doit [son] frère » (25,3). Vient ensuite une longue description de la joie qu'il y a à se réconcilier. Cette description des sentiments qui habitent le cœur de celui qui demande pardon n'a rien à voir avec des reproches culpabilisateurs ni — pire encore — avec des conseils faussement distants et, au fond, moralisateurs. Non, l'auteur de la *Lettre* ne propose rien d'autre qu'une description vivante de la joie qu'il y a à se réconcilier. Nous pensons qu'il s'agit en réalité d'une autre façon pour l'auteur de raconter son expérience. Mais nous aurons l'occasion de revenir sur ce point plus loin.

Un autre élément qui nous pousse à juger le ton de cette *Lettre* simple et fraternel tient dans la référence à la Parole de Dieu, qui manifeste une commune soumission de l'auteur et du destinataire, sans qu'il y ait celui qui enseigne et celui qui se laisse corriger.

1.2.1.2.2. Une commune soumission à la Parole de Dieu

À cinq reprises, l'auteur fait une allusion à l'Écriture Sainte en l'introduisant d'une formule qui la distingue des autres allusions bibliques diffuses : (C'est nous qui soulignons les formules introductives).

1.— *On a témoigné* au sujet de Lot qu'étant au milieu de Sodome il était fidèle, parfait (*cf.* 2P 2,7) *Or nous avons entendu* encore au sujet de Caïn qu'étant sur terre avec trois autres hommes, lui, il est devenu mauvais (*cf.* 1Jn 3,12²³) (23,25-29).

²³ L'allusion est ici plus diffuse. En rapprochant les deux personnages bibliques, l'auteur suggère une interprétation qui n'est pas présente dans la Bible, à savoir que la solitude ne saurait être une garantie contre le péché. ORIGÈNE, que l'on peut considérer comme un représentant éminent de la tradition exégétique alexandrine, donne cette interprétation de 2P 2,7 : « Plus la corruption des Sodomites d'aggravait de jour en jour, plus il [Lot] apparaissait juste » (*Homélie sur les Nombres*,

2.— *N'as-tu pas entendu le Christ dire* : « Pardonne à ton frère soixante-dix-sept fois ? » (cf. Mt 18,22) (24,31-25,1).

3.— *Et tu te souviendras des saints*, car ils ont été jugés dignes d'être frappés (cf. Ac 5,41) (25,5-6).

4.— *Et tu te souviendras du Christ*, car il a été frappé, il a été moqué, il a été crucifié à cause de toi (cf. Mt 26,67 et ss. ; 27,27 et ss. ainsi que les passages parallèles²⁴) (25,6-7).

5.— *Et l'Esprit de Dieu lui aussi se réjouira et il s'écriera en disant* : « Bienheureux les artisans de paix : ce sont eux qui seront appelés Fils de Dieu » (cf. Mt 5,9) (25,15-17).

À aucun moment l'auteur de la *Lettre* ne veut *enseigner* l'Écriture Sainte. Au contraire, il se situe par rapport à l'Écriture du même côté que son correspondant : que la formule soit impersonnelle (1), qu'elle soit à la première personne du pluriel (2) ou qu'elle suppose déjà connue le texte en question (2, 3 et 4). La cinquième citation est encore plus claire : c'est l'Esprit lui-même qui cite les paroles de Jésus, c'est-à-dire qui la fait entendre à nouveau ici et maintenant.

Plutôt que d'utiliser des expressions telles que « Apprends que... » ou « Ainsi qu'il est écrit... » ou encore « Le Christ a dit que... », l'auteur préfère s'appuyer sur la mémoire de son correspondant : « Tu te souviens que... », ou sur leur commune audition de l'Écriture : « Nous avons entendu que... » Il ne se situe ni au-dessus de l'Écriture, ni même au-dessus de son correspondant, mais tous deux se sont mis à l'école de la même Parole et il se la remémorent ensemble.

Nous voyions déjà plus haut que le ton de la *Lettre* n'était pas autoritaire. L'auteur n'appuie pas non plus son autorité spirituelle — ni même sa légitimité — sur sa connaissance de la Bible. Il faut plutôt chercher du côté de sa propre expérience spirituelle l'autorité et la légitimité de l'auteur. Elle est ce qui l'autorise à parler et à donner des conseils.

1.2.1.2.3. L'autorité de l'auteur vient de sa seule expérience spirituelle

Nous avons déjà eu l'occasion de nous arrêter à deux passages où l'auteur parle à la première personne et où il levait un voile sur son expérience personnelle : sur les tentations qui viennent de la droite et sur le tourment que lui causent ses propres désirs. Ce second témoignage étant un genre littéraire courant et convenu, nous préférons revenir rapidement sur le premier.

Il est intéressant de noter quelle utilisation l'auteur fait du récit de son expérience de tentation « par la droite » : ce témoignage vient authentifier le discernement de ce qui arrive au frère. Dans un premier temps en effet, l'auteur donne des conseils assez généraux (23,12-21) ; puis il donne un conseil plus précis, sous forme de proverbe : « Car en effet il vaut mieux que tu sois au milieu de mille en toute

p. 231). Ailleurs ORIGÈNE dit explicitement de Lot qu'il n'était pas parfait, mais qu'« il tenait donc, en quelque sorte, le milieu entre les parfaits et les pécheurs » (*Homélies sur la Genèse*, pp. 135-136). L'auteur propose donc ici une interprétation très différente. ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*, Traduction et notes de Louis DOUTRELEAU, Introduction d'Henri de LUBAC, coll. « Sources chrétiennes » n° 7, Paris : Cerf, 1943, 262 pages. ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*, Tome 1 : « Homélies I-X », Texte latin de W. A. BAEHRENS, nouvelle édition par Louis DOUTRELEAU, coll. « Sources chrétiennes » n°415, Paris : Cerf, 1996, 327 pages.

²⁴ Ici l'allusion est très vague. Nous la mentionnons cependant pour sa similarité formelle avec l'allusion précédente.

humilité plutôt que quelqu'un dans une caverne de hyène étant orgueilleux » (23,23-25²⁵) ; dans un troisième temps, il évoque les personnages bibliques de Lot et de Caïn, en en proposant dans ce rapprochement une interprétation nouvelle (23,25-29) ; dans un quatrième temps enfin, il raconte son expérience (24,1-11). Ce témoignage est une manière d'authentifier les paroles précédentes et de convaincre le frère.

Ce rôle particulier que l'auteur assigne au témoignage de sa propre expérience nous a rendus attentifs à d'autres passages où le texte laisse transparaître l'expérience de l'auteur. Ainsi la longue description du processus de réconciliation (25,3-19) qui va de la peur du châtime à la bénédiction est-elle rédigée d'une manière originale. Les verbes des propositions principales y sont tous à l'aoriste²⁶, qui sert en copte à exprimer une vérité atemporelle, une généralisation ou une action habituelle. Cette description du processus de réconciliation prend alors une coloration nouvelle : l'auteur ne donne pas d'abord des conseils, mais il raconte une généralisation, une vérité atemporelle ou tout simplement habituelle.

En choisissant ainsi un aoriste d'habitude plutôt qu'un impératif, l'auteur laisse finalement transparaître sa propre expérience : il parle de sentiments habituels, de gestes répétés, de vérité atemporelle sur la réconciliation qui se vérifie à chaque fois qu'un frère va en trouver un autre pour lui demander pardon. L'auteur ne veut pas tant exhorter à la réconciliation, ni même conseiller de se réconcilier, il raconte comment se passe la réconciliation habituellement dans la vie commune, et quelle joie on y trouve à chaque fois.

1.2.1.2.4. La vie commune est le lieu de leur commune expérience

Après ce passage, où l'auteur et son correspondant sont finalement tous deux renvoyés à leur propre vie commune quotidienne et habituelle, nous ne sommes pas surpris de voir que la suite du texte est rédigée à la première personne *du pluriel* : l'auteur expose les difficultés actuelles du monachisme. Il s'inclut lui-même avec l'autre frère, dans ce tableau assez pessimiste, pour endosser la part de responsabilité qui lui revient : « les groupes de moines sont devenus ambitieux, l'orgueil a régné, personne n'apporte d'aide à son prochain ; au contraire, chacun oppressant son prochain, nous sommes tombés au milieu de ces peines » (25,22-26).

²⁵ On retrouve ce même apophtegme dans le *Miroir du moine*, d'ÉVAGRE LE PONTIQUE. Voir une édition du texte dans Hugo GRESSMANN, « Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos » dans *Texte und Untersuchungen* n° 39 (1913), pp. 143-165. LEFORT a montré que la paternité de cet apophtegme revenait à Pachôme plutôt qu'à Évagre. Voir LEFORT, « À propos d'un aphorisme d'Evagrius Ponticus » dans *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques* (Académie royale de Belgique), 5^e série, tome 36 (1950), pp. 70-79. Il montre en particulier que la langue originale de cet apophtegme est le copte (p. 75). LEFORT se demande alors si Évagre avait eu en main un recueil d'apophtegmes pachômiens, et si oui, en quelle langue (p. 76).

²⁶ Pour être plus précis, les verbes des principales sont soit à l'aoriste ⲙⲁⲣⲉ-, soit au conjonctif ⲛⲧⲉ- lequel est un temps neutre qui ne fait que reprendre en coordination le temps de la principale. Sur l'aoriste et ses valeurs, voir Bentley LAYTON, *A Coptic Grammar*, coll. « Porta Linguarum Orientalium » n°20, Wiesbaden : Harrassowitz, 2000, § 337. Sur le conjonctif, voir le § 351.

Ce passage, dont le ton est très différent du reste de la *Lettre*, s'insère pourtant bien dans la logique du texte. L'auteur y reproche en effet aux moines de son époque leur dureté de cœur : « Personne ne corrige plus personne : la dureté de cœur s'est multipliée » (25,27-28), or le but de sa lettre est précisément de pratiquer la correction fraternelle. Ce paragraphe P49 vient donc justifier le propos même de la *Lettre*, pour le situer dans le cadre de cette correction fraternelle que l'égoïsme a remplacé partout : « Chacun règne sur lui seul » (25,29).

L'expérience spirituelle sur laquelle s'appuie l'auteur n'est donc rien d'autre que la vie commune, avec ce qu'elle contient de réconciliations et d'égoïsmes. Cette expérience n'est ni solitaire ni incompréhensible ni incommunicable : au contraire, tous les frères vivant la même vie commune, ils peuvent tous *vérifier* l'expérience spirituelle dont il est question dans la *Lettre*. C'est pourquoi l'auteur peut terminer sa *Lettre* par ce passage à la première du pluriel : il n'a rien d'autre sur quoi s'appuyer et légitimer son enseignement.

Nous comprenons mieux maintenant comment l'auteur peut à la fois se situer sur le même niveau que son correspondant, s'appuyer sur son expérience spirituelle personnelle et avoir une autorité qui puisse être respectée : il vit dans le même cadre que son correspondant, il a expérimenté et mis un nom sur des expériences repérables par lui, et il s'en remet finalement à lui pour l'aider à mener à bien cette vie.

Notre enquête nous a permis de mettre en avant plusieurs aspects de la personnalité de l'auteur : tout ce que nous constatons plus haut nous incite à penser que l'auteur est une personnalité marquante de la vie communautaire. Il n'est pas tant un « père » qu'un frère parmi d'autres, plus avancé peut-être que les autres dans cette voie. Il a cependant l'autorité suffisante pour envoyer à un frère une lettre de recommandations et d'encouragement. Il ne réclame aucune soumission de quelque ordre qu'elle soit.

Afin de cerner de plus près cet auteur, nous voudrions maintenant étudier de plus près le texte, en nous arrêtant sur quelques expressions originales.

1.2.1.3. Quelques expressions originales

La place du vocabulaire martial doit être d'emblée soulignée. Sa prépondérance est d'autant plus remarquable que l'auteur y puise des métaphores bibliques inattendues. L'auteur de la *Lettre* devait avoir une raison particulière d'utiliser ce vocabulaire et ces allusions bibliques. Soit il s'adapte en fonction de son lecteur (un homme d'armes, à qui il veut donner des images parlantes), soit son choix trahit sa propre personnalité. Reprenons quelques unes de ses références martiales:

1.2.1.3.1. Le combat

Le thème du combat spirituel est un classique de la littérature ascétique des Pères du désert, au point d'en constituer la caractéristique première, et nous ne sommes pas surpris de lire à plusieurs reprises qu'au destinataire incombe un « combat » (24,1). Il s'agit de se « battre » (25,20) contre soi-même, mais aussi contre des détracteurs du monachisme qui « nous combattent » (24,3), à l'instar des démons qui nous « combattent » (24,6). Il ne faut pas rester seul pour « combattre » (24,29) dans le monachisme, qui est lui-même un « combat » (26,1).

Cependant, à côté de ce vocabulaire simple se trouvent des mots plus techniques, comme les « embuscades » (23,14) des démons, ainsi que les mots « char » (23,3), « cavalier » (23,3), « archistratège » (23,8) et « gouverneur » (23,22) que l'auteur utilise en grec²⁷. Les expressions où l'auteur les utilise sont originales à plusieurs titres. Considérons deux de ces expressions :

1.2.1.3.2. « Tu es un char, toi qui es un cavalier de la tempérance » (23,3)

Rarement dans la Bible les mots « char » ou « cavalier » sont utilisés dans un contexte mélioratif. Les chars par exemple sont le plus souvent symbole de la force inique et implacable qui s'oppose au peuple de Dieu²⁸. Les prophètes insistent en outre sur la dimension symbolique des chars et des armées, en qui le peuple met plus facilement sa confiance qu'en Dieu (Os 10,13-14 ; Is 22,18 ; 31,1). Les chars de Dieu, en revanche, sont myriades (Ps 67(68),18) ; le jour du Seigneur sera redoutable comme une armée de chars (Jl 2,5) ; Yahvé lui-même arrive dans un feu et ses chars sont comme un ouragan (Is 66,15 ; Jér 4,13).

Ainsi le char ou la cavalerie ne sont-ils jamais associés à un bon présage. Ils ne sont jamais non plus utilisés au sens figuré, comme ici dans la *Lettre*. Une expression fait cependant exception : lorsque Élisée voit Élie être emporté sur un char de feu, tiré par des chevaux de feu, il s'écrie : « Père ! Père ! Char d'Israël et son cavalier²⁹ ! » (2R 2,12), et de même quand il voit qu'Élisée va mourir, le roi Joas s'écrie à son tour : « Père ! Père ! Char d'Israël et son cavalier ! » (2R 13,14).

L'expression de notre texte « tu es un char, toi qui es un cavalier de la tempérance » (23,3) ne trouve donc d'écho que dans les cycles d'Élie et d'Élisée³⁰. Cet écho est d'ailleurs d'autant plus lointain que le mot « tempérance³¹ » est un ajout qui n'est pas biblique³². L'auteur utilise donc l'image connue du

²⁷ Respectivement $\chi\alpha\rho\mu\alpha$ (*άρμα*), $\chi\upsilon\pi\pi\epsilon\upsilon\varsigma$ (*ίππεύς*), $\alpha\rho\chi\iota\sigma\tau\rho\alpha\tau\eta\gamma\omicron\varsigma$ (*ἀρχιστράτηγος*) et $\epsilon\eta\gamma\epsilon\mu\omega\nu$ (*ήγεμών*).

²⁸ Voir par exemple Ex 14 ; Ex 15 ; Dt 11,4 ; Jos 11 ; Jg 4.

²⁹ « Πάτερ, πάτερ, ἄρμα Ἰσραὴλ καὶ ἰππεὺς αὐτοῦ ». C'est nous qui traduisons, à partir de la LXX.

³⁰ Dans le Nouveau Testament, ce mot « char » n'apparaît que quatre fois, dans deux passages : le char de l'eunuque éthiopien (Ac 8,28 et ss.), où il ne lui est attribué aucune dimension symbolique particulière, et les chars de l'Apocalypse, dont les sauterelles sorties de l'abîme imitent le bruit terrifiant (Ap 9,9).

³¹ $\tau\epsilon\mu\pi\rho\alpha\tau\eta\alpha$ (*ἐγκράτεια*).

³² Le mot n'apparaît qu'une fois dans la LXX, en 4M 5,34. Il fait en revanche partie de trois listes de vertus chrétiennes dans le Nouveau Testament (Ac 24,25 ; Ga 5,23 et 2P 1,6).

char — quoique déjà très originale par rapport à son utilisation dans la Bible —, et la modifie pour lui donner un sens nouveau : il insiste sur la *tempérance*, alors que l'expression faisait initialement allusion à Élie et à sa violence, cette violence guerrière comparable à la violence même du jour de Yahvé.

L'auteur de la *Lettre* reprend donc l'image guerrière du char et du cavalier, mais pour la spiritualiser, en quelque sorte : oui tu es un char, avec ce que cela implique d'images de guerre et de violence, mais cette violence est tempérance et non pas démesure. Cette image paradoxale dit quelque chose de l'auteur, et probablement aussi du destinataire : il sait la force et le courage qu'il faut pour combattre le bon — mais non moins réel — combat de la tempérance.

1.2.1.3.3. « Tu verras l'archistratège de l'armée du Seigneur se tenant debout à ta droite » (23,8-9)

Cette allusion à Jos 5,13-15 est inattendue³³. La scène se déroule juste après que le peuple a passé le Jourdain et célébré la Pâque, avant d'attaquer Jéricho. Un personnage lui apparaît alors, une épée à la main. Quand Josué lui demande s'il est des leurs, ou de ceux qui les combattent, celui-ci répond qu'il est l'archistratège de l'armée de Yahvé, qui vient combattre à la place de Josué contre la ville de Jéricho.

Cette théophanie où Dieu se révèle sous les traits d'un chef de guerre est originale. L'Ancien Testament rapporte de nombreuses théophanies : Abraham a accueilli les trois visiteurs (Gn 18,1-15), Jacob a combattu l'ange de nuit (Gn 32,23-33), Moïse a vu le buisson ardent (Ex 3,1-4,17), Élie a entendu le murmure d'un souffle à l'Horeb (1R 19,1-18), Gédéon le guerrier a vu l'ange de Dieu assis sous le térébinthe lui annoncer qu'il sauverait Israël (Jg 6,11-24), Isaïe a vu la gloire de Dieu emplir le temple (Is 6,1-13)...

Parmi toutes ces théophanies, l'auteur de la *Lettre* a retenu celle moins connue et moins spectaculaire de Josué. S'est-il senti proche du personnage de Josué ? Est-ce le mot « archistratège » qui a retenu son attention³⁴ ? Peut-on imaginer que l'auteur de la *Lettre* ait évoqué cette théophanie originale si elle ne lui était particulièrement chère, et sinon à lui, du moins à son destinataire ?

On retrouve des allusions à cette théophanie à la fois chez Origène³⁵ et chez Athanase³⁶. Dans les deux cas cependant, l'enseignement qui est en tiré est le suivant : à l'image de Josué qui a osé demander à l'ange qui il était, il faut toujours interroger les visions pour débusquer celle du Malin,

³³ LEFORT ne signale d'ailleurs pas cette allusion biblique dans ses notes en bas de page. Il ne signale pas non plus l'allusion à ce même passage qui est faite à la ligne 24,2-3 : « Es-tu des nôtres ou es-tu de ceux qui nous combattent ? », qui reprend ce que Josué demande à l'archistratège de Yahvé (Jos 5,13).

³⁴ Le mot ἀρχιστράτηγος désigne de manière toute habituelle les chefs de guerre, en Israël (Gn 21,22 ; 1S 14,50 ; 1R 2,32) ou chez les nations (1S 12,9 ; Jdt 2,4). On dénombre 23 occurrences au total dans la LXX mais aucune dans le Nouveau Testament, qui lui préfère le terme de στρατηγός (10 occurrences), qui désigne à la fois le chef des gardes (Lc 22,4.52), le commandant du Temple (Ac 4,1;5,24.26) et la plus haute autorité civile à Philippes (Ac 16,20.22.35.36.38).

³⁵ ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*, Texte latin, introduction, traduction et notes d'Annie JAUBERT, coll. « Sources chrétiennes » n° 71, Paris : Cerf, 1960, p. 187.

³⁶ ATHANASE, *Vie d'Antoine*, p. 252, § 43,3.

capable de se cacher sous les traits d'un ange de Lumière. Cet enseignement n'est pas celui de l'auteur de la *Lettre*, qui mentionne ici³⁷ l'apparition de l'archistratège comme la récompense d'un itinéraire spirituel, et non pas comme un rappel de la vigilance à manifester face aux phénomènes surnaturels. Nous avons vu plus haut que l'idée que le diable puisse se manifester sous les traits du bien est très présente dans la *Lettre*, mais ce n'est pas non plus le contexte de cette première allusion à Jos 5,13-15. L'auteur invoque donc cette théophanie de manière inhabituelle.

De l'étude de ces deux expressions (« Tu es un char... » et « Tu verras l'archistratège... ») nous retenons les points suivants : si le thème du combat est classique dans la littérature ascétique, l'auteur use ici de métaphores martiales inhabituelles. Il va chercher dans la Bible des expressions dont l'importance est secondaire, et leur donne une interprétation personnelle³⁸. Nous pensons donc qu'il avait quelque raison de le faire, soit par inclination personnelle, soit à l'attention de son correspondant.

Avant de conclure, nous voudrions nous arrêter sur une allusion à Mi 7,2 sur laquelle une note de Lefort a attiré notre attention.

1.2.1.4. Une allusion à Mi 7,2 : « Chacun opprime son prochain »

En note du texte, Lefort³⁹ donne la référence de cette allusion biblique au livre de Michée (selon le texte de la LXX⁴⁰). Il cite ensuite un passage du *Liber Orsiesii* où l'on peut lire :

C'est précisément ce que notre père avait sans cesse l'habitude de (nous) inculquer en (nous) exhortant que ne s'accomplisse pas en nous cette parole : « Chacun opprimait son prochain⁴¹ ».

Horsière fut à la tête de la congrégation fondée par Pachôme durant plus de cinquante ans et le latin nous a conservé le texte d'un de ses enseignements que l'on appelle le *Liber Orsiesii*. Cette citation de Michée serait sans doute passée inaperçue si Pachôme ne l'avait pas citée à de très nombreuses reprises, au point qu'Horsière mentionne ce fait dans son enseignement.

Sa présence dans notre *Lettre* est remarquable à plusieurs titres. Tout d'abord, à la différence de ce qu'Horsière rapporte, dans la *Lettre* l'auteur ne l'utilise pas comme une prophétie sur ce qui pourrait arriver un jour mais pour décrire l'état de la vie monastique qu'il a sous les yeux : « Au contraire, chacun oppressant son prochain, nous sommes tombés dans ces peines » (25,24-26). On

³⁷ Plus loin dans la *Lettre*, l'auteur reprendra cette exégèse déjà classique de Jos 5,13 qui consiste à interroger les visions, et plus généralement tout ce qui arrive, pour discerner ce qui vient de Dieu et ce qui vient du diable. Voir notre paragraphe 1.2.2.5. « Es-tu des nôtres ou es-tu de ceux qui nous combattent ? », p. 24.

³⁸ Nous avons déjà vu plus haut qu'il n'avait pas hésité à rapprocher les histoires de Caïn et de Lot et à les interpréter dans un sens original, pour opposer la vie érémitique à la vie communautaire.

³⁹ LEFORT (Trad.), *Œuvres de saint Pachôme...*, p. 25, note 99. Cette note renvoie à la note 36 de la page 21 où se trouve la même allusion à Mi 7,2.

⁴⁰ "Ἐκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ ἐκθλίβουσιν ἐκθλιβή. Littéralement : « Chacun opprime son prochain d'une oppression » alors que le texte massorétique a la leçon suivante : « Ils traquent chacun son frère au filet ».

⁴¹ Armand BOON (Éd.), *Pachomiana latina*, coll. « Bibliothèque de la *Revue d'Histoire ecclésiastique* » n° 7, Louvain : Bureaux de la *Revue*, 1932, p. 117, lignes 11-14 (c'est nous qui traduisons).

pourrait alors penser que l'auteur de la *Lettre* écrit après Pachôme et qu'il ferait le constat que prophétie du fondateur s'est malheureusement réalisée.

Cependant, il est remarquable qu'aucun *commentaire* n'accompagne cette allusion. L'auteur ne fait pas référence à Pachôme, alors qu'il aurait pu à cet endroit ajouter : « Comme le redoutait Pachôme ». Or Pachôme utilisait si fréquemment cette expression qu'Horsièse mentionne le fait dans un de ses enseignements. Nous pensons donc que l'auteur de la *Lettre* n'aurait pas manqué de mentionner Pachôme à cet endroit, ne serait-ce que pour lui donner raison. L'occasion aurait trop belle de donner plus de poids à son constat.

Cette allusion à ce verset de Michée qui est, d'une part, si caractéristique de Pachôme et qui, d'autre part, est faite sans mentionner ce dernier nous amène à reconsidérer l'authenticité pachômienne de la *Lettre*. Tout au long de notre lecture, nous avons en effet mis au jour tout un faisceau d'indices, mais qui sont trop fragiles pour orienter seuls notre recherche. Ce dernier indice, en revanche, nous permet d'avancer le nom de Pachôme. En guise donc de conclusion pour cette enquête sur la personnalité et l'identité pachômienne de l'auteur de la *Lettre*, nous voudrions reprendre rapidement ces indices pour en vérifier la cohérence. Nous pourrions aussi soulever des objections et proposer notre solution.

1.2.1.5. Conclusion

Reprenons rapidement les différents résultats auxquels nous sommes arrivés.

L'auteur vit en communauté monastique et l'expérience spirituelle qu'il évoque est celle de la vie commune : à la fois des tentations du diable et des expériences de réconciliation. Il dit cette expérience dans des formulations originales et s'appuie sur des interprétations personnelles de la Bible. On ne trouve pas de trace d'autoritarisme dans ses propos. Il n'essaie pas de culpabiliser son frère mais, au contraire, il lui raconte la joie de la réconciliation. Il discerne et respecte le chemin spirituel parcouru par ce frère. Son autorité ne lui vient ni de son âge, ni de sa position hiérarchique, ni de sa connaissance de la Bible. Sa seule autorité lui vient de son expérience, celle de la vie commune, faite de tentation, de chutes et de réconciliation. Il occupe la place d'un frère parmi d'autres, plus avancé dans la vie religieuse communautaire, et qui peut à ce titre se permettre de raconter son expérience pour aider un frère peut-être plus récemment entré de traverser les épreuves. L'auteur a en outre quelque connivence avec le milieu militaire, sans qu'il soit possible d'en dire plus.

Le dernier indice que nous avons évoqué tient dans une citation de Mi 7,2 et nous savons par ailleurs que cette citation était « sans cesse » avancée par Pachôme pour mettre en garde ses frères sur le risque inhérent à leur vie religieuse. Ce dernier indice tourne nos regards vers le fondateur de la vie

religieuse communautaire. La tradition copte a toujours attribué ce texte à Pachôme et que les indices précédents ne sont pas contradictoires avec ce que nous savons de Pachôme par ailleurs⁴².

Quelques objections

Les objections à une attribution pachômienne de ce texte sont les suivantes :

1. La tradition attribue la totalité du texte à Pachôme alors qu'il est composite et qu'il intègre en particulier une lettre d'Athanase, et ceci de manière anonyme⁴³.

2. La vie religieuse y est assimilée au monachisme, or cette assimilation est tardive.

Cette première objection est résumée par Orlandi dans une expression que nous citons déjà plus haut et qui concerne la totalité de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* : « la forme littéraire est trop conforme aux catéchèses classiques du V^e siècle, grec ou copte, pour pouvoir être acceptée comme pachômienne⁴⁴ ». Cette objection suppose en réalité une grande homogénéité de toute la catéchèse, ce qui n'est, à l'évidence, pas le cas : nous avons pu mettre en lumière ce document que nous avons appelé le *Lettre d'encouragement* et nous ne pensons pas que le jugement d'Orlandi s'applique à cette lettre.

La seconde objection a été soulevée par M.-M. Van Molle. Dans un premier article⁴⁵, elle a étudié les différentes Règles de Pachôme et elle en est venue à poser comme hypothèse de travail que « la présence du mot 'moine' ou de ses dérivés, dans un texte pachômien, doit être retenue comme indice, soit de glose, soit de datation tardive⁴⁶ ». S'appuyant sur cette hypothèse, elle conclut ailleurs⁴⁷ que la toute dernière partie du texte — notre paragraphe P49 — est une glose du compilateur, qui reprend la plume pour dresser un tableau de la vie religieuse à son époque. Il est en effet troublant, si l'on admet l'hypothèse de M.-M. Van Molle, de trouver ces deux mots de « moine » et de « monachisme » dans un paragraphe dont le ton est en outre différent du reste du texte.

Cette objection de M.-M. Van Molle peut être traduite ainsi : Pachôme ne parlait pas de monachisme pour décrire le genre de vie qu'il fondait, pas plus qu'il n'appelait moines les frères qui l'ont rejoint. Ce sont ses successeurs qui ont introduit ce vocabulaire, en introduisant en même temps une structuration hiérarchique stricte et parfois autoritaire.

⁴² La deuxième partie de ce travail reprendra en détail la vie de Pachôme, pour tenter de caractériser son expérience spirituelle, à partir du témoignage de ses premiers successeurs.

⁴³ Voir notre chapitre 1.1. « Présentation du texte et délimitation du cadre de travail ».

⁴⁴ ORLANDI, « La patrologia copta », p. 476. C'est nous qui traduisons.

⁴⁵ M.-M. VAN MOLLE, « Essai de classement chronologique des premières Règles de vie commune connues en chrétienté » dans *Supplément de la Vie spirituelle* n°84 (1968), pp. 108-127. On trouvera une lecture critique de cet article et du classement proposé dans « Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes » dans Adalbert de VOGÜÉ, *De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, coll. « Studia Anselmiana » n° 120, Rome : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1996, pp. 21-69.

⁴⁶ M.-M. VAN MOLLE, « Essai de classement chronologique des premières Règles... », p. 112.

⁴⁷ M.-M. VAN MOLLE, « Confrontation entre les Règles et la littérature pachômienne postérieure », p. 398.

Nous pensons, d'une part, que les témoins coptes des Règles sont trop peu nombreux pour pouvoir confirmer cette hypothèse de manière satisfaisante. D'autre part, l'absence de ce vocabulaire monastique dans les Règles les plus anciennes est d'autant moins facile à interpréter qu'il n'existe aucun témoin copte du recueil de Règles que M.-M. Van Molle tient par ailleurs pour le plus ancien (les *Præcepta atque judicia*), et qu'on ne peut s'appuyer sur les témoins latins, dont la tendance a été d'uniformiser la terminologie des différents recueils de Règles.

Il nous semble donc que les arguments de critique littéraire que nous avons avancés plus haut dans notre étude globale de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*, ajoutés aux arguments de critique littéraires spécifiques à la *Lettre d'encouragement*, sont plus forts qu'une hypothèse de travail vérifiées seulement dans quelques fragments coptes des Règles, et pas les plus anciens⁴⁸.

Nous tiendrons donc dorénavant la *Lettre d'encouragement* pour un texte authentique de Pachôme, tout en restant alertés sur les limites d'un tel choix⁴⁹. Cela ne saurait pas non plus présumer de l'authenticité du reste de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*, dont l'hétérogénéité est évidente. Il serait intéressant de refaire le même travail de critique littéraire pour la catéchèse. On pourrait ainsi à la fois mesurer la parenté entre les deux textes, ou collection de textes, et les distances qui les séparent.

Avant de proposer une interprétation détaillée et suivie de la *Lettre d'encouragement* de Pachôme, nous devons revenir rapidement sur son destinataire. Nous voudrions le caractériser à partir de ce que la *Lettre* nous apprend de lui, en espérant ainsi rendre notre interprétation plus précise.

1.2.2. Le destinataire de la *Lettre d'encouragement*

Nous nous arrêterons sur des données de deux ordres : les passages où Pachôme s'adresse à son correspondant à la deuxième personne et les passages où l'on peut lire comme en négatif la raison pour laquelle Pachôme a rédigé cette lettre. Nous suivrons simplement le plan de la *Lettre*, en relevant au fur et à mesure les expressions qui nous intéressent.

1.2.2.1. La salutation initiale

Nous voyons déjà plus haut l'importance du vocabulaire militaire. Dans cette salutation initiale, malgré le genre littéraire particulier qu'elle impose, nous ne pouvons qu'être frappés de la prépondérance des métaphores militaires : « tu es un char, toi qui es un cavalier de la tempérance » (23,3), « tu poseras ton pied sur le cou des princes des ténèbres » (23,7-8), « tu verras l'archistratège de l'armée du Seigneur » (23,8), « tu noieras Pharaon et sa troupe » (23,9).

⁴⁸ Les manuscrits coptes nous ont conservé environ 30 % du texte contenu dans la traduction latine de Jérôme.

⁴⁹ Sur le problème de l'authenticité pachômienne en général et de l'accès à la figure historique de Pachôme, voir James E. GOEHRING, « Pachomius' Vision of Heresy : the Development of a Pachomian Tradition » dans *Le Muséon* n° 95 (1982), pp. 244-247.

À côté de ces métaphores militaires évoquant la force et la victoire dans le combat, nous lisons des métaphores que l'on peut qualifier de politiques : « on ne trouvera pas d'idoles dans ta ville » (23,6-7), « tu feras traverser à ton peuple la mer salée qu'est cette vie » (23,10-11). Ces métaphores évoquent plutôt la bonne gouvernance, la gestion des situations.

Ces métaphores sont renforcées par une expression curieuse sur laquelle nous voudrions revenir : « installe-toi seul comme un gouverneur sage » (23,21).

1.2.2.2. « Installe-toi seul comme un gouverneur sage » (23,21)

Le terme de « gouverneur⁵⁰ » désigne de manière habituelle dans la LXX les chefs de clan en Israël (Gn 36 : 12 occurrences) ou chez les nations (Ex 15,15; 1Ch 1,51-54). On dénombre 84 occurrences au total, et aucune n'est à comprendre dans un sens figuré. De même, dans le Nouveau Testament (20 occurrences au total), le mot désigne Pilate (Mt 27,2.11.14.21.27) et Félix devant qui Paul comparait (Ac 23,24.26.33), accomplissant ainsi la prédiction de Jésus : « vous comparâtes devant des gouverneurs⁵¹ et des rois à cause de moi » (Mc 13,9).

En recommandant à son destinataire de s'installer seul « comme un gouverneur sage », Pachôme ne reprend donc pas une image biblique ou néo-testamentaire. Le terme de « gouverneur » prend même une connotation péjorative dans le Nouveau Testament. Pourquoi utiliserait-il cette image si son destinataire n'avait quelque lien avec cette charge de « gouverneur » ? Il est naturel que Pachôme utilise un vocabulaire et des images qui puissent aussi trouver quelque résonance chez son correspondant. Dans ce cas, l'utilisation du mot « gouverneur » ne présume pas de l'identité de l'*auteur* mais seulement du *destinataire* de la lettre. Nous ne pensons pas qu'il faille en conclure que celui-ci avait une charge de gouverneur, mais plus simplement que cette image était spécialement sensée lui parler, puisqu'elle n'est pas une image biblique habituelle et qu'elle a même une certaine connotation péjorative. Par ailleurs, il n'est pas exclu que ce terme ait une connotation militaire et pas seulement administrative ou politique. D'ailleurs, les deux dimensions ne sont-elles pas également présentes dans la salutation initiale de la *Lettre* ?

1.2.2.3. Les recommandations de Pachôme

Derrière le genre littéraire de l'enseignement, nous pouvons relever — comme sur un négatif — les points sur lesquels insiste en réalité l'auteur : les conseils qu'il donne sont significatifs des problèmes qu'il perçoit chez son correspondant. Ainsi pouvons-nous imaginer que ce dernier a tendance à relâcher son cœur (23,12), à négliger les enseignements qu'on lui adresse (23,15), à se plaindre

⁵⁰ Ὁ ἡγεμών.

⁵¹ Ἐπὶ ἡγεμόνων.

(23,18), à perdre son temps (23,19-20). Ces recommandations sont cependant assez générales, et il est difficile d'en conclure autre chose que des traits de caractère éventuels du correspondant.

Dans la suite, les recommandations de Pachôme deviennent plus personnelles. Il recommande en effet à son correspondant de juger sa pensée, en prenant un temps de solitude (23,21), et ceci, qu'il soit retiré ou qu'il soit au milieu des autres (23,22-23). Cette dernière formule est ambiguë. On peut y voir l'opposition entre les genre de vie anachorétique et communautaire, à cause de l'utilisation du verbe « être retiré⁵² ». La formule « que tu sois retiré ou que tu sois au milieu des autres » pourrait alors être lue « que tu sois anachorète ou que tu sois en communauté ». En ce cas, le destinataire de la *Lettre* serait quelqu'un qui n'est pas engagé dans la vie religieuse, ni anachorétique, ni communautaire.

Mais la suite du texte est elle aussi ambiguë : « Car en effet il vaut mieux que tu sois au milieu de mille en toute humilité plutôt que quelqu'un dans une caverne de hyène étant orgueilleux » (23,23-25). Cette expression suggère en effet que le destinataire de la *Lettre* vit actuellement au « milieu de mille » et non pas « dans une caverne », seul. Ce qui est ici en jeu, c'est de savoir si la solitude est en elle-même un état de vie supérieur ou non à la vie en société. La question se pose aussi de savoir si la vie en société dont parle Pachôme ici est la vie dans le monde ou bien la vie dans la communauté. Ce que nous retenons de cette formule en forme d'apophtegme, c'est que la solitude n'est pas de soi un état de vie supérieur : tout dépend des sentiments qui habitent le cœur de la personne, humilité ou orgueil. Et les deux exemples bibliques de Lot et de Caïn invoqués par Pachôme viennent le confirmer. Mais nous n'avons pas résolu notre question : quel genre de vie le destinataire mène-t-il aujourd'hui ? Est-il dans le monde — et pourquoi pas avec une charge politique ou militaire — ou bien cénobite ? Une seule chose peut être avancée avec quelque certitude : il n'est pas anachorète. En revanche, d'après ce que lui conseille Pachôme, il se pose la question de partir vivre seul, en anachorète. Et c'est peut-être le but de cette *Lettre* : le convaincre du bien-fondé de la vie communautaire et le dissuader de partir vivre seul.

1.2.2.4. Le destinataire de la *Lettre* est un moine cénobite

Il faut attendre la salutation finale de la *Lettre* pour lire : « mène à bien le combat du monachisme » (25,34-26,1). Cette expression est sans ambiguïté : le destinataire de la lettre est moine. Et puisque par ailleurs il n'est pas anachorète, il faut en conclure que le terme de moine n'est pas pris au sens strict (étymologique ?) de « solitaire », mais au sens large de religieux, par opposition aux croyants qui vivent dans le monde.

Reprenons les passages ambigus du début de la *Lettre*. L'expression « que tu sois retiré ou que tu sois au milieu des autres » ne doit donc pas être comprise dans le sens d'une opposition entre les deux genres de vie anachorétique et cénobitique. Elle signifie simplement que dans la vie de ce moine, il

⁵² Ἀναχωρεῖν.

y a des temps de retraite (d'anachorèse) et des temps de vie commune (« au milieu des autres »). Ce frère aurait donc fait part de son désir de quitter la vie communautaire, pour vivre dans la solitude, et Pachôme essaie de l'en dissuader en lui montrant que là n'est pas l'essentiel. La recommandation de Pachôme est même très subtile, puisqu'il lui recommande d'abord de « s'installer seul » (23,21). Mais cette solitude est tout intérieure, puisque ce conseil vaut pour le frère, qu'il soit retiré ou qu'il soit au milieu des autres (23,22-23). Plus loin dans la *Lettre*, il lui recommande de pleurer « seul à seul avec le Christ » (24,27). La vraie solitude est intérieure, et elle est habitée par le Christ. Nul besoin d'aller vivre dans une « caverne de hyène » si c'est pour devenir orgueilleux (23,25).

1.2.2.5. « Es-tu des nôtres ou es-tu de ceux qui nous combattent ? »

On pourrait interpréter cette question de Pachôme dans le sens d'une opposition entre les anachorètes et les cénobites, opposition violente puisque le verbe « combattre » est par ailleurs utilisé pour décrire l'action du diable. En posant cette question, Pachôme sommerait le frère de choisir son camp. Et en effet, il n'est pas exclu que les anachorètes aient dénigré le style de vie fondé par Pachôme et que leur dénigrement ait pu être assimilé au combat du diable, l'Accusateur.

Cette question est précisément celle que posa Josué à l'archistratège de l'armée de Yahvé, afin de l'éprouver (Jos 5,13). Adalbert de Vogüé⁵³ a étudié cette citation du livre de Josué, et a montré qu'elle constituait un lieu commun du discernement spirituel. Origène est le premier à avoir fait cette lecture de Jos 5,13, et on retrouve la même exégèse de ce passage dans la *Vie d'Antoine* par Athanase. La question n'est en réalité pas adressée au destinataire de la *Lettre*, mais à ce qui arrive chaque jour. De même que Josué a interrogé la vision qu'il a eue, le moine doit interroger ce qui lui arrive chaque jour. Il est donc exclu de considérer cette question comme une preuve que le destinataire de la *Lettre* n'appartenait pas à la communauté pachômienne.

1.2.2.6. La dispute avec un frère

Le thème des paragraphes P47 et 48 est la réconciliation entre frères. Le destinataire de la *Lettre* doit donc avoir eu quelque déboires avec un frère dans le cadre de la vie commune. Il est difficile d'en dire plus, car Pachôme évoque les deux situations : le cas d'un frère qui aurait fait souffrir le destinataire de la *Lettre* par une parole et le cas où ce dernier aurait blessé un frère (24,19-21). Il évoque une troisième situation : celle où le diable pousserait le frère à de la jalousie, sans qu'il y ait forcément de paroles blessantes échangées (24,21-24).

C'est la jalousie qui est derrière ces paroles blessantes que le destinataire aurait dites à un frère : « si ton cœur blesse un frère en disant : 'Il ne mérite pas cela' » (24,20-21) ; et c'est aussi la jalousie

⁵³ Voir VOGÜÉ, « Deux échos du livre de Josué dans la première catéchèse de saint Pachôme » dans *De saint Pachôme à Jean Cassien*, pp. 259 et 261.

que le diable inspire : « si l'ennemi t'influence contre quelqu'un parce qu'il ne mérite pas ces honneurs et que tu reçois cette parole ou pensée du diable » (24,21-22).

Pachôme ne sait peut-être pas en détail ce qui s'est passé et quelle en a été la gravité. Il semble bien que le destinataire de la *Lettre* ait saisi cette occasion pour exprimer son désir de quitter la vie cénobitique, puisque c'est le premier point sur lequel lui répond Pachôme. Après avoir écrit au frère que là n'était pas la question, il reprend alors l'argument de la dispute pour donner au frère quelques conseils. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans le chapitre suivant, lorsque nous interpréterons la *Lettre* dans son entier.

Nous retenons de ces deux paragraphes le fait que le destinataire de la *Lettre* a rencontré des difficultés avec un ou plusieurs frères, dans le cadre de la vie commune. Ces difficultés sont interprétées par Pachôme comme étant soit le fait des frères (paroles blessantes échangées) soit le fait du diable (suggestions). Dans tous les cas, c'est un problème de jalousie.

1.2.2.7. Conclusion sur l'identité du destinataire de la *Lettre*

Le destinataire de la *Lettre d'encouragement* de Pachôme est un moine cénobite. Le fait même que Pachôme lui écrive une lettre suppose qu'il n'habite pas dans le même endroit que lui. Ce moine a quelque lien au monde de la politique ou de l'administration ou encore de l'armée, si ces distinctions ont un sens dans l'Égypte du IV^e siècle. Il a rencontré des difficultés avec un frère dans la vie commune, mais Pachôme semble ne pas être au courant des détails. Il lui écrit cependant que c'est la jalousie qui est le plus souvent sous ces difficultés, que cette jalousie soit le fait de l'un ou de l'autre frère, ou bien qu'elle soit le fait d'une suggestion du diable.

Face à ses difficultés avec les frères, le destinataire de la *Lettre* a dû manifester son désir de quitter la vie communautaire pour aller vivre seul au désert, et qui plus est, sous couvert de plus grande ascèse. Pachôme lui répondra que là n'est pas la question. On trouve dans la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* la formule suivante, qui est très suggestive à cet égard : « Ô homme, tu n'as pas supporté un petit mot que t'a lancé ton frère, et quand ton ennemi, lui, cherche à dévorer ton âme, alors que fais-tu ? Tu as pour lui cette patience ! » (12,8-10). C'est donc un leurre inspiré par le démon que de vouloir partir seul au désert, en fuyant la vie commune.

Après avoir confirmé l'authenticité pachômienne de la *Lettre d'encouragement*, nous avons cherché à cerner l'identité et la personnalité de son destinataire. Nous pouvons maintenant proposer une interprétation de cette lettre, qui tienne compte de ces données.

1.2.3. Interprétation de la *Lettre d'encouragement*

Nous avons déjà beaucoup commenté le texte de la lettre, lors de nos enquêtes successives. Nous l'avons lue à chaque fois en lui posant des questions précises : identité de l'auteur, identité du destinataire. Nous voudrions maintenant la relire telle qu'elle se donne, dans le contexte particulier que nous avons dégagé et compte tenu des renseignements que nous avons mis à jour sur l'auteur et sur le destinataire. Notre interprétation s'articulera autour de trois thèmes, abordés par Pachôme dans sa réponse au frère fâché contre un autre et qui désire quitter la vie cénobitique : premièrement, la vie anachorétique est une tentation pour le cénobite ; deuxièmement, si la vie monastique est un combat, le lieu de ce combat est la réconciliation fraternelle ; troisièmement, l'expérience de la vie communautaire ainsi décrite est un lieu de la manifestation de Dieu.

1.2.3.1. La vie anachorétique est une tentation

Au frère qui veut quitter la vie communautaire, Pachôme répond en sous-entendant que la vie anachorétique est une tentation du diable (24,2-3). Mais ne pensons pas que Pachôme dénigre la vie anachorétique. En effet, quand il conseille au frère de prendre du temps seul, pour discerner ce qui lui arrive (23,21-22) ou de chercher la tranquillité pour prier (24,26-27), il ne fait pas une concession pour ce frère qui ne peut plus supporter les autres. Le mot même d'anachorèse n'est pas absent de sa bouche : il faut se « retirer » (23,22) parfois, ne pas rester toujours « au milieu des autres » (23,23). Mais il ne faut pas prendre pour prétexte d'une fuite au désert la volonté de chercher plus d'ascèse, quand la difficulté réelle est de vivre entre frères dans la charité et l'humilité.

Ce raisonnement que semble avoir tenu le frère fâché contre les autres est critiqué par Pachôme, et il l'assimile à une tentation du diable. Ce n'est pas une tentation triviale, qui mettrait sous les yeux du moine des images grossières ; c'est une tentation masquée, qu'il faut savoir débusquer. Parfois, le diable en personne arrive « lié comme un âne du désert » (24,6-7), et la tentation est grande de croire que l'on est vainqueur. En réalité, c'est une ruse plus pernicieuse que la première, où le frère tombera encore plus facilement. Et pour le frère qui a du mal à supporter les autres, cette ruse consiste à lui faire croire que s'il tombe, c'est à cause de ses frères.

Nous pouvons donc dire avec Pachôme que la vie anachorétique *fonctionne* comme une tentation pour les cénobites, et cette jalousie est encore une ruse du diable. Loin de Pachôme l'idée que, en elle-même, la vie anachorétique est une tentation. Il ne considère ici que le bien spirituel du frère à qui il écrit. On peut donc dire avec Pachôme que quand elle est une fuite du monde et des frères, alors la vie anachorétique est une tentation du diable, qui se cache sous le prétexte d'une plus grande ascèse, mais qui est en réalité de l'orgueil. « Car en effet il vaut mieux que tu sois au milieu de mille en toute humilité plutôt que quelqu'un dans une caverne de hyène étant orgueilleux » (23,23-24).

1.2.3.2. Le lieu du combat monastique est la réconciliation entre frères

En quoi consiste alors la vie communautaire ? Quelle est sa valeur propre, et quelle est sa perfection ? La vie dont parle Pachôme est proprement « monastique » (26,1). Et derrière cet adjectif, il entend une vie de combat. Qu'elle soit solitaire ou communautaire, la vie monastique est un combat. Ce combat a lieu sur deux fronts : il faut se battre contre soi-même (25,20) pour éviter de prononcer des paroles désobligeantes, ou pour devenir chaste (26,2-3) ; et il faut aussi se battre contre le diable pour refuser d'agréer ses suggestions (24,21-23). Cependant on ne peut pas combattre le diable de face, il est lui-même fuyant et il prend parfois le visage de la vertu, en combattant alors le frère « par la droite » (24,3-4).

Les étapes de tout le processus de réconciliation que décrit Pachôme sont les suivantes : une fois que la dispute est consommée avec le frère, que celui-ci soit en cause, ou bien que le diable ait joué un rôle, Pachôme recommande au frère de se retirer seul pour prier (24,26-27). Personne d'autre que le Christ ne pourra aider ce frère (24,25-26).

Dans la solitude, il faut d'abord se souvenir que l'on est soi-même pécheur (24,31) et implorer le Christ de nous pardonner pour nos fautes (25,2-3). Le souvenir de la miséricorde du Christ place le frère devant son propre acharnement contre ses débiteurs et Dieu lui fait voir son jugement et lui donne la crainte des châtements (25,4-5). Aussitôt le Christ fait miséricorde et le frère en colère se relève, « dans la consolation de la conversion » (25,10-11). D'une certaine manière, le combat est déjà gagné, et c'est « le cœur complètement délié » (25,11) que le moine va trouver son frère pour lui demander pardon.

Quand il demande pardon à son frère, la paix « exulte » au milieu d'eux (25,15) et l'Esprit Saint se réjouit en s'écriant : « Bienheureux les artisans de paix ! » (25,16). C'est quand il entend la voix de l'Esprit Saint que le diable est humilié. Dieu est alors glorifié, et l'homme est béni (25,17-19).

Il n'est jamais question de lutter contre le diable face à face. Ainsi, paradoxalement, le *lieu* même du combat n'est pas l'affrontement avec le diable, mais la réconciliation fraternelle. C'est quand il vient trouver son frère pour lui demander pardon que le diable est vaincu. On peut d'ailleurs dire, d'un autre point de vue, que c'est le Christ qui mène le combat à la place du moine, de même que l'archistratège du Seigneur est venu combattre à la place de Josué à Jéricho⁵⁴. *Du point de vue du moine*, le combat n'est alors qu'humilité, douceur, dialogue, larmes de joie et compassion. On est très loin des visions diaboliques d'Antoine et du combat violent et héroïque qu'il a mené toute sa vie durant.

Si la vie monastique est donc bien un combat, ce dernier prend un tour radicalement différent dans l'expérience de Pachôme : son *lieu* est la réconciliation entre frères, et non pas un affrontement direct avec le diable, ni même avec ses propres passions. Celui qui a l'humilité de se reconnaître pécheur,

⁵⁴ Voir 23,8, qui est une allusion à Jos 5,13-15.

dans le silence et la solitude intérieure, et qui va voir son frère pour lui demander pardon, celui-là humilie le diable et reçoit la bénédiction de Dieu (25,18-19). Sa force vient de sa fidélité au Christ (26,4-5).

Nous comprenons mieux pourquoi, aux yeux de Pachôme, la correction fraternelle est tellement importante (25,27). Les moines fuient le combat de la réconciliation, par orgueil ou par ambition (25,23), et « chacun règne sur lui seul » (25,29). Ce programme de vie que décrit Pacôme est précisément l'opposé de la vie anachorétique, où la solitude est le lieu premier du combat, et où la tentation du moine serait de fuir sa cellule pour se distraire. Chez Pachôme, la solitude n'est qu'un *moyen* au service de la réconciliation. *En tant que combat* contre le diable, la vie commune et la charité fraternelle — manifestées spécialement dans la réconciliation — sont le *contenu* de la vie cénobitique pachômienne, et non pas seulement un cadre de vie.

Quels sont, pour Pachôme, les fondements théologiques d'un tel retournement ?

1.2.3.3. La vie communautaire est un lieu de la manifestation de Dieu

Au cœur du processus joyeux de la réconciliation, qui est même temps le combat contre le diable, Pachôme situe le retournement de la situation dans cette confession : « Pardonne-moi mon Seigneur : j'ai fait de la peine à ton image » (25,9-10). Le moine en colère est d'abord mû par la peur du jugement et du châtement, puis le Christ a déjà empli son cœur de miséricorde quand le moine se jette à ses pieds en pleurant. C'est alors qu'il fait cette confession : « J'ai fait de la peine à ton image » (25,9-10). Et aussitôt il se relève, dans la joie de la conversion.

Du point de vue du moine, c'est donc bien la reconnaissance de l'image du Christ en son frère qui est le mobile de sa conversion, de son relèvement et de sa joie. C'est parce que le frère est l'image du Christ que le moine ne perd pas son temps dans une vie commune et fraternelle. C'est aussi parce que le frère est l'image du Christ que la vie commune ne se réduit pas à un simple cadre de vie. Elle est pour Pachôme le lieu même de la rencontre avec Dieu, dans le Christ. Cette rencontre, cette théophanie — qui culmine dans la réconciliation fraternelle — a le pouvoir de chasser le diable.

La solitude est nécessaire dans cette vie, elle est le révélateur du mystère du frère comme image du Christ. C'est dans la solitude que le Christ fait cette révélation à chacun : « Ce que tu fais au plus petit de mes frères, c'est à moi que tu l'as fait⁵⁵ ». Elle n'est donc pas le lieu du combat. La solitude dans la vie cénobitique est liée à la consolation, à la conversion, aux larmes, et aussi à la douceur et à la joie. Elle n'est pas du tout liée aux tentations, elle n'est pas une épreuve. Et c'est probablement pour cette raison qu'elle peut être elle-même une tentation : tentation du cénobite de s'y réfugier exclusivement.

⁵⁵ Voir Mt 25,40.

Dans le cadre de cette révélation de la présence du Christ en chacun des frères, la relation entre frères se situe nécessairement sur un pied d'égalité, car personne n'est *plus* ou *moins* l'image du Christ pour les autres. Il devient donc plus difficile de penser la hiérarchie. Elle est soit purement fonctionnelle (parce qu'il faut bien s'organiser), soit basée sur le parcours spirituel des frères. Celui qui a fait l'expérience de la rencontre du Christ dans la réconciliation avec son frère peut raconter ce qui lui est arrivé. Il peut discerner les étapes que franchit son frère. Et c'est ce que fait Pachôme : il ne s'autorise que de sa seule expérience, de son seul discernement, pour adresser une parole au frère. Il raconte les modalités de la rencontre, la joie de la conversion, et il révèle le sens de cette expérience : derrière sa simplicité et dans la douceur de la joie qu'elle procure, elle est en réalité un combat de tous les jours où Dieu se donne à rencontrer, malgré notre péché, sous les traits quotidiens de son Fils.

Conclusion

Après avoir étudié la *Lettre d'encouragement*, en nous intéressant dans un premier temps à son auteur et à son destinataire, nous avons montré qu'on pouvait la considérer comme une lettre authentique de Pachôme, adressée à l'un de ses frères, moine cénobite, qui vit dans un autre monastère et qui a des difficultés à vivre en commun avec un ou plusieurs frères. D'après la réponse que lui adresse Pachôme, nous pouvons déduire que ce frère prétendait en outre quitter la vie cénobitique pour aller au désert, loin de ses frères qui l'empêchent de vivre sa vie religieuse.

La réponse de Pachôme est rédigée sur un ton simple et fraternel. Il dit comprendre ce frère et partage avec lui sa propre expérience de la vie communautaire. Il attire l'attention du frère sur le fait que parfois le diable tente l'homme en lui suggérant des choses bonnes, et partir au désert est une chose bonne. Cependant, fuir ses frères n'en est pas une. Et si partir au désert signifie vivre dans l'orgueil, alors mieux vaut rester au milieu des frères.

Pachôme décrit ensuite les modalités de la vie commune et de la rencontre avec les frères, dont le paradigme est la réconciliation. Parce que le frère est à l'image du Christ, nul ne peut prétendre faire son salut en faisant l'économie de la vie fraternelle. Cette vie fraternelle est réellement monastique — et c'est là semble-t-il que Pachôme innove — parce qu'elle est une vie de combat contre le diable et les passions. Mais comme il le disait au début de son enseignement, on ne peut pas combattre le diable face à face. Et dans la vie commune, la réconciliation avec le frère tient lieu de combat. Le Christ, que chacun rencontre dans le secret de sa solitude, est celui qui justifie le moine et qui le rend fort. La réconciliation entre frères acquiert le statut d'une théophanie, manifestation d'un Dieu qui a déjà mené pour nous le combat et qui sanctifie la terre où les frères s'embrassent⁵⁶.

Pachôme opère donc un retournement des valeurs par rapport à la vie monastique anachorétique : la solitude n'est plus le lieu du combat contre le diable, elle est au service de la rencontre fraternelle. Le combat spirituel qu'est le monachisme s'éprouve dans la douceur et l'humilité de la réconciliation entre frères, et non plus dans la lutte héroïque seul face au diable. La clef de voûte théologique de ce retournement est la révélation que le frère est l'image du Christ, et que nul ne peut honorer le Christ aux dépens de son frère. C'est probablement ici qu'il faut chercher la cause de l'obsession de Pachôme à répéter cette phrase : « que ne s'accomplisse pas en nous cette parole : 'Chacun opprimait son prochain'⁵⁷ », car c'est le fondement même de la vie cénobitique qui est en jeu.

⁵⁶ C'est le sens de la théophanie de Jos 5,13-15 à laquelle Pachôme fait allusion dans la *Lettre*.

⁵⁷ C'est Horsièse qui rapporte ce fait. Voir BOON, *Pachomiana latina*, p. 117, lignes 11-14 (c'est nous qui traduisons).

Pour la suite de notre travail, nous pourrions reprendre le texte complet de la catéchèse et refaire la même enquête, afin de mesurer les similitudes et les écarts entre les deux textes. Nous préférons cependant poursuivre dans une autre direction : confronter ces résultats aux données biographiques de Pachôme afin, d'une part, de caractériser au mieux son expérience spirituelle et, d'autre part, de mesurer comment elle se déploie au cours de sa vie dans des institutions, des textes, ou des traditions.

2. LA PERSONNALITÉ SPIRITUELLE DE PACHÔME

Introduction

Nous voudrions rédiger une biographie spirituelle de Pachôme, qui mette en relief les ruptures et les transitions, à partir des paroles qui lui sont attribuées et de ce qu'on disait de lui. En outre, à chaque étape de ce parcours, nous proposerons des réflexions théologiques.

Nous nous appuyerons sur les *Vies coptes*⁵⁸ de saint Pachôme, et principalement sur la *Vie* bohaïrique, qui est la plus complète. Nous aurons recours par endroits aux *Vies saïdiques*, quand elles éclairent la *Vie* bohaïrique ou quand elles induisent une interprétation différente. En outre, nous aurons recours, ici ou là, à la compilation arabe⁵⁹ pour combler des lacunes de la *Vie* bohaïrique. Son caractère composite et sa source différente des autres *Vies* nous interdit cependant de nous appuyer dessus pour notre démonstration.

Dans une première partie, qui sera la plus longue, nous relirons les *Vies* de Pachôme, pour caractériser son itinéraire spirituel, comme il l'a transmis à ses disciples et selon ce qu'ils en ont compris. Dans une seconde partie, nous pourrions comparer ces résultats à ce que nous avons mis à jour dans l'étude de la *Lettre d'encouragement*. Nous reviendrons ainsi sur les différences entre le portrait de Pachôme, tel que les *Vies* le dressent et tel que la *Lettre* nous le révèle.

⁵⁸ Nous citerons le texte des *Vies* dans la traduction française de Louis-Théophile LEFORT (Trad.), *Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, coll. « Bibliothèque du Muséon » n° 16, Louvain : Bureaux du Muséon, 1943, 432 pages. La *Vie* bohaïrique (notée Bo) est la plus complète (Pages 79-234). Les *Vies saïdiques* (notées S¹ à S²¹) sont conservées dans un état variable. Certaines sont témoins d'une tradition antérieure à Bo, d'autres sont des compilations plus tardives (voir LEFORT, *Les Vies coptes de saint Pachôme...*, pp. LXII-LXXXII). Le manuscrit bohaïrique est édité dans L.-Th. LEFORT (Éd.), *Sancti Pachomii Vita bohairice scripta*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 89, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1965², 252 pages. Les manuscrits saïdiques sont édités dans L.-Th. LEFORT (Éd.), *Sancti Pachomii Vita sahidica scripta*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 99 & 100, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1965², 402 pages.

⁵⁹ LEFORT collationne en note les variantes de deux recensions arabes différentes : une *Vie* arabe moderne (notée Am) qui est la compilation de trois manuscrits du XIX^e, et une traduction plus ancienne (notée Av) faite à partir d'un original saïdique du IX^e. Cette seconde *Vie* arabe est inédite. La première (Am) est éditée par Émile AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle : histoire de saint Pakhôme et de ses communautés*, coll. « Annales du Musée Guimet » n° 17, Paris : Leroux, 1889, 712 pages. Voir les détails sur les différentes versions arabes dans L.-Th. LEFORT, *Les Vies coptes de saint Pachôme...*, pp. XV-XVIII.

Précaution de lecture

Nous ne prétendons pas avoir accès à des vérités d'ordre « historique » sur Pachôme⁶⁰. Nous pensons plutôt avoir accès à l'*interprétation* que ses frères ont *reçue* et *transmise* de l'expérience de Pachôme. En outre, nous pensons que cette interprétation parfois plurielle — comme en témoignent les différents manuscrits — peut avoir quelque lien avec l'interprétation que Pachôme faisait lui-même de ce qui lui est arrivé. Ainsi que ses biographes l'ont écrit, à propos de son enfance : « Il [Pachôme] raconta ces choses aux frères pour qu'ils fussent sur leurs gardes eux aussi, et il s'entretint avec eux de l'interprétation de ce récit » (Bo §6, 81,17-19⁶¹).

Ainsi lorsque nous écrivons, un peu rapidement, que Pachôme a dit ou fait telle ou telle chose, il faut entendre : la tradition interprétative de la vie de Pachôme, *qui naît avec Pachôme lui-même*, nous a transmis telle ou telle chose. Et même si nous étions sûrs d'être en présence d'un autographe de Pachôme, nous ne serions pas dispensés d'une telle réserve, parce que tout est déjà interprétation, et ceci est en particulier vrai en ce qui concerne la vie spirituelle, qui est la reconnaissance, la réception, l'interprétation, la mise en œuvre et l'évaluation de l'action de l'Esprit Saint dans les pensées, les actions et les événements de la vie d'un homme.

⁶⁰ Sur la question de l'accès à la figure historique de Pachôme, voir, comme nous le signalions déjà plus haut en note James E. GOEHRING, « Pachomius' Vision of Heresy : the Development of a Pachomian Tradition » dans *Le Muséon* n° 95 (1982), pp. 244-247.

⁶¹ Les abréviations et les références renvoient aux numéros de pages et de lignes de la traduction de LEFORT, *Les Vies coptes de saint Pachôme*....

2.1. La personnalité spirituelle de Pachôme, à partir du témoignage des *Vies* coptes

Dans cette partie, nous suivrons la chronologie de la vie de Pachôme, en étant attentif aux ruptures et à leurs motivations. Nous chercherons à caractériser l'expérience de Pachôme, telle qu'elle a été comprise par ses contemporains. Nous avons divisé la vie de Pachôme en cinq périodes : 1) l'enfance, le « service militaire » et les trois années à Šenesêt ; 2) la période anachorétique à l'école de Palamon ; 3) les débuts à Tabennèse ; 4) l'arrivée des premiers moines à Tabennèse et le premier échec ; 5) la maturité d'une nouvelle spiritualité.

2.1.1. L'enfance, le « service militaire » et les trois années à Šenesêt


*Textes*⁶² : Bo §§ 3-9, 80,6-84,13 // S³ 54,5-55,29 (lac.) // S⁴ §§ 5-7, 292,5-294,2 (lac.) // S⁸ 42,20-43,27 (lac.) // S¹² §4, 378,15-19 (lac.) // Am 339,13-346,2.



2.1.1.1. L'enfance de Pachôme

Textes : Bo §§ 3-5, 80, 6-81,16 // S³ 54,5-9 // S⁴ §§ 5-6, 292,5-293,5 (lac.) // S⁸ 42,20-43,27 (lac.) // Am 339,13-342,7.

Pachôme⁶³ naît de parents païens, dans le diocèse de Snê⁶⁴. Alors qu'il n'est qu'un enfant, Pachôme irrite les dieux : il fait fuir les poissons auxquels ses parents rendaient un culte⁶⁵, il vomit le vin offert en libation aux dieux. Plus tard, il subit des épreuves de la part du diable, sous la forme de chiens qui le poursuivent, sous la forme d'un vieillard qui veut le culpabiliser, ou d'une jeune fille qui veut coucher avec lui. Il repousse ces épreuves par ses larmes, par son souffle ou par sa parole.

⁶² Sauf indication contraire, nous nous appuyons d'abord sur la *Vie* bohaïrique. La mention (lac.) signale des lacunes dans les textes cités.

⁶³ Παϋωμ en bohaïrique, Παρωμ en saïdique. Ce nom vient du néo-égyptien  (p: 'hm, « l'aigle »). En égyptien classique, 'hm signifiait « idole » ou « faucon », mais à l'époque hellénistique il désigne le défunt, de même qu'à l'Ancien Empire le défunt portait le titre d'Osiris. À l'époque hellénistique, il n'est pas rare que des vivants portent ce nom. Voir Werner VYCICHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Leuven : Peeters, 1983, p. 22.

⁶⁴ Cnh. Cette ville correspond à Latopolis, et à Esna (اسنا) aujourd'hui. Le nom copte vient de l'égyptien  (sny) qui est le nom tardif de la ville. Auparavant cette ville était connue sous le nom de  (wny.t). Voir Henry GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, Le Caire : Société royale géographique d'Égypte, Tome V, p. 38 et Tome I, p. 54.

⁶⁵ Il s'agit d'un culte au poisson λάτος (la variole, ou perche du Nil), d'où la ville tire son nom de Latopolis. Voir Joseph VERGOTE, « En lisant 'les Vies de saint Pachôme' » dans *Chronique d'Égypte* n° 44 (juillet 1947), p. 407.

2.1.1.2. Le « service militaire » et le vœu de servir le genre humain

Textes : Bo §7, 81,28-82,32 // S⁴ §7, 293,6-294,2 (lac.) // S¹² §4, 378,15-19 (lac.) // Am 342,8-344,5.

À vingt ans⁶⁶, il est enrôlé de force dans les armées de Constantin. Recruté à Snê, il est transféré à Nê⁶⁷. La première nuit qu'il passe en prison, il est touché par la générosité des gens qui viennent apporter aux conscrits nourriture et boisson. Il apprend que ces gens sont chrétiens et il fait alors le vœu secret, dans son angoisse, de servir le genre humain tous les jours de sa vie.

2.1.1.3. Première révélation « installe-toi ici », à Šenesêt

Textes : Bo § 8, 83,1-19 // Am 344,6-18.

Libéré après moins d'un an de détention dans la prison d'Antinoë, par suite de la victoire de Constantin⁶⁸, il part vers le sud. Arrivé dans le village désert de Šenesêt⁶⁹, dans le diocèse de Diospolis parva⁷⁰, il entre pour prier dans un ancien temple dénommé Pmampsarapis⁷¹ et l'Esprit de Dieu lui dit alors : « Lutte et installe-toi ici » (Bo §8, 83,11-12). Il est vite rejoint par des villageois qui sont attirés par son ascèse et qui viennent vivre avec lui. Ce sont eux qui l'emmenèrent à l'église pour qu'il y soit baptisé.

2.1.1.4. Première vision de la rosée, la nuit du baptême

Textes : Bo § 8, 83,20-31 // Am 344,18-345,8.

La nuit de son baptême, il a cette vision énigmatique :

Il vit la rosée du ciel descendre sur sa tête, puis se condenser et devenir un rayon de miel dans sa main droite ; et tandis qu'il la considérait, elle tomba à terre, et se répandit sur la face de la terre entière.

⁶⁶ Vers 312. Voir James E. GOEHRING, « Withdrawing from the Desert : Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt » dans *Harvard Theological Review* n° 89 / 3 (1996), p. 271.

⁶⁷ **Ⲣⲏ**. De l'égyptien **ⲛⲓⲧ** (*nîw.t*, « la ville »). C'est ainsi que l'on appelait Thèbes, qui correspond à Louqsor (الأقصر) aujourd'hui. Voir GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques...*, Tome III, p. 75. Le manuscrit porte **Ⲙⲏⲏ**, mais il faut lire **Ⲣⲏ** avec S⁴ § 7, 293,21.

⁶⁸ Il s'agit plus probablement de la victoire de Maximin Daia sur Licinius en 313. Voir GOEHRING, « Withdrawing from the Desert... », p. 271. Voir aussi Derwas J. CHITTY, « A Note on the Chronology of the Pachomian Foundations » dans Kurt ALAND & F. L. CROSS (Éd.), *Studia Patristica*, Vol. 2 / 2, Berlin : Akademie-Verlag, 1957, pp. 379-380.

⁶⁹ **Ⲡⲉⲛⲉⲥⲏⲧ**. De l'égyptien **ⲛⲓ ⲥⲏⲱ** (*šnw Sth*, « les acacias de Seth »), connue aussi plus simplement sous le nom de **ⲛⲓ ⲥⲏⲱⲧ** (*šnw.t*, « les acacias »). Cette ville correspond à Chénoboskion et se trouve à proximité d'al-Qasr (القصر) aujourd'hui, connu aussi sous le nom de Qasr as-Sayyâd (قصر الصياد), dans la région de Nag⁶ Hammâdî (نجع حمادي). Voir GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques...*, Tome III, pp. 69-70.

⁷⁰ **ⲧⲓⲟⲥⲡⲟⲗⲓⲥ**, ou **Ⲕⲓⲟⲥⲡⲟⲗⲓⲥ** en saïdique (S³ 54,7). Cette ville correspond à **ⲉⲱ**, de l'égyptien **ⲏⲱⲧ ⲥⲏⲱⲙ** (*hwt šhm*, « le palais de l'objet-*šhm* »). L'objet-*šhm* a été confondu avec le sistre, et cette ville a aussi été appelée **ⲥⲥⲥⲧ** (*sšš.t*, « ville du sistre »). Aujourd'hui cette ville correspond à Hiw (هيو), dans la région de Nag⁶ Hammâdî (نجع حمادي). Voir GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques...*, Tome IV, p. 130 et Tome V, p. 64-65.

⁷¹ **Ⲡⲓⲙⲁ ⲏⲓⲥⲉⲣⲁⲓⲥ**, « le lieu de Sérapis ». Ce même lieu sera appelé **ⲡⲏⲁ ⲏⲓⲉⲥⲧⲉⲣⲡⲟⲥⲉⲛ**, « la briqueterie », dans S⁵ §51, 247,2.

Pendant qu'il était encore tout interdit, une voix lui vint du ciel : « Comprends cela, Pachôme, car cela se réalisera pour toi dans quelque temps » (Bo §8, 83,23-28).

2.1.1.5. Le service des malades à Šenesêt

Textes : Bo § 9, 83,32-84,13 // Am 345,8-346,2.

Pachôme demeura trois années dans le village de Šenesêt, et sa charité envers les gens lui faisait faire beaucoup de progrès. Une grande partie de son activité, durant ces trois années, a été de se mettre au service des malades, car une épidémie s'était répandue. Cependant, au bout de trois années, il souhaite se retirer du monde, car il est gêné par les gens nombreux qui sont venus à lui et qui ne lui laissent aucune tranquillité ; il se dit en effet que le service des malades n'est pas une activité pour un moine, mais pour le clergé et pour les anciens, et il cherche désormais la « dévotion pure et sans tâche » (Bo §9, 84,11-13, citant Jc 1,27) qui consiste à visiter les veuves et les orphelins et à se retirer du monde. Pachôme juge donc ce service incompatible avec la vie monastique et cherche alors à se faire moine et à se livrer à la vie anachorétique (Bo §10, 84,17-18).

À la différence des autres étapes marquantes de la vie de Pachôme, celle-ci n'est ni commandée *a priori*, ni justifiée *a posteriori*, par une révélation particulière de la part de Dieu. C'est de sa propre initiative que Pachôme quitte Šenesêt pour aller au désert.

L'enfance, le « service militaire » et les trois années à Šenesêt :

1.— Pachôme fait, dès l'enfance, des expériences qu'il interprétera plus tard comme étant des manifestations du diable. Il repousse celui-ci spontanément, comme par intuition.

2.— Le premier contact de Pachôme avec le christianisme se fait à l'occasion du service que les chrétiens de Nê rendent aux conscrits enrôlés de force. Durant sa première nuit en prison, Pachôme est angoissé et fait le vœu de se mettre lui aussi au service du genre humain s'il sort vivant de cette tribulation.

3.— Une fois libéré, l'appel de Dieu qu'il entend consiste simplement à lutter et à s'installer à Šenesêt. Dieu ne demande pas à Pachôme de *faire* quelque chose en particulier. Celui-ci se laisse alors toucher par les gens autour de lui et se met à leur service, et pour cela, nul besoin d'être baptisé. Il fait une première expérience « sauvage » de la vie monastique, en l'absence de tout cadre, de tout rapport à une autorité, et pendant trois ans il sera son propre maître. Ou peut-être peut-on dire qu'il a laissé les gens — et en particulier les malades — lui dicter son genre de vie, et même son baptême.

4.— Pachôme semble avoir oublié le vœu qu'il a fait dans sa prison de Nê de se consacrer au service du genre humain : après trois années au service des gens, et en particulier des malades, il choisit

de se retirer au désert, pour ne plus y être dérangé et pour y vivre la « dévotion pure et sans tâche ». Pourtant ce qu'il vivait à Šenesêt correspondait assez bien au vœu qu'il avait formulé à Nê.

5.— Ce changement de vie ne correspond pas à un nouvel appel de Dieu, mais c'est de sa propre initiative que Pachôme quitte Šenesêt et part retrouver Palamon.

6.— Alors qu'étant enfant, Pachôme a été mis à l'épreuve et tenté par le diable, le texte ne signale aucune tentation durant ces trois années à Šenesêt. Aucune épreuve non plus. La vie, le service des malades, tout semble facile, n'était-ce la présence envahissante des gens qui se pressent autour de lui.

2.1.2. Les sept années d'anachorèse à l'école de Palamon

Textes : Bo §§10-17, 84,14-92,8 //S³ 55,31-57,2 (lac.) // S⁴ §§ 10-14, 294,4-295,20 (lac.) // Am 346,2-359,8.

Cherchant à se faire moine auprès d'un ancien, il se rend alors chez un anachorète des environs, apa Palamon, dont il a entendu parler, et après que ce dernier lui a exposé en détail le style de vie des moines, il demande⁷² à Pachôme de repartir pour réfléchir et de revenir quand il serait décidé. Pachôme tient à commencer tout de suite et Palamon finit par accepter. Pachôme s'installe donc auprès de lui et prend l'habit monastique et la ceinture après trois mois. Pachôme doit beaucoup à Palamon : l'ascétisme, l'expérience de la filiation spirituelle, mais aussi l'orthodoxie et le lien à l'Église⁷³.

2.1.2.1. Deuxième vision de la rosée, dans les tombeaux

Textes : Bo §12, 87,14-26 // Am 352,3-12.

Après quatre années⁷⁴ d'une vie d'ascèse et de prière aux côtés de Palamon, Pachôme reçoit à nouveau la vision qu'il avait eue la nuit de son baptême : « la rosée du ciel descendant sur lui, tombant et remplissant la surface de la terre entière » (Bo §12, 87,19-21). Lors de cette seconde fois, Pachôme voit en outre « des clefs qu'on lui donnait en secret » (Bo §12, 87,22). Il raconte cette vision à Palamon, qui ne sait pas — ou ne veut pas ? — l'interpréter.

⁷² La suite des détails de l'arrivée de Pachôme auprès de Palamon nous sont conservés dans la compilation arabe (Am 348,12-349,19).

⁷³ Ces points sont fréquemment soulignés par Adalbert de VOGÜÉ. Voir A. de VOGÜÉ, « Les écrits pachômiens. Préface pour la traduction anglaise du Père Armand Veilleux » dans *De saint Pachôme à Jean Cassien*, p. 247.

⁷⁴ L'arabe (Am 352,3) compte trois années seulement.

2.1.2.2. Deuxième révélation « installe-toi ici », à Tabennêse

Textes : Bo §17, 91,15-92,8 // S³ 56,3-57,2 (lac.) // Am 358,7-14.

La septième année⁷⁵, Pachôme est à nouveau sujet d'une vision. Tandis qu'il s'était retiré dans le village abandonné de Tabennêse⁷⁶ pour y prier et demander à Dieu de lui révéler sa volonté, il entendit une voix venant du ciel lui dire :

Pachôme, Pachôme, lutte, installe-toi ici, et construis une demeure ; car une foule d'hommes viendront à toi, se feront moines auprès de toi, et donneront profit à leur âme (Bo §17, 91,25-27).

Palamon et Pachôme retournent ensemble à Tabennêse et construisent pour ce dernier un petit ermitage dans le village abandonné ; ils se promettent de se rendre visite l'un à l'autre régulièrement, ce qu'ils font jusqu'à la maladie de Palamon qui survient peu après.

Pachôme a donc passé sept années auprès de Palamon, vivant une vie anachorétique, dans l'obéissance à un ancien. Il est très frappant de ne trouver aucun récit de tentation ni d'épreuve auxquelles Pachôme (ou Palamon) aurait été soumis. Seules sont rapportées leurs ascèses nombreuses : veilles, jeûnes, récitation de l'Écriture sainte, endurance à la souffrance physique et à la maladie. Mais jamais il n'est fait mention d'une suggestion du diable ni d'une épreuve que Dieu aurait permise, pas plus d'ailleurs que durant la période précédente des trois années passées à Šenesêt.


2.1.2.3. Le moine orgueilleux qui marche dans le feu

Textes : Bo § 14, 88,5-90,9 // S⁴ § 14, 295,1-20 (lac.) // S⁵ § 14, 235,5-236,9 (lac.) // Am 353,5-356,11.

Un épisode cependant a retenu notre attention : un moine des environs vient un jour les visiter et se moque de la prétendue ascèse de Palamon et de Pachôme qui étaient en train de se réchauffer autour d'un brasier tout en travaillant. Le moine orgueilleux se met alors debout dans le brasier et récite des prières, puis il retourne chez lui. De son propre aveu, Pachôme reconnaît avoir admiré ce moine ; mais Palamon le met en garde : « À ceux qui sont tortueux, Dieu enverra des voies tortueuses » (Bo §14, 88,27-28 citant Pr 21,8).

Le démon ira plus tard visiter ce moine orgueilleux sous les traits d'une femme, avec laquelle il couchera. Le moine retournera alors demander du secours à Palamon et à Pachôme, mais leurs prières seront inefficaces et le moine s'enfuira et mourra brûlé vif dans les foyers des bains de la ville voisine

⁷⁵ La version arabe ancienne (Av) compte dix-sept années. Voir LEFORT, *Les Vies coptes de saint Pachôme...*, p. 91, note 17,1. Comme Bo, S³ compte sept années (S³ 56,17).

⁷⁶ **ἸΑΒΕΝΝΗΣΙ**. Le saïdique l'orthographe **ἸΑΒΕΝΝΗΣΕ**, **ἸΑΒΕΝΝΗΣΕ** ou encore **ἸΑΒῆΝΝΗΣΕ**. Probablement de l'égyptien  (*ḥwt bꜣ ꜥꜣ.t*, « le palais de l'âme-*bꜣ* d'Isis »). Voir GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques...*, Tome IV, p. 64. Cette ville est aujourd'hui disparue. Voir René-Georges COQUIN, « Tabennêse » dans *The Coptic Encyclopedia*, Tome VII, New York et aliis : Macmillan, 1991, p. 2197. Les monastères pachômiens seront tous situés dans des villages, et non pas au désert, ni même en bordure du désert. Ces villages, abandonnés pour certains, se repeupleront. Voir GOEHRING, « Withdrawing from the Desert... », pp. 284-285.

où il s'est jeté. Cet épisode serait sans intérêt particulier, s'il n'était la seule expérience du démon que les *Vies* de Pachôme nous rapportent durant son expérience anachorétique.

Les sept années d'anachorèse à l'école de Palamon :

1.— Pachôme a une facilité certaine pour l'ascèse. Rien ne le rebute : veilles, jeûnes, récitations de l'Écriture sainte, endurance à la souffrance physique. Comme a Šenesêt, la vie semble facile, malgré sa rudesse évidente.

2.— Le vœu fait dans la prison de Nê est oublié. Pachôme ne se met plus du tout au service de son prochain. Les seules personnes qu'il rencontre sont Palamon, et quelques anachorètes du voisinage. Une fois seulement il prie pour un moine orgueilleux possédé par le diable, mais en vain.

3.— Pas plus que dans la période précédente, Pachôme n'est sujet à des attaques du diable : jamais on ne rapporte qu'il a été tenté, ni par des objets de convoitise, ni même simplement par l'idée d'abandonner.

4.— Pachôme a dû être fortement impressionné par l'épisode du moine orgueilleux qui marche dans le feu. C'est la seule expérience du diable dont Pachôme est témoin et que les *Vies* ont retenue pour cette période. À cette occasion, et grâce à Palamon, il a sans doute appris pour la première fois à se méfier de l'action du diable, qui peut aussi se masquer sous des œuvres étonnantes et parfois feindre l'ascèse.

2.1.3. Les débuts à Tabennêse

*Textes*⁷⁷ : Bo §§ 18-22, 92,9-94,11 (lac.) // S¹ 1,5-3,7 // S³ 57,4-64,16 (lac.) // S⁵ §19, 236,11-28 (lac.) // Am 359,8-369,13.

Alors que Pachôme est déjà installé à Tabennêse, Palamon tombe malade. Les moines qui sont proches de lui envoient chercher Pachôme ; après la mort de Palamon, Pachôme rentre à Tabennêse. Il y mène une vie d'ascèse et de pauvreté, donnant tout ce qu'il a en aumône. Son frère Jean le rejoint le premier⁷⁸ à Tabennêse et se fait moine auprès de lui ; ils vivent ensemble le même genre de vie, supportant la fatigue et la maladie et distribuant leurs biens en aumônes.

⁷⁷ Nous nous appuyons principalement sur S³ qui constitue un texte plus compréhensible que Bo.

⁷⁸ S³ manifeste une certaine incohérence à cet endroit : à l'arrivée de Jean, tout manifeste qu'ils vivent à deux à Tabennêse (S³ 59,15 et ss.), cependant quelque lignes plus haut, au moment de la mort de Palamon, un paragraphe décrit (par anticipation ?) la vie de Pachôme au milieu de ses frères (S³ 57,6-15).

2.1.3.1. Révélation de la volonté de Dieu, à Tabennèse

*Textes*⁷⁹ : Bo §22, 94, 4-11 // S¹ 1,5-11 // S³ 60,5-61,19 // Am 365,16-369,13.

Pachôme prie nuit et jour pour demander à Dieu de lui révéler sa volonté, et une nuit il est exaucé, car un personnage lumineux vient répondre à sa demande : « La volonté de Dieu est que tu serves le genre humain pour le réconcilier avec lui ». Pachôme est indigné : « C'est la volonté de Dieu que je cherche, et tu me dis de servir les hommes ! » Le personnage répète trois fois ce qu'il a dit puis il disparaît⁸⁰.

Pachôme se souvient alors du vœu qu'il a fait à Nê de servir le genre humain, et y voit une confirmation de cette vocation :

Il se souvient de l'engagement qu'il avait pris avec Dieu, le jour où on lui apporta des aumônes alors qu'il se trouvait emprisonné avec ceux qui étaient enfermés avec lui, en stipulant devant Dieu en ces termes : « Dieu, si tu m'aides, si je suis délivré des tribulations dans lesquelles je me trouve, je me ferai le serviteur du genre humain pour ton nom » ; et son cœur fut satisfait, parce que c'était une suggestion de l'Esprit du Seigneur, qui lui était venue à l'esprit ; car elle s'accordait avec les paroles à lui adressées par le personnage lumineux qui avait parlé devant lui (S³ 61,7-15).

La parole du personnage vient donc confirmer le vœu qu'il avait fait. Sa première réaction est cependant l'indignation : Pachôme ne reconnaît pas d'emblée l'Esprit de Dieu dans cette suggestion qui lui est faite. Mais quand il se souvient du vœu qu'il a fait, ses réserves tombent.

Il y a donc comme une double confirmation des paroles qui lui sont adressées et du vœu qu'il a fait : la parole du personnage vient confirmer son vœu et son vœu confirme la parole du personnage. Le récit ne permet pas de débrouiller cette intrication entre suggestion divine et désir humain. Pachôme ne peut que reconnaître le travail identique de l'Esprit en lui, que ce soit à Nê, que ce soit à Tabennèse, à dix années d'intervalle. Son indignation seule lui permet d'être alerté sur ce qui se passe. Cette indignation est donc paradoxalement la confirmation qu'il n'est pas seul avec son désir, mais qu'un autre est présent en lui. En effet, s'il reconnaissait d'emblée, et sans s'indigner, la parole qui lui est adressée, il ne pourrait pas être sûr qu'il n'est pas en train de projeter son désir, comme il pouvait l'avoir déjà projeté à Nê en voyant agir les chrétiens. Son indignation est bien le signe de la présence de Dieu dans sa « vocation » à Tabennèse, et *donc* aussi dans son désir à Nê.

⁷⁹ Nous nous appuyons principalement sur S³ qui constitue un texte plus compréhensible que Bo.

⁸⁰ La *Vie* bohairique situe cet épisode après la mort de Jean. Un ange apparaît à Pachôme et lui dit : « Pachôme, Pachôme, la volonté du Seigneur est que tu serves le genre humain et que tu le lui offres » (Bo §22, 94,7-8). Cependant, cette apparition n'est suivie d'aucun dialogue avec l'ange. Le texte dit de manière plus rapide : « Lorsque l'ange du Seigneur s'en fut allé, notre père Pachôme se mit à réfléchir : 'Cette affaire vient du Seigneur.' Et lorsqu'il eut terminé la récolte de ses quelques roseaux, il s'en retourna à sa demeure » (Bo §22, 94,8-11). La seule mention qui rappelle l'indignation (S³ 61,3-4) et la discussion avec l'ange est contenue dans une « réflexion » de Pachôme.

La compilation arabe (Am) développe énormément la révélation de l'ange et lui prête les premières Règles de vie commune. C'est aussi l'ange qui suggère à Pachôme de répartir les frères en vingt-quatre classes alphabétiques, suivant leur tempérament.

Après cet épisode nocturne, Pachôme et son frère se mettent au travail pour agrandir leur demeure, afin d'y accueillir des moines, conformément à la révélation que Pachôme avait eue le premier jour à Tabennèse : « une foule d'hommes viendront à toi, se feront moines auprès de toi » (Bo §17, 91,25-27 = S³ 56,11-13). Les grandes lignes de la spiritualité de Pachôme sont alors tracées : il servira le genre humain en se mettant au service de ses frères moines. Les modalités de ce service vont maintenant se déployer progressivement, et la personnalité de Pachôme prendre plus de consistance.

2.1.3.2. La colère contre son frère Jean

Textes⁸¹ : Bo (lac.) // S¹ 1,12-3,7 // S³ 61,20-63,5 (lac.) // Am 361,11-362,14.

Un jour qu'il travaillait avec Jean à bâtir le futur monastère, Pachôme se met en colère parce qu'il veut construire quelque chose de grand alors que Jean n'envisage de bâtir que quelques ermitages pour des solitaires. Ils échangent des mots blessants⁸² et Pachôme s'en veut de s'être laissé aller à ces « pensées charnelles » ; il passe alors toute la nuit à prier pour demander à Dieu son aide⁸³. C'est parce qu'il s'estime responsable de son frère, et de ceux qui viendront ensuite, que Pachôme veut chasser de lui toute pensée charnelle et pouvoir ainsi les instruire.

2.1.3.3. Les premières tentations

Textes : Bo § 21, 92,28-94,3 // S³ 63,23-64,16 (lac.) // Am 363,13-365,11.

C'est à cette même période, après la mort de Jean et avant l'arrivée des premiers disciples, que la *Vie* bohairique fait remonter le début des tentations de Pachôme : « Les démons se mirent à le combattre ouvertement » (Bo §21, 93,1-2). Cela n'est pas aussi clair dans les *Vies* saïdiques. S³ insère ici aussi, juste après la mort de Jean, le récit des tentations, mais en effectuant un retour en arrière sur la période précédente où Pachôme était disciple de Palamon (S³, 63,23-64,16).

Les débuts à Tabennèse :

1.— Cette période de l'installation à Tabennèse est marquée par un retour de Pachôme sur ses intuitions premières : il quitte le style de vie anachorétique et prévoit même d'être rejoint par un grand nombre de moines, au corps défendant de son frère Jean.

⁸¹ Nous nous appuyons principalement sur S³ qui constitue un texte plus compréhensible que Bo.

⁸² D'après S³ 61,31-32, c'est Pachôme qui commence et qui dit à son frère : « Jean, cesse d'être étourdi et de restreindre le mur », puis Jean a un « violent accès de colère ». D'après S¹ 1,19-21, en revanche, c'est Jean qui dit à Pachôme « Cesse d'être étourdi » et Pachôme en ressent une « commotion ».

⁸³ D'après S¹ 2,21-26, cette querelle se renouvela quelques jours plus tard, et Pachôme passa à nouveau la nuit en prière. Il fut ensuite délivré de toute pensée de colère : « En fait, réellement à partir de ce jour il ne recommença plus à s'irriter à la façon dont les hommes charnels s'irritent, mais s'il lui arrivait une fois de s'irriter, il s'irritait à la manière des saints » (S¹ 3,2-5).

2.– Pachôme ne considère plus que les autres sont une gêne dans son itinéraire spirituel, au contraire, il choisit de se rendre responsable d'un grand nombre de moines, de se mettre à leur service.

3.– Cette période est une période d'épreuves pour Pachôme. Nous le voyons se mettre en colère pour la première fois, prier pour demander des choses précises (la paix intérieure, la réconciliation avec son frère, la connaissance de la volonté de Dieu). Sa prière n'est pas une ascèse de plus, comme auparavant, mais elle porte le poids des expériences vécues.

4.– Le dialogue saïdique entre l'ange et Pachôme est très intéressant. Il révèle le caractère d'un homme qui a une grande confiance en son propre jugement spirituel. Pachôme soumet à sa réflexion ses motions intérieures et, sûr de lui, il discerne leur origine divine.

5.– Après son installation à Tabennèse et après la mort de Palamon, Pachôme (re)devient son propre maître spirituel. La *Vie* bohairique date de cette période les premières tentations du diable. Le ton n'est plus celui de la vie facile à Šenesêt, ou avec Palamon.

2.1.4. L'arrivée des premiers moines à Tabennèse et le premier échec

Textes : Bo § 23-26, 94,12-97,21 // S¹ 3,8-5,29 (lac.) // S³ 64,24-69,3 (lac.) // S⁵ §§ 25-26, 236,30-237,36 (lac.) // Am 369,14-384,12.

Arrivent ensuite les premiers disciples : Pšentaësi, Sourous et Pšoi, qui feront de bons moines ; puis cinq autres : Piethôš (ou Peèòš), Cornelios, Paul, Pachôme et Jean, qui seront aussi de bonnes recrues ; viennent ensuite cinquante moines, originaires d'un lieu appelé Thbakat. Mais Pachôme expulsera ces cinquante moines, car ils ont une « mentalité charnelle ». Avec ces premiers arrivants commence l'expérience proprement communautaire de la vie monastique. Rapidement, le nombre des frères atteint la centaine, une église est construite, les charges communautaires sont réparties entre les frères⁸⁴. Tout se passe donc assez bien et le texte reste très discret sur l'affaire des cinquante moines récalcitrants qui sont expulsés⁸⁵.

D'après les *Vies* saïdiques, les débuts de l'expérience communautaire à Tabennèse ne sont pas aussi glorieux et S¹ 3,8-5,5 est le texte qui garde la trace de l'échec le plus cuisant. Les premiers compagnons ne sont pas nommés, Pachôme leur fixe les premières Règles pour une vie commune : chacun devra se suffire et se tirer seul d'affaire, mais ils verseront une quote-part à Pachôme pour payer la nourriture et les autres besoins matériels. Pachôme ne souhaite pas leur imposer d'emblée de Règles

⁸⁴ Marie, la sœur de Pachôme, vient aussi les rejoindre (Bo §27, 97,22-24). Elle désire se faire moniale. Pachôme lui fait alors construire un ermitage (Bo §27, 98,5-7) ; elle sera rejointe par d'autres femmes et Pachôme nommera le frère Pierre pour s'occuper d'elles (Bo §27, 98,11-15).

⁸⁵ La compilation arabe (Am) est encore plus discrète sur l'événement, car elle ne précise pas le nombre de ces moines qui sont expulsés, supprimant par là même le caractère impressionnant de l'expulsion. La suite du texte ne mentionne aucune rupture dans la manière dont Pachôme organise la vie communautaire. L'idée même d'un premier échec est donc totalement évacuée.

plus contraignantes, par égard pour leur faible nature. De son côté, Pachôme ne s'épargne aucune peine pour se mettre à leur service, mais ceux-ci le tournent en dérision et refusent de lui obéir. Loin de se mettre en colère, Pachôme persévère dans son humilité et son service, pensant que son bon exemple les confondra tôt ou tard, mais en vain. Il supporte cette situation durant quatre ou cinq ans, avant de réagir. Il se désole de l'endurcissement de leur cœur et passe une nuit en prière à se lamenter. Malheureusement, le texte de S¹ s'achève sur cette prière nocturne de Pachôme.

S³ 65,11-69,3 propose sa propre version des faits. Après l'arrivée des trois premiers compagnons, Pšentaêsi, Sourous et Pšoi, qui sont des ascètes exemplaires, un grand nombre de gens les rejoignent. Après une lacune de deux pages, le récit reprend au milieu de la prière nocturne de Pachôme. Il semblerait qu'au matin Pachôme ait effectué une reprise en main vigoureuse de la communauté, pour édicter toute une série de Règles précises et non négociables. Le contraste est si frappant avec le comportement antérieur de Pachôme que les moines sont interloqués :

Quand il eut fini de leur parler, il se fit qu'ils se regardèrent l'un l'autre en ricanant, riant et disant : « Qu'est-ce qu'il a donc aujourd'hui Pachôme, avec son langage sec ! C'est que nous ne lui obéirons jamais, quand il parle sèchement » (S³ 67,30-33).

La suite des événements est brutale : Pachôme finit par les chasser tous un par un en brandissant un verrou de porte comme pour les frapper. Le texte raconte encore comment ces moines sont allés se plaindre à l'évêque, puis une nouvelle lacune interrompt le récit.

La *Vie* bohairique et les *Vies* saïdiques gardent donc la trace d'une rupture⁸⁶ dans la façon dont Pachôme se comporte avec les moines. Avant l'expulsion, Pachôme se fait le serviteur de tous et pendant que les premiers moines se livrent à des ascèses, il travaille : il cultive le potager, prépare les repas, accueille les hôtes, soigne les malades... (Bo §23, 94,20-25) car Pachôme se dit qu'ils sont encore néophytes et pas encore prêts à se mettre au service les uns des autres (Bo §23, 94,25-27), incapables encore de vivre une vie communautaire parfaite (S¹ 3,13-26 et S³ 65,16-25).

Avant l'expulsion des moines, les textes ne mentionnent aucune répartition des charges, aucune régulation de la vie commune. C'est *après* l'expulsion des cinquante moines que Bo date la première répartition des charges communautaires (Bo §26, 96,28-97,21). Les *Vies* saïdiques font malheureusement ici défaut.

⁸⁶ La question se pose de savoir si l'expulsion de ces moines a été une re-fondation complète ou bien une simple étape dans l'organisation de la vie communautaire. Voir Graham E. GOULD, « Pachomian Sources Revisited » dans *Studia Patristica* n° 30 (1997), pp. 208-211.

L'arrivée des premiers moines à Tabennèse et le premier échec :

1.— Pachôme se sent responsable de ses moines à l'excès et se révèle bien mauvais pédagogue. Présument de leur faiblesse, il adopte d'emblée une attitude très protectrice à leur égard, leur épargnant à la fois les travaux les plus pénibles et les charges de la vie courante. Il ne se situe pas sur un pied d'égalité avec eux, mais tente de tout régir. Le résultat ne se fait pas attendre : en réaction, les moines adoptent une attitude infantile et, après quatre ou cinq années, Pachôme doit finalement renoncer à fonder avec eux une vie communautaire.

2.— Les textes Bo et S³ font remonter aux origines l'arrivée de certaines grandes figures pachômiennes : Pšentaêsi, Sourous et Pšoi, puis Peèoš, Cornelios, Paul, Pachôme et Jean. Quant à lui, S¹ est le seul à décrire un échec complet et à insister sur l'expulsion de *tous* les moines, suggérant qu'aucun des tout premiers compagnons de Pachôme n'est resté.

3.— Après ce premier échec, Pachôme recommence sur des bases plus solides, en établissant des Règles pour la vie commune et en répartissant les charges communautaires.

2.1.5. La maturité d'une nouvelle spiritualité

N'ayant pas repéré de réelle rupture dans la suite du récit de la vie de Pachôme, nous préférons aborder ce nouveau chapitre en présentant la spiritualité de Pachôme selon quelques grands thèmes : la pédagogie de Pachôme, les relations entre frères, les tentations du diable, la querelle avec les anachorètes. Cette enquête devrait enrichir le portrait spirituel de Pachôme.

2.1.5.1. La pédagogie de Pachôme

Pachôme opère différemment — sous l'impulsion de l'Esprit — dans l'accompagnement des frères : il en encourage certains, il en chasse d'autres du monastère (Bo §106, 179,1-26). Nous voudrions maintenant essayer de repérer ce que les *Vies* nous ont transmis de la manière dont Pachôme s'y prenait pour accompagner les frères dans la vie monastique. Nous nous intéresserons à la période de « refondation », après le premier échec et l'expulsion des premiers frères arrivés à Tabennèse.

2.1.5.1.1. La miséricorde

a) Un jour, la mère de Théodore vient au monastère pour voir son fils. Pachôme propose à Théodore d'aller la voir, mais celui-ci refuse, pour ne pas manquer à la coutume monastique. Pachôme s'explique alors et dit à Théodore qu'il ne voulait pas lui causer une trop grande souffrance en lui interdisant d'y aller, d'autant plus que sa mère pleurait. S¹⁰ et Am ajoutent que dès lors, Pachôme conseille aux frères de ne pas faire souffrir leurs parents outre mesure et de condescendre à sortir pour

marcher un peu avec eux. Il prend donc une liberté par rapport à la coutume monastique (textes : Bo §37, 106,22-107,32 // S¹⁰ 22,25-23,19 (lac.) // Am 405,1-406,13).

b) Un autre jour, Pachôme se met en colère contre les frères qui refusent de donner un peu de viande à un frère malade et invoque cette parole de l'Écriture : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même (Mt 19,18) ». pour justifier l'écart par rapport à la coutume monastique de ne jamais manger de viande. Et c'est les larmes aux yeux que Pachôme cite cette autre parole : « Est-ce que tout n'est pas pur pour ceux qui sont purs ? (Tt 1,15) » (textes : Bo §48, 114,26-115,23 // S⁴ §48, 301,29-302,22 // S⁵ §48, 244,34-245,27 // Am 566,5-567,8).

Cette dernière parole donne bien l'esprit dans lequel Pachôme se situe. La miséricorde qui gouverne ses actes n'est pas une simple tolérance, au sens où il tolérerait que les frères n'observent pas d'emblée toute la Règle qu'il leur fixe. Cette miséricorde n'est pas fondée sur la tolérance mais sur la liberté. La parole « Tout est pur pour ceux qui sont purs » est un adage qui dit la liberté de chacun, et le respect de sa condition, de ses motivations.

Même les anges se mettent en colère quand ils voient la miséricorde dont Pachôme fait preuve avec les frères récalcitrants, quand il prie pour eux⁸⁷. Mais il ne se laisse pas impressionner par ces anges vengeurs (Bo §102, 171,19-26 // S^{3a} 318,4-16 (lac.) // Am 495,4-498,4).

2.1.5.1.2. La patience

a) Pachôme a finalement établi une clôture autour du monastère, plus pour empêcher les gens de l'extérieur d'entrer qu'aux moines de sortir. Interrogé sur cette pratique, il répond que c'est pour ne pas scandaliser les gens à cause du comportement des néophytes. Il fait preuve de patience envers eux, mais comprend que cette patience et cette liberté puissent être mal interprétées (textes : Bo §40, 109,17-110,7 // S⁴ §40, 296,28-297,20 // S⁵ §40, 240,3-27 // Am 557,3-558,2).

b) Pachôme a montré l'exemple en étant lui-même patient avec un frère jusqu'au jour où celui-ci meurt ; il refuse que l'on célèbre pour lui l'office des défunts et qu'on l'enterre avec son habit religieux. S'étonnant de cette patience qui va jusqu'au bout (mais sans être choqué par la violence de la réaction de Pachôme), le rédacteur de la vie s'interroge ainsi : « Comment se fait-il qu'il le supporta jusqu'à sa mort en pareil état de péché, nous l'ignorons » (texte : Bo §93, 156,24-157,4).

c) Ailleurs enfin, Pachôme refuse de chasser d'emblée un frère qui pourtant est mauvais, afin de ne pas scandaliser les deux autres avec lesquels il était venu pour se faire moine (textes : Bo §107, 179,27-180,26 // Am 510,11-511,8).

⁸⁷ De toute manière, Pachôme n'a pas un pouvoir absolu sur les frères. Voir Charles W. HEDRICK, « Gnostic Proclivities in the Greek *Life of Pachomius*, and the *Sitz im Leben* of the Nag Hammadi Library » dans *Novum Testamentum* n° 22 (1980), p. 82.

Ces trois exemples disent la patience de Pachôme. Lui qui a attendu quatre ou cinq ans avant de se rendre à l'évidence de son premier échec (Bo §24, 95,16-20), il est encore prêt à donner du temps à chacun. Il a conscience que cette patience peut causer scandale, et il instaure une clôture pour que des gens de l'extérieur ne soient pas choqués par la conduite encore imparfaite des néophytes. La qualité exceptionnelle du discernement spirituel de Pachôme donne une valeur encore plus grande à sa patience, lui à qui rien n'échappait des pensées et des agissements des frères.

2.1.5.1.3. L'humilité

a) Un jour, pour se faire obéir d'un de ses moines, le supérieur d'un monastère voisin prétend qu'il agit sur les conseils de Pachôme, dont la réputation de discernement spirituel est déjà acquise. Le moine se met alors en colère et demande à voir Pachôme pour remettre en cause cette décision. Pachôme ne répond rien au moine en colère qui l'insulte, au contraire, il s'excuse, alors même qu'il n'est pas en cause (textes : Bo §42, 110,28-112,6 // S² 13,11-33 (lac.) // S⁴ §42, 298,9-299,17 // S⁵ §42, 241,14-242,23 // Am 555,1-557,2⁸⁸).

b) Pachôme a même recours à la ruse pour reconforter un frère, avec l'aide de Théodore. Un frère qui ne peut plus supporter l'autorité de Pachôme va trouver Théodore. Celui-ci feint d'être aussi en colère, pour que le frère ne se sente pas seul. Mis au courant de l'affaire, Pachôme demande ensuite à Théodore de venir le trouver, avec ce frère, « comme si » ils allaient le réprimander. Ils se rendent donc tous deux chez Pachôme, et commencent à parler. Pachôme s'excuse alors en reconnaissant ses torts. Et comme Théodore continue à réprimander Pachôme, c'est l'autre frère qui lui demande d'arrêter ! Et le frère cesse de souffrir (textes : Bo §62, 123,15-124,8 // S⁵ §62, 248,15-27 (lac.) // S¹⁰ 28,1-22 (lac.) // Am 409,6-410,11).

Pachôme ne craint donc pas de se faire reprendre par les frères. Il ne répond rien à ses détracteurs. Les textes insistent sur cette humilité de Pachôme, en la mettant explicitement en scène dans des situations où il n'est pas en cause.

2.1.5.1.4. L'expérience

a) Un jour, Pachôme demande à Théodore d'accompagner un frère qui souhaitait rendre visite à ses parents, et qui menaçait de quitter le monastère si Pachôme refusait. Pachôme justifie cet écart par rapport à la coutume monastique en disant : « La volonté de Dieu est que nous nous fassions tout à tous jusqu'à ce que nous sauvions leurs âmes des mains de l'ennemi qui les combat ».

Il est piquant de lire cet épisode, car c'est justement Théodore qui refusait de venir voir sa mère venue à la porte du monastère (Bo §37, 106,22-107,32). Et voilà Pachôme qui lui demande

⁸⁸ La compilation arabe raconte en outre comment le moine en colère est revenu voir Pachôme quelques jours plus tard pour s'excuser.

d'accompagner un frère chez ses parents ! Sous couvert de donner une mission à Théodore, Pachôme lui fait faire en même temps une expérience de miséricorde (textes : Bo §63, 124,9-36 // S⁵ §63, 248,28-249,19 (lac.) // S¹⁰ 28, 23-28 (lac.) // Am 410,11-411,15).

b) Un autre jour, Pachôme demande à Théodore de faire la catéchèse devant tous les frères. Comme Théodore est encore jeune — il a trente-trois ans⁸⁹ — les frères anciens ne supportent pas ce manquement à la préséance. Pachôme se saisit de cette situation pour les remettre à leur place. Pour les convaincre, Pachôme leur explique qu'il leur a montré l'exemple en écoutant lui-même l'enseignement de Théodore : « D'ailleurs, n'étais-je pas avec vous, me tenant comme l'un d'entre vous ? Et je vous l'affirme, je ne faisais pas semblant, mais j'écoutais de tout mon cœur, pareil à celui qui a soif d'eau fraîche aux jours d'été ». Parmi les frères les plus anciens, certains quittent alors la pièce, et Pachôme se saisit de cette occasion pour leur adresser un enseignement sur l'humilité (textes : Bo §69, 130,30-132,8 // S⁴ §69, 308,27-309,24 // S¹⁰ 34,5-15 (lac.) // Am 430,17-432,8).

Pachôme veut faire faire des expériences à ses frères, il ne se contente pas de les enseigner. Ces expériences vont dans le sens des vertus qu'il cultive lui-même : la miséricorde, la patience et l'humilité.

La pédagogie de Pachôme :

1.— Cette pédagogie consiste à faire preuve de patience pour laisser le temps à chacun de faire l'expérience de la liberté intérieure, cette liberté qui est commandée par une exigence de miséricorde. Chacun est ainsi appelé à avancer à son rythme sur le chemin de la vie parfaite, en restant maître des ascèses qu'il est prêt à faire. Ces observances monastiques ne sont donc pas la fin en soi de la vie pachômienne, et les ascèses sont toujours subordonnées à la charité fraternelle.

2.— L'humilité de Pachôme est au service des frères, elle est parfois une ruse mais qu'importe ! Pour Pachôme, le plus important est d'aider les frères. Cette humilité, même feinte, est une autre forme de patience : elle laisse à chacun le temps d'avancer.

3.— Pachôme s'estime responsable des frères et de leur progrès spirituel. C'est la raison pour laquelle il n'accepte pas tous les hommes qui veulent se faire moine, car c'est beaucoup de responsabilité de se charger d'un frère soumis à ses passions, et il ne veut pas délaisser pour autant les purs (Bo §107, 183,7-24).

⁸⁹ D'après Bo, Théodore avait trente-trois ans ; d'après S⁴, il en avait trente. En revanche, S¹⁰ est lacunaire et Am ne précise pas son âge.

2.1.5.2. Les relations entre frères

a) Pachôme mourant dit qu'il n'a jamais rendu le mal pour le mal, mais qu'il a toujours entendu les reproches qu'un frère lui adressait comme si c'était le Christ lui-même qui les lui adressait. De même, il se défend d'avoir jamais abusé de son autorité, ou manqué de patience. Ce discours de Pachôme sur son lit de mort résume bien son attitude envers les frères (textes : S⁷ 46,4-47,17 // S³ 73,22-74,32).

b) Après la première période à Tabennèse, où il s'était fait le serviteur de tous, d'une manière qui pouvait sembler infantiliser les autres, il a su adopter une attitude plus juste, pour se situer d'égal à égal avec les frères. Après la répartition des frères en maisons, il ne se nomme pas lui-même supérieur de maison, mais il obéit, comme tous les frères, au supérieur de la maison à laquelle il appartient. Ainsi peut-on dire qu'« il n'y avait aucune différence entre lui et les frères » (textes : S³ 57,6-15 // Am 640,1-8).

c) Dans l'épisode déjà cité du supérieur de monastère qui avait invoqué une vision de Pachôme pour légitimer sa décision envers un de ses moines récalcitrants, Pachôme prend à part le supérieur en question et lui explique qu'il faut faire le bien à un homme mauvais, pour le faire venir à des sentiments de bonté. Il a ensuite cette formule ramassée : « l'amour de Dieu consiste à souffrir les uns pour les autres ». Cette formule contredit d'ailleurs explicitement le comportement de Pachôme à Šenesêt, quand il prétend que le service des malades l'empêche de vivre la dévotion pure et sans tâche, et qu'il part au désert (textes : Bo §42, 110,28-112,6 // S² 13,11-33 (lac.) // S⁴ §42, 298,9-299,17 // S⁵ §42, 241,14-242,23 // Am 555,1-557,2).

d) Nous citons plus haut l'épisode où Pachôme accède à la demande d'un frère de visiter sa famille, et demande à Théodore d'accompagner ce frère. La justification que donne Pachôme est significative de sa vision des relations fraternelles : il faut se faire tout à tous (1Co 9,22), c'est-à-dire qu'il faut accepter de rejoindre chacun là où il en est dans sa vie spirituelle, sans le juger, pour l'accompagner plus loin. Il ne s'agit pas d'une ruse, à proprement parler, parce que les frères s'engagent réellement avec les plus faibles et accèdent réellement à leurs désirs, même s'ils savent qu'il ne s'agit que d'un début sur le chemin de la perfection (textes : Bo §63, 124,9-36 // S⁵ §63, 248,28-249,19 // S¹⁰ 28, 23-28 (lac.) // Am 410,11-411,15).

e) L'exemple le plus frappant et le plus parlant de cet esprit de responsabilité mutuelle que Pachôme veut instiller entre les frères tient dans un épisode touchant : Pachôme veut expulser Silvanos, car il vit dans le péché. Mais celui-ci promet de changer. Pachôme demande alors à un ancien de se charger de Silvanos, de « donner [son] âme pour lui », et à Silvanos il demande d'imiter ce frère en tout ce qu'il fera, jeûnes, veilles, prières.

Cette responsabilité n'est pas rien. Elle consiste à « donner son âme » pour son frère. Elle montre bien comment Pachôme met en œuvre son désir de se mettre au service du genre humain, qui

correspond à la parole que Dieu lui avait adressée à Tabennèse : servir le genre humain pour le réconcilier avec Dieu (textes : S⁵ §93, 260,9-261,11 (lac.) // S¹³ 16,5-12 (lac.) // Am 521,4-523,5).

Les relations entre frères :

1.— Les récits des *Vies* sont en très grande partie des récits qui racontent la vie commune entre les frères, leurs vicissitudes et leurs joies. Les relations entre frères sont le lieu privilégié de la narration de la vie de Pachôme, en brefs épisodes édifiants tirés de la vie quotidienne. La place des visions a beaucoup diminué, celles-ci n'ont pas de rôle particulier dans la narration, à la différence des périodes précédentes de la vie de Pachôme.

2.— Les frères doivent avoir à cœur de se situer sur un pied d'égalité, et Pachôme n'échappe pas à cette Règle. Il se soumet lui-même aux Règles qu'il édicte, sans abuser de son autorité. Il faut même aller plus loin et accueillir chaque frère comme si c'était le Christ lui-même.

3.— Les frères sont responsables les uns des autres. Ils ne doivent pas être des occasions de chute les uns pour les autres mais, au contraire, ils doivent pouvoir porter ensemble le fardeau des plus faibles, et se donner de la peine les uns pour les autres. C'est là qu'est le véritable amour de Dieu. Pachôme a mis en œuvre cette responsabilité réciproque en confiant nommément des frères plus faibles à d'autres.

4.— Le principe le plus radicalement nouveau de l'enseignement de Pachôme est probablement celui qui consiste à se faire « tout à tous » : aucune observance, aucune ascèse ni aucune Règle n'est au-dessus de la charité fraternelle la plus élémentaire ; elles ne sauraient jamais justifier que l'on blesse un frère ou même quelqu'un de sa famille. Se faire « tout à tous », c'est se faire le prochain de son frère, tout pécheur qu'il soit. C'est, d'une certaine manière, se faire pécheur soi-même, pour porter avec le frère le poids du fardeau qui l'écrase. Car « si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui » (1Co 12,26, cité par Bo §100, 169,6).

2.1.5.3. Les tentations du diable

a) On raconte de Pachôme qu'il avait un don de discernement exceptionnel, qu'il savait éprouver tous les esprits pour distinguer ceux qui viennent de Dieu et ceux qui sont du diable. Il sait en effet, que « Satan lui-même se transforme en ange de lumière » (2Co 11,14 cité par S², 7,6-7). Il éprouve en son corps des signes sûrs de l'origine des esprits : si c'est un esprit impur, son corps est horrifié, et si c'est un ange de lumière, ses os lui font mal. Quant aux paroles qui lui sont suggérées par ces esprits, il les compare à ce qu'enseignent les Écritures (textes : S² 7,6-8,12 (lac.))

Ce discernement des esprits est certainement le trait le plus saillant des *Vies*, qui racontent de nombreuses situations où Pachôme a perçu clairement ce qui se passait, pour quelle raison, et ce qu'il fallait faire. Mais ce discernement ne consiste pas seulement à juger les personnes et les situations, il consiste aussi à juger l'origine divine ou non des révélations qui lui sont faites.

b) En outre, Pachôme opère beaucoup d'exorcismes⁹⁰, mais il n'est pas toujours exaucé et dans certains cas, sa prière est inefficace. Les *Vies* racontent par ailleurs plusieurs épisodes où Pachôme chasse les démons et opère des guérisons (Bo §45, 113,14-18 // S² 14,33-15,9 (lac.) // S⁴ §45, 292,20-24 // S⁵ §45, 243,24-28 // Am 565,8-12).

c) Un jour, un démon lui apparaît sous la forme du Seigneur⁹¹ lui-même. Il s'interroge alors sur ses motions intérieures, pour les examiner. Arrivant à la conclusion que c'est bien le diable, il lui saisit la main et celui-ci s'évanouit alors (textes : S² 8,13-28 // Am 542,1-12).

d) Face à ces attaques du diable, Pachôme enseigne que la pénitence n'est d'aucune aide pour chasser les démons. C'est la foi qui seule peut éloigner les démons. C'est pour cela qu'il faut faire confiance à l'enseignement de Pachôme et à ses conseils, car son discernement est sûr et son enseignement vient de Dieu. Pachôme est très clair sur ce point : au mieux, la pénitence ne peut que garder l'homme éveillé, mais elle ne saurait vaincre le démon (Bo §102, 172,25-173,7 // S^{3a} 318,30-319,5 (lac.) // Am 497,14-498,4).

e) Les ascèses elles-mêmes peuvent être inspirées par le diable, et être motivées par la vaine gloire. Averti par un ange qu'un frère pratiquait l'ascèse par orgueil, Pachôme demande à ce frère de cesser de jeûner, en vain. Il demande ensuite à Théodore d'aller interrompre la prière de ce frère, ce qui provoque sa colère. Théodore interpelle alors le démon présent dans le frère. Celui-ci répond qu'il inspire aussi souvent des frères pour qu'ils chantent des psaumes. Le conseil qu'avait donné Pachôme au sujet du jeûne était significatif de sa méthode, et de sa spiritualité : il avait demandé au frère de suivre simplement le rythme des autres, et d'aller manger quand les autres iraient, les ascèses supplémentaires étant douteuses (textes : Bo §64, 125,26-126,33 // S⁴ §64, 304,16-305,4 (lac.) // Am 420,5-424,3⁹²).

⁹⁰ S² et Am parlent de guérisons de maladies, mais pas d'exorcismes.

⁹¹ Faut-il comprendre « le Christ » ou « Dieu » ? Il semblerait que les autres occurrences du mot « Seigneur » désignent plutôt le Christ, mais il faudrait étudier cela de plus près. Am porte : الرَّبَّ « le Seigneur », mais AMÉLINEAU a traduit en français par « Dieu ».

⁹² Am a sensiblement développé cet épisode, en ajoutant des péripéties et des dialogues entre les protagonistes.

Les tentations du diable

1.– Pachôme est connu pour avoir un charisme de discernement des esprits. Tous lui font confiance quand il juge les personnes et les situations. Il n'est le supérieur ni des maisons, ni des monastères, mais sa paternité spirituelle est évidente, sur toute la congrégation et sur chaque frère.

2.– Dès lors, on vient le trouver pour opérer des exorcismes, ou des guérisons. Il est frappant de lire qu'il ne réussit pas toujours à chasser les démons, ou à guérir les malades. Les *Vies* insistent à plusieurs reprises sur le fait que c'est Dieu qui, selon son bon désir, agit ou n'agit pas, à travers Pachôme.

3.– Les manifestations du diable ne sont pas toujours évidentes à démasquer. Il se présente même une fois sous les traits du Seigneur. Dès lors, la plus grande prudence s'impose. Les frères doivent être sur leurs gardes en tout temps.

4.– Les différentes ascèses permettent au frère de rester éveillé et vigilant. Mais seules la foi et la crainte de Dieu sont capables de faire fuir les démons. Le frère doit en outre faire confiance à Pachôme pour juger les situations où le diable est en jeu.

5.– Cependant, les ascèses, les jeûnes, et les prières sont parfois inspirés par le diable, en vue de la vaine gloire. Le seul recours du frère est de s'en remettre alors au rythme communautaire, sans rien ajouter ni rien ôter aux ascèses demandées.

6.– C'est donc la vie commune fraternelle la plus simple et la confiance envers le père spirituel qui sont les garants de la vérité de l'ascèse du frère et qui le prémunissent en même temps contre les actions du diable. Par ailleurs, la foi et la crainte de Dieu sont plus efficaces que toutes les ascèses. Pour dire les choses autrement, c'est l'obéissance (envers Dieu, envers le père spirituel, et envers la Règle commune) qui écarte le diable et ses artifices, et non le face à face, qui est le plus souvent rendu impossible par la ruse du diable.

2.1.5.4. La querelle avec les anachorètes

a) À l'occasion d'un enseignement, Pachôme explique aux frères quels sont les enjeux spirituels de la vie commune et de la vie anachorétique. Ce long enseignement est très intéressant, car il met dans la bouche de Pachôme des formulations nouvelles et précises sur ce sujet.

On peut résumer cet enseignement de la manière suivante : la vie commune est plus méritoire que la vie anachorétique parce qu'elle est plus difficile, mais elle est en même temps plus risquée et pour certains, il vaut mieux ne pas s'y essayer car ils iraient à leur perte. Pour ces gens-là, il vaut mieux choisir la vie anachorétique, car elle est à la fois plus simple et moins risquée. Elle est donc moins méritoire que la vie commune. Mais pour certaines personnes, elles sera leur seule planche de salut.

Le fait que la vie anachorétique est moins risquée que la vie commune tient au fait que les anachorètes ne sont responsables que d'eux-mêmes, ils ne risquent donc pas d'entraîner dans leurs chute les autres frères. Si donc la vie commune est plus méritoire que la vie anachorétique, c'est parce que précisément les frères sont responsables les uns des autres, et que le frère qui chute risque d'en scandaliser d'autres. Les anachorètes ne courent pas ce risque et, s'ils s'en tiennent aux ascèses, aux jeûnes, aux prières et aux exercices, qu'ils font au nom du Christ, ils en obtiendront une récompense.

Les cénobites ne passent habituellement pas aux yeux des anachorètes pour des gens qui mènent une vie parfaite ; cependant leur récompense sera plus grande que celle des grands ascètes solitaires car ils marchent dans l'humilité, le service mutuel et l'obéissance (textes : Bo §105, 177,16-178,36 // S⁵ §105, 262,30-263,16 (lac.) // Am 507,12-509,7).

b) Pachôme justifie un jour devant les frères la manière dont il choisit ceux qu'il accepte pour mener la vie commune. Il refuse la plupart des hommes qui sont soumis à leurs passions, car c'est une responsabilité très grande de les accepter dans la vie commune : il faut les visiter très souvent, les encourager, les corriger, et Pachôme n'a pas le temps de le faire pour tous. C'est pourquoi il accepte très rarement de tels hommes. Les autres, il leur conseille de choisir la vie anachorétique, c'est-à-dire de choisir une vie de pénitence et d'ascèse, sans faire courir le risque à d'autres frères de tomber à cause d'eux. Ce faisant, Pachôme ne se sent pas non plus coupable de les avoir refusés, car il leur donne tout de même une occasion de faire pénitence, dans la vie anachorétique (textes : Bo §107, 182,18-184,8 // S⁵ §107, 263,18-28 (lac.) // Am 513,17-316,5).

c) Dans un épisode qui déborde le cadre strict de notre recherche, puisqu'il raconte un événement qui ne met pas en scène Pachôme et qui s'est produit après sa mort, les frères vont rencontrer saint Antoine. Nous citons cette improbable rencontre car elle est l'ultime étape de la querelle entre cénobites et anachorètes.

Antoine reconnaît la supériorité de la vie commune sur la vie anachorétique, parce qu'elle suppose une responsabilité des frères les uns sur les autres, chacun devant rendre compte au Seigneur de l'âme de son frère. L'un des frères lui demande alors pourquoi il a persisté dans la voie de l'anachorèse. Antoine répond qu'il est trop âgé pour se plier à une telle ascèse, et reconnaît sa faiblesse. Il ajoute qu'il essaie dorénavant, à sa mesure, de se mettre au service des autres.

Cette allégeance tardive d'Antoine sert à justifier définitivement la supériorité de la vie cénobitique sur la vie anachorétique. Mais Pachôme n'était pas allé si loin dans la comparaison, car pour lui l'anachorèse n'est pas caduque, elle est une planche de salut pour un grand nombre de personnes. Pachôme disait d'ailleurs d'Antoine qu'il vivait la forme parfaite de l'anachorèse (S⁵ §128, 276,14-15). La position de Pachôme est donc plus nuancée que celle que les frères veulent prêter à Antoine (textes : S⁵ §§120-121, 267,20-270,9 // S⁶ 323,10-324,4 (lac.))

La querelle avec les anachorètes

1.— Les *Vies* gardent la trace d'une querelle entre anachorètes et cénobites. Les anachorètes ont visiblement dénigré le mode de vie des frères, qu'ils jugeaient trop facile. Ils refusent de remettre en cause les ascèses très grandes dans lesquelles ils vivent. À de très nombreuses reprises, Pachôme insiste sur le fait que les ascèses sont subordonnées à la vie commune, à l'humilité, à la responsabilité mutuelle des frères.

2.— La position de Pachôme est cependant nuancée, et il ne dit pas que la vie anachorétique est caduque ; au contraire, pour de nombreuses personnes, elle est la seule voie de salut. La vie commune est certes plus méritoire que la vie anachorétique, en vertu de la responsabilité que les frères ont les uns envers les autres. Mais pour cette même raison, elle est aussi plus risquée que la vie anachorétique, et c'est pour leur bien — et celui des autres frères — qu'il faut en écarter certains.

3.— Ceux que Pachôme accepte dans la vie commune, il les prend sous sa responsabilité. C'est une charge parfois lourde, et c'est pourquoi il ne peut accepter tout le monde. Les autres, il les oriente vers la vie anachorétique, pour qu'ils y trouvent une occasion de pénitence et de conversion. La vie anachorétique garde donc toute sa valeur pour ces personnes.

2.1.6. Conclusion : la personnalité spirituelle de Pachôme, à partir du témoignage des *Vies*

La vie de Pachôme

Le témoignage des *Vies coptes* de Pachôme est relativement unanime, malgré les lacunes très nombreuses des *Vies saïdiques*. Cette unanimité porte entre autres sur les étapes successives de la vie du fondateur du cénobitisme, et sur les causes des ruptures entre ces étapes. Ce qui frappe d'emblée le jeune Pachôme dans le christianisme, c'est la charité, le service des autres. Il veut vivre lui aussi une vie consacrée au service de son prochain. Mais ce vœu semble vite oublié, et après trois années passées dans un ermitage à Šenesêt, où le service des malades a finalement occupé la majeure partie de son temps, il part au désert, pour une mener une vie plus « parfaite ».

Pachôme a une certaine facilité pour l'ascèse. Rien ne le rebute et la vie d'anachorète, malgré sa rudesse évidente, semble aller de soi pour lui. Il n'est pas sujet à des visions diaboliques, ni à des tentations. Comme pour les trois années à Šenesêt, les *Vies* décrivent les sept années au désert, auprès de Palamon, comme une période facile, sans grand combat ni difficultés.

La situation change du tout au tout à Tabennèse. Dieu demande à Pachôme de s'installer à Tabennèse et d'y accueillir d'autres moines. Plus tard, Dieu lui révélera que sa volonté est qu'il se mette

au service de son prochain, ce qui correspond étrangement au vœu même qu'il avait fait dans sa jeunesse. Pachôme se lance donc dans cette nouvelle aventure, et accueille auprès de lui tous ceux qui souhaitent mener une vie monastique, et il se met à leur service. Mais il le fait d'une manière qui n'est pas juste. Les *Vies* font porter la responsabilité de l'échec de cette première communauté aux autres, qui sont orgueilleux et moqueurs, mais Pachôme a probablement sa part de responsabilité dans un système infantilissant et désorganisé. Sa première réaction, après cet échec, consiste à structurer la vie commune par des lois, et de s'y soumettre lui-même. Le système communautaire est alors en place, dans ses grandes lignes, et les *Vies* vont s'employer à raconter des anecdotes de la vie quotidienne des frères.

Cette vie-là est loin d'être aussi facile que la vie solitaire, où chacun n'est responsable que de soi-même. Pachôme y connaîtra des oppositions, des affrontements et des incompréhensions. Il y sera confronté plus d'une fois au diable, qui se cache derrière la détresse de nombreux frères, et derrière ses propres limites.

Pachôme meurt le 9 mai 347⁹³, emporté avec de nombreux autres frères par une épidémie⁹⁴. À sa mort, la communauté compte neuf monastères d'hommes et deux monastères de femmes, qui regroupent plusieurs milliers de moines et de moniales⁹⁵. Petronios succède à Pachôme, mais meurt quelques semaines après lui. Il est remplacé par Horsière qui, à la suite d'une grave crise d'autorité, dut laisser, cinq ans plus tard, la place à Théodore. Celui-ci l'exerça jusqu'à sa mort, en 368. Horsière reprit alors la direction de la communauté jusqu'à son décès, vers 380⁹⁶.

Les intuitions spirituelles de Pachôme

Pachôme a mené une réflexion très poussée sur le sens de la vie communautaire, comme en témoignent les anecdotes rapportées par les *Vies*. La vie communautaire est fondée sur la responsabilité des frères les uns envers les autres, en toute patience, en toute miséricorde, en toute humilité. Les frères doivent s'accueillir, s'aider, s'écouter les uns les autres parce qu'ils sont chacun les uns pour les autres une figure du Christ. Dans cette vie, aucun n'est supérieur aux autres, mais chacun doit se mettre au service de son frère.

Dans de nombreux cas, Pachôme est prêt à aller plus loin. Il faut se faire « tout à tous », ce qui implique non seulement de se mettre au service d'un frère, mais aussi de ne pas le juger pour pouvoir se faire proche, entrer dans sa logique et porter avec lui les fardeaux qui l'écrasent.

⁹³ Christoph JOEST, « Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros » dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* n° 85 (1994), pp. 132-144. Cette date est contestée et certains auteurs proposent le 9 mai 346. Voir G. E. GOULD, « The Date of Pachomius' Death » dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* n° 87 (1996), pp. 133-137.

⁹⁴ Am 643,15-17 (la maladie) puis Am 648,11-14 (la mort). Le récit de la mort de Pachôme n'est pas conservé dans les manuscrits coptes.

⁹⁵ Voir Armand VEILLEUX, « Monachisme et gnose. Première Partie : Le cénobitisme pachômien et la Bibliothèque copte de Nag Hammadi » dans *Laval théologique et philosophique* n° 40 / 3 (octobre 1984), p. 279.

⁹⁶ Voir VEILLEUX, « Monachisme et gnose. Première Partie... », p. 278.

La place des observances monastiques et des ascèses est secondaire dans un tel système, parce que chacun a son histoire propre et ses propres limites. Stabilité, clôture, jeûnes, abstinence de viande, prières, tout est subordonné à la charité fraternelle. Ce qui est nouveau dans l'enseignement de Pachôme, c'est l'institutionnalisation de cette relativité des observances. Dès lors, on passe d'un régime de tolérance à un régime de liberté, et de respect des limites de chacun. Et face à un frère qui voudrait trop en faire, Pachôme oppose l'objectivité d'une Règle commune à tous. Il ne faudrait pas en déduire que Pachôme supprime les observances monastiques, au contraire, il les codifie, et lui-même restera un ascète hors-pair jusqu'à sa mort. Ce qui est important, ce n'est plus leur volume, mais qu'elles soient communes.

La vie communautaire — et ce qu'elle implique de charité fraternelle — devient donc le *contenu* de ce que Pachôme propose à ses moines. Elle n'est pas le simple cadre d'une nouvelle façon d'être anachorète. Les *Vies* ont d'ailleurs conservé des traces de querelles avec les anachorètes qui ne comprennent pas la liberté des frères de Pachôme.

Responsabilité, liberté, humilité, patience, miséricorde, autant de vertus que les *Vies* attribuent volontiers à Pachôme. D'autres vertus sont dorénavant secondaires, quoique bien mises en scènes dans les jeunes années de Pachôme, telles que la force, l'endurance, le courage ou la résistance à la souffrance. Pachôme est très charismatique et tous les frères ont confiance en son discernement spirituel. Il est d'ailleurs très sûr de lui et de son jugement, ce qui peut le pousser parfois à réagir de manière rapide, violente et sans appel⁹⁷.

La question du service est probablement la plus délicate. Le tout premier vœu de Pachôme était de se mettre au service de son prochain. Après trois années de service, il renonce et préfère partir au désert, pour y mener une vie authentiquement monastique, et durant les sept années au désert, les *Vies* ne font nulle mention d'un service que Pachôme aurait rendu, ni à Palamon, ni à d'autres, si ce n'est d'avoir prié une fois, et en vain, pour un moine orgueilleux. Quand il s'installe à Tabennèse, Pachôme renoue avec le service rendu aux autres, mais il le fait d'une manière que les autres ne peuvent recevoir : il se charge de tout, se rendant indispensable et réduisant les frères *de facto* à une situation de minorité. Il lui faudra du temps pour trouver la manière juste de rendre service, sans écraser les autres mais pour les faire vivre, tels qu'ils sont, à partir de ce qu'ils sont.

Pachôme apprend donc à se mettre en vérité au service des autres, dans le cadre précis et limité de la vie monastique communautaire, et les *Vies* retracent cet itinéraire de Pachôme. Ce service juste, humble, miséricordieux, patient, responsable, libre, qui correspond au premier désir de Pachôme, confirmé par appel de Dieu, prend corps dans une institution. On peut effectivement lire ainsi tout

⁹⁷ VOGÜÉ est particulièrement sensible à cet aspect difficile de la personnalité de Pachôme. Ainsi écrit-il : « Voici un homme au caractère vif, aux sanctions sévères, aux réactions parfois brutales, qui ne souffre pas l'opposition ni ne partage son autorité avec personne, qui tient ses collaborateurs en laisse et manipule l'opinion pour arriver à ses fins ». Voir VOGÜÉ, « Saint Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes » dans *De saint Pachôme à Jean Cassien*, p. 133.

l'itinéraire spirituel de Pachôme, depuis sa prison jusqu'à son lit de mort⁹⁸. Une autre lecture est possible qui dit que l'entreprise cénobitique de Pachôme consiste essentiellement à élargir et à institutionnaliser la relation maître-disciple qu'il a lui-même entretenue pendant sept ans avec l'anachorète Palamon⁹⁹. Mais nous voudrions proposer une troisième lecture de la vie de Pachôme, à partir de ce que nous avons mis à jour dans l'étude de la *Lettre d'encouragement*.

⁹⁸ C'est la lecture de Fidelis RUPPERT, qui lit la vie de Pachôme comme une recherche constante du service des hommes, d'abord compris comme l'exercice de la charité au plan matériel, puis comme un ministère de réconciliation des âmes avec Dieu et de direction spirituelle. Voir Fidelis RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, coll. « Münsterschwarzache Studien » n° 20, Münsterschwarzach : Vier-Türme-Verlag, 1971, cité dans VOGÜÉ, « Saint Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes », p. 120.

⁹⁹ C'est la lecture de VOGÜÉ, qui tient à ne pas minimiser l'influence de Palamon sur Pachôme. L'originalité de la figure de Pachôme est alors relativisée par rapport aux autres formes de monachisme. Voir VOGÜÉ, « Saint Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes », p. 126.

2.2. Comparaison des *Vies* avec la *Lettre d'encouragement*

Nous voudrions maintenant comparer notre lecture des *Vies coptes* de Pachôme avec la *Lettre d'encouragement*. Les textes ont un statut différent, par leur ampleur et par leur genre littéraire. En outre, les *Vies* ne prétendent pas être autre chose qu'une interprétation — autorisée par Pachôme lui-même — de ce que Pachôme a vécu. La *Lettre* en revanche n'est pas une interprétation, elle est un enseignement : l'auteur, que nous avons identifié à Pachôme lui-même, y laisse transparaître sa vision de la vie communautaire, de la fraternité, du combat contre le diable. Nous avons en outre émis l'hypothèse qu'il y laissait transparaître son expérience et sa personnalité. Nous confronterons donc les données biographiques des *Vies* avec ce que la *Lettre* nous dit de l'expérience de Pachôme. Ce qui est en jeu, ce sont les différences entre le portrait de Pachôme, tel que les *Vies* le dressent et tel que la *Lettre* nous le révèle. La question de l'authenticité de la *Lettre* prendra alors un jour nouveau, comme d'ailleurs celle de l'identité de son destinataire.

2.2.1. Le portrait de Pachôme, d'après la *Lettre* et dans les *Vies*

2.2.1.1. Les similitudes et les rapprochements possibles

Sans tomber pour autant dans un concordisme facile, qui consisterait à rapprocher systématiquement ce que nous avons mis à jour dans notre étude de la *Lettre* et des *Vies coptes*, force est tout de même de constater que nous sommes dans un même univers spirituel. Les rapprochements sont donc faciles à faire, entre les deux portraits de Pachôme, tel qu'il transparaît dans la *Lettre* et tel que les *Vies* nous l'ont transmis. Nous allons redire rapidement ces similitudes, pour nous arrêter plus bas et plus longuement sur les différences et les incohérences entre les deux sources.

Dans la *Lettre* et dans les *Vies coptes*, Pachôme apparaît comme quelqu'un qui est à la fois humble et sûr de son expérience spirituelle. Il ne se situe pas dans une position d'autorité (ce qui n'est vrai dans les *Vies* qu'après le premier échec à Tabennèse), mais soumis, comme les autres, à une organisation de la vie communautaire qui le dépasse et que tous doivent avoir à cœur de promouvoir. Cette vie communautaire est le cadre de tout l'enseignement de Pachôme, dans la *Lettre* et dans les *Vies*. Bien plus, elle est le premier terrain de l'expérience spirituelle, et passe avant les visions et les révélations¹⁰⁰ (et ceci est surtout vrai après la fondation à Tabennèse).

L'expérience de Pachôme dans la vie communautaire est double : elle est à la fois 1.) la constatation de l'impossibilité de combattre le diable face à face, à cause de sa ruse et de l'ambiguïté du

¹⁰⁰ Les visions et les révélations ne jouent pas un rôle important dans le gouvernement des monastères, contrairement à l'interprétation de HEDRICK, mais seulement dans l'accompagnement spirituel des frères. Les deux offices sont en effet séparés, et Pachôme n'est que le père spirituel des frères, il n'est pas chef de maison. Voir HEDRICK, « Gnostic Proclivities... », pp. 85-86.

cœur de l'homme ; mais elle est aussi 2.) une expérience de réconciliation fraternelle, qui vaut plus que toutes les ascèses.

Dans les *Vies* en effet, les exemples sont nombreux où le diable se manifeste sous les traits du bien : il encourage à l'ascèse, il prend le visage du Christ, il est intransigeant sur l'observance des coutumes monastiques. Cependant on ne trouve pas telle quelle l'opposition décrite dans la *Lettre*, entre les tentations qui viennent de la droite et celles qui viennent de la gauche. Et quant à la seconde grande expérience de Pachôme, à savoir que la réconciliation fraternelle est le lieu du combat contre le diable, et qu'elle remplace toutes les ascèses, les *Vies* ne le présentent pas aussi clairement que la *Lettre*. Elles insistent beaucoup plus sur la responsabilité entre frères que sur la réconciliation.

Et cette double constatation quant à l'expérience de Pachôme doit être généralisée : les expressions originales et les exégèses personnelles qu'on lit dans la *Lettre* ne sont même pas mentionnées dans les *Vies*. Ce fait attire notre attention sur les différences entre nos deux sources, les *Vies coptes* et la *Lettre d'encouragement*.

2.2.1.2. Les différences

2.2.1.2.1. Différences d'expression

Les expressions originales de la *Lettre* ne se retrouvent pas dans les *Vies* de manière aussi claire. Par exemple, on ne trouve pas mention, dans les *Vies*, des personnages bibliques de Lot et de Caïn comme figures de la vie cénobitique, au milieu des pécheurs, et de la vie érémitique, dans l'orgueil. Cette exégèse originale n'a pas laissé de trace dans les *Vies coptes*. Peut-être les rédacteurs des *Vies* n'ont-ils pas perçu la pertinence d'une telle exégèse, ou peut-être n'en ont-ils pas osé dire.

Quant au thème du combat, il n'est pas central dans les *Vies*, et l'on ne retrouve ni les expressions de la *Lettre*, ni même des allusions au monde militaire. Le seul exemple d'utilisation d'une métaphore militaire se lit en Bo §67, 129, 1-6¹⁰¹. Pachôme explique qu'il n'y a pas un seul grade dans le service de Dieu, mais plusieurs : des commandants, des cinquanteniers, des centeniers, des chiliarques et un roi¹⁰². Mais cette métaphore est unique en son genre dans les *Vies* et son interprétation est difficile dans son contexte. Les *Vies* ne gardent pas non plus trace d'une comparaison du monachisme avec un combat en général. Nous nous demandons plus haut si le vocabulaire martial était caractéristique de Pachôme ou si celui-ci s'adaptait en fonction de son destinataire. Il semble donc qu'il faille opter pour la seconde solution. Peut-être faut-il y voir la capacité de Pachôme à s'adapter à son auditoire, de se

¹⁰¹ Voir le parallèle en S⁴ §67, 307, 7-13.

¹⁰² Respectivement : ἀρχων (ἀρχων), πεντηκονταρχος (πεντηκόνταρχος), εκατονταρχος (εκατόνταρχος), χιλιαρχος (χιλίαρχος) et πο.

faire « tout à tous », adaptation qui peut aller jusqu'à la ruse, comme nous le voyions dans certains épisodes des *Vies*.

On ne trouve enfin aucune utilisation de la citation de Mi 7,2: « Chacun opprime son prochain » dont Horsièse dit pourtant que Pachôme la citait « sans cesse¹⁰³ ». Comment se fait-il qu'aucun passage des *Vies* ne mentionne ce fait ? Et sans l'attestation d'Horsièse, nous ne saurions pas que Pachôme avait souvent recours à cette citation. La question de l'authenticité pachômienne de la *Lettre d'encouragement* ne doit donc pas rester close.

2.2.1.2.2. Différence de contexte

Les contextes de la *Lettre d'encouragement* et des *Vies coptes* ne sont pas non plus tout à fait les mêmes.

Dans la *Lettre*, l'accent est mis sur la réconciliation. Rien de surprenant à cela, car elle s'adresse précisément à un frère qui est fâché contre un autre. Quand Pachôme y décrit la vie communautaire, il l'assimile à la réconciliation entre frères. Tout y est naturellement vu à travers ce prisme, ce qui induit notre lecture : le lieu du combat contre le diable n'est pas un impossible face à face avec lui, car celui-ci est trop fuyant, et le cœur de l'homme trop retors. Le lieu du combat — et le monachisme est un combat — est la réconciliation avec le frère. Cette réconciliation est en même temps une théophanie, car c'est Dieu lui-même qui, dans le Christ, combat pour le moine. La vie commune y est présentée comme le lieu même de cette expérience de rencontre avec le Christ, dans le frère, et dans la réconciliation.

Dans la *Lettre*, la solitude n'est jamais liée aux tentations, mais à la consolation, à la conversion, aux larmes, à la douceur et à la joie. Elle n'est pas une épreuve, mais au contraire, elle est nécessaire pour équilibrer la vie commune qui est exigeante et difficile. La solitude est toute entière du côté de la facilité. C'est pourquoi la vie solitaire peut jouer comme une tentation : tentation de s'y réfugier totalement, tentation de fuir le monde et le devoir de charité fraternelle. La réconciliation fraternelle est rendue possible par les temps de solitude, qui n'en sont que la préparation. L'enjeu de la *Lettre* est donc de convaincre le frère de ne pas fuir le combat de la réconciliation, parce qu'il est central et source de vie.

Dans les *Vies*, le contexte est légèrement différent. On retrouve en arrière-plan ce que nous avons découvert dans la *Lettre*, à savoir que l'anachorèse est facile, et que les tentations et les épreuves commencent avec l'arrivée du frère de Pachôme, puis des premiers moines. On y voit Pachôme s'investir dans les relations fraternelles, parce qu'il s'estime responsable de tous. Dans les *Vies*, l'accent n'est cependant pas mis sur la réconciliation, mais sur cette responsabilité mutuelle. Cette responsabilité

¹⁰³ Voir plus haut, notre paragraphe 2.1.4. « L'arrivée des premiers moines à Tabennèse et le premier échec », p. 42.

mutuelle n'étant d'ailleurs pas absente de la *Lettre*, dans sa finale. Mais l'accent des *Vies* est tout entier porté sur cette responsabilité.

Les *Vies* présentent l'itinéraire de Pachôme du point de vue particulier de l'apprentissage de la responsabilité mutuelle : c'est la vocation première de Pachôme, et le sens de la fondation de la vie communautaire, qui consiste à se faire le garant de son frère, en vue de sa sanctification. Après un premier échec de la mise en œuvre de cette responsabilité, où Pachôme l'a confondue avec le service servile des frères, les *Vies* montrent comment Pachôme exerçait cette responsabilité et exhortait les autres à faire de même. Dans les *Vies*, la réconciliation est au service de cette responsabilité, elle n'est plus centrale comme dans la *Lettre*.

Dans les *Vies*, la responsabilité de Pachôme pour ses frères, doit être la responsabilité des frères les uns pour les autres. Elle se décline en service mutuel, attention quotidienne, patience, miséricorde, pardon, compréhension, humilité, se faire « tout à tous » et « donner son âme » pour son frère. Dès lors, le contexte des *Vies* pourrait être celui d'une réflexion sur l'exercice du pouvoir dans la fraternité. Pachôme était reconnu pour la qualité de son discernement, et pour le caractère inspiré de ses décisions, mais comment faire après son départ pour juger les situations et les personnes ?

Pachôme avait visiblement une grande confiance en son propre discernement, et l'auteur de la *Lettre* ne semble pas douter non plus de la valeur des conseils qu'il donne, et des interprétations nouvelles qu'il avance. Mais comment ses successeurs peuvent-ils à leur tour asseoir leur légitimité ? Il nous semble que c'est dans ce contexte que les *Vies* reprennent la question du pouvoir, de la responsabilité, de l'autorité dans la communauté, pour chercher des critères du service juste, selon l'esprit du fondateur.

Les contextes des *Vies* et de la *Lettre d'encouragement* sont donc assez différents. Et il est normal que le portrait de Pachôme y apparaisse différemment. Dans les *Vies*, Pachôme est avant tout un fondateur. Son expérience est rappelée en vue de légitimer l'autorité de ses successeurs. Les *Vies* sont donc spécialement attentives à la manière dont Pachôme exerçait l'autorité. Or il modifie l'équilibre habituel entre obéissance et autorité, en se faisant l'un des moines, en se mettant à leur service (de manière infantilissante dans un premier temps) et en mettant l'accent sur une responsabilité mutuelle des frères. La *Lettre d'encouragement* ne contredit pas ce portrait de Pachôme, elle le présuppose plutôt : Pachôme y fait preuve d'une autorité spirituelle évidente, mais ne se situe pas pour autant au-dessus du frère à qui il s'adresse. En mettant l'accent sur la réconciliation, la *Lettre* dit de manière plus nette que les *Vies* le sens qu'a le projet communautaire pour Pachôme : puisqu'il est impossible de combattre le démon seul, face à face, il faut se reposer sur la charité fraternelle. Et c'est dans la réconciliation que le démon sera vaincu.

C'est à partir de ces considérations que nous voudrions proposer une interprétation plus personnelle de l'itinéraire spirituel de Pachôme.

2.2.2. La grande tentation de Pachôme

Nous avons mis à jour plusieurs traits saillants de l'expérience spirituelle de la vie communautaire, attribuée à Pachôme. Nous avons aussi essayé de montrer les différences de contexte entre la *Lettre d'encouragement* et les *Vies*, et les sens différents qu'elles véhiculaient. Nous voudrions proposer ici notre propre interprétation de la vie de Pachôme.

Quand Pachôme sous-entend dans la *Lettre* que partir au désert serait une tentation de facilité pour le moine qui est fâché contre son frère, il parle d'expérience. Nous pensons que lui-même a fui le combat de la fraternité et des relations humaines pendant les sept années qu'il a passées au désert, auprès de Palamon. Alors que son premier désir était de se mettre au service du genre humain, et ce désir est confirmé par appel de Dieu à deux reprises, il fuit au désert.

Notre interprétation est que Pachôme se rend compte un jour qu'il a suivi une chimère durant ces sept années et qu'il a succombé aux suggestions du diable, sous couvert d'aller se consacrer au service exclusif de Dieu¹⁰⁴. Grâce à Palamon et à son accompagnement, Pachôme a finalement appris à discerner les suggestions du diable.

Les *Vies* racontent ces étapes de la vie de Pachôme, mais elles ne dressent pas ce constat. Pachôme a-t-il jamais avoué à ses frères qu'il s'était trompé en partant au désert ? La *Lettre* est le seul texte où la vie anachorétique est présentée comme une tentation, certes pas de manière explicite, mais le rapprochement est suffisamment clair. Cela n'enlève rien à la valeur de la vie anachorétique, pas plus dans les *Vies* que dans la *Lettre*, mais cette expérience qu'a faite Pachôme attirera dorénavant son attention sur l'action du diable. Celui-ci est fuyant et attaque l'homme de biais, ou même sur le terrain de l'ascèse et des œuvres bonnes. Est-ce pour cela que l'épisode du moine orgueilleux qui marche dans

¹⁰⁴ RUPPERT a expliqué ces sept années au désert comme une erreur que Pachôme aurait faite, s'éloignant de son idéal de service des hommes parce qu'il le jugeait inconciliable avec le service de Dieu. À notre avis, cette interprétation reste superficielle et la preuve est qu'on pourrait s'en passer pour interpréter la suite de la vie de Pachôme. RUPPERT présente ce « détour apparent » par l'anachorèse comme un moyen pour Pachôme d'approfondir sa vie spirituelle en apprenant entre autres la relation de la paternité spirituelle. Or nous y voyons plutôt un principe herméneutique de la vie de Pachôme. Voir RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum...*, p. 41, cité par VOGÜÉ, « Saint Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes », p. 120.

VOGÜÉ conteste l'idée que les sept années auprès de Palamon puissent être interprétées comme des années d'errance, tout au plus trouve-t-il la remarque de RUPPERT « judicieuse mais un peu courte ». D'où son insistance à montrer ce que Pachôme doit à Palamon. Mais c'est dénier à l'erreur tout rôle pédagogique, et à Palamon tout rôle de discernement, réduisant sa pédagogie à son exemplarité. À notre avis, Pachôme doit effectivement beaucoup à Palamon, et nous ne contestons pas les propositions de VOGÜÉ. Nous disons simplement que pour Pachôme, ces années ont été rétrospectivement comprises comme une période où il avait succombé aux suggestions du diable. Nous contestons en revanche l'idée de VOGÜÉ selon laquelle Pachôme ne fait qu'institutionnaliser à grande échelle ce qu'il a vécu auprès de Palamon. Voir VOGÜÉ, « Saint Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes », pp. 120-121.

le feu a tant marqué Pachôme ? Au milieu de ses années d'anachorèse, et grâce à Palamon, Pachôme a compris que le diable pouvait se cacher y compris dans ce qui est bon.

Un jour¹⁰⁵, Pachôme explique à un frère qui est tout joyeux d'avoir le cœur en paix et d'être libéré des tentations, que le démon s'acharne bruyamment sur la maison en laquelle il ne peut pas entrer, mais une fois qu'il y est entré, il n'est plus turbulent, au contraire, il s'y repose confortablement. Fait-il alors allusion à ces sept années passées aux côtés de Palamon, où il n'a jamais été tenté par le démon précisément parce que le démon était tranquillement installé en lui, qui avait fui le service de son prochain ? L'épisode du moine orgueilleux qui marche dans le feu a d'autant plus frappé Pachôme que pour la première fois il a compris que le démon n'attaquait pas de face et que si son ascèse était si facile, elle était peut-être inspirée par le démon. Palamon avait dit à Pachôme qu'il était prêt à peiner avec lui jusqu'à ce qu'il se connaisse lui-même¹⁰⁶, et cette parole que Pachôme a dû rapporter à ses frères s'est réalisée pour lui : il a quitté Palamon quand il a compris qu'il avait suivi une chimère au désert.

Palamon joue donc un rôle de pédagogue éminent dans la vie de Pachôme, non pas d'abord parce qu'il lui aurait appris l'ascèse (Pachôme a mené une vie ascétique avant d'aller rejoindre Palamon), ou parce qu'il aurait constitué le lien avec l'Église (les habitants de Šenesêt se sont chargés eux-mêmes de faire baptiser Pachôme), mais parce qu'il a accompagné Pachôme jusqu'à ce qu'il se connaisse lui-même. Et Pachôme n'aurait pas pu faire ce travail seul, puisque précisément le diable l'a attaqué « par la droite », c'est-à-dire non pas de face, mais au « second degré », en lui suggérant de pratiquer plus d'ascèses.

Pachôme s'appuiera ensuite sur cette expérience, avoir été tenté sans même le voir durant sept ans, pour essayer de trouver d'autres critères du combat juste et il a trouvé dans la vie communautaire ces critères. C'est-à-dire que le seul moyen, pour lui, d'être sûr qu'il ne suivait pas ses propres démons était de s'en remettre à une Règle commune et objective. La vie commune la plus simple est le meilleur garant de la droiture des intentions de chacun, non pas d'abord parce qu'elle serait humble (ceci est typiquement le point de vue des *Vies*, qui réfléchissent sur l'exercice de l'autorité) mais parce qu'elle est commune, tout simplement.

L'itinéraire spirituel de Pachôme ne serait donc pas tant l'histoire d'un long apprentissage du service juste, responsable, et miséricordieux, qui répondrait au mieux à l'appel de Dieu, ni celui de l'institutionnalisation de la paternité spirituelle, mais l'histoire de sa quête de vérité et de certitude, de

¹⁰⁵ Bo §102, 172,7-25 // S^{3a} 318, 17-30 (lac.) // Am 497,2-498,4.

¹⁰⁶ Bo §10, 85,8-10 // Am 347,5-6. AMÉLINEAU a malheureusement fait un contre-sens (et un oubli) en traduisant l'arabe. Le texte dit en effet : « لانا مستعدين ايضا في الوقت الذي تاتينا فيه ان تعب معك كقدر ضعفنا حتى تعرف ذاتك وحدك » Nous sommes prêts nous aussi, quand tu viendras chez nous, à peiner avec toi à la mesure de notre faiblesse, jusqu'à ce que tu te connaisses toi-même ». Or AMÉLINEAU a traduit : « Nous serons prêts à te recevoir, quand tu te seras connu toi-même », ce qui implique une démarche et une pédagogie opposées.

critères pour juger l'action du diable et celle de l'Esprit. La vie communautaire est alors le lieu de cette quête de vérité, et c'est pourquoi elle peut être le lieu de la théophanie.

Dans l'article¹⁰⁷ que nous citons, au début de ce travail, sur les représentations mentales de Pachôme et de ses contemporains, Christoph Joest montre que la vocation de Pachôme au service fraternel est le point de perspective à partir duquel se comprennent tous les aspects de la vie de Pachôme. Ceci est très juste, nous semble-t-il, mais dans le seul contexte des *Vies*. Or ces *Vies* ne sont pas écrites par Pachôme lui-même. L'analyse de Fidelis Ruppert¹⁰⁸ sur le long apprentissage du service fraternel ou celle d'Adalbert de Vogüé¹⁰⁹ sur l'institutionnalisation de la paternité spirituelle sont valables et elles peuvent constituer d'autres points de perspective. Mais notre étude de la *Lettre d'encouragement* et des *Vies* nous a rendu attentif aux différences de contexte entre les sources et à la distance qu'il peut y avoir entre un point de vue extérieur sur Pachôme et ce que Pachôme a lui-même vécu.

Notre position est que les sept années d'anachorèse inspirée par le diable jouent *subjectivement* pour Pachôme le rôle de perspective que joue *objectivement* la vocation au service (ou l'institutionnalisation) dans les *Vies*. Si du point de vue des *Vies*, les sept années d'anachorèse peuvent être interprétées comme une parenthèse où Pachôme se serait égaré (F. Ruppert), ou encore comme l'apprentissage à petite échelle de la relation de paternité spirituelle (A. de Vogüé), nous pensons que ces sept années ont été la période indispensable qu'il a fallu à Pachôme, avec l'aide de Palamon, pour apprendre à se connaître lui-même et à éprouver ses propres limites face au démon. Cette analyse qui repose sur l'étude de la *Lettre d'encouragement* est vérifiable dans les *Vies*.

¹⁰⁷ Voir C. JOEST, « Aspekte und Perspektive in den Schriften und im Wirken Pachoms » dans *Studia monastica* n° 39 / 1 (1997), p. 24.

¹⁰⁸ Voir RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum...*, p. 41, cité par VOGÜÉ, « Saint Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes », p. 120.

¹⁰⁹ Voir VOGÜÉ, « Saint Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes », pp. 120-121.

Conclusion

Nous avons relu les *Vies coptes* de Pachôme, en y cherchant des éléments qui permettent d'éclairer sa personnalité spirituelle, telle que ses successeurs l'avaient comprise. Ce long parcours, à travers des textes souvent mutilés, nous a révélé un visage assez précis de Pachôme, que la tradition tient pour le fondateur de la vie communautaire. Cette lecture des *Vies* avait pour but de caractériser l'expérience spirituelle de Pachôme, afin de la confronter au portrait de l'auteur de la *Lettre d'encouragement*, tel que le texte le laissait transparaître.

La *Lettre d'encouragement* et les *Vies coptes* décrivent sensiblement la même expérience spirituelle, mais avec des expressions et un vocabulaire assez différents. Nous avons cependant très certainement à faire à une pensée et à une expérience originales et authentiques, et même nouvelles dans l'histoire de l'Église.

Ces sources ne se contredisent pas, dans la description du contenu de cette expérience ; au contraire, il est frappant de constater la cohérence très grande dont elles font preuve quand elles décrivent cette expérience, chacune selon son genre littéraire propre. Pachôme subsiste donc comme figure emblématique, toujours déjà interprétée par ceux qui se sont reconnus en lui, ses successeurs et ses frères.

Le contexte de la *Lettre d'encouragement* est le besoin de réconciliation entre frères. La réconciliation endosse alors la totalité du contenu de la vie commune et de sa signification. Dans les *Vies coptes*, le contexte est très probablement celui d'une légitimation du pouvoir. Les *Vies* exposent donc l'œuvre de Pachôme en étant spécialement attentives aux jeux de pouvoir entre les frères. L'autorité de Pachôme y est légitimée à la fois par la qualité de son discernement spirituel et par la responsabilité dont il se sentait investi envers les frères, exhortant chacun à faire de même, humblement et dans un esprit de service.

Si les *Vies coptes* peuvent donner l'impression que toute la vie de Pachôme est guidée par la recherche du service le plus juste (ou par l'institutionnalisation de la paternité spirituelle), il ne faut pas en déduire que cette interprétation est celle de Pachôme lui-même. C'est d'abord celle de ses frères et de ses successeurs. Quel accès avons-nous à l'interprétation de Pachôme lui-même, et sa propre compréhension de son itinéraire ? L'étude d'une lettre attribuée à Pachôme aura au moins attiré notre attention sur l'écart entre ces différents points de vue.

Nous pensons en outre que cette lettre est authentique et qu'elle nous donne accès à la manière dont Pachôme lui-même comprenait la vie communautaire. Notre interprétation de la vie de Pachôme est qu'il a fait l'expérience d'avoir succombé à la tentation en partant au désert, croyant suivre ainsi la volonté de Dieu, et qu'il s'est rendu compte au bout de sept ans, et grâce à Palamon, qu'il avait

suiui une chimère. Il sait dès lors qu'il a besoin des autres pour authentifier ses expériences et qu'il ne trouvera pas la vérité dans la solitude mais dans la communion fraternelle. Nous pensons que c'est à ce titre que la vie commune est pour Pachôme le lieu de la rencontre avec Dieu. Cette interprétation n'est pas contradictoire avec le portrait que les *Vies* dressent de Pachôme, et se trouve même confirmée à plusieurs endroits.

Pour la suite du travail, on pourrait par exemple reprendre la question de l'authenticité de la *Lettre d'encouragement*, dans le cadre plus large de toute la littérature pachômienne. On pourrait aussi étudier les *Vies* séparément les unes des autres, pour en éclairer à chaque fois le contexte propre. On pourrait enfin étudier les autres pièces attribuées à Pachôme.

Nous choisissons de proposer une réflexion théorique sur la nouveauté que constitue la vie communautaire et sur ses conditions de possibilité, en lien avec l'expérience spirituelle de Pachôme. Cette troisième partie sera l'occasion de vérifier la cohérence théologique des propositions avancées jusqu'à maintenant.

3. DÉPLACEMENT DU DISCOURS SUR LA VIE RELIGIEUSE COMMUNAUTAIRE

Dans cette troisième partie, nous voudrions proposer une construction théologique qui rende compte à la fois des différences et des similitudes entre la *Lettre d'encouragement* et les *Vies*, considérées comme source de la spiritualité communautaire pachômienne. Cette construction revient à chercher un point focal à partir duquel comprendre la cohérence des sources envisagées. Ce point focal est extérieur aux textes, et c'est pourquoi cette élaboration reste théorique. Il est aussi un point de vue limité sur l'expérience de Pachôme et sur la fondation de la vie communautaire, car il n'est construit qu'à partir de la *Lettre d'encouragement* et des *Vies coptes*. Il faudrait en effet pouvoir ajouter au dossier le reste des sources pachômiennes : les règles, les lettres, les apophtegmes...

Cependant, quoique limité et théorique, ce point de vue focal que nous prétendons trouver n'est pas sans intérêt ni sans pertinence. Certes, le cadre de ce travail ne nous permet pas de confronter sérieusement les théologies de la vie religieuse avec notre modèle théorique, mais il nous donnera cependant l'occasion d'ouvrir des pistes de réflexion et d'indiquer des ouvertures et des déplacements possibles dans le discours théologique sur la vie religieuse communautaire. Les auteurs que nous croiserons viendront donc plus confirmer ou infirmer nos intuitions et notre propre construction théologique que dialoguer réellement avec elle. Ce dialogue pourrait être la suite de ce travail, en vue d'une réelle refondation de la théologie de la vie communautaire, ce que nous ne prétendons pas faire ici.

Dans une première partie, nous reprendrons les éléments originaux de la *Lettre d'encouragement*, qui nous ont servi de clef d'interprétation tout au long de notre recherche. Dans un second temps, nous proposerons d'envisager la *koinónia* comme la vocation eschatologique de la vie communautaire. Dans un troisième temps, enfin, nous proposerons la figure du pardon comme ce point focal à partir duquel penser l'expérience spirituelle de Pachôme et le sens de la spiritualité communautaire, en tension entre sa cohérence anthropologique et sa vocation eschatologique.

3.1. Un enracinement anthropologique

Introduction

Pachôme n'est pas un théologien de la vie religieuse communautaire¹¹⁰. Il ne propose pas une réflexion sur cette forme de vie, mais il décrit plutôt en quoi elle consiste. C'est la force propre de sa *Lettre d'encouragement*, et des anecdotes rapportées dans les *Vies*, que de donner à voir la vie communautaire telle qu'elle a été vécue par Pachôme (ou comprise par ses successeurs).

La première observation qui s'impose est que certaines personnes font, plus que d'autres, le constat qu'elles ne peuvent trouver en elles une base sûre et vraie pour leur expérience spirituelle (c'est ainsi que nous interprétons cette phrase de la *Lettre d'encouragement* : « Ce n'est pas seulement à toi que les démons viennent par la droite, tandis que c'est la gauche qui est manifestée à tout homme, car en effet moi aussi en vérité ils me combattent par la droite » (24,3-6)). Ces personnes qui sont tentées « par la droite » ont donc besoin de s'en remettre à l'objectivité d'une Règle, d'un accompagnement et d'une fraternité, pour y trouver un terrain sûr et stable. La question qui est en jeu est alors celle de la vérité du discernement spirituel, et du chemin ascétique qui le rendra possible pour chacun.

Dans un premier temps, nous nous arrêterons sur les deux types opposés de l'anachorète et du cénobite. Dans un deuxième temps, nous entamerons une réflexion sur la question de la vérité, comme besoin authentiquement humain. Dans un troisième temps enfin, nous expliciterons la logique de Pachôme dans l'articulation entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu.

3.1.1. L'anachorète et le cénobite : deux types opposés

3.1.1.1. Distinction entre deux types de personnalité spirituelle

À plusieurs reprises, les *Vies coptes* nous rapportent l'objection de Pachôme à l'entrée au monastère de certains hommes car il explique que c'est une responsabilité très grande d'accepter dans la vie commune les hommes soumis à leurs passions¹¹¹. À ces hommes-là, il conseille de choisir la vie anachorétique, c'est-à-dire une vie d'ascèse, de solitude et de pénitence. Nous rapprochons cette distinction — entre les hommes de passion et les autres — d'une autre distinction faite par Pachôme dans la *Lettre d'encouragement* entre ceux qui sont tentés « par la gauche » et ceux qui sont tentés « par la

¹¹⁰ Nous parlerons seulement de la vie religieuse communautaire, et non pas de la dimension communautaire inhérente à tout groupe chrétien. Ainsi pouvons-nous reprendre la définition du *Dictionnaire de spiritualité* : elle consiste en ce que « dans une maison religieuse, chacun, sans en excepter le Supérieur, se contente de ce qu'on donne à tous, pour la nourriture, le vêtement, le mobilier, etc. sans le moindre privilège en faveur de personne, sans aucune dispense qui ne soit vraiment nécessaire ». Marius NEPPER, « Commune (Perfection de la vie) » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome II, Paris : Beauchesne, 1953, col. 1184.

¹¹¹ Pour les références, voir plus haut notre paragraphe 2.1.5.4. « La querelle avec les anachorètes », p. 51.

droite¹¹² ». Nous proposons donc de lire : les hommes soumis à leurs passions sont ceux qui sont tentés « par la gauche », c'est-à-dire « trivialement ». Ils sont les plus nombreux. Certains hommes en revanche — et c'est le cas de Pachôme — sont tentés « par la droite », c'est-à-dire que le diable les tente sur le terrain des œuvres bonnes. Ces hommes-ci ne sont pas trivialement soumis à leurs passions. La vie communautaire serait donc plus adaptée à ceux qui sont tentés « par la droite », alors que la vie anachorétique serait plus adaptée à ceux qui sont tentés « par la gauche ».

3.1.1.2. Les défis propres à la vie anachorétique

Pachôme fait partie des hommes qui ne semblent pas soumis à leurs passions. Il pratique facilement des ascèses très nombreuses, et les *Vies* insistent largement sur ce trait de caractère¹¹³. Le danger pour un tel homme est donc précisément d'être tenté « par la droite », encouragé par le diable à des ascèses d'autant plus nombreuses qu'elles sont faciles. Grâce à Palamon, Pachôme a appris à débusquer ces tentations, et à se connaître lui-même, comme les *Vies* le rapportent¹¹⁴. Sa nature spontanément moins soumise aux passions ne lui procurait pas un terrain spirituel stable à partir duquel discerner l'action de l'Esprit et du diable parce que, laissé à soi-même, un tel tempérament ne peut jamais être sûr qu'il n'est pas tenté « au second degré », ou « au troisième degré », puisqu'il ne l'est pas « au premier degré ».

Pour l'homme soumis à ses passions, en revanche, il ne semble pas en aller de même. L'ascèse ne lui est jamais évidente. Il ne court donc pas le risque d'être aveuglé par ses succès. Les ascèses sont le terrain stable où un tel homme affrontera le diable, alors même que pour Pachôme ce face à face est impossible.

Dans l'anachorèse, l'homme soumis à ses passions peut trouver un chemin de Salut, précisément parce que la tentation est au « premier degré », c'est-à-dire qu'il est tenté « trivialement », « par la gauche ». Et loin de désespérer de lui-même et de sa nature, cet homme peut enfin s'éprouver en vérité *capax Dei*. C'est probablement pourquoi l'anachorèse peut lui être bénéfique et qu'il ne court pas le risque d'en faire trop. D'une certaine manière, c'est par une ascèse « au premier degré » qu'il combatta les tentations « triviales ». C'est au désert que cet homme luttera contre la désespérance et pourra rencontrer le Christ.

3.1.1.3. Les défis propres à la vie cénobitique

Si Pachôme s'oriente finalement vers la vie communautaire, c'est parce qu'il n'arrive pas à affronter le diable face à face dans la solitude, et ce précisément parce qu'il n'a pas de problèmes à

¹¹² Voir notre paragraphe 1.2.1.1.1. « Les tentations qui viennent de la droite », p. 9.

¹¹³ Voir notre paragraphe 2.1.2.2. « Deuxième révélation “installe-toi ici” à Tabennèse », p. 38.

¹¹⁴ Voir notre paragraphe 2.2.2. « La grande tentation de Pachôme », p. 61.

pratiquer l'ascèse. Pour lui, la vie communautaire sera ce terrain stable, son ascèse « au premier degré ». Pour se prémunir de ses propres excès, le cénobite n'a donc pas d'autre solution que de s'en remettre à une Règle et, plus généralement, à un maître spirituel et à ses frères¹¹⁵. Mais Pachôme insiste beaucoup sur le fait que la Règle (ou la coutume monastique) n'est pas au-dessus de la charité fraternelle¹¹⁶. Les cénobites voudraient sans cesse faire abstraction de leurs prochains, pour se réfugier dans leurs ascèses ; c'est pourquoi Pachôme doit redire à ses frères qu'il vaut mieux renoncer à certaines ascèses que de dédaigner son prochain. Aussi l'auteur de la *Lettre d'encouragement* met-il l'accent sur la réconciliation fraternelle¹¹⁷, car elle sera le lieu par excellence de l'authenticité de l'expérience spirituelle du frère, la preuve qu'il fait corps avec la réalité du Salut, sans se perdre dans des ascèses dont il ne sera jamais sûr de l'origine. Nous reviendrons plus bas sur cette question du discernement de l'origine et de la vérité d'un acte.

Il en va tout autrement pour les hommes soumis à leurs passions. Dans la vie communautaire, ils ne sont plus aiguillonnés, comme au désert, par la pratique de l'ascèse. Ils y vivent une vie de facilité, et courent le risque de ne jamais s'amender et, par là même, de désespérer du Salut. Point n'est besoin de forcer ces hommes-là à renoncer à leurs ascèses ! Pour eux, la certitude d'être dans la vérité viendra donc plus simplement de leur capacité à vivre une grande ascèse, et non pas de leur capacité à *renoncer* à l'ascèse, comme c'est le cas pour Pachôme.

3.1.1.4. Deux voies opposées vers un même but

C'est ainsi qu'au moment même où les cénobites font une expérience de Salut dans la vie communautaire, les hommes soumis à leurs passions y courent au désespoir. Et symétriquement, alors que les hommes de passions font, dans la solitude et l'ascèse, l'expérience de la rencontre du Christ, Pachôme n'y trouve que sa propre image et court le risque de se retrouver seul avec soi-même et dans l'orgueil. Pour chacun des deux types de tempérament, l'expérience spirituelle qui surgit est donc bien une anticipation du Royaume, la réalisation de la promesse et la rencontre avec le Christ, mais pour des raisons différentes : dans la vie communautaire, cette anticipation a lieu dans la rencontre avec le frère, alors même que le cénobite voudrait en faire l'économie et se consacrer à ses ascèses. Dans l'anachorèse en revanche, cette anticipation a lieu dans la réconciliation avec soi-même, alors que le frère se croirait spontanément incapable du Salut. Dans les deux cas, on est en présence d'un chemin proprement ascétique. Il y a une ascèse spécifique à la vie communautaire qui répond à l'ascèse de l'anachorèse.

Cette opposition entre les hommes soumis à leurs passions et les autres n'est qu'une typologie rapide, dont les *Vies* gardent la trace. La réalité est évidemment plus contrastée, et Pachôme n'avait pas

¹¹⁵ Voir notre paragraphe 2.1.5.2. « Les relations entre frères », p. 48.

¹¹⁶ Voir notre paragraphe 2.1.5.1. « La pédagogie de Pachôme », p. 44.

¹¹⁷ Voir notre paragraphe 1.2.3.2. « Le lieu du combat monastique est la réconciliation entre frères », p. 27.

une vision aussi caricaturale des tempéraments. Il aurait, sinon, opéré un discernement binaire entre ceux qu'il eût acceptés et ceux qu'il eût écartés de la vie communautaire. Au contraire, il parle lui-même en terme de *responsabilité plus ou moins grande* envers les frères. Ainsi, plus le frère est soumis à ses passions, plus il rencontrera de difficultés dans la vie communautaire et plus il faudra le soutenir. Dernière preuve s'il en faut que cette distinction entre les hommes soumis à leurs passions et les autres n'est pas stricte : Pachôme lui-même a connu certaines formes triviales de tentation¹¹⁸.

3.1.2. La quête de la vérité

La question posée par Pachôme est celle de la vérité du discernement spirituel, lui qui a passé sept années de solitude, à l'école de Palamon, sans voir qu'il était le jouet du démon¹¹⁹. Comment, dès lors, être sûr d'être dans la vérité et non pas entre les mains du démon ? Quelle forme prendra pour Pachôme la quête de la vérité ?

3.1.2.1. Une anthropologie non réductrice

Si Pachôme n'a pas vu qu'il suivait une suggestion diabolique en partant au désert, ce n'est pas à cause de ses péchés mais à cause de sa psychologie : il fait partie de ces hommes que le diable tente habituellement « par la droite », qui pratiquent facilement l'ascèse et qui sont d'autant plus en paix que le diable est tranquillement installé chez eux. Le désir (ou le besoin) de vie communautaire s'enracine donc dans une anthropologie particulière.

Cependant, cette logique proprement anthropologique ne réduit pas l'homme à des instincts sociaux ou comportementaux, car il y a en l'homme un désir de vérité qui ne se laisse pas réduire à ces schémas. C'est bien parce qu'il est habité par un désir de vérité que Pachôme quitte Palamon. Les *Vies* expriment ceci dans le vocabulaire de la « vocation¹²⁰ », que nous aurons à clarifier plus bas. Dieu appelle Pachôme à quitter Palamon, et c'est pour suivre cet appel que Pachôme s'installe à Tabennèse. Pachôme a-t-il déjà compris à cette date que si le diable l'a laissé tranquille jusqu'alors, c'est parce qu'il lui avait largement ouvert son cœur¹²¹ ? Consciemment ou non, il cherche la vérité et il comprend qu'il ne la trouvera pas dans la solitude et l'ascèse. Certes, il s'installe seul à Tabennèse, mais, cette fois-ci, il ne fuit pas ceux qui le rejoignent.

¹¹⁸ Voir nos paragraphes 2.1.3.2. « La colère contre son frère Jean », p. 41 et 2.1.3.3. « Les premières tentations », p. 41. Ces tentations « triviales », « au premier degré », coïncident avec l'arrivée des premiers frères. Dans les relations fraternelles, Pachôme trouve cet enracinement stable dans la réalité, en-dehors duquel il est le jouet du démon.

¹¹⁹ Voir notre paragraphe 2.2.2. « La grande tentation de Pachôme », p. 61.

¹²⁰ Voir notre paragraphe 2.1.2.2. « Deuxième révélation 'installe-toi ici', à Tabennèse », p. 38.

¹²¹ C'est ce que Pachôme répond à un frère qui se réjouit d'être enfin en paix. Voir notre paragraphe 2.2.2. « La grande tentation de Pachôme », p. 61, et la note 105 pour les références.

Pachôme n'est pas fait pour l'anachorèse, non pas qu'il en serait indigne, mais parce qu'elle lui est néfaste. Il nous donne ainsi à penser que la raison d'être de la vie communautaire se trouve en l'homme et dans son tempérament. S'il est impossible de dire quelle compréhension Pachôme avait de son propre itinéraire au moment où il quitte Palamon, la *Lettre d'encouragement* est assez claire sur le fait que partir au désert peut être une forme insidieuse de tentation pour qui pratique facilement les ascèses¹²². C'est une question de tempérament.

Dans un contexte très différent du nôtre et de celui de Pachôme, Pie-Raymond Régamey¹²³ montre comment le point de départ d'une refondation de la vie communautaire doit répondre à des exigences proprement anthropologiques. Il entend par là que la vie communautaire répond à un appel en l'homme à vivre de l'Esprit¹²⁴, ce qui est censé faire front aux idéologies des années 1970 qui voudraient réduire l'homme à ses comportements sociaux¹²⁵. Ainsi écrit-il : « Étant essentiellement *ad Deum*, l'esprit est un sens (plus ou moins obscur) de Dieu comme notre destination¹²⁶ » ; il est « un appétit de notre accomplissement en Dieu, de notre béatitude, appétit qui anime la foi¹²⁷ ». Régamey propose donc une anthropologie tripartite qui serait déjà spirituelle : le psychosomatique, l'activité rationnelle et volontaire, et l'esprit capable d'aimer jusqu'à Dieu¹²⁸.

De même, dire que la vie communautaire pour Pachôme s'enracine dans une logique anthropologique ne revient pas à réduire la vie spirituelle au psychosomatique ou à l'activité rationnelle et volontaire. Cette logique anthropologique a une composante proprement spirituelle, qui peut aussi se dire dans l'exigence de vérité. Ainsi la vie communautaire peut-elle se lire d'un point de vue anthropologique comme la réponse à ce désir de vérité, pour des hommes et des femmes qui ne trouvent pas en eux-même de terrain stable pour cette quête¹²⁹.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre le discernement spirituel que Pachôme exerce, et au nom duquel il accepte certains hommes et en refuse d'autres. Son discernement n'est donc pas un *oracle*

¹²² Voir notre paragraphe 1.2.3.1. « La vie anachorétique est une tentation », p. 26.

¹²³ Pie-Raymond RÉGAMEY, « Les conditions anthropologiques d'un renouveau de la vie religieuse » dans la *Revue thomiste* n°71 2/3 (avril-sept. 1971), pp. 494-508.

¹²⁴ RÉGAMEY fait une belle analyse de l'expression de saint Augustin : « Tu nous as faits pour toi. » L'homme est fait pour Dieu, et ceci est une vérité d'ordre anthropologique. En s'accordant d'abord à lui-même et à la création, l'homme ne se désaccorde pas de Dieu, mais il se tient dans sa vérité. Voir RÉGAMEY, « Les conditions anthropologiques... », p. 494.

¹²⁵ RÉGAMEY caractérise cette idéologie en l'accusant de vouloir « séculariser l'*eschaton* », c'est-à-dire nier l'axe 'vertical' qui est déjà présent en l'homme. Voir RÉGAMEY, « Les conditions anthropologiques... », p. 495.

¹²⁶ RÉGAMEY, « Les conditions anthropologiques... », p. 498.

¹²⁷ RÉGAMEY, « Les conditions anthropologiques... », p. 498.

¹²⁸ RÉGAMEY, « Les conditions anthropologiques... », p. 497.

¹²⁹ Nous trouvons un écho de ce portrait spirituel du cénobite pachômien, qui a besoin d'une communauté pour « coller au réel », dans ce passage de l'article de RÉGAMEY : « À quoi il faut ajouter que l'abstraction, même correcte, tire du réel : la raison construit alors trop aisément des systèmes dont elle devient la dupe passionnée ; elle oublie et la richesse des choses du monde et la lumière qui les éclairerait, et l'amour qui devrait animer les projets, et l'immense champ ouvert à l'esprit ». RÉGAMEY, « Les conditions anthropologiques... », p. 501. Le cénobite décrit par Pachôme serait un tempérament trop « spéculatif », « dupe passionnée » de ses systèmes spéculatifs, et c'est à ce titre qu'il aurait besoin d'un entourage communautaire.

sur la volonté de Dieu, mais une *observation* de l'homme, de ses désirs et de ses limites. Ceci ouvre la porte à une réflexion sur la « vocation », et nous devrons y revenir plus bas.

Est-il possible de préciser quelle est la cohérence propre de la vie communautaire ? C'est-à-dire : en quoi la vie communautaire répond-elle à un besoin spirituel précis, au lieu d'être la vocation de tout homme ?

3.1.2.2. Une porte d'entrée ascétique dans la compréhension de la vie communautaire

Que la vie communautaire soit une ascèse n'a rien de surprenant à la lecture des *Vies* de Pachôme : nous avons déjà relevé le fait que, dans le récit, les tentations commencent avec l'arrivée de son frère, et non pas au désert¹³⁰. C'est une vie difficile et Pachôme n'a aucune illusion sur ce fait, lui qui a connu un échec amer après quatre ou cinq années de vie commune¹³¹. À la différence de certains théologiens¹³² de la vie religieuse qui la situent d'emblée sur le terrain d'un don gracieux de Dieu, d'une eschatologie, d'une vie dans la grâce, Pachôme nous propose une porte d'entrée qui soit proprement anthropologique¹³³. La théologie de la vie communautaire qui en résulte sera donc une théologie ascétique, au sens d'une théologie de l'effort humain dans la lutte contre les tentations¹³⁴ et non pas une théologie eschatologique, au sens d'une théologie de l'anticipation prophétique du Royaume.

Ici cependant, l'ascèse est parfois paradoxale pour qui est habitué à l'ascèse des anachorètes, car c'est une ascèse qui peut consister en une renonciation à l'ascèse. Sa logique propre est en effet de permettre au moine de *se protéger de lui-même* et non pas de faire face à des attaques extérieures¹³⁵. Le cénobite doit se protéger de lui-même, parce qu'il se dédouanerait trop facilement en s'astreignant à des ascèses très grandes, sans voir qu'il suit des tentations diaboliques et qu'il tombe dans l'orgueil.

Pour se protéger de lui-même, le cénobite a trois garde-fou : son père spirituel, la Règle et la réconciliation fraternelle. Pour Pachôme, il semble que cette dernière soit en réalité le mode le plus

¹³⁰ Voir notre paragraphe 2.1.3.3. « Les premières tentations », p. 41.

¹³¹ Voir notre paragraphe 2.1.4. « L'arrivée des premiers moines à Tabennèse et le premier échec », p. 42.

¹³² Nous aurons l'occasion de présenter quelques uns de ces théologiens dans la seconde partie.

¹³³ Dans la suite de notre travail, nous utiliserons ainsi ces deux catégories anthropologique et eschatologique, en tant que deux logiques opposées dans la démarche théologique : partir de l'homme et de son désir de Dieu ou bien partir de la figure achevée du Christ en Dieu pour penser l'homme.

¹³⁴ Voir Joseph de GUIBERT, « Ascèse, ascétisme. I : La notion d'ascèse, d'ascétisme » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, Paris : Beauchesne, 1937, col. 938. Voir aussi J. de GUIBERT, « Ascétique (Théologie ascétique) » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, Paris : Beauchesne, 1937, col. 1010-1017, qui propose une bonne synthèse de la question ascétique en théologie.

¹³⁵ « Le cénobite doit lutter contre lui-même, contre ses passions, moins en exténuant son corps que par l'abnégation de sa volonté propre ». Marcel VILLER & Michel OLPHE-GALLIARD, « Ascèse, ascétisme. II : Développement historique. III) L'ascèse chrétienne. A- Les origines scripturaires. B- La période patristique » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, Paris : Beauchesne, 1937, col. 970. Cette vision simpliste est loin de rendre compte de la logique propre de l'ascèse communautaire. Or c'est souvent ainsi qu'elle a été comprise. Le cénobite ne lutte pas contre lui-même, mais il se protège plutôt de lui-même. Il ne renonce pas à sa volonté mais il s'en méfie plutôt.

habituel de protection. Le père spirituel et la Règle ne sont que des institutionnalisations du rapport de soumission et de responsabilité mutuelles, qui culmine dans la réconciliation fraternelle¹³⁶.

La vie ne peut donc pas être *plus* ou *moins* communautaire ; c'est une question de cohérence interne, de logique propre de l'ascèse. Dès lors que la vie est « moins » communautaire, c'est qu'elle ne l'est plus du tout — ou plutôt, elle est instrumentalisée, réduite à un cadre de vie. Le cénobite a besoin de la vie communautaire pour vivre. Ce n'est pas une question de priorité, de répartition de l'emploi du temps, ou d'alternance dans les modes de vie. Plus profondément, la vie communautaire est, pour le cénobite, la *condition de possibilité* de sa vie spirituelle et non pas un mode de réalisation de soi parmi d'autres.

Par ailleurs, elle est aussi le *contenu* de cette expérience spirituelle. Et c'est précisément en cela qu'elle permet au cénobite de vivre « au premier degré » son rapport au réel et aux frères. *En tant que contenu* de l'expérience spirituelle, elle peut éventuellement faire défaut à tel ou tel moment, mais elle demeure *en tant que condition de possibilité* de cette expérience.

C'est là le trait spécifique de la vie communautaire et c'est pourquoi *en tant qu'ascèse* elle peut consister en une renonciation *aux ascèses*¹³⁷. Le cénobite pourra être dans la certitude de la vérité de son expérience spirituelle dans la mesure où il tendra à identifier la vie communautaire en tant qu'expérience et la vie communautaire en tant que condition de possibilité de cette expérience. C'est une autre façon de dire que le cénobite n'est jamais sûr d'être dans la vérité, tant qu'il reste seul. Il a besoin, plus qu'un autre, de se confronter sans cesse à une réalité communautaire. Cette réalité communautaire n'est pas seulement le *contenu* de son expérience spirituelle mais la condition de possibilité de toute expérience spirituelle authentique.

Dans ce schéma particulier, le discernement spirituel est configuré de manière nouvelle.

3.1.2.3. Deux approches contradictoires du discernement spirituel

Par « discernement spirituel », nous entendons l'évaluation de l'expérience spirituelle, c'est-à-dire l'acte par lequel le croyant cherche à discerner l'origine divine de trois séries de faits : les visions, les

¹³⁶ C'est notre interprétation de la *Lettre d'encouragement*. Voir notre paragraphe 1.2.3.2. « Le lieu du combat monastique est la réconciliation entre frères », p. 27.

¹³⁷ « Avec la règle, c'est l'idée de 'mesure' qui s'introduit à un titre spécial dans les méthodes ascétiques. Établie pour un ensemble de moines, pour un 'communauté', la règle fixe, en effet, un minimum, donc un régime praticable pour tous les tempéraments, toutes les santés normales ». M. VILLER & M. OLPHE-GALLIARD, « Ascèse, ascétisme », col. 970. Là encore, cette vision des choses est très réductrice. Dans la vie communautaire, l'ascèse ne change pas seulement de « volume » mais de logique. Il n'importe pas qu'elle soit mesurée ou non, mais qu'elle soit *commune*. C'est dans ce sens que certains fondateurs demandaient qu'on ne fasse rien *contre* la Règle, mais rien non plus *en plus* de la Règle, ce qui n'a pas toujours été compris. NEPPER se demande par exemple s'il faut vraiment « couper les ailes aux âmes généreuses en les détournant de toute pratique surérogatoire », et est visiblement embarrassé pour répondre par l'affirmative. Voir NEPPER, « Commune (Perfection de la vie) », col. 1187.

paroles et les révélations ; les lumières et les mouvements intérieurs ; les états d'âme en général, consolation et désolation¹³⁸.

Pour le cénobite, un tel discernement est rendu impossible. Il ne peut pas interpréter avec certitude ce qui lui arrive, et ses réactions face aux événements sont toujours, pour lui, entachées de doute. Celui qui présente la structure anthropologique du cénobite aura les plus grandes difficultés à *relire* ce qui lui arrive, parce qu'il a d'emblée un rapport indirect à la réalité. Il risque même de ne pas voir ce qui ne va pas, enfermé qu'il peut être dans des représentations satisfaites de soi. Un tel homme sera mal placé pour se juger lui-même et son examen de conscience l'innocentera le plus souvent. C'est une autre façon de dire que la vie communautaire est pour lui plus qu'un cadre de vie : elle est la condition de possibilité de son expérience, et par là même de son discernement.

Le discernement spirituel le plus sûr qu'il puisse trouver tient donc dans son adhésion à la vie communautaire, à son projet, à ses Règles, à ses rythmes. Il trouvera dans la vie fraternelle commune le discernement le plus objectif et le plus fiable. Ainsi la qualité de la relation fraternelle est-elle pour lui la source du discernement spirituel et de la connaissance de la vérité, de même que pour l'homme soumis à ses passions, l'austérité de l'ascèse était la source de son discernement spirituel.

Ce discernement qui trouve sa source dans la relation fraternelle ne peut être revendiqué par personne en particulier, et aucun père spirituel ne peut y échapper. La faiblesse du système mis en place par Pachôme tient peut-être en l'ignorance de ce point capital : aucun frère ne doit s'arroger la prétention d'avoir un discernement plus aigu qu'un autre, mais tous sont soumis au discernement de la vie commune. Le cénobite est mal placé pour se juger lui-même, fût-il le Supérieur. Il doit s'en remettre à ses frères. Mais quand nous voyons Pachôme se soumettre au jugement de ses frères, ce n'est pas qu'il est convaincu de ce que nous disons : en réalité, il utilise cette ruse en vue d'un autre bien. Il fait alors preuve d'humilité, mais ne se laisse pas pour autant guider spirituellement¹³⁹.

Ainsi, si l'enjeu du discernement spirituel est la vérité, nous avons deux manières opposées d'en approcher : le recul critique (la relecture) ou bien la vie communautaire « au premier degré ». Ces deux chemins s'opposent de manière difficilement conciliable, parce qu'ils ne sont pas d'abord des « méthodes » mais des conditions de possibilité du discernement, qu'il faudra ensuite négocier au cas par cas. Il nous semble que ce qui est en jeu ici, c'est de pouvoir faire droit à des approches divergentes du discernement, et de penser théoriquement la possibilité de l'existence d'axes opposés. Comme on le voit, derrière cette ébauche de réflexion, c'est le pluralisme des expériences spirituelles qui est en jeu,

¹³⁸ Voir Joseph PEGON, « Discernement des esprits. VI : Conclusion » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, Paris : Beauchesne, 1957, col. 1286. PEGON fait une synthèse de tout l'article, qui est une présentation historique de la notion de discernement spirituel.

¹³⁹ Voir notre paragraphe 2.1.5.1.3. « L'humilité », p. 46.

pluralisme présent jusque dans leurs conditions de possibilités et non pas seulement dans leurs modes de réalisation.

La quête de la vérité est toujours déjà multiple, différente, empruntant des chemins opposés. Cette pluralité trouve son enracinement en l'homme et est à penser dans une logique anthropologique. C'est le statut même de la vérité de l'expérience spirituelle qui change, comme nous voudrions le montrer maintenant.

3.1.3. Se connaître soi-même et connaître Dieu : la question de la vocation

Comme nous le voyions plus haut, le discernement spirituel de Pachôme n'est donc pas à comprendre d'abord comme un *oracle* sur la volonté de Dieu mais comme une *observation* de l'homme. Cette observation ne réduit pas l'homme à des données purement sociologiques ou comportementales, car elle considère aussi ses besoins spirituels, et en particulier celui de la vérité, dont nous avons souligné déjà la dimension — non unique, mais certaine — proprement spirituelle.

Ainsi, le discernement de Pachôme qui est avant tout une observation de l'homme se fonde sur la vie communautaire, en tant que le moine la reçoit — ou ne la reçoit pas — comme condition de possibilité de sa connaissance de la vérité, et ultimement de rencontre avec le Christ.

Tout ceci repose ensuite la question de la « vocation » religieuse. Nous nous la poserons dans le seul cadre de la vie religieuse communautaire. Puisque la logique de Pachôme est d'abord anthropologique, avant d'être eschatologique ou théologique, la vocation doit pouvoir supporter une lecture anthropologique, et trouver là une première cohérence, avant même d'être interprétée d'une manière eschatologique.

3.1.3.1. Se connaître soi-même

Le point de départ du discernement de Pachôme, pour lui-même et pour les autres, se trouve certainement dans la connaissance de soi. Quand Palamon accueille Pachôme auprès de lui, il lui fait cette prédiction curieuse : « Nous t'accueillerons jusqu'à ce que tu te connaisses toi-même¹⁴⁰ ». D'après nos sources pachômiennes, cette connaissance de soi — ou plus précisément peut-être : cette quête de la connaissance de soi — revient à déterminer si l'on est tenté « par la droite » ou « par la gauche ». De manière plus générale, chaque homme a un chemin d'accès à la vie de l'Esprit en lui qui lui est propre, et qu'il doit apprendre à connaître, à apprivoiser. C'est à ce niveau, nous semble-t-il, que Pachôme situe la connaissance de soi.

¹⁴⁰ Voir Bo §10, 85,8-10 // Am 347,5-6. Voir aussi notre note 49 dans le paragraphe 2.2.2. « La grande tentation de Pachôme », p. 61.

Nous avons vu que si les chemins anachorétique et cénobitique s'opposent sur beaucoup de points, ils ont en commun la même quête de vérité de l'expérience spirituelle. Les conditions de possibilité de leur expérience sont différentes, leur expérience elle-même est différente, mais ils se retrouvent dans le sens qu'ils donnent à leurs ascèses respectives.

Quand Palamon dit à Pachôme qu'il doit rester auprès de lui jusqu'à ce qu'il se connaisse lui-même, il exprime un des buts, mais non l'ultime, de toute vie spirituelle authentique. Palamon encourage Pachôme à ne pas se fuir lui-même, mais bien plutôt à approfondir sa connaissance de soi, afin de trouver un terrain stable et solide pour une expérience spirituelle vraie. C'est ce chemin de la connaissance de soi qui, à notre avis, a conduit Pachôme à quitter Palamon et ce, alors même que, selon les *Vies*, Pachôme a vécu et raconté cet épisode comme un appel venant de Dieu.

Il y a en effet dans les *Vies* et dans la *Lettre d'encouragement* un lien évident entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu et de sa volonté. Nous avons déjà remarqué cela dans le dialogue très révélateur entre Pachôme et l'ange, au moment où ce dernier vient annoncer à Pachôme quelle est la volonté de Dieu pour lui¹⁴¹. Nous voudrions évoquer maintenant la dialectique classique entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu.

3.1.3.2. Connaître Dieu

D'un point de vue logique, le dialogue entre l'ange et Pachôme est bancal¹⁴². Pachôme prie pour demander à Dieu de bien vouloir lui révéler sa volonté. Un ange apparaît alors qui dit à Pachôme que la volonté de Dieu est qu'il serve le genre humain. Pachôme se met en colère parce que cette réponse ne lui convient pas, car la volonté de Dieu ne peut pas être que l'on serve le genre humain. Et d'ailleurs, quand Pachôme avait quitté Šenesêt pour partir au désert, les *Vies* opposaient clairement le service des malades et l'adoration à rendre à Dieu¹⁴³. Mais sur les insistances répétées de l'ange, Pachôme se remémore le vœu qu'il avait fait en prison de servir le genre humain si Dieu le sortait de ce mauvais pas. C'est là que la logique nous échappe : il accepte finalement la parole de l'ange comme venant authentiquement de Dieu *parce qu'elle* correspond au vœu qu'il a fait. Et *par là-même*, il comprend que ce vœu ne venait pas du démon mais de Dieu. Il y a donc une double confirmation, et de l'origine divine du vœu, et de la parole de l'ange, l'une par l'autre.

Cette articulation entre connaissance de soi et connaissance de Dieu est le ressort non seulement de la vie communautaire mais aussi de toute vie spirituelle. Ainsi, comme nous le disions autrement plus haut, dans la vie communautaire, l'expérience de la vie la plus simple en harmonie avec

¹⁴¹ Le dualisme apparent de cette présentation (opposition entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu, le désir humain et la volonté de Dieu, la vie de l'homme et la vie de l'Esprit en lui) se résout dans une théologie de la création : Dieu est le créateur et tout est toujours déjà dans sa main.

¹⁴² Voir notre paragraphe 2.1.3.1. « Révélation de la volonté de Dieu, à Tabennêse », p. 40.

¹⁴³ Voir notre paragraphe 2.1.1.5. « Le service des malades à Šenesêt », p. 36.

ses frères, en étant pour le cénobite la meilleure source de la connaissance de soi, est par là même la source principale du discernement spirituel et, plus encore, sa condition de possibilité.

3.1.3.3. La vocation comme une alliance

Le chemin spirituel de Pachôme a pour passage obligé la connaissance de soi. Il n'y a donc pas de chemin spirituel qui vaille absolument, et pour tout homme. Le même chemin sera dommageable à l'un et salutaire à l'autre. On ne peut pas faire l'économie du moment anthropologique de toute vie spirituelle. Comment penser la « vocation » dans un tel cadre ? C'est le cadre conceptuel et narratif des *Vies* qui impose cette question, en présentant la révélation de la volonté de Dieu comme un appel que Pachôme doit suivre.

Nous avons déjà vu combien le schéma simpliste d'un appel qui viendrait « de l'extérieur » est invalidé par le texte des *Vies*. Nous voudrions aller maintenant plus loin et proposer des pistes de réflexion sur la vocation.

Toute vocation est enracinée dans la personnalité de chacun. C'est peut-être un point de départ évident, mais il est impératif de ne pas l'escamoter. L'aventure de la vocation de Pachôme est emblématique de ce schéma. Chacun a des désirs, des besoins, liés à son histoire, à son tempérament, qui l'orientent sur tel ou tel chemin de sainteté, et le fait que les chemins propres à chacun sont opposés montre à quel point leur enracinement anthropologique est puissant. C'est le rôle de la construction littéraire des figures de l'anachorète et du cénobite de manifester ces contradictions.

Il faudrait donc, dans un second temps, repenser l'articulation entre le désir humain et l'appel de Dieu. L'expression « désir humain », il faut le redire, ne veut pas réduire l'homme à des pulsions psychiques, elle fait déjà droit à des désirs spirituels authentiques. L'appel de Dieu ne vient pas contredire ce désir humain, il ne vient pas contredire une personnalité. Il *présuppose* plutôt une personnalité, une psychologie. L'appel de Dieu vient précisément à l'encontre de tous les fantasmes de soi pour révéler un chemin spirituel authentique, parce qu'éminemment personnel.

On doit ainsi pouvoir penser l'appel, ou la vocation, comme une *alliance* et non un *défi* que Dieu lancerait à l'homme et à sa nature. Cette alliance que Dieu propose à l'homme, et que celui-ci reconnaît comme étant l'expression de son désir le plus profond, n'est pas donnée d'emblée et une fois pour toutes. D'ailleurs, la connaissance de soi qui permet une telle reconnaissance de l'adéquation entre un désir et un appel n'est pas chose facile, ni définitivement acquise. Et l'itinéraire spirituel de Pachôme est représentatif de cette quête qui peut aller parfois à contre-sens.

Cette logique anthropologique bat aussi en brèche l'idée que certaines formes de vies seraient supérieures à d'autres. Chaque forme de vie correspond à une alliance entre Dieu et l'homme, et aucune

comparaison n'est possible en terme de valeur, puisque c'est Dieu qui dans tous les cas a l'initiative et qui s'engage entièrement avec chacun¹⁴⁴.

Nous pensons donc que le point de départ fourni par Pachôme pour penser la vie communautaire ouvre des perspectives nouvelles qui permettent de dépasser des visions étroites non seulement de Dieu mais aussi de l'homme. La vie spirituelle tout entière est une alliance, qui ne réduit pas à néant l'enracinement humain de toute démarche spirituelle. C'est ainsi qu'il y a un lien qui se fait jour entre la vérité de l'expérience spirituelle et l'alliance avec Dieu. La vérité de l'expérience spirituelle ne consiste pas en une réception passive de la volonté de Dieu, mais en une alliance amicale entre l'homme et Dieu.

Conclusion

Après avoir relevé dans les sources pachômiennes une opposition entre deux types de personnalité spirituelle, nous avons essayé de mettre à jour la logique de chacun de ces deux types, l'anachorète et le cénobite. En l'absence de toute théologie de la vie religieuse dans les sources pachômiennes, nous avons donc dû *observer* ces deux types afin de les comprendre et de proposer une théorie qui présiderait à la construction de ces figures spirituelles par Pachôme.

Nous nous sommes concentrés sur la figure du cénobite, et nous avons montré comment la vie communautaire assume pour lui deux fonctions distinctes : elle est non seulement le cadre de toutes ses expériences spirituelles mais aussi la condition de possibilité de ces expériences. Ceci est dû à la psychologie propre du type cénobite qui ne parvient pas à trouver en lui-même le terrain stable pour appréhender la réalité. Nous avons par ailleurs montré que cette théorie ne pêche pas par une réduction anthropologique, puisqu'elle s'appuie en premier lieu sur une quête de vérité transcendante qui habite tout homme et qui le pousse à s'éprouver sans cesse.

Nous avons nommée « anthropologique » la logique qui va de l'homme (à la fois spirituel et charnel) vers Dieu. C'est une logique « ascendante » en quelque sorte, puisqu'elle ne s'appuie pas d'emblée sur un appel, sur une vocation ni sur des conseils évangéliques, qui viendraient comme d'en haut, ou de l'extérieur.

Avec un tel point de départ dans la réflexion sur la vie communautaire, la question de la vocation se posait de manière nouvelle. Nous avons proposé de la relire comme une alliance entre l'homme et Dieu, par opposition à la vocation pensée comme un défi lancé par Dieu à l'homme. Dieu

¹⁴⁴ Il faudrait par exemple reprendre la question des « conseils évangéliques », que la théologie systématique classique a assimilé aux trois vœux monastiques. On ne peut certainement pas les entendre comme une voie supérieure à d'autres mais plutôt comme un « universel appel à la perfection » qui suppose « souplesse et libre initiative où s'exprime le mouvement du cœur répondant à l'appel du Maître » (André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome II / 2, Paris : Beauchesne, 1953, col. 1593).

qui a créé tout homme et qui connaît le cœur de chacun ne saurait appeler l'homme sur des chemins inaccessibles, indépendamment de sa personnalité, de ses désirs et de ses besoins. D'une certaine manière, *c'est Dieu qui assume l'homme en l'appelant* et non pas l'homme appelé qui doit assumer Dieu quoi qu'il en coûte. Cette alliance est donc d'emblée dissymétrique, mais comment en serait-il autrement ?

Nous pourrions poursuivre notre réflexion sur la question de la vérité, qui se dit et qui se donne dans une alliance et non pas comme un contenu indépendant de l'homme et de sa relation à Dieu. Il y aurait par exemple à chercher des liens entre l'amour et la vérité, entre l'amitié et la vérité. Nous voudrions plutôt continuer notre recherche sur la théologie de la vie communautaire et en particulier sur sa dimension théologale.

En effet, la forme littéraire des sources pachômiennes nous a conduit à beaucoup insister sur la logique anthropologique de la vie communautaire et sur la dimension « ascendante » du rapport entre l'homme et Dieu. Cette première logique nous a paru d'autant plus importante que sa légitimité est contestée par les théologiens qui, comme nous allons le voir, pensent plus spontanément en premier la dimension eschatologique de la vie communautaire. Nous voudrions donc, dans une seconde partie, proposer une articulation entre la logique eschatologique de la vie communautaire et sa logique proprement anthropologique.

3.2. La vocation à la *koinônia*

Introduction

Il y a des formes de vie communautaire religieuse non chrétiennes. Elles ont existé dans l'Égypte ancienne, chez les philosophes grecs, et dans le judaïsme ; elles ont existé dans l'islam, bien qu'elles aient été officiellement condamnées ; elles sont bien vivantes dans le bouddhisme. Ce fait montre combien le besoin de vie communautaire est enraciné dans une anthropologie religieuse, ouverte sur la transcendance.

Dans la partie précédente de notre travail, nous présentions cet enracinement anthropologique, qui ne se réduit pas à la dimension sociale de toute existence humaine mais qui manifeste plutôt une forme particulière de quête de la vérité. Cette quête de vérité n'est rendue possible pour certains hommes que dans un genre de vie très particulier : la vie communautaire, où chacun s'en remet à la communauté en tout.

Cependant, si elle se veut chrétienne, la vie religieuse communautaire ne peut pas être son propre terme. Elle doit sans cesse être reçue de Dieu lui-même, comme une réalité gratuite, alors même qu'elle procède d'un besoin humain. Ceci est vrai de toute réalité que l'on veut évangéliser, c'est-à-dire faire vivre de la vie du Dieu Trine. Nous voudrions expliciter cet apparent paradoxe d'une double fidélité nécessaire et fondatrice de la vie communautaire chrétienne : fidélité fondatrice à son enracinement anthropologique et fidélité fondatrice à sa vocation chrétienne.

Dans un premier temps, nous considérerons la figure eschatologique de la *koinônia*, qui est fondatrice de l'être chrétien. Dans un second temps, nous proposerons une articulation entre les deux logiques qui permettent de penser la vie communautaire chrétienne : sa logique anthropologique et sa logique eschatologique, afin de montrer la pertinence d'une présentation qui garde sauve les deux logiques, en les articulant l'une à l'autre.

3.2.1. La *koinônia* comme figure eschatologique fondatrice

Lors de leur baptême, les chrétiens sont adoptés par le Père dans le Christ, c'est-à-dire qu'ils sont adoptés en tant que « christes », oints de l'Esprit Saint. Ils reçoivent du Père l'adoption filiale et une fraternité spirituelle entre eux. L'Esprit Saint qui les oint repose en eux comme en un temple. Ils deviennent alors ensemble le Corps du Christ, assemblée sainte qui reçoit sa vie du Père et qui lui rend adoration dans l'Esprit Saint.

Derrière ces formules quasi liturgiques se cache la réalité complexe de la *koinônia*¹⁴⁵, terme présent dans le Nouveau Testament¹⁴⁶ et que l'on peut traduire par union, communion, communauté. Elle est tout à la fois l'union intime des chrétiens entre eux¹⁴⁷, comme fraternité spirituelle¹⁴⁸ et christologique¹⁴⁹, et l'union intime des chrétiens avec Dieu¹⁵⁰, comme peuple des enfants du Père, corps du Christ et temple de l'Esprit. La *koinônia* tient en elle-même le mouvement trinitaire qui est la vie même de Dieu. Elle souligne l'aspect intérieur de la communauté de Salut qui regroupe non seulement tous les hommes, mais aussi le Christ, le Père, et l'Esprit Saint¹⁵¹. La *koinônia* comporte enfin un aspect matériel¹⁵², comme le montrent les collectes pour les pauvres organisées dans les premières communautés.

La *koinônia* est une réalité qui est donnée gracieusement par Dieu. Elle n'a pas son fondement dans un quelconque mérite humain mais elle doit se recevoir de Dieu. La réalité de la *koinônia* est proprement théologique, en ce sens qu'elle vient de Dieu, qu'elle le révèle et qu'elle lui rend gloire. Elle est fondatrice de l'être chrétien de l'homme, elle lui donne une identité nouvelle, une nouvelle manière d'être au monde, à ses frères, et à Dieu.

En tant que fondatrice de l'être chrétien, la *koinônia* est aussi fondatrice de l'être communautaire chrétien, parce que la vie communautaire n'est qu'une modalité parmi d'autres de la vie chrétienne. Les chrétiens qui ont choisi de vivre une vie communautaire ne sont évidemment pas en dehors de la *koinônia*. Elle leur est offerte comme aux autres, comme un don gratuit qui vient de Dieu et qui les fait entrer dans la vie trinitaire. Comme tous les chrétiens, ceux qui ont choisi la vie communautaire trouvent dans la *koinônia* leur raison d'être, leur origine et leur figure achevée.

En tant que système, la vie communautaire doit aussi être évangélisée, elle n'est pas d'emblée chrétienne, au seul titre qu'elle serait communautaire. Elle doit trouver dans la figure eschatologique de

¹⁴⁵ Ἡ κοινωνία. L'article « Koinônia » du *Dictionnaire de spiritualité* est très complet : Hermann Josef SIEBEN, « I : Chez Platon et Aristote », John M. McDERMOTT, « II : Nouveau Testament. A : Écrits pauliniens », Miguel MANZANERA, « II : Nouveau Testament. B : Actes 2, 42 », Hermann Josef SIEBEN, « III : Chez les Pères : Sens sacramentaire et ecclésiologique », Heinrich BACHT, « IV : Dans le monachisme », Jean-Marie-Roger TILLARD, « V : Dans la vie chrétienne aujourd'hui », dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome VIII, Paris : Beauchesne, 1974, col. 1743-1769.

¹⁴⁶ Les autres termes de la même racine utilisés par le Nouveau Testament sont ὁ κοινωνός, « le compagnon », κοινωνός, « commun, d'où aussi : impur » et κοινωνέω-ῶ, « avoir en commun, être en communion, être solidaire, participer ».

¹⁴⁷ Les premiers disciples mettaient tout en commun (κοινωνός) (Ac 2,44 ; 4,32) ; ils étaient fidèles à la communion fraternelle (ἡ κοινωνία) (Ac 2,42) ; ils sont compagnons (ὁ κοινωνός) dans les souffrances (2Co 1,7).

¹⁴⁸ Les disciples sont en communion (ἡ κοινωνία) avec le Saint-Esprit (2Co 13,13 ; Ph 2,1) ; ils ont une foi commune (κοινωνός) (Tt 1,4) ; ils espèrent un Salut commun (κοινωνός) (Jude 1,3) ; ils sont en communion (ἡ κοινωνία) (Phm 1,6) ; frères (ὁ κοινωνός) dans la foi (Phm 1,17) ; solidaires (ὁ κοινωνός) de ceux qui sont persécutés (Hb 10,33).

¹⁴⁹ Les disciples sont en communion (ἡ κοινωνία) avec le Fils de Dieu (1Co 1,9) ; le pain et le vin partagés sont communion (ἡ κοινωνία) au Corps et au Sang du Christ (1Co 10,16) ; ils communient (κοινωνέω-ῶ) aussi aux souffrances du Christ (1P 4,13).

¹⁵⁰ Les disciples sont participants (ὁ κοινωνός) de la nature divine (2P 1,4) ; en communion (ἡ κοινωνία) avec Dieu (1Jn 1,6).

¹⁵¹ Les disciples sont dans une même communion (ἡ κοινωνία) entre eux et avec le Père et son Fils (1Jn 1,3).

¹⁵² Les disciples s'assistent (κοινωνέω-ῶ) les uns les autres par des contributions financières (Ph 4,15) ; par une entraide communautaire (ἡ κοινωνία) (Hb 13,16).

la *koinônia* son origine, alors même qu'elle peut se penser indépendamment d'elle. Ce mouvement est typique de la vie chrétienne en général, qui consiste à se recevoir du Dieu Trine alors même qu'on a sa cohérence par ailleurs. Cette « invasion » de la vie trinitaire en l'homme et dans les réalités humaines est vivifiante. Elle ne se fait cependant jamais sans l'homme, ni contre sa volonté.

Ce tableau récapitulatif du mouvement qui va de Dieu à l'homme, depuis sa création jusqu'à son achèvement et qui ne se fait jamais contre la volonté de l'homme, serait incomplet si l'on ne parlait pas des sacrements. Ils sont des actes à la fois humains et divins, efficaces dans les deux ordres, donnés par Dieu aux hommes comme moyen de Salut. La *koinônia* se fait alors sacrement dans l'eucharistie. Celle-ci est la réalité à la fois humaine et divine qui fait exister de manière efficace la *koinônia* ici et maintenant. L'eucharistie est le sacrement de la *koinônia*, ce qui signifie qu'elle en est à la fois la figure déjà réalisée dans le monde et la figure eschatologique de la fin des temps, que nous pouvons goûter par anticipation, par la seule grâce de Dieu¹⁵³.

En effet, en tant qu'elle rassemble le peuple des frères et sœurs du Christ, oints dans un même Esprit Saint, adoptés par un même Père dans le baptême, pour partager le Corps et le Sang du Christ, la communauté eucharistique donne à voir la *koinônia*. De manière opposée, l'eucharistie renvoie à plus qu'elle même. En tant qu'elle est donnée par Dieu et non pas produite par l'homme, elle est aussi la figure prophétique et eschatologique de la *koinônia*, réalisation efficace dans le monde, sacrement de la communion des chrétiens entre eux et avec le Dieu Trine.

Avant de poursuivre notre réflexion, il fallait clarifier ces différents termes et leur champ sémantique propre : la vie communautaire comme réalité fondée en l'homme sur une anthropologie ouverte à la transcendance, la *koinônia* comme fondement eschatologique de l'être chrétien et l'eucharistie comme sacrement de la *koinônia*, à la fois réalisation et figure prophétique. À partir de cette typologie, nous voudrions évaluer diverses théologies de la vie communautaire chrétienne, et voir comment elles gardent sauve l'exigence d'une double fidélité fondatrice : l'enracinement anthropologique et la vocation à la *koinônia*.

3.2.2. Distinguer la vie communautaire chrétienne et la *koinônia*

On ne peut pas assimiler purement et simplement la vie communautaire chrétienne et la *koinônia*, elles ne sont pas équivalentes. Trop souvent les théologiens de la vie communautaire passent sous silence le moment proprement anthropologique de la vie communautaire pour la présenter uniquement comme étant la *koinônia*, ou du moins sa figure prophétique ici-bas. Ce faisant ils la

¹⁵³ « Ce n'est pas le rassemblement des croyants, ni la prière commune, ni même la foi commune qui fondent la communauté eucharistique, mais bien plutôt le fait d'avoir part en commun au Corps et au Sang du Christ ». SIEBEN, « *Koinônia* », col. 1751-1752.

confondent soit avec l'Église en tant que *koinōnía*, soit avec la communauté eucharistique, en tant que sacrement de la *koinōnía* et interpellation prophétique.

Nous allons développer ceci en nous attardant sur deux écueils que sont la fascination communautaire et une certaine forme de monophysisme spirituel.

3.2.2.1. La fascination communautaire

Si l'on en croit certains écrits théologiques sur la vie communautaire, celle-ci a la prétention de se croire une forme prophétique de la *koinōnía*¹⁵⁴, et la plupart des ouvrages de réflexion et de témoignages sur la vie religieuse ont un incontournable chapitre sur sa dimension prophétique pour l'Église et d'anticipation du Royaume¹⁵⁵.

Ces expressions trouvent certainement leur enracinement dans les Actes, où la communauté des disciples est appelée *koinōnía*. La référence à cette *koinōnía* est très présente chez les théologiens de la vie religieuse. Les sources pachômiennes elles-mêmes font de la *koinōnía* d'Ac 2,42-47¹⁵⁶ le modèle de la communauté fondée par Pachôme. Les *Vies* nous rapportent que la congrégation tout entière était d'ailleurs appelée *koinōnía*. Mais si l'on peut dire qu'en Ac 2,42, *koinōnía* = communauté des disciples = Église, cette équation n'est plus vraie dans la suite. Ou plutôt, elle est vraie précisément quand on parle de l'Église ; la communauté des disciples est l'Église, mais *une* communauté de chrétiens n'est pas l'Église¹⁵⁷. Ainsi, la fascination communautaire qui s'enracine en Ac 2,42 devrait s'appliquer à l'Église et non pas à telle ou telle communauté.

Plutôt que de *décrire* la vie communautaire comme *koinōnía*¹⁵⁸, il faudrait donc dire qu'à l'instar de toutes les formes de vie chrétienne, elle est *appelée* à la *koinōnía*¹⁵⁹. C'est pourquoi nous pensons que la

¹⁵⁴ « La communion avec les pasteurs de l'Église permet à la propre *koinōnía* des communautés religieuses d'être dans le Peuple de Dieu et pour lui à la fois un signe et une interpellation. (...) La communauté religieuse, en dépit de ses imperfections, rappelle que Dieu veut conduire les hommes à une fraternité qui dépasse les liens de la chair et du sang ». TILLARD, « *Koinōnía* », col. 1768.

¹⁵⁵ Tous ne sont pas pour autant dupes du sens à donner à ces expressions. Ainsi Jacques BERTHELET, évêque canadien ayant participé au synode sur la vie consacrée d'octobre 1994, écrit-il dans un chapitre intitulé « Le caractère prophétique de la vie consacrée et l'engagement pour la justice » que c'est du caractère prophétique de l'Église que tous les baptisés tirent la dimension prophétique de leur vie. Ainsi le document synodal dit-il que « tout le peuple de Dieu a une fonction prophétique en vertu de sa participation, dans l'Esprit du Christ, à édifier son Corps ». Cité dans Jacques BERTHELET, *Risquer avec Dieu dans la vie consacrée*, Fides, 1997, pp. 75-76.

¹⁵⁶ « 2⁴² Ils (les croyants) se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle (τῇ κοινωνίᾳ), à la fraction du pain et aux prières. 4³La crainte s'emparait de tous les esprits : nombreux étaient les prodiges et les signes accomplis par les apôtres. 4⁴Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun (εἶχον ἅπαντα κοινὰ) ; 4⁵ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun. 4⁶Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidument le Temple et rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. 4⁷Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour, le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés (litt. « il augmentait les sauvés, προσετίθει τοὺς σωζομένους »). Traduction de la *Bible de Jérusalem*.

¹⁵⁷ Sinon précisément quand elle est réunie autour de son évêque pour célébrer l'eucharistie, ce qui fait de la communauté eucharistique, et non pas de toute communauté, une réalisation anticipée de la *koinōnía*.

¹⁵⁸ « L'Église s'étant elle-même perçue comme communion, il était normal que la vie consacrée, dont on a affirmé avec force qu'elle était nécessaire à la vie de l'Église, se comprenne aussi comme communion ». BERTHELET, *Risquer avec Dieu dans la*

vie communautaire chrétienne est en tension vers l'eschatologie de la *koinónia*, mais elle ne saurait être ni un signe ni une interpellation qui rappellerait aux autres baptisés le projet de Dieu de les unir tous en une *koinónia*¹⁶⁰. Ceci, c'est bien plutôt le rôle du rassemblement eucharistique, qui est véritablement le rassemblement de toute l'Église. L'eucharistie est ce signe et cette interpellation de tous les baptisés à tendre vers la *koinónia* parfaite.

La vie communautaire est bien plutôt à comprendre à partir de son ordre propre qui est ascétique, au sens que nous le disions plus haut, et non pas d'abord eschatologique ou prophétique. Les cénobites choisissent la vie communautaire parce qu'elle est, à cause de leur psychologie personnelle, leur chemin de Salut¹⁶¹. Ils font cette découverte en approfondissant, grâce à Dieu, la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes. Ils se lancent alors dans cette aventure, en faisant alliance avec celui qui les a créés et qui, à ce titre, les connaît mieux qu'eux-mêmes, et ils sont appelés avec tous les baptisés à la *koinónia* parfaite en Dieu et entre eux. L'eucharistie est le sacrement de cette *koinónia*, signe prophétique pour tous les baptisés. En revanche, nul ne peut décider de se faire signe pour les autres, ni prophète. Et choisir un genre de vie minoritaire dans la société, ou même parfois contestataire, ne suffit pas à nos yeux à en garantir le caractère prophétique. Confondre la contestation (ou la minorité) et la prophétie peut même s'avérer dangereux et prétentieux. Aucune forme de vie, aucun système ne peut être en soi prophétique, nous savons trop bien que le meilleur système se pervertit en pire, s'il n'est lui-même sans cesse remis en question par une prophétie qui vient d'au-delà de lui¹⁶².

vie consacrée, pp. 38-39.

Dans les documents conciliaires, la vie religieuse est décrite en termes eschatologiques. Ainsi peut-on lire : « La profession des conseils évangéliques apparaît par conséquent comme un signe, qui peut et doit attirer efficacement tous les membres de l'Église à remplir avec diligence les devoirs de la vocation chrétienne. En effet, comme le peuple de Dieu n'a pas ici bas de cité permanente, mais recherche la cité future, l'état religieux qui libère davantage ses membres des soucis terrestres, manifeste aussi plus clairement aux yeux de tous les croyants les biens célestes déjà présents en ce temps, atteste la vie nouvelle et éternelle acquise par la rédemption du Christ, annonce la résurrection future et la gloire du Royaume céleste » (*Lumen gentium*, n°44) « Chapitre VI. Les religieux » dans la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* du 21 novembre 1964, dans *Les conciles œcuméniques*, tome 2** « Les décrets. De Trente à Vatican II », Paris : Cerf, 1994, pp. 1799. Mais ces expressions dogmatiques sont à recevoir comme une remise en cause qui appelle les religieux à se dépasser plutôt qu'à utiliser par eux pour décrire leur genre de vie. De même l'exhortation apostolique *Vita consecrata* du 25 mars 1996 commence par ces mots : « La vie consacrée, profondément enracinée dans l'exemple et dans l'enseignement du Christ Seigneur, est un don de Dieu le Père à son Église par l'Esprit » (*Vita consecrata* n°1). JEAN-PAUL II, *La vie consacrée*, présentation par le père Luc MATHIEU, Paris : Cerf, 1996, p. 7. JEAN-PAUL II décrit bien le don eschatologique fait par Dieu afin, précisément, d'exhorter les consacrés et non pas pour décrire leur genre de vie.

¹⁵⁹ TILLARD parle d'une « forme de vie évangélique mettant au cœur de son projet le désir d'une *koinónia* fraternelle intense ». TILLARD, « *Koinónia* », col. 1766. Ici, le rapport nous semble plus juste entre le désir de *koinónia* et la vie communautaire.

¹⁶⁰ Enzo BIANCHI conteste que la vie religieuse puisse être qualifiée de prophétique. Il veut cependant sauver ce vocabulaire prophétique et parle alors d'« orientation prophétique fondamentale » (p. 26). La vie religieuse est prophétique en tant qu'elle est tendue vers une eschatologie, comme devrait l'être toute vie chrétienne (p. 31). Puis il change de champ sémantique, quittant le terrain de l'eschatologie pour celui de l'ascétique et écrit que la vie religieuse est prophétique parce qu'elle est paradoxale et qu'elle manifeste une rupture avec la mondanité (pp. 34-35). Ce passage constant d'un registre à l'autre est représentatif du malaise à penser la spécificité de la vie religieuse autrement qu'en termes de valeur salvatrice supérieure, qui discrédite immanquablement la vie séculière. Enzo BIANCHI, *Si tu savais le don de Dieu. La vie religieuse dans l'Église*, Bruxelles : Lessius, 2001, 285 pages.

¹⁶¹ Nous ne sommes pas loin de penser, en effet, que la vie communautaire est une fonction de l'anthropologie, au même titre que le mariage, ou la vie érémitique. La marque propre de l'« anthropologie cénobitique » serait un désir infini de vérité, impossible à assumer seul.

¹⁶² Ainsi pouvons-nous adhérer à ce qu'écrit Timothy RADCLIFFE, tout en restant dubitatif sur l'amalgame facile entre la

Ce qui rend confuse la distinction entre les dimensions anthropologique et eschatologique de la vie communautaire, c'est qu'en christianisme l'eschatologie est aussi (et paradoxalement) fondatrice. Ainsi peut-on dire que la *koinónia* est au fondement de la vie communautaire. Mais il faudrait dire que ceci est vrai de toutes les formes de vie qui se veulent chrétiennes. Il se produit alors un glissement insensible entre des champs sémantiques distincts, de l'ascétique au sotériologique. Le champ sémantique propre de la *koinónia* est la sotériologie¹⁶³ (histoire du Salut comme introduction progressive de l'homme dans la communion avec ses frères et avec le Dieu Trine), alors que le champ sémantique propre de la vie communautaire est l'ascétique (chemin particulier choisi par chacun en fonction de son tempérament et avec l'aide de Dieu pour incarner son être chrétien). Les deux réalités sont appelées à n'en faire qu'une, quand Dieu sera tout en tous, mais en attendant, il nous semble plus juste de *décrire* la vie communautaire à partir du champ ascétique et de la *critiquer* à partir du champ sotériologique, plutôt que de la décrire à partir du champ sotériologique, ce qui ne permet plus de la critiquer, mais seulement de la condamner quand elle échoue¹⁶⁴.

La fascination vient donc de ce qu'on décrit la vie communautaire en termes sotériologiques (eschatologie, prophétie, signe), et non pas ascétiques (un chemin parmi d'autres, effort volontaire, choix personnel fait en alliance avec Dieu¹⁶⁵). C'est-à-dire que l'on cherche la cohérence propre de la vie communautaire dans sa capacité à *permettre* efficacement le Salut et non pas dans son *désir de le chercher à tâtons*¹⁶⁶. Si la *koinónia* apporte efficacement le Salut, on ne peut pas en dire autant de la vie communautaire en tant que telle. En revanche, toutes les formes de vie chrétienne cherchent le Salut, et

contestation et la prophétie : « Lorsque nous, religieux, discutons de notre identité, vous pouvez être pratiquement sûrs qu'avant longtemps l'adjectif 'prophétique' viendra sur le tapis. Nos vœux sont en contradiction tellement directe avec les valeurs de notre société, qu'il est approprié d'en parler comme d'une prophétie du Royaume. L'exhortation apostolique *Vita consecrata* emploie ce terme. Je suis aux anges quand d'autres personnes recourent à cet adjectif à notre sujet, mais je suis réticent quand j'entends les religieux le revendiquer pour eux-mêmes ». Timothy RADCLIFFE, « La vocation religieuse aujourd'hui. Laisser derrière soi les signes habituels d'identité » dans *Que votre joie soit parfaite*, Paris : Cerf, 2002, p. 127.

¹⁶³ Voir SIEBEN, « *Koinónia* », col. 1750.

¹⁶⁴ Nous reviendrons sur ce point dans le paragraphe suivant : 3.2.2.2. « Le monophysisme spirituel », p. 86.

¹⁶⁵ Ainsi BIANCHI passe souvent d'un champ sémantique à l'autre. Il ne veut pas dire que la vie religieuse est supérieure aux autres formes de vie chrétienne (BIANCHI, *Si tu savais le don de Dieu*, p. 103), mais il écrit par ailleurs qu'elle « devrait être comprise et devrait s'affirmer avant tout comme vie pneumatique (...), vie christique (...), vie ecclésiale (...), vie eschatologique (...) » (BIANCHI, *Si tu savais le don de Dieu*, pp. 76-77). Mais il nous semble que l'on devrait pouvoir dire la même chose de toute vie baptismale, en tant qu'elle aspire à la même *koinónia* !

TILLARD opère le même genre de glissement sémantique, en écrivant par exemple que la valeur prophétique de la vie consacrée est « à chercher dans l'effort pour donner une forme concrète à l'exigence évangélique saisie en toute son ampleur et non pas simplement réduite au contenu des trois vœux classiques ». Jean-Marie-Roger TILLARD, « Vie consacrée. III : Sens et valeur permanente » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome XVI, Paris : Beauchesne, 1994, col. 709. On passe de la valeur prophétique (eschatologique) à l'effort (ascétique) pour suivre l'évangile. Quelle eschatologie peut s'acquiescer par des efforts humains ? Ce que TILLARD définit comme « valeur prophétique de la vie consacrée » n'est-elle pas plus simplement l'ascèse de la vie chrétienne en général ? En quoi est-ce spécifique de la vie consacrée ?

¹⁶⁶ Ainsi par exemple le concile dit-il avec raison que les familles religieuses « apportent à leurs membres les secours d'une stabilité plus ferme dans leur mode de vie, d'une doctrine éprouvée pour la *recherche de la perfection*, de la communion fraternelle dans le service du Christ, d'une liberté fortifiée par l'obéissance, de façon qu'ils puissent remplir sûrement leur profession religieuse et la garder fidèlement et *avancer sur la voie de la charité* dans la joie spirituelle » (c'est nous qui soulignons) (*Lumen gentium* n°43, pp. 1797-1799).

aucune ne l'offre mieux qu'une autre. Chaque chrétien doit ensuite chercher pour lui, et dans une alliance avec Dieu, quelle est la forme de vie qui lui convient le mieux pour chercher le Salut.

Il existe par ailleurs une sorte de monophysisme spirituel, qui revient à noyer la réalité humaine dans la divinité de sa figure achevée en Dieu. C'est ce que nous voudrions développer maintenant.

3.2.2.2. Le monophysisme spirituel

Il y a un certain monophysisme qui voudrait noyer l'humanité de tout chemin spirituel dans la divinité de son eschatologie. Ce monophysisme revient à nier la pertinence (ou plutôt la persistance) de la réalité humaine, quand elle est investie par Dieu. Quand Régamey écrit que « la vie religieuse est une vie chrétienne qui, par une grâce spéciale de Dieu, s'organise d'une façon *intégrale* et *exclusive* selon la logique de cette mystique d'eschatologie 'verticale'¹⁶⁷ », il ne pense la vie communautaire qu'à partir de la *koinônia*. Nous ne pensons pas que cela soit faux mais seulement que cette vision est partielle, et qu'elle ne rend pas justice à l'homme et à la légitimité de son désir, toujours à évangéliser¹⁶⁸.

Si nous nous attardons sur ce point, c'est que l'enjeu nous semble de taille : en décrivant la vie communautaire en termes eschatologiques, ces auteurs pensent difficilement le conflit dans la vie communautaire. Ou plutôt, ils condamnent celui qui constate l'écart entre le modèle et la réalité à en faire une lecture culpabilisatrice. Ainsi Paul VI a-t-il pu dire qu'il n'y a que deux options pour les religieux : « ou bien être des saints, totalement, sans compromission, pour atteindre leur pleine dimension, ou bien n'être que des amateurs, des caricatures, des ratés et, n'hésitons pas à le dire, des avortons¹⁶⁹ ». En effet, si la vie communautaire n'est considérée que du point de vue de son eschatologie, la réalité actuelle lui est un point aveugle, qui ne peut jamais être considéré en lui-même et jamais de manière positive¹⁷⁰. Tout ce qui, dans la vie actuelle de la communauté, ne correspond pas à

¹⁶⁷ RÉGAMEY, « Les conditions anthropologiques... », p. 495. Quelques années auparavant, RÉGAMEY était plus nuancé et écrivait : « Le secret de la vie religieuse se trouve dans cette ouverture par en haut, dans ce primat effectif, sur le plan horizontal du temps, de l'eschatologie actuellement réalisée dans le Christ glorieux ». RÉGAMEY, *L'exigence de Dieu. Redécouvrir la vie religieuse*, Paris : Cerf, 1969, p. 31.

¹⁶⁸ L'ouvrage de Dietrich BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, occupe une place à part. Il devrait plus justement s'intituler *De la koinônia*, tant il réduit systématiquement la vie communautaire à sa seule dimension eschatologique. Ce faisant, il est fidèle à sa tradition réformée qui ignore presque totalement le fait communautaire religieux, d'où son assimilation pure et simple de la vie communautaire et de la *koinônia*. Ainsi écrit-il : « Communauté chrétienne signifie : communauté en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. Elle ne saurait être ni plus ni moins que cela. C'est vrai pour toutes les formes de communauté qui peuvent rassembler des croyants, de celle qui naît d'une simple et brève rencontre, jusqu'à celle qui résulte d'une longue communion de tous les jours. (...) Cela signifie tout d'abord que Jésus-Christ est à la source du besoin que les chrétiens ont les uns des autres ; ensuite, que Jésus-Christ seul rend possible leur communion ; et enfin, que Jésus-Christ nous a choisis avant tous les siècles pour nous accueillir pendant le temps de notre vie et nous unir pour l'éternité ». Dietrich BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, coll. « Foi vivante » n° 83, Trad. Fernand RYSER, Delachaux & Niestlé, 1968, p. 15.

¹⁶⁹ Discours de PAUL VI lors de l'audience à l'Union internationale des Supérieures générales du 22 mai 1969. *Face à la contestation*. Textes de Paul VI, réunis et présentés par Don Virgilio LEVI, traduits de l'italien par Raymond MARCEL, Paris : Fayard, 1970, p. 174.

¹⁷⁰ TILLARD est plus mesuré que PAUL VI, et il écrit que « l'inévitable marge de raté, voire d'échec, devient elle-même, si elle

son eschatologie est un péché, en tant qu'il manifeste le refus du don de Dieu. Car si l'appel de Dieu est considéré comme un don eschatologique déjà réalisé, et non comme une alliance qui assume une humanité particulière, alors il s'apparente à un défi lancé à l'homme, mis en demeure de recevoir le don que Dieu lui fait.

Au contraire, les inadéquations entre la vie communautaire actuelle et la *koinônia* ne sont-elles pas précisément la trace du respect de Dieu pour notre nature ? Ainsi tout ce qui empêche la réception de la *koinônia* eschatologique dans la vie communautaire chrétienne n'est pas nécessairement de l'ordre du péché, ni de la faiblesse humaine, mais tout simplement dû à la différence de nature entre l'homme et Dieu. Et Dieu respecte notre nature, sa grâce ne la remplace pas, elle la suppose.

Les deux réalités, humaine et divine, doivent s'unir sans mélange ni division, en faisant disparaître ce qu'il y a de péché en l'homme, *et seulement ce qu'il y a de péché*. La *koinônia* est à recevoir chaque jour, et doit sans cesse remettre en question les modes de vie communautaire. Mais réciproquement, les cénobites doivent se garder de « faire l'ange¹⁷¹ », pour assumer pleinement leur condition humaine¹⁷². C'est pourquoi la vie communautaire doit toujours être totalement lisible à un niveau humain¹⁷³. Celui qui voudrait faire l'économie de cette lecture se condamne rapidement à un monophysisme stérile, qui est toujours culpabilisateur pour l'homme.

Conclusion

Pachôme nous permet de penser la vie communautaire chrétienne en tension entre deux réalités consistantes : d'un côté, l'expression d'un désir humain de vérité, qui s'exprime dans le besoin

est portée dans une prière vraie, confession prophétique de la miséricorde et de la fidélité du Dieu qui se plaît à pardonner. Et plus la vie avance, plus cette marge s'intègre à la grande expérience de la pauvreté spirituelle ». TILLARD, « Vie consacrée », col. 710. L'écart est certes caractérisé négativement (comme pauvreté spirituelle) mais de manière non culpabilisante. Cependant, à quel titre la vie consacrée peut-elle prétendre être prophétique, jusque dans ses échecs ?

¹⁷¹ RÉGAMEY écrit à propos du religieux que « rien ne lui est plus funeste que de *trop* faire l'ange, mais il a le pouvoir de le faire quelque peu dès ici-bas, et il le doit ». RÉGAMEY, « Les conditions anthropologiques... », p. 498 (c'est nous qui soulignons). Cette expression fait allusion à la vision classique de la vie religieuse comme vie angélique. Or l'homme n'est pas *plus ou moins* un ange, et la vie religieuse ne consiste pas à renier ce qui n'est pas angélique en lui. C'est sur l'idée d'une hiérarchie dans la création que pourra s'appuyer ensuite la hiérarchie des états de vie, la vie contemplative étant supérieure aux autres en tant qu'elle est une meilleure imitation de la vie angélique. Voir en particulier une bonne présentation de cette compréhension de la vie monastique comme imitation de la vie des anges dans Jean LECLERCQ, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Paris : Brepols, 1948, 170 pages.

¹⁷² Cette condition humaine considérée dans sa totalité est capable de Dieu. C'est le sens de l'article de RÉGAMEY sur les conditions anthropologiques d'un renouveau de la vie religieuse. Ainsi écrit-il : « En ce que nous entendons et lisons au sujet de la vie religieuse, il nous semble presque toujours que l'on spéculer sur un être rationnel et volontaire, en méconnaissant les conditions réelles des rapports avec Dieu et de rapports humains qui puissent être épiphoniques ». RÉGAMEY, « Les conditions anthropologiques... », p. 507.

¹⁷³ RÉGAMEY pensait tout autrement la relation des chrétiens au monde. Soit les chrétiens vivent dans le monde pour le sanctifier, soit ils s'en retirent, à l'instar des religieux, pour manifester la radicale altérité chrétienne : « la première conduite est la plus logique en tant que l'existence chrétienne se joue dans ce monde, et la seconde en tant qu'elle n'est pas de ce monde et va au-delà de lui ». RÉGAMEY, *L'exigence de Dieu*, p. 60. Écartelé par cette problématique, il ne peut plus penser sereinement la place légitime du « monde » et de ses aspirations *au sein même* de la vie religieuse. Tout le mouvement de cet ouvrage revient d'ailleurs à assimiler la vie religieuse à une *rupture* d'avec le monde.

de s'en remettre à d'autres pour valider un chemin spirituel, et de l'autre, l'appel à réaliser la *koinónia*, communion des baptisés entre eux et avec le Dieu Trine.

La vie communautaire a déjà sa propre cohérence, à un niveau humain. Mais si elle se veut chrétienne, elle doit en même temps se recevoir « d'en haut ». Cette articulation paradoxale, qui fait que, comme toute réalité humaine chrétienne, elle doit recevoir son origine de son terme eschatologique, doit la protéger de deux écueils : l'absolutisation de la vie communautaire, qui fascine le cénobite, et la négation de sa pertinence anthropologique propre, qui trahit une forme de monophysisme. Les auteurs que nous avons rencontrés n'échappent pas facilement à ces accusations. Peut-être est-ce dû au genre théologique qu'ils s'imposent et qui ne prend pour point de vue que celui de l'eschatologie. Est-ce qu'il est *moins* théologique de partir des réalités humaines ? Est-ce que toute la théologie n'a pas pour objet de penser l'*alliance* entre l'homme et Dieu ?

Le déplacement que nous sommes conduits à effectuer, à la lecture de Pachôme, a plusieurs implications pour la théologie de la vie religieuse. Premièrement, il quitte définitivement le terrain des logiques sacrificielles, qui veulent que la vie consacrée ne réponde pas à un désir humain légitime mais à une exigence divine. Elle « coûterait » plus qu'elle ne rendrait heureux, ou pour être plus précis : elle « coûterait » humainement, mais elle rendrait heureux « en Dieu ». Ce sacrifice humain serait salvateur, il ferait advenir une eschatologie (la *koinónia*). Deuxièmement, le déplacement du discours sur la vie religieuse permet de penser une légitime diversité des états de vie, en dehors de toute hiérarchie de valeurs entre ces états de vie. En effet, en fonction de leur histoire, de leur tempérament, de leur désir, et dans une alliance avec Dieu, les chrétiens choisissent un état de vie particulier. Mais tous sont pareillement appelés à la *koinónia*, dont la communauté eucharistique est le signe prophétique et l'anticipation. Ce qui est commun à toutes les formes de vie chrétienne est précisément ce qui leur manque, comme un appel d'air : leur vocation à la *koinónia*. Ce qui les distingue, en revanche, c'est l'incarnation de ce désir infini de Dieu en autant de chemins ascétiques propres.

En vue d'une réelle refondation de la théologie de la vie religieuse communautaire, il faudrait donc retravailler la définition de la plupart des termes utilisés de manière courante pour parler de la vie religieuse (consécration, prophétie, vocation) ou au contraire soigneusement évités (sacrifice, ascèse, vie angélique), afin de préciser ce qui relève du caractère commun à toute vie baptismale et de la spécificité de la vie religieuse. Il faudrait arriver à des formulations cohérentes qui ne soient ni condescendantes, ni culpabilisatrices, mais ouvertes sur la transcendance d'un appel qui est à la fois une promesse et un jugement. Il faudrait arriver à dire la double fidélité, théologique et humaine, de toute vie chrétienne, à l'image de l'incarnation du Fils de Dieu.

En choisissant de raconter des épisodes de la vie des premiers frères, les *Vies de Pachôme* nous situent d'emblée sur le terrain ascétique et non pas eschatologique de la vie communautaire. De même, la *Lettre d'encouragement* s'adresse à un frère qui rencontre des difficultés avec un autre frère. C'est

probablement la raison pour laquelle, plus que tout autre présentation de la vie communautaire, ces sources ne tombent pas dans les écueils mentionnés plus haut. Elles ne trahissent ni une fascination exagérée pour le fait communautaire comme figure prophétique ou eschatologique, ni un monophysisme éthéré qui nierait la pertinence humaine de cette forme de vie. Il n'est pas sûr cependant que les premiers cénobites aient été aussi lucides sur eux-mêmes, comme le montre leur rencontre (apocryphe ?) avec Antoine¹⁷⁴, où ils lui font dire que leur style de vie est supérieur au sien.

Est-il possible d'aller plus loin dans la caractérisation de la vie communautaire ? Pour Pachôme, le contenu de la vie communautaire est un combat, qui ne peut pas se livrer face à face avec le diable. Ce combat tient donc tout entier dans la réconciliation fraternelle. Au terme de ce travail, nous voudrions essayer d'explicitier ce lien entre la réconciliation et la vie communautaire. Nous proposerons de comprendre la figure du pardon comme le point focal à partir duquel penser à la fois l'expérience de Pachôme et la vie communautaire qu'il fonde.

¹⁷⁴ Voir notre paragraphe « 2.1.5.4. La querelle avec les anachorètes », p. 51.

3.3. La vie communautaire comme fraternité de réconciliation

Le cénobite qui cherche à fonder son expérience spirituelle en vérité peut s'appuyer sur trois instances différentes : une Règle objective et commune, l'obéissance à un père spirituel et les relations fraternelles quotidiennes. Pour Pachôme, cette troisième instance de régulation est la plus importante et elle culmine dans la réconciliation. Ainsi, au moment où deux frères se réconcilient, le diable est vaincu, Dieu est glorifié et les frères sont bénis¹⁷⁵. C'est un combat que le Christ mène à la place des frères, leur accordant sa consolation avant même que le combat n'ait eu lieu¹⁷⁶. Nous avons donc pu écrire que la réconciliation était le contenu de la vie communautaire, en tant que combat contre le diable¹⁷⁷. La vie communautaire est appelée à être aussi, pour le cénobite, le lieu de sa rencontre avec le Christ, et c'est dans la réconciliation fraternelle que cette rencontre culmine¹⁷⁸.

Le caractère central de la réconciliation dans la vie communautaire tient d'abord au contexte de la lettre que nous avons étudiée, qui était adressée à un frère fâché contre un autre. Pachôme veut le convaincre de la pertinence de la vie communautaire pour lui. Cependant, nous pensons que la figure de la réconciliation permet de penser de manière équilibrée le fait communautaire en général et qu'il n'est pas anodin que Pachôme l'utilise dans la *Lettre d'encouragement* pour décrire cette nouvelle spiritualité.

Cette troisième partie de notre travail sera beaucoup plus brève. Elle se voudrait une ouverture sur la spiritualité de la communauté pachômienne. Dans un premier temps, nous nous arrêterons sur la figure du pardon. Nous pourrions, dans un deuxième temps, la rapprocher de la vie communautaire. Dans un troisième temps enfin, nous verrons comment se vit le pardon au quotidien dans la communauté pachômienne.

3.3.1. L'ambivalence de la figure du pardon

Le pardon est une réalité ambivalente. Son paradoxe tient en ce qu'il y a de l'impardonnable, qu'il faut pardonner pour vivre¹⁷⁹. Le pardon est à la fois impossible et nécessaire.

¹⁷⁵ Voir la *Lettre d'encouragement*, 25,17-19.

¹⁷⁶ La *Lettre d'encouragement* montre bien que le combat est déjà gagné, avant même que le moine n'aille trouver son frère. C'est le Christ qui pardonne et qui donne la force de pardonner, ou de demander pardon. Le combat face à face avec le diable n'aura jamais lieu, il est déjà gagné par le Christ. Et c'est en ce sens que, du point de vue du moine, le lieu du combat n'est pas un affrontement avec le diable mais la réconciliation avec son frère. Voir notre paragraphe 1.2.3.2. « Le lieu du combat monastique est la réconciliation entre frères », p. 27. Le pardon est toujours reçu et donné gratuitement, parce qu'il est rendu possible par le Christ et non par le moine.

¹⁷⁷ Voir notre paragraphe 1.2.3.2. « Le lieu du combat monastique est la réconciliation entre frères », p. 27.

¹⁷⁸ Voir notre paragraphe 1.2.3.3. « La vie communautaire est un lieu de la manifestation de Dieu », p. 28.

¹⁷⁹ « Pour aborder à présent le concept même de pardon, la logique et le bon sens s'accordent pour une fois avec le paradoxe : il faut, me semble-t-il, partir du fait que, oui, il y a de l'impardonnable. N'est-ce pas en vérité la seule chose à pardonner ? La seule chose qui appelle le pardon ? Si l'on était prêt à pardonner que ce qui paraît pardonnable, ce que l'Église appelle le 'péché véniel', alors l'idée même de pardon s'évanouirait ». Jacques DERRIDA, « Le siècle et le pardon.

Dans l'ordre de la justice, il n'est pas question de pardon, mais de vérité et de réparation. La justice veut faire la vérité sur les situations, sur les motivations de chacun et proposer une réparation pour le crime qui a été commis ; la question du pardon est d'un autre ordre que l'ordre de la justice humaine. Cependant, cette justice pose encore la question du pardon, à cause de la disproportion entre le crime et la réparation. Et même dans le système du Talion, qui croit imposer une équivalence stricte entre le crime et la réparation, la disproportion est flagrante. En effet, dans le système du Talion, le crime n'est pas à proprement parler réparé mais vengé, et celui qui a subi un dommage n'obtient nulle *réparation* pour le dommage subi, mais la satisfaction de voir l'autre souffrir ce qu'il a souffert lui-même. La justice humaine, dans son effort pour faire la vérité et pour proposer une réparation ne clôt donc pas pour autant la question du pardon, elle l'ouvre au contraire de manière incontournable. Quand la vérité a été faite sur le crime, quand la justice a été obtenue, en même temps qu'une réparation, la victime se retrouve face à l'abîme infranchissable d'un pardon qu'elle ne peut plus ignorer.

Mais le pardon est de l'ordre d'un sursaut gracieux¹⁸⁰. Il n'est pas la continuation de l'effort humain dans la direction d'une justice plus juste, d'une vérité plus vraie, d'une réparation plus équitable, mais il fait passer l'homme dans la dimension nouvelle de la grâce. Cependant, le pardon suppose la justice humaine, et il ne saurait en faire l'économie, pas plus qu'il ne saurait faire l'économie de la vérité et de la réparation. Mais, au-delà du crime, de la vérité et de la réparation, il est ce qui permet de refaire la communion. Cependant, il n'est pas un retour à un état antérieur mais le passage à une communion nouvelle, encore inouïe¹⁸¹.

Ce sursaut gracieux est impossible à l'homme, à qui échoit en partage l'ascèse longue et difficile de la vérité et de la justice. Si le pardon survient, il surprend et le coupable et la victime au milieu de ce travail ascétique qui les conduit vers la vérité du crime et sa réparation, pour les faire entrer tous deux dans une communion nouvelle, qui n'est « produite » ni par l'un ni par l'autre¹⁸². En ce sens, le pardon ne contrecarre pas les efforts humains en vue de la justice. Il assume au contraire ces efforts, mais d'une manière qui les dépasse.

Entretiens avec Michel Wieviorka » dans *Le Monde des débats* n° 9 (déc. 1999), réédité dans *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon*, Paris : Seuil, 2000, d'où nous le citons, p. 108.

¹⁸⁰ « Car si je dis, comme je le pense, que le pardon est fou, et qu'il doit rester une folie de l'impossible, ce n'est certainement pas pour l'exclure ou le disqualifier. Il est peut-être même la seule chose qui arrive, qui surprenne, comme un révolution, le cours ordinaire de l'histoire, de la politique et du droit ». DERRIDA, « Le siècle et le pardon », p. 114.

¹⁸¹ « En d'autres termes, là où il y a eu le pardon, la relation a primé, la relation à l'autre a eu la priorité ». Lytta BASSET, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, coll. « Lieux théologiques » n°24, Genève : Labor et Fides, 1995², p. 464.

¹⁸² Lytta BASSET propose une autre image pour expliciter la capacité humaine à pardonner, celle du fleuve et de sa source : « La source et le fleuve sont interdépendants : le pouvoir humain de pardonner découle de Dieu. Mais inversement, le pouvoir divin de pardonner dépend du désir humain de le laisser couler ». Lytta BASSET, *Le pardon originel*, p. 456. Nous préférons mettre en dialectique le désir humain du pardon et le pardon donné par Dieu, pour mieux dire le caractère gracieux du pardon, qui pardonne précisément l'impardonnable. Ce faisant, nous minimisons l'idée présente chez Lytta BASSET qu'il est possible à l'homme de pardonner. Nous dirions plutôt que l'homme peut laisser Dieu pardonner à travers lui.

Cette assomption de l'ascèse humaine, si elle survient, comble le désir humain de justice et de vérité, en le transfigurant. Le désir est comblé en même temps qu'il est déplacé, parce qu'en réalité, le coupable et la victime ont tous deux changé, ils se reconnaissent l'un l'autre avant tout humains et non plus coupable et victime.

Dans la *Lettre d'encouragement*, Pachôme présentait la réconciliation¹⁸³ fraternelle comme la victoire en l'homme du Christ contre le diable, et non pas comme une victoire de l'homme¹⁸⁴. De même, les effets produits par la réconciliation dépassent largement le cadre d'une justice et d'une vérité, ou même d'un retour à une situation initiale. Lorsque le pardon est échangé, non seulement le diable est vaincu, mais Dieu est glorifié et l'homme est béni¹⁸⁵. Comment mieux dire que le pardon produit des effets inouïs qui ne sont pas le simple résultat des efforts fournis, mais bien une assomption de ces efforts dans la gloire et la bénédiction ?

La figure du pardon telle que nous l'avons décrite ne vient pas seulement répondre à la question ponctuelle d'un moine fâché contre un autre, mais elle permet à Pachôme de penser la vie communautaire. Nous voudrions tenter maintenant de reprendre les éléments théologiques que nous avons mis à jour dans les pages précédentes afin de les mettre en lien avec la figure paradoxale du pardon.

3.3.2. Le pardon est la forme de la vie communautaire

La figure du pardon tient en elle-même à la fois l'exigence humaine de vérité et le désir eschatologique d'une communion qui est à recevoir. Cette communion vient assumer l'humain, en lui donnant un sens qui le dépasse et qu'il ne pouvait espérer atteindre seul. C'est parce qu'il y a de l'impardonnable, que le pardon se tient face à l'homme dans une altérité qui le remet en cause en même temps qu'elle l'appelle. Et si le pardon survient, fruit d'un combat eschatologique entre le Christ et le diable — figure du Salut acquis par le Christ —, il rend présent bien plus que la somme de tous les efforts humains pour y parvenir : il rend présent le Royaume, parce qu'il fait entrer l'homme dans une communion inaugurée par le Christ, victorieux du mal.

Dans la partie précédente de notre travail, nous cherchions à expliciter l'articulation entre les champs anthropologique et eschatologique, que nous avons qualifiés respectivement d'ascétique et de

¹⁸³ DERRIDA fait une distinction entre le « pardon pur », qui ne serait pas le pardon s'il ne pardonnait que le pardonnable, et les processus pragmatiques de réconciliation, qui ne sont déjà plus le « pardon pur ». Nous n'entrerons pas dans cette distinction et, pratiquement, nous utiliserons indifféremment les termes de pardon et de réconciliation, parce que nous nous situons sur le terrain de l'eschatologie, à la fois déjà réalisée et pas encore réalisée. Voir DERRIDA, « Le siècle et le pardon », p. 125.

¹⁸⁴ Voir notre paragraphe 1.2.3.2. « Le lieu du combat monastique est la réconciliation entre frères », p. 27.

¹⁸⁵ Voir la *Lettre d'encouragement*, p. 25,17-19.

sotériologique¹⁸⁶. Le pardon est une réalité à deux faces qui permet de penser ensemble la dialectique anthropologie / eschatologie ou bien ascétique / sotériologique.

La face anthropologique du pardon se manifeste dans l'abîme laissé ouvert après le travail de justice et de vérité. Loin de se refermer sur lui-même, ce travail s'ouvre sur l'abîme infranchissable du pardon, qu'il dévoile dans son exigence radicale dépassant les capacités humaines. C'est une anthropologie ouverte sur l'autre rive de cet abîme. Ce travail de justice et de vérité qui recherche la réparation la plus équitable est proprement ascétique, en ce sens qu'il est laissé à l'initiative de l'homme, en fonction de ce qu'il est, pour se rendre disponible au Salut.

La face eschatologique du pardon se manifeste dans l'assomption de cette ascèse, que Dieu seul peut réaliser. Le pardon est à recevoir d'ailleurs, il ne se laisse pas saisir. Le pardon n'est pas un dû. Il accomplit le désir humain de vérité et de justice en le dépassant. Ainsi, après le pardon, l'homme n'est pas revenu au point de départ, comme avant le crime, mais il est entraîné beaucoup plus loin, plus loin que ce qu'il pouvait même imaginer. C'est pourquoi l'homme qui reçoit de Dieu la capacité de pardonner fait une expérience de Salut : le Christ combat en lui le diable, pour reprendre l'idée de Pachôme¹⁸⁷.

On peut donc dire, en interprétant Pachôme, que le pardon est la *forme* de la vie communautaire, en tension, d'une part, entre un désir humain légitime ouvert sur la transcendance et affiné par l'ascèse et, d'autre part, le don eschatologique et salvateur que Dieu fait à l'homme. Ce don n'est pas un dû, et aucune ascèse ne pourra jamais l'acheter. C'est parce qu'elle est communautaire que la vie fondée par Pachôme permet ce rapprochement avec la figure du pardon, car c'est une expérience que l'on ne peut pas faire seul. Nous retrouvons ainsi l'idée que la vie communautaire n'est pas seulement *le contenu* de l'expérience spirituelle vécue par le cénobite, elle en est aussi *la condition de possibilité*, parce que les cénobites ont besoin les uns des autres. En outre, la figure du pardon dit en elle-même, de manière analogique, quelle est la place juste de l'ascèse et quelle est la part d'eschatologie dans ce que vivent les cénobites. Ils sont dans une tension entre une exigence de vérité de l'expérience spirituelle, exigence qu'ils doivent sans cesse affiner, et un don surnaturel qui dépasse tout ce qu'ils peuvent imaginer. Ce don n'est rien moins que la *koinónia*, la communion des baptisés entre eux et avec le Dieu Trine.

¹⁸⁶ Voir notre paragraphe 3.2.2. « Ne pas confondre vie communautaire chrétienne et *koinónia* », p. 82.

¹⁸⁷ Voir la *Lettre d'encouragement*, p. 24,10-11, le face à face est impossible avec le diable.

3.3.3. La vie communautaire à l'épreuve du quotidien

La réconciliation fraternelle n'est qu'un moment — quoiqu'éminent — de la vie communautaire. Si la vie communautaire culmine dans la réconciliation, le quotidien est fait de service et de responsabilité mutuels. C'est d'ailleurs ce qu'ont pu observer les rédacteurs des *Vies*. Ceux-ci ont en effet largement exposé les situations où Pachôme se montrait au service de ses frères, responsable de leur Salut¹⁸⁸. Les rédacteurs des *Vies* n'ont cependant pas perçu le *sens* que Pachôme donnait à la vie communautaire et que l'on peut déceler dans la *Lettre d'encouragement*. Leur projet en effet n'était pas de présenter une théorie de la nouvelle spiritualité mais plus simplement de décrire la vie de Pachôme et de ses premiers compagnons. Nous avons déjà eu l'occasion de montrer que le contexte des *Vies* devait être cherché dans une réflexion sur l'exercice du pouvoir au sein des communautés, après le départ du fondateur.

Dans les *Vies*, la vie communautaire est donc décrite plutôt qu'interprétée. La figure de Pachôme y devient alors une figure à imiter, d'où l'importance de décrire ses faits et gestes, ses réactions dans différentes situations. Ceci correspond d'ailleurs bien au projet de Pachôme, à savoir que la vie communautaire est une expérience à faire avant d'être une théorie¹⁸⁹. Cependant, c'est en vertu de sa logique humaine propre qu'elle donne à chaque frère un enracinement dans une réalité eschatologique. Et personne ne peut faire cette expérience à la place du frère. Ceci n'a rien de surprenant, car c'est au cœur du désir de chacun que Dieu vient inscrire son nom et qu'il se révèle, accomplissant par là même le désir de chacun et l'assumant d'une manière qui le transfigure.

Dans la vie quotidienne, Pachôme ne recommande rien d'autre à ses frères que de se mettre au service les uns des autres, parce qu'ils sont responsables les uns des autres, et c'est ce que les *Vies* nous rapportent. Pachôme a déployé beaucoup d'énergie pour faire faire à ses frères cette expérience de service et de responsabilité mutuels, parce qu'amputée de cette dimension fraternelle, la vie communautaire n'est plus qu'un cadre de vie au service des ambitions de chacun. La figure quotidienne du pardon est tout simplement la responsabilité mutuelle entre frères.

Pouvons-nous reprendre les éléments anthropologiques que nous avons mis à jour précédemment et où nous opposons deux types de personnalité spirituelle¹⁹⁰ ? Le cénobite a peut-être plus qu'un autre besoin de réconciliation. Dans sa superbe, ignorant des autres hommes qu'il trouve médiocres et de bien piètres ascètes, il se réfugie dans des ascèses faciles et gratifiantes. C'est dans la réconciliation qu'il trouvera alors le terrain sûr et vrai de son expérience avec Dieu. C'est dans la réconciliation qu'il rencontrera le Christ. Il fera, en un même moment, l'expérience de sa pauvreté, de l'amour du prochain et du Salut déjà donné.

¹⁸⁸ Voir notre paragraphe 2.1.5.2. « Les relations entre frères », p. 48.

¹⁸⁹ Voir notre paragraphe 2.1.5.1.4. « L'expérience », p. 46.

¹⁹⁰ Voir notre paragraphe 3.1.1. « L'anachorète et le cénobite : deux types opposés », p. 67.

Les *Vies* nous rapportent aussi qu'il y a des hommes qui ne sont pas faits pour la vie communautaire¹⁹¹. Ils y vont à leur perte et mettent les autres en danger. L'homme de passion, en effet, ne court jamais le risque d'oublier sa pauvreté. Il se sait trop pécheur. La réconciliation avec son prochain lui est peut-être chose facile, parce qu'il sait qu'il partage sa condition. Mais ce dont il a besoin, c'est de se réconcilier avec lui-même. Dans la solitude de son ascèse, il verra le Christ venir à lui. Et au moment même où il se verra pécheur, il se saura sauvé. Mais s'il reste en communauté, jamais il ne fera cette expérience. Il faudrait d'ailleurs approfondir la question de la spiritualité anachorétique, que nous n'avons pas développée et qui est le plus souvent absente des traités sur la vie religieuse.

Nous achevons ce parcours à la suite de Pachôme, là où nous l'avions commencé : dans un questionnement sur l'homme. Toute la théorie est de bien peu de poids face à l'expérience à faire, dussions-nous nous tromper et suivre une chimère au désert durant sept années.

¹⁹¹ Voir notre paragraphe 2.1.5.4. « La querelle avec les anachorètes », spécialement le b), p. 52.

Conclusion

Après avoir caractérisé la personnalité spirituelle de Pachôme, nous avons esquissé une réflexion sur la théologie de la vie communautaire. La littérature pachômienne (la *Lettre d'encouragement* et les *Vies coptes* de Pachôme) a attiré notre attention sur l'intérêt de distinguer deux dimensions complémentaires et dissymétriques du discours sur la vie communautaire et sur la vie religieuse en général. Nous sommes ainsi arrivés à la conclusion qu'il était prudent d'avoir recours à un langage ascétique pour *décrire* la vie religieuse, et à un langage eschatologique pour la *critiquer*. Nous doutons en effet de la pertinence de l'utilisation d'un langage eschatologique pour *décrire* la vie religieuse, car sa *critique* n'est alors plus possible autrement que sous la forme d'une *condamnation* culpabilisatrice.

Nous avons ensuite essayé d'interpréter la place éminente que Pachôme accorde au pardon dans la vie communautaire en montrant que, pour Pachôme, il en est la forme : il tient en lui-même la tension entre l'ascèse d'un désir infini et le don d'une eschatologie qui assume ce désir en le dépassant.

Certains hommes, en vertu de leur psychologie propre, ne trouvent de repos à leur souci de vérité que dans un genre de vie communautaire où, mettant en commun leur incapacité à trouver en eux-mêmes cette vérité, ils s'en remettent à la vie quotidienne la plus objective. Cette ascèse n'a plus grand'chose à voir avec l'ascèse monastique (érémitique) traditionnelle, mais elle est de l'ordre ascétique tout de même, en tant qu'effort pour affiner le désir. Dans la vie pachômienne, cette ascèse tient essentiellement dans le service fraternel et la responsabilité mutuelle.

Dieu viendra combler un jour cette exigence de vérité en offrant au cénobite sa vie même, qui est communion trinitaire et fraternelle (*koinónia*). Ce don éminent n'est pas un dû, il est totalement gratuit et n'est acheté par aucune ascèse. Au contraire, il remet sans cesse en question l'ascèse. Il dépasse de beaucoup le désir de l'homme, en l'assumant et en l'entraînant bien au-delà de ce qu'il recherchait, de même que le pardon dépasse largement l'exigence de justice, sans pour autant réduire à néant son ascèse.

La figure du pardon est en quelque sorte le point focal à partir duquel se laisse penser l'expérience de Pachôme et la spiritualité de la vie communautaire, comme réconciliation avec soi-même, réconciliation avec ses frères et réconciliation avec Dieu. Il y a une ascèse propre au pardon, que ce soit entre frères (responsabilité mutuelle, service communautaire...), avec soi-même (reconnaissance de ses propres limites, rejet des fantasmes de soi...) ou avec Dieu (quête de la vérité). Cette ascèse ne saurait cependant acheter le don qu'est toujours le pardon. Ce don eschatologique se décline pour le cénobite en humilité (réconciliation avec soi), fraternité (réconciliation fraternelle) et en amitié avec Dieu (réconciliation avec Dieu).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous cherchions au début de ce travail à caractériser l'expérience spirituelle de Pachôme, non seulement à partir du témoignage indirect des *Vies*, mais à partir d'un texte dont nous pourrions montrer qu'il était de Pachôme.

Dans un premier temps, nous avons étudié la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*. Ce texte s'est révélé être très composite. L'analyse littéraire a cependant attiré notre attention sur un passage de cette catéchèse. En effet, nous avons isolé une lettre, dont nous avons essayé de montrer qu'elle était de Pachôme. C'est donc sur cette *Lettre d'encouragement* que nous nous sommes ensuite appuyés pour notre travail. Nous avons proposé une interprétation de cette lettre, en montrant en quoi elle bouleversait la vie monastique érémitique. Cependant, le rééquilibrage entre les différentes composantes de la vie érémitique traditionnelle n'y est pas d'abord dû à l'irruption de la relation fraternelle dans la vie monastique mais à la constatation de l'impossibilité pour Pachôme de combattre le diable face-à-face. La relation fraternelle n'entre donc pas dans la vie monastique communautaire comme si elle la *dérangeait* mais bien plutôt parce qu'elle la rend possible. L'ascèse traditionnelle n'est donc pas seulement tempérée dans le régime pachômien, elle est redéfinie comme service et responsabilité mutuels. Peu important les exigences, les rythmes ou les ascèses, du moment qu'ils sont portés en communs.

Dans un second temps, nous avons relu les *Vies coptes* de Pachôme, afin de les confronter avec notre interprétation de la *Lettre d'encouragement*. Nous avons ainsi explicité leur contexte propre et montré en quoi il différait de celui de la lettre. Derrière des anecdotes et des apophtegmes nombreux, les *Vies* proposent en effet une réflexion sur l'apprentissage du service mutuel le plus juste, et sur l'exercice de l'autorité. C'est la raison pour laquelle une compréhension de la spiritualité communautaire qui ne s'appuierait que sur les *Vies* serait condamnée à prendre ses moyens (son ascèse : le service et la responsabilité mutuels) pour des fins. Notre lecture de la *Lettre d'encouragement* n'invalide pas cette compréhension, elle veut seulement la situer dans le cadre plus général d'une articulation entre l'enracinement anthropologique de la vie communautaire et sa vocation à se dépasser dans une eschatologie.

Dans un troisième temps, nous avons tenté de construire à partir de ces textes le point de vue focal qui permettrait d'en rendre compte de manière unifiée. Nous avons donc explicité en quoi consistait l'enracinement anthropologique sous-entendu par Pachôme, ainsi que la vocation eschatologique de toute vie chrétienne : la *koinónía*. Nous avons ensuite proposé la figure du pardon comme ce point focal, qui tient en lui-même une dimension anthropologique et eschatologique. En effet, le pardon est cet indispensable impossible qui tient l'homme. Celui-ci est tendu entre une quête anthropologique de justice que le don eschatologique du pardon vient combler dans une assomption qui dépasse infiniment sa quête.

Nous proposons donc de lire l'expérience spirituelle de Pachôme comme une expérience de réconciliation : avec lui-même (reconnaissance de ses limites et refus des fantasmes de soi : Pachôme abandonne la vie érémitique après sept années), avec ses frères (lui qui avait fui le service des foules se retrouve au service de centaines de frères) et avec Dieu (« la dévotion pure et sans tache » qu'il recherche se révèle correspondre à son premier désir : se mettre au service du genre humain). L'ascèse quotidienne de cette vie de réconciliation n'est autre que l'exercice humble et patient d'un service fraternel juste et d'une responsabilité mutuelle.

La vie communautaire elle-même se laisse interpréter comme une tension réconciliée entre sa cohérence anthropologique propre et sa vocation eschatologique à la *koinônia*. Cette tension en effet peut être problématique et se résoudre de deux manières opposées : dans un monophysisme qui nierait la cohérence anthropologique propre la vie communautaire, ou dans une réduction anthropologique qui refuserait de se laisser remettre en question à partir de l'eschatologie de la *koinônia*. La vie communautaire peut donc être décrite comme la quête d'une réconciliation entre ces deux dimensions.

Au terme de ce parcours, il serait intéressant d'étudier différentes théologies de la vie communautaire, pour les confronter à cette reconstitution de la spiritualité de Pachôme. Il serait intéressant aussi de proposer une nouvelle théologie de la vie communautaire.

Il serait tout aussi intéressant, dans une autre direction, d'étudier les autres pièces du dossier pachômien, afin de mettre à jour leur contexte particulier et d'étoffer notre compréhension de ce personnage qui marqua tant l'Église et qui reste assez mal connu, précisément peut-être parce qu'il n'a pas eu de descendance directe en Égypte, pour des raisons pas encore totalement élucidées.

BIBLIOGRAPHIE

1ère et 2ème parties

Pères de l'Église

Les apophtegmes des Pères, chapitres I à IX, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean-Claude GUY, coll. « Sources chrétiennes » n° 387, Paris : Cerf, 1993.

ATHANASE, *Vie d'Antoine*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. BARTELINK, coll. « Sources chrétiennes » n° 400, Paris : Cerf, 1994.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*. Tome 1 : « Introduction » par Antoine & Claire GUILLAUMONT, coll. « Sources chrétiennes » n° 170, Paris : Cerf, 1971.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*. Tome 2 : « Édition critique du texte grec, traduction, commentaires et tables » par Antoine & Claire GUILLAUMONT, coll. « Sources chrétiennes » n° 171, Paris : Cerf, 1971.

DENYS LE PETIT, « Vita sancti Pachomii, abbatis Tabennensis » dans Jacques-Paul MIGNE (Éd.), *Patrologia Latina*, Tome 73, Paris : Migne, 1849, col. 227-282.

NIL D'ANCYRE, « De Oratione » dans Jacques-Paul MIGNE (Éd.), *S. P. N. Nili Abbatis Opera*, coll. « Patrologia Græca » n° 79, Paris : Migne, 1860, col. 1165-1200.

ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, Traduction et notes de Louis DOUTRELEAU, Introduction d'Henri de LUBAC, coll. « Sources chrétiennes » n° 7, Paris : Cerf, 1943.

ORIGÈNE, *Homélie sur Josué*, Texte latin, introduction, traduction et notes d'Annie JAUBERT, coll. « Sources chrétiennes » n° 71, Paris : Cerf, 1960.

ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, Tome 1 : « Homélie I-X », Texte latin de W. A. BAEHRENS, nouvelle édition par Louis DOUTRELEAU, coll. « Sources chrétiennes » n°415, Paris : Cerf, 1996.

PACHÔME : En vertu de leur authenticité douteuse ou contestée, les œuvres attribuées à Pachôme sont classées sous le nom de leur éditeur. Voir aussi le tableau des manuscrits édités de Pachôme en annexe.

PÉLAGE (Trad. d'un auteur grec incertain), « Verba Seniorum » dans Jacques-Paul MIGNE (Éd.), *Patrologia Latina*, Tome 73, Paris : Migne, 1849, col. 851-992.

RUFIN D'AQUILÉE (Auteur probable), « Verba Seniorum » dans Jacques-Paul MIGNE (Éd.), *Patrologia Latina*, Tome 73, Paris : Migne, 1849, col. 739-814.

Articles et monographies

AMÉLINEAU Émile

1889 Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle : histoire de saint Pachôme et de ses communautés, coll. « Annales du Musée Guimet » n° 17, Paris : Leroux.

BACHT Heinrich

1962 « Ein verkanntes Fragment der koptischen Pachomiusregel » dans *Le Muséon* n°75, pp. 5-18.

BARNARD Leslie W.,

1997 « Athanasius and the Pachomians » dans *Studia Patristica* n°32, pp. 3-11.

BASSET René

1896 *Les apocryphes éthiopiens traduits en français*. Tome 8 : « Les règles attribuées à Pachôme », Paris : Librairie de l'art indépendant.

BEDJAN Paul

1895 (Éd.) *Acta martyrum et sanctorum*, Tome 5, Leipzig : Harrassowitz.

BOON Armand

1932 (Éd.) *Pachomiana latina*, coll. « Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique » n° 7, Louvain : Bureaux de la Revue.

CHADWICK Henry

1981 « Pachomios and the Idea of Sanctity » dans Sergei HACKEL (Éd.), *The Byzantine Saint*, London : Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius, pp. 11-24.

CHITTY Derwas J.

1954 « Pachomian Sources Reconsidered » dans *Journal of Ecclesiastical History* n° 5, pp. 38-77.

1957 « A Note on the Chronology of the Pachomian Foundations » dans Kurt ALAND & F. L. CROSS (Éd.), *Studia Patristica*, Vol. 2 / 2, Berlin : Akademie-Verlag, pp. 379-385.

1962 « Some Notes, Mainly Lexical, on the Sources for the Life of Pachomius » dans F. L. CROSS (Éd.), *Studia Patristica*, Vol. 5 / 3, Berlin : Akademie-Verlag, pp. 266-269.

1966 *The Desert a City*, New York : Saint Vladimir's Seminary Press.

1970 « Pachomian Sources Once More » dans *Studia Patristica* n° 10, pp. 54-64.

COLIN Gérard

1988 « La version éthiopienne de la Prière de Pachôme » dans *Mélanges Antoine Guillaumont*, coll. « Cahiers d'Orientalisme » n° 20, Genève : Patrick Cramer, pp. 57-61.

CONTI ROSSINI Carlo

1914 *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris : Imprimerie nationale.

COQUIN René-Georges

1991 « Tabennêshê » dans *The Coptic Encyclopedia*, Tome VII, New York et aliis : Macmillan, p. 2197.

CRUM W. E.

1939 *A Coptic Dictionary*, Oxford : Clarendon Press.

DESEILLE Placide

1980 *L'esprit du monachisme pachômien, suivi de la traduction française des Pachomiana latina par les moines de Solesmes*, coll. « Spiritualité orientale » n°2, Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine.

DILLMANN August

1866 *Chrestomatia aethiopica*, Leipzig : Weigel. Réédition anastatique dans *Anthologia aethiopica*, Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms, 1988. Les pages sont numérotées 1-299 ; 285-311 ; 384 ; 1-50 ; 401-416 ; 293-294 ; 4 pages sans numérotation.

FESTUGIÈRE André-Jean

1965 (Trad.) *Les moines d'Orient*, Tome IV / 2 : « La première Vie grecque de saint Pachôme », Paris : Cerf.

GAUTHIER Henry

1925 à 1931 *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, Tomes I à VII, Le Caire : Société royale géographique d'Égypte.

GOEHRING James E.

1982 « Pachomius' Vision of Heresy : the Development of a Pachomian Tradition » dans *Le Muséon* n° 95, pp. 241-262.

1986 *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, coll. « Patristische Texte und Studien » n° 27, Berlin-New York : Walter de Gruyter.

1986 « New Frontiers in Pachomian Studies » dans Birger A. PEARSON & James E. GOEHRING (Éd.), *The Roots of Egyptian Christianity*, coll. « Studies in Antiquity & Christianity », Philadelphia : Fortress Press, pp. 236-257.

1996 « Withdrawing from the Desert : Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt » dans *Harvard Theological Review* n° 89 / 3, pp. 267-285.

GOULD Graham E.

1996 « The Date of Pachomius' Death » dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* n° 87, pp. 133-137.

1997 « Pachomian Sources Revisited » dans *Studia Patristica* n° 30, pp. 202-217.

GRÉBAUT Sylvain & TISSERANT Eugène

1935 *Codices aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberiniani orientalis 2 et Rossianus 865*. Tome 1 : « Enarratio codicum », Cité du Vatican : Bibliothèque vaticane.

GRESSMANN Hugo

1913 « Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos » dans *Texte und Untersuchungen* n° 39, pp. 143-165.

HALKIN François

1930 « L'histoire lausiaque et les vies grecques de saint Pachôme » dans *Analecta bollandiana* n°48, pp. 257-301.

- 1932 *Sancti Pachomii Vita græca*, Bruxelles : Société des Bollandistes.
- 1982 *Le corpus athénien de saint Pachôme, avec une traduction française par André-Jean Festugière*, Genève : Cramer.
- HEDRICK Charles W.
- 1980 « Gnostic Proclivities in the Greek *Life of Pachomius*, and the *Sitz im Leben* of the Nag Hammadi Library » dans *Novum Testamentum* n° 22, pp. 78-94.
- HEUSSI Karl
- 1943 « Pachomios » dans PAULY August, WISSOWA Georg, KROLL Wilhelm & MITTELHAUS Karl (Éd.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, tome XVIII / 2, Stuttgart : J.-B. Metzler, col. 2070-2071.
- JOEST Christoph
- 1994 « Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros » dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* n° 85, pp. 132-144.
- 1997 « Aspekte und Perspektive in den Schriften und im Wirken Pachoms » dans *Studia monastica* n° 39 / 1, pp. 7-25.
- 1999 « Die pachomianische Geheimschrift im Spiegel der Hieronymus-Übersetzung » dans *Le Muséon* n° 112, pp. 21-46.
- 1999 « Abraham als Glaubensvorbild in den Pachomianerschriften » dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* n° 90, pp. 98-122.
- LABRIOLLE Pierre de
- 1936 « Les débuts du monachisme » dans *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Augustin FLICHE & Victor MARTIN (Éd.), tome 3, Bloud & Gay, pp. 299-369.
- LADEUZE Paulin
- 1898 *Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain : J. Van Linthout & Paris : Fontemoing.
- LAYTON Bentley
- 2000 *A Coptic Grammar*, coll. « Porta Linguarum Orientalium » n°20, Wiesbaden : Harrassowitz.
- LEFORT Louis-Théophile
- 1921 « La Règle de saint Pachôme (Étude d'approche) » dans *Le Muséon* n° 34, pp. 61-70.
- 1924 « La Règle de saint Pachôme (2^e étude d'approche) » dans *Le Muséon* n° 37, pp. 1-28.
- 1925¹ (Éd.) *Sancti Pachomii Vita bobairice scripta*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 89, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1965².
- 1933 « Saint Athanase écrivain copte » dans *Le Muséon* n° 46, pp. 1-33.
- 1933¹ (Éd.) *Sancti Pachomii Vita sabidica scripta*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 99 & 100, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1965².
- 1936¹ (Trad.) *Sancti Pachomii Vita bobairice scripta*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 107, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1964²
- 1943 (Trad.) *Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, coll. « Bibliothèque du Muséon » n° 16, Louvain : Bureaux du Muséon.

- 1950 « À propos d'un aphorisme d'Evagrius Ponticus » dans *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques* (Académie royale de Belgique), 5^e série, tome 36, pp. 70-79.
- 1956 (Éd.) *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 159, Louvain : Durbecq.
- 1956 (Trad.) *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 160, Louvain : Durbecq.

LORENZ Rudolf

- 1989 « Zur Chronologie des Pachomius » dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* n° 80, pp. 380-383.

NAU François

- 1907 « Histoires des solitaires égyptiens » dans *Revue de l'Orient chrétien*, pp. 43-69, 171-189 et 393-413.
- 1908 « Histoires des solitaires égyptiens (suite) » dans *Revue de l'Orient chrétien*, pp. 47-66 et 266-297.

NAU François & BOUSQUET J.

- 1908 « Histoire de saint Pachôme, une rédaction inédite des *Ascetica* » dans René GRAFFIN & François NAU (Éd.), *Patrologia Orientalis*, Tome 4, Paris : Firmin-Didot, pp. 407-511.

ORLANDI Tito

- 1977 « Nuovi testi copti pacomiani » dans Jean GRIBOMONT (Éd.), *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, coll. « Studia Anselmiana » n° 70, Rome : Editrice Anselmiana, pp. 241-243.
- 1986 « Coptic Literature » dans Birger A. PEARSON & James E. GOEHRING (Éd.), *The Roots of Egyptian Christianity*, coll. « Studies in Antiquity & Christianity », Philadelphia : Fortress Press, pp. 51-81.
- 1989 « La patrologia copta » dans Antonio QUACQUARELLI (Éd.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Rome : Città Nuova, pp. 457-502.

PEZIN Michel

- 1988 « Un texte copte de la prière attribuée à Chenouté » dans *Mélanges Antoine Guillaumont*, coll. « Cahiers d'Orientalisme » n° 20, Genève : Patrick Cramer, pp. 63-68.

QUECKE Hans

- 1973 « Briefe Pachoms in koptischer Sprache. Neue deutsche Übersetzung » dans *Zetesis. Album Amicorum, door vrienden en collega's aangeboden an Prof. Dr. Émile de Strycker*, Antwerpen-Utrecht : De nederlandse Boekhandel, pp. 655-663.
- 1974 « Die Briefe Pachoms » dans Wolfgang VOIGT (Éd.), *XVIII. deutscher Orientalistentag. Vorträge*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, pp. 96-108.
- 1974 « Ein neues Fragment der Pachombriefe in koptischer Sprache » dans *Orientalia* n° 43, pp. 66-82.
- 1975 « Ein Brief von einem Nachfolger Pachoms (Chester Beatty Library Ms. Ac. 1486) » dans *Orientalia* n° 44, pp. 426-433.
- 1975 (Éd.) *Die Briefe Pachoms*, coll. « Textus patristici et liturgici » n° 11, Regensburg : Friedrich Pustet.

1977 « Eine Handvoll pachomianischer Texte » dans Wolfgang VOIGT (Éd.), *XIX. deutscher Orientalistentag. Vorträge*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, pp. 221-229.

RUPPERT Fidelis

1971 *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, coll. « Münsterschwarzache Studien » n° 20, Münsterschwarzach : Vier-Türme-Verlag. [Non vidi.]

SAMIR Khalil

1976 « Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme ‘À propos d’un moine rancunier’ » dans *Orientalia Christiana Periodica* n°42/2, pp. 494-508.

SIMON Jean

1988 « Notes bibliographiques sur les textes de la *Crestomathia aethiopica* de A. Dillmann » dans *Anthologia aethiopica*, Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms, pp. 285-311.

VAN CRANENBURG H.

1969 (Éd.) *La Vie latine de saint Pachôme, traduite du grec par Denys le Petit*, Bruxelles : Société des Bollandistes.

VAN LANTSCHOOT Arnold

1927 « Lettre de saint Athanase au sujet de l’amour et de la tempérance » dans *Le Muséon* n° 40, pp. 265-292.

VAN MOLLE M.-M.

1968 « Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connues en chrétienté » dans *Supplément de la Vie spirituelle* n°84, pp. 108-127.

1968 « Confrontation entre les Règles et la littérature pachômienne postérieure » dans *Supplément de la Vie spirituelle* n° 86, pp. 394-424.

1969 « Aux origines de la vie communautaire chrétienne, quelques équivoques déterminantes pour l’avenir » dans *Supplément de la Vie spirituelle* n°88, pp. 101-121.

VEILLEUX Armand

1968 *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, coll. « Studia Anselmiana » n° 57, Rome : I. B. C. Libreria Herder.

1984 (Trad.) *La Vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, coll. « Spiritualité orientale » n° 38, Bégrolles-en-Mauge : Abbaye de Bellefontaine.

1984 « Monachisme et gnose. Première Partie : Le cénobitisme pachômien et la Bibliothèque copte de Nag Hammadi » dans *Laval théologique et philosophique* n° 40 / 3, pp. 275-294.

1986 « Monasticism and Gnosis in Egypt » dans Birger A. PEARSON & James E. GOEHRING (Éd.), *The Roots of Egyptian Christianity*, coll. « Studies in Antiquity & Christianity », Philadelphia : Fortress Press, pp. 271-306.

1991 « Pachomius, Saint » dans *The Coptic Encyclopedia*, Tome VI, New York et aliis : Macmillan, pp. 1859-1864.

VERGOTE Joseph

1947 « En lisant “les Vies de saint Pachôme” » dans *Chronique d’Égypte* n° 44 (juillet), pp. 389-415.

VICYCHL Werner

1983 *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Leuven : Peeters, 1983.

VOGÜÉ Adalbert de

1972 « Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes » dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* n° 67 (1972), pp. 26-67, réédité dans VOGÜÉ Adalbert de, *De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, coll. « Studia Anselmiana » n° 120, Rome : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1996, pp. 21-69, d'où nous le citons.

1974 « Saint Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes » dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* n° 69 (1974), pp. 425-453, réédité dans VOGÜÉ Adalbert de, *De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, coll. « Studia Anselmiana » n° 120, Rome : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1996, pp. 115-148, d'où nous le citons.

1981 « Les écrits pachômiens. Préface pour la traduction anglaise du Père Armand Veilleux » dans les *Collectanea Cisterciensa* n° 43 (1981), pp. 20-33, réédité dans VOGÜÉ Adalbert de, *De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, coll. « Studia Anselmiana » n° 120, Rome : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1996, pp. 237-252, d'où nous le citons.

1994 « Deux échos du livre de Josué dans la première catéchèse de saint Pachôme » dans les *Studia Monastica* n° 36 (1994), pp. 7-11, réédité dans VOGÜÉ Adalbert de, *De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, coll. « Studia Anselmiana » n° 120, Rome : Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1996, pp. 257-261, d'où nous le citons.

WIPSYCKA Ewa & BRAVO Benedetto

1989 « L'*Epistula Ammonis* et le monachisme pachômien » dans *Bibliotheca Orientalis* n° 46 / 1-2, col. 5-18.

WIPSYCKA Ewa

1996 « Les clercs dans les communautés monastiques d'Égypte » dans *The Journal of Juristic Papyrology (Rocznik Papirologii Prawniczej)*, vol. XXVI, pp. 135-166.

1996 « Contribution à l'étude de l'économie de la congrégation pachômienne » dans *The Journal of Juristic Papyrology (Rocznik Papirologii Prawniczej)*, vol. XXVI, pp. 167-210.

ZOTENBERG Hermann

1877 *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gbeez et amharique) de la Bibliothèque nationale*, Paris.

3ème partie

Documents conciliaires et pontificaux

« Chapitre VI. Les religieux » dans la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* du 21 novembre 1964, dans *Les conciles œcuméniques*, tome 2** « Les décrets. De Trente à Vatican II », Paris : Cerf, 1994, pp. 1796-1803.

Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse *Perfecta caritatis* du 28 octobre 1965, dans *Les conciles œcuméniques*, tome 2** « Les décrets. De Trente à Vatican II », Paris : Cerf, 1994, pp. 1906-1923.

JEAN-PAUL II, *La vie consacrée*, présentation par le père Luc MATHIEU, Paris : Cerf, 1996.

PAUL VI, *Face à la contestation*, textes de Paul VI, réunis et présentés par Don Virgilio LEVI, traduits de l'italien par Raymond MARCEL, Paris : Fayard, 1970.

Articles et monographies

BACHT Heinrich

1974 « *Koinônia*. IV : Dans le monachisme » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome VIII, Paris : Beauchesne, col. 1754-1758.

BARDY Gustave

1957 « Discernement des esprits. II : Chez les Pères » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, Paris : Beauchesne, col. 1247-1254.

BASSET Lytta

1994¹ « Chapitre 10 : Pour un pardon infini à portée de l'être humain » dans *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, coll. « Lieux théologiques » n°24, Genève : Labor et Fides, 1995², pp. 437-464.

BERTHELET Jacques

1997 *Risquer avec Dieu dans la vie consacrée*, Fides.

BIANCHI Enzo

2001 *Si tu savais le don de Dieu. La vie religieuse dans l'Église*, Bruxelles : Lessius.

BOISVERT Laurent

1998 *Thèmes de la vie consacrée*, Montréal : Bellarmin & Paris : Cerf.

BONHOEFFER Dietrich

1968 *De la vie communautaire*, coll. « Foi vivante » n° 83, Trad. Fernand RYSER, Delachaux & Niestlé.

DERRIDA Jacques

1999 « Le siècle et le pardon. Entretien avec Michel Wieviorka » dans *Le Monde des débats* n° 9 (déc. 1999), réédité dans *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon*, Paris : Seuil, 2000, pp. 101-133, d'où nous le citons.

GUIBERT Joseph de

- 1937 « Ascèse, ascétisme. I : La notion d'ascèse, d'ascétisme » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, Paris : Beauchesne, col. 936-938.
- 1937 « Ascèse, ascétisme. II : Développement historique. III) L'ascèse chrétienne. C- Le Moyen-Âge. D- L'époque moderne. E- Le moment présent » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, Paris : Beauchesne, col. 977-990.
- 1937 « Ascèse, ascétisme. III : Questions théologiques » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, Paris : Beauchesne, col. 990-1001.
- 1937 « Ascétique (Théologie ascétique) » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, Paris : Beauchesne, col. 1010-1017.

GUILLET Jacques

- 1957 « Discernement des esprits. I : Dans l'Écriture » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, Paris : Beauchesne, col. 1222-1247.

HARMER Catherine M.

- 1995 *La vie religieuse au XXI^e siècle. En marche vers Canaan aujourd'hui*, Trad. Ghislaine ROQUET, Montréal : Bellarmin, 1997. Édition anglaise : *Religious Life in the 21st Century*, Mystic : Twenty-Third Publications, 1995.

LECLERCQ Jean

- 1948 *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Paris : Brepols.

LÉONARD Augustin

- 1961 « Expérience spirituelle » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome IV, Paris : Beauchesne, col. 2004-2026.

MANZANERA Miguel

- 1974 « *Koinônia*. II : Nouveau Testament. B : Actes 2, 42 » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome VIII, Paris : Beauchesne, col. 1747-1750.

MARIN Pascal

- 2001 « Le pardon et la justice » dans *Aspects du christianisme à Madagascar* n° 9 / 4 (oct.-déc.), pp. 24-29.

MARTIN Henri

- 1957 « Discernement des esprits. V : Discernement des esprits et direction spirituelle » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, Paris : Beauchesne, col. 1281-1286.

MCDERMOTT John M.

- 1974 « *Koinônia*. II : Nouveau Testament. A : Écrits pauliniens » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome VIII, Paris : Beauchesne, col. 1745-1747.

MENNESSIER André-Ignace

- 1953 « Conseils évangéliques » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome II / 2, Paris : Beauchesne, col. 1592-1609.

NEPPER Marius

- 1953 « Commune (Perfection de la vie) » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome II, Paris : Beauchesne, col. 1184-1188.

NOUZILLE Philippe

- 1999 *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle*, Paris : Cerf. Voir en particulier « La vie communautaire » aux pages 253-258.

OLPHE-GALLIARD Michel

- 1937 « Ascèse, ascétisme. II : Développement historique. I) Histoire du mot. II) L'ascèse païenne » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, Paris : Beauchesne, col. 938-960.

PEGON Joseph

- 1957 « Discernement des esprits. IV : Période moderne » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, Paris : Beauchesne, col. 1266-1281.
- 1957 « Discernement des esprits. VI : Conclusion » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, Paris : Beauchesne, col. 1286-1291.

RADCLIFFE Timothy

- 2002 « La vocation religieuse aujourd'hui. Laisser derrière soi les signes habituels d'identité » dans *Que votre joie soit parfaite*, Paris : Cerf, pp. 119-139.

RAHNER Karl

- 1976 *Traité fondamental de la foi*, Trad. Gwendoline JARCZYK, Paris : Centurion, 1983. Édition allemande : *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau : Herder KG, 1976.

RÉGAMEY Pie-Raymond

- 1969 *L'exigence de Dieu. Redécouvrir la vie religieuse*, Paris : Cerf.
- 1971 « Les conditions anthropologiques d'un renouveau de la vie religieuse » dans la *Revue thomiste*, pp. 494-508.
- 1981 *La vie religieuse selon Jean-Paul II*, Paris : Cerf.

SIEBEN Hermann Josef

- 1974 « *Koinônia*. I : Chez Platon et Aristote » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome VIII, Paris : Beauchesne, col. 1743-1745.
- 1974 « *Koinônia*. III : Chez les Pères : Sens sacramentaire et ecclésiologique » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome VIII, Paris : Beauchesne, col. 1750-1754.

TILLARD Jean-Marie-Roger

- 1974 « *Koinônia*. V : Dans la vie chrétienne aujourd'hui » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome VIII, Paris : Beauchesne, col. 1758-1769.
- 1994 « Vie consacrée. III : Sens et valeur permanente » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome XVI, Paris : Beauchesne, col. 705-722.

VANDENBROUCKE François

- 1957 « Discernement des esprits. III : Au Moyen-Âge » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, Paris : Beauchesne, col. 1254-1266.

VILLER Marcel & OLPHE-GALLIARD Michel

1937 « Ascèse, ascétisme. II : Développement historique. III) L'ascèse chrétienne. A- Les origines scripturaires. B- La période patristique » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, Paris : Beauchesne, col. 960-977.

WILLWOLL Alexander

1937 « Ascèse, ascétisme. IV : Psychologie de l'ascèse » dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, Paris : Beauchesne, col. 1001-1010.

ANNEXE 1

Tableau des manuscrits contenant des textes de Pachôme

Nous avons listé les œuvres qui sont traditionnellement attribuées à Pachôme. Dans le tableau qui suit, on trouvera la liste de 185 manuscrits collationnés par différents auteurs. Ces manuscrits contiennent des œuvres attribuées à Pachôme, ainsi que des citations¹ qui lui sont aussi attribuées, mais qui sont rapportées dans des œuvres attribuées à d'autres auteurs.

Dans ce tableau, on ne trouvera que les manuscrits effectivement collationnés. Certaines cases restent cependant à compléter.

Chaque ligne correspond à un manuscrit et comporte 13 colonnes, réparties sur deux pages : de la première à la seizième page, les colonnes 1 à 5, et de la dix-septième à la trente-deuxième page, les colonnes 6 à 13. Les lignes sont triées par ordre alphabétique de l'appellation moderne des textes (colonne 2), puis par langue (colonne 13).

Voici le détail du contenu des 13 colonnes :

Colonne 1 : Un numéro d'ordre attribué à chaque manuscrit, de 1 à 185.

Colonne 2 : L'appellation moderne du texte.

Colonne 3 : Les premiers mots du texte, selon la collation du manuscrit (*incipit*). Les passages en rouge sont ceux qui sont signalés comme tels dans les collations.

Colonne 4 : La référence bibliographique de l'édition du manuscrit.

Colonne 5 : La référence éventuelle de la traduction du texte (fr. : traduction française ; lat. : traduction latine).

Colonne 6 : Le rappel du numéro d'ordre de la colonne 1.

Colonne 7 : Le nom du manuscrit.

Colonne 8 : La date du manuscrit.

Colonne 9 : Les références bibliographiques de la présentation du manuscrit.

Colonne 10 : Le nom éventuel du traducteur ou du copiste (colophon).

Colonne 11 : Des commentaires divers.

Colonne 12 : Le titre donné au texte dans le manuscrit.

Colonne 13 : La langue du manuscrit.

¹ Nous suivons en cela l'avis de L.-Th. LEFORT, qui isole dans les *Vies* des passages qu'il attribue à Pachôme. Voir LEFORT (Éd.), *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 159, Louvain : Durbecq, 1956, pp. V-VI.

Liste des œuvres attribuées à Pachôme :

- Le *Carré magique*
- La *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*
- La *Catéchèse sur les six jours de Pâques*
- Les *Excerpta* : 1. « Sur les opérations du diable » ; 2. « Sur la médisance » ; 3. « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère » et 4. « Ne pas abandonner son état de vie »
- La *Lettre d'encouragement* (c'est nous qui suggérons ce découpage à l'intérieur de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*)
- Les *Lettres* (numérotées 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9a, 9b, 10, 11a et 11b)
- La *Monita sancti Pachomii*
- Les *Règles* de Pachôme : les *Præcepta*, (ainsi que les *excerpta* des *Præcepta*), les *Præcepta ac leges*, les *Præcepta atque judicia* et les *Præcepta et instituta*, ainsi que les *Regulæ pachomii* éthiopiennes (la *pars prima* : « La règle de l'ange », la *pars secunda* qui correspond aux *excerpta* des *Præcepta*, et la *pars tertia*)
- La *Prière de Pachôme*
- Le *Sermon de Pachôme*

Liste des citations et des passages attribués à Pachôme :

- L'aphorisme « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... » (extrait de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* (dans la *Lettre d'encouragement*) et que l'on retrouve dans le *Miroir du moine* d'Évagre le Pontique).
- Des extraits des *Vies* : « Catéchèse très-utile du grand Pachôme », « Contre ceux qui nient la résurrection corporelle », « Contre Origène », « Sur Judas », « Sur l'Incarnation, la Croix et la résurrection », « Sur l'origine du mal : 'Cet homme est de l'ivraie' », « Sur la supériorité du cénobitisme : 'C'est la saison des raisins' », « Sur la surveillance des jeunes », « Sur le sens spirituel des Écritures », « Sur les démons », « Sur les guérisons » et « Sur les visions ».
- Des extraits des *Paralipomena* : « Catéchèse très-utile du grand Pachôme » (qui se trouve aussi dans les *Vies*) et « Contre l'idolâtrie ».

Bibliographie correspondant au tableau des manuscrits

Pour simplifier la notation des références bibliographiques dans le tableau des manuscrits, les ouvrages sont numérotés de (1) à (32), selon l'ordre alphabétique de leur auteur.

Ainsi la notation « (16) 9-10 » renvoie-t-elle à Hans QUECKE (Éd.), *Die Briefe Pachoms*, pp. 9-10.

- (1) *Les apophtegmes des Pères*, chapitres I à IX, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean-Claude GUY, coll. « Sources chrétiennes » n° 387, Paris : Cerf, 1993, 449 pages.
- (2) AMÉLINEAU Émile, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle : histoire de saint Pakhôme et de ses communautés*, coll. « Annales du Musée Guimet » n° 17, Paris : Leroux, 1889, 712 pages.
- (3) BASSET René, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français*. Tome 8 : « Les règles attribuées à Pachôme », Paris : Librairie de l'art indépendant, 1896, 49 pages.
- (4) BEDJAN Paul (Éd.), *Acta martyrum et sanctorum*, Tome 5, Leipzig : Harrassowitz, 1895, 705 pages.
- (5) BOON Armand (Éd.), *Pachomiana latina*, coll. « Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique » n° 7, Louvain : Bureaux de la Revue, 1932, 210 pages.
- (6) COLIN Gérard, « La version éthiopienne de la Prière de Pachôme » dans *Mélanges Antoine Guillaumont*, coll. « Cahiers d'Orientalisme » n° 20, Genève : Patrick Cramer, 1988, pp. 57-61.
- (7) CONTI ROSSINI Carlo, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris : Imprimerie nationale, 1914, 301 pages.
- (8) DESEILLE Placide, *L'esprit du monachisme pachômien, suivi de la traduction française des Pachomiana latina par les moines de Solesmes*, coll. « Spiritualité orientale » n°2, Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1980, 122 pages.
- (9) DILLMANN August, *Chrestomatia aethiopica*, Leipzig : Weigel, 1866, 299 pages. Réédition anastatique dans *Anthologia aethiopica*, Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms, 1988, pp. 1-299 ; 285-311 ; 384 ; 1-50 ; 401-416 ; 293-294 ; 4 pages sans numérotation.
- (10) FESTUGIÈRE André-Jean (Trad.), *Les moines d'Orient*, Tome IV / 2 : « La première Vie grecque de saint Pachôme », Paris : Cerf, 1965, 251 pages.
- (11) GRÉBAUT Sylvain & TISSERANT Eugène, *Codices aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberinianus orientalis 2 et Rossianus 865*. Tome 1 : « Enarratio codicum », Cité du Vatican : Bibliothèque vaticane, 1935, 863 pages.

- (12) GRESSMANN Hugo, « Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos » dans *Texte und Untersuchungen* n° 39 (1913), pp. 143-165.
- (13) HALKIN François, « L'histoire lausiaque et les vies grecques de saint Pachôme » dans *Analecta bollandiana* n°48 (1930), pp. 257-301.
- (14) HALKIN François, *Sancti Pachomii Vita graeca*, Bruxelles : Société des Bollandistes, 1932, 474 pages.
- (15) HALKIN François, *Le corpus athénien de saint Pachôme, avec une traduction française par André-Jean Festugière*, Genève : Cramer, 1982, 167 pages.
- (16) JOEST Christoph, « Die pachomianische Geheimschrift im Spiegel der Hieronymus-Übersetzung » dans *Le Muséon* n° 112 (1999), pp. 21-46.
- (17) LADEUZE Paulin, *Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain : J. Van Linthout & Paris : Fontemoing, 1898, 390 pages.
- (18) LEFORT Louis-Théophile, « La Règle de saint Pachôme (Étude d'approche) » dans *Le Muséon* n° 34 (1921), pp. 61-70.
- (19) LEFORT Louis-Théophile, « La Règle de saint Pachôme (2^e étude d'approche) » dans *Le Muséon* n° 37 (1924), pp. 1-28.
- (20) LEFORT Louis-Théophile (Trad.), *Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, coll. « Bibliothèque du Muséon » n° 16, Louvain : Bureaux du Muséon, 1943, 432 pages.
- (21) LEFORT Louis-Théophile (Éd.), *Sancti Pachomii Vita sabidica scripta*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 99 & 100, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1933¹, 1965², 402 pages.
- (22) LEFORT Louis-Théophile (Éd.), *Sancti Pachomii Vita bobairice scripta*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 89, Louvain : Secrétariat du CSCO, 1925¹, 1965², 252 pages.
- (23) LEFORT Louis-Théophile, « À propos d'un aphorisme d'Evagrius Ponticus » dans *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques* (Académie royale de Belgique), 5^e série, tome 36 (1950), pp. 70-79.
- (24) LEFORT Louis-Théophile (Éd.), *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 159, Louvain : Durbecq, 1956, 130 pages.
- (25) LEFORT Louis-Théophile (Trad.), *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 160, Louvain : Durbecq, 1956, 132 pages.
- (26) NAU François, « Histoires des solitaires égyptiens (suite) » dans *Revue de l'Orient chrétien* (1908), pp. 47-66 et 266-297.

- (27) NAU François & BOUSQUET J., « Histoire de saint Pachôme, une rédaction inédite des *Ascetica* » dans R. GRAFFIN & F. NAU (Éd.), *Patrologia Orientalis*, Tome 4, Paris : Firmin-Didot, 1908, pp. 407-511.
- (28) PÉLAGE (Trad. d'un auteur grec incertain), « Verba Seniorum » dans Jacques-Paul MIGNE (Éd.), *Patrologia Latina*, Tome 73, Paris : Migne, 1849, col. 851-992.
- (29) PEZIN Michel, « Un texte copte de la prière attribuée à Chenouté » dans *Mélanges Antoine Guillaumont*, coll. « Cahiers d'Orientalisme » n° 20, Genève : Patrick Cramer, 1988, pp. 63-68.
- (30) QUECKE Hans, « Die Briefe Pachoms » dans Wolfgang VOIGT (Éd.), *XVIII. deutscher Orientalistentag. Vorträge*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1974, pp. 96-108.
- (31) QUECKE Hans (Éd.), *Die Briefe Pachoms*, coll. « Textus patristici et liturgici » n° 11, Regensburg : Friedrich Pustet, 1975, 118 pages.
- (32) RUFIN D'AQUILÉE (Auteur probable), « Verba Seniorum » dans Jacques-Paul MIGNE (Éd.), *Patrologia Latina*, Tome 73, Paris : Migne, 1849, col. 739-814.
- (33) SAMIR Khalil, « Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme 'À propos d'un moine rancunier' » dans *Orientalia Christiana Periodica* n°42/2 (1976), pp. 494-508.
- (34) SIMON Jean, « Notes bibliographiques sur les textes de la *Crestomathia aethiopica* de A. Dillmann » dans *Anthologia aethiopica*, Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms, 1988, pp. 285-311.

Œuvres attribuées à saint Pachôme (N° 1 à 130)			
N°	Appellation moderne	Commencement du texte	Édition / Traduction
1	Carré magique	ΔΗΙΝΖΟ[ΡΤ / ΗΙΝΖΟΡ[ΤΔ / ΙΝΖΟΡΤΔ[Η / ΝΖΟΡΤΔΗ[Ι / ΖΟΡΤΔΗ[Ν / ΟΡΤΔΗΙΝ[Ζ / ΡΤΔΗΙΝ[ΖΟ / ΤΔΗΙΝΖ[ΟΡ	(31) 118
2	Catéchèse à propos d'un moine rancunier	اسمع ، يا ولدي ، وكن أدبياً واقبل إليك التعليم الحقيقي	à voir Van Lantschoot
3	Catéchèse à propos d'un moine rancunier	قال يا بني، اسمع وكن وديعاً أدبياً واقبل التعليم الصحيح واعلم أنها طريقين موجودة	à voir Van Lantschoot
4	Catéchèse à propos d'un moine rancunier	Πατριε σωτη̅η̅ η̅γρ̅σαβε̅ η̅γω̅π̅ ε̅ροκ̅ η̅τες̅ω̅ η̅με̅. ρ̅η̅ γαρ̅ σ̅η̅τε̅νε̅.	(24) 1–24 / Fr. (25) 1–26
5	Catéchèse sur les six jours de Pâques	Μαρεναγωνιζε̅ ω̅̅ ναμερα̅τε̅ η̅πει̅σο̅υ̅ η̅ρο̅υ̅ η̅π̅π̅α̅σ̅α̅. χ̅η̅τα̅γ̅τα̅α̅γ̅ να̅ν̅ τε̅ρο̅μ̅πε̅ ε̅τ̅βε̅π̅σ̅ω̅τε̅ η̅νε̅ν̅ψ̅υ̅χη̅ ε̅τ̅ρε̅ν̅ρ̅ε̅ω̅β̅ η̅ρη̅το̅υ̅ ε̅νε̅ρ̅β̅η̅γε̅ η̅π̅π̅ο̅υ̅γε̅.	(24) 24–26 / Fr. (25) 26–27
6	Excerpta (1) : « Sur les opérations du diable »	(Le début manque)	(24) 26–27 / Fr. (25) 27
7	Excerpta (2) : « Sur la médisance »	Πωτ̅ [ε̅β̅ολ̅ η̅η̅ει̅]ρ̅ω̅μ̅[ε̅ ε̅τ̅ει̅ρε̅ η̅]νε̅γο̅[γ̅ω̅ω̅ η̅ρη̅τ̅]	(24) 26–28 / Fr. (25) 28
8	Excerpta (3) : « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère »	à voir	à voir (Zoéga CLXIX p. 288 ?)
9	Excerpta (3) : « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère »	Διηγῆσατο γέρων ὅτι ἀδελφός τις ἀναχωρεῖν βουλόμενος, ἐκωλύετο ὑπὸ τῆς ἰδίας μητρός. Ὁ δὲ οὐκ ἐπαύετο τοῦ σκοποῦ λέγων : Σῶσαι θέλω τὴν ψυχὴν μου.	(1) 170–172 / Fr. (1) 171–173
10	Excerpta (3) : « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère »	Διηγῆσατο γέρων ὅτι ἀδελφός τις ἀναχωρεῖν βουλόμενος, ἐκωλύετο ὑπὸ τῆς ἰδίας μητρός. Ὁ δὲ οὐκ ἐπαύετο τοῦ σκοποῦ λέγων : Σῶσαι θέλω τὴν ψυχὴν μου.	(1) 170–172 / Fr. (1) 171–173
11	Excerpta (3) : « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère »	Διηγῆσατο γέρων ὅτι ἀδελφός τις ἀναχωρεῖν βουλόμενος, ἐκωλύετο ὑπὸ τῆς ἰδίας μητρός. Ὁ δὲ οὐκ ἐπαύετο τοῦ σκοποῦ λέγων : Σῶσαι θέλω τὴν ψυχὴν μου.	(1) 170–172 / Fr. (1) 171–173

12	Excerpta (3) : « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère »	Διηγήσατο γέρων ὅτι ἀδελφός τις ἀναχωρεῖν βουλόμενος, ἐκωλύετο ὑπὸ τῆς ἰδίας μητρός. Ὁ δὲ οὐκ ἐπαύετο τοῦ σκοποῦ λέγων : Σῶσαι θέλω τῶν ψυχῶν μου.	(1) 170–172	Fr. (1) 171–173
13	Excerpta (3) : « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère »	Διηγήσατο γέρων ὅτι ἀδελφός τις ἀναχωρεῖν μέλλων, ἐκωλύετο ὑπὸ τῆς ἰδίας μητρός. Ὁ δὲ οὐκ ἐπαύετο τοῦ ἰδίου σκοποῦ λέγων : Σῶσαι θέλω τῶν ψυχῶν μου.	(26) 47–48	Fr. (26) 58
14	Excerpta (3) : « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère »	Διηγήσατο γέρων ὅτι ἀδελφός τις ἀναχωρεῖν βουλόμενος, ἐκωλύετο ὑπὸ τῆς ἰδίας μητρός. Ὁ δὲ οὐκ ἐπαύετο τοῦ σκοποῦ λέγων : Σῶσαι θέλω τῶν ψυχῶν μου.	(1) 170–172	Fr. (1) 171–173
15	Excerpta (3) : « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère »	NARRAVIT QUIDAM SENEX QUOD ALIQUIS FRATER CUM CONVERTI VOLUISSET, ET PROHIBERET MATER SUA, ILLE NON QUIESCEBAT AB INTENTIONE SUA, DICENS : SALVARE VOLO ANIMAM MEAM	(28) 863, n°20	
16	Excerpta (3) : « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère »	QUIDAM FRATER VOLENS DISCEDERE IN SOLITUDINEM, A MATRE PROPRIA PROHIBEBATUR	(32) 808, n°216	
17	Excerpta (3) : « Celui qui voulait se faire moine contre la volonté de sa mère »	ἀρχαῖο χροσ δε αχσον ογωω ερμοναχος αγω ατῆμααγ κωλγ ἡμοσ	(24) 27–29	Fr. (25) 28–29
18	Excerpta (4) : « Ne pas abandonner son état de vie »	† παρακαλει ἡμῶν ὡ νεσνηγ ἡμοναχος νετογ[εω π]χοεις [ετῆτρ] εογλοισμος ἡτῆμινε αλε ερραῖ εχῆπετῆρητ ετεῆχω ἡμοσ δε εις ἡπατριάρχης ἡῆνεπροφητης αγκοινωνει επγamos ζωογ αγω αγραναγ ἡπνογτε	(24) 29–30	Fr. (25) 29–30
19	Excerpta des <i>Præcepta</i> (= Pars secunda des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes.)	ሰባ፡ ትሰምዕ፡ እንዘ፡ ይዴውዑ፡ ውስተ፡ መዝሙር፡ ፍቡን፡ ተንሥእ፤ ወእንዘ፡ ተተውር፡ አንብብ፡ እስከ፡ ትበጽሕ፡ ኅባ፡ ፍጥተ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ወእመ፡ አከ፡ ጸሎ፡ ወአልባ፡ ዘይትመየጥ፡ ወይኔጽር፡ እንዘ፡ ይዴልዩ፡ አጎው። (« Lorsque tu entends qu'on t'appelle pour la psalmodie, lève-toi rapidement. Et tandis que tu vas, récite jusqu'à ce que tu arrives à la porte de l'église ou sinon, prie. Et que personne ne se retourne pour regarder tandis que les frères prient. »)	(9) 60–63	Fr. (3) 28–40
20	Excerpta des <i>Præcepta</i> (= Pars secunda des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes.)	“Όταν ἀκούσης τῆς φωνῆς προσκαλουμένης εἰς σύναξιν, πορεύσον μελετῶν ἄχρι τῆς θύρας τῆς συνάξεως.	(5) 170–182 ; (19) 9–21	
21	Excerpta des <i>Præcepta</i> (= Pars secunda des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes.)	“Όταν ἀκούσης τῆς φωνῆς προσκαλουμένης εἰς τὴν σύναξιν, πορευθήσῃ ἀπὸ τοῦ οἴκου μελετῶν ἄχρι τῆς θύρας τῆς συνάξεως. καθεσθήσῃ κατὰ τρόπον εὐσχημόνως.	(5) 170–182 ; (19) 9–21	

31	Lettre n°10	Οἱ οἰκονόμοι ἀσέβειαν ἐποίησαν ἐν τῇ ἑαυτῶν σπυρίδι, ἡ ῥομφαία τῆς ἀπωλείας αὐτῶν ὑπὸ τὴν ἀγκάλην αὐτῶν, ὅπερ ἐστὶν ὁ κῆπος.	(31) 108–109	
32	Lettre n°10	ANNAΩABNΓKIEZOIΠEPNEΔOIΨYΦAΔNINIΠΦXYETAOYBMEIOZKPCT FACTA SUNT SPOLIA TERRE SINE SANGUINE QUOD EST NAE. MONASTERIORUM PRINCIPES OPERATI SUNT INIQUITATEM IN SPORTELLIS SUIS ; GLADIUS PERDITIONIS EORUM SUB ASCELLA EORUM, QUOD EST ORTUS.	(5) 99–100	
33	Lettre n°10	ANNAΩMABNTKIEZOITIOCPHCΔOΓYXΦAPNINTIΦXΛOIAKBIMEYΩEKPET. MONASTERIORUM PRINCIPES OPERATI SUNT IMPIETATEM IN SPORTELLIS SUIS ; GLADIUS PERDITIONIS EORUM SUB ASCELLA EORUM, QUOD EST ORTUS.	(5) 99–100	
34	Lettre n°10	ANNAMMMAABNΓKIEZOIΓIΘPHCΔOΓYXΦAΔNNIΠΦXΓΦILOΨBIMEYAZKPCT. MONASTERIORUM PRINCIPES OPERATI SUNT IMPIETATEM IN SPORTELLIS SUIS ; GLADIUS PERDITIONIS EORUM SUB ASCELLA IPSORUM, QUI EST <H>ORTUS.	(5) 99–100	
35	Lettre n°10	ANNAΩABNΓKIEZOIΠEPNEPNEΔAXOΨYΦAΔNINIΠΦXYETAOYBMEIOZKPCT FACTA SUNT SPOLIA TERRE SINE SANGUINE QUOD EST NAE. MONASTERIORUM PRINCIPES OPERATI SUNT INIQUITATEM IN SPORTELLIS SUIS ; GLADIUS PERDITIONIS EORUM SUB ASCELLA EORUM, QUOD EST ORTUS.	(5) 99–100	
36	Lettre n°10	Δ νοικονομος ειρε νογινητσαγτε ρη πογβιρ ερε τσηγε ηπεγτακο ρα πογταπ ετε τεωμη τε	(31) 113–114	
37	Lettre n°10	Δ νοικονομος ειρε νογινητσαγτε ρη πεγβιρ ερε τσηγε ηπεγτακο ρα πεγτοπ ετε τεωμη τε	(31) 113–114	
38	Lettre n°11a	Ἄληθής ἐστὶν ὁ θεός ἐν πάσιν λέγων. φ Πάντες οἱ χεῖμαρροι πορεύονται εἰς τὴν θάλασσαν. κ	(31) 109–110	
39	Lettre n°11a	VERAX EST IN OMNIBUS DEUS, QUI DICIT PH . OMNES TORRENTES VADENT IN MARE K .	(5) 100	
40	Lettre n°11a	VERAX EST IN OMNIBUS DEUS, QUI DICIT PN . OMNES TORRENTES VADENT IN MARE K .	(5) 100	
41	Lettre n°11a	VERAX EST IN OMNIBUS DEUS, QUI DICIT PN . OMNES TORRENTES VADUNT IN MARE K .	(5) 100	
42	Lettre n°11a	VERAX EST IN OMNIBUS DEUS, QUI DICIT PH . OMNES TORRENTES VADENT IN MARE K .	(5) 100	

43	Lettre n°11a	οϚ] μηε πε πνογτε [ρη] ραβ ηημ εφχω η̄μος χε φ̄ η̄μογ η̄σαρ̄η̄ τηρογ εγμοοφε εραϊ ετεθαλασσα κ̄	(31) 114–116	
44	Lettre n°11a	οϚ] μηε πε πνογτε [ρη] ραβ ηημ εφχω η̄μος χε φ̄ η̄μογ η̄σαρ̄η̄ τηρογ εγμοοφε εραϊ ετεθαλασσα κ̄	(31) 114–116	
45	Lettre n°11b	VIDIMUS QUOD SION SPOLIAVERIT SE GLORIAM, QUAM HABUIT AB INITIO, IDCIRCO NON INCANDUIT C .	(5) 100–101	
46	Lettre n°11b	VIDIMUS QUOD SION SPOLIAVERIT SE GLORIAM, QUAM HABUIT AB INITIO, IDCIRCO NON INCANDUIT C .	(5) 100–101	
47	Lettre n°11b	VIDIMUS QUOD SION SPOLIAVERIT SE GLORIAM, QUAM HABUIT AB INITIO, IDCIRCO NON INCANDUIT C .	(5) 100–101	
48	Lettre n°11b	VIDIMUS QUOD SION SPOLIAVERIT SE GLORIAM, QUAM HABUIT AB INITIO, IDCIRCO NON INCANDUIT C .	(5) 100–101	
49	Lettre n°11b	επει[Δη ± 15] ριωας μη[± 13] ετβε παϊ η̄[± 13] ρη̄ η̄εσραϊ [±13] η̄ : ζ :	(31) 112–113	
50	Lettre n°2	Μνημόνευε, ὅτι ἔγραψά σοι ὁ ἐν τῇ ἐπιστολῇ διὰ τὸ τ, ὅτι γέγραπται. Καὶ μνήσθητι καὶ γράψον Ἡ διὰ τὸ σ, ὅτι γέγραπται.	(31) 100	
51	Lettre n°2	MEMENTO QUOD SCRIPSERIM TIBI U ; IN EPISTULA T SCRIPTUM EST. RECORDARE ET SCRIBE HI PROPTER C QUOD SCRIPTUM EST.	(5) 78–79	
52	Lettre n°2	ME<ME>MEMENTO QUOD SCRIPSERIM TIBI V ; EPLAM SPS T SCRIPTUM EST. RECORDARE ET SCRIBE HI PROPTER C QUOD SCRIPTUM EST.	(5) 78–79	
53	Lettre n°2	MEMENTO QUOD SCRIPSERIM TIBI U ; IN EPISTULA PROPTER TAU SCRIPTUM EST ET RECORDARE ET SCRIBE HI PROPTER SIMMA QUOD SCRIPTUM EST.	(5) 78–79	
54	Lettre n°2	MEMENTO QUOD SCRIPSERIM TIBI U ; IN EPISTULA T SCRIPTUM EST. RECORDARE ET SCRIBE HI PROPTER C QUOD SCRIPTUM EST.	(5) 78–79	
55	Lettre n°3	Τίμα τὸν θεὸν καὶ ἰσχύσεις. Μνήσθητι τοῦ στεναγμοῦ τῶν ἁγίων σφ.	(31) 100–107	
56	Lettre n°3	HONORA DEUM ET CONFORTABERIS. MEMENTO GEMITUS SANCTORUM C ET Φ.	(5) 79–85	
57	Lettre n°3	HONORA DEUM ET CONFORTABERIS. MEMENTO GEMITUS SANCTORUM C ET Φ.	(5) 79–85	

58	Lettre n°3	HONORA DOMINUM ET CONFORTABERIS. MEMENTO GEMITUS SANCTORUM C ET ϕ .	(5) 79–85	
59	Lettre n°3	HONORA DOMINUM ET CONFORTABERIS. MEMENTO GEMITUS SANCTORUM SIMMA ET PHI.	(5) 79–85	
60	Lettre n°3	HONORA DEUM ET CONFORTABERIS. MEMENTO GEMITUS SANCTORUM C ET ϕ .	(5) 79–85	
61	Lettre n°4	TRANSIVIMUS PER TE ET NON POTUIMUS PRÆ NIMIA FESTINATIONE DIVINUM TECUM CONFERRE SERMONEM ; IDEO NUNC PER EPISTULAM LOQUIMUR.	(5) 86–89	
62	Lettre n°4	TRANSIVIMUS PER TE ET NON POTUIMUS PRÆ NIMIA FESTINATIONE DIVINUM TECUM CONFERRE SERMONEM ; IDEO NUNC PER EPISTULAM LOQUIMUR.	(5) 86–89	
63	Lettre n°4	TRANSIBIMUS PER TE ET NON POTUIMUS PRÆ NIMIA FESTINATIONE DIVINUM TECUM CONFERRE SERMONEM ; IDEO NUNC PER EPISTULAM LOQUIMUR.	(5) 86–89	
64	Lettre n°4	TRANSIMUS PER TE ET NON POTUIMUS PRÆ NIMIA FESTINATIONE DIVINUM TECUM CONFERRE SERMONEM ; IDEO NUNC PER EPISTULAM LOQUIMUR.	(5) 86–89	
65	Lettre n°4	TRANSIBIMUS PER TE ET NON POTUIMUS PRÆ NIMIA FESTINATIONE DIVINUM TECUM CONFERRE SERMONEM ; IDEO NUNC PER EPISTULAM LOQUIMUR.	(5) 86–89	
66	Lettre n°4	TRANSIVIMUS PER TE ET NON POTUIMUS PRÆ NIMIA FESTINATIONE DIVINUM TECUM CONFERRE SERMONEM ; IDEO NUNC PER EPISTULAM LOQUIMUR.	(5) 86–89	
67	Lettre n°4	TRANSIVIMUS PER TE ET NON POTUIMUS PRÆ NIMIA FESTINATIONE DIVINUM TECUM CONFERRE SERMONEM ; IDEO NUNC PER EPISTULAM LOQUIMUR.	(5) 86–89	
68	Lettre n°5	CURAM VESTRÆ PRUDENTIÆ CONGREGANDÆ SUBIRE DEBETIS UT SIT APERTA JANUA VESTRA ANTEQUAM EXEATIS E SÆCULO.	(5) 89–92	Fr. (8) 61–65
69	Lettre n°6	VOLO VOLO (sic) VOS INTELLEGERE LITTERAS QUAS SCRIPSISTIS MIHI, ET QUAS EGO RESCRIPSI VOBIS, ET QUOMODO POSSINT OMNIA SPIRITALIS ALFABETI ELEMENTA COGNOSCI.	(5) 92–95	
70	Lettre n°6	VOLO VOS INTELLEGERE LITTERAS QUAS SCRIPSISTIS MIHI, ET QUAS EGO RESCRIPSI VOBIS, ET QUOMODO OPORTEAT OMNIA SPIRITALIBUS ALFABETIS ELEMENTA COGNOSCERE.	(5) 92–95	
71	Lettre n°6	VOLO VOS INTELLEGERE LITTERAS QUAS SCRIPSISTIS MIHI, ET QUAS EGO RESCRIPSI VOBIS, ET QUOMODO OPORTEAT OMNIA SPIRITALIS ALFABETI ELEMENTA COGNOSCERE.	(5) 92–95	
72	Lettre n°6	VOLO VOLO (sic) VOS INTELLEGERE LITTERAS QUAS SCRIPSISTIS MIHI, ET QUAS EGO RESCRIPSI VOBIS, ET QUOMODO POSSINT OMNIA SPIRITALIS ALFABETI ELEMENTA COGNOSCI.	(5) 92–95	

73	Lettre n°7	Ἐπειδὴ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τοῦ ἔλθειν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἀφέσεως κατὰ τὰ ὄρια τὰ ἀρχαία συναχθῆναι ἡμᾶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ ποιῆσαι{ν} τὴν ἄφεισιν ποιῆσαι{ν} συγχώρη[σιν, ἵνα ἔκ]αστος συγχωρήσῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ κατὰ τοὺς νόμους τοὺς γεγραμμένους ἡμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ,	(31) 107–108	
74	Lettre n°7	TEMPUS IN PROXIMO EST UT IN UNUM CONVENIATIS, JUXTA MOREM PRISTINUM, JUXTA ANTIQUAM CONSUECUDINEM, UT REMISSIO OMNIUM RERUM RITE CELEBRETUR, UT IGNOSCANT INVICEM, UT DIMITTANT SINGULI JUXTA PRÆCEPTUM EVANGELII DEBITA FRATRIBUS SUIS ET TRISTITIAS AC SIMULTATES ;	(5) 95–96	Fr. (8) 67–69
75	Lettre n°8	DEUS QUÆRIT DILIGENTES SE. SICUT INVENIT ISRAHEL QUASI UVAM IN DESERTO ET QUASI FICUS PRIMITIVAS, SIC INVENTUS EST ET JACOB IN MESOPOTAMIA CUM ERRARET QUASI UVA IN SOLITUDINE ET JOSEPH IN ÆGYPTO SICUT FICUS PRIMITIVA, QUEM INTER OMNES FRATRES SUOS COGNOVIT DEUS ET DEDIT EI PRINCIPATUM POST MULTAS ANGSTIAS.	(5) 96–97	
76	Lettre n°8	ερε πνογτε ωινε ν̄σα νετμε ν̄μογ ν̄θε ενταφσ̄ν π̄ηλ ν̄θε ν̄ογελοολε ρ̄ν τερημοc ν̄θε ν̄ογσκοποc ν̄κ̄ντε εαφωρ ν̄ωορπ̄ ρ̄ν ογβω ν̄κ̄ντε εαγσινε αληωc ν̄ιακωβ ρ̄ν τμεcοποταμια ετε πᾱι πε π̄ηλ πετσορ̄ν ρ̄ν τερημοc ν̄θε ν̄νιελοολε αγω ιωcηφ αγρε ερογ ν̄θε ν̄ογσκοποc ν̄κ̄ντε εαφωρ ν̄ωορπ̄ ρ̄ν ογβω ν̄κ̄ντε πᾱι σε εα πνογτε ρ̄ ωορπ̄ ν̄σογων̄ ρ̄α θη ν̄νεφcνηγ ετρεφ̄τ ναγ ν̄ογν̄ιτ̄ρρο ρ̄ν πτρεφ̄αωκ εβολ ν̄νεφολιφ̄ιc ρ̄ν τερημοc	(31) 112	
77	Lettre n°9a	ΑΩ. SÆCULA EFFERBUERUNT IN MALO, QUOD EST ΔΒΨ. FRUCTUS COMPLETUS EST IN LABIIS, QUOD EST ΤΥΧ.	(5) 97–98	
78	Lettre n°9a	ΑΩ. SÆCULA EFFERBUERUNT IMMOLA, QUOD EST ΔΒΥ. FRUCTUS COMPLETUS EST IN LABIIS, QUOD EST ΤΙΧ.	(5) 97–98	
79	Lettre n°9a	ΑΩ. SÆCULA EFFERBUERUNT IN MALO, QUOD EST DELTA ΒΥ. FRUCTUS COMPLETUS EST IN LABIIS, QUOD EST ΤΑΥ ΙΧ.	(5) 97–98	
80	Lettre n°9a	ΑΩ. SÆCULA EFFERBUERUNT IN MALO, QUOD EST ΔΒΨ. FRUCTUS COMPLETUS EST IN LABIIS, QUOD EST ΤΥΧ.	(5) 97–98	
81	Lettre n°9a	αω:]πο ετε:Δ:] βψ:]εβολ ρ̄ν νε cποτογ ετε:]τ: ιχ:	(31) 116–117	
82	Lettre n°9b	ΑΩ. QUIS SCIT SI REVERTATUR ET AGAT PÆNITENTIAM DEUS ? ΤΒΨ. ΛÆTENTUR CÆLI ET EXSULTET TERRA ΘΥΧ.	(5) 98	
83	Lettre n°9b	ΑΩ. QUIS NOVIT SI REVERTATUR ET AGAT PÆNITENTIAM DEUS ? ΤΒΥ. ΛÆTENTUR CÆLI ET EXSULTET TERRA ΘΙΧ.	(5) 98	
84	Lettre n°9b	ΑΩ. QUIS NOVIT SI REVERTATUR ET AGAT PÆNITENTIAM DEUS ? ΓΒΨ. ΛÆTENTUR CÆLI ET EXSULTET TERRA ΘΓΧ.	(5) 98	

85	Lettre n°9b	ΑΩ. QUIS SCIT SI REVERTATUR ET AGAT PÆNITENTIAM DEUS ? ΤΒΨ. ΛÆTENTUR CÆLI ET EXSULTET TERRA ΘΥΧ.	(5) 98	
86	Lettre n°9b	ἄω: νιμ [κτοϋ νῦῖ [ετηϋ νγι πνοϋτε:τ: βῦ: μαρε [μπηγε οϋνοϋ ντε πκαε τελ[ηλ :ῖ: ῖχ:	(31) 118	
87	Monita	HONORA DEUM ET VALEBIS. MEMOR ESTO GEMITUS QUOS PERPESSI SUNT SANCTI.	(5) 151–152	
88	Monita	HONORA DEUM ET VALEBIS. MEMOR ESTO GEMITUS QUOS PERPESSI SUNT SANCTI.	(5) 151–152	
89	Monita	HORA DOMINUM ET VALEBIS. MEMOR ESTO GEMITUS QUOS PERPESSI SUNT SANCTI.	(5) 151–152	
90	Pars prima des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes (= <i>Histoire lausiaque</i> , §§ 32-33 : « Règle de l'ange »)	በብሔር: ዘስሙ: ጠርቤንስስ: በደወለ: ተባይስ: ብእሲ: ዘስሙ: ጳኩሚስ: ዘኮነ: እምጌሆሙ: ለእለ: ንዱሐ: ኢይወተ: ሐይወ: ወተውህበ: ሎቱ: ኢእምሮ: ወራእዮ: መላእክትኒ፤ (« Dans une région du nom de Tarbêneses (sic), au pays de Thèbes, (il y avait) un homme du nom de Pachôme qui faisait partie de ceux qui vivaient une vie pure, et il lui fut donné la science et même une vision d'anges. »)	(9) 57–60	Fr. (3) 20–28
	Pars secunda des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes (Voir <i>Excerpta des Præcepta</i>)			
91	Pars tertia des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes	ቀዳሚ: ኩሉ: ኢይኩን: በደብር: ቅዱስ: ወካሕ: ወክላሕ፤ ወእመቦ: ዘገብረ: ዘንተ: ይኩን: ቀኖናሁ: እስከ: ሰሙን: ዕለት: ወይስግድ: በበ: ፫፻ ለለዕለት። (« Avant tout, qu'il n'y ait pas dans le saint monastère de cri ni de vociférations. Et celui qui fait ceci, que sa pénitence soit jusqu'à une semaine de jours et qu'il se prosterne 300 fois en plus. »)	(9) 63–69	Fr. (3) 41–49
92	Pars tertia des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes	ቀዳሚ: ኩሉ: ኢይደሉ: በደብር: ቅዱስ: ይኩን: (litt : ኢይኩን:) ወካሕ: ወክላሕ: ወጽራጎ፤ ወእመቦ: ዘገብረ: ዘንተ: ይኩን: ቀኖናሁ: እስከ: ሰሙን: ዕለት: ወይስግድ: በበ: ፫፻ ለለዕለት። (« Avant tout, il ne convient pas dans le saint monastère qu'il y ait (litt. qu'il n'y ait pas) de cri, de vocifération ou de hurlement. Et que celui qui fait ceci, que sa pénitence soit jusqu'à une semaine de jours et qu'il se prosterne 300 fois en plus. »)	(9) 63–69	Fr. (3) 41–49
93	Præcepta (§§ 1 à 142)	HÆC SUNT : QUI RUDIS COLLECTAM SANCTORUM INGREDITUR, ET QUEM PER ORDINEM JANITOR AB OSTIO MONASTERII INTRODUXERIT, ET SEDERE FECERIT IN CONVENTU FRATRUM, NON EI LICEBIT SEDENDI LOCUM VEL ORDINEM COMMUTARE, DONEC EUM TRANSFERAT οἰκιακός, ID EST PRÆPOSITUS DOMUS SUÆ, AD LOCUM QUI EI RITE DEBETUR.	(5) 13–51	Fr. (8) 15–39
94	Præcepta (§§ 1 à 142)	QUI RUDIS COLLECTAM SANCTORUM INGREDITUR, ET QUEM PER ORDINEM JANITOR AB OSTIO MONASTERII INTRODUXERIT, ET SEDERE FECERIT IN CONVENTU FRATRUM, NON EI LICEBIT SEDENDI LOCUM VEL ORDINEM COMMUTARE, DONEC EUM TRANSFERAT οἰκιακός, ID EST PRÆPOSITUS DOMUS SUÆ, AD LOCUM QUI EI RITE DEBETUR.	(5) 13–51	Fr. (8) 15–39

95	Præcepta (§§ 1 à 142)	QUI RUDIS COLLECTAM SANCTORUM INGREDITUR, ET QUEM PER ORDINEM JANITOR AB OSTIO MONASTERII INTRODUXERIT, ET SEDERE FECERIT IN CONVENTU FRATRUM, NON EI LICEBIT SEDENDI LOCUM VEL ORDINEM COMMUTARE, DONEC EUM TRANSFERAT οἰκιακός, ID EST PRÆPOSITUS DOMUS SUÆ, AD LOCUM QUI EI RITE DEBETUR.	(5) 13–51	Fr. (8) 15–39
96	Præcepta (§§ 1 à 142)	HOC EST EXORDIUM PRÆCEPTORUM : I. QUI RUDIS COLLECTAM SANCTORUM INGREDITUR, ET QUEM PER ORDINEM JANITOR AB OSTIO MONASTERII INTRODUXERIT, ET SEDERE FECERIT IN CONVENTU FRATRUM, NON EI LICEBIT SEDENDI LOCUM VEL ORDINEM COMMUTARE, DONEC EUM TRANSFERAT οἰκιακός, ID EST PRÆPOSITUS DOMUS SUÆ, AD LOCUM QUI EI RITE DEBETUR.	(5) 13–51	Fr. (8) 15–39
97	Præcepta (§§ 1 à 142)	HOC EST EXORDIUM PRÆCEPTORUM : QUI RUDIS COLLECTAM SANCTORUM INGREDITUR, ET QUEM PER ORDINEM JANITOR AB OSTIO MONASTERII INTRODUXERIT, ET SEDERE FECERIT IN CONVENTU FRATRUM, NON EI LICEBIT SEDENDI LOCUM VEL ORDINEM COMMUTARE, DONEC EUM TRANSFERAT οἰκιακός, ID EST PRÆPOSITUS DOMUS SUÆ, AD LOCUM QUI EI RITE DEBETUR.	(5) 13–51	Fr. (8) 15–39
98	Præcepta (§§ 1 à 142)	HOC EST EXORDIUM PRÆCEPTORUM : I. DE OSPITE COLLECTO. QUI RUDIS COLLECTAM SANCTORUM INGREDITUR, ET QUEM PER ORDINEM JANITOR AB OSTIO MONASTERII INTRODUXERIT, ET SEDERE FECERIT IN CONVENTU FRATRUM, NON EI LICEBIT SEDENDI LOCUM VEL ORDINEM COMMUTARE, DONEC EUM TRANSFERAT οἰκιακός, ID EST PRÆPOSITUS DOMUS SUÆ, AD LOCUM QUI EI RITE DEBETUR.	(5) 13–51	Fr. (8) 15–39
99	Præcepta (§§ 1 à 142)	QUI RUDIS COLLECTAM SANCTORUM INGREDITUR, ET QUEM PER ORDINEM JANITOR AB OSTIO MONASTERII INTRODUXERIT, ET SEDERE FECERIT IN CONVENTU FRATRUM, NON EI LICEBIT SEDENDI LOCUM VEL ORDINEM COMMUTARE, DONEC EUM TRANSFERAT οἰκιακός, ID EST PRÆPOSITUS DOMUS SUÆ, AD LOCUM QUI EI RITE DEBETUR.	(5) 13–51	Fr. (8) 15–39
100	Præcepta (§§ 88 à 130)	(Les §§ 1 à 87 manquent)	(24) 30–33	Fr. (25) 30–34
101	Præcepta (§143–144)	DICAMUS ET DE VIRGINUM MONASTERIO. SI DEBEANT A FRATRIBUS SORORES VISITARI, NEMO AD EAS VADAT VISITANDAS NISI QUI HABET IBI MATREM VEL SOROREM, AUT FILIAM...	(5) 51–52	Fr. (8) 39
102	Præcepta (§143–144)	DICAMUS ET DE VIRGINUM MONASTERIO. NEMO AD EAS VADAT VISITANDAS NISI QUI HABET IBI MATREM VEL SOROREM, AUT FILIAM...	(5) 51–52	Fr. (8) 39
103	Præcepta (§143–144)	SENTENCIA DE REGULA DEVOTARUM. DICAMUS ET DE VIRGINUM MONASTERIO. NEMO AD EAS VADAT VISITANDAS NISI QUI HABET IBI MATREM VEL SOROREM, AUT FILIAM...	(5) 51–52	Fr. (8) 39
104	Præcepta (§143–144)	DICAMUS ET DE VIRGINUM MONASTERIO. NEMO AD EAS VADAT VISITANDAS NISI QUI HABET IBI MATREM VEL SOROREM, AUT FILIAM...	(5) 51–52	Fr. (8) 39

105	Præcepta (§143–144)	SENTENCIA DE REGULA DEVOTARUM. DICAMUS ET DE VIRGINUM MONASTERIO. NEMO AD EAS VADAT VISITANDAS NISI QUI HABET IBI MATREM VEL SOROREM, AUT FILIAM...	(5) 51–52	Fr. (8) 39
106	Præcepta (§143–144)	DICAMUS ET DE VIRGINUM MONASTERIO. NEMO AD EAS VADAT VISITANDAS NISI QUI HABET IBI MATREM VEL SOROREM, AUT FILIAM...	(5) 51–52	Fr. (8) 39
107	Præcepta ac leges (Jérôme : §§ 177–191)	VIGINTI QUINQUE ORGIAS PRÆPOSITUS DOMUS AC SECUNDUS DEBEBUNT DE PALMARUM FOLIIS TEXERE, UT AD EXEMPLUM EORUM OPERENTUR ET CETERI.	(5) 71–74	Fr. (8) 55–57
108	Præcepta ac leges (Jérôme : §§ 177–191)	VIGINTI QUINQUE ORGIAS PRÆPOSITUS DOMUS AC SECUNDUS DEBEBUNT DE PALMARUM FOLIIS TEXERE, UT AD EXEMPLUM EORUM OPERENTUR ET CETERI.	(5) 71–74	Fr. (8) 55–57
109	Præcepta atque judicia (Jérôme §§ 160–176)	PLENITUDO LEGIS CARITAS, SCIENTIBUS TEMPUS QUOD JAM INSTET HORA UT DE SOMNO CONSURGAMUS ET VICINIOR SIT SALUS QUAM EO TEMPORE QUO CREDIDIMUS ;	(5) 63–70	Fr. (8) 49–53
110	Præcepta atque judicia (Jérôme §§ 160–176)	PLENITUDO LEGIS CARITAS, SCIENTIBUS TEMPUS QUOD JAM INSTET HORA UT DE SOMNO SURGAMUS ET VICINIOR SIT SALUS QUAM EO TEMPORE QUO CREDIDIMUS ;	(5) 63–70	Fr. (8) 49–53
111	Præcepta atque judicia (Jérôme §§ 160–176)	PLENITUDO EJUS LEGIS CARITAS, SCIENTIBUS TEMPUS QUOD JAM INSTET HORAM UT DE SOMNO CONSURGAMUS ET VICINIOR SIT SALUS QUAM EO TEMPORE QUOD CREDIMUS EXPECTAMUS ;	(5) 63–70	Fr. (8) 49–53
112	Præcepta atque judicia (Jérôme §§ 160–176)	INSTET JAM LEGIS CARITAS, SCIENTIBUS TEMPUS QUOD JAM INSTET HORA UT DE SOMNO CONSURGAMUS ET VICINIOR SIT SALUS QUAM EO TEMPORE QUOD CREDIDIMUS ;	(5) 63–70	Fr. (8) 49–53
113	Præcepta atque judicia (Jérôme §§ 160–176)	INSTAT LEGIS CARITAS, SCIENTIBUS TEMPUS QUOD JAM INSTET HORA UT E SOMNO CONSURGAMUS ET VICINIOR SIT SALUS QUAM EO TEMPORE QUO CREDIMUS ;	(5) 63–70	Fr. (8) 49–53
114	Præcepta atque judicia (Jérôme §§ 160–176)	PLENITUDO LEGIS CARITAS, SCIENTIBUS TEMPUS QUOD JAM INSTET HORA UT DE SOMNO CONSURGAMUS ET VICINIOR SIT SALUS QUAM EO TEMPORE QUO CREDIMUS (deuxième main : CREDIDIMUS) ;	(5) 63–70	Fr. (8) 49–53
115	Præcepta atque judicia (Jérôme §§ 160–176)	PLENITUDO LEGIS CARITAS, SCIENTIBUS TEMPUS QUOD JAM INSTET HORA UT DE SOMNO SURGAMUS ET VICINIOR SIT SALUS QUAM EO TEMPORE QUO CREDIDIMUS ;	(5) 63–70	Fr. (8) 49–53
116	Præcepta et instituta (Jérôme §§ 143–159)	QUOMODO COLLECTA FIERI DEBEAT, ET FRATRES CONGREGANDI SINT AD AUDIENDUM SERMONEM DEI, JUXTA PRÆCEPTA MAJORUM ET DOCTRINAM SANCTARUM SCRIPTURARUM ;	(5) 53–62	Fr. (8) 41–47
117	Præcepta et instituta (Jérôme §§ 143–159)	QUOMODO COLLECTA FIERI DEBEAT, JUXTA PRÆCEPTA MAJORUM ET DOCTRINAM SANCTARUM SCRIPTURARUM ;	(5) 53–62	Fr. (8) 41–47
118	Præcepta et instituta (Jérôme §§ 143–159)	(Le début manque)	(5) 53–62	Fr. (8) 41–47

130	Sermon de Pachôme	ተጽሕፈት፡ ለተ (sic)፡ ምጽሐፍ፡ ለእለ፡ ይነብሩ፡ ፈቃድ፡ እግዚአብሔር፡ ቅድመ፡ ኩሉ፡ እሙን፡ በእግዚአብሔር፡ አብ፡ ፈጣሬ፡ ኩሉ፡ ዓለም፡ ወእኅወ (sic)፡ አምላክ፡ በኩሉ፡ በሰማይ፡ ወበምድር፡ ዘፈቀድ፡ ይቀትል፡ ... (« Elle est écrite pour eux (?) l'écriture, pour ceux qui font la volonté du Seigneur. Avant tout, crois au Seigneur, Père créateur du monde entier et frère (sic) de Dieu en tout. Dans le ciel et dans la terre. Il tue qui il veut... »)	?	?
Citations et passages d'œuvres attribuées à saint Pachôme (N° 131 à 185)				
131	Aphorisme : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... »	Meilleur est le millième avec la charité que seul avec la haine dans une caverne inaccessible.	(23) 70	Fr. (23) 74
132	Aphorisme : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... »	Κρείσσον χιλιοστός ἐν ἀγάπῃ ἢ μόνος μετὰ μίσους ἐν ἀδύτοις σπηλαίοις.	(12) 153	Fr. (23) 70
133	Aphorisme : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... »	Κρείσων χιλιοστός ἐν ἀγάπῃ ἢ μόνος μετὰ μίσους ἐν ἀδύτοις σπηλαίοις.	(12) 153	Fr. (23) 70
134	Aphorisme : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... »	Κρείσσον χιλιοστός ἐν ἀγάπῃ ἢ μόνος μετὰ μίσους ἐν ἀδύτοις σπηλαίοις.	(12) 153	Fr. (23) 70
135	Aphorisme : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... »	Κρείσων χιλιοστός ἐν ἀγάπῃ ἢ μόνος μετὰ μίσους ἐν ἀδύτοις σπηλαίοις.	(23) 70	Fr. (23) 70
136	Aphorisme : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... »	Κρείττον χιλιοστός ἐν ἀγάπῃ ἢ μοναχός μετὰ μίσους ἐν ἀδύτοις σπηλαίοις.	(23) 70	Fr. (23) 70
137	Aphorisme : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... »	Κρείσσον χιλιοστός ἐν ἀγάπῃ ἢ μόνος μετὰ μίσους ἐν ἀδύτοις σπηλαίων.	(12) 153	Fr. (23) 70
138	Aphorisme : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... »	MELIOR MILLESIMUS IN CARITATE, QUAM SOLUS CUM ODIO IN ABDITIS ET SPELUNCIS.	(23) 70	Fr. (23) 74
139	Aphorisme : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... »	Καίγαρ νανογς εκρη̄τμη̄ητε̄ ν̄ογῶ ῥ̄ν̄ῶβ̄ιο̄ ν̄ῑμ̄ ν̄ε̄ρογῶ εῶγᾱ εἰρη̄νογ̄β̄ηβ̄ ν̄ε̄ρο̄ιτε̄ εἰφοο̄π̄ ῥ̄ν̄ογ̄μ̄ν̄τ̄.χᾱσῑρη̄τ̄	(24) 22, 18–20	Fr. (25) 23, 23–25

140	Aphorisme : « Il vaut mieux que tu sois au milieu de mille... »	Mieux est d'habiter à mille dans la charité, que d'habiter dans la solitude dans des cavernes dans le désert dans la haine.	(23) 70	Fr. (23) 74
141	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Paralimpomena</i> , § 19–20)	Ἀδελφοί, ὅσον ἔχετε τὴν πνοὴν ὑμῶν ἐν τῷ στόματι, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν	(14) 144–147, §§19–20	
142	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Paralimpomena</i> , § 19–20)	Ἀδελφοί, ὅσον ἔχετε τὴν πνοὴν ὑμῶν ἐν τῷ στόματι, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν	(15) 82–83	Fr. (15) 132–134
143	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Paralimpomena</i> , § 19–20)	Ἀδελφοί, ὅσον ἔχετε τὴν πνοὴν ὑμῶν ἐν τῷ στόματι, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν	(14) 144–147, §§19–20	
144	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Paralimpomena</i> , § 19–20)	Ἀδελφοί, ὅσον ἔχετε τὴν πνοὴν ὑμῶν ἐν τῷ γηεῖν τούτῳ σώματι, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν	(27) 451–455, §§31–32	
145	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Paralimpomena</i> , § 19–20)	Mes frères, tant que le souffle vous reste dans le corps, combattez pour votre salut	(4) 122–176 + var. : 701–704	Fr. (27) 451–455
146	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §71–72)	Τέκνα, ὅση ἐστὶν ἰσχύς ἐν ὑμῖν, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν.	(14) 244–247	
147	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §71–72)	Τέκνα, ὅση ἐστὶν ἰσχύς ἐν ὑμῖν, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν.	(14) 244–247	
148	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §71–72)	Τέκνα, ὅση ἐστὶν ἰσχύς ἐν ὑμῖν, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν.	(14) 244–247	
149	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §71–72)	Τέκνα, ὅση ἐστὶν ἰσχύς ἐν ὑμῖν, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν.	(14) 244–247	
150	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §71–72)	Τέκνα, ὅση ἐστὶν ἰσχύς ἐν ὑμῖν, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν.	(14) 244–247	
151	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §71–72)	Τέκνα, ὅση ἐστὶν ἡ ἰσχύς ἐν ὑμῖν, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν.	(14) 244–247	
152	Catéchèse très-utile du grand Pachôme (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §71–72)	Τέκνα, ὅση ἐστὶν ἰσχύς ἐν ὑμῖν, ἀγωνίσασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ὑμῶν.	(14) 244–247	

153	Contre ceux qui nient la résurrection corporelle (Extrait des <i>Vies</i> : S3 ?)	(Le début manque)	(21) ? Texte très mutilé	Fr. (20) 354
154	Contre l'idolâtrie (Extrait des <i>Paralimpomena</i> , § 37)	Ἀθεότης ἐστίν. Ἄλλ' ἐρεῖ τις ἔλλην "Οὐ λατρεύω δαιμονίους, ἀλλὰ τῷ Θεῷ"	(14) 161–165, §§37–41	
155	Contre l'idolâtrie (Extrait des <i>Paralimpomena</i> , § 37)	Ἀθεότης ἐστίν. Ἄλλ' ἐρεῖ τις ἔλλην "Οὐ λατρεύω δαιμονίους, ἀλλὰ τῷ Θεῷ"	(14) 161–165, §§37–41	
156	Contre Origène (Extrait des <i>Vies</i> : S3 ?)	(Le début manque)	(21) 309–310	Fr. (20) 352–353
157	Sur Judas (Extrait des <i>Vies</i> : S3 ?)	(Le début manque)	(21) 310–311	Fr. (20) 354–356
158	Sur l'Incarnation, la Croix et la résurrection (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §56)	Περὶ τοῦ γενέσθαι ἄνθρωπον τὸν Θεὸν Λόγον ἀρχεῖ ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ἐκ πολλῶν τοῦτο, λέγοντος αὐτοῦ ἐν Ἡσαία... ~(-30)~	(14) 38–39	Fr. (10) 189–190
159	Sur l'Incarnation, la Croix et la résurrection (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §56)	Περὶ τοῦ γενέσθαι ἄνθρωπον τὸν Θεὸν Λόγον ἀρχεῖ ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ἐκ πολλῶν τοῦτο, λέγοντος αὐτοῦ ἐν Ἡσαία...	(14) 38–39	Fr. (10) 189–190
160	Sur l'origine du mal : « Cet homme est de l'ivraie » (Extrait des <i>Vies</i> : Bo, §107)	Ῥωμι νιβεν εταφῆ ἑαμιωογ εβολ ζεναδαμ ογοντογ εζογσια ἡμαγ εσωτπ νωογ ἡπιπεθανεγ νεμ πιπετρωογ	(22) 141–143	Fr. (20) 181–184 ; lat. (30) 93–95
161	Sur la supériorité du cénobitisme : « C'est la saison des raisins » (Extrait des <i>Vies</i> : Bo, §105)	الانبيا الكذبة ماتوا بل روحهم الان ايضا يطوف في الناس لكي يجدوا فيهم محل	(2) 506–509	Fr. (2) 506–509
162	Sur la supériorité du cénobitisme : « C'est la saison des raisins » (Extrait des <i>Vies</i> : Bo, §105)	Ω πιταλεωρος μη κειι αν γε νιπροφητης ἡνογχ αγμογ	(22) 135–138	Fr. (20) 176–178 ; lat. (30) 88–91
163	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §49)	Τούτον δὲ τὸν βαθμὸν τοῖς παιδίοις εὐκολὸν ἐστὶν κτήσασθαι...	(14) 32	Fr. (10) 184–185

164	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §49)	Τούτον δὲ τὸν βαθμὸν τοῖς παιδίοις εὐκόλον ἐστι κτήσασθαι.	(15) 29	Fr. (10) 184–185
165	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §49)	Τούτον δὲ τὸν βαθμὸν τοῖς παιδίοις μᾶλλον εὐκόλον ἐστὶν ἔχειν	(14) 32	Fr. (10) 184–185
166	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §93)	Ἄναγκαῖον δέ ἐστιν, ἔλεγε, καὶ φίλον Θεῷ, τὸ τοὺς παῖδας ἔτι πονηρίας ἀπηλλαγμένους ταῦτα ἀκούειν συχνότερον	(14) 270–271	
167	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §93)	Ἄναγκαῖον δέ ἐστιν, ἔλεγε, καὶ φίλον Θεῷ, τὸ τοὺς παῖδας ἔτι πονηρίας ἀπηλλαγμένους ταῦτα ἀκούειν συχνότερον	(14) 270–271	
168	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §93)	Ἄναγκαῖον δέ ἐστιν, ἔλεγε, καὶ φίλον Θεῷ, τὸ τοὺς παῖδας ἔτι πονηρίας ἀπηλλαγμένους ταῦτα ἀκούειν συχνότερον	(14) 270–271	
169	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §93)	Ἄναγκαῖον δέ ἐστιν, ἔλεγε, καὶ φίλον Θεῷ, τὸ τοὺς παῖδας ἔτι πονηρίας ἀπηλλαγμένους ταῦτα ἀκούειν συχνότερον	(14) 270–271	
170	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §93)	Ἄναγκαῖον δέ ἐστιν, ἔλεγε, καὶ φίλον Θεῷ, τὸ τοὺς παῖδας ἔτι πονηρίας ἀπηλλαγμένους ταῦτα ἀκούειν συχνότερον	(14) 270–271	
171	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §93)	Ἄναγκαῖον δέ ἐστιν, ἔλεγε, καὶ φίλον Θεῷ, τὸ τοὺς παῖδας ἔτι πονηρίας ἀπηλλαγμένους ταῦτα ἀκούειν συχνότερον	(14) 270–271	
172	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §93)	Ἄναγκαῖον δέ ἐστιν, ἔλεγε, καὶ φίλον Θεῷ, τὸ τοὺς παῖδας ἔτι πονηρίας ἀπηλλαγμένους ταῦτ' ἀκούειν συχνότερον	(14) 270–271	
173	Sur la surveillance des jeunes (Extrait des <i>Vies</i> : G2, §93)	Ἄναγκαῖον δέ ἐστιν, ἔλεγε, καὶ φίλον Θεῷ, τὸ τοὺς παῖδας ἔτι πονηρίας ἀπηλλαγμένους ταῦτα ἀκούειν συχνότερον	(14) 270–271	
174	Sur le sens spirituel de l'Écriture (Extrait des <i>Vies</i> : S3 ?)	(Le début manque)	(21) ?	Fr. (20) 356
175	Sur les démons (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §96)	Ὡσπετὸ πῦρ καταρίζει πάντα ἰὸν καὶ κατασκευάζει τὰ εἶδη, οὕτως φόβος τοῦ Θεοῦ ἀναλίσκει πᾶν κακὸν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου...	(14) 64–65	Fr. (10) 209–210
176	Sur les démons (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §96)	Ὡσπερ τὸ πῦρ καταρίζει πάντα ἰὸν καὶ κατασκευάζει τὰ εἶδη, οὕτως ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ ἀναλίσκει πᾶν κακὸν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου...	(15) 47	Fr. (10) 209–210

177	Sur les démons (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §96)	“Ὡσπετὸ πῦρ καταρίζει πάντα ἰὸν καὶ κατασκευάζει τὰ εἴδη, οὕτως φόβος τοῦ Θεοῦ ἀναλίσκει πᾶν κακὸν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου...	(14) 64–65	Fr. (10) 209–210
178	Sur les guérisons (Extrait des <i>Vies</i> : Ar)	لا تظنوا من اجل الاشفية الجسدانية انهم شفا بل الاشفية الحقيقية هي اشفية النفس لان اذا كان رجل اليوم اعمى من عبادة الاوثان فيرشده اخر في طريقه للرب	(2) 565–566	Fr. (2) 565–566
179	Sur les guérisons (Extrait des <i>Vies</i> : Bo, §46)	Ἐπεμεγί εὐβενιταλσο ἵσωματικον χειρανταλσونه αλλα νιταλσο ἴμηνη νιταλσο ἴππατικον ἴτεψγχι. οὐρωμι γαρ ἴφοογ εφοι ἴβελλε ζενπερητ εβολ ζεν ἴμετρεωαμωείδωλον μενεναςωσ ἴσεσιμωιτ ζαχωφ επιμωιτ ἴτεποσ̄	(22) 48–49	Fr. (20) 113–114
180	Sur les guérisons (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §47)	Ἄνηρ γὰρ τυφλὸς φησὶν τῇ διανοίῳ, ἀνθ’ ὧν οὐ βλέπει τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν εἰδωλολατρίαν	(14) 30	Fr. (10) 183–184
181	Sur les guérisons (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §47)	Ἄνηρ γὰρ τυφλὸς, φησί, τῇ διανοίῳ, ἀνθ’ ὧν οὐ βλέπει τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν εἰδωλολατρίαν	(15) 28	Fr. (10) 183–184
182	Sur les guérisons (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §47)	Ἄνηρ γὰρ τυφλὸς τῇ διανοίῳ, φησὶν, ἀνθ’ ὧν οὐ βλέπει τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν εἰδωλολατρίαν	(14) 30	Fr. (10) 183–184
183	Sur les visions (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §48)	Ἡρώτησέν μέ ποτέ τις τῶν ἀδελφῶν λέγων : Εἰπέ ἡμῖν ὄραμα ὧν βλέπεις.	(14) 30–31	Fr. (10) 184
184	Sur les visions (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §48)	Ἡρώτησέ μέ ποτέ τις τῶν ἀδελφῶν λέγων : Εἰπέ ἡμῖν ὄραμα ὧν βλέπεις.	(15) 28	Fr. (10) 184
185	Sur les visions (Extrait des <i>Vies</i> : G1, §48)	Ἡρώτησέν μέ τις τῶν ἀδελφῶν λέγων : Εἰπέ ἡμῖν ὄραμα ὧν βλέπεις.	(14) 30–31	Fr. (10) 184

N°	Manuscrits	Date	Détails sur le texte	Copiste / Traducteur	Commentaires	Titre donné dans le manuscrit	Langue
1	Dublin Chester-Beatty Papyruskodex	6 ^e	Voir (31) 42–43				Saïdique
2	Alep Sbath 1018, pp. 381–460	18 ^e	Voir (33) 499–502		Cité dans (24) VI–VII	تعليم الأب القديس أنبا ناحوم ، عندما سأله واحد من الإخوة أن يعظه ، بحضرة جماعة كبيرة من الشيوخ	Arabe
3	Paris B. N. Syr. 239, fol. 156v.–167r.	1493	Voir (33) 499–502		Cité dans (24) VI–VII	ميمر وضعه القديس أنبا باخوم ، رئيس الجامع وديارات التبايس لأجل راهب واجد على أبيه ، وكان قد حضر عنده جماعة من رهبان تلك الديارة	Arabe
4	Londres B. M. Or. 7024, ff. 18r.–49v.	10 ^e	Voir (24) VI–VIII	Copié à Esneh par le diacre Théopistos pour le monastère de Saint-Mercure à Edfou et terminé le 10 février 987		ΟΥΚΑΘΗΓΗΣΙΣ ΕΑΦΤΑΥΘΟΣ ΝΩΠΕΝΠΕΤΟΥΑΑΒ ΝΕΙΩΤ ΕΤΤΑΙΝΥ ΚΑΤΑ ΣΜΟΤ ΝΙΜ ΑΠΑ ΠΑΡΟΜΩ ΠΑΡΧΗΜΑΝΣΡΙΤΗΣ ΕΤΟΥΑΑΒ ΕΤΒΕΟΥΣΟΝ ΕΑΦΡΧΟΛΗ ΕΟΥΑ ΜΠΕΟΥΘΕΙΩ ΝΑΠΑ ΕΒΩΝΕ ΕΑΦΝΤΥ ΕΤΑΒΕΝΝΗΣΕ ΑΦΧΩ ΕΡΟΥ ΝΝΕΙΩΑΔΕ ΑΥΩ ΕΡΕΖΕΝΚΕΙΟΟΤΕ ΕΡΕΝΥΣΜΟΥ ΕΤΟΥΑΑΒ ΜΗΝΕΣΜΟΥ ΝΝΕΤΟΥΑΑΒ ΤΗΡΟΥ ΝΑΕΙ ΕΡΡΑΙ ΕΧΩΝ ΝΤΝΟΥΧΑΙ ΤΗΡΟΥ ΖΑΜΗΝ	Saïdique
5	Oxford Clar. Press. b. 4 f. 33	10 ^e –11 ^e	Voir (24) VIII			ΑΠΑ ΠΑΡΟΜΟ ΠΑΡΧΗΜΑΝΣΡΙΤΗΣ ΝΤΑΒΝΗΝΗΣΕ ΕΧΕΝΠΣΟΟΥ ΝΡΟΟΥ ΜΠΠΑΣΧΑ ΕΤΟΥΑΑΒ	Saïdique
6	Zoéga CLXXIV (I. B. I. 348) 2 fol.	11 ^e	Voir (24) VIII–IX				Saïdique
7	Zoéga CLXXIV (I. B. I. 348) 2 fol.	11 ^e	Voir (24) VIII–IX				Saïdique
8	à voir				Cité dans (24) VIII–IX	(Rapporté comme anonyme)	à voir (copte S ou B ?)
9	Ambrosianus C 30 Inf.	12 ^e				(Rapporté comme anonyme)	Grec
10	Athos τῆς Λαύρας B 37	970				(Rapporté comme anonyme)	Grec
11	Marcianus gr. 346	11 ^e				(Rapporté comme anonyme)	Grec

12	Moscou Bibl. synodale n°452 (Vlad. 344)	12 ^e				(Rapporté comme anonyme)	Grec
13	Paris Coislin 126 fol. 189v ^b –190r ^a	10 ^e –11 ^e	Voir (37 bis) 43–47		Cité dans (24) VIII–IX	(Rapporté comme anonyme)	Grec
14	Paris Coislin 282	11 ^e				(Rapporté comme anonyme)	Grec
15	non cité	non cité	Voir (24) VIII–IX	Traduction de Pélage	Cité dans (25) 28	(Rapporté comme anonyme)	Latin
16	non cité	non cité	Voir (24) VIII–IX	Traduction de Rufin	Cité dans (25) 28	(Rapporté comme anonyme)	Latin
17	Zoéga CLXXIV (I. B. I. 348) 2 fol.	11 ^e	Voir (24) VIII–IX				Saïdique
18	Zoéga CLXXIV (I. B. I. 348) 2 fol.	11 ^e	Voir (24) VIII–IX				Saïdique
19	Paris B.N. Abbadie 174	19 ^e	Voir (7) 62, notice n°34 ; (17) 267–268 ; (34) 302 ; (9) XII		Pars secunda des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes. Correspond à la recension courte du grec.	በስሙ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመገፈስ፡ ቅዱስ፡ ሥርዐት፡ ወትእዛዝ፡ ዘቅዱስ፡ አብ፡ ጳጉሜስ፡ ዛቲ፡ ይእቲ፡ ቀዳሚት፡ ሥርዐት፡ እንተ፡ ለሕንጻ፡ (« Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Règle et précepte du saint Abbâ Pachôme. Celle-ci est la première règle pour l'édification. ») 42 règles (+ lacune de 10 ?) + quelques lignes sur la sœur de Pachôme + quelques lignes sur l'enterrement des sœurs + mention du nombre des frères et sœurs.	Éthiopien
20	Florence Plut. XI, 9, fol. 183v ^o –184v ^o	?	Voir (5) 169 ; (19) 1–28 ; tableau de correspondance entre les §§ de Jérôme et les <i>Excerpta</i> : (18) 67–70		Recension courte. Excerpta non numérotés.	Ἐκ τῶν ἐντολῶν τοῦ ἁγίου Παχωμίου. Αὕτη ἡ ἀρχὴ τῶν οἰκοδομῶν. // Jérôme : n° 3-2-6 (lac.), 7, 8 (lac.), 9 (lac.), 10, 11 (lac.), 28, 30, 31 (lac.), 32 (lac.), 33, 34 (lac.), 35, 41, 45, 46, 49 (lac.), 51, 54 (lac.) 56, 58 (lac.), 59 (lac.), 60, 62, 73, 75 (lac.), 78 (lac.), 81 (lac.), 84, 87 (lac.), 88 (lac.), 92, 94 (lac.), 96, ?, 106, 109, 111, 113, 116, 127, 130, 134, 193, 194 (tiré des <i>Præcepta ac Leges</i>). [lac. = avec des lacunes]	Grec
21	Iwiron, Μονῆς Ἰβήρων Lambros n° 58	13 ^e	Voir (5) 169 ; (19) 1–28 ; tableau de correspondance entre les §§ de Jérôme et les <i>Excerpta</i> : (18) 67–70		Recension longue : Excerpta numérotés de 1 à 54.	Τοῦ ὀσίου πατρὸς ἡμῶν Παχωμίου. ἐκ τῶν ἐντολῶν κεφάλαια ἐκλελεγμένα ἐν συντόμν. // Jérôme : n° 3, 2, 6, 7, 8, 9, 10, ?, 11, 13, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 45, 48, 49, 52, 54, 56 (lac.), 57 (lac.), 58, 59, 60, 65, 73, 75, 78, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, ?, 97, 107, 111 (lac.), 113, 116, 117, 131, 134, 142. [lac. = avec des lacunes]	Grec

22	Moscou Bibl. synodale n°346	?	Voir (5) 169; (19) 1–28; tableau de correspondance entre les §§ de Jérôme et les <i>Excerpta</i> : (18) 67–70		Recension courte. <i>Excerpta</i> non numérotés.	Ἐκ τῶν διατάξεων τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Παχωμίου. Αὕτη ἡ ἀρχὴ τῶν οἰκοδομῶν. // <i>Jérôme</i> : n° 3-2-6 (<i>lac.</i>), 7, 8 (<i>lac.</i>), 9 (<i>lac.</i>), 10, 11 (<i>lac.</i>), 28, 30, 31 (<i>lac.</i>), 32 (<i>lac.</i>), 33, 34 (<i>lac.</i>), 41, 45, 46, 49 (<i>lac.</i>), 51, 54 (<i>lac.</i>) 56, 58 (<i>lac.</i>), 59 (<i>lac.</i>), 60, 62, 73, 75 (<i>lac.</i>), 78 (<i>lac.</i>), 81 (<i>lac.</i>), 84 (<i>lac.</i>), 87 (<i>lac.</i>), 88 (<i>lac.</i>), 92, 94 (<i>lac.</i>), 96, ?, 106, 107, 109, 111, 113, 116 (<i>lac.</i>), 193, 194 (<i>tiré des Præcepta ac Leges</i>). [<i>lac.</i> = avec des lacunes]	Grec
23	Naples B.N. gr. 53, B 19	12 ^e	Voir (5) 169; (19) 1–28; (18) 64–65; tableau de correspondance entre les §§ de Jérôme et les <i>Excerpta</i> : (18) 67–70		Recension courte. <i>Excerpta</i> non numérotés.	Ἐντολαὶ τοῦ ὁσίου πτς ἡμῶν Παχομίου. κε εὐσ. Αὕτη ἡ ἀρχὴ τῶν οἰκοδομῶν. // <i>Jérôme</i> : n° 3-2-6 (<i>lac.</i>), 7, 8 (<i>lac.</i>), 10, 11 (<i>lac.</i>), 28, 30, 31 (<i>lac.</i>), 33, 34 (<i>lac.</i>), 49 (<i>lac.</i>), 54 (<i>lac.</i>) 56, 60, 62, 73, 75 (<i>lac.</i>), 81 (<i>lac.</i>), 87 (<i>lac.</i>), 94 (<i>lac.</i>), 109, 193, 148 (<i>tiré des Præcepta et Instituta</i>), 94 (<i>tiré des Præcepta et Leges</i>). [<i>lac.</i> = avec des lacunes]	Grec
24	Paris B.N. Sup. gr. 1116 = Saint-Pétersbourg, Église Sainte-Catherine n°1382 AA	17 ^e	Voir (5) 169; (19) 1–28; tableau de correspondance entre les §§ de Jérôme et les <i>Excerpta</i> : (18) 67–70	Copié à Trébizonde en 1678 par Paisius, prohégomène du monastère des Ibères. (Il dit lui-même avoir copié jusqu'au feuillet 269)	Recension longue : <i>Excerpta</i> numérotés de 1 à 60.	Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Παχωμίου. ἐκ τῶν ἐντολῶν κεφάλαια διάφορα ὡς ἐν συντόμῳ. // <i>Jérôme</i> : n° 3, 2, 6, 7, 8, 9, 10, ?, 11, 13, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 45, 48, 49, 52, 54, 56 (<i>lac.</i>), 57 (<i>lac.</i>), 58, 59, 60, 65, 73, 75, 78, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, ?, 97, 107, 111 (<i>lac.</i>), 113, 116, 117, 131, 134, 142. [<i>lac.</i> = avec des lacunes]	Grec
25	Londres B. M. Or. 7024, ff. 45v.–49v.	10 ^e	Voir (24) VI–VIII	Copié à Esneh par le diacre Théopistos pour le monastère de Saint-Mercure à Edfou et terminé le 10 février 987	Extrait de la <i>Catéchèse à propos d'un moine rancunier</i>		Saïdique
26	Dublin Chester-Beatty W. 145	4 ^e	Voir (31) 73–86		Cité dans (30) 98		Grec
27	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		INCIPIT EJUSDEM AD SANCTUM VIRUM PATRI MONASTERII CORNELIUM	Latin
28	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		INCIPIT EJUSDEM PATRIS NOSTRI PACHOMI AD SANCTUM VIRUM CORNELIUM, QUI PATER FUIT MONASTERII MOGNANSEOS, IN QA LOQUITUR JUXTA LINGUAM QUAM VOBIS AB ANGELO TRADITA EST, ET CUJUS NOS SONUM AUDIVIMUS, CETERUM VIRUM ET SENSUM INTELLEGERE NON POSSUMUS	Latin
29	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		EPISTULA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD SANCTUM VIRUM CORNELIUM, QUI PATER FUIT MONASTERII MOCHANSEOS, IN QA LOQUITUR JUXTA LINGUAM QUÆ AMBOBUS AB ANGELO TRADITA EST, ET CUJUS NOS SONUM AUDIVIMUS, CETERUM VIRES ET SENSUM INTELLEGERE NON POSSUMUS	Latin
30	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		INCIPIT EJUSDEM AD SANCTUM VIRUM PATRIS MONASTERII VOCANSEOS CORNELIUM	Latin

31	Dublin Chester-Beatty W. 145	4 ^e	Voir (31) 73–86		Cité dans (30) 98		Grec
32	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		VERBA QUÆ LOCUTUS EST PATER NOSTER PACHOMIUS IN VISIONE ERUDIENS FRATRES IN MONASTERIO MOCANYSI DE HIS QUÆ VENTURA ESSENT ET ILLO LOQUENTE ET DICENTE IN SPIRITU EXCEPTA SUNT A FRATRIBUS QUÆ VEL FACTURI ESSENT VEL PASSURI	Latin
33	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		VERBA QUÆ LOCUTUS EST PATER NOSTER PACHOMIUS IN VISIONEM ERUDIENS FRATRES MONASTERIO MOCANSI DE HIS QUÆ EIS EVENTURA ESSENT ET ILLO LOQUENTEM IN SPIRITU EXCEPTA SUNT A FRATRIBUS QUÆ VEL FACTURI ESSENT PRINCIPES MONASTERIORUM VEL PASSURI	Latin
34	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		VERBA QUÆ LOCUTUS EST PATER NOSTER PACHOMIUS IN VISIONE ERUDIENS FRATRES IN MONASTERIO MOCANSI DE HIS QUÆ EIS EVENTURA ESSENT ET IN ILLO DICENTE ET LOQUENTE IN SPIRITU EXCEPTA SUNT A FRATRIBUS QUÆ VEL FACTURI ESSENT PRINCIPES MONASTERIORUM VEL PASSURI	Latin
35	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		VERBA QUÆ LOCUTUS EST PATER NOSTER PACHOMIUS IN VISIONE ERUDIENS FRATRES IN MONASTERIO MOCANYSI DE HIS QUÆ VENTURA ESSENT ET ILLO LOQUENTE ET DICENTE IN SPIRITU EXCEPTA SUNT A FRATRIBUS QUÆ VEL FACTURI ESSENT VEL PASSURI	Latin
36	Cologne Papyrussammlung 3287	5 ^e	Voir (31) 41–42		Cité dans (30) 98		Saïdique
37	Dublin Chester-Beatty Papyruskodex	6 ^e	Voir (31) 42–43		Cité dans (30) 98		Saïdique
38	Dublin Chester-Beatty W. 145	4 ^e	Voir (31) 73–86		Cité dans (30) 98		Grec
39	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		DE HIS QUÆ FUTURA SUNT	Latin
40	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		INCIPIUNT VERBA PASTRIS NOSTRI PACHOMII LINGUA ABSCONDITA DE HIS QUÆ FUTURA SUNT	Latin
41	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		INCIPIUNT VERBA PASTRIS NOSTRI PACHOMII LINGUA ABSCONDITA DE HIS QUÆ FUTURA SUNT	Latin
42	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		DE HIS QUÆ FUTURA SUNT	Latin

43	Cologne Papyrussammlung 3287	5 ^e	Voir (31) 41–42		Cité dans (30) 98		Saïdique
44	Dublin Chester-Beatty Papyruskodex	6 ^e	Voir (31) 42–43		Cité dans (30) 98		Saïdique
45	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme	Proposition d'interprétation dans (16) 40–41.	Dans (5), les lettres 11a et 11b ne sont pas séparées	Latin
46	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme	Proposition d'interprétation dans (16) 40–41.	Dans (5), les lettres 11a et 11b ne sont pas séparées	Latin
47	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme	Proposition d'interprétation dans (16) 40–41.	Dans (5), les lettres 11a et 11b ne sont pas séparées	Latin
48	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme	Proposition d'interprétation dans (16) 40–41.	Dans (5), les lettres 11a et 11b ne sont pas séparées	Latin
49	Dublin Chester-Beatty Papyruskodex	6 ^e	Voir (31) 42–43		Proposition d'interprétation dans (16) 40–41.		Saïdique
50	Dublin Chester-Beatty W. 145	4 ^e	Voir (31) 73–86		Cité dans (30) 98		Grec
51	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		INCIPIT EJUSDEM EPISTOLA AD SYRUM	Latin
52	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		INCIPIT EJUSDEM EPISTULA AD PATREM MONASTERII SYRUM QUI ET IPSE GRATIAM CUM PACHOMIO ET CORNELIO ANGELICÆ LINGUÆ ACCEPERAT	Latin
53	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		EPISTULA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD PATREM MONASTERII SYRUM QUI ET IPSE GRATIAM CUM PACHOMIO ET CORNELIO ANGELICÆ LINGUÆ ACCEPERAT	Latin
54	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		INCIPIT EJUSDEM EPISTOLA AD SYRUM	Latin
55	Dublin Chester-Beatty W. 145	4 ^e	Voir (31) 73–86		Cité dans (30) 98		Grec
56	Bruxelles 670-673	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		EPISTOLA AD PATREM CORNELIUM	Latin
57	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		EPISTULA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD PATREM MONASTERII CORNELIUM QUOD VOCATUR MOCHANSEOS	Latin

58	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		INCIPIT EPISTOLA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD PATREM MONASTERII CORNELIUM QUOD VOCATUR MOGNANSEOS	Latin
59	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		EPISTULA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD PATREM MONASTERII CORNELIUM QUOD VOCATUR MOCHANSEOS	Latin
60	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		EPISTULA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD PATREM MONASTERII CORNELIUM QUOD VOCATUR MOCHANSEOS	Latin
61	Bruxelles 670–673	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		EPISTULA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD SYRUM PATREM MONASTERII CHNUM ET JOHANNEM PRÆPOSITUM DOMUS EIUSDEM MONASTERII	Latin
62	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		AD SYRUM PATREM MONASTERII CAYN ET JOHANNEM PRÆPOSITUM DOMUS EIUSDEM MONASTERII	Latin
63	Escorial a I 13	10 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		DOMNUM EIUSDEM MONASTERII	Latin
64	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		INCIPIT EPISTULA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD SYRUM PATREM MONASTERII CENUN ET JOHANNEM PRÆPOSITUM DOMUS EIUSDEM MONASTERII	Latin
65	Londres B. M. add. 30055	10 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		EPISTULA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD SYRUM PATREM MONASTERII CENUM ET JOHANNEM PRÆPOSITUM DOMUS EIUSDEM MONASTERII	Latin
66	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		EPISTULA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD SYRUM PATREM MONASTERII CHNUM ET JOHANNEM PRÆPOSITUM DOMUS EIUSDEM MONASTERII	Latin
67	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		AD SYRUM PATREM MONASTERII CHUN ET JOHANNEM PRÆPOSITUM DOMUS EIUSDEM MONASTERII	Latin
68	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		AD UNIVERSA MONASTERIA UT CUNCTI FRATRES CONGREGENTUR IN MONASTERIUM MAIUS QUOD VOCATUR BAU IN DIEBUS PASCHÆ ET SIT OMNIUM UNA SOLLEMNITAS	Latin
69	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		QUOD VOCATUR CHENUN ET JOHANNEM PRÆPOSITUM IN EODEM MONASTERIO UNIUS DOMUS	Latin
70	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		INCIPIT EJUSDEM AD SIRUM PATREM MONASTERII QUOD VOCATUR CHENUN ET JOHANNEM PRÆPOSITUM IN EODEM UNIUS DOMUS MONASTERII	Latin
71	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		EPISTULA PATRIS NOSTRI PACHOMII AD SYRUM PATREM MONASTERII QUOD VOCATUR CHNUM ET JOHANNEM PRÆPOSITUM IN EODEM MONASTERIO UNIUS DOMUS	Latin
72	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		QUOD VOCATUR CHENUN ET JOHANNEM PRÆPOSITUM IN EODEM MONASTERIO UNIUS DOMUS	Latin

73	Dublin Chester-Beatty W. 145	4 ^e	Voir (31) 73–86		Cité dans (30) 98		Grec
74	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		AD UNIVERSA MONASTERIA UT CONGREGENTUR OMNES MONASTERIORUM PRINCIPES ET DOMORUM PRÆPOSITI IN MONASTERIUM QUOD VOCATUR BAU VICESIMO DIE MENSIS QUI APUD ÆGYPTIOS APPELLATUR MESORE UT RITE OMNIUM PECCATORUM ATQUE OPERUM REMISSIO COMPLEATUR	Latin
75	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme		AD FRATRES QUI TONDEBANT IN DESERTO CAPRAS DE QUARUM PILIS TEXUNTUR CILICIA	Latin
76	Cologne Papyrussammlung 3286	5 ^e	Voir (31) 41–42		Cité dans (30) 98		Saïdique
77	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		PROPHETIA EJUSDEM	Latin
78	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		VERBA PER LITTERAS PATRIS NOSTRI PACHOMII LINGUA ABSCONDATA AB EIS QUÆ FUTURA SUNT	Latin
79	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		VERBA PER LITTERAS PATRIS NOSTRI PACHOMII IN LINGUA ABSCONDATA DE HIS QUÆ FUTURA SUNT	Latin
80	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		PROPHETIA EJUSDEM	Latin
81	Dublin Chester-Beatty Papyruskodex	6 ^e	Voir (31) 42–43				Saïdique
82	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		Dans (5), les lettres 9a et 9b ne sont pas séparées	Latin
83	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		Dans (5), les lettres 9a et 9b ne sont pas séparées	Latin
84	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		Dans (5), les lettres 9a et 9b ne sont pas séparées	Latin

85	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII + (31) 9–10 pour la séparation a et b	Traduction de Jérôme		Dans (5), les lettres 9a et 9b ne sont pas séparées	Latin
86	Dublin Chester-Beatty Papyruskodex	6 ^e	Voir (31) 42–43				Saïdique
87	Arezzo Bibl. della Fraternità dei Laici 312 fol. 234–235	12 ^e	Voir (5) LVIII	Traduction de Jérôme		MONITA SANCTI PACHOMI	Latin
88	Vatican Lat. 5051 fol. 118v–119v	11 ^e	Voir (5) LVIII	Traduction de Jérôme		INCIPIUNT MONITA SANCTI PACHOMI	Latin
89	Vatican Ross. 346 fol. 69v–70v	15 ^e	Voir (5) LVIII	Traduction de Jérôme		ADMONITIO SANCTI PACHOMI ABBATIS	Latin
90	Paris B.N. Abbadie n°174		Voir (7) 62, notice n°34 ; (17) 267–268 ; (34) 302 ; (9) XII. Voir le parallèle entre l' <i>Hist. laus.</i> et les <i>Vitæ</i> grecques : (13).	Il s'agit des §§32–33 de l' <i>Histoire lausiaque</i> (= <i>Règle de l'ange</i>) Il en existe une version arabe. Éd. : (2) 365–369.	Pars prima des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes. Correspond à <i>Hist. laus.</i> §§32–33 (<i>Règle angélique</i>)	በስሙ፡ ሥሉስ፡ ቅዱስ፤ ሥርዐት፡ ዘእዘዘ፡ ሙልእከ፡ እግዚአብሔር፡ ለእባ፡ ጳጉሚስ። (Au nom de la sainte Trinité. Règle qu'a ordonnée l'ange du Seigneur à Abbâ Pachôme.)	Éthiopien
91	Londres B.M. 18, fol. 139–146	?	Voir (17) 267–268 ; (34) 302 ; (9) XII		Pars tertia des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes. Uniquement en éthiopien	ወካዕበ፡ ሥርዐት፡ ሣልስ። (« Et encore, troisième règle. ») 8 règles pénales suivies d'une vision symbolique : 5 animaux mauvais (hyènes, chiens, loups, renards et boucs assimilés aux mauvais moines ; et 5 animaux bons : brebis, colombes, tourterelles, abeilles et chèvres assimilés aux bons moines.	Éthiopien
92	Paris B.N. Abbadie 174	19 ^e	Voir (7) 62, notice n°34 ; (17) 267–268 ; (34) 302 ; (9) XII		Pars tertia des <i>Regulæ Pachomii</i> éthiopiennes. Uniquement en éthiopien	ወካዕበ፡ ሥርዐት፡ ሣልስ። (« Et encore, troisième règle. ») 8 règles pénales suivies d'une vision symbolique : 5 animaux mauvais (hyènes, chiens, loups, renards et boucs assimilés aux mauvais moines ; et 5 animaux bons : brebis, colombes, tourterelles, abeilles et chèvres assimilés aux bons moines.	Éthiopien
93	Bruxelles 670–673	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§1 à 142 (Recension longue, plus proche du sahidique)	PRÆCEPTA PATRIS NOSTRI PACHOMII HOMINIS DEI QUI FUNDAVIT CONVERSATIONEM CÆNOBIORUM A PRINCIPIO PER MANDATUM DEI	Latin
94	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§1 à 142 (Recension longue, plus proche du sahidique)	INCIPIIT REGULA PATRIS PACHOMII	Latin

95	Escorial a I 13	10 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§1 à 142 (Recension longue, plus proche du sahidique)	INSTITUTIO	Latin
96	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§1 à 142 (Recension longue, plus proche du sahidique)	PRÆCEPTA PATRIS NOSTRI PACHOMII HOMINIS DEI QUI FUNDAVIT CONVERSATIONEM CÆNOBIORUM PRINCIPIO PER MANDATUM DEI	Latin
97	Londres B. M. add. 30055	10 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§1 à 142 (Recension longue, plus proche du sahidique)	PRÆCEPTA PATRIS NOSTRI PACHOMII HOMINIS DEI QUI FUNDAVIT CONVERSATIONEM CÆNOBIORUM AD PRINCIPIO PER MANDATUM DEI	Latin
98	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§1 à 142 (Recension longue, plus proche du sahidique)	PRÆCEPTA PATRIS NOSTRI PACHOMII HOMINIS DEI QUI FUNDAVIT CONVERSATIONEM CÆNOBIORUM A PRINCIPIO PER MANDATUM DEI	Latin
99	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§1 à 142 (Recension longue, plus proche du sahidique)	INCIPIT REGULA SANCTI PACHUMII ABBATIS A BEATO HIERONIMO TRANSLATA	Latin
100	Paris B. N. 129(7) fol. 4–6	5 ^e –6 ^e	Voir (24) IX–XII ; (19) 2		Les §§88 à 130		Sahidique
101	Bruxelles 670–673	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§143–144 (Recension longue, plus proche du Sahidique)		Latin
102	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§143–144 (Recension longue, plus proche du Sahidique)		Latin
103	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§143–144 (Recension longue, plus proche du Sahidique)		Latin
104	Londres B. M. add. 30055	10 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§143–144 (Recension longue, plus proche du Sahidique)		Latin

105	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§143–144 (Recension longue, plus proche du Sahidique)		Latin
106	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Les §§143–144 (Recension longue, plus proche du Sahidique)		Latin
107	Bruxelles 670–673	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	§§1 à 15	PRÆCEPTA AC LEGES PATRIS NOSTRI PACHOMII DE SEX ORATIONIBUS VESPERTINIS ET DE COLLECTA QUÆ PER SINGULAS DOMUS FIT SEX ORATIONUM	Latin
108	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	§§1 à 15	DE MODERANDA OPERATIONE FRATRUM (+ en marge : ITEM PRECEPTA EJUSDEM BEATI PACOMII DE ORATIONIBUS SIVE OPERATIONE)	Latin
109	Bruxelles 670–673	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 16	EJUSDEM PATRIS NOSTRI PRECEPTA PACHOMII ATQUE JUDICIA	Latin
110	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 16	INCIPIUNT EJUSDEM PRECEPTA ET JUDICIA	Latin
111	Escurial a I 13	10 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 16		Latin
112	Escurial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 16	INCIPIT EJUSDEM PATRIS NOSTRI PACHOMII PRÆCEPTA ET JUDICIA	Latin
113	Londres B. M. add. 30055	10 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 16	ITEM PRECEPTA SANCTI PACHOMII ATQUE JUDICIA	Latin
114	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 16	EJUSDEM PATRIS NOSTRI PACHOMII PRÆCEPTA ET JUDICIA (+ en marge : PRÆCEPTA BEATI PACOMII)	Latin
115	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 16	INCIPIUNT EJUSDEM PRECEPTA ET JUDICIA	Latin
116	Bruxelles 670–673	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 18		Latin
117	Erlangen Un. 421	14 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 18		Latin
118	Escurial a I 13	10 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 18		Latin

119	Escorial S III 32	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 18	PRÆCEPTA INSTITUTA PATRIS NOSTRI PACHOMII HOMINIS DEI QUI FUNDABIT AB EXORDIO SANCTÆ VITÆ COMMUNIONEM JUXTA IMPERIUM DEI	Latin
120	Londres B. M. add. 30055	10 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 18	PRÆCEPTA ET INSTITUTA PATRIS NOSTRI PACHOMII HOMINIS DEI QUI FUNDAVIT AB EXORDIO SANCTÆ VITÆ CONMUNITIONEM JUXTA PRECEPTUM DEI	Latin
121	Munich Clm. 28118	9 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 18	PRÆCEPTA ET INSTITUTA PATRIS NOSTRI PACHOMII HOMINIS DEI QUI FUNDAVIT AB EXORDIO SANCTÆ VITÆ COMMUNIONEM JUXTA IMPERIUM DEI	Latin
122	Wurtzbourg Un. Mp. th. q. 16	12 ^e	Voir (5) IX–XXXII	Traduction de Jérôme	Prologue + §§1 à 18		Latin
123	Ann Arbor (Michigan) 158 + Vieux Caire 390 + Musée égyptien 9256a–b	7 ^e –8 ^e	Voir (24) IX–XII ; (19) 2		Fin du Prologue + §§1 à 18. (§§146 à 159 de Jérôme ?)		Saïdique
124	Paris B. N. 89, fol. 84 v ^o –88r ^o	16 ^e	Voir (6) 57–58		Intercalée dans une oraison de Chénouté. (Dans le weddâsé 'amlâk, laudes du vendredi)	Prière d'abbâ Pachôme, père des congrégations, qui est lue à la fin de la prière du vendredi. Que sa prière soit avec son serviteur (effacé) dans les siècles des siècles. Gloire au Père et au Fils et à l'Esprit Saint, Trinité dans l'union et union dans la Trinité !	Éthiopien
125	Paris B. N. 90	à voir	Voir (6) 57–58		Intercalée dans une oraison de Chénouté. (Dans le weddâsé 'amlâk, laudes du vendredi)	Prière d'abbâ Pachôme, père des congrégations, qui est lue à la fin de la prière du vendredi. Que sa prière soit avec son serviteur (effacé) dans les siècles des siècles. Gloire au Père et au Fils et à l'Esprit Saint, Trinité dans l'union et union dans la Trinité !	Éthiopien
126	Vatican 83, 64v ^o –68v ^o	16 ^e –17 ^e	Voir (11) 317–320		Intercalée dans une oraison de Chénouté. (Dans le weddâsé 'amlâk, laudes du vendredi)	ጳጳሎች፡ ዘአባ፡ ጳኩሚስ፡ አባ፡ ድርገታች፡ እንተ፡ ይእቲ፡ ተፍጻሜች፡ ዘዕለተ፡ ዓርብ፡ ... ስብሐት <:> ለዐብ፡ ወወልደ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ሥላሴ፡ በተዋሕዶ፡ ወተዋሕዶ፡ በሥላሴ፡። (« Prière d'Abbâ Pachôme, père des congrégations, qui est lue le vendredi... Gloire au Père et au Fils et à l'Esprit Saint, Trinité dans l'union et union dans la Trinité. »)	Éthiopien
127	à voir dans Pezin, mss coptes inédits		Voir (6) 57–58	Le syriaque et le copte l'attribuent à Chénouté			Saïdique
128	Paris B. N. Syr. 177 fol. 14	1521	Voir (37) 320–321	Le syriaque et le copte l'attribuent à Chénouté	Voir (6) 57–58	ܩܘܪܒܢܐ ܕܘܥܒܐ Prière du père Schanoudin	Syriaque
129	Paris B. N. Syr. 178 fol. 75 v ^o	15 ^e	Voir (37) 320–321	Le syriaque et le copte l'attribuent à Chénouté	Voir (6) 57–58	ܩܘܪܒܢܐ ܕܘܥܒܐ ܕܩܘܪܒܢܐ Prière de protection du saint père Schanoudin	Syriaque

130	Paris B.N. Abbadie 243	19 ^e	Voir (7) 143, notice n°118		Uniquement en éthiopien ?	በስሙ: አብ: ... ነገር: ዘአባ: ጳኮሚስ: ጳድቅ: (« Au nom du Père, ... Sermon d'Abbâ Pachôme, le juste, »)	Éthiopien
131	(non mentionné)	14 ^e –15 ^e	Voir (23)		Extrait du <i>Miroir du moine</i> , d'Évagre le Pontique		Arménien
132	Athos Protatou 26 fol. 14a	12 ^e	Voir (12) 152		Extrait du <i>Miroir du moine</i> , d'Évagre le Pontique		Grec
133	Athos Russikon 635 fol. 81a	17 ^e	Voir (12) 152		Extrait du <i>Miroir du moine</i> , d'Évagre le Pontique		Grec
134	Barb. gr. 515 fol. 50b	13 ^e	Voir (12) 152		Extrait du <i>Miroir du moine</i> , d'Évagre le Pontique		Grec
135	Paris Coislin (n° ?)	10 ^e	Voir (23)		Extrait du <i>Miroir du moine</i> , d'Évagre le Pontique		Grec
136	Paris gr. (n° ?)	11 ^e	Voir (23)		Extrait du <i>Miroir du moine</i> , d'Évagre le Pontique		Grec
137	Vatican gr. 703 fol. 252b	14 ^e –15 ^e	Voir (12) 152		Extrait du <i>Miroir du moine</i> , d'Évagre le Pontique		Grec
138	Gallandi VII S. 578	?	Voir (23) et (12) 153	Traduction de Rufin	Extrait du <i>Miroir du moine</i> , d'Évagre le Pontique		Latin
139	Londres B. M. Or. 7024, f. 46v.	10 ^e	Voir (24) VI–VIII	Copié à Esneh par le diacre Théopistos pour le monastère de Saint-Mercure à Edfou et terminé le 10 février 987	Extrait de la <i>Lettre d'encouragement</i>		Saïdique

140	Vatican syr. 126, fol. 236b	13 ^e	Voir (23) et (12) 153		Extrait du <i>Miroir du moine</i> , d'Évagre le Pontique		Syriaque
141	Ambrosianus D 69 Supp.	14 ^e	Voir (14) 34* et sq.		Cité dans (25) I	Κατήχησις ὠφέλιμος πάνυ τοῦ μεγάλου Παχωμίου	Grec
142	Athènes B. N. 1015	vers 1000	Voir (15) 9–10		Cité dans (25) I		Grec
143	Florence Laurentienne XI, 9	1021	Voir (14) 34* et sq.		Cité dans (25) I	Κατήχησις ὠφέλιμος πάνυ τοῦ μεγάλου Παχωμίου	Grec
144	Paris B. N. 881	10 ^e	Voir (27) 409–424		Cité dans (25) I	Le titre grec est absent de (27)	Grec
145	Londres add. 17173	7 ^e	Voir (27) 411		Cité dans (25) I	Paroles instructives qu'il adressa aux frères réunis	Syriaque
146	Athos Βατοπεδίου 633	1422	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (25) I		Grec
147	Athos τῆς Λαύρας Δ 62	14 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (25) I		Grec
148	Oxon. Barocc. 240	11 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (25) I		Grec
149	Paris B. N. 1453	11 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (25) I		Grec
150	Vatican 1589	11 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (25) I		Grec
151	Vatican 2033	11 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (25) I		Grec
152	Vatican 819	11 ^e –12 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (25) I		Grec

153	Codex S3	Qq ann. avant 1172	Voir (20) LXIV–LXV		Cité dans (24) V		Saïdique
154	Ambrosianus D 69 Supp.	14 ^e	Voir (14) 34* et sq.		Cité dans (25) I	Κατὰ εἰδωλολατρείας	Grec
155	Florence Laurentienne XI, 9	1021	Voir (14) 34* et sq.		Cité dans (25) I	Κατὰ εἰδωλολατρείας	Grec
156	Codex S3	Qq ann. avant 1172	Voir (20) LXIV–LXV		Cité dans (24) V		Saïdique
157	Codex S3	Qq ann. avant 1172	Voir (20) LXIV–LXV		Cité dans (24) V		Saïdique
158	Ambrosianus D 69 Supp.	14 ^e	Voir (14) 10* et sq.		Cité dans (24) IV–V		Grec
159	Florence Laurentienne XI, 9	1021	Voir (14) 10* et sq.		Cité dans (24) IV–V		Grec
160	Vatican Copte 69 + Leipzig Tischendorf XXIV, 35 + Leip. Tisch. XXV, 3 + New York, Metrop. Mus. (n°?)	9 ^e	Voir (20) LXV		Cité dans (24) V		Bohaïrique
161	Le Caire Patriarcat (n°?)	1816	Voir (2) LIV–LXVIII		Cité dans (24) V		Arabe
162	Vatican Copte 69 + Leipzig Tischendorf XXIV, 35 + Leip. Tisch. XXV, 3 + New York, Metrop. Mus. (n°?)	9 ^e	Voir (20) LXV		Cité dans (24) V		Bohaïrique
163	Ambrosianus D 69 Supp.	14 ^e	Voir (14) 10* et sq.		Cité dans (24) IV–V	Περὶ παιδῶν ἀναγωγῆς	Grec

164	Athènes B. N. 1015	vers 1000	Voir (15) 9–10		Cité dans (14) 10* et sq.		Grec
165	Florence Laurentienne XI, 9	1021	Voir (14) 10* et sq.		Cité dans (24) IV–V		Grec
166	Athos Βατοπεδίου 633	1422	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (24) IV–V		Grec
167	Athos τῆς Λαύρας Δ 62	14 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (24) IV–V		Grec
168	Jérusalem Sabaiticus 223	14 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (24) IV–V		Grec
169	Oxon. Barocc. 240	11 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (24) IV–V		Grec
170	Paris B.N. 1453	11 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (24) IV–V		Grec
171	Vatican 1589	11 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (24) IV–V		Grec
172	Vatican 2033	11 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (24) IV–V		Grec
173	Vatican 819	11 ^e –12 ^e	Voir (14) 43*–62*		Cité dans (24) IV–V		Grec
174	Codex S3	Qq ann. avant 1172	Voir (20) LXIV–LXV		Cité dans (24) V		Saïdique
175	Ambrosianus D 69 Supp.	14 ^e	Voir (14) 10* et sq.		Cité dans (24) IV–V		Grec
176	Athènes B.N. 1015	vers 1000	Voir (15) 9–10		Cité dans (14) 10* et sq.		Grec

177	Florence Laurentienne XI, 9	1021	Voir (14) 10* et sq.		Cité dans (24) IV–V		Grec
178	Le Caire Patriarcat n° ?	1816	Voir (2) LIV–LXVIII				Arabe
179	Vatican Copte 69 + Leipzig Tischendorf XXIV, 35 + Leip. Tisch. XXV, 3 + New York, Metrop. Mus. (n° ?)	9 ^e	Voir (20) LXV				Bohairique
180	Ambrosianus D 69 Supp.	14 ^e	Voir (14) 10* et sq.		Cité dans (24) IV–V	Διδασκαλία ότι τὰ πνευματικὰ ἰάματα μείζονα	Grec
181	Athènes B.N. 1015	vers 1000	Voir (15) 9–10		Cité dans (14) 10* et sq.		Grec
182	Florence Laurentienne XI, 9	1021	Voir (14) 10* et sq.		Cité dans (24) IV–V		Grec
183	Ambrosianus D 69 Supp.	14 ^e	Voir (14) 10* et sq.		Cité dans (24) IV–V		Grec
184	Athènes B.N. 1015	vers 1000	Voir (15) 9–10		Cité dans (14) 10* et sq.		Grec
185	Florence Laurentienne XI, 9	1021	Voir (14) 10* et sq.		Cité dans (24) IV–V		Grec

ANNEXE 2

- Traduction française de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*
- Texte copte de la *Lettre d'encouragement*

Traduction française de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*

Nous avons reproduit ci-après la traduction française de la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* telle qu'elle a été publiée par Lefort¹. Nous avons précisé quelques points de cette traduction, en le signalant en note.

Nous avons en revanche remplacé la traduction de la *Lettre d'encouragement* par notre propre traduction.

La pagination et la numérotation des lignes restent cependant identiques à celles de l'édition et de la traduction de Lefort, y compris pour la *Lettre d'encouragement*. Nous avons inséré des titres et des sous-titres selon le découpage en unités de sens que nous avons proposé, en numérotant les petites unités de sens de P1 à P50. Nous regroupons ces unités en séquences d'enseignements, numérotés de E1 à E31.

À ces trente-et-un enseignements s'ajoutent

- 1) l'inclusion de la lettre d'Athanase sur l'amour et la tempérance entre les paragraphes P40 et P41 ;
- 2) la *Lettre d'encouragement*, qui s'étend sur les paragraphes P42 à P50.

Texte copte de la *Lettre d'encouragement*

Nous reproduisons le texte copte saïdique de la *Lettre d'encouragement*, selon le texte du manuscrit Londres British Museum Or. 7024 (folios 45 v° à 49 v°) édité par Lefort, en respectant la mise en page de Lefort². Nous ajoutons entre parenthèses les mots grecs empruntés par le copte. Nous avons en outre inséré nos titres et nos sous-titres, ainsi que notre découpage en unités de sens, sans pour autant modifier la numérotation des pages et des lignes de l'édition de Lefort.

¹ Louis-Théophile LEFORT (Trad.), *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 160, Louvain : Durbecq, 1956, pp. 1-26.

² Louis-Théophile LEFORT (Éd.), *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 159, Louvain : Durbecq, 1956, pp. 21-24.

1 dont tu t'es fait le garant » ; « lève-toi, ne reste pas parmi les
morts et *le Christ t'illuminera⁴ », et la grâce * $\overline{\lambda\zeta}$ (37)
s'épanouira au dedans de toi. Toutes les grâces, en effet, c'est
la patience qui te les découvre ; c'est pour avoir été patients que
5 les saints obtinrent les choses promises ; l'orgueil des saints, c'est
la patience.

P3.— Sois patient, afin d'être admis à la légion des saints, avec la
conviction que tu obtiendras une couronne incorruptible. Une
pensée ? accommode-toi d'elle avec patience, en attendant que Dieu
10 t'accorde le calme. Le jeûne ? endure-le avec persévérance. La prière ?
sans arrêt, dans ta chambre entre toi et Dieu. Un seul cœur
avec ton frère. La virginité en tous tes membres ; la virginité en
tes pensées, la pureté de corps, et la *pureté de cœur. Une
tête soumise, et un cœur humble ; la douceur au moment de la
15 colère. Quand une pensée t'opprime, ne sois pas pusillanime, mais
supporte-la avec enthousiasme⁵, en disant : « Quoiqu'ils m'aient com-
plètement encerclé, moi je les ai refoulés au nom du Seigneur » ;
et aussitôt t'arrive le secours divin, tu les repousses loin de toi,
l'enthousiasme t'encerclé⁶, et la gloire divine marche avec toi, parce que
20 l'enthousiasme⁷ marche avec celui qui est humble ; et « tu seras rassasié
comme ton âme le désire ». Les voies de Dieu, en effet, sont
l'humilité de cœur et la douceur, car il est dit : « Qui considèrerai-
je sinon l'humble et le doux ? » Si tu t'avances sur les voies
du Seigneur, il veillera sur toi, il te donnera la force, il *te
25 remplira de science et de sagesse ; ton souvenir demeurera tou-
jours présent devant lui, il te sauvera du diable, et il te grati-
fiera de sa paix à tes derniers jours. * $\overline{\lambda\theta}$ (39)

E2 : Discerner les esprits

28 **P4.**— Mon fils, je te prie de veiller et d'être sur tes gardes, con-
naissant ceux qui sont en embuscade contre toi. L'esprit de
30 lâcheté et celui de méfiance marchent ensemble ; l'esprit de men-

⁴ LEFORT choisit de traduire systématiquement le conjonctif futur ($\tau\alpha\rho\epsilon-$) par un conditionnel. Nous préférons le traduire par un futur coordonné à la proposition qui le précède. Voir Bentley LAYTON, *A Coptic Grammar*, Wiesbaden : Harrassowitz, 2000, §§ 357-358.

⁵ $\overline{\gamma\eta}$ $\overline{\sigma\gamma}$ - $\overline{\sigma\gamma\rho\tau}$: « avec enthousiasme. » LEFORT a traduit « avec courage ». Or CRUM (p. 490b) traduit π - $\overline{\sigma\gamma\rho\tau}$ par « gladness, abundance, zeal » que nous traduisons par « enthousiasme » pour garder à la fois l'idée de joie et de zèle.

⁶ $\overline{\eta\tau\epsilon}$ π - $\overline{\sigma\gamma\rho\tau}$ $\kappa\omega\tau\epsilon$ $\epsilon\rho=\kappa$: « l'enthousiasme t'encerclé. » Nous ne comprenons pas pourquoi LEFORT a traduit « Dieu te protège ». Sur la traduction de π - $\overline{\sigma\gamma\rho\tau}$, voir 2,16 et la note.

⁷ π - $\overline{\sigma\gamma\rho\tau}$: « l'enthousiasme. » LEFORT a traduit « le courage ». Voir 2,16 et la note.

1 songe et celui des desseins louches marchent ensemble ; l'esprit
d'avarice, celui du mercantilisme, celui du parjure, celui de la
malhonnêteté et celui de la jalousie marchent ensemble ; l'esprit
de vanité et celui de la gourmandise marchent ensemble ; l'esprit
5 de fornication et celui de l'impureté marchent ensemble ;
*l'esprit de l'inimitié et celui du chagrin marchent ensemble. Mal-
heur à la pauvre âme en laquelle (ces vices) s'installeront et la
domineront ! Une telle âme, ils la tiennent loin de Dieu, car elle
est en leur pouvoir ; elle se débat de côté et d'autre, jusqu'à ce
10 qu'elle aboutisse au gouffre de l'enfer.

* $\overline{\text{M}}$ (40)

P5.— Mon fils, obéis-moi ; ne sois pas négligent, « ne donne pas le
sommeil à tes yeux, ni la somnolence à tes paupières, afin que,
telle un gazelle, tu échappes aux lacets » ; car, mon fils, tous
les esprits bien des fois m'ont assailli depuis mon enfance : quand
15 j'étais au désert, ils m'accablaient jusqu'à la défaillance de mon
cœur, si bien que j'ai pensé que ce n'était pas ma puissance qui tenait tête aux mena-
ces du dragon⁸ ; celui-ci, en effet, me tourmentait de toutes les façons ;
*si je me produisais, il enflammait contre moi (ses esprits)
qui me combattaient ; si je me tenais à l'écart, il m'accablait de son
20 insolence ; bien des fois mon cœur était bouleversé, je me tournais
de côté et d'autre, et n'avais pas de repos. Quand je me réfugiais
aux pieds de Dieu avec larmes, humilité, jeûnes et veilles, alors
l'ennemi et tous ses esprits faiblissaient devant moi, l'enthousiasme de Dieu⁹
venait en moi, et je comprenais aussitôt l'assistance de Dieu ; car
25 en sa clémence il fait connaître aux fils des hommes sa force et sa
serviabilité.

* $\overline{\text{M}}$ (41)

E3 : Ne mépriser personne

27 **P6.**— Mon fils, ne mésestime jamais personne ; il ne faut pas qu'en
voyant féliciter quelqu'un, tu dises : 'celui-là a déjà sa récompense'.¹⁰
Garde-toi de cette pensée, parce que fort mauvaise ; car Dieu
30 *déteste celui qui ne loue que lui-même, tout en méprisant son frère ;
« celui qui se dit qu'il est quelqu'un, alors qu'il n'est rien, s'abuse
lui-même » ; qui pourra le secourir dans son orgueil ? et quand il
se présente comme se présente Dieu disant « il n'est pas de pareil à
moi », il entendra aussitôt son rappel à l'ordre : « Tu descendras
35 aux enfers, tu seras jeté avec les morts, on étendra sur toi de la

* $\overline{\text{M}}$ (42)

⁸ ρωστε $\overline{\text{N}}$ τα-μεεγε δε $\overline{\text{N}}$ -τα-βομ αν τε ε-αρε-ρατ ογβε τ-απειλη $\overline{\text{M}}$ -πε-δρακων : « si bien que j'ai pensé que ce n'était pas ma puissance qui tenait tête aux menaces du dragon. » LEFORT a traduit « au point que je pensais être incapable de résister aux menaces du dragon ». Or $\overline{\text{N}}$ -τα-βομ αν τε est une proposition nominale délocutive de base niée (LAYTON, § 254).

⁹ π-ογροτ $\overline{\text{M}}$ -π-νογτε : « l'enthousiasme de Dieu. » LEFORT a traduit « l'ardeur divine ». Voir 2,16 et la note.

¹⁰ τεφ-μοτνες : LEFORT traduit ici ce terme par « sa récompense. » Comparer avec 8,30 où LEFORT traduit ce même terme par « les commodités ».

1 boire, ou à un moment de la fête, ou le premier du mois, ou un
sabbat ; ce n'est là que l'ombre de ce qui arrivera. »

P11.— Récite à toute heure les paroles de Dieu ; sois constant devant
la fatigue, sois reconnaissant en tout ; fuis les louanges des hom-
5 mes, aime celui qui, dans la crainte de Dieu, te réprimande. Que
tous t'apportent profit, afin que tu apportes profit à tous ; sois
persévérant dans tes occupations et ton langage excellent ; ne fais
point un pas en avant et un pas en arrière, afin que Dieu ne te
déteste pas ; car la couronne sera à celui qui persévèrera. Sois
10 de plus en plus obéissant envers Dieu, et il te sauvera¹¹.

E5 : Ne pas parler à tort et à travers

11 **P12.**— Quand tu te trouves au milieu des frères, ne t'amuse avec aucune
*plaisanterie. Sédrac, Misac et Abdénago repoussèrent les plai-
santeries de Nabuchodonosor, ce pourquoi celui-ci ne put les entraî-
ner par les mélodies de ses instruments, et ne put les séduire avec
15 les mets de sa table ; aussi étouffèrent-ils cette flamme qui s'élevait
à 49 coudées ; ils n'obliquèrent point avec celui qui était oblique,
mais demeurèrent droits avec celui qui était droit, c'est-à-dire
Dieu ; c'est pourquoi celui-ci les rendit maîtres de leurs ennemis.
Daniel, à son tour, n'obéit pas au mauvais raisonnement des Chal-
20 déens ; aussi fut-il éminemment choisi et trouvé en possession de
la vigilance et de la prudence ; et « il ferma la gueule des lions
sauvages ».

* $\overline{M\bar{S}}$ (46)

E6 : Croire en Dieu, le rémunérateur

23 **P13.**— Eh bien maintenant, mon fils, si tu prends Dieu pour ton espoir,
il sera ton secours au moment de ton angoisse ; « car il importe
25 à celui qui se *dirige vers Dieu de croire que celui-ci existe,
et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent ». Si l'on
nous a écrit ces mots, c'est afin que nous croyions en Dieu, pour
que, grands et petits, nous luttions par des jeûnes, des prières et
autres exercices pieux ; même la salive qui s'est tarie dans ta bouche
30 par suite du jeûne, Dieu ne l'oubliera pas ; au contraire, tu retrou-
31 veras tout cela au moment de ton destin fatal.

* $\overline{M\bar{Z}}$ (47)

E7 : Savoir tenir sa place

31 **P14.**— Seulement, humilie-

¹¹ Voir 2,2 et la note.

1 autre passion. Lutte*, toi aussi, contre les passions diabo-
liques pour ne pas les suivre, et Jésus t'accordera ce qu'il a promis.
Garde-toi de la négligence, car c'est elle la mère de tous les
vices (?).

* $\overline{\text{N}}$ (50)

E12 : Fuir la concupiscence

5 **P19.**— Mon fils, fuis la concupiscence, car c'est elle qui obnubile
l'esprit et l'empêche de connaître le secret de Dieu ; elle te rend
étranger au langage de l'Esprit, elle t'empêche de porter la croix
du Christ, elle ne permet pas au cœur d'être attentif aux hom-
mages adressés à Dieu. Garde-toi des penchants du ventre, qui
10 te rendent étranger aux biens du paradis ; garde-toi de l'impureté
qui irrite Dieu et ses anges.

E13 : Se garder de l'orgueil en se tournant vers Dieu

12 **P20.**— Mon fils, tourne-toi vers Dieu, et aime-le ; fuis l'ennemi,
méprise-le ; que les faveurs de Dieu t'arrivent, et que tu hérites
*de la bénédiction de Juda fils de Jacob ; il est dit, en effet :

* $\overline{\text{N}\Delta}$ (51)

15 « Juda, tes frères te béniront, tes mains seront sur le dos de tes
ennemis, et les fils de ton père seront tes serviteurs. » Garde-toi
de l'orgueil, car c'est lui le début de tout mal ; c'est le début
de l'orgueil que t'écarter de Dieu, et ce qui s'ensuit, c'est l'en-
durcissement du cœur. Si tu te gardes de cela, ton lieu de repos
20 est la Jérusalem céleste. Si le Seigneur t'aime et te glorifie, garde-
toi d'être orgueilleux ; au contraire, persévère dans l'humilité, et
tu demeureras¹³ dans a gloire que Dieu t'a donnée. Garde-
toi, sois vigilant, car « Bienheureux est celui qu'on trouvera en
veille, parce qu'il sera préposé aux *biens de son maître »,
25 et il entrera joyeux dans le royaume ; les amis du fiancé l'aimeront,
parce qu'ils l'ont trouvé gardant son vignoble.

* $\overline{\text{N}\text{B}}$ (52)

E14 : Être courageux dans le travail et le combat spirituel

27 **P21.**— Mon fils, sois patient¹⁴ en toute chose, car il est écrit :
«Empresse-toi de te présenter à Dieu, comme éprouvé et travail-
leur inconfusable. » Rends-toi auprès de Dieu comme celui qui
30 sème et récolte, et tu ramèneras à ton grenier les biens de
Dieu. Ne te plains pas¹⁵ à la manière des hypocrites ;
mais renonce à tes caprices et agis pour Dieu, agissant ainsi pour
ton propre salut. Si une passion t'excite, que ce soit l'amour de

¹³ Voir 2,2 et la note.

¹⁴ $\overline{\text{A}\rho\text{i}-\text{z}\alpha\rho\overline{\text{O}}\text{z}\eta\text{HT}}$: « sois patient. » LEFORT a traduit « sois miséricordieux ». Or CRUM (p. 707a) traduit $\overline{\text{P}}-\text{z}\alpha\rho\overline{\text{O}}\text{z}\eta\text{HT}$ par « *be slow of heart, long suffering* » que nous traduisons par « être patient ». Comparer avec 2,3-5 : « (...) c'est la patience ($\overline{\text{T}}-\text{M}\overline{\text{N}}\text{T}-\text{z}\alpha\rho\overline{\text{O}}\text{z}\eta\text{HT}$) qui te les découvre ; c'est pour avoir été patients ($\overline{\text{P}}-\text{z}\alpha\rho\overline{\text{O}}\text{z}\eta\text{HT}$) que les saints (...) »

¹⁵ $\overline{\text{M}}\overline{\text{P}}-\text{t}-\text{z}\overline{\text{O}}$ $\overline{\text{E}}\overline{\text{B}}\overline{\text{O}}$: « ne te plains pas. » LEFORT a traduit « ne prie pas ». Or CRUM (p. 647a-b), citant notre passage, signale une traduction problématique. $\text{t}-\text{z}\overline{\text{O}}$ $\overline{\text{E}}\overline{\text{B}}\overline{\text{O}}$ a certes le sens de « prier, supplier », et LEFORT renvoie d'ailleurs en note à Mt 6,5 : « Quand vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites ». Cependant le contexte ici n'est pas celui de Mt 6,5 ; il suggère plutôt une opposition entre la patience dans le travail et les caprices de l'hypocrite. Nous traduisons donc $\text{t}-\text{z}\overline{\text{O}}$ $\overline{\text{E}}\overline{\text{B}}\overline{\text{O}}$ par « se plaindre ». Cette traduction ne renonce pas au sens de « prier, supplier », mais elle n'induit pas pour autant de confusion avec Mt 6,5. Comparer avec 23,18 où le contexte est similaire.

1 l'argent, la jalousie ou la haine et les autres passions, garde-toi,
 aie un cœur de lion, aie* un cœur fort, combats les pas- * $\overline{\text{N}\Gamma}$ (53)
 sions, fais-les disparaître comme disparurent Sion, Og et tous les
 rois des Amorrhéens ; que le bien-aimé Fils monogène, le roi Jésus,
 5 combatte pour toi, et que tu hérites des villes ennemies. Toutefois
 rejette loin de toi tout orgueil, et sois vaillant. Vois : lorsque
 Jésus fils de Navé fut vaillant, Dieu lui livra ses ennemis. Si tu
 es pusillanime, tu deviens étranger à a loi de Dieu ; la pusillanimi-
 té t'emplit de prétextes de paresse, de méfiance et de négligence,
 10 jusqu'à ce que tu disparaisses. Aie un cœur de lion, écris-toi, toi
 aussi : « Qui pourra nous séparer de l'amour de Dieu ? » et dis :
 « Alors même que mon être* extérieur dépérit, néanmoins * $\overline{\text{N}\Delta}$ (54)
 13 celui est qui intérieur se rénove de jour en jour. »

E15 : Vie érémitique et vie cénobitique

14 **P22.**— Si tu es au désert, lutte avec prières, jeûnes et afflictions. Si tu
 es parmi les hommes, « sois prudent comme les serpents et simple
 16 comme les colombes ».

E16 : Supporter la médisance et fuir la vaine gloire

16 **P23.**— Si quelqu'un te maudit, supporte-le allè-
 grement, espère que Dieu réalisera ce qui t'est utile. Quant à
 toi, ne maudis pas l'image de Dieu, c'est Dieu qui a dit : « Celui
 qui me glorifiera je le glorifierai, et celui qui me maudira je le
 20 maudirai. » Si d'autre part on te louange, ne t'en réjouis pas,
 car il est écrit : « Malheur à vous si tous les hommes vous louan-
 gent » ; il est encore dit : « Bienheureux êtes-vous, si on vous
 rabroue, si on vous persécute, si on rejette votre *nom comme
 25 pervers ». Voici encore que nos pères Barnabé et Paul, quand
 on les louangea, déchirèrent leurs vêtements et s'affligèrent, par
 mépris de la gloire humaine. De même Pierre et Jean, quand
 ils furent maudits dans le sanhédrin, sortirent joyeux parce qu'ils
 méritèrent d'être maudits pour le saint nom du Seigneur ; ils
 mettaient leur espoir dans la gloire des cieux. * $\overline{\text{N}\text{E}}$ (55)

30 **P24.**— Toi, mon fils, fuis la récompense¹⁶ de ce siècle, afin que tu sois
 dans la jouissance au siècle futur. Ne sois pas négligent, laissant
 passer jours après jours, (si bien) qu'on vienne te chercher à

¹⁶ $\tau\text{-}\mu\omicron\tau\eta\varsigma$: « la récompense. » À l'instar de Lefort lui-même qui, dans un contexte similaire, traduisait plus haut (3,28) $\tau\text{-}\mu\omicron\tau\eta\varsigma$ par « récompense », nous choisissons ici aussi cette traduction. Ici, LEFORT a traduit $\tau\text{-}\mu\omicron\tau\eta\varsigma$ par « les commodités ». CRUM (p. 195a) traduit $\tau\text{-}\mu\omicron\tau\eta\varsigma$ par « *ease, contentment, facility, satisfaction* ». Il nous semble que le contexte évoque plutôt la médisance et la vaine gloire (si l'on vous louange, si l'on vous maudit), et la reconnaissance / récompense que l'on peut en avoir en ce siècle, et non pas des commodités matérielles. Voir 3,28 et la note.

1 l'improviste et que tu arrives à la passe périlleuse de ton destin
fatal, que les 'change-visages'¹⁷ t'entourent et t'entraînent rude-
ment et te placent dans leurs locaux ténébreux *pleins de
terreur et d'angoisse. Ne t'afflige pas quand tu es maudit par
5 les hommes, mais afflige-toi et soupire quand tu pêches, — c'est
là la vraie malédiction, — et que tu t'en ailles avec la tare de tes
péchés.

* \overline{NS} (56)

P25.— Je t'exhorte vivement à mépriser la vaine gloire ; l'arme diaboli-
que est la vanité. C'est de cette manière qu'Ève fut trompée ; le
10 diable lui dit : « Mangez du fruit de l'arbre, vos yeux s'ouvriront
et vous serez comme les dieux. » Elle écouta pensant que c'était
la vérité ; elle courut après la gloire de la divinité, et on lui enleva
même (celle de) l'humanité. Toi aussi, si tu cherches la gloire
vaine, elle te rendra étranger à la gloire divine. Quant à Ève, on
15 ne lui avait pas écrit, avant d'être tentée par le diable, pour la
prévenir de cette guerre ; *c'est pour ce motif que le Verbe
de Dieu est venu et a pris chair de la Vierge Marie, si bien qu'il
libéra la race d'Ève. Mais toi, tu fus averti de cette guerre, dans
les saintes Écritures, par les saints qui t'ont précédé ; c'est pour-
20 quoi donc, ô mon frère, ne dis pas : 'Je n'en avais pas entendu
(parler), ou, on ne m'en avait pas informé hier ni avant-hier' ;
car il est écrit : « Leur éclat de voix s'est répandu sur la terre
entière, leurs paroles parviennent jusqu'aux limites de l'oïkou-
menè. » Eh bien, si on te louange, contiens ton cœur et rends
25 gloire à Dieu ; si d'autre part on te maudit, rends gloire à Dieu et
remercie-le de ce que tu fus digne de la part faite à son Fils et
à ses saints. Si ton Maître fut nommé 'imposteur', les prophètes
* 'méprisables', et d'autres 'insensés', à plus forte raison
nous, terre et cendre, ne nous affligeons pas quand on nous
30 maudit ; c'est là la voie vers ta vie.

* \overline{NZ} (57)

* \overline{NH} (58)

E17 : Pleurer sur sa propre négligence

30 **P26.**— Si c'est ta négligence qui

¹⁷ Ce sont, selon les croyances des coptes, les serviteurs de l'ange de la mort, Abaddon (Ap 9,11) ; ils sont chargés de faire sortir l'âme du moribond en l'effrayant par leur aspect terrifiant : « Seront superposés à leur tête, sept têtes différentes par leur aspect et leur figure. » (W. BUDGE, *Coptic Martyrdoms*, Londres, 1914, p. 241) (Note de LEFORT)

1 t'entraîne, alors pleure et gémis, car « Ceux qui furent allaités
dans la pourpre furent enveloppés de fumier », parce qu'ils
négligèrent la loi de Dieu et suivirent leurs caprices. Maintenant
donc, mon fils, pleure devant Dieu à toute heure, car il est écrit :
5 « Heureux est celui que tu as choisi et adopté ! tu as mis en
son cœur des pensées dans la vallée de larmes, lieu que tu as pré-
7 paré. »

E18 : Acquérir l'innocence

8 **P27.**— Acquiers l'innocence et sois comme ces brebis innocentes dont on
9 enlève la laine sans qu'elles disent un mot.

E19 : Contre les gyrovagues : chercher Dieu en soi-même

9 **P28.**— Ne passe pas d'un
10 endroit à un autre, en disant : 'Je trouverai Dieu ici ou là'.
*Dieu a dit : « Je remplis le ciel, je remplis la terre » ; et encore :
« Si tu fais la traversée d'une eau, je suis avec toi » ; et encore :
« Les fleuves ne t'engloutiront pas. » Sache, mon fils, que Dieu
occupe ton intérieur, de façon à ce que tu demeures dans sa loi
15 et ses commandements. Voici que le larron était sur la croix, et il
entra en paradis, voici d'autre part que Judas était parmi les
apôtres, et il trahit son maître. Voici Rahab dans sa prostitution,
et elle fut classée avec les saints ; voici d'autre part Ève dans le
paradis, elle fut trompée. Voici Job sur le fumier, et il fut com-
20 paré à son Seigneur, voici d'autre part Adam dans le paradis, et
il déchu du précepte. Voici les anges dans le ciel, et ils furent
précipités dans l'abîme ; voici d'autre part Élie et Énoch, et ils
furent enlevés dans le royaume des cieux. *« En tout lieu
25 donc, cherchez Dieu, en tout temps cherchez sa force. » Cherchez-
le comme (le fit) Abraham qui obéit à Dieu, offrit son fils en
sacrifice à Dieu, et fut appelé par celui-ci 'mon ami'. Cherchez-
le comme (le fit) Joseph qui lutta contre l'impureté, si bien qu'il
devint maître de ses ennemis. Cherchez-le comme (le fit) Moïse, lequel
30 suivit son Seigneur ; celui-ci l'institua législateur et lui fit connaître
son image. Daniel le chercha, et Dieu lui apprit de grands mys-
tères, il le sauve de la gueule des lions. Les trois saints le cher-

* NΘ (59)

* X̄ (60)

1 chèrent, et ils le trouvèrent dans le brasier ardent. Job se réfugia
aux pieds de Dieu qui le guérit de ses plaies. Suzanne le chercha,
et Dieu la sauva des mains des impies. Judith le chercha, et
elle le trouva dans la tente d'Olopherne. Comme tous ceux-là
5 l'avaient cherché, il les sauva, et il en sauva *d'autres.

* 𐤆𐤀 (61)

E20 : Le diable profite de la négligence de l'homme

6 **P29.**— Toi aussi, mon fils, jusqu'à quand es-tu négligent ? quelle est la
marche de ta négligence ? Comme elle fut l'an passé, telle elle est
cette année ; comme elle fut hier, telle elle est aujourd'hui. Aussi
longtemps que tu es négligent, nul progrès ne se produira en toi.
10 Sois sur tes gardes, élève ton cœur, car il te faudra comparaître
au tribunal de Dieu et rendre compte de ce que tu as fait secrète-
ment et de ce que tu as fait publiquement. Si tu te rends là où
règne la guerre, la guerre de Dieu, si l'Esprit de Dieu t'excite :
'ne t'endors pas ici, car il y a des embûches' ; si le diable de son côté
15 te susurre : 'que t'est-il arrivé la première fois, ou même si tu as
vu ceci et cela ne t'afflige pas' ; ne cède pas à ses discours astucieux ;
que l'Esprit de Dieu* ne vienne pas à se retirer de toi, et
que tu faiblisses, que tu deviennes sans force comme Samson ; que
les allogènes t'enchaînent et te conduisent au moulin, c'est-à-
20 dire au grincement des dents ; que tu sois pour eux un sujet de
dérision, c'est-à-dire qu'ils se gaussent de toi ; que tu ne saches plus
le chemin de ta cité, parce qu'ils t'ont crevé les yeux ; parce que
tu as ouvert ton cœur à Dalila, c'est-à-dire au diable qui t'a pris
subrepticement, et parce que tu as négligé les conseils de l'Esprit.
25 Tu as vu aussi ce qui est advenu à un homme si fort, à David ;
heureusement, il s'est repenti rapidement au sujet de la femme
27 d'Ourias.

* 𐤆𐤁 (62)

E21 : Dieu n'épargne pas les saints

27 **P30.**— Il est aussi écrit : « Vous avez vu mes plaies, craignez ».
Voici qu'on t'a appris que Dieu n'épargne pas les saints ; garde-
toi donc, songe à tes promesses, fuis la morgue, arrache-toi au diable,
30 pour qu'il n'arrache pas les yeux de ton entendement et te rende
aveugle, et que tu ne connaisses plus le chemin *de la cité,
de ta demeure ; de nouveau connais la cité du Christ, rends-lui gloire,
33 car il est mort pour toi.

* 𐤆𐤀 (63)

E22 : Parallèle entre la médisance des frères et les attaques du diable

P31.— Pourquoi, quand un frère te lance un mot, te fâches-tu, es-tu pour
35 lui comme un fauve ? Tu ne te souviens donc pas que le Christ est

1 mort pour toi ? D'autre part au moment où l'ennemi, c'est-à-dire
le diable, susurre à tes oreilles, tu inclines celles-ci vers lui pour
qu'il y verse la corruption, tu lui ouvres ton cœur et tu absorbes
le poison qu'il t'a jeté ! Malheureux ! c'est le moment pour toi de
5 devenir un fauve, ou de devenir une flamme telle que tu consumes
sa malice entière, d'avoir des nausées et de vomir la puanteur de
l'iniquité : il ne faut pas que le poison te pénètre, et que tu meures !
Ô homme, tu n'as pas supporté un petit mot que t'a lancé ton frère,
et quand ton ennemi, lui, cherche à dévorer ton âme, alors que
10 fais-tu ? tu as pour lui cette patience* ! Non, mon cher, il ne
faut pas qu'on se lamente sur toi, parce que « au lieu de parure en
or sur la tête, on te rasera la tête à cause de tes œuvres ». Mais
surveille-toi, supporte allègrement celui qui t'insultera, sois pa-
14 tient¹⁸ envers ton frère, ne crains point les peines de la chair.

* $\overline{\text{Z}\Delta}$ (64)

E23 : Être courageux en toute chose

15 **P32.**— Sois attentif, mon fils, aux paroles du sage Paul quand il dit :
« Il y a des chaînes et des tribulations qui m'attendent à Jérusalem,
mais je ne justifie mon âme par aucune parole sur la façon d'ac-
complir ma course » ; et : « Je suis prêt à mourir à Jérusalem
pour le nom de mon Seigneur Jésus-Christ. » Car ce n'est ni la
20 peine, ni l'épreuve qui empêchèrent les saints d'aller au Seigneur.
Confiance donc ! sois courageux, finis-en avec la pusillanimité
diabolique, cours plutôt après le courage des saints. Mon fils, pour-
quoi *fuis-tu Adonaï le Seigneur Sabaoth ? et d'autre part
cours-tu après la captivité des Chaldéens ? Pourquoi donnes-tu à
25 manger à ton cœur en compagnie des démons ?

* $\overline{\text{Z}\text{E}}$ (65)

E24 : Fuir la fornication

26 **P33.**— Mon fils, garde-toi de la fornication ; ne corromps pas les
membres du Christ. N'obéis pas aux démons. « Ne fais pas des
membres du Christ des membres de prostituée. » Songe aux affres
des châtiments ; place devant toi le jugement de Dieu ; fuis toute
30 concupiscence ; « dépouille-toi du vieil homme et de ses œuvres,
et revêts-toi de l'homme nouveau » ; songe à l'angoisse du moment
où tu sortiras du corps.

E25 : Se réfugier aux pieds de Dieu

33 **P34.**— Mon fils, réfugie-toi aux pieds de Dieu, car c'est lui qui t'a créé,
c'est à cause de toi qu'il a subi ces souffrances ; il a dit, en effet :

¹⁸ $\text{N-}\overline{\text{r}}\text{-}\overline{\text{p}}\text{-}\overline{\text{z}}\Delta\overline{\text{p}}\overline{\text{y}}\overline{\text{z}}\text{HT}$: « sois patient. » LEFORT a traduit « sois miséricordieux ». Voir plus haut 7,27, et la note.

1 « J'ai livré mon dos aux fouets, et mes joues aux soufflets,
2 *je n'ai pas détourné ma face de l'ignominie des crachats. »

* 𐤆𐤏 (66)

E26 : Se convertir c'est trouver son bien

2 **P35.**— « Ô
homme, qu'as-tu à faire avec le chemin de l'Égypte, pour boire de
l'eau au Géon, qui est trouble » ? Qu'as-tu à faire avec ces pen-
5 sées tumultueuses, si bien que ces peines t'atteignent ? Convertis-toi
plutôt et pleure sur tes péchés, car il est écrit : « Si vous donnez
pour vos fautes, vos âmes verront une descendance de longue
8 durée ».

E27 : Porter sa croix en attendant la récompense éternelle

P36.— Tu as donc vu, ô homme, que la transgression est mauvaise, et
10 quelles peines et angoisses engendre le péché. Vite, ô homme, fuis
le péché, pense aussitôt à la mort, car il est écrit : « L'homme pru-
dent malmène le péché », et « la face des ascètes brillera comme
le soleil ». Souviens-toi aussi que Moïse « préféra souffrir avec le
peuple de Dieu, plutôt que de *jouir des délices passagères
15 du péché ». Si tu aimes les peines des saints, ils seront pour toi
des amis et tes ambassadeurs auprès de Dieu ; celui-ci t'accordera
toutes tes demandes justes, parce que tu as porté ta croix et suivi
18 ton Seigneur.

* 𐤆𐤏 (67)

E28 : Fuir la vaine gloire, ne mépriser personne

P37.— Ne recherche pas une chaire de gloire humaine, afin que Dieu
20 te protège contre les vents que te ne connais pas, et t'installe dans
sa capitale, la Jérusalem céleste. « Discerne en toute chose¹⁹, et prends ce qui
est bon ». De même ne sois pas hautain envers l'image de Dieu.

E29 : Tout sera connu au dernier jour

23 **P38.**— Veille aussi sur ta jeunesse, pour que tu veilles sur ta vieillesse :
il ne faut pas que tu aies de la honte et des regrets dans la vallée
25 de Josaphat, où toutes les créatures de Dieu te verront et t'adres-
seront des reproches en *disant : 'Chaque jour nous pensions
que tu étais une brebis, et nous constatons ici que tu es un loup' ;
« va maintenant au gouffre de l'enfer, jette-toi maintenant dans
le ventre de la terre ». Oh quelle grande honte ! alors que dans
30 le monde tu marchais loué comme un élu, et au moment où tu arrives
dans la vallée de Josaphat, lieu du jugement, on constate que tu
es nu ; chacun contemple tes péchés et ta laideur découverts à
Dieu et aux hommes. Malheur à toi en ce moment ! Où tourner ta

* 𐤆𐤏 (68)

¹⁹ ΔΟΚΗΜΑΖΕ ΟΝ ἄ-ΓΩΒ ΝΗ : « Discerne en toute chose. » LEFORT a traduit « Éprouve tout ». Comparer avec 6,12 et 24,2.

1 face ? Est-ce que tu ouvriras la bouche ? Pour dire quoi ? Tes péchés
sont gravés sur ton âme noire comme un cilice. Que feras-tu à
ce moment ? Pleurer ? On n'acceptera pas tes larmes. Prier ? On
n'acceptera pas tes prières, car impitoyables sont ceux auxquels tu
5 es livré. Quel malheur, au moment *où tu entendras la
voix terrible et tranchante : « Que les pécheurs se dirigent vers
l'enfer » ; et encore : « Retirez-vous de moi, maudits, au feu éter-
nel qui fut préparé pour le diable et ses anges » ; et encore :
« Ceux qui commettent des transgressions, je les ai détestés » ;
10 « Il faut que j'efface de la cité du Seigneur tous ceux qui pratiquent
l'iniquité ».

* 𐤆𐤁 (69)

P39.— Maintenant donc, mon fils, use de ce monde avec circonspection ;
marche en te comptant pour rien ; suis en toute chose le Seigneur,
afin que tu trouves de l'assurance dans la vallée de Josaphat ; puisse-
15 t-on te considérer dans le monde comme un de ces êtres rejetés,
et qu'au jour du jugement on te trouve revêtu de gloire ! Ne confie
ton cœur à personne, en vue de la satisfaction de l'âme, mais « remets
tous tes soucis aux mains de Dieu, et il te nourrira ». Vois Élie
*qui se confia au Seigneur sur le torrent de Chorath, et il fut
20 nourri par un corbeau.

* 𐤁 (70)

E30 : Se garder de la fornication

P40.— Garde-toi bien de la fornication, car elle en a blessé et précipité
beaucoup ; ne sois pas l'ami d'un jeune, ne cours pas chez la
femme ; fuis les satisfactions corporelles, car l'amitié embrase
comme un flamme. Ne cours à aucune chair, parce que si la
25 pierre tombe sur l'acier, la flamme embrase et consume beaucoup
de substances. Cours en tous temps au Seigneur, assieds-toi sous son
ombre ; car « celui qui habite sous la protection du Très-Haut
habitera à l'ombre du Dieu du ciel », et ne sera pas ébranlé
éternellement. Songe au Seigneur et à la Jérusalem céleste ; que
30 celle-ci te vienne à l'esprit, tu seras sous la bénédiction céleste,
et la gloire de Dieu t'emportera.

(Inclusion de la lettre d'Athanase sur l'amour et la tempérance)

(La lettre d'Athanase s'étend de 14,32 à 22,4)

1 à marcher dans les commandements de Dieu. Lui, Dieu, te bénira²¹,
ta source te deviendra un fleuve, ton fleuve te deviendra
une mer, car en effet tu es un char, toi qui es un cavalier de la tempérance,
la lampe de Dieu brûlant devant toi, qui illumines par la lumière cachée
5 de l'Esprit, et qui disposes tes paroles avec jugement. Dieu te
gratifiera de l'athlétisme des saints, on ne trouvera pas
d'idoles dans ta ville, tu poseras ton pied sur le cou des princes
des ténèbres, tu verras l'archistratège de l'armée du Seigneur
se tenant debout à ta *droite, tu noieras Pharaon et sa troupe
10 et tu feras traverser à ton peuple la mer salée qu'est
cette vie. Amen !

* $\overline{\text{q}\delta}$ (91)

Reste vigilant chaque jour

12 **P43.**— Après cela, je te recommande encore de ne pas relâcher ton cœur
parce que la joie des démons c'est ceci : faire que l'homme relâche son cœur et
l'emmène en embuscade avant même qu'il ne le sache. Ne
15 sois donc pas négligent à recevoir la sagesse, pour la crainte du Seigneur,
ni à progresser comme ces jeunes plantes et tu plairas à Dieu, comme un
jeune taureau lançant corne et sabot. Deviens encore un homme fort
en acte et en parole et ne te plains pas²² comme ces hypo-
crites afin que jamais on ne mette ta part avec la leur. Ne ruine
20 pas un seul jour de ton existence. Sache ce que chaque jour tu
21 donneras à Dieu.

Partir vivre seul n'est pas forcément une solution

21 **P44.**— Installe-toi seul comme un gouverneur sage
et *juge ta pensée, que tu sois retiré ou que tu
sois au milieu (des autres). Bref, juge-toi chaque jour. Car en effet, il vaut mieux
que tu sois au milieu de mille en toute humilité, plutôt que
25 quelqu'un dans une caverne de hyène étant orgueilleux. On
a témoigné au sujet de Lot qu'étant au milieu de Sodome il
était fidèle, parfait. Or nous avons entendu encore au
sujet de Caïn qu'étant sur terre avec
29 trois autres hommes, lui, il est devenu mauvais.

* $\overline{\text{q}\beta}$ (92)

Ton expérience de combat intérieur rejoint la mienne

1 **P45.**— Alors maintenant voici le combat qui t’incombe ; discerne²³ ce qui t’ar-
rive chaque jour : es-tu des nôtres ou
es-tu de ceux qui nous combattent ? Ce n’est pas seulement²⁴
à toi que les démons viennent par la droite, tandis que c’est la
5 gauche qui est manifestée à tout homme,²⁵ car en effet moi aussi en vérité ils me
combattent par la droite. Ils m’ont amené le diable lié comme un
âne du désert mais le Seigneur m’a aidé. Je ne leur ai pas fait confiance et
je ne leur ai pas abandonné mon *cœur, et ils m’ont testé de nombreuses fois
10 par des actions du diable par la droite et il s’est avancé
au-devant de moi ; il s’est encore aventuré à tenter le Seigneur, mais il l’a
fait cesser avec ses artifices.

* 𐌺𐌹 (93)

Revêts-toi d’humilité

12 **P46.**— Alors maintenant, mon fils, porte l’humilité et prends-toi le
Christ comme conseiller avec son bon père, lie amitié avec un homme de
Dieu ayant la loi de Dieu en son cœur et fais-toi semblable à un
15 pauvre portant sa croix, ami des larmes ; sois en deuil,²⁶ toi
aussi, avec un suaire pour ta tête et que ta demeure te devienne un tom-
beau, jusqu’à ce que Dieu te ressuscite et te donne le diadème
18 de la victoire.

Tu n’es pas seul dans ce combat

19 **P47.**— Si tu es ennuyé une fois avec un frère qui t’a fait
20 de la peine par une parole, ou bien si ton cœur blesse un frère en disant :
« Il ne *mérite pas cela », ou bien si l’ennemi t’influence contre
quelqu’un parce qu’il ne mérite pas ces honneurs et que tu reçois
cette parole ou pensée du diable, si l’hostilité de ta pen-
sée grandit et que tu es en dispute avec ton frère, sachant
25 qu’il n’y a pas de baume en Galaad et que tu n’as pas de médecin pour
entourage, cherche alors la tranquillité²⁷ et la con-
science de Dieu et pleure seul à seul avec le Christ, l’Esprit de
Jésus te parlera en ta pensée et il te corrigera dans l’entourage
du commandement²⁸ : quelle est la nécessité de combattre seul, étant
30 semblable à une bête, comme si ce venin était dans ton cœur ?

* 𐌺𐌹 (94)

Souviens-toi que tu es pécheur et pardonne à ton frère

31 **P48.**— Souviens-toi que tu es tombé toi aussi de nombreuses fois. N’as-tu pas entendu le

1 Christ dire : « Pardonne à ton frère soixante-dix-sept fois » ? N'as-tu
pas pleuré de nombreuses fois en priant : « Pardonne-moi *la multi- * ५९ (95)
tude de mes péchés » ? Alors maintenant que tu agrippes le peu que te doit ton frère,
aussitôt l'esprit de Dieu te mettra face à ton
5 jugement avec la crainte des châtements, et tu te souviendras²⁹ des saints, car
ils ont été jugés dignes³⁰ d'être frappés et tu te souviendras du Christ, car il a été
frappé, il a été moqué, il a été crucifié à cause de toi. Aussitôt il emplira ton
cœur de sa miséricorde et de crainte et tu te jetteras sur ta face en pleurant
et en disant : « Pardonne-moi mon Seigneur : j'ai fait de la peine à
10 ton image. » Aussitôt tu te relèveras, dans la consolation de la conver-
sion, et tu courras aux pieds de ton frère, le cœur complètement délié,
le visage joyeux, la bouche emplie de joie, entouré de paix, en riant
et en demandant à ton frère : « Pardonne-moi mon frère : je t'ai fait de la
peine. » *Et les larmes se multiplieront, et une grande joie adviendra dans les * ५९ (96)
15 larmes et la paix exultera au milieu de vous et l'Esprit de Dieu lui
aussi se réjouira et il s'écriera en disant : « Bienheureux les artisans de paix :
ce sont eux qui seront appelés fils de Dieu. » Si l'ennemi
entend le son de la voix, il sera humilié, Dieu sera
19 glorifié et une grande bénédiction t'appartiendra.

Luttons contre nous-mêmes pour lutter contre la médiocrité de la vie religieuse

20 **P49.**— Alors maintenant mon frère, puissions-nous nous battre contre nous, alors que tu sais
qu'un (épais) brouillard est advenu çà et là ; les Églises ont été
remplies de querelleurs et de colériques, les groupes de moines sont
devenus ambitieux, l'orgueil a régné, per-
sonne n'apporte d'aide à son prochain ; au contraire,
25 chacun oppressant son prochain, nous sommes tom-
bés au milieu de ces peines. Il n'y a ni prophète ni savant.
Personne *ne corrige³¹ plus personne : la dureté de * ५९ (97)
cœur s'est multipliée, or celui qui comprend se taira, car c'est un
mauvais temps. Chacun règne sur lui seul. Ce sont
30 des méprisants, en ce qui est injuste.

Salutation finale

31 **P50.**— Alors maintenant, mon frère, fais la paix avec ton frère et priez
aussi pour moi : je ne peux rien faire ; au contraire, je suis affligé à cause
de mes désirs. Quant à toi, garde-toi en toute chose, peine, agis
34 comme prédicateur, endure la tentation, mène

1 à bien le combat du monachisme, en étant humble, doux,
 tremblant de cœur aux paroles que tu as entendues³², gardant ta
 virginité et peinant contre ton manque de mesure et ces étranges paroles
 abominables. Tu n'es pas extérieur aux écritures des saints, étant au contraire
 5 fort dans la fidélité du Christ Jésus notre Seigneur, lui, par lequel gloire
 à lui, *à son bon père et à l'Esprit saint pour les siècles des siècles, amen ! Bénis- * 𐤒𐤍 (98)
 7 nous !³³

²¹ À la différence de LEFORT, nous traduisons l'optatif ἐπε- par un futur et non par un impératif. Cf. Bentley LAYTON, *A Coptic Grammar*, Wiesbaden : Harrassowitz, 2000, § 338.

²² 𐤎𐤏𐤏𐤏-𐤏-𐤒𐤐 ɛβολ : « ne te plains pas. » LEFORT a traduit « ne prie pas ». Voir plus haut 7,31, et la note.

²³ ΔΟΚΗΜΑΖΕ : « discerne. » LEFORT a traduit « examine-le ». Comparer avec 6,12 et 13,21.

²⁴ ΟΥΜΟΝΟΝ ΩΑΡΕΝΔΑΙΜΟΝΙΟΝ ΕΙ ΝΑΚ ΖΗΠΟΥΝΑΗ (...) ΚΑΙΓΑΡ ΔΝΟΚ ΖΩ : « Ce n'est pas seulement à toi que les démons viennent par la droite (...) car en effet moi aussi... » LEFORT a traduit « Seulement, à toi les démons viennent du côté droit (...) Moi aussi... » Ce faisant, il néglige l'opposition entre les deux propositions d'une même phrase, ainsi que la négation contenue dans l'expression ΟΥΜΟΝΟΝ.

²⁵ ΠΕ-ΖΒΟΥΡ ΔΕ Φ-ΟΥΟΝΕ Ε-ΡΩΜΕ ΝΙΜ : « tandis que c'est la gauche qui est manifestée à tout homme. » LEFORT a traduit « tandis que à tout homme ils viennent clairement du côté gauche ». Cependant, ΠΕ-ΖΒΟΥΡ (CRUM, p. 656b : *left hand*, « la gauche ») est bien le sujet de ΟΥΟΝΕ (statif de ΟΥΩΝΖ, CRUM, p. 486a : *reveal, be revealed*, « révéler, être révélé »).

²⁶ La phrase est boiteuse ; 𐤎𐤏𐤏𐤏-𐤏-𐤒𐤏 est un lapsus ; lire avec le traducteur arabe : 𐤎𐤏𐤏𐤏-𐤏-𐤒𐤏 𐤒𐤐𐤐𐤏 𐤒𐤏𐤏𐤏𐤏𐤏𐤏𐤏𐤏 ɛτεκαπε (= sois en deuil, toi aussi, avec un suaire pour ta tête), ce qui supprime toute difficulté de construction. (Note de LEFORT) Nous suivons LEFORT et corrigeons 𐤎-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 « sois pauvre » en 𐤎-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 « sois en deuil ».

²⁷ ΠΕ-ΣΡΑΖΤ : « la tranquillité. » LEFORT a traduit « la solitude ». Or ΠΕ-ΣΡΑΖΤ signifie plutôt « tranquillité, repos », (CRUM, p. 389b : *quiet, rest*.)

²⁸ 𐤎-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 𐤎-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 : « il te corrigera dans l'entourage du commandement. » LEFORT a traduit « il te convaincra de la plénitude du précepte ». Or 𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 signifie plutôt « blâmer, faire des reproches », (CRUM, p. 778b : *blame, upbraid*) et 𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 signifie plutôt « le fait de tourner en rond, le circuit, l'entourage », (CRUM, p. 126a : *turning round, circuit, surroundings*). Il nous semble en outre qu'il a un jeu de mot sur 𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 : Il n'y a pas de médecin dans ton entourage, mais c'est dans l'entourage (spirituel) de la loi que le Christ (médecin ?) te corrigera. Pour la traduction de 𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏, voir aussi 25,27.

²⁹ 𐤎-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 : « et tu te souviendras. » LEFORT a traduit par l'impératif « souviens-toi ». Or il s'agit d'un conjonctif 𐤎-𐤏-𐤏- (LAYTON, § 351). Ce temps ne fait que reprendre le temps de la principale, qui est ici un aoriste ΩΑΡΕ- (LAYTON, § 337). Ce préfixe verbal ne retranscrit pas un temps, mais une notion de répétition, une vérité générale, une habitude. Nous le traduisons ici — et dans tout ce passage — par un futur de l'indicatif.

³⁰ ΔΥ-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 : « ils ont été jugés dignes d'être frappés. » LEFORT a traduit « (ils) furent capables d'être bafoués ». Nous préférons traduire ΔΥ-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 par un passif, en référence à l'allusion à Ac 5,41 : Οἱ μὲν οὖν ἐπορεύοντο χαίροντες ἀπὸ προσώπου τοῦ συνεδρίου, ὅτι κατηξιώθησαν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι, « Eux donc quittèrent le Sanhédrin tout joyeux, parce qu'ils avaient été jugés dignes d'être outragés à cause du Nom. » (Passif dynamique, exprimé par la 3 p. pl. d'un verbe transitif avec objet direct. LAYTON, § 175.)

³¹ 𐤎𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 ɛβολ : « Personne ne corrige plus personne. » LEFORT a traduit « Plus personne n'en convainc un autre. » Pour la traduction de 𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏, voir 24,28 et la note.

³² 𐤎-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 𐤎-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏-𐤏 : « les paroles que tu as entendues ». LEFORT a traduit « les paroles que tu entendras ». Or le verbe 𐤏-𐤏-𐤏 « entendre » est ici conjugué au passé, précédé du convertisseur relatif 𐤎-𐤏- (LAYTON, § 399.)

³³ ΣΟΥ ΕΡΟΝ : « Bénis-nous ! » Cette formule est aussi utilisée dans la liturgie, en conclusion des prières, des litanies et des doxologies.

Texte copte de la Lettre d'encouragement

Nous reprenons ici l'édition faite par Lefort¹, en ajoutant entre parenthèses les mots grecs empruntés par le copte. Nous avons ici aussi respecté la pagination et la numérotation des lignes de Lefort, en ayant inséré cependant nos titres et nos sous-titres, ainsi que notre découpage en unités de sens.

Lettre d'encouragement à un frère fâché contre un autre

Salutation initiale

- 26 **P42.** — †ⲱⲓⲛⲉ ⲉⲣⲟⲕ, ⲡⲁⲛⲉⲣ̅ⲓⲧ, ⲉ̅ⲙⲓⲡⲓⲬⲟⲉⲓⲥ \ ⲕⲁⲓⲛⲁⲣ (καὶ γάρ) ⲁⲕⲕⲁ ⲡⲛⲟϥⲧⲉ (ϫ̅ 90)
ⲛⲁⲕ ⲛ̅ⲃⲟⲛⲙⲟⲥ (βοηθός), ⲁⲕⲱⲱⲡⲉ ⲛⲁϥ ⲛ̅ⲙⲉⲣ̅ⲓⲧ, ⲁⲕ† ⲡⲉⲕⲣⲏⲧ ⲉⲙⲟⲟⲱⲉ
ⲉ̅ⲛ̅ⲛⲟϥⲉⲣⲥⲁⲗⲛⲉ ⲛ̅ⲡⲛⲟϥⲧⲉ. ⲛ̅ⲧⲟϥ ⲁⲉ (δέ) ⲡⲛⲟϥⲧⲉ ⲉϥⲉⲥⲙⲟϥ
ⲉⲣⲟⲕ, ⲛ̅ⲧⲉⲧⲕⲓⲡϥⲒⲏ (πηγή) ⲱⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲛ̅ⲃⲉⲓⲉⲣⲟ, ⲛ̅ⲧⲉⲡ̅ⲕ̅ⲉⲓⲉⲣⲟ ⲱⲱⲡⲉ
30 ⲛⲁⲕ ⲛ̅ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ (θάλασσα). ⲕⲁⲓⲛⲁⲣ (καὶ γάρ) ⲛ̅ⲧ̅ⲕ̅ ⲟϥⲗⲁⲣⲙⲁ (ἄρμα) ⲉⲕⲱⲟⲟⲡ ⲛ̅ⲗϥⲡⲉϥⲥ (ἰππεύς)
ⲛ̅ⲧⲉⲕⲣⲁ†ⲗ (ἐγγρατέια), ⲉⲣⲉ ⲡⲗⲏⲃ̅ ⲛ̅ⲡⲛⲟϥⲧⲉ ⲙⲟϥⲗ ⲗⲁⲕⲱⲕ, ⲉⲕ†ⲟϥ-

¹ L.-Th. LEFORT, *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » n° 159, Louvain : Durbecq, 1956, pp. 21 à 24.

1 οειν ρ̄μ̄πογοειν ε̄θη̄ ν̄τεπεπνεγμα (πνεύμα), εκοικονομει (οικονομείν) ν̄νεκ-
 φακε ρ̄νουρ̄απ. π̄νουτε ε̄εχαριζε (χαρίζειν) νακ ν̄τ̄μ̄ν̄τ̄φοειλ
 ν̄νετογααβ, ν̄σετ̄μ̄ρε ειδαωλον (είδωλον) ρ̄ν̄τεκπολις (πόλις), ν̄γο̄ερα-
 τ̄κ̄ ε̄χ̄μ̄μακ̄ε̄ ν̄παρχων (άρχων) ν̄πκακε, ν̄γ̄ναγ̄ επαρχηστρα†-
 5 γος (ἀρχιστράτηγος) ν̄τ̄σομ̄ μ̄π̄χοεις ε̄φαρ̄ερατ̄ν̄ ν̄σαογ̄*ναμ̄ ν̄μοκ, ν̄γ̄ωμ̄ε
 ν̄φαραω (Φαραω) μ̄ν̄πεφμ̄νηε, ν̄γ̄χῑοορ̄ μ̄π̄κ̄λαος (λαός) ν̄τεθαλασσα (θάλασσα)
 ν̄μελ̄ε̄, ε̄τεπειβιος (βίος) πε \ ρ̄αμ̄ην (ἀμήν) :-

* 48 (91)

Reste vigilant chaque jour

8 **P43.**— μ̄ν̄ν̄σανᾱῑ ο̄ν †ρ̄ων̄ ε̄τοοτ̄κ̄ ε̄τ̄κ̄α πεκρητ̄ εβολ̄ χ̄ε̄ πρᾱε
 ν̄ν̄δᾱῑμονιον (δαιμόνιον) πε πᾱῑ ε̄τρε̄ πρω̄με̄ κᾱ π̄ρ̄ητ̄ εβολ̄, ν̄σεεντ̄ν̄
 10 ε̄τ̄σοπ̄ε̄ ν̄πατ̄φ̄ειμε. μ̄π̄ραμελε̄ῑ (ἀμελείν) ο̄γ̄ν̄ (οὖν) ε̄χῑε̄ω̄ ε̄θο̄τε
 ν̄π̄χοεις, ν̄π̄ροκοιπ̄τει (προκόπτειν) ν̄θε̄ ν̄ν̄ῑτω̄σε̄ ν̄β̄ρ̄ρε, ᾱγ̄ω̄ κ̄νᾱρ̄α-
 ναγ̄ μ̄π̄νουτε̄ ν̄θε̄ ν̄ογ̄μας̄ ν̄β̄ρ̄ρε̄ ε̄φ̄νε̄χ̄ταπ̄ εβολ̄ ρ̄ῑ̄ εῑβ.
 φ̄ω̄πε̄ ο̄ν̄ ν̄ογ̄ρω̄με̄ ν̄χ̄ω̄ρε̄ ρ̄μ̄π̄ρ̄ω̄β̄ μ̄π̄ω̄ᾱχε̄, μ̄π̄ρ̄†ρ̄ο
 εβολ̄ ν̄θε̄ ν̄ν̄ῑρ̄γ̄ποκρητης̄ (ὑποκριτής), μ̄η̄πο̄τε̄ (μήποτε) ν̄σεκ̄ο̄² ν̄τεκτο̄ε̄ ν̄μ̄
 15 μαγ̄ \ μ̄π̄ρ̄τακε̄ ογ̄ρο̄ογ̄ ν̄ογ̄ω̄τ̄ ρ̄μ̄πεκᾱρε̄, εῑμε̄ χ̄ε̄ε̄κ̄νᾱ† ογ̄
 16 ν̄π̄νουτε̄ ν̄μ̄η̄η̄νε̄ \

Partir vivre seul n'est pas forcément une solution

16 **P44.**— ρ̄μοος̄ ε̄ροκ̄ ογ̄αακ̄ ν̄θε̄ ν̄ογ̄ρη̄γε̄μων̄ (ἡγεμών)
 ν̄σαβε̄ \ ν̄γκ̄ρῑ*νε̄ (κρίν.) μ̄π̄εκλογισμο̄ς (λογ.) εῑτε̄ (εἶ.) εκ̄αναχω̄ρεῑ (ἀναχω.) εῑτε̄ (εἶ.)
 εκ̄ρ̄η̄τ̄μ̄η̄η̄τε̄. π̄λη̄ν̄ (πλήν) †ρ̄απ̄ ε̄ροκ̄ ν̄μ̄η̄η̄νε̄ \ καῑγαρ̄ (καὶ γάρ) νᾱνογ̄ς
 εκ̄ρ̄η̄τ̄μ̄η̄η̄τε̄ ν̄ογ̄ω̄δ̄ ρ̄ν̄ε̄β̄β̄ιο̄ ν̄ῑμ̄ ν̄ρο̄γο̄ ε̄ογ̄ᾱ ε̄φ̄ρ̄ν̄ογ̄β̄η̄β̄
 20 ν̄ρο̄ῑτε̄ ε̄φ̄ω̄ο̄π̄ ρ̄ν̄ογ̄μ̄ν̄τ̄χᾱσῑρη̄τ̄. ᾱγ̄ρ̄μ̄ν̄τρε̄ ρ̄αλω̄τ̄ (Λώτ) ε̄φ̄ρ̄η̄τ̄
 μ̄η̄η̄τε̄ ν̄σο̄δο̄μᾱ (Σόδομα) χ̄ε̄ ογ̄πισ̄το̄ς (πιστός) πε̄ ε̄νᾱνογ̄φ̄. αν̄σω̄τ̄μ̄ δε̄ (δέ)
 ο̄ν̄ ε̄τ̄βε̄ κᾱειν̄ (Καειν) χ̄ε̄ μ̄ν̄ρω̄με̄ ρ̄ῑχ̄μ̄ π̄κᾱρ̄ ν̄μ̄μαγ̄ ν̄σακε̄ω̄μ̄η̄τ̄
 ν̄ρω̄με̄, πᾱῑ ᾱφ̄ω̄πε̄ ν̄πο̄νη̄ρον̄ (πονηρόν).

* 49 (92)

Ton expérience de combat intérieur rejoint la mienne

24 **P45.**— τε̄νογ̄σε̄ εῑς̄ πᾱγω̄ν̄ (άγών) κ̄η̄ νακ̄ ε̄ρ̄ρᾱῑ \ Δοκ̄μᾱζε̄ (δοκιμάζειν) ν̄ν̄ε̄τ̄η̄η̄γ̄
 25 ε̄χ̄ω̄κ̄ ν̄μ̄η̄η̄νε̄ χ̄ε̄ εκ̄η̄η̄π̄ ε̄ρον̄ χ̄ιν̄ εκ̄η̄η̄π̄ ε̄νε̄τ̄† ν̄μ̄μᾱν̄.
 ογ̄μ̄ον̄ον̄ (οὐ μόνον) φ̄αρε̄ ν̄ν̄δᾱῑμονιον (δαιμόνιον) εῑ νακ̄ ρ̄μ̄πογ̄ναμ̄, πε̄ρ̄βογ̄ρ̄ δε̄ (δέ)
 φ̄ογ̄ον̄ε̄ ε̄ρω̄με̄ ν̄ῑμ̄. καῑγαρ̄ (καὶ γάρ) αν̄οκ̄ ρ̄ω̄ ᾱλη̄θ̄ω̄ς̄ (ἀληθώς) ᾱγ̄† ν̄μ̄μᾱῑ
 ρ̄μ̄πογ̄ναμ̄, ᾱγ̄εῑνε̄ νᾱῑ ν̄π̄δ̄ιᾱβολος̄ (διάβολος) ε̄φ̄σον̄ε̄ ν̄θε̄ ν̄ογ̄ειᾱ η̄-
 30 τ̄οογ̄, ᾱλλᾱ (ἀλλά) ᾱ π̄χοεις̄ † τ̄οοτ̄, ν̄π̄πεῑτᾱνη̄ρογ̄τογ̄ ογ̄δε̄ (οὐδέ)
 ν̄π̄εῑκᾱ πᾱρη̄τ̄ εβολ̄ * ν̄μ̄μαγ̄ \ ᾱγ̄ω̄ ᾱγ̄χ̄ον̄τ̄ ν̄ρ̄ᾱρ̄ ν̄σο̄π̄
 ρ̄ν̄ρ̄ε̄ν̄ρ̄β̄η̄γε̄ ν̄τε̄π̄δ̄ιᾱβολος̄ (διάβολος) ρ̄μ̄πογ̄ναμ̄ ᾱγ̄ω̄ ᾱφ̄† πε̄φ̄ογ̄οι

* 49 (93)

² Lire ν̄σεκο. (Note de LEFORT) Il faut en effet lire κω (poser, mettre) et non pas κ̄ο̄, dont le sens n'est pas clair. CRUM hésite (p. 92a) : un des sens de ko pourrait être *bull* « taureau ».

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1. ÉTUDE D'UNE CATÉCHÈSE PACHÔMIENNE	3
1.1. Présentation du texte et délimitation du cadre de travail	3
1.1.1. Découpage du texte en unités de sens	3
1.1.2. Étude de la séquence P42 à 50	5
1.1.3. Proposition de plan pour la <i>Catéchèse à propos d'un moine rancunier</i>	7
1.1.4. Reformulation du problème de l'authenticité et cadre de travail	7
1.2. Étude de la <i>Lettre d'encouragement</i>	9
1.2.1. L'auteur de la <i>Lettre d'encouragement</i>	9
1.2.2. Le destinataire de la <i>Lettre d'encouragement</i>	21
1.2.3. Interprétation de la <i>Lettre d'encouragement</i>	26
2. LA PERSONNALITÉ SPIRITUELLE DE PACHÔME	32
2.1. La personnalité spirituelle de Pachôme, à partir du témoignage des <i>Vies</i>	34
2.1.1. L'enfance, le « service militaire » et les trois années à Šenesêt	34
2.1.2. Les sept années d'anachorèse à l'école de Palamon	37
2.1.3. Les débuts à Tabennèse	39
2.1.4. L'arrivée des premiers moines à Tabennèse et le premier échec	42
2.1.5. La maturité d'une nouvelle spiritualité	44
2.1.6. Conclusion : la personnalité spirituelle de Pachôme, à partir du témoignage des <i>Vies</i>	53
2.2. Comparaison des <i>Vies</i> avec la <i>Lettre d'encouragement</i>	57
2.2.1. Le portrait de Pachôme, d'après la <i>Lettre</i> et dans les <i>Vies</i>	57
2.2.2. La grande tentation de Pachôme	61
3. DÉPLACEMENT DU DISCOURS SUR LA VIE RELIGIEUSE COMMUNAUTAIRE	66
3.1. Un enracinement anthropologique	67
3.1.1. L'anachorète et le cénobite : deux types opposés	67
3.1.2. La quête de la vérité	70
3.1.3. Se connaître soi-même et connaître Dieu : la question de la vocation	75
3.2. La vocation à la <i>koinônia</i>	80
3.2.1. La <i>koinônia</i> comme figure eschatologique fondatrice	80
3.2.2. Distinguer la vie communautaire chrétienne et la <i>koinônia</i>	82
3.3. La vie communautaire comme fraternité de réconciliation	90
3.3.1. L'ambivalence de la figure du pardon	90
3.3.2. Le pardon est la forme de la vie communautaire	92
3.3.3. La vie communautaire à l'épreuve du quotidien	94
CONCLUSION GÉNÉRALE	97
BIBLIOGRAPHIE	99
Annexe 1 : Tableau des manuscrits contenant des textes de Pachôme	
Annexe 2 : Traduction française de la <i>Catéchèse à propos d'un moine rancunier</i> et texte copte de la <i>Lettre d'encouragement</i>	