Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 20 (1973)

Heft: 3

Artikel: Monachos, Moine : Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle

Autor: Morard, Françoise-E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760519

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Françoise-E. Morard

Monachos, Moine
Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle

Influences bibliques et gnostiques

PRÉLIMINAIRES

Alors que la conception même du monachisme a soulevé au cours des âges tant de discussions et de controverses, il a fallu attendre la deuxième moitié du 20e siècle pour voir s'éveiller l'intérêt des chercheurs sur la signification et l'histoire du terme μοναχός. Les découvertes de Qumran et de Nag-Hammadi n'y sont pas étrangères et les études récentes et excellentes ne manquent pas, qui ont apporté un éclairage nouveau sur l'utilisation du mot et son interprétation.

Il pouvait donc paraître aussi présomptueux que superflu d'ajouter encore une étude à tant de travaux compétents.

Cependant, chacune de ces investigations partait d'un point de vue déjà spécialisé: l'influence de la pensée gnostique dans l'Evangile de Thomas, par exemple, ou le problème de l'unité et de l'unification dans ce même Evangile; la conception fondamentale du monachisme à ses débuts, ou encore le terme μοναχός dans les traductions grecques de la Bible. Il nous a paru dès lors intéressant – et, nous l'espérons, utile – de rechercher la signification originelle du terme et d'en poursuivre l'histoire jusqu'au moment où il s'impose dans son acception chrétienne définitive. Il nous a paru nécessaire également d'examiner dans quels milieux précis il avait été utilisé: on le trouve, en effet, aussi bien chez les lettrés de l'époque grecque classique ou hellénistique, que chez les juristes et les petites gens de l'Egypte des Ptolémées et des Romains. On le retrouve

dans le judaïsme hellénistique, où les traducteurs grecs de la Bible semblent lui prêter une nuance déjà technique. Enfin, le monde chrétien l'utilisera dans le texte copte de l'Evangile de Thomas, avant de lui conférer, dès la Vita Antonii de S. Athanase surtout, le sens définitif que nous lui connaissons.

Cette diffusion du terme μοναχός dans des milieux en apparence si différents nous a semblé intéressante à suivre. Si nous avons adopté ce point de vue comme guide dans notre investigation, c'est qu'il nous permettait d'articuler plus clairement des problèmes qui, sans lui, nous auraient peut-être échappé. Comment expliquer, par exemple, que dans un même pays, l'Egypte, au cours d'une même période, les trois premiers siècles de notre ère, le terme μοναχός ait été fréquemment employé dans le langage courant et juridique, ainsi que l'atteste largement la documentation papyrologique dont nous disposons, alors qu'un juif hellénisé comme Philon au 1er siècle, des chrétiens cultivés d'Alexandrie comme Clément et Origène aux 2e et 3e siècles, ne lui font pas de place dans des écrits où ils abordent cependant une thématique proche de ce qui deviendra plus tard la spiritualité monastique?

La version copte de l'Evangile de Thomas, traduction vraisemblable d'un original syriaque du 2e siècle, l'utilise à trois reprises dans des contextes énigmatiques qui ne permettent d'y retrouver ni sa signification étymologique première, ni celle que lui ont donnée plusieurs siècles de christianisme. Il est vrai qu'il est difficile de fixer une date précise pour cette traduction. De toute manière, elle est originaire d'Egypte et c'est bien en Egypte que le terme μοναχός semble avoir connu la fortune que nous savons.

Il faut se demander également pourquoi l'appellation μοναχός a triomphé à côté, puis à l'exclusion des autres expressions déjà en usage pour désigner l'homme voué à la retraite dans le silence et la solitude. Les auteurs païens et chrétiens qui traitaient de ce thème de la vie solitaire et contemplative ne semblent pas l'avoir trouvé apte à rendre les nuances qu'ils cherchaient à exprimer, cependant, par toutes espèces de composés de l'adjectif μόνος. Enfin, les ascètes que nous connaissons, avant S. Antoine et ailleurs qu'en Egypte, n'ont pas porté le nom de μοναχοὶ.

Telles sont les interrogations qu'a soulevées, chemin faisant, notre recherche. Trop d'éléments nous échappent pour pouvoir, jusqu'ici, leur trouver une réponse définitive. Seule, la découverte de textes faisant clairement le joint entre les matériaux dont nous disposons pourrait

apporter une confirmation décisive à la thèse qui s'est dégagée de notre étude.

L'histoire des mots, parce qu'elle est aussi l'histoire complexe de la pensée humaine est soumise à l'influence de multiples facteurs et ce n'est pas un des moindres mérites du chercheur que de savoir accepter ses propres limites et celles que lui imposent les silences et les mystères du passé. Il reste cependant qu'à bien poser et sérier les éléments d'un problème, on leur a déjà donné un début de solution.

C'est à cette clarification que notre étude voudrait contribuer.

Nous l'avons limitée dans le temps en ne dépassant pas la fin du 4e siècle et également dans l'espace: nous laissons volontairement de côté l'Occident latin et les problèmes que peuvent soulever l'introduction, l'utilisation et l'interprétation du mot monachus dans la langue et la littérature latines. Une seule exception a été faite, marginalement et en appendice, pour le Journal de voyage d'Egérie, car, même s'il est rédigé en latin, ce récit apporte des renseignements sur un vocabulaire propre à l'Orient syrien et palestinien, susceptibles d'éclairer quelque peu la signification et l'emploi de μοναχός. Nous ne pouvions le passer sous silence, comme nous avons fait, quand elles s'avéraient nécessaires, les références voulues à S. Jérôme, ou à l'un ou l'autre auteur latin.

Pareillement, une recherche succincte sur l'emploi du verbe ἀναχωρέω nous a paru compléter utilement notre étude et nous la donnons dans un deuxième appendice. *

INTRODUCTION AU PROBLÈME SÉMANTIQUE

A en croire S. Jérôme, le nom même que porte le moine indique à tous et sans équivoque sa condition de solitaire: «Interpretare vocabulum monachi hoc est nomen tuum: quid facis in turba qui solus es?» [1]. Et encore: «Si cupis esse quod diceris, monachus, id est solus, quid facis in urbibus, quae utique non sunt solorum habitacula, sed multorum» [2]. Et cependant, par un de ces paradoxes dont est fertile l'histoire des hommes et celle des mots dont ils se servent, c'est ce même terme de μοναχός, de solitaire, qui s'est imposé pour désigner constamment au

* On trouvera la liste des abréviations et des sigles utilisés à la fin de l'article

[1] Epistula 14,6, CSEL 54, p. 52.

[2] Epistula 58,5, CSEL 54, p. 533.

cours des siècles un être dont l'existence se trouve, par vocation, liée à celle des autres dans une communauté: le cénobite.

C'est que cette interprétation première et étymologique va subir une évolution et G. M. Colombas, dans son article «El concepto de monje y vida monastica hasta fines del siglo V»[3], reconnaît que le mot monachus (à la différence du μοναχός de l'Orient), n'évoquait pas, dans les esprits latins, l'idée de solitude, mais une idée plus large qu'on trouve déjà, à côté du sens originel, dans la traduction de la Vita Antonii due à Evagre.

S. Jérôme lui-même n'hésitera pas à accorder le nom de monachus, non seulement aux seuls anachorètes, mais encore aux cénobites et même à ces Remnuoth, dont cependant il stigmatise le genre de vie: «Tria sunt in Aegypto genera monachorum: coenobium, quod illi sauhes gentili lingua vocant, nos 'in commune viventes' possumus appellare; anachoretae, qui soli habitant per deserta et ab eo, quod procul ab hominibus recesserint, nuncupantur; tertium genus est, quod dicunt remnuoth, deterrimum atque neglectum et quod in nostra provincia aut solum aut primum est»[4].

Cassien, dans son interprétation du mot μοναχός ajoute aux nuances d'isolement et de séparation celle de singularité, proche, nous le verrons, de l'étymologie première: «... Segregati a credentium turbis, ab eo quod a conjugiis abstinerent et a parentum se consortio mundique istius conversatione secernerent, monachi sive monazontes, singularis ac solitariae vitae districtione nominati sunt»[5].

L'idée de solitude matérielle engendre presque immédiatement celle de solitude pour Dieu seul et donc d'unité intérieure, comme l'explique J. Leclercq[6] et c'est évidemment ce thème qui sera abondamment commenté par tous les auteurs de spiritualité monastique des siècles suivants.

Le Pseudo-Denys s'y arrête déjà avec complaisance au 4e siècle. En effet, ce n'est plus l'adjectif μόνος mais le substantif μόνας qu'il voit à l'origine de μοναχός et il fait du moine un homme unifié à l'exemple de la monade divine vers laquelle le porte son effort d'identification: «C'est pourquoi nos divins maîtres... les ont appelés moines... parce que leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut tout divertissement, de façon à tendre vers l'unité d'une conduite conforme à Dieu et vers la

[3] Studia Monastica 1 (1959), p. 263.
[4] Epistula 22, 34, CSEL 54, p. 196.
[5] Collatio 18, ch. 5, CSEL Petschenig 13, p. 511.
[6] Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age, Rome 1961, p. 8.

perfection de l'amour divin» [7]. Et plus loin: «... Car leur vie étant unifiée, c'est un devoir pour eux de ne faire qu'un avec l'Un, de s'unir à la sainte Unité...» [8].

Il faudrait citer encore Isidore de Séville, qui, en rattachant également μοναχός à μόνας voit cependant le moine comme l'homme dont la vie est singulière: «Graeca etymologia vocatus, eo quod sit singularis, μόνας enim graece singularitas dicitur, ergo... solitarius interpretatur vocabulum» [9].

L'idée d'unité domine également l'esprit de S. Augustin, mais il en arrive à interpréter le mot μόνος, racine de μοναχός, avec une autre nuance: celle de l'unité entre plusieurs: «Il s'agit moins d'être à la fois 'seul' et 'un', que d'être 'un seul', au sens le plus fort de cette expression, c'est-à-dire 'parfaitement un'ou, si l'on veut, 'un à la deuxième puissance' avec ceux dans la société desquels on vit: tel est le cas des moines» [10]: «Una cum multis unus dici potest, μόνος non potest, id est solus: μόνος enim unus solus est. Qui ergo sic vivunt in unum, ut unum hominem faciant, ut sit illis vere quod scriptum est, una anima et unum cor... multa corpora sed non multa corda, recte dicitur μόνος id est unus solus» [11].

Il est bien clair que toutes ces interprétations étymologiques sont fonction de l'état d'esprit de chacun et de ce qu'il veut démontrer et que si nous voulons découvrir le véritable sens donné au terme μοναχός avant son utilisation par les milieux chrétiens, il nous faut renoncer à la richesse des spéculations mystiques, pour nous contenter du pain dur de la grammaire et de la philologie.

I. MONACHOS DANS LE MONDE PAIEN

1. Textes littéraires classiques et hellénistiques

C'est l'adjectif μόνος qui sert de base à la formation du multiplicatif μοναχός. L'étymologie de μόνος est incertaine. A côté de la racine grecque primitive reconstituée, * μόνϝος, d'où découleraient en ionien μοῦνος et en

[7] Hier. Eccl. PG 3, col. 533 A; trad. M. DE GANDILLAC, Oeuvres complètes du Ps. Denys l'Aréopagite, Paris 1943, p. 307–308.

[8] Ibid., PG 3, col. 533 D; GANDILLAC, p. 309.

[9] Origines 7,13, PL 82, col. 293.

[10] J. LECLERCQ, op. cit., p. 8–9.

[11] Enarratio in Ps. 132, PL 37, col. 1732–33.

attique μόνος, on peut supposer un * μανϝός qui aurait donné l'adjectif μανός, mince, clairsemé, rare, correspondant à l'arménien manr, gén. manu, petit [12]. Le dictionnaire étymologique de la langue latine d'Ernout et Meillet estime que la racine primitive *men-, représentée par l'arménien manr, indiquerait la notion de petitesse (minor, minus, minister) et c'est à cette racine qu'il faudrait rattacher μανός, mince, rare et μόνος, seul [13].

Quoiqu'il en soit, il ne semble pas qu'on puisse pousser plus loin, ni cette étymologie, ni les rapprochements qu'elle suggère entre μανός rare et μόνος seul, malgré ce qu'on pourrait être tenté d'y rechercher pour expliquer les différents sens donnés à μοναχός.

D'après E. Schwyzer [14], μοναχός dérive des formes adverbiales μοναχῆι – μοναχοῦ:

Aux adverbes numéraux multiplicatifs δίχα, τρίχα, τέτραχα, formés par l'adjonction du suffixe vélaire χ [15], s'ajoutent à l'époque post-homérique les formes διχῇ, τριχῇ, τετραχῇ (de deux, trois, quatre manières) et πολλαχῇ, πανταχῇ, μοναχῇ (de plusieurs, de toute, d'une seule manière), sur le modèle de τετραχῇ; de même πολλαχοῦ, πανταχοῦ, μοναχοῦ (en plusieurs, en tout, en un seul endroit).

C'est de ces formes que va dériver, par la suite, l'adjectif μοναχός.

A. Adam a déjà donné une analyse des textes grecs classiques et hellénistiques qui nous livrent un emploi du mot μοναχός et des formes dont il semble dériver [16]. Nous ne reprendrons l'étude de ces textes que pour en dégager les lignes et les conclusions nécessaires à notre travail.

C'est effectivement l'adverbe μοναχῇ qu'on rencontre en premier, chez Xénophon [17]: il désigne, dans l'Anabase, un passage unique dans les défilés montagneux où s'engagent les troupes grecques; puis, chez Platon où, dans les Lois, il est question d'un résultat à obtenir par une double voie (διχῇ) ou par une seule (μοναχῇ) [18]. Par deux fois, dans le Symposium,

[12] H. Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Bd. II, Heidelberg 1970, p. 253.

[13] Dictionnaire étymologique de la langue latine, Paris 1967 (4e éd.), p. 405.

[14] E. Schwyzer, Griechische Grammatik, Handbuch der Altertumswissenschaft, 2 Abt. I, 1, München 1939, p. 498, § 8 vers la fin.

[15] Cf. également R. Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Hannover 1890, p. 263, 5.

[16] A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, ZKG 65 (1953), p. 209–239.

[17] Xénophon, Anabase, IV, 4, 18: ἐπὶ τῇ ὑπερβολῇ τοῦ ὄρους ἐν τοῖς στενοῖς ᾗπερ μοναχῇ εἴη πορεία.

[18] Platon, Les Lois, IV, 720 e: διχῇ τὴν μίαν ἀποτελῶν δύναμιν, ἢ μοναχῇ ...

Platon emploie également μοναχοῦ dans le sens très clair d'un endroit unique, sans équivalence [19].

L'adjectif μοναχός apparaît, ensuite seulement, chez Aristote, dans deux textes de sa Métaphysique où il l'applique aux êtres qui, comme le soleil et la lune, sont uniques en leur genre, στερεὰ μοναχά [20], sans contrepartie ou parallèle. L'adverbe μοναχῶς se trouve dans l'Ethique à Nicomaque, le Politique et l'Histoire des animaux [21], au sens de «une seule et même manière», dans les deux premiers cas le mot étant opposé à πολλαχῶς, de plusieurs manières.

Epicure, dans les deux passages de ses Epîtres où il utilise et l'adjectif μοναχός et l'adverbe μοναχῶς, les oppose tous deux à la forme, de construction grammaticale identique πλεοναχός, πλεοναχῶς, multiple, de façon multiple [22]. De cette opposition et de l'analyse du contexte, on peut conclure que le sens donné à l'adjectif μοναχός est celui de «simple», comme le propose d'ailleurs A. Adam: «Das was μοναχόν ist, verbindet sich für Epikur eng mit dem ἁπλῶς εἶναι [23]: «Et nous mépriserons ceux qui ne savent reconnaître ni les phénomènes dont l'existence et la production ne comportent qu'une seule explication *simple*, ni les phénomènes dont on peut supposer *plusieurs* causes» [24].

Théophraste, à la même époque, emploie μοναχοῦ au sens assez clair de «en un seul endroit», «seulement là» [25].

Chez le philosophe épicurien Philodème (1er siècle av. J. C.), l'adjectif prend à nouveau le sens précis d'un cas unique, isolé, sans équivalence: «Bien faible est alors le raisonnement qui ne s'appuie que sur des cas isolés» [26].

[19] Platon, Symposion, 212 a: ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται et 184 e: μοναχοῦ ἐνταῦθα ξυμπίπτει.

[20] Aristote, Métaphysique, 1076 b 29: στερεὰ μὲν μοναχὰ et 1040 a 29: λανθάνει ὅτι ἀδύνατον ὁρίσασθαι ἐν τοῖς ἀϊδίοις, μάλιστα δὲ ὅσα μοναχά, οἷον ἥλιος ἢ σελήνη.

[21] Aristote, Ethique à Nicomaque, 1106 b 31; Politique 1038 b 38; Histoire des animaux VII, 4.

[22] Epicure, Epistula 2, éd. Usener, p. 36: μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν ὅπερ ἐπὶ τῶν μετεώρων οὐχ ὑπάρχει ἀλλὰ ταυτά γε πλεοναχὴν ἔχει.

[23] A. Adam, op. cit., p. 211.

[24] Epicure, Epistula 1, éd. Usener, p. 30. Traduction A. Ernout dans l'introduction à Lucrèce, De rerum natura, t. 1, p. LXXXIV–LXXXV, 80: ... καταφρονοῦντας τῶν οὔτε ⟨τὸ⟩ μοναχῶς ἔχον ἢ γινόμενον γνωριζόντων οὔτε τὸ πλεοναχῶς συμβαῖνον ...

[25] Théophraste, Histoire des Plantes, IX, 10, 2: μοναχοῦ δὲ φύεται τῆς Οἴτης.

[26] Philodème, Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, 14, 28 ss.: [ἀ]σθενὴς δὲ καὶ ὁ δία τῶν μ[ο]ναχῶν συλλογισμός. La traduction est de nous.

Diodore de Sicile (1er siècle av. J. C.) et Apollodore de Damas (1er siècle ap. J. C.) utilisent l'adjectif dans des contextes plus concrets, moins philosophiques, le premier dans la description d'une tortue exotique possédant quatre yeux et quatre gueules, mais un seul œsophage et un unique estomac [27]; le second, à propos d'un ouvrage militaire, pour désigner un madrier s'avançant isolément et sans montants au-dessus de la construction [28].

Un siècle plus tard, Claudius Ptolémée applique l'adjectif μοναχός à une personne, quand il parle de l'influence des signes du zodiaque sur la naissance d'enfants uniques μοναχὰ διδόασι τέκνα, ou de jumeaux (δισσὰ ἢ καὶ πλείονα) [29].

Au chapitre VII de ses Geographia [30], il donne le nom de Μοναχή à une des «1378 îles proches de Taprobané», c'est-à-dire Ceylan. Il semble que cet archipel soit en réalité celui des îles Maldives, groupe d'atolls de l'océan Indien. Selon Pauly-Wissowa [31], l'île appelée Μοναχή par Claudius Ptolémée ne peut correspondre, d'après sa situation et son nom, qu'à l'atoll dénommé aujourd'hui Minicoy [32]. En effet, celui-ci occupe une position isolée entre les îles Maldives et les Laquedives, ce qui justifierait le nom que lui ont donné les anciens et nous livrerait ici un sens précis de μοναχός: isolé par rapport à un groupe déterminé.

Problablement à la même période, l'auteur anonyme du Périple de la Mer Erythrée utilise le vocable qui nous intéresse sous une forme féminine substantivée [33]. Il s'agit, dans le contexte, d'un vêtement ou d'une étoffe fine et large, en provenance des Indes, appelée μοναχή, sans doute parce que faite d'une seule pièce [34].

Quant à Plotin (205–270), à peu près à l'époque où vont apparaître les premières manifestations du phénomène monastique, il qualifie de μοναχός l'Etre premier qui est solitaire (μοναχός), non par une contrainte

[27] Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, II, 58: τὰ σπλάγχα καὶ τἄλλα τὰ ἐντὸς πάντα ἔχειν μοναχά.

[28] Apollodore de Damas, Πολιορκήτικα, 181, 10: ἐπαίρεσθαι τὴν μοναχὴν σανίδα εἰς ὕψος.

[29] Claudius Ptolémée, Tetrabiblos IV, 6, 190.

[30] Claudius Ptolémée, Geographia, VII, 4, 11, ed. C. F. A. Nobbe, Hildesheim 1966, p. 175.

[31] T. 16, col. 43.

[32] Cf. Enzyklopädie des Islam, III, p. 577, Leiden 1936.

[33] Périple de la Mer Erythrée, 6, 14 et 14, 7: καὶ ὀθόνιον Ἰνδικὸν τὸ πλατύτερον ἡ λεγομένη μοναχή. Et: καὶ ὀθόνιον, ἥ τε μοναχή[ν].

[34] Cf. à ce sujet le chapitre suivant sur les textes papyrologiques.

venant d'un autre, mais parce qu'il l'est en soi, se complaisant en lui-même et n'ayant rien de supérieur à lui, dans une pure liberté:

> «Ne disons pas que le Premier existe par hasard... Il ne faut pas non plus le priver de puissance parce qu'il est solitaire; car s'il est solitaire, ce n'est pas qu'il soit empêché par le fait d'un autre (de ne l'être pas), c'est qu'il l'est par lui-même, qu'il se complaît en lui-même et qu'il n'a rien de supérieur à lui, ou alors, il faudra refuser la liberté à l'être qui atteint le plus qu'il est possible le Bien» [35].

Par ailleurs, au livre V des Ennéades, on trouve un μοναχοῦ contrastant avec πανταχοῦ: «...Le monde sensible est en un seul endroit, mais le monde intelligible est partout» [36].

Trois nuances de sens peuvent finalement se dégager de cette analyse:

Μοναχός peut en effet désigner:

- un être unique en son genre, individuel, singulier comme le soleil et la lune dans le traîté d'Aristote ou l'œsophage unique de la tortue décrite par Diodore de Sicile.
- un être solitaire, isolé par rapport à d'autres, comme l'Etre suprême pour Plotin, qui n'a rien de supérieur à lui, ou comme l'île Μοναχή qui est séparée de l'archipel auquel elle appartient.
- enfin, un être simple, unifié, par opposition à ce qui est multiple, divisé, comme certaines causes pour Epicure, ou comme l'étoffe d'une seule pièce mentionnée par le Périple de la Mer Erythrée.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que seule la langue des philosophes, des naturalistes, ou encore celle d'un architecte comme Apollodore de Damas nous a offert l'emploi de l'adjectif μοναχός ou de ses adverbes correspondants. Ni les poètes, ni les auteurs dramatiques ne semblent l'avoir utilisé, ce qui donne bien dès le début à ce mot un caractère assez technique et spécialisé.

[35] Plotin, Ennéades, VI, 8, 7, 38: οὐδὲ δὴ τὸ τὸ μοναχὸν ἔχον ἀφῄρεται τῆς ἐξουσίας εἰ τὸ μοναχὸν μὴ τῷ κωλύεσθαι παρ' ἄλλου ἔχοι, ἀλλὰ τῷ τοῦτο αὐτὸ εἶναι καὶ οἷον ἀρέσκειν ἑαυτῷ, καὶ μὴ ἔχειν ὅ τι κρεῖττον αὐτοῦ. La traduction est celle de E. Bréhier, BL 1938, t. VI, p. 142.

[36] Plotin, Ennéades, V, 9, 13, 13: ὁ μὲν γὰρ αἰσθητὸς κόσμος μοναχοῦ, ὁ δὲ νοητὸς πανταχοῦ.Traduction E. Bréhier, BL, 1931, t. V, p. 172.

2. *Papyrus grecs d'Egypte*

C'est de l'adjectif μοναχός qu'il s'agit presque exclusivement [37] dans les nombreux textes papyrologiques que nous avons dépouillés [38], et son utilisation assez différenciée amène à des acceptions qui, pour n'être pas toutes absolument identiques, recouvrent cependant bien celles qui viennent d'être dégagées plus haut.

1. L'acception la plus courante est celle d'un document juridique, officiel ou privé, rédigé en un exemplaire unique, original, sans double, ni copie. La formule qui le désigne se retrouve, presque toujours identique, dans de nombreux papyri des trois premiers siècles en Egypte. Ainsi, à titre d'exemple, pour un prêt d'argent, consenti dans le Fayoum, le 24 août 212:

> «Ce texte a été écrit par moi en un seul exemplaire; il doit faire autorité» [39].

Ou encore, dans une correspondance privée, datée de 298:

> «Je t'ai envoyé ces instructions en un exemplaire unique qui doit faire autorité partout où il sera présenté...» [40].

De nombreux exemples pourraient encore être cités. Nous nous contentons d'en donner en note les références [41].

2. Dans d'autres textes, le document n'est plus unique, mais il comporte des équivalents, des copies, en deux, trois, ou même six exem-

[37] Nous négligeons volontairement les deux seuls textes où nous avons trouvé le substantif τὸ μοναχόν (P. Lips. 36, 10) et l'adverbe μοναχῶς (CPR XX, 78, 20), leur sens ne différant pas de celui de l'adjectif. De même, nous laissons pour un chapitre suivant les papyrus où le mot μοναχός apparaît dans son sens proprement chrétien, notamment les papyrus édités par H. I. Bell.

[38] Ce dépouillement a été fait: 1. d'après le Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden de F. Preisigke, Berlin 1929–31; 2. d'après le Spoglio Lessicale Papirologico édité par S. Daris, Milan 1968.

[39] BGU 637. 10: τὸ τ[ε χι]ρόγραφον τοῦτω (sic) μοναχὸν γραφὲ[ν ὑπ' ἐ]μοῦ κύριον ἔστω. La traduction est de nous.

[40] P. Oxy. 1643. 14: τὸ δὲ ἐπί[σταλμα τοῦτο] μοναχόν σοι ἐξεδόμην, ὅπερ κύ[ριον ἔστω]. Même remarque pour la traduction présente et les suivantes.

[41] P. Grenf. 71. 2. 25 (3e s.); SB 7634. 20. 39 (3e s.); P. Lips. 11. 7 (3e s.); BGU 1064. 12 (3e s.); P. Oxy. 1649. 10. 21. 23 (3e s.); BGU 13. 16 (3e s.); P. Oxy. 1208. 5 (3e s.); P. Oxy. 1473. 37 (3e s.); P. Panop. I. 274 (3e s.); P. Oxy. 1199. 21 (3e s.); CPR XXII. 70. 5 (3e s.); SB 8989. 30 (4e s.); P. Isid. 57. 30 (4e s.); P. Bad. 27. 10 (4e s.); SB 5810. 20 (4e s.); PSI 300. 14 (4e s.); P. Strass. 296 v 10 (4e s.); P. Masp. 67168. 54 (6e s.).

plaires, dont l'un (μοναχός) est remis à l'une des parties contractantes: ainsi une déclaration faite par l'expéditeur d'un cargo de blé à Alexandrie, vers 211–212, est rédigée en trois exemplaires:

> «Cette quittance est valide. Je l'ai écrite en trois exemplaires, dont deux ont été donnés à toi-même qui es stratège, et un (μοναχήν) au percepteur» [42].

De même pour un acte de division d'une propriété, en 214:

> «Cet accord est valide. Il est rédigé en trois exemplaires, pour que chaque partie en possède un (ἔχειν μοναχόν) [43].

La nuance à relever dans ces exemples et les nombreux autres textes dont nous donnons aussi les références en note [44], est celle d'*individualité*, de *complémentarité:* il ne s'agit plus d'un document unique, singulier, mais d'un document particulier parmi d'autres, d'une partie d'un tout. E. Hornung a montré [45] que cette notion de complémentarité est caractéristique de la pensée égyptienne. Alors que nous nous appuyons sur une logique à deux valeurs, la logique des contraires qui s'excluent l'un l'autre, le oui ou le non, l'Egyptien pense selon une logique de valeurs multiples et relatives: les contraires ne s'excluent pas pour lui, ils se complètent. C'est ainsi que la conception d'un Dieu unique, évinçant tous les autres, d'un monothéisme absolu comme on le trouve en Israël, est, d'après Hornung, impensable chez les Egyptiens. Tout au plus peut-on parler d'un hénothéisme, le un étant pour eux relatif au multiple, comme nous le voyons ici, dans l'emploi qui est fait du terme μοναχός et le sens assez clair qui lui est donné.

[42] P. Oxy. 1260, 19: κυρία ἡ ἀποχὴ [τρισσὴ] γραφεῖσα, ἣν ἐξεδόμην σοὶ μέν τῷ στρα[τηγῷ] δισσὴν τῷ δὲ δεκαπ[ρώτῳ] μοναχήν.

[43] P. Oxy. 1278. 30: κύριον τὸ ὁμολόγημα τρισσὸν γραφὲν πρὸς τὸ ἕκαστον μέρος ἔχειν μ[ον]αχὸν.

[44] P. Oxy. 719. 32 (2e s.); P. Oxy. 905. 19 (2e s.); P. Oxy. 908. 39 (2e s.); P. Lips. 10 col. 2 19. 21 (3e s.); PSI 1238. 27. 28 (3e s.); P. Oxy. 1200. 44 (3e s.); P. Oxy. 1273. 37 (3e s.); P. Flor. 50. 117 (3e s.); SB 9619. 11 (2e s.); P. Strass. 280. 20 (3e s.); P. Fouad XXIII 18 (3e s.); P. Oxy. 1260. 19 (3e s.); P. Oxy. 1561. 11 (3e s.); P. Oxy. 1718. 10 (3e et 4e s.); PSI 1037. 30 (4e s.); SB 9219. 25 (4e s.); P. Gen. 10. 18 (4e s.); P. Lond. 978. 16 (4e s.); P. Oxy. 1206. 18 (4e s.); P. Lips. 28. 23 (4e s.); P. Lips. 26. 12 (4e s.); SB 9278. 5 (6e s.); P. Herm. 29. 5 (6e s.); P. Lond. 113. 1. 66 (6e s.); P. Lond. 1313. 6 (6e s.); P. Micha. 51. 8 (6e s.).

[45] E. Hornung, Der Eine und die Vielen, Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971, p. 42, 233–237.

3. Un seul texte, cité à part par le «Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden» de F. Preisigke [46] offre un sens de μοναχός dans un contexte incertain: il s'agit d'un fragment de lettre: «πρὸς καιρὸν οὐδένα μοναχόν». Faut-il comprendre: «pour le moment je n'en ai pas un seul?» L'interprétation ne peut être qu'hypothétique.

4. Le Papyrus de Tebtunis No 423 présente un emploi de μοναχός dans un sens nouveau. Il s'agit d'ordres et d'indications donnés par lettre à son régisseur par un propriétaire terrien. La traduction proposée par l'éditeur est la suivante:

> «So now as we ordered let the aracus and grassaracus go alone to Tbeklutis for seed» [47].

Nous pensons plutôt qu'il faut comprendre:

> «Donc, comme il a été décidé, qu'on achète à Tbeklutis un mélange de gesses et de fourrage et des gesses seules pour la graine» [48].

La nouvelle nuance livrée ici par le contexte serait donc celle de «pur, non mêlé».

5. Enfin, plusieurs papyrus appliquent l'adjectif μοναχός à un vêtement, ou à une pièce d'étoffe, dans un sens qu'il n'est pas facile de déterminer à coup sûr:

a) Une lettre datée du 2e siècle demande à un certain Ploution d'acheter à Bousiris (probablement dans le Delta) deux chitons de lin solide et de belle qualité, d'un prix allant jusqu'à 40 drachmes, une paire de beaux vêtements rayés de Diospolis et – sans doute faut-il le comprendre ainsi en raison du ζεῦγος (paire) qui précède, – «une unique serviette pour le bain» (βαλανάριν μοναχόν) [49]. Mais il est aussi possible de lire dans ce μοναχός la nuance de simple, non doublé, non plié, comme le suggéreraient d'autres papyrus. En effet:

b) Le papyrus Hambourg 10, à la ligne 27, mentionne, dans une

[46] F. Preisigke XXX, II. Bd. 114: BGU 923. 10.

[47] The Tebtunis Papyri. ed. by Grenfell, Hunt and Goodspeed, vol. 11, London 1907.

[48] P. Teb. 423. 7: ἤδη οὖν ὡς δι[ε]τάγη χωρησάτω εἰς τὴν Τβεκλῦτιν χορτάρακός τε καὶ ἄρακος μ[ο]ναχὸς εἰς σπέρματα. C'est d'ailleurs ainsi que le comprend également F. Preisigke dans son Wörterbuch, sous le mot χορτάρακος: «Schoten mit Gras vermischt (als Viehfutter) P. Teb 423. 6 (III): χορτάρακος καὶ ἄρακος».

[49] P. Oslo. II. 56. 6: Εὖ ποιήσεις ἀγοράσ[ας] μοι ἐν Βουσῖρι χιτῶ⟨νας⟩ λινοῦς δύο στερεὰ καθαρεὰ καλὰ ἕως (δραχμῶν) μ, ἐπικαρσίω(ν) Διοσπόλεως ζεῦγος καλῶν (sic), βαλανάριν μοναχὸν ...

liste d'objets volés à Théadelphie dans le Fayoum au 2e siècle, un «ἱμάτιον μοναχόν ἀμπέλινον» [50].

Comment faut-il comprendre ce ἱμάτιον μοναχόν? Probablement pas comme «un seul manteau», car le déterminatif μοναχός devrait accompagner alors également le pallium et le hypozonon qui figurent dans la même énumération. Faut-il voir là plutôt l'idée d'un manteau simple, non doublé:

> «...un sous-vêtement émeraude, un pallium, un manteau simple, vert pâle, et un autre manteau rose?»

D'après l'étude de L. Heuzey [51], le manteau que portaient les Grecs «était un rectangle d'étoffe d'une seule pièce... un châle de laine conservant la forme première du métier à tisser... On se contentait de le draper, de l'enrouler autour du corps» [52]. S'il semble bien que le himation ait toujours été formé par ce simple rectangle tissé d'une seule pièce, on ne voit pas très bien pourquoi un des deux manteaux seulement de notre texte est déterminé par l'adjectif μοναχός. Il ne peut s'agir non plus du numéral «un», puisque, quatre lignes plus bas, le même papyrus précise le nombre de vêtements en les faisant suivre des lettres α et β, tandis que réapparaît ensuite un μοναχός, πορφυροῦς cette fois [53].

Cependant Heuzey note qu'il existait une autre mode, adoptée par certains philosophes, notamment par ceux de l'école cynique, et qui consistait à doubler son manteau et à s'en servir la nuit comme couverture [54].

M. Bieber relève [55] que la chlaina ou manteau de laine porté par les Grecs au temps d'Homère, jeté sur les épaules et ajusté au moyen d'une épingle, pouvait, elle aussi, être simple ou double. Les adjectifs utilisés par Homère sont ἁπλοῖς et διπλοῖς [56]. Qu'ils soient remplacés ici par notre

[50] P. Hamb. 10, 27: ζμαραγδίνον ὑπόζωνον, καὶ πάλλιον καὶ ἱμάτιον μοναχὸν ἀμπέλινον καὶ ἕτερον ἱμάτιον ῥόδινον.

[51] L. Heuzey, Histoire du costume antique d'après des études sur le modèle vivant, Paris 1922.

[52] L. Heuzey, op. cit., p. 102.

[53] P. Hamb. 10, 31: λευκὰ μὲν β' κροκώτι[νο]ν [α...] α τυρίαντινον α' καὶ [...] .. [..] μοναχὸν πορφυροῦν καὶ ἀβ⟨ι⟩όλλας τελείους.

[54] L. Heuzey, op. cit., p. 102.

[55] M. Bieber, Entwicklungsgeschichte der griechischen Tracht von der vorgriechischen Zeit bis zur römischen Kaiserzeit, Berlin 1934, p. 24.

[56] Citation d'après M. Bieber, op. cit., p. 24: ἁπλοΐδες χλαῖναι Od. XXIV, 276 et χλαῖνα διπλῆ, δίπλαξ Od. XIX, 225 ss. 241.

μοναχός est un fait qui s'explique aisément par la différence du genre littéraire et l'évolution du langage.

Si de plus, nous cherchons du côté des Egyptiens, nous apprenons par Heuzey encore [57] qu'ils connaissaient eux aussi un grand manteau de lin ou d'étoffe fine, commun aux deux sexes. Il pouvait être porté de diverses manières, comme le châle hindou ou comme le himation grec, mais également enroulé trois fois autour du corps: drapé en arrière, puis doublé sur lui-même de façon à former deux lés superposés et finalement croisé sur le devant et maintenu par un nœud [58]. Heuzey ajoute dans son étude qu'un ajustement très semblable dans son aspect extérieur pouvait être obtenu à l'aide de deux pièces distinctes d'habillement: une ample tunique et un châle étroit posé de biais, mais, dit-il: «Il est difficile de différencier ces deux ajustements sur les images peintes ou sculptées» [59]. Faut-il dès lors voir dans le ἱμάτιον μοναχόν un manteau porté sans enroulement sur lui-même ou encore un ajustement fait, non de deux, mais d'une seule pièce d'étoffe?

Un rapprochement avec un autre texte papyrologique peut nous donner peut-être quelques lumières:

c) En 260, un contrat de mariage énumère de façon détaillée les divers vêtements et bijoux qui constituent la dot d'une fiancée, entre autres:

> «Une tunique blanche, simple, bordée, d'une valeur de 160 drachmes»[60].

Il ne s'agit plus ici d'un ἱμάτιον, mais d'un χιτώνιον, c'est-à-dire d'une petite tunique de femme.

Or le chiton pouvait être confectionné de deux différentes manières: soit d'une seule pièce d'étoffe pliée sur elle-même et cousue sur le côté, l'encolure et les emmanchures étant ménagées entre deux agrafes ou deux coutures dans l'ouverture du haut; soit de deux pièces d'étoffe au lieu d'une, cousues ensemble, dans le sens de la hauteur, jusqu'aux emmanchures, et cousues également sur le bord supérieur, de chaque côté de l'encolure. Il semble assez difficile de concevoir le chiton double ou replié sur lui-même. Heuzey remarque d'ailleurs que les «descriptions

[57] L. et J. Heuzey, Histoire du costume dans l'antiquité classique: L'Orient (Egypte, Mésopotamie, Syrie, Phénicie), Paris 1935.

[58] L. Heuzey, op. cit., p. 17, 33, 39 et passim.

[59] L. Heuzey, op. cit., p. 40.

[60] P. Oxy. 1273. 13: χιτώνιον λευκὸν μοναχὸν κροσ(σ)ωτὸν ἔνσημον δραχμῶν ἕκατον ἑξήκοντα.

de l'épopée qui, pour les hommes, mentionnent souvent des vêtements repliés, ne parlent pas de repli dans le costume des femmes» [61]. Il faudrait alors penser plutôt au péplos, ouvert ou fermé, rabattu dans le sens de la hauteur et se recouvrant lui-même dans sa partie supérieure [62]; mais le texte parle ici de chiton, non de péplos.

Il semble que la tunique de lin des femmes ait été faite, comme celle des hommes, de la pièce rectangulaire détachée du métier à tisser et réunie par une couture sur les bords, ou, si l'étoffe manque de largeur, de deux pièces semblables jointes ensemble par deux coutures.

Finalement, c'est probablement dans ce sens qu'il faut interpréter le «chitonion monachon» de notre papyrus et penser à une tunique faite d'une seule pièce d'étoffe et non de deux pièces rapportées.

Cette hypothèse reste plus difficile à émettre pour le himation, puisqu'il est toujours fait d'un seul rectangle de tissu. Il demeure cependant possible de voir dans le «himation monachon» de notre document un manteau simplement drapé, sans enroulement sur lui-même, peut-être même jeté sur les épaules, ou encore un manteau sans doublure.

Quoiqu'il en soit, l'adjectif μοναχός prend de toute façon ici une coloration assez claire: celle de simple, sans complication, repli, multiplicité, doublure.

Ainsi, les différents sens que nous apporte l'étude attentive des textes papyrologiques sont les suivants:

- unique en son genre, singulier, comme les documents rédigés en un seul exemplaire.
- unique, isolé par rapport à d'autres, partie d'un ensemble, comme l'une des copies confiées à chacun des contractants, ou la graine non mêlée, à d'autres, pure, du papyrus de Tebtunis.
- enfin, simple, non doublé ou divisé, d'une seule pièce, comme les vêtements ou les tissus mentionnés dans les lettres ou les rapports étudiés ci-dessus.

La langue des juristes et du peuple nous ramène donc aux mêmes nuances et à la même compréhension du terme que celle des philosophes et des lettrés.

[61] L. Heuzey, op. cit., p. 157.
[62] Ibid., p. 156.

II. MONACHOS ET SES EQUIVALENTS DANS LE MONDE JUIF

1. Traductions grecques de la Bible

On cherche en vain un emploi de μοναχός dans la Septante.

Symmaque et Aquila semblent au contraire nous accorder quelque compensation, mais s'ils récompensent, dans une certaine mesure, le zèle du chercheur, ils ne couronnent pas son effort d'un succès définitif et ici encore, c'est à travers de larges zones d'ombre qu'il faudra percevoir la lumière.

Pour faciliter la compréhension de notre analyse, nous établissons un tableau synoptique des sept passages de la Bible où l'un ou l'autre traducteur a introduit le terme μοναχός[63]. (Voir ce tableau à la page suivante).

On voit immédiatement par ce tableau la variété du vocabulaire utilisé par les traducteurs grecs pour rendre un terme hébreu identique: יָחִיד. Seul fait exception Gen. 2,18 qui traduit לבד, non יחיד. On trouve donc, en apparence indifféremment employés: μοναχός, μόνος, μονότροπος, μονογενής, μονώτης, ἀγαπητός, μονόζωνος. Quels sont les critères qui ont déterminé le choix du traducteur? Bien des interprétations ont déjà été données [64].

Une chose paraît d'abord remarquable, et nous l'avons déjà soulignée: l'absence du mot μοναχός dans la Septante. Or si l'on admet que le texte grec de la Septante a été élaboré en Egypte sous Ptolémée Philadelphe c'est-à-dire vers 282–283 avant J.-C., on se trouve ramené à une période où, comme nous avons pu le constater au chapitre précédent, le terme présente une utilisation assez restreinte et limitée plus particulièrement au langage des philosophes. Il faut attendre le 1er siècle avant J.-C. pour le rencontrer, appliqué par Diodore de Sicile à un contexte plus réaliste et c'est finalement aux premiers siècles de notre ère que l'emploi du mot semble devenir plus courant, comme le prouvent les papyri étudiés plus haut [65].

[63] Les citations de Symmaque, Aquila, Théodotion et la Quinta sont données d'après les Hexaples d'Origène, éd. F. Field, Hildesheim 1964. La Septante est citée d'après A. Rahlfs (5e éd.), Stuttgart 1952; le texte hébreu est cité d'après R. Kittel (8e éd.), Stuttgart 1952. La numérotation des Psaumes est celle de la Bible hébraïque.

[64] Voir entre autres les essais d'explication donnés par M. Harl, A propos des logia de Jésus: le sens du mot μοναχός, Revue des Etudes grecques, 73 (1960), p. 464–474; par A. Adam,. Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, ZKG 65 (1953), p. 209–239.

[65] Cf. p. 341 et ss.

	Hébreux	Aquila	Symmaque	Septante	Théod.	Quinta
Gen. 2,18: Il n'est pas bon que l'homme soit seul	לְבַדוֹ	μονάχόν	μοναχόν	μόνον		
Gen. 22,2: Prends ton fils, ton unique...	יְחִידְךָ	τὸν μοναχόν	τὸν μόνον	τὸν ἀγαπητόν [66]		
Ps. 22,21: Délivre de l'épée mon âme, de la patte du chien mon unique	יְחִידָתִי	τὴν μονάχήν	τὴν μονότητα	τὴν μονογενῆ [66]		
Ps. 25,16: Solitaire et malheureux que je suis	יָחִיד	μοναχός	μόνος	μονογενής		
Ps. 35,17: Soustrais mon âme à leurs ravages, aux lionceaux mon unique	יְחִידָתִי	τὴν μοναχήν	τὴν μονότητα	τὴν μονογενῆ		
Ps. 68,7: Dieu donne à l'isolé le séjour d'une maison	יְחִידִים	μονογενεῖς	μοναχοῖς	μονοτρόπους	μοναχούς	μονοζώνους
Ps. 86,11: Rassemble mon cœur pour qu'il te craigne	יַחֵד	μονάχωσον	ἕνωσον	εὐφρανθήτω		

[66] Sur l'emploi de ἀγαπητός pour désigner le moine, cf. A. GUILLAUMONT, Le nom des Agapètes, VC 23 (1969), p. 30–37; sur celui de μονογενῆς, cf. A. ADAM, op. cit. p. 218–222.

Il peut donc paraître normal que la Septante ignore un terme après tout assez spécialisé encore de son temps.

En se plaçant au simple point de vue de la statistique, on constate que c'est Aquila qui fait l'usage le plus fréquent de μοναχός.

En Gen. 2,18, le mot hébreu qu'il rend par μοναχός est לבד dont la signification semble être celle de solitude au sens de séparation, unicité, isolement [67].

Une variante de Gen. 22,2 présente un μονογενῆ à côté de μοναχόν et traduisant le יחיד hébreu, il a dans le sens de «fils unique», la même nuance de seul, sans équivalence [68].

Il en va de même pour les deux versets des Psaumes 22 et 25 qui désignent l'âme comme «l'unique», l'irremplaçable, celle dont on ne possède pas de double (et ceci nous rapproche du sens donné à μοναχός dans les papyrus d'Egypte datant de la même époque que notre traducteur), celle enfin que la Septante appelle τὴν μονογενῆ.

Dans le Psaume 25, le «solitaire et malheureux» du verset 16 peut suggérer diverses interprétations: le rapprochement, dans le texte hébreu, du jaḥid avec le mot ani oriente vers l'idée d'une solitude, d'un isolement considérés comme une disgrâce, une misère de pauvre, mais aussi comme une situation attirant la pitié divine, et, au bout du compte, comme une béatitude, ainsi que le propose M. Harl [69], opérant un rapprochement avec les logia de l'Evangile de Thomas que nous étudierons plus bas [70]. Cependant, André Néher [71] remarque que les exégètes s'étonnent de l'emploi du terme de jaḥid dans ce passage, «l'atmosphère du Psaume ne suggérant pas la solitude du Psalmiste» et à l'inverse de B. Duhm qui suppose que le mot a été choisi par l'auteur en désespoir de cause, il pense que le terme est au contraire employé à dessein:

> «Je suis un jaḥid, déclare le psalmiste, c'est-à-dire le membre d'un jaḥad. Le psalmiste n'est pas isolé parce qu'il est membre d'un groupe, mais le groupe dont il fait partie est lui, isolé, séparé du reste de la communauté des fidèles de Dieu. Cette remarque – ajoute encore

[67] Cf. les textes de Psaumes où le mot לבד s'applique à Dieu dans son unicité: Ps. 72, 18; 136, 4; 148, 13.

[68] Cf. Hexaples de Field, p. 37, note 3 du v. 2: «Nobil., Codd. X, 130, qui omnes μονογενῆ habent.»

[69] M. Harl, op. cit., p. 467–468.

[70] cf. p. 362–377.

[71] A. Néher, Echos de la secte de Qumran dans la littérature talmudique, in: Les Manuscrits de la Mer Morte (Colloque de Strasbourg, 25–27 mai 1955), Paris 1957, p. 53–54.

André Néher – situe le יחיד du Talmud, comme le חסיד du Talmud, en liaison avec le יחד et le יחיד de Qumran, dans une commune tradition authentiquement juive et attestée par la Bible».

Nous verrons, en traitant de Qumran, l'intérêt que peut présenter cette suggestion.

C'est la même idée d'unification que semble exprimer le μοναχόω utilisé par le seul Aquila au verset 11 du Psaume 86. La Bible de Jérusalem traduit: «Rassemble mon cœur pour qu'il te craigne» [72], rendant bien ainsi l'idée du verbe hébreu יחד. Symmaque confirme cette interprétation par l'emploi d'un ἕνωσον qui paraît assez clair. Il faut cependant noter que la Septante lit «réjouis mon cœur», en vocalisant à partir de la racine חדה au lieu de יחד, leçon reprise par le «laetetur cor meum» de la Vulgate et par la Syro-hexaplaire, tandis qu'une note marginale et sans auteur de cette dernière signale la leçon ἑνωθήτω (ܢܬܚܕ ܠܒܝ) [73], et que l'édition des Hexaples mentionne un «unicum fac» chez S. Jérôme [74].

Symmaque est un Samaritain dont la tradition a voulu faire un Ebionite [75]. Mais des recherches du P. Barthélemy tendraient au contraire à prouver qu'il se convertit au judaïsme orthodoxe [76].

Quoiqu'il en soit, il n'emploie μοναχός que deux fois:

Une première fois, comme Aquila, en Gen. 2,18: «Il n'est pas bon que l'homme soit seul» où le contexte rend assez nettement l'idée de solitude, c'est-à-dire d'absence de compagnie et plus précisément de compagne.

La deuxième fois, au verset 7 du Psaume 68: «Dieu donne à l'isolé le séjour d'une maison». Il est assez surprenant, au premier abord, de voir Symmaque employer ici μοναχός en un endroit où justement Aquila, qui fait un assez large usage du terme par ailleurs, le remplace par μονογενής.

[72] D'après le Psautier de la Bible de Jérusalem, Paris 1961.

[73] Cf. Hexaples, Field p. 237, note 8 du v. 11: «Syrohex. in textu habet εὐφρανθήτω ἡ καρδία μου; in margine autem, sine auctore, ἑνωθήτω (S. ἑνωθήσεται) ἡ καρδία μου (ܢܬܚܕ ܠܒܝ).

[74] Cf. Hexaples, Field p. 237, note 9 du v. 11: Σ. ἕνωσον. Hieron.: unicum fac.

[75] Cf. Introduction aux Hexaples, p. XXVIII de l'éd. Field (1964): «Hactenus Eusebius, ad cujus auctoritatem accedit Hieronymus, qui Judaeum Aquilam, Symmachum autem et Theodotium Judaizantes haereticos vere pauperes et Ebionitas, et semichristianos vocat» (Eusèbe, Hist. eccl. VI).

[76] Le résultat de ces recherches sera publié par le P. BARTHÉLEMY dans un article intitulé: Qui est Symmaque? et qui paraîtra dans le N° d'octobre 1974 du Catholic Biblical Quarterly.

Une autre version, utilisant elle aussi μοναχός: κατοικίζει μοναχοὺς ἐν οἴκῳ devrait être attribuée à Théodotion, d'après l'édition des Hexaples d'Origène de Field et celle de Montfaulcon [77]. L'une et l'autre éditions se réfèrent, pour cette leçon, au Colbertinus στιχηρῶς. Or, une vérification du manuscrit nous a permis de constater, sans doute possible, que cette leçon y est attribuée à Symmaque. On se trouverait donc devant deux leçons de Symmaque.

L'examen des deux textes laisse peu de doute sur l'authenticité symmaquienne de la première leçon. En effet, Symmaque est un traducteur intelligent et libre. Sa traduction du מוֹשִׁיב יְחִידִים בַּיְתָה par un δίδωσιν οἰκεῖν μοναχοῖς οἰκίαν dénote cette aisance qui ne se retrouve pas chez les autres traducteurs. L'examen de la suite du verset montre la même liberté: dans le οἱ δε ἀπειθεῖς κατοικήσουσιν καύσωνος ξηρότητα», il est seul à rendre par un futur grec l'imparfait hébreu: שָׁכְנוּ

La deuxième leçon, par contre, démarquée par un σ' dans le Colbertinus, correspond peu vraisemblablement à Symmaque et c'est sans doute pourquoi Montfaulcon, et Field à sa suite, a corrigé le manuscrit et attribué la leçon à Théodotion, ce qui semble plausible. En effet, la suite du verset: ἐξάγων πεπεδημένους ἐν εὐθύτησιν présente deux mots: πεπεδημένους et εὐθύτησιν qui se retrouvent tous deux dans d'autres textes de Théodotion pour rendre le même vocable hébreu, et qu'on retrouve beaucoup moins et même pas du tout (πεπεδημένος) chez Symmaque.

Si donc on peut admettre avec une certaine vraisemblance que Théodotion aussi a fait choix d'un μοναχός pour la traduction de ce verset du Psaume 68, il nous reste à remarquer que la tradition fait de Théodotion un Ebionite, par conséquent un judéo-chrétien qui peut avoir eu connaissance des milieux ascétiques syriens et qu'il doit avoir vécu et écrit un peu avant Symmaque, sous l'empereur Commode.

G. Quispel, dans son article «L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne», assure que

> «jaḥid en hébreu peut désigner le célibataire. S'il n'est pas certain que le mot a cette signification dans le Psaume 68,7: '(Dieu) établit les jeḥidim dans une maison', il n'y a pas de doute que les rabbins l'ont interprété dans ce sens. Ainsi, selon le rabbi Jacob ben Idi les mariages sont faits dans le ciel selon le Psaume 68,7 (Besa, V, 3). Dans un autre passage on dit: 'Leur copulation est aussi difficile que la division de la Mer Rouge puisqu'il est écrit: 'Dieu établit les

[77] Cf. Hexaples, Field p. 200, note 12 du v. 7 et B. DE MONTFAULCON, Hexaples d'Origène, Paris 1713, p. 571, note du v. 7.

jeḥidim dans une maison, Il conduit les captifs dans la liberté' (Sôta, I, 1). Ou encore: 'C'est contraire à l'exégèse de Rabbi ben Pazi sur Ps. 68,7: Dieu établit les solitaires dans une maison: y eut-il un bâtard au bout du monde et une bâtarde à l'autre bout, Dieu les fera rapprocher et s'unir, afin d'éviter l'union de l'un d'eux avec tout autre Israélite' (Keduschin III, 12). Tous ces passages indiquent que, pour les rabbins, jaḥid pouvait désigner aussi le célibataire» [78].

Le sens précis donné par Symmaque à son μοναχός du Psaume 68,7 est d'autant moins douteux, pour G. Quispel, qu'en Gen. 2,18: «Il n'est pas bon que l'homme soit seul», Symmaque rend le לְבַדּוֹ par le même μοναχός et Quispel de conclure: «Nous constatons donc que c'était un judéo-chrétien qui employait μοναχός dans le sens de célibataire pour traduire le mot hébreu jaḥid».

S'il n'est pas certain que Symmaque ait été un judéo-chrétien, cependant son interprétation de μοναχός comme célibataire paraît plausible et pourrait s'expliquer encore par d'autres influences, comme nous essayerons de le montrer plus loin.

Par ailleurs, Field, dans son édition des Hexaples, donne la note suivante au v. 7 de ce même Ps. 68: «Le Syrien ajoute: S(ymmaque): iḥidaja', avec la scholie: 'c'est à cause des benaia iḥidaja qu'il dit: iḥidaja'... Les Syriens l'appellent monachos parce qu'il est solitaire» [79].

Dans leurs différents commentaires des Psaumes, Eusèbe de Césarée, Athanase – ou du moins l'auteur qui lui emprunte son nom – enfin S. Jérôme, appliquent au solitaire-moine ce verset du Psaume 68. Eusèbe va même jusqu'à expliquer comment les termes équivalents employés par les différents traducteurs de la Bible conviennent tous au solitaire. Le passage est connu [80]:

> «Il fait habiter les *monotropous* dans la maison. Selon Symmaque, il donne aux *monachois* une maison et selon Aquila, il fait asseoir en la maison les *monogeneis*. Selon la cinquième édition, il fait habiter dans la maison les *monozonous*. Là était donc sa première œuvre et la plus grande de celles qu'il fit en faveur du genre humain. Or le

[78] G. Quispel, L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne, in: Aspects du Judéo-christianisme (Colloque de Strasbourg 1964), Paris 1965, p. 39–40.

[79] Cf. Hexaples, Field p. 200, note 11 du v. 7: «Syrus affert: ܚܕܝܕܝܐ . ∞ cum scholio: ܚܕܝܕܝܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܗܘ ܕܐܡܪ ܚܕ ܡܢ ܚܕ Masius in Syrorum Pecul. p. 21: ܚܕܝܕܝܐ Syri sic vocant μοναχόν quia solitarius est.» La traduction est de nous.

[80] Eusèbe de Césarée, PG 23, col. 689 B. La traduction est de nous.

premier ordre de ceux qui progressent dans le Christ est celui des *monachoi*, mais ils sont rares et c'est pourquoi Aquila les appelle *monogeneis*, devenus semblables au Fils Unique (au Monogène) de Dieu. D'après la Septante, ils n'ont qu'une seule manière de vivre (*monotropous*), non plusieurs et ils ne changent pas de genre de vie, ils n'en ont qu'un seul qui les conduit au sommet de la vertu. Aussi la cinquième édition les appelle-t-elle *monozonous*, c'est-à-dire vivant seuls, chacun pour soi, et les reins ceints. Tels sont ceux qui mènent à bien une vie solitaire et pure et dont les premiers furent les disciples de Notre Sauveur auxquels il fut dit: 'N'ayez ni or ni argent dans vos ceintures'».

Et dans le commentaire des Psaumes attribué à Athanase [81]:

«Dieu fait habiter les *monotropous* dans la maison. Il appelle monotropous ceux qui lui ayant remis leur vie à lui seul, se rendent étrangers à toute division de l'âme et à tout désir de ce monde. De ceux-là il est dit qu'il les fait habiter dans sa maison, dans la cité des cieux».

Enfin S. Jérôme [82]:

«Deus qui inhabitare facis unius moris in domo. In Hebraeo autem habet Dominus inhabitare facit monachos in domo, i. e. in quibus non cohabitat peccatum».

Il semble donc que sans hésitation les premiers commentateurs chrétiens aient attribué ce verset à ceux qui faisaient profession de vie solitaire et probablement célibataire. Il est bien évident, comme le fait remarquer Montfaulcon [83], que Symmaque, en choisissant le terme μοναχός, n'a pu avoir en vue les moines chrétiens tels que nous les révélera le 3e siècle. Mais il a pu vouloir désigner le solitaire en général et probablement le célibataire, comme le pense G. Quispel, ou encore le membre d'une communauté de séparés, d'isolés. Car il n'est pas impensable que Symmaque ait eu connaissance ou de ces jeḥidim de la Synagogue dont parle A. Néher [84], ou peut-être des premiers ascètes de Syrie, ceux qu'on appelait iḥidaje, du terme même utilisé par la Syro-hexaplaire dans le verset biblique qui nous occupe, pas impensable non plus qu'il ait été

[81] Athanase, PG 27, col. 293.

[82] Jérôme, PL, 26, col. 1013.

[83] B. de Montfaulcon, in: Commentaria in Psalmos d'Eusèbe, PG 23, Praeliminaria col. 57–58, V.

[84] A. Néher, op. cit., p. 51–52.

en contact – au moins indirect – avec Qumran et son courant exégétique. Car il reste plausible, toujours d'après Néher [85], qu'un lien assez intime ait existé alors entre les deux courants du pharisaïsme et de l'essénisme, et par conséquent, plausible aussi que le choix, auquel Symmaque s'arrête ici, du terme μοναχός relève d'une exégèse de ce verset orientée dans un sens déterminé par la spiritualité commune de ces deux courants.

C'est ce que nous allons essayer de voir au chapitre suivant.

2. *Qumran*

De multiples fragments de Commentaires des Psaumes ont été retrouvés dans la grotte I de Qumran; parmi eux, un très petit morceau, se référant au Psaume 68 [86].

Malheureusement pour nous, le commentaire du verset 7 qui nous intéresse est justement absent. Nous ne savons donc pas quel sens précis le commentateur de Qumran donnait à ces «יְחִידִים que Dieu fait habiter dans la maison» [87]. Cependant, il est permis de faire une conjecture.

La racine יחד est abondamment employée à Qumran pour désigner le rassemblement des membres de la Communauté, la Communauté elle-même et encore le membre même de cette Communauté (יחיד). La liste des citations est trop longue pour être relevée ici, mais la Concordance des textes de Qumran en fait foi [88].

Or, dans les passages les plus significatifs, le mot «maison» de notre verset apparaît à plusieurs reprises, tantôt associé au jaḥad, tantôt le remplaçant comme une sorte d'équivalent. Ainsi dans la Règle de la Congrégation (VIII, 5–6): «Quand ces choses arriveront en Israël, le Conseil de la Communauté sera affermi dans la vérité en tant que plantation éternelle; c'est la maison de sainteté pour Israël et la Société de suprême sainteté pour Aaron» [89]. Et encore (IX, 6): «En ce temps-là, on séparera les membres de la Communauté: la Maison de sainteté pour Aaron, afin que soit réunie la suprême sainteté et la Maison de commu-

[85] Ibid., p. 60 et passim.

[86] Cf. J. Carmignac et P. Guilbert, Les Textes de Qumran traduits et annotés, vol. 2, p. 128.

[87] Psaume 68, 7.

[88] K. G. Kuhn, Konkordanz zu den Qumrantexten, יחד p. 87–89.

[89] Règle de la Congrégation, VIII, 5–6. Traduction A. Dupont-Sommer, in: Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte, 3e éd. Paris 1968, p. 106.

nauté pour Israël, pour ceux qui vont dans la perfection»[90]. De même dans le Document de Damas (III, 19): «Il bâtit pour eux une Maison sûre en Israël»[91]. Dupont-Sommer commente ainsi dans la note 6 de sa traduction[92]: «La Communauté de l'Alliance; c'est 'la Maison de la Loi' (B II, 10,13), 'la Maison de vérité en Israël' (Règle V, 6), 'la Maison de sainteté pour Israël' (Règle VIII, 5), 'la Maison de sainteté pour Aaron... et la Maison de communauté pour Israël' (Règle IX, 6)».

Il semble donc permis de supposer que «la maison où Dieu fait habiter l'isolé» au verset 7 du Psaume 68 a pu être considérée à bon droit par le commentateur qumranien comme celle de sa communauté, «la maison de Communauté», «la maison de Communauté pour Israël» et que les יְחִידִים du Psaume lui apparaissaient plus simplement et tout naturellement comme les membres de la «Communauté de l'Alliance». D'ailleurs, l'opposition marquée par le début du Psaume entre le sort des impies et celui des justes se prêtait naturellement, elle aussi, à une interprétation dans le style que nous connaissons par ailleurs de Qumran:

«Que Dieu se lève et ses ennemis se dispersent,
et ses adversaires fuient devant sa face;
comme se dissipe la fumée ils se dissipent;
comme fond la cire en face du feu,
ils périssent les impies, en face de Dieu.

Mais les justes jubilent devant la face de Dieu,
eux s'exaltent et dansent de joie;
chantez au Seigneur, jouez pour son nom,
frayez le chemin au Chevaucheur des nuées,
jubilez dans le Seigneur, dansez devant sa face.

Père des orphelins, justicier des veuves,
tel est Dieu dans sa sainte demeure;
il donne à l'isolé le séjour d'une maison,
il ouvre aux captifs la porte du bonheur;
mais les rebelles ont habité un sol de feu.»[93]

D'après André Néher[94], certains termes subissent, à travers l'histoire de la pensée rabbinique, une évolution sémantique très caractéristique. Tels sont, en particulier, les mots ḥasid-ḥasidim et jaḥid-jeḥidim.

[90] Ibid., IX, 6, p. 109.
[91] Document de Damas, III, 19.
[92] A. Dupont-Sommer, op. cit., note 6, p. 141.
[93] Traduction du Psautier de la Bible de Jérusalem, Paris 1961, Psaume 68, 2–7.
[94] A. Néher, Echos de la secte de Qumran dans la littérature talmudique, in: Les manuscrits de la Mer Morte (Colloque de Strasbourg 1955), Paris 1957, p. 49.

> «Les époques, note l'auteur, où le mot de ḥasid prend une valeur typique et sert à désigner un cercle, correspondent précisément aux deux moments où... s'opère un contact entre Qumran et le Judaïsme rabbinique, comme si le ḥasid au sens fort entrait dans le judaïsme chaque fois que celui-ci est en contact avec Qumran. Et il en est de même de cet autre terme, qui ne figure jusqu'ici dans aucun catalogue des sectaires dans le Talmud, et qui est celui de jaḥid, pluriel jeḥidim, les individus, ou encore les associés, ou encore, la lexicologie talmudique permet d'adopter ce sens, les isolés» [95].

Ces moments de contact particulier entre Qumran et le Judaïsme rabbinique seraient le début et la fin de la période talmudique. André Néher trouve dans les midrachim tardifs des Xe et XIe siècles et dans les premiers documents de la littérature philosophique et exégétique juive en Espagne, le mot jeḥidim employé dans le sens particulier d'ascètes, synonyme de nezirim, tsadiqim, et ḥasidim (חסידים, צדיקים, נזירים).

Mais ce même sens mystique ou monacal se retrouve «dans des passages anciens du Talmud, là où sont évoqués des éléments de la vie juive à l'époque du second Temple». Dans ces textes, le jaḥid désigne, dans l'ensemble des termes qualifiant les hommes remarquables de la Synagogue, une catégorie spéciale:

> «Les jeḥidim sont cités dans le traité Taanit surtout. On les voit zélés dans la prière et dans le jeûne, reconnus aptes, mieux que d'autres, à intercéder auprès de Dieu pour amener la pluie en cas de sécheresse. C'est dans ce même cadre de piété favorable à l'ascèse et à la mystique, que le Talmud présente la galerie des ḥasidim richonim, des hommes, parfois des dynasties d'hommes, remarquables par leur zèle et par leur assurance d'être écoutés par Dieu. C'est parmi eux que l'on trouve Onias-le-Cercleur que l'on a pu identifier avec le Maître de Justice de Qumran, que l'on trouve Nicodème, le disciple de Jésus, et d'autres encore qui, selon le témoignage du Talmud, sans être eux-mêmes des Pharisiens, suscitaient l'admiration des Pharisiens contemporains. C'est là, dans ces mêmes milieux, que le Talmud situe les jeḥidim. L'un au moins de ces jeḥidim est nommément désigné dans un texte du Talmud de Jérusalem: Juda Ben Papos; les historiens ont depuis longtemps établi le rapport de Juda Ben Papos avec la figure de Jésus dans le Talmud. Ces quelques traces suffisent – me semble-t-il – à localiser les jeḥidim dans les milieux sectaires. On pensera aux judéo-chrétiens? Peut-être. Pourquoi pas à Qumran, ou à quelque chose d'analogue, en tout cas

[95] Op. cit., p. 49.

à un jaḥid, à une communauté d'isolés, qui se désignait, comme la communauté de Qumran se désignait elle-même ? » [96].

D'autres indications, relevées par A. Néher, mettent encore en relief le caractère mystique du jaḥid dans le Talmud. Enfin l'auteur remarque que le choix du terme jaḥid pour désigner un membre du jaḥad s'explique par une tradition biblique, comme le mot jaḥad lui-même, ainsi que l'a établi Talmon [97], et conclut que le יחיד du Talmud, comme le חסיד du Talmud, se situe en liaison avec le יחיד et le יחד de Qumran, «dans une commune tradition authentiquement juive et attestée par la Bible» [98].

Cette étude d'A. Néher, que nous avons voulu citer longuement, nous permet d'éclairer peut-être un peu le μοναχός par lequel Symmaque rend le יחיד hébreu du verset 7 du Psaume 68. Si, comme le pense le P. Barthélemy, Symmaque est un Samaritain converti au Judaïsme orthodoxe [99], l'emploi qu'il fait de μοναχός dans ce Psaume dont nous avons vu quelle interprétation on pouvait en donner à Qumran, peut fort bien avoir été intentionnelle. Mais on s'explique moins par contre pourquoi, dans le v. 16 du Ps. 25 (solitaire et malheureux que je suis), il a traduit le יחיד par μόνος et non par μοναχός, alors qu'A. Néher voit dans ce יחיד le membre du jaḥad, séparé du reste de la communauté [100], à moins d'admettre que Symmaque a été influencé, dans le Psaume 68, par une exégèse traditionnelle héritée, soit de Qumran où nous savons que le Psaume était commenté, soit des milieux rabbiniques qui, d'après Quispel, voyaient des célibataires dans les jeḥidim de notre verset [101].

3. Philon d'Alexandrie

Il faut souligner tout de suite que le terme μοναχός ne se rencontre pas plus chez Philon que dans la Septante. Il serait donc permis de passer cet auteur sous silence. Si nous lui consacrons cependant un chapitre, c'est peut-être en raison de son silence même, et aussi parce qu'il intro-

[96] Op. cit., p. 51–52.

[97] Cité en note par A. Néher: S. Talmon, The sectarian יחד a biblical noun, Vetus Testamentum 1952, p. 133.

[98] A. Néher, op. cit., p. 54.

[99] Cf. p. 350 et note 76.

[100] A. Néher, op. cit., p. 53; cf. p. 349.

[101] Cf. p. 351–352.

duit dans notre vocabulaire un élément nouveau, indissociable du μοναχός, celui de μοναστήριον.

M. Harl souligne, dans l'article que nous avons cité au précédent chapitre [102], que l'œuvre de Philon est riche en textes où apparaît traité le thème de l'unité intérieure et que son vocabulaire mériterait d'être étudié sur ce point. Sans nous arrêter à ce sujet, nous avons cependant annoté les emplois qui se rencontrent chez lui de μόνος et de ses composés [103].

Μόνος à lui seul est si courant, qu'il est impossible, dans le cadre de cette étude, d'en donner un compte rendu détaillé. Plus significatifs sont pour nous les termes de μονότροπος, μονωτικός, μονήρης, μοναδικός, μονοῦσθαι, μόνωσις, μοναστήριον.

Mais alors qu'effectivement, l'emploi de ces termes est fréquent, et fréquent aussi le thème traité de la vie solitaire et de l'unité intérieure, le μοναχός n'apparaît jamais, et là où l'on pourrait s'attendre à le rencontrer, Philon semble l'ignorer tout à fait et utiliser de préférence le μονότροπος de la Septante, ou encore μονωτικός ou μονήρης, μοναδικός, parfois ces différents termes ensemble.

Ainsi, par exemple, dans le De Opificio mundi [104] la vie solitaire d'Adam avant la création de la femme est qualifiée de μονήρης βίος. Mais dans le De Fuga et Inventione [105] un mode de vie austère et isolé est appelé αὐστηρός τε καὶ μονωτικὸς βίος, de même que le Logos de Dieu, qui aime le désert et la solitude, est φιλέρημος καὶ μονωτικὸς [106].

Μονωτικός et μονότροπος se trouvent en plusieurs endroits opposés à ἀγελαῖος ou ἀγελαστικός, ou encore à σύννομος, pour différencier les animaux solitaires de ceux qui sont grégaires ou vivent en société. Ainsi, dans le De Praemiis et poenis [107]: «Il semble voir alors les ours, lions, panthères et les bêtes de l'Inde, éléphants et tigres, et tous les autres dont la vigueur et la force sont indomptables, échanger la vie solitaire et isolée contre la vie communautaire, μεταβαλεῖν ἐκ τοῦ μονωτικοῦ τε καὶ μονοτρόπου πρὸς τὸ σύννομον.»

Ou encore, dans le De Cherubim [108]: «Il y eut un temps où l'esprit

[102] M. Harl, A propos des logia de Jésus: le sens du mot μοναχός, Revue des Etudes grecques, 73 (1960), p. 472, note 2.

[103] D'après l'Index de l'édition Cohn et Wendland, vol. VII, Berlin 1896.

[104] De Opificio mundi, CW I, 53, 12.

[105] De Fuga et Inventione, CW III, 115, 25.

[106] Quis rerum divinarum heres sit, CW III, 53, 2.

[107] De Praemiis et Poenis, CW V, 356, 3.

[108] De Cherubim, CW I, 184, 16.

n'avait pas de relation avec les sens et même n'avait pas de perception sensible. Il était très loin des hordes et des troupeaux et ressemblait aux animaux qui vivent dans la solitude et l'isolement, πάμπολυ διεστὼς τῶν συννόμων καὶ ἀγελαίων, ἐοικὼς τοῖς μονοτρόποις καὶ μονωτικοῖς ζῷοις.»

La colombe qui est un animal apprivoisé, ἀγελαστικός, est opposée à la tourterelle qui aime le désert et la solitude, φιλέρημος καὶ μονωτικός[109].

Enfin, dans un passage du De Fuga et inventione [110], μονωτικός et μονότροπος sont associés à deux autres adjectifs et donnent chacun une nuance particulière de la vie contemplative ainsi définie: «Cherchez-vous une vie sans mélange (ἄμικτον), à l'écart de la société des hommes (ἀκοινώνητον), vouée à une activité unique (μονότροπον), dans l'isolement (μονωτικόν)?»

Il est intéressant de remarquer qu'ici μονωτικός et μονότροπος ne sont pas interchangeables comme ils pourraient l'être dans les textes cités plus haut et que μονότροπος n'a pas seulement le sens de solitude, mais bien plus précisément celui d'unité d'activité et de vie.

A. Guillaumont fait justement remarquer [111] que ce comportement unique, cette unification intérieure, est un élément essentiel de l'idéal monastique:

> «Les μοναχοί, explique-t-il en citant Eusèbe dans son commentaire du Psaume 68, peuvent être dits μονότροποι, parce qu'ils ont un comportement unique et une activité orientée vers une unique fin... Le moine est un homme qui se refuse à tout partage dans sa vie».

Mais c'est là également un élément essentiel de l'idéal contemplatif de Philon:

> «L'authentique serviteur de Dieu est celui 'qui n'a qu'un seul but et qu'une seule fin, le servir' (θεραπεύειν) (De Abrahamo 130). Si le sage, s'élevant au-dessus du troupeau, se retire des occupations humaines et les fuit, c'est pour 'servir seulement Celui qui est' (De ebrietate 86), pour 'vivre pour Dieu seul' (θεῷ μόνῳ ζῆσαι) (De mutatione 213)».

En citant notre passage du De Fuga et inventione, Guillaumont montre ces quatre nuances de la vie contemplative que nous avons relevées plus haut en ajoutant:

[109] Quis rerum, CW III, 53, 2 et De Specialibus Legibus, Liber I, CW V, 39, 17.

[110] De Fuga et Inventione, CW III, 117, 21. Trad. E. Starobinski-Safran, Paris 1970, p. 123.

[111] A. Guillaumont, Philon et les origines du monachisme, in: Actes du Colloque de Lyon sur Philon d'Alexandrie, septembre 1966, Paris 1967, p. 369–370.

«Mais le contemplatif ne doit pas seulement avoir réalisé l'unité dans son activité, il doit l'avoir réalisée aussi, et surtout, en lui-même, en son âme, en mettant fin à la multiplicité des passions, car il faut être 'unique' (εἷς et pas seulement μόνος) pour aller à l'Unique».

Les différentes formes du verbe μονοῦσθαι, en particulier les participes μονωθεὶς et μονούμενος, sont également utilisées par Philon pour rendre, en d'autres endroits, l'idée d'isolement ou de solitude: «Ce dernier, là où il est à l'écart (μονωθεὶς), est brusquement saisi d'un transport divin» [112], ou encore: «... Ayant acheté un lopin de terre, il y passait de longues heures dans la solitude, πολλὰ διέτριβε μονούμενος» [113], et enfin les deux textes que nous verrons plus loin, où μονούμενος est en corrélation avec μοναστήριον. Enfin, relevons la forme μονωθῇ: «Cet homme-là, considéré parmi les autres, compte peu, mais isolé, ὅταν μονωθῇ, c'est un personnage» [114].

Nous ne citerons pas en détail les nombreuses utilisations de μόνωσις [115], nous limitant aux adjectifs choisis par Philon pour rendre les différentes nuances dont il voulait colorer l'idée de solitude, et nous remarquerons qu'il s'est servi largement de presque tous les composés de μόνος, à l'exception de μοναχὸς.

Le fait s'explique sans doute par l'utilisation peu courante qui était faite de ce mot à l'époque de Philon; nous l'avons montré dans les précédents chapitres [116]. La Septante elle-même ne l'a pas employé, et Symmaque, Aquila et Théodotion sont postérieurs à Philon. Si ces derniers ont introduit ce mot dans leur vocabulaire, c'est sans doute sous l'influence – étrangère à Philon qui ne savait pas l'hébreu – du texte original qu'ils avaient à traduire et peut-être aussi des courants ascétiques, juifs et judéo-chrétiens, de leur temps. L'absence du μοναχός chez Philon pourrait-elle apparaître dès lors comme un argument de plus en faveur d'une origine hébraïque et syriaque du mot tel qu'il fut utilisé par les premiers siècles chrétiens?

Par contre, Philon semble bien être le premier à introduire dans le vocabulaire grec – comme un terme technique, il est vrai – le μοναστήριον, dont la fortune, après le 3e siècle, sera indissociable de celle de μοναχός.

[112] De Vita Mosis, CW IV, 187, 10.
[113] In Flaccum, CW VI, 151, 1. Trad. A. Pelletier, Paris 1967, p. 144.
[114] De Somniis Liber II, CW III, 298, 3. Trad. P. Savinal, Paris 1962.
[115] Cf. Index CW, μόνωσις
[116] Cf. 336–346

Dans le premier passage du De Vita contemplativa [117] où il l'emploie, il le fait précéder d'un ὁ καλεῖται, «ainsi appelé», formule, souligne François Daumas, «qui apparaît chez lui lorsqu'il veut faire passer quelque néologisme ou quelque expression inhabituelle» [118], et il le fait suivre d'un mot formé sur la même racine et destiné à éclairer la signification du néologisme: ἐν ᾧ μονούμενοι, «où ils s'isolent»: «Dans chaque (habitation) se trouve une pièce sacrée nommée sanctuaire (σεμνεῖον) ou ermitage (μοναστήριον) où ils s'isolent pour accomplir les mystères de la vie religieuse» [119].

De même plus loin: «Ils donnent six jours à la philosophie, chacun demeurant isolé de son côté dans les ermitages (μοναστηρίοις) que l'on a dits» [120].

Le contexte, celui de l'idéal contemplatif et solitaire des Thérapeutes, et la racine commune aux deux mots de μοναστήριον et μονούμενοι, dont l'un doit expliquer l'autre, ne permettent pas de douter du sens à donner à ce néologisme: il s'agit bien d'un endroit où l'on s'isole, mais évidemment où l'on s'isole en vue d'atteindre l'idéal de la contemplation proposé ailleurs par Philon, et donc en vue d'arriver aussi à unifier son comportement et sa vie.

Certes, Philon n'est pas le seul à utiliser ce vocabulaire et à traiter du thème de la solitude. La littérature païenne de 1er siècle, néopythagoricienne surtout, en est riche et les formations de mots sur μόνος se multiplient pour exprimer un sentiment nouveau qui correspond à une évolution religieuse de l'époque [121]. Mais le P. Festugière souligne que si le thème de la solitude n'est pas nouveau en soi, «ce qui distingue entre eux ceux qui l'exploitent, c'est le but qu'ils assignent à la vie solitaire. Le sage de Philon s'enfonce au désert pour chercher Dieu: voilà sa marque originale» [122]. Ce sera celle aussi du μοναχός chrétien du 3e siècle qui, s'il n'est pas un héritier direct des Thérapeutes, a du moins vécu

[117] De Vita contemplativa, CW VI, 52, 15.

[118] F. Daumas, De Vita contemplativa, Introduction et notes, Paris 1963, p. 36.

[119] Trad. P. Miquel, Paris 1963, p. 95: Ἐν ἑκάστῃ (οἰκίᾳ) δέ ἐστιν οἴκημα ἱερόν, ὅ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον, ἐν ᾧ μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται.

[120] De Vita contemplativa, CW VI, 54, 3. Trad. P. Miquel p. 99: Τὰς μὲν οὖν ἓξ ἡμέρας χωρὶς ἕκαστοι μονούμενοι παρ' ἑαυτοῖς ἐν τοῖς λεχθεῖσι μοναστηρίοις φιλοσοφοῦσι.

[121] Cf. J. A. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. I, Paris 1944, p. 45.

[122] Ibid., vol. II, Paris 1949, p. 528.

dans la même région et progressé sur des chemins que ceux-ci lui avaient ouverts dans une assez large mesure.

III. MONACHOS DANS LE MONDE CHRÉTIEN PRIMITIF

1. Evangile de Thomas et Ascétisme syrien

Par trois fois le texte copte de l'Evangile de Thomas découvert à Nag-Hammadi [123] utilise le mot grec ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ et cet emploi paraît d'autant plus remarquable qu'il voisine avec celui – au demeurant plus fréquent – du mot copte ⲟⲩⲁ, ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ, c'est-à-dire un, un seul.

Parallèlement, le texte grec de ce même Evangile nous est partiellement transmis par les papyri d'Oxyrhynque 1, 654 et 655. Ces fragments ne contiennent pas les trois logia où, dans le texte copte, se rencontre le mot ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ; mais deux d'entre eux (1 et 654), cependant, nous fournissent une équivalence des Dits 4 et 30 qui présentent l'emploi de ⲟⲩⲁ, ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ: le papyrus 1 rend le ⲟⲩⲁ du logion 30 par εἷς μόνος; le papyrus 654, qui correspond au logion 4, est malheureusement mutilé à l'endroit précis qui nous aurait intéressés et ne nous permet aucune restitution certaine: y avait-il μόνοι ou μοναχοί? Rien de sûr ne peut être affirmé.

D'une manière générale, les commentateurs ont estimé que le texte copte retrouvé à Nag-Hammadi ne pouvait être qu'une traduction d'un, ou même de plusieurs modèles grecs, éventuellement retouchés si l'on en juge par les différences relevées entre ce texte de Nag-Hammadi et les fragments d'Oxyrhynque [124]: la priorité du grec sur le copte est en effet démontrée dans la majorité des cas où un texte nous est transmis dans ces deux langues. Mais G. Garitte, dans son article «Les logoi d'Oxyrhynque sont traduits du copte» [125], a remis en cause cette opinion et prouvé par des exemples que le texte des papyrus d'Oxyrhynque, du moins, dénote, par l'étrangeté de certaines tournures et expressions grecques, la traduction maladroite d'un original copte.

[123] Nous citons le texte copte établi par A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Yassah 'Abd al Masih: Evangelium nach Thomas, Koptischer Text herausgegeben und übersetzt, Leiden 1959.

[124] Cf. H. Ch. Puech, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, avril-juin 1957, Paris 1958, p. 147, 151 et 154.

[125] Le Muséon 73 (1960), p. 335–349.

Quoiqu'il en soit, la question de la formation, de la provenance et de la langue originale du recueil lui-même reste posée. A. Guillaumont en particulier [126] et bien des auteurs avec lui [127] estiment que l'original, du moins en certaines de ses parties, car le recueil ne s'est probablement constitué que progressivement, pourrait avoir vu le jour dans des milieux syriens. L'analyse de certains logia et de leurs divergences avec le texte synoptique des Evangiles canoniques révèle en effet le recours à un substrat araméen commun [128]. Les sémitismes se retrouvent également dans des logia qui n'ont pas de parallèles synoptiques et qui pourraient remonter à une tradition indépendante des Evangiles canoniques [129]. Enfin, des parentés marquantes avec les anciennes versions syriaques ont été soulignées par A. Guillaumont et J. E. Ménard [130]. Guillaumont va même jusqu'à reconnaître, dans son analyse, que certains sémitismes relevés dans le texte copte «exclueraient, si on devait les tenir pour tels, l'existence d'un intermédiaire» entre l'original araméen et le copte [131].

Si tout l'Evangile est, dans son ensemble, susceptible d'une interprétation gnostique, «il reflète», de l'avis des chercheurs, «en certaines de ses couches rédactionnelles primitives, une mentalité judéo-chrétienne» [132]. «L'Evangile de Thomas a quelques points communs avec l'Evangile d'après les Hébreux, texte judéo-chrétien écrit probablement avant l'an 150, et l'Evangile selon les Egyptiens, texte encratique, assez orthodoxe, pagano-chrétien. Des contacts avec l'Evangile d'après les Nazaréens et l'Evangile des Ebionites sont plus difficiles à prouver.

[126] Sémitismes dans les Logia de Jésus retrouvés à Nag-Hammadi, Journal asiatique 246 (1958), p. 113–123; ainsi que, Le nom des Agapètes, VC 23 (1969), p. 30–37.

[127] Entre autres: A. F. J. Klijn, Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum, VC 15 (1961), p. 146–159; G. Quispel, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius, VC 18 (1964), p. 226–235; également: L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne, in: Aspects du Judéo-christianisme Paris 1965, p. 35–51; A. Baker, The Gospel of Thomas and the Syriac Liber Graduum, New Testament Studies 12 (1965), p. 49–55; J. E. Ménard, Les Problèmes de l'Evangile selon Thomas, in: Essays on the Nag-Hammadi Texts in honour of Alexander Böhlig, Nag-Hammadi Studies 3, p. 59–73.

[128] Cf. en particulier les analyses de A. Guillaumont in Sémitismes dans les logia de Jésus ... Journal asiatique 246 (1958), p. 117–119.

[129] Cf. G. Quispel, The Gospel of Thomas and the New Testament, VC 4 (1957), p. 189–207; J. E. Ménard, Les Problèmes de l'Evangile selon Thomas, p. 60 et ss.

[130] Sémitismes dans les logia de Jésus, p. 119; Les Problèmes de l'Evangile selon Thomas, p. 63 et ss.

[131] Sémitismes ... p. 123, note 20.

[132] J. E. Ménard, Les Problèmes ... p. 73.

Enfin, G. Quispel a fait de nombreux rapprochements entre les passages 'néotestamentaires' de l'Evangile de Thomas et le Diatessaron d'une part, le texte occidental d'autre part» [133].

Klijn, de son côté, a établi une relation entre l'Evangile de Thomas, les Odes de Salomon et les Actes de Thomas, trois documents qu'il estime avoir été écrits dans la même région et dans un laps de temps d'une centaine d'années environ [134].

Les comparaisons que l'on peut trouver, sur le plan littéraire comme sur le plan des idées, entre l'Evangile de Thomas et les Libri Graduum syriens ont été étudiées par A. Baker et J. E. Ménard [135]. Même si on ne peut le faire remonter jusqu'à Edesse, comme le pense B. Ehlers [136], il faut admettre, selon les auteurs cités, que l'Evangile de Thomas témoigne d'un courant de pensée dont l'influence se retrouve dans les Libri Graduum comme dans la spiritualité postérieure. En effet, G. Quispel a signalé des comparaisons possibles entre notre Evangile et le Pseudo-Macaire syrien [137] et il n'hésite pas à voir une ligne continue de Thomas à Macaire, dans le même christianisme syrien d'origine palestinienne, influencé, d'après lui, non par la gnose, mais par l'encratisme alexandrin [138].

Quant à la date de composition des éléments les plus anciens, elle semble généralement admise: on la fixe aux alentours de 140 ou, du moins, dans la seconde moitié du 2e siècle [139].

C'est en nous appuyant sur ces données de la recherche que nous

[133] Cf. R. Kasser, L'Evangile selon Thomas, Neuchâtel 1961, p. 18.

[134] Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum, VC 15 (1961), p. 146–159.

[135] A. Baker, The Gospel of Thomas and the Syriac Liber Graduum, New Testament Studies 12 (1965), p. 49–55; J. E. Ménard, Les Problèmes de l'Evangile selon Thomas, in: Essays on the Nag-Hammadi Texts in honour of Alexander Böhlig, Nag-Hammadi Studies 3, p. 59–73.

[136] Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa, in Novum Testamentum, 12 (1970), p. 284–317.

[137] The Syrian Thomas and Syrian Macarius, VC 18 (1965), p. 226–235; également: Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden 1967.

[138] Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden 1967, p. 114–118.

[139] Cf. H. Ch. Puech, op. cit., p. 163; J. E. Ménard, op. cit., p. 73; A. F. J. Klijn, op. cit., p. 146, qui cite B. Gärtner, The Theology of the Gospel of Thomas, London 1961, p. 271: «Hitherto there has been a fair measure of agreement over the date A. D. 140–150».

allons tenter d'analyser le sens du terme ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ, tel qu'il se présente dans les trois logia 16, 49 et 75 d'abord, et celui du mot copte ⲟⲩⲁ, ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ qui semble lui servir d'équivalent dans d'autres passages.

Jusqu'ici, les chercheurs n'ont pas dissocié ⲟⲩⲁ, ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ de ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ et leur ont donné la même interprétation. A titre d'hypothèse, nous essayons de les analyser séparément:

Log. 16: Jésus dit: Certainement les hommes pensent que je suis venu pour jeter une paix sur l'univers. Mais ils ne savent pas que je suis venu pour jeter sur terre des discordes, le feu, l'épée, la guerre. Si en effet, il y a cinq dans une maison, ils se trouveront trois contre deux et deux contre trois – père contre fils et fils contre père – et ils se lèveront en étant des ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ [140].

Log. 49: Jésus dit: Bienheureux les ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ et les élus, car vous trouverez le royaume! Parce que vous êtes issus de lui, de nouveau vous y retournerez [141].

Log. 75: Jésus dit: Beaucoup se tiennent dehors à la porte, mais ce sont les MONAXOC seuls qui entreront dans la chambre nuptiale [142].

Le logion 16 a son parallèle en Luc 12, 51–53: «Pensez-vous que je sois apparu pour établir la paix sur la terre? Non, je vous le dis, mais la division. Désormais en effet, dans une maison, de cinq personnes, on sera divisé, trois contre deux et deux contre trois: on sera divisé, père contre fils et fils contre père, mère contre fille et fille contre mère, belle-mère contre bru et bru contre belle-mère».

[140] ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲧⲁϫⲁ ⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛϭⲓ̅ ⲣ̅ⲣⲱⲙⲉ ϫⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲉⲓⲉⲓ ⲉⲛⲟⲩ ϫⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲉϫⲙ̅ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ϫⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲉⲓⲉⲓ ⲁⲛⲟⲩϫⲉ ⲛ̅ϩⲛ̅ ⲡⲱⲣϫ' ⲉϫⲛ̅ ⲡⲕⲁϩ ⲟⲩⲕⲱϩⲧ ⲟⲩⲥⲏϥⲉ ⲟⲩⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲟⲩⲛ̅ ϯⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲁϣⲱⲡ[ⲉ] ϩⲛ̅ ⲟⲩⲏⲉⲓ ⲟⲩⲛ̅ ϣⲟⲙⲧ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲉϫⲛ̅ ⲥⲛⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲥⲛⲁⲩ ⲉϫⲛ̅ ϣⲟⲙⲧ · ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉϫⲙ̅ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉϫⲙ̅ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲱϩⲉ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲩⲟ ⲙ̅ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ

La traduction française est celle de J. Doresse in: Les Livres secrets des Gnostiques d'Egypte, t. II: L'Evangile de Thomas ou les Paroles de Jésus, Paris 1959.

[141] ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ϩⲉⲛⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲧ'ⲥⲟⲧⲡ ϫⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁϩⲉ ⲁⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲉⲣⲟ ϫⲉ ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛ̅ ϩⲛⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ϩⲏⲧⲥ̅ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲙⲁⲩ

[142] ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲛ ϩⲁϩ ⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ϩⲓⲣⲙ̅ ⲡⲣⲟ ⲁⲗⲗⲁ ⲙ̅ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲛⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̅ϣⲉⲗⲉⲉⲧ

Guillaumont, et Ménard à sa suite [143], ont montré que, sous sa forme copte, le logion se rapproche de la version syriaque curétonienne et davantage encore du texte de la sinaïtique, auquel il correspond presque exactement. Néanmoins, le texte copte mutile la fin du logion tel qu'il nous est transmis par Luc: «La mère contre la fille et la fille contre la mère, la belle-mère contre la bru et la bru contre la belle-mère». Après le «fils contre le père», il termine par ces mots: «... et ils se lèveront en étant des ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ». La formule se retrouvera dans le logion 23, mais alors, au lieu de ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ, on aura ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ, comme nous le verrons plus loin. Pourquoi cette différence?

Le contexte du logion 16 est un contexte de division, de séparation. En Mathieu 10, 34–36, le même Dit est suivi de la phrase: «On aura pour ennemis les gens de sa propre maison...» puis immédiatement du passage bien connu: «Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi, qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi, qui ne prend pas sa croix et ne vient pas à ma suite n'est pas digne de moi. Qui aura trouvé sa vie la perdra et qui aura perdu sa vie à cause de moi la trouvera.»

Le ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ pourrait être ici celui qui est séparé, séparé de ses proches, de sa famille, pour suivre le Christ venu apporter, non la paix, mais la division. «Cette guerre que Jésus introduit dans le monde ne vise pas avant tout à remplacer un ordre ancien par un ordre nouveau, le Royaume, mais à produire des 'Uniques', entièrement détachés de leur milieu familial et social identifié au monde» [144]. La rupture des liens familiaux est signalée dans les logia 55, 99, 101, comme une condition nécessaire pour devenir disciple de Jésus (log. 101), pour être digne de lui (log. 55) et finalement pour entrer dans le Royaume (log. 99). De même, les Libri Graduum (920, 15–25) lient cette séparation totale du milieu familial et social à l'accomplissement parfait de la volonté du Seigneur dans la virginité, la garde du corps et des pensées du cœur.

Dans le logion 49, le ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ est explicitement rattaché à l'élu (ⲥⲟⲧⲡ̅), c'est-à-dire ici aussi à un séparé, à un homme mis de côté par un choix, destiné au Royaume dont il est issu et où il doit retourner, selon un thème gnostique bien connu, ce Royaume auquel on se prépare en s'abstenant de tous les biens d'ici-bas, comme le dit clairement le

[143] Sémitismes dans les logia de Jésus, p. 118–119; Les problèmes de l'Evangile de Thomas, p. 63.

[144] R. Kasser, L'Evangile selon Thomas, Neuchâtel 1961, p. 52.

logion 27: «Si vous ne jeûnez pas au monde, vous ne trouverez pas le Royaume» [145].

Enfin, dans le logion 75, le ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ se rapporte encore expressément à cette catégorie d'élus qui seuls sont dignes, parmi tous ceux qui se tiennent à la porte, d'entrer dans la chambre nuptiale. Là encore l'élection suppose la séparation et, ici plus explicitement sans doute, le célibat. G. Quispel y voit une allusion directe à la parabole des dix vierges de Mt. 25, 1–13, peut-être même un résumé de cette parabole et pense qu'ici ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ s'identifie avec παρθένος [146].

J. E. Ménard signale [147] que, «dans les Libri Graduum (513, 12), le chemin du parfait conduit à la maison du Seigneur, c'est-à-dire à la chambre nuptiale». En effet: «... Et perfectio illa quam Dominus angelis similem esse dixit, via illa arcta et angusta consummatur. Haec quidem via praeceptorum magnorum ad domum Domini ducit et ad thalamum eius intrat; semitae autem praeceptorum minorum ad domum Domini non pertingunt, nec ad thalamum eius ingrediuntur, sed retinentur in mansionibus vitae citra thalamum Domini» [148]. Celui donc qui entre dans la chambre nuptiale, c'est-à-dire qui est destiné au mariage spirituel, est le parfait qui observe les préceptes majeurs, le célibataire, selon ce que nous connaissons des pratiques de l'Eglise syrienne [149].

Si maintenant nous examinons les logia de l'Evangile de Thomas où se rencontre le mot copte «un» (ⲟⲩⲁ et ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ), nous pouvons constater que la nuance affirmée est davantage celle d'unification, en opposition à ce qui est double et divisé:

Log. 11: Lorsque vous serez dans la lumière, que ferez-vous en ce jour-là où étant *un* vous deviendrez deux (ⲉⲧⲉⲧⲛ̅ ⲟ ⲛ̅ⲟⲩⲁ ⲁⲧⲉⲧⲛⲉⲓⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲛⲁⲩ), et lorsque vous deviendrez deux, qu'est-ce alors que vous ferez?

Log. 22: ...Lorsque vous ferez les deux *un* (ⲡⲥⲛⲁⲩ ⲟⲩⲁ), et que vous ferez le dedans comme le dehors et le dehors comme le dedans et le haut comme le bas! Et si vous faites le mâle et la femelle

[145] ⲉⲧⲉⲧⲙ̅ⲣⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲉⲧⲛⲁϩⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲉⲣⲟ

[146] G. Quispel, L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne, Aspects du Judéo-christianisme, Paris 1965, p. 37 et Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden 1967, p. 26.

[147] Op. cit., p. 66.

[148] Liber Graduum, Patrologia syriaca III, ed. M. Kmosko, Paris 1926, 514, 9–17.

[149] Cf. surtout A. Vööbus, History of asceticism in the Syrian Orient, Louvain 1958.

en *un seul* (ⲙ̅ⲡⲓⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ), afin que le mâle ne soit plus mâle et que la femelle ne soit plus femelle... alors, vous entrerez dans le Royaume.

Ce logion se retrouve en partie dans la deuxième épître de Clément, 12, 2–6: «Quelqu'un ayant en effet demandé au Seigneur lui-même quand est-ce que son Royaume arriverait, il répondit: 'Lorsque les deux n'en feront plus qu'un, lorsque l'extérieur sera comme l'intérieur, lorsque dans la rencontre de l'homme avec la femme il n'y aura ni homme ni femme» [150]. Le mot «un» dans le texte de Clément est εἷς: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν. De même, dans les Stromates (III, 13, 23–26), Clément d'Alexandrie, citant Julius Cassien, donne une partie de notre logion et l'attribue à l'Evangile des Egyptiens; le mot «un» est rendu là aussi par εἷς: ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν.

Log. 106: ...Lorsque vous ferez que les deux soient *un* (ⲡⲥⲛⲁⲩ ⲟⲩⲁ), vous deviendrez fils de l'Homme.

J. E. Ménard rapproche également cette Parole des Libri Graduum (581, 3–4) pour lesquels «devenir Fils de l'Homme, c'est devenir une nouvelle créature dans le Christ, à l'exemple de l'Adam androgynique avant sa chute» [151].

Log. 4: Jésus dit: Que le vieillard chargé de jours ne tarde pas à interroger le petit enfant de sept jours sur le Lieu de la Vie, et il vivra! Car il apparaîtra que beaucoup de premiers seront derniers, et ils deviendront *un seul* (ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲥⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ).

Le contexte est celui d'une unification, de l'abolition des différences entre l'homme chargé de jours et l'enfant nouveau-né, entre les premiers et les derniers. D'après J. Doresse, le sens de cette parole de Jésus est à expliquer par celle du paragraphe 22 (analysée ci-dessus): «Faire que les deux soient un, faire le dehors comme le dedans, faire le haut comme le bas, faire les premiers derniers, faire la droite gauche et inversement» sont des thèmes qui impliquent, d'après lui, «les notions d'unification mystique, d'androgynie céleste et de renversement des valeurs de notre univers» [152].

Le papyrus d'Oxyrhynque (654) qui nous livre en grec ce même

[150] Trad. H. Hemmer, Les Pères Apostoliques, t. 2, Clément de Rome, Paris 1926, p. 155.

[151] Op. cit., p. 65.

[152] J. Doresse, op. cit., p. 126 et 207.

logion est malheureusement mutilé à l'endroit précis qui nous aurait intéressés et il n'est pas possible d'opérer une restitution certaine: le texte portait-il μόνοι ou μοναχοί? Nous en sommes réduits aux conjectures [153].

Quant au logion 23: «Jésus dit: Je vous choisirai *un* (ⲟⲩⲁ) entre mille et deux entre dix mille et ceux-ci se lèveront étant *un*», J. Doresse le commente ainsi [154]: «Quant aux derniers mots: Et ceux-ci se lèveront étant *un*, il faut entendre que ces élus se dresseront (ou ressusciteront?) dans cette 'unité' qui a fait le sujet du paragraphe précédent» (= le log. 22, cité plus haut).

Un détail ici est intéressant: la formule employée en copte est exactement la même que dans le logion 16, à une différence près: celle du mot ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ.

Log. 16: Et ils se lèveront en étant des MONAXOC
ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲱϩⲉ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲩⲟ ⲙ̅ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ.

Log. 23: Et ils se lèveront étant *un*
ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲱϩⲉ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲩⲟ ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ.

Pourquoi, dans une même formulation, le log. 16 emploie-t-il ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ, et le log. 23 ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ?

R. Kasser [155] a noté certains concepts exprimés dans l'Evangile de Thomas alternativement en grec et en copte: «digne», rendu par ἄξιος et ⲙ̅ⲡϣⲁ; «lieu», par τόπος et ⲙⲁ; «bienheureux», par μακάριος et ⲛⲁⲁⲉⲓⲧ. Cependant, on ne rencontre pas, à notre connaissance, d'emploi du mot grec μόνος ou de εἷς μόνος à côté de ⲟⲩⲁ, ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ, ce qui en serait normalement l'équivalent. La perle «unique» du logion 76 est qualifiée par le mot copte ⲟⲩⲱⲧ (ⲙ̅ⲡⲓⲙⲁⲣⲅⲁⲣⲓⲧⲏⲥ ⲟⲩⲱⲧ); de même la brebis «unique» que cherche le berger du logion 107: ⲁϥϣⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲥⲁ ⲡⲓⲟⲩⲁ.

Enfin le logion 30: «Jésus dit: Là où il y a trois dieux, ce sont des dieux. Là où sont deux ou bien un (ⲥⲛⲁⲩ ⲏ ⲟⲩⲁ) je suis avec lui», trouve une équivalence dans le papyrus d'Oxyrhynque 1 [156]. Tous deux

[153] P. Oxy. 654, ligne 25: ..σετε ὅτι πολλοὶ ἔσονται π[ρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ [..... σιν.

[154] J. Doresse, op. cit., p. 162.

[155] Op. cit., p. 20.

[156] P. Oxy. 1., recto ligne 3: (avec la restitution proposée par A. Guillaumont in: Journal Asiatique, 1958, p. 115):

redonnent, dans un contexte énigmatique, l'agraphon [157]: «Là où sont deux ou un, je suis avec lui». *UN* est rendu en copte par ⲟⲩⲁ, en grec par εἷς μονός. Le texte syriaque d'Ephrem relevant l'agraphon dans son Commentaire du Diatessaron et l'appliquant au solitaire [158] porte ḥad (ܚܕ). Clément d'Alexandrie, commentant l'interprétation élaborée par les Gnostiques (Stromates, X, 68) désigne lui aussi cet «unique», près duquel se tient le Sauveur, par εἷς: «... μετὰ δὲ τοῦ ἑνὸς τοῦ ἐκλεκτοῦ».

Dans son article «Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi» [159], A. Guillaumont suggère une interprétation plausible de la première partie, peu compréhensible à première vue, de ce Dit: se référant au contexte juif et à certains commentaires rabbiniques des Psaumes, il pense qu'il faut voir dans «les dieux» mentionnés ici les elohim, c'est-à-dire les juges du Psaume 82: «Dieu se tient au conseil divin, au milieu des dieux (elohim אלהים) il juge». Or, d'après la législation juive, ces juges devaient être au nombre de trois pour rendre la justice, comme l'indiquerait aussi notre texte [160]. Quoiqu'il en soit, le mot *un* qui nous intéresse se trouve ici en relation avec le nombre trois et il semble normal dès lors qu'il soit rendu par ⲟⲩⲁ en copte, par εἷς en grec et ܚܕ en syriaque. Le solitaire à qui Jésus promet son assistance est appelé par Ephrem mšwḥda (ܡܫܘܚܕܐ), non iḥidaja, et chez Clément, il s'agit d'un εἷς ἐκλεκτός. Philoxène de Mabboug (fin du 5e, début du 6e siècle) explicite dans quel sens il faut comprendre ce «solitaire»: «Il faut que le moine soit effectivement accordé à son nom et devienne moine extérieurement et intérieurement, qu'il n'y ait en lui rien d'autre que lui seul et Celui qui demeure en lui, je veux dire le Christ, lequel ne consent à venir résider en lui que s'il est seul. Il a dit, en effet: 'Il fait habiter le solitaire (iḥidaja) dans une maison', et: 'Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu

[λέγ]ει [ἷς ὅπ]ου ἐὰν ὦσιν
[γ̄ θεοὶ] ε[ἰσιν] θεοὶ καὶ
[ὅ]που ε[ἷς] ἐστὶν μόνος
[λέ]γω ἐγώ εἰμι μετ' αὐτ[οῦ]

Jésus dit: là où il y a trois dieux ce sont des dieux; là où il y a un seul, je vous le dis, je suis avec lui.

[157] Cf. A. Resch, Agrapha, TU, Leipzig 1889, p. xii No 64 et p. 295, Nachtrag 28.

[158] Cf. Ephrem, Evangelii concordantis Expositio 14, 24. Chester Beatty Monographs 8, Dublin 1963.

[159] In: Journal Asiatique 246 (1958), p. 113–123.

[160] Ibid., p. 116.

d'eux'» [161]. Et Guillaumont, citant ce texte, le commente ainsi: «La citation de Matt. 18,20 peut paraître inadaptée, sinon paradoxale; en réalité, le logion est cité d'après une interprétation traditionnelle chez les Syriens (cf. le commentaire qu'en fait Aphraate, Dém. 4, éd. Parisot, 160–161); il faut comprendre: ceux qui, étant deux ou trois, se sont unifiés, je suis avec eux (comparer ce qu'est devenu le logion dans l'Evangile de Thomas 30)» [162]. Il s'agit donc bien là d'une notion d'unification.

Ainsi, c'est par εἷς, εἷς μόνος que le grec a rendu, dans les équivalents que nous possédons (II Clément; Clément d'Alexandrie; Papyrus d'Oxyrhynque), le ⲟⲩⲁ, ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ de certains logia coptes de l'Evangile de Thomas.

Notre recherche aurait trouvé sa récompense si nous avions pu découvrir une correspondance grecque à l'une des trois Paroles qui utilisent le terme ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ en copte. Malheureusement, il n'en est rien, et force nous est de rester sur le terrain des hypothèses.

Que la priorité revienne au grec ou au copte, il reste vrai que la présence de ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ dans les deux textes est assez surprenante. Si la version grecque est antérieure, il faut en effet admettre qu'en deux logia au moins (22 et 30), le grec avait εἷς ou εἷς μόνος là où le copte emploie ⲟⲩⲁ, ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ, et que le terme μοναχός figurait très probablement déjà dans le texte que le traducteur copte avait sous les yeux. Or, le choix de ce mot en grec semble difficilement explicable en dehors d'une intention déterminée, d'une signification qui dépasse certainement l'usage courant du terme tel que nous l'ont révélé les écrits littéraires, juridiques ou familiers étudiés plus haut.

Si, comme le pense M. Harl [163], ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ a le sens de un-unifié, on ne comprend pas très bien pourquoi il est employé dans les logia 16, 49 et 75 et pas dans les autres, où le contexte d'unification est beaucoup plus clair, particulièrement dans les logia 11 et 22 cités par M. Harl à l'appui de sa thèse. Certes, comme le souligne encore cet auteur, Aquila a bien donné le sens de rassembler, unifier, au verbe μοναχόω du Ps. 86 [164], ainsi que le lui suggéraient la racine יחד du texte hébreu et

[161] Cité par A. Guillaumont, Monachisme et éthique judéo-chrétienne, in: Judéo-christianisme, Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au Cardinal J. Daniélou, Paris 1972, p. 209.

[162] Ibid. p. 209, note 31.

[163] M. Harl, A propos des logia de Jésus: le sens du mot μοναχός, Revue des Etudes grecques, 73 (1960), p. 464–474.

[164] Cf. p. 348, et M. Harl, op. cit., p. 469.

son souci attesté d'une traduction littérale. Mais on a vu [165] que, sauf en Ps. 68,7, il rend de manière constante le mot יָחִיד par μοναχός. On peut donc penser qu'il établit pour le verbe la même équivalence que pour le substantif ou l'adjectif. Par contre Symmaque, dont nous savons qu'il semble plus délibérément colorer son μοναχός du sens presque technique de célibataire, n'utilise pas ici μοναχόω, mais ἑνόω. L'unification, le rassemblement, ne lui paraissent donc pas pouvoir être signifiés par un dérivé de μοναχός. Or, il écrit après Aquila, vraisemblablement sous le règne de Marc-Aurèle (161–180), un peu après ou presque en même temps que le premier rédacteur de l'Evangile de Thomas.

Enfin, l'interprétation de M. Harl ne peut pas nous satisfaire pleinement, parce qu'elle laisse de côté, dans son analyse, le logion 16 qui pourtant offre un emploi explicite du mot ⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ, mais auquel, il est vrai, le contexte ne permet pas de trouver aisément le sens de l'unité ou de l'unification.

A. F. J. Klijn, dans un article sur le «single one» dans l'Evangile de Thomas [166], de même que G. Quispel, dans son ouvrage «Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle», non seulement ne distinguent pas, mais réunissent les deux termes ⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ et ⲞⲨⲀ ⲞⲨⲰⲦ et, par conséquent, les différentes notions qu'ils impliquent: «Allerdings hat 'Monachos' im Thomas-Evangelium eine Nebenbedeutung: er ist auch der Mensch, der, eben weil er Unverheirateter ist, 'das Männliche und das Weibliche zu einem Einzigen macht, so daß das Männliche nicht (mehr) männlich und das Weibliche nicht (mehr) weiblich ist' (log. 22). Der Monachos ist also auch der einheitliche Mensch» [167]. Et plus loin, Quispel cite les logia 4 et 23 comme présentant un emploi de ⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ, mais c'est ⲞⲨⲀ ⲞⲨⲰⲦ qu'ils utilisent, justement pas ⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ [168].

L'absence du mot μοναχός dans toutes sortes d'autres contextes contemporains et plus tardifs où le thème de l'unité intérieure est développé (Philon, Clément d'Alexandrie, Origène, même les auteurs païens) montre, selon nous, non pas que l'utilisation du terme dans ce sens n'a pas pu s'imposer, comme le suggère M. Harl [169], mais tout simplement

[165] Cf. p. 348–350

[166] A. F. J. Klijn, The «single one» in the Gospel of Thomas, Journal of Biblical Literature 81 (1962), p. 271–278.

[167] Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden 1967, p. 27.

[168] Ibid., p. 107.

[169] M. Harl, op. cit., p. 472.

que le mot n'a pas été introduit, ni compris – au début du moins – avec cette nuance.

Il semble donc qu'on se trouve ici devant un terme technique, propre à certains milieux bien déterminés. L'utilisation faite par Symmaque du même mot pour désigner le célibataire en Gen. 2,18 et peut-être également en Ps. 68,7, pourrait nous mettre sur la voie.

Si de plus, il faut voir dans le texte de l'Evangile de Thomas différentes couches rédactionnelles dont les plus anciennes pourraient avoir été influencées par le judéo-christianisme et indiqueraient une provenance, sinon d'Edesse, du moins de milieux syriens, alors on est ramené assez naturellement au terme iḥidaja, comme l'ont déjà remarqué les chercheurs [170].

Il n'entre pas strictement dans ce travail d'évoquer la figure de l'ascète syriaque avec tous les problèmes que ses origines posent à l'histoire, cependant, quelques mots doivent être dits ici des différentes dénominations sous lesquelles il apparaît dans les textes.

Depuis les études d'A. Vööbus notamment [171], on connaît mieux le rôle important qu'a joué l'ascétisme, et plus particulièrement le propos de virginité, dans l'église syrienne primitive. Ce n'est pas le lieu ici de discuter le pourquoi, ni l'origine de cette prédominance ascétique et même encratite. Il nous suffit de savoir que l'Eglise syrienne des origines considérait la foi chrétienne comme un nouveau pacte, une nouvelle alliance (qeiama) qui, par le baptême, engageait les chrétiens (fils et filles de l'alliance = benai et benat qeiama) dans une milice, pour une lutte, dont le caractère ascétique ne fait pas de doute: les baptisés renonçaient à toute possession des biens d'ici-bas et également au mariage. Toute une terminologie se développe autour de la notion d'alliance et de lutte sainte, si semblable à celle de Qumran que Vööbus ne peut s'empêcher de voir entre les deux courants spirituels une relation de cause à effet [172]: «The features of both phenomena, those of the covenanters in the desert of Judah are so similar, indeed, so strikingly similar, that it is hard to resist the temptation to assume that they stand in a causal relation to each other».

[170] Outre G. Quispel dans les ouvrages déjà cités, cf. aussi A. Guillaumont in Monachisme et Ethique judéo-chrétienne, Paris 1972, et in Le nom des Agapètes VC 23 (1969), p. 30–37.

[171] Cf. surtout History of asceticism in the Syrian Orient, t. I: The origin of asceticism, early monasticism in Persia, CSCO t. 14, Louvain 1958.

[172] Ibid., p. 25.

Si Vööbus peut relever de telles similitudes dans la terminologie relative à l'alliance, à la fonction des prêtres, à la guerre [173], pourquoi ne pas penser que le terme même désignant l'ascète de Qumran, jaḥid (יָחִיד) ait pu servir de modèle au iḥidaja, l'une des dénominations de l'ascète chez les Syriens, aussi bien que la notion d'alliance de Qumran semble être à l'origine de celle du qeiama syriaque [174].

Vööbus remarque qu'un type de chrétienté comme celle qui se développait en Syrie devait nécessairement déterminer aussi une conception particulière de l'Eglise [175].

Si Jésus était venu en ce monde pour montrer aux hommes le chemin vers Dieu par la voie du renoncement et de l'ascèse, il devenait normal que seuls ceux qui étaient prêts à le suivre sur ce sentier ardu et épineux pouvaient former son Eglise. Les sacrements, et en particulier le baptême, devenaient ainsi un privilège réservé à l'assemblée des ascètes [176]. Ainsi le baptême n'était pas un rite pour tous les chrétiens, mais seulement pour ceux qui acceptaient de renoncer au mariage, à la possession des biens d'ici-bas et à la vie dans le monde [177], et l'Eglise devenait l'assemblée des «élus», c'est-à-dire des ascètes [178].

C'est en rapport avec cette conception archaïque de l'Eglise qu'il faut situer les termes de benai qeiama, betula, qaddiša et iḥidaja qui désignent les élus, ascètes, vierges de l'Eglise syrienne.

Si les benai qeiama ont pu être, dans un sens large, les membres même de l'assemblée ecclésiale, dans un sens plus restreint, proche de la notion en usage à Qumran, ils formaient aussi la congrégation de ceux qui étaient liés par ce pacte [179]. Cette société n'était pas séparée de la communauté chrétienne, mais formait une sorte d'Eglise dans l'Eglise, l'Eglise de l'élite [180].

[173] Ibid., p. 25, notes 81 et 82 qui mettent en parallèle Aphraate, Démonstration VII, col. 341 et Ecrit de Damas (Damaskusschrift XIV, p. 22) ainsi que Megilloth Genuzoth I, p. 25. De même, Aphraate, Dém. VII, 18, 20, col. 341, 345 et Meg. Genuzoth I, p. 25.

[174] Cf. d'ailleurs à ce sujet l'opinion de G. Quispel in: Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, p. 107 et 117.

[175] Op. cit., p. 90.

[176] Cf. A. Vööbus, op. cit., p. 94, citant Aphraate, Dém. VII, col. 341–344.

[177] Op. cit., p. 95 et la citation de Dém. col. 348.

[178] Faut-il rattacher à cette conception de l'Eglise syrienne le phénomène de vocabulaire présenté par la Pešitta qui, en Mt. 19, 12 et Actes 8, 27 rend notre mot eunuque par le terme mehaimeno (ܡܗܝܡܢܐ) tiré de la racine hmn (ܗܡܢ) = croire, donc croyant?

[179] Cf. Vööbus, op. cit., p. 103.

[180] Cf. J. Gribomont, Le Monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce, Studia Monastica 7 (1965), citant E. Beck, p. 17.

Le betula (fém. betulta) désigne plus expressément celui qui vit dans la virginité et la Pseudo-Clémentine, De Virginitate, appelle de ce nom les chrétiens eux-mêmes, identifiant ainsi le message chrétien et l'état de virginité [181].

Le qaddiša, par contre, textuellement le saint, définit l'homme marié, mais vivant dans la continence, c'est-à-dire dans la pureté, équivalent de la sainteté [182].

Quant à notre iḥidaja, il a été interprété de diverses manières:

La Pešitta use de ce vocable pour désigner le Μονογενής en Jean I, 14,18 et 3,16 et Aphraate lui-même qualifie ainsi le Fils de Dieu: «Le iḥidaja, sorti du sein du Père, doit réjouir tous les iḥidaje» [183]. Il joue ainsi volontairement, sans doute pour mieux souligner la relation étroite des élus avec le Christ ressuscité, sur la similitude de vocabulaire qui peut exister entre le iḥidaja désignant le Fils Unique, le Monogène, et le iḥidaja employé pour dénommer les «solitaires», les ascètes.

A. Adam s'appuie sur cette équivalence pour conclure que, en vertu d'une théologie du nom, le titre même de iḥidaja, Monogène, a passé du Fils de Dieu aux enfants de Dieu qui se sont mis à l'école du Christ et sont devenus ses imitateurs: «Die iḥidaje sind die wahren Nachfolger des Messias Jesus, und die Bezeichnung iḥidaja wurde der hohe Ehrentitel seiner Getreuesten. Ein Würdename Jesu ist also auf seine wahren Jünger übertragen worden» [184].

Mais A. Vööbus [185] et E. Beck [186] ont montré qu'il n'était guère possible de soutenir cette thèse, malgré ce qu'elle peut avoir de séduisant. En effet, μονογενής n'est pas l'unique signification possible du terme iḥidaja. En un autre endroit de la même Démonstration, Aphraate explicite plus clairement le sens qu'il donne à ce mot: «Si quelqu'un, lié par un vœu, ayant fait profession de continence, a embrassé la vie d'un iḥidaja...» Il s'agit ici d'un genre de vie qui est celui d'un continent ou d'un célibataire [187]. D'ailleurs, le contexte lui-même où

[181] Cf. Vööbus, op. cit. p. 104.

[182] Ibid., p. 105.

[183] Patrologia syriaca I Graffin, t. I, Parisot col. 269:

ܚܕܝܐ ܕܡܢ ܚܕܝܐ ܢܦܩ ܡܢ ܐܒܘܗܝ ܢܦܩ ܡܢ ܚܕܝܐ ,

[184] A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, ZKG 1953, p. 220.

[185] Op. cit., p. 106–108.

[186] Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums, Stud. Ans. 38 (1956), p. 258–260.

[187] Dém. VI, col. 260–259.

Aphraate introduit son jeu de mots amène assez logiquement à cette interprétation:

> «Illis enim qui uxores non duxerint, angeli caeli ministrabunt; qui castitatem tenuerint, in sanctuario Altissimi requiescent. Solitarios (iḥidaje) omnes Unigenitus (iḥidaja) a sinu Patris laetificabit. Non erit illic masculus nec femina, neque servus, neque ingenuus, sed omnes filii erunt Excelsi. Omnes virgines castae quae Christo sunt desponsatae, lampades suas illic splendentes habebunt, et Sponsi thalamum cum eo ingredientur» [188].

Il est difficile, en lisant ce texte, de ne pas se sentir ramené aux thèmes développés dans l'Evangile de Thomas: l'entrée du royaume promise aux solitaires (MONAXOC) (log. 49), l'abolition des divisions de sexes, de conditions (log. 22), enfin l'accès de la chambre nuptiale réservé aux vierges chastes (log. 75).

Cet usage que fait Aphraate du mot iḥidaja se trouve encore confirmé chez S. Ephrem. Parmi d'autres textes, E. Beck relève celui où Ephrem emploie le mot iḥidaja pour qualifier le soleil: «Dieser (= Ephrem) bezeichnet zunächst in Hym. De Fide 40,5 die Sonne als kyana iḥidaja, als ein Naturding, einzig, vereinzelt in seiner Art. Darüber hinaus sagt er von ihr, daß sie 'iḥidaja'it' das Licht hervorbringe, d. h. in ihrer Isoliertheit ohne Vermischung mit einem andren (weiblichen) Wesen» [189]. Le rapprochement est intéressant à faire au passage avec le texte où Aristote, parlant du soleil comme d'un être singulier et unique, introduit pour la première fois en grec l'adjectif μοναχός [190].

Le P. Leloir note également [191] que pour S. Ephrem la pratique de la virginité est liée à la vie d'un iḥidaja: «Vivre dans la virginité parce qu'on est moine (iḥidaja)... (De Paradiso VII, 15–19), et encore: «La virginité sera la première et principale forme de mortification du consacré à Dieu: elle est la caractéristique du moine (Carmina Nisibena XIX, 3)».

Enfin Vööbus propose le passage d'un manuscrit de la Vaticane conservant, en syriaque, certains canons, vraisemblablement du synode de Séleucie-Ctésiphon (410 ap. J. C.) où l'équivalence entre notre iḥidaja

[188] Dém. VI, col. 270–269.

[189] Stud. Ans. 38 (1956), p. 256, 259–260.

[190] Cf. p. 338.

[191] L. Leloir, S. Ephrem, moine et pasteur, Théologie de la Vie monastique, Paris 1961, p. 91 et 89.

et μοναχός est clairement exprimée: «... 'And at that time when the order (i. e. the institution) gained strength and grew large they were called... in Greek μοναχοί, and their dwelling-places μοναστήρια, which are interpreted in Syriac as the caves (or cells) of the iḥidaje'. Ms. Vat syr. fol. 23 b. The word which is lost in the text is obviously iḥidaje. This is attested also by the Arabic version which has preserved the word... iḥidaje, Ms. Vat. arab. 153, fol. 198 b» [192].

L'emploi du terme MONAXOC dans ces trois logia, 16, 49, 75, nous paraît donc fournir un argument de plus en faveur d'une influence des milieux syriens sur la rédaction du texte original de l'Evangile de Thomas. C'est l'appellation technique iḥidaja, en usage dans l'Eglise de Syrie, que le traducteur, grec ou copte, a, croyons-nous, tenté de rendre par μοναχός.

Nous ne pensons pas, dès lors, qu'il faille expliquer le sens du mot en recourant à la notion d'unification proprement gnostique, exprimée dans d'autres Paroles du même texte, ou à cette nécessité d'unité intérieure, très tôt exigée par toute la spiritualité monastique comme l'a bien montré A. Guillaumont [193]. Certes l'unification de toute la vie du moine, de ses facultés intérieures et extérieures, est une condition essentielle de l'état qu'il a choisi. Eusèbe déjà l'a compris, nous le verrons au chapitre suivant: sans chercher à élaborer une spiritualité du monachisme, ce qui n'est pas son fait, il souligne l'équivalence entre le μοναχός et le μονότροπος. Très tôt aussi, des spirituels comme Evagre, Macaire, puis le Pseudo-Denys et Philoxène de Mabboug en Syrie, Basile et bien d'autres, insisteront sur cette unité de cœur et d'esprit, sans lesquels il ne peut y avoir de véritable solitude pour Dieu. Il ne semble pas toutefois, à notre avis, que cette notion d'unification soit déjà présente dans le terme MONAXOC tel que nous le livre l'Evangile de Thomas, ni qu'elle ait guidé le choix qui a été fait de ce mot par le traducteur, grec ou copte.

Le MONAXOC des trois logia analysés reflète simplement les caractéristiques de l'ascète, telles que nous les révèle la littérature des milieux syriens et judéo-chrétiens: celles d'un élu, d'un séparé, d'un célibataire [194].

[192] A. Vööbus, op. cit., p. 108, Ms. Vat. syr. 501, fol. 23b.

[193] Cf. Monachisme et Ethique judéo-chrétienne, in: Judéo-Christianisme, Paris 1972, p. 199–218.

[194] Peut-être faudrait-il ajouter un mot ici à propos du monachisme manichéen dont l'histoire dans l'Orient syrien (Mani commence sa prédication le

2. *Eusèbe de Césarée et Athanase d'Alexandrie*

Comme nous l'avons déjà relevé, le terme μοναχός ne se rencontre, avant la grande efflorescence du monachisme, chez aucun des auteurs du monde grec, païen et même chrétien, où on serait en droit de l'attendre: ni Philon et les Néo-pythagoriciens du 1er siècle, ni Chérémon parlant des prêtres retirés dans les temples d'Egypte [195], ni Clément d'Alexandrie et Origène, ni Porphyre, ni Jamblique, ni aucun des écrivains qui ont traité de la vie solitaire ou contemplative, ne semblent l'avoir connu, du moins utilisé, alors que, par ailleurs, et pour leur dessein, ils multiplient les composés et dérivés de l'adjectif μόνος comme μονότροπος, μοναδικός, μόνιμος, μονήρης, μονάζων, μονωτικός... etc. [196].

Reitzenstein fait par ailleurs remarquer [197] que les deux termes,

20 mars 242) ne peut pas être négligée. Sans entrer dans toute la complexité du problème, disons seulement que la conception négative d'un monde créé dominé par le Principe du Mal en lutte contre le Bien, conduit forcément le manichéen à un ascétisme radical, destiné à libérer du corps et du monde corporel les parcelles lumineuses qui y sont emprisonnées. Seule une complète abstinence du monde et une mortification impitoyable amènent au salut et à la libération. Mais tous ne peuvent, dans la pratique, y parvenir, ce qui entraîne, forcément aussi, la division des croyants en deux catégories: celle des Elus, qui vivent intégralement les exigences du salut et qui vont former le monachisme manichéen, et celle des Auditeurs, qui ont le droit de se marier, peuvent travailler comme les autres hommes tout en conservant un certain idéal de pureté et en évitant de rechercher les richesses et qui ne peuvent atteindre à la libération que par la médiation des moines, à l'existence matérielle desquels ils doivent, en échange, subvenir.

Ce qui doit simplement nous retenir ici est la conception manichéenne du moine – (considéré comme un élu, un séparé de la vie humaine ordinaire, un célibataire) – et le vocabulaire qui le désigne.

D'après Vööbus (History of Asceticism in the Syrian Orient, I, p. 112–113), quand Mani écrit en syriaque, il emploie le mot zaddiqa pour le moine, zaddiqta pour la femme-ascète, et ce terme est rendu en grec et en copte par δίκαιος. Quand il écrit en persan, il use de l'expression wisidagan qui désigne un élu: «meaning someone who has been elected». D'autres mots sont employés aussi: din-dar, que Vööbus traduit par «qui observat religionem», dinavar qui veut dire croyant, et enfin le mot vierge qui revient souvent. Toutes ces qualifications nous laissent bien dans un climat très proche de l'ascétisme syrien et il convenait de le relever ici.

[195] Cité par Porphyre, De Abstinentia, IV, 6–7.

[196] Cf. p. 358 et p. 361 avec note 121. Il faut cependant faire une exception pour Plotin, comme on l'a vu, qui applique μοναχός à l'Etre Premier, souverainement libre et seul dans son Unicité.

[197] R. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1914, Abh. 8, Heidelberg 1914, p. 39–45.

en tout cas les deux notions, de κοινόβιον et μονάζοντες étaient connus de Philon et de Jamblique et qu'ils ont passé dans la langue égyptienne, le premier sous la forme de Sawḥes (ⲥⲟⲟⲩϩⲥ, de ⲥⲟⲟⲩϩ = assemblée ou congrégation), le second sous celle de Remenuoth (ⲣⲙ̅ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ = homme vivant seul, d'après Jablonski, Opuscule I, 229–230). Ces noms nous ont été conservés, avec des orthographes différentes suivant les manuscrits, par S. Jérôme dans sa fameuse énumération des différentes sortes de moines [198]. Et Reitzenstein ajoute: «Man kann wohl zweifeln ob diese Namen ursprünglich für Christen geprägt sind. Die koptisch-christliche Literatur kennt nur die griechischen Lehnwörter μοναχός und ἀναχωρητής» [199]. On voit en tout cas par là que le copte n'était pas dépourvu d'expression pour désigner le solitaire et que si le mot μοναχός a prévalu en Egypte pour dénommer le moine chrétien, c'est en raison sans doute d'une signification et d'un choix bien particuliers, comme nous avons pu le supposer par l'Evangile de Thomas.

Or quand Eusèbe de Césarée, dans son Commentaire des Psaumes (écrit entre 330 et 340) essaye une interprétation du μοναχός [200] à l'aide des synonymes relevés dans les différentes traductions grecques du Psaume 68,7, il ne semble nullement introduire ce terme comme un néologisme dont la portée serait obscure. Il propose une signification que lui suggèrent la confrontation et l'analyse linguistique des différentes versions scripturaires qu'il a sous les yeux. Il tente de rendre le lecteur attentif à la réalité que le mot recouvre et dont les synonymes soulignent les dimensions et le caractère:

> «Il fait habiter les *monotropous* dans la maison. Selon Symmaque, il donne aux *monachois* une maison et selon Aquila, il fait asseoir en la maison les *monogeneis*. Selon la cinquième édition, il fait habiter

[198] S. Jérôme, Lettre 22, 34 CSEL 54, p. 196.

[199] Op. cit., p. 45. Reitzenstein mentionne encore le mot Sarabaïta, qu'on retrouve chez Cassien, puis chez S. Benoît. L'étymologie en est peu sûre. Celle qui est proposée ici par Reitzenstein, à la suite de Jacoby: ⲥⲁⲣ-ⲁⲃⲁⲓⲧ «Zerstreut an Zellen», n'est pas très satisfaisante, le participe conjoint en copte (ici ⲥⲁⲣ, du verbe ⲥⲱⲣ = disperser) n'ayant jamais le sens passif. Nous proposerions plutôt d'interpréter le préfixe ⲥⲁⲣ comme ⲥⲁ ou ⲥⲁⲣ = l'homme (cf. Crum, Coptic Dictionary, p. 253) et le suffixe ⲁⲃⲁⲓⲧ comme venant de ⲣⲁⲃⲏ ou ⲣⲁⲩⲏ, le quartier d'une ville, la maison, la cellule, ou de ⲁⲃⲏⲧ ou ⲁⲩⲏⲧ, le monastère. Mais rien ne peut être absolument sûr.

[200] PG 23, col. 689 B–C.

dans la maison les *monozonous*. Là était donc sa première œuvre et la plus grande de celles qu'il fit en faveur du genre humain. Or le premier ordre de ceux qui progressent dans le Christ est celui des moines, mais ils sont rares et c'est pourquoi Aquila les appelle *monogeneis*, devenus semblables au Fils Unique (Monogène) de Dieu. D'après la Septante, ils n'ont qu'une seule manière de vivre (*monotropous*), non plusieurs et ils ne changent pas de genre de vie, ils n'en ont qu'un seul qui les conduit au sommet de la vertu. Aussi la cinquième édition les appelle-t-elle *monozonous*, c'est-à-dire vivant seuls, chacun pour soi, et les reins ceints. Tels sont ceux qui mènent à bien une vie solitaire et pure et dont les premiers furent les disciples de Notre Sauveur auxquels il fut dit: «N'ayez ni or ni argent dans vos ceintures, ni besace pour le chemin, ni chaussures, ni bâton» [201].

Or il est remarquable qu'aucune des interprétations données par Eusèbe de ce μοναχός, auquel il ramène finalement toutes les autres qualifications, ne se rattache à l'idée de solitude au sens d'isolement.

Pour l'évêque de Césarée, les moines constituent «le premier ordre de ceux qui progressent dans le Christ», c'est-à-dire l'élite des chrétiens, de ceux que Dieu fait habiter dans sa maison qui est l'Eglise (col. 689 D). Leur qualité même les rend singuliers, rares, et c'est pourquoi ils peuvent être appelés *monogeneis*, rendus semblables au Fils Monogène par leur caractère unique et sans pareil. Ils n'ont qu'une seule manière de vivre dont ils ne dévient pas, ils tendent tout droit vers le sommet de la vertu, ils sont *monotropoi*. Et c'est pourquoi ils peuvent être appelés aussi *monozonoi*. Et Eusèbe d'expliquer lui-même ce qu'il entend par là: «C'est-à-dire vivant seuls (μονήρεις), chacun pour soi et les reins ceints». «Tels sont, poursuit-il, tous ceux qui mènent à bien une vie solitaire et pure (μονήρης καὶ ἁγνός) et dont les premiers ont été les disciples de

[201] La traduction est de nous. Κατοικίζει, φησὶ, μονοτρόπους ἐν οἴκῳ. Κατὰ δὲ τὸν Σύμμαχον, δίδωσιν οἰκεῖν μοναχοῖς οἰκίαν, καὶ κατὰ τὸν Ἀκύλαν, καθίζει μονογενεῖς οἴκονδε. Κατὰ δὲ τὴν πέμπτην ἔκδοσιν, κατοικίζει μονοζώνους ἐν οἴκῳ. Καὶ τοῦτ' ἦν τὸ πρῶτον αὐτοῦ κατόρθωμα· ὃ δὴ καὶ μέγιστον τῶν αὐτοῦ κατορθωμάτων τῷ τῶν ἀνθρώπων δεδώρηται γένει. Τὸ γοῦν πρῶτον τάγμα τῶν ἐν Χριστῷ προκοπτόντων τὸ τῶν μοναχῶν τυγχάνει. Σπάνιοι δέ εἰσιν οὗτοι· διὸ κατὰ τὸν Ἀκύλαν μονογενεῖς ὠνομάσθησαν, ἀφωμοιωμένοι τῷ μονογενεῖ υἱῷ τοῦ Θεοῦ. Κατὰ δὲ τοὺς Ἑβδομήκοντα μονότροποι τυγχάνουσι, ἀλλ' οὐ πολύτροποι, οὐδὲ ἄλλοτε ἄλλως τὸν ἑαυτῶν μεταβάλλοντες τρόπον, ἕνα δὲ μόνον κατορθοῦντες, τὸν εἰς ἄκρον ἥκοντα ἀρετῆς. Μονοζώνους δὲ αὐτοὺς ἡ πέμπτη ἔκδοσις ὠνόμασεν, ὡς ἂν μονήρεις καὶ καθ' ἑαυτοὺς ἀνεζωσμένους. Τοιοῦτοι δὲ πάντες εἰσὶν οἱ τὸν μονήρη καὶ ἁγνὸν κατορθοῦντες βίον, ὧν πρῶτοι γεγόνασιν οἱ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν μαθηταὶ, οἷς εἴρητο· Μὴ κτήσησθε χρυσόν μηδὲ ἄργυρον εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μήδε ὑποδήματα μήδε ῥάβδον ...

Notre Sauveur auxquels il fut dit: 'N'ayez ni or, ni argent dans vos ceintures, ni besace pour la route, ni chaussures, ni bâton'».

Μονόζωνος, μονήρης, ἁγνός sont ici des termes synonymes et désignent assez explicitement l'état de vie chaste et célibataire (la traduction latine donnée par Migne n'a d'ailleurs pas hésité à rendre ἁγνός par castus) [202]. Le sens qu'il faut donner à ce βίος μονήρης καὶ ἁγνός est donc assez clair [203] et se trouve renforcé encore par d'autres témoignages qu'il n'est pas inutile de citer ici:

Philon, nous l'avons déjà relevé, appelle βίος μονήρης la situation d'Adam avant la création de la femme, ce même état que Symmaque qualifie de son côté par μοναχός [204].

Aux livres III et VII des Stromates, Clément d'Alexandrie use par deux fois de l'expression βίος μονήρης, pour l'opposer, dans un contexte qui ne laisse pas de doute, à la vie du mariage [205].

Enfin Reitzenstein qui s'interroge sur le sens technique ou non à donner au μονήρης de notre passage d'Eusèbe, cite encore quelques auteurs païens chez qui cet adjectif est synonyme de ἄγαμος (Diogène Laërce I, 25; Lucien, Timon 42; Lettres d'Hyppocrate 12,2) [206].

Pour Eusèbe, les premiers de ces *monozonoi*, de ces purs, ont été les disciples du Sauveur auxquels il fut recommandé de ne rien avoir dans leur ceinture, c'est-à-dire de se maintenir dans une parfaite aisance de mouvement, dans une parfaite liberté par rapport aux contingences d'ici-bas.

Il semble donc bien clair que pour lui, le μοναχός à qui s'appliquent en fin de compte toutes ces qualifications, est un imitateur du Christ, menant une vie solitaire, non au sens de retirée, mais au sens de chaste et célibataire, et par conséquent de singulière et d'unifiée, de libérée aussi, selon la dernière phrase de notre passage, par rapport aux nécessités de la vie matérielle. Et ceci peut nous ramener de nouveau et comme malgré nous aux caractéristiques de l'ascète syrien qui est célibataire, unique, séparé et également pauvre et pélerin.

Ce recours à la conception syrienne du iḥidaja, dont μοναχός serait le décalque, sinon la traduction, nous permet en tout cas de comprendre

[202] PG, col. 690 B.

[203] Cf. A. Guillaumont, Le nom des Agapètes, VC 23 (1969), p. 36.

[204] Cf. p. 358, De Opificio Mundi, CW I, 53, 12.

[205] Stromates III, 9, 67, éd. Stählin vol. II, p. 226, 23. Et Stromates VII, 12, 70, éd. Stählin vol. III, p. 51, 5.

[206] R. Reitzenstein, op. cit., p. 61–62.

ce passage du texte d'Eusèbe dans lequel Reitzenstein ne voyait que non-sens et qu'il tentait d'expliquer par une lacune: «Er (Eusèbe) hatte vier verschiedene Übersetzungen für das hebräische Wort das 'einsam, allein' bedeutet, zu erklären; für zwei liegen die Erklärungen deutlich vor (μονόζωνοι und μονότροποι); für eine liegt scheinbar eine doppelte vor: μονογενεῖς sollen sie heißen, weil sie dem Μονογενής gleich geworden sind – das ist verständlich – und weil sie σπάνιοι sind – das ist unverständlich und unsinnig. Für die vierte endlich (μοναχοί) haben wir gar keine Erklärung, und das ist noch unsinniger. Ich denke, es ist ohne weiteres klar, daß unser Text lückenhaft ist und σπάνιος die Erklärung für μοναχός gibt» [207].

Nous avons vu que dans la littérature syriaque le iḥidaja désigne à la fois le Μονογενής et le μοναχός [208], le Fils Unique, mais aussi l'ascète qui est choisi, séparé, singulier et célibataire, c'est-à-dire effectivement μονογενής, μονότροπος, et μονήρης ou μονόζωνος.

Si d'Eusèbe nous passons à Athanase, nous constatons que chez lui le terme μοναχός prévaut pour désigner, non seulement Antoine et ses émules, mais également les cénobites des fondations pachômiennes [209].

Or, pas plus qu'Eusèbe, Athanase ne cherche à expliquer clairement le sens qu'il donne au terme μοναχός: l'emploi qu'il en fait laisse supposer chez le lecteur une connaissance non équivoque de sa signification et de son application: le terme est devenu technique et courant.

Cependant il arrive qu'en deux endroits au moins Athanase établisse une équivalence qui nous renseigne sur la nuance précise qu'il donne au mot.

Ecrivant à Horsièse, successeur de S. Pachôme, dans une lettre datée de 363–364 environ, il formule son adresse de la manière suivante: «Athanase à l'abbé Horsièse, père des moines et de tous ceux qui, avec lui, s'exercent dans le βίος μονήρης, salut» [210]. Horsièse et ses compagnons sont donc pour lui ceux qui ont embrassé la vie μονήρης. Il ne peut s'agir de vie érémitique, puisque l'expression s'applique à la pre-

[207] Ibid., p. 60–61.

[208] Cf. p. 375.

[209] Cf. Vita Antonii, PG 26, col. 835–976 et lettres d'Athanase: Historia Arianorum ad Monachos PG 25, col. 781 A; Ep. ad Dracontium PG 25, 532 A et passim; Apologia de fuga sua PG 25, 676 B; Ep. ad Serapionem PG 25, 685 et passim; Ep. ad Orsisium PG 26, 977; Ep. ad Ammonium PG, 26, 980.

[210] Ep. ad Orsisium, PG 26, 977: Ἀθανάσιος ἀββᾷ Ὡρσισίῳ, πατρὶ μοναχῶν, καὶ πᾶσι τοῖς σὺν αὐτῷ τοῖς τὸν μονήρη βίον ἀσκοῦσιν, χαίρειν.

mière communauté des cénobites. Et nous avons vu plus haut que chez d'autres auteurs, antérieurs ou contemporains, cette même expression désigne la vie célibataire.

Or, dans l'adresse également, de l'Historia Arianorum ad monachos [211], Athanase explicite davantage ce qu'il entend par βίος μονήρης:

> «A tous ceux qui partout et sans désemparer s'exercent dans le βίος μονήρης, qui sont établis dans la foi en Dieu, qui ont été sanctifiés dans le Christ et qui disent: 'Voici que nous avons tout quitté et que nous t'avons suivi' aux frères aimés et très dignes d'être aimés, salut dans le Seigneur».

Il est clair qu'il s'agit bien ici et avant tout d'une vie de renoncement intégral pour suivre le Christ. La vie célibataire se nuance, dans ce contexte, des autres renoncements qu'elle implique pour celui qui l'embrasse à la suite du Christ et c'est très certainement ce sens premier et élargi qu'elle a chez Athanase quand il l'applique au moine.

Le μοναχός est donc, pour Athanase comme pour Eusèbe, l'imitateur du Christ qui, à sa suite, mène une existence célibataire, pauvre, libre, dépouillée de tous les biens et de toutes les attaches d'ici-bas. Qu'Athanase ait appliqué cette dénomination à l'anachorète que fut Antoine et aux cénobites de Pachôme montre bien, en tout cas, que le mot ne recouvrait pas pour lui, comme seule ni même comme principale idée, celle de la vie solitaire, isolée, érémitique, mais bien plutôt celle de vie célibataire à la suite du Christ.

3. Papyrus grecs d'Egypte chrétienne

Des invocations magiques, des lettres de moines et des contrats d'affaires, tels sont les contextes bien dissemblables que nous offrent les papyrus grecs d'Egypte chrétienne pour l'utilisation du terme μοναχός.

Le N° 29 des Papyrus d'Oxyrhynque [212], XXXV de l'édition de

[211] Historia Arianorum ad Monachos, PG 25, 692 A: Τοῖς ἁπανταχοῦ κατὰ τόπον τὴν μονήρη βίον ἀσκοῦσιν, καὶ ἐν πίστει θεοῦ ἱδρυμένοις, ἡγιασμένοις τε ἐν Χριστῷ, καὶ λέγουσιν· Ἰδοῦ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι, ἀγαπητοῖς καὶ ποθεινοτάτοις ἀδελφοῖς, ἐν Κυρίῳ πλεῖστα χαίρειν.

[212] Papiri greci e latini, Volume primo, Nos 1–112, Pubblicazione della Società Italiana, Firenze 1912, p. 69–71.

Preisendanz [213], ne présente pas à première vue un intérêt particulièrement remarquable dans l'éventail des nombreux textes d'invocations ou de formules magiques, édités et commentés, que nous avons pu dépouiller [214]. Et pourtant, il mérite une analyse puisqu'il se trouve être le seul à faire usage de mot μοναχός.

Le contexte n'a rien d'original: c'est celui d'une invocation magique comme on en connaît beaucoup d'autres. Elle s'adresse d'abord aux puissances qui règnent sur les différents cieux:

> «Je t'invoque, toi qui sièges au-dessus de l'abîme, Buthôth,
> je t'invoque, toi qui sièges dans le premier ciel, Marmar,
> je t'invoque, toi qui sièges dans le second ciel, Raphaël,
> je t'invoque, toi qui sièges dans le troisième ciel, Suriel,
> je t'invoque, toi qui sièges dans le quatrième ciel, Iphiaph,
> je t'invoque, toi qui sièges dans le cinquième ciel, Pitiel,
> je t'invoque, toi qui sièges dans le sixième ciel, Muriatha.»

Elle se tourne ensuite vers les puissances maîtresses des éléments de ce bas-monde terrestre: la neige, la mer, les dragons, les fleuves, puis fait appel à «Bimadam et Chadraoun, toi qui sièges au milieu des Chadrallos, entre les deux Chérubins et Séraphins qui louent le Seigneur de toute l'armée qui se trouve dans le ciel».

Après l'invocation, ou l'épiclèse, vient la sommation:

> «Je vous conjure tous par le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, de vous soumettre entièrement à ma puissance, chacun m'obéissant parfaitement, de me prêter assistance et de m'accorder grâce, pouvoir, victoire et force aux yeux de tous les hommes, petits et grands, moines et soldats, civils et femmes, petites filles et petits garçons, aux yeux de tous, vite, vite, par la puissance de Jao, la force de Sabaoth, le vêtement d'Elohim, Seigneur d'Adonaï et la couronne d'Adonaï.» [215]

[213] K. Preisendanz, Papyri graecae magicae, die griechischen Zauberpapyri, Leipzig 1928–31, Vol. II, p. 160–162.

[214] Cf. les autres textes édités par Preisendanz in op. cit.; A. M. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte, Bruxelles 1930–31; A. J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. I: L'Astrologie et les sciences occultes, Paris 1944, en particulier chap. 7: L'Hermétisme et la Magie, p. 283–309.

[215] ... εξορκιζω εμας (sic!) παντας κατα του θυ του Αβραμ και Ισακα και Ιαχωβ ινα μου υπακουσητε λα.....ων και παραμινε μοι και δωηστε μοι χαριταν και δυναμις [[αι]] και νικην και ν*.. ε⟨μ⟩πρ⟨ο⟩σθεν πα⟨ν⟩των ανδρων μικρων και μεγαλων μοι και μοναχων και στρατιω⟨τω⟩ν και [[και]] παγανων και γυνεκων και κορασιων και πεδιων και πα⟨ν⟩των ταχυ ταχυ δια την δυναμιν του Ιαω και τη**ι του Σαβαωθ και το ενδυμα τ⟨ο⟩υ ε**ωθ και το κρατος του Αδωναι και τον στεφανον του Αδωναι ...

On se trouve ici en présence d'un mélange d'éléments hébraïques et gnostiques. La doctrine des différents cieux est largement développée par les gnostiques. Les noms de Suriel, Raphaël, de Jao, Sabaoth, Adonaï, évoqués par notre papyrus, figurent dans les deux listes des Sept Esprits de source ophite qu'Origène nous transmet dans le Contra Celsum (VI, 30 et 31). «Dans cette liste, précise R. Grant [216], les noms ou les attributs du Dieu de l'Ancien Testament sont appliqués à divers anges planétaires... mais outre les noms des esprits, Origène nous apprend beaucoup d'autres choses. Il nous rapporte des formules au moyen desquelles on s'adressait à eux pour que l'élément divin intérieur à l'homme puisse s'élever à travers eux jusqu'à la divinité supérieure et transcendante» et Grant mentionne en outre l'existence d'une amulette ophite sur laquelle figurent à la fois des noms juifs et gnostiques. Bien qu'il convienne de maintenir une distinction nette entre la magie d'une part, la gnose et les mystères d'autre part, entre les procédés différents dont usent le magicien d'un côté, le myste de l'autre et surtout entre les buts différents qu'ils poursuivent [217], il nous est cependant permis de penser que le texte magique dont nous traitons ici est, sinon d'origine gnostique, en tout cas fortement influencé par les conceptions gnostiques du monde et de ses éléments.

Il ne nous semble donc pas très étrange de rencontrer dans ce contexte le terme μοναχός et cela d'autant moins que le manuscrit est daté du 4e siècle par l'éditeur de la Société Italienne, du 5e par Preisendanz. Dès la seconde moitié du 4e siècle, nous l'avons vu [218], le mot apparaît dans la littérature comme une expression courante et il devait désigner dès ce moment-là une classe déjà bien connue et bien déterminée de la société d'alors, en Egypte tout au moins.

Preisendanz, cependant, n'en a pas jugé ainsi puisqu'il a transformé le μοναχός de notre papyrus en un μονομάχος [219]. Il dit lire au-

[216] R. M. Grant, La Gnose et les origines chrétiennes, traduit de l'anglais par J. H. Marrou. Paris 1964, p. 47.

[217] Le magicien cherche à entrer en contact avec le dieu pour capter sa puissance et l'utiliser à son profit. La rencontre avec le dieu n'est pas une fin pour lui, mais un moyen. Le myste au contraire, cherche à créer un lien personnel entre le dieu et lui, à sympathiser avec le dieu, à être connu de lui. L'union au dieu est sa fin. Cf. à ce sujet A. J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste vol. I, p. 285–286, et du même auteur, L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris 1932, Excursus E: La valeur religieuse des papyrus magiques, p. 281–328.

[218] Cf. le chapitre précédent.

[219] Cf. K. Preisendanz, Pap. 161, ligne 17 et note.

dessus du να de μοναχῶν, une surcharge en ημ ou ωμ. A dire vrai, la surcharge se distingue très difficilement d'une des nombreuses taches que présente le manuscrit [220], mais de toute manière, on explique mal le sens et la portée d'un μονομάχος dans ce contexte, le voisinage de στρατιώτης ne suffit pas à l'éclairer. En effet, l'auteur de l'invocation magique demande le succès de son entreprise aux yeux de tous les hommes, grands et petits et son énumération semble bien englober les différentes classes de la société où il vit: soldats, civils, femmes et enfants. On ne peut dire du gladiateur qu'il représente une catégorie sociale, en tout cas pas dans l'Egypte du 4e siècle. L. Robert, dans son ouvrage «Les Gladiateurs de l'Orient grec» [221], souligne la rareté des documents égyptiens relatifs à ce sujet. Le fait est d'autant plus frappant quand «on pense à l'extraordinaire abondance de la documentation papyrologique qui nous fait pénétrer si avant dans la vie de ce pays» [222]. En effet, sous le mot μονομάχος le dictionnaire papyrologique de Preisigke ne donne qu'une unique référence: celle du texte magique IV de l'édition de Preisendanz [223], lequel, à la ligne 1390 [224], parle d'un sortilège à obtenir par l'intermédiaire d'un héros, d'un gladiateur ou de toute autre personne mourant de mort violente: «ἀπωγὴ ἐπι ἡρώων ἢ μονομάχων ἢ βιαίων». L'opération magique doit se dérouler là où ces personnages ont été tués: «ὅπου ἥρωες ἐσφάγησαν καὶ μονομάχοι καὶ βίαιοι.» C'est tout ce que nous trouvons et L. Robert précise encore [225]:

> «Des papyrus assez nombreux nous instruisent des spectacles donnés dans la χώρα (égyptienne); ils sont muets sur les gladiateurs, ceux-ci ne paraissent pas dans la χώρα. A Alexandrie même il y avait des combats de gladiateurs; quelques bronzes ou terres cuites de fabrication locale nous en montrent le reflet. Mais ce qu'on a pu dire sur la faveur spéciale des combats de gladiateurs en Egypte, n'est que parole vide. Même à Alexandrie, Dion Chrysostome, plaisantant les Alexandrins sur leur passion pour les spectacles, parle des courses, des mimes et des pantomimes; il ne dit rien des gladiateurs.»

Cela peut suffire à nous convaincre qu'il est encore plus malaisé d'expliquer la raison d'être, dans ce contexte, d'un μονομάχος que celle d'un μοναχός, qui se lit d'ailleurs parfaitement dans le manuscrit.

[220] Cf. le fac-similé donné par l'édition de la Société Italienne, N° 29.
[221] L. Robert, Les Gladiateurs de l'Orient grec, Amsterdam 1971, p. 241–243.
[222] Ibid., p. 242.
[223] Papyri graecae magicae, vol. I, p. 64–180.
[224] Ibid., p. 119, ligne 1390.
[225] L. Robert, op. cit., p. 242–243.

Enfin, si Preisendanz date le texte du 5e siècle, on peut encore objecter qu'à cette époque, les jeux de gladiateurs avaient été abolis, non seulement en Egypte, où ils n'avaient jamais été en faveur, mais même à Rome.

L'influence gnostique relevée dans ce texte magique rend plus vraisemblable encore la mention, en première place, du μοναχός dont nous savons par l'Evangile de Thomas qu'il était employé pour désigner une catégorie de séparés, de purs, de parfaits, laquelle représentait un ordre supérieur dans la hiérarchie des croyants.

D'autres textes égyptiens, assez bien datés ceux-là, viennent ajouter encore à la vraisemblance de notre affirmation.

Parmi les papyrus édités par H. I. Bell dans son livre «Jews and Christians in Egypt» [226], se trouvent quelques documents particulièrement intéressants pour nous, puisqu'ils émanent de milieux monastiques. Il s'agit en effet de lettres de moines.

Les papyrus 1913 et 1914 proviennent des archives d'une communauté de moines mélétiens située très exactement à Hathor, dans le nome de Cynopolite en Egypte.

Le premier (1913) est un contrat entre un prêtre nommé Pageus et le monastère de Hathor; le second (1914), une lettre d'un certain Calliste, moine ou clerc mélétien, relatant les sévices exercés par Athanase ou ses partisans à l'égard de ses coréligionnaires. Malgré la valeur historique très grande de ces deux documents, nous ne pouvons les considérer ici que sous l'angle très limité de notre étude: celui de l'emploi du terme μοναχός.

Le papyrus 1913 fournit une précieuse indication de date: le prêtre Pageus, appelé par l'empereur Constantin à se rendre au Synode de Césarée de Palestine, décide, d'entente avec les supérieurs du monastère (προεστῶτες), que durant son absence son frère Gerontius le remplacera dans ses fonctions auprès des moines. Les indications assez précises données par le contexte: «Sous le consulat de Flavius Optatus, patricien, et d'Anicius Paulinus, les clarissimes, le 23 de Phamenoth...» [227], permettent à H. I. Bell de fixer la date de ce contrat au 19 mars 334 [228].

Quant à la lettre 1914, la critique interne de son contenu amène

[226] Oxford 1924.

[227] Le mois de Phamenoth commence le 25 février, d'après W. Till, Koptische Grammatik, p. 88.

[228] Cf. H. I. Bell, op. cit., p. 48.

Bell à la situer dans le courant du mois de mai-juin 335, avant le Synode de Tyr [229].

Or, ces deux textes qui, par leur objet et leur style, sont des témoins précieux de la vie quotidienne d'une contrée et d'une époque, font un assez large usage du mot μοναχός.

Dans le contrat 1913, le prêtre Pageus s'adresse «aux supérieurs des moines du monastère de Hathor» τοῖς προεστῶσι μονῆς [230] μονοχῶν (sic) [231] καλουμένης Ἄθορ [232]. Il expose que, devant pourvoir à son remplacement, il a réuni les «moines du monastère» σύνηξα τοὺς μονοχοὺς τῆς ἡμετέρας μονῆς en présence de témoins et a désigné, avec leur approbation unanime, son frère Gerontius pour suppléer à son office (lignes 9-13). Parmi les témoins figure un certain Prôous, qualifié de ἀρχαίου μονοχοῦ (ligne 10), ce que Bell rend par «former monk» dans sa traduction [233]. Enfin, Pageus demande qu'aucune innovation ne soit faite sans l'assentiment des supérieurs du monastère ἄνευ τῶν προεστώτων τῆς μονῆς περὶ τῶν... ουτων (ici une lacune du manuscrit) καὶ βουλομένων ἐξελθεῖν μονοχῶν, au sujet des... et des moines qui désirent s'en aller (ligne 15) [234].

[229] Cf. ibid., p. 57.

[230] Le mot μονή peut avoir différents sens, d'après Preisigke (Wörterbuch, Bd. II): 1. Dableiben, Ausharren (nicht ausreißen, seinen Dienst nicht verlassen); 2. Wachthaus der Polizeibehörde; 3. Wächterhütte auf dem Acker, im Obstgarten, Weinberge usw.; 4. μονή = μοναστήριον; 5. unsichere Deutung. H. I. Bell, comme on le verra plus loin, ajoute un sixième sens qui est celui de l'hôtellerie, «mansio», lieu où l'on fait halte. Il est bien clair qu'il faut prendre ici le mot au sens N° 4.

[231] L'emploi de μονοχός au lieu de μοναχός est relevé par: A reverse Index of greek nouns and adjectives, by C. D. Buck and W. Peterson, Chicago sans date, p. 682: « μονοχός, P. Lond. 1313, 6» où μονοχός est employé dans le même sens que μοναχός et le même genre de contextes que ceux dont nous donnons de nombreux exemples au chapitre 2 de la Ie Partie: «προς το παρ εκατερω μερει ειναι μονοχον αυθεντικον.» Le papyrus est daté de 507. L'altération vocalique pourrait s'expliquer par un usage déjà prolongé du mot. Nous avons également trouvé l'orthographe **MONOXOC** dans les Catéchèses de S. Pachôme: Th. Lefort, Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples, Louvain 1956, p. 24, 12 – 88, 14 – 16, 19 – 20, 20 – 24, 24. La mobilité des voyelles en copte peut aussi expliquer la modification du **ⲁ** en **ⲟ** dans une syllabe non accentuée.

[232] H. I. Bell, op. cit., p. 49, lignes 2–3.

[233] Ibid., p. 50 et cf. note suivante.

[234] Il serait intéressant de savoir plus précisément ici ce que signifient à la fois le ἀρχαῖος μοναχός de la ligne 10 et les μοναχοὶ βουλόμενοι ἐξελθεῖν de la ligne 15.

Faut-il vraiment comprendre que, par l'expression ἀρχαῖος μοναχός, le texte désigne un moine qui a changé de propos et abandonné son état premier? Le Dictionnaire de G. W. H. Lampe (A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961) donne divers sens pour le mot ἀρχαῖος, entre autres (N° 4): former, existing before, mais aussi (N° 6): senior in office, or perhaps in age, et (N° 7): old in years, aged, mais

Dans le récit des sévices infligés par les partisans d'Athanase aux moines mélétiens que nous a conservé le papyrus 1914, le mot μοναχός apparaît deux fois.

A la ligne 20, il est demandé à Héraclide, portier ou tenancier d'une auberge où sont descendus les Mélétiens, pourquoi il a laissé entrer chez lui les moines de ce parti κατὰ ποίαν ἐτίαν τοὺς μοναχοὺς τῶν Μελετιανῶν ἤασας ἐν τῇ μονῇ [235]. Pareillement, à la ligne 23, le même reproche est adressé au frère Ammon qui a reçu les moines chez lui παρήγγιλαν δὲ αὐτοῦ ὥστε μὴ ὑποδέχεσθαι αὐτὸν μοναχοὺς ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Il est intéressant de noter au passage que les moines, en tout cas les membres du parti mélétien, parlent d'eux-mêmes en se nommant «frères» ἀδελφοί: «Quelques frères de ceux qui étaient venus vers vous, avec nous, étaient dans la maison» (l. 4). Et: «Un autre frère, Ammon, qui était dans le camp et avait reçu les frères, fut enfermé dans ce camp, avec défense de recevoir les moines dans sa maison» (l. 21–23). Mais ces mêmes «frères» deviennent des μοναχοί quand ils sont désignés du dehors, comme ici par les soldats.

On voit donc par l'usage qui est fait dans ces deux lettres du terme μοναχός, que dès 334–335, c'est-à-dire dans la même période où Eusèbe écrit son Commentaire des Psaumes, le mot était connu et employé non seulement dans la langue littéraire et technique, mais également dans celle de tous les jours et de tous les milieux. H. I. Bell signale d'ailleurs que les auteurs de ces deux textes sont de race certainement copte [236]: plusieurs des noms propres mentionnés sont des noms égyptiens, certaines lettres de la même collection sont écrites en copte et le grec utilisé par celles qui nous occupent est un grec ordinaire et plutôt

la référence donnée pour ce dernier sens: Pall. Hist. Laus. 18 (p. 56, 13; Migne 34, col. 1065 C) ne peut être concluante, puisqu'il semble bien qu'il y ait confusion par l'éditeur entre les mots: ἀρχαῖος et ἀρχάριος (= novice, débutant) qui répond plus adéquatement d'ailleurs au contexte. Quant aux moines «qui désirent sortir», veulent-ils simplement sortir de l'enceinte du monastère pour une course ou un voyage, ou pensent-ils vraiment à quitter définitivement leur communauté? Cette seconde alternative (et en conséquence, le «former monk» relevé plus haut) ne paraît pas impossible, puisque l'on sait par les Vies de S. Pachôme que si les entrées étaient nombreuses, les sorties, elles aussi, étaient importantes, Pachôme lui-même avouant avoir chassé plus de cent moines en une année (VCP, p. 180).

[235] Bell estime ici (p. 65, ligne 19) que μονή ne peut être pris au sens de monastère, mais qu'il faut le comprendre plutôt dans celui d'hôtellerie ou d'auberge, de «mansio» qu'il peut avoir aussi à cette période (cf. Athanase, Apol. c. Arianos 29). La mention du μονάριος (l. 19) lui semble décisive en faveur de cette interprétation.

[236] H. I. Bell, op. cit., p. 44.

maladroit, ce qui donne plus d'intérêt encore pour nous à l'usage qui s'y trouve fait du mot μοναχός.

Bien que la lecture de certains passages soit incertaine et difficile, le texte nous montre de façon suffisamment claire que, déjà à cette date, les communautés de moines connaissaient une organisation assez poussée [237], puisqu'on y voit un prêtre remplissant pour un monastère, par ailleurs doté de προεστῶτες (lignes 12 et 15) [238] et de οἰκονόμοι (ligne 14), une charge à laquelle il doit pourvoir en son absence et qui, selon ce qu'il indique à son suppléant, consiste à προνοῆσαι καὶ διοικεῖν καὶ οἰκονομεῖν πάντα τὰ τῆς μονῆς πράγματα (l. 13).

Il ne semble pas qu'il faille faire une différence, pour ce qui nous occupe, entre moines mélétiens et moines orthodoxes, sinon pour supposer peut-être une ardeur et une intransigeance, un développement aussi plus accentué de l'ascétisme, dans une Eglise qui se dénommait elle-même «Eglise des martyrs», pour des raisons bien définies, il est vrai, mais qui n'en dénote pas moins une tendance et un état d'esprit.

En tout cas, le papyrus 1925, qui n'appartient pas au même groupe de lettres et ne paraît pas émaner des cercles mélétiens [239] présente lui aussi un emploi du terme μοναχός, mais avec une précision intéressante et que nous retrouverons dans d'autres papyrus plus tardifs.

En effet, dans une des sept lettres qui forment la correspondance adressée à un nommé Paphnuce, on trouve l'expression ἀναχωρητής μ[ονῖς μοναχῶν pour qualifier le destinataire qui semble avoir été un personnage de réputation sainte et auquel on devait recourir pour obtenir secours et intercession. H. I. Bell date le manuscrit d'après l'écriture et le fait remonter vers le milieu du 4e siècle [240]. Ce qui nous intéresse ici est l'accumulation des termes ἀναχωρητής μονῖς μοναχῶν. Elle montre à l'évidence que ces mots ne sont pas interchangeables mais plutôt complémentaires et laisse à entendre que Paphnuce était un anachorète, c'est-à-dire un ermite, rattaché sans doute à un monastère. Ceci tendrait à prouver une fois de plus que l'appellation de μοναχός

[237] N'oublions pas qu'en 334, douze ans avant la mort de Pachôme, les communautés fondées par ce dernier sont déjà largement répandues et fortement organisées.

[238] Le mot de προεστώς ne se rencontre pas dans l'organisation pachômienne qui ne connaît que des «chefs de maison» (ⲣⲙⲛⲏⲓ ou ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲥⲟⲟⲩϩⲥ), cf. Th. Lefort, VCP, p. lx et OPD, p. xvi).

[239] H. I. Bell, op. cit., p. 102.

[240] Ibid., p. 100.

n'était pas réservée aux ermites et qu'elle ne désignait pas uniquement l'homme vivant dans la solitude, puisque pour ce dernier on employait le nom d'anachorète [241], ou encore celui de ἐρημιτής comme le montrent deux autres textes beaucoup plus tardifs (début et fin du 6e siècle), édités par Maspero, qui eux joignent ἐρημιτής et μοναχός [242].

Le premier (67003) est une requête adressée par les moines du couvent des Apôtres Christophores, appelé Pharaotos, au duc de Thébaïde au sujet d'un terrain dont on leur conteste la propriété:
Δεησις και ικεσια παρα των αθλιων ερημιτων μοναχων του ορους των χριστοφορων αποστολων

Le deuxième (67096) est un acte de donation inter vivos d'un bâtiment à agrandir pour en faire un ξενοδοχεῖον destiné à recevoir les moines étrangers: on lit à la ligne 14: ...εν τω υμετερ' της αυτης διακονιας ορει των ερημιτων μοναχων et à la ligne 29: ...εις χρειαν του δομουσθαι τινα των ερημιτων ξενων μοναχων των κατα καιρον τυχοντων και ερχομενων.

Il est clair qu'au sixième siècle l'expression ἐρημιτής μοναχός doit désigner soit un ermite vivant seul, soit – ce qui paraît être le cas ici – le membre d'une communauté d'ermites vivant dans «la montagne», comme Antoine et ses disciples, et même voyageant en pèlerin, selon l'idéal de l'ascète syrien qu'on retrouve mentionné dans la littérature des débuts du monachisme (Vies des Pères et Apophtegmes) et qui survivra dans certaines formes du monachisme russe et oriental.

Il nous reste enfin à mentionner deux papyrus du 6e siècle qui utilisent encore μοναχός avec le sens juridique que nous lui avons vu dans les actes officiels et privés d'Egypte pré-monastique [243]. Ainsi le papyrus Michaïlidis 51.8 [244].

«Nous avons rédigé ce document en deux exemplaires, afin que chaque partie en possède une copie πρὸς ἑκάτερον μέρος ἔχειν μοναχόν.

L'autre document, édité par Maspero [245], est une quittance délivrée

[241] Cf. à ce sujet l'appendice II.

[242] J. Maspero, Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire, Papyrus grecs d'époque byzantine, Le Caire 1911.

[243] Cf. p. 341–342.

[244] Papyri Michaelidae being a Catalogue of the Greek and Latin Papyri, Tablets and Ostraca in the Library of M. G. A. Michaelidis of Cairo, ed. with translations and notes by D. S. Crawford, Aberdeen 1955, p. 115.

[245] J. Maspero, Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes, N° 67. 125 à N° 67. 278, Papyrus grecs d'époque byzantine, t. II, Le Caire 1913, 67. 168. 54, p. 134.

par Théodore, évêque de Pentapole, aux moines d'un monastère Pachômien de Thébaïde: Θεοδωρος επισκοπος παρα σου Ιοαννου του ευλαβεστατου μοναζοντος και αποκρισιαριου εις προσοπων σοι ωμολογησα. Εγραφη μοναχη καθως ηρεσεν.

Le moine est appelé ici μονάζων, le terme μοναχός étant réservé à l'expression juridique encore en vigueur εγραφη μοναχη.

Il resterait un mot à dire de l'inscription 380 du Recueil des Inscriptions grecques d'Egypte [246] qui n'est autre que la lettre d'Athanase «ad monachos» dont nous avons commenté l'adresse au chapitre précédent [247]. Elle porte cependant un titre ajouté par le lapicide et dans lequel μονάζων se substitue à μοναχός tandis que ce dernier réapparaît dans le texte même, légèrement modifié d'ailleurs, par rapport à la tradition manuscrite telle que nous la livre la Patrologie grecque: Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρίας πρὸς τοὺς μονάζοντας. Ἀθανάσιος τοῖς ἁπανταχοῦ ὀρθοδόξοις μοναχοῖς τοῖς τὸν μονήρη βίον ἀσκοῦσι καὶ ἐν πίστει Χριστοῦ ἱδρυμένοις. ...

Ces deux derniers exemples tendraient à montrer qu'en Egypte au moins, et à une époque plus tardive (fin 4e et début du 6e siècles), l'utilisation de μοναχός et celle de μονάζων interfèrent, alors qu'au début, μοναχός paraît seul employé en Egypte et μονάζων semble courant à Antioche et, d'après Egérie, à Jérusalem, où son acception était bien déterminée et sans rapport avec le monachisme égyptien [248].

4. Pachôme et Basile

Ici le terme μοναχός est dans son acception chrétienne définitive.

Les Vies coptes et grecques de S. Pachôme ont été rédigées au plus tôt dans la seconde moitié du 4e siècle, puisque Pachôme s'éteint en 346 [249].

Nous ne nous arrêterons pas ici sur les problèmes que pose la rédaction, non seulement des biographies, mais encore celle des Règles et des

[246] Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten, vol. V, 8698, 5, Brief des hl. Athanasius an die Mönche (Wandinschrift) Corpus Inscriptionum Graecarum IV, 8607 mit Faksimile Taf. XII, Lefèbvre N° 380, Abd-el-Kurna bei Theben, in einer Grabhöhle.

[247] Cf. p. 383 et Historia Arianorum ad Monachos, PG 25, col. 692.

[248] Cf. à ce sujet l'appendice I.

[249] Cf. à ce sujet l'Introduction aux Vies Coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs, traduites par Th. Lefort, Louvain 1943, p. xiii à xci.

Catéchèses [250]. En effet, dans tous ces textes, même ceux qui constituent le fond des témoignages les plus anciens, l'emploi de μοναχός est devenu courant. Ce qui nous intéresse, dès lors, n'est plus tant de savoir si le terme est usité et par qui, mais de déceler, dans la mesure du possible, le sens qu'il revêt dans l'ensemble de la tradition pachômienne.

Moine est d'abord celui qui embrasse le genre de vie des communautés fondées par Pachôme: «Il arriva qu'un homme vint à la conciergerie du monastère pour se faire moine» [251], ou encore, à propos de Pachôme lui-même: «La somme totale de ses années est de soixante ans; il se fit moine à vingt-et-un ans, les autres trente-neuf ans, il les passa comme moine» [252]. Enfin, dans le récit de la vocation même de Pachôme à la vie cénobitique: «Une voix lui vint du ciel: 'Pachôme, Pachôme, lutte et installe-toi ici et construis une demeure; car une foule d'hommes viendront à toi et se feront moines auprès de toi et donneront profit à leurs âmes» [253].

Moine est également l'anachorète, ainsi que nous l'avons vu au chapitre précédent: «Ils trouvèrent quelque part un moine anachorète»[254]; c'est aussi Antoine et ses émules qui peuplèrent les déserts avant Pachôme: «C'est vraiment pareille que fut la vie pleine de vertus de notre saint Père Antoine, dans le genre des vies du grand Elie, d'Elisée et de Jean-Baptiste; on nous a également informés de ce genre de vie chez notre saint Père Apa Amon, père des frères habitant la montagne de Parnoug, ainsi que chez Théodore, son fidèle disciple... nous savons que dès lors, en tout pays, existèrent des pères-moines admirables ... dont les noms sont inscrits au livre de vie» [255], ou encore: «Il chercha à se faire moine et à se livrer à la vie anachorétique» [256].

Moines sont donc aussi ceux qui ne font pas partie de la Koinonia pachômienne: «... Cet homme ayant appris que Pachôme ne permettait pas aux moines venus d'ailleurs (τοῖς ἀλλαχόθεν μοναχοῖς) au monastère

[250] Sur ce sujet, cf. non seulement l'Introduction aux Vies Coptes, traduites par Th. Lefort, mais encore l'Introduction à La Première vie grecque de S. Pachôme, par A. J. Festugière, Paris 1965, in Les Moines d'Orient IV/2, p. 1–24; A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle, Rome 1968, p. 11–158; F. Ruppert, Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams, Münsterschwarzach 1971, p. 3–7 et p. 388–390.

[251] VCP, p. 189, Codex Bohairique 111.

[252] Ibid., p. 51, Codex Sahidique 7.

[253] Ibid., p. 91, Co. Bo. § 17.

[254] Ibid., p. 36, Co. Sa. 10.

[255] Ibid., p. 79, Co. Bo. § 2.

[256] Ibid., p. 84, Co. Bo. § 10.

de partager, quand ils faisaient visite, la vie des frères à l'intérieur (εἰς τὴν μονὴν ἔσω... μετὰ τῶν ἀδελφῶν), mais les faisait habiter à part, en un lieu près de la porte, en fut chagriné» [257]. Et dans une catéchèse, Horsièse fait cette recommandation: «Ne soyons pas trop curieux à la collecte, ne regardons pas les moines étrangers (ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ϩⲓⲃⲟⲗ)»[258].

Mais ce qui présente le plus d'intérêt pour nous est sans contredit l'idée que se faisaient des moines ou du monachisme les rédacteurs de la littérature pachômienne et sans doute S. Pachôme lui-même, si l'on admet une certaine fidélité des traducteurs et biographes. Quelques textes nous donnent à ce sujet des précisions intéressantes.

Dans les Vies coptes, on trouve cette affirmation placée dans la bouche de S. Pachôme: «L'homme... (qui) n'a aucune passion, s'il veut cultiver franchement sa nature dans laquelle il fut créé par Dieu, en tant que virile, il ne commettra pas d'iniquités abominables. S'il marche plutôt dans la crainte du Seigneur et l'honnêteté, il vivra dans la pureté du mariage et ne se livrera ni à la prostitution, ni à l'adultère, au contraire, il se contentera de sa seule femme; si en outre il ambitionne la perfection, selon la parole du saint Apôtre Paul qui dit: «Ambitionnez des charismes meilleurs», il vivra, lui aussi, dans la pureté angélique, et alors le Saint-Esprit résidera en lui et le sanctifiera; il s'en ira se faire moine et servir le Seigneur en toute pureté et droiture» [259]. Celui qui se fait moine ici est celui qui ambitionne la perfection et qui, vivant dans «la pureté angélique» et la présence de l'Esprit, sert le Seigneur «en toute pureté et droiture».

D'autres passages, tirés des Catéchèses de Pachôme, rendent cette nuance d'interprétation encore plus nette. Dans l'exhortation «A propos d'un moine rancunier» [260], on lit ceci: «Ayant promis à Dieu la pure-

[257] S. Pachomii Vitae graecae, éd. F. Halkin, Bruxelles 1932, p. 23, 40 et trad. A. J. Festugière, Les Moines d'Orient 4/2, La première vie grecque de S. Pachôme, Paris 1965, p. 180, 40.

[258] OPD, p. 88, 14.

[259] VCP, p. 181–182, Co. Bo. § 107.

[260] L'authenticité de la Catéchèse intitulée «A propos d'un moine rancunier» n'est pas mise en doute. Cf. Th. Lefort, OPD, p. vii et viii. Cf. également, A. Veilleux, op. cit., p. 134. Lefort relève seulement que «Pachôme a copieusement compilé une homélie de S. Athanase et en a suivi le texte, parfois littéralement». Ceci semble prouver, pour A. Veilleux, «que nous sommes en présence d'une composition littéraire», laquelle cependant reflète fidèlement la mentalité et la terminologie pachômiennes. M. Van Molle a contesté l'authenticité de cette catéchèse: cf. Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure, VSS 21 (1968), p. 395–399, mais F. Ruppert, op. cit., p. 388–389, a montré que son argumentation n'était pas convaincante.

té, ayant promis la vie monastique (MN̄TMONOXOC), posons-en les actes qui sont: le jeûne, la prière incessante, la pureté de corps et la pureté de cœur. Si nous avons promis à Dieu la pureté, qu'on ne nous surprenne pas dans des fornications, lesquelles sont de formes variées; il est dit en effet: 'Ils se sont prostitués d'une foule de manières'. Mes frères, qu'on ne nous surprenne pas dans des œuvres de ce genre, qu'on ne nous trouve pas inférieurs à tout homme» [261]. Et plus loin: «Si vous avez promis à Dieu la vie monastique (MN̄TMONOXOC), ... avec amour, une virginité non seulement de corps, mais une virginité soustraite à tout péché... Dans l'Evangile en effet, on a refoulé des vierges à cause de leur paresse, tandis que celles qui veillaient courageusement entrèrent dans la salle des noces. Puisse donc chacun entrer en ce lieu-là pour l'éternité» [262].

Dans des extraits d'admonitions attribués également à S. Pachôme[263], on trouve la même tendance d'interprétation: «Je vous exhorte, mes frères moines qui avez l'amour du Seigneur, à ne pas vous laisser venir à l'esprit un tel raisonnement et dire: 'Voici que les patriarches ont, eux aussi, partagé la vie conjugale et ont plu à Dieu'. Non, ne pensez pas ainsi, mais faites votre compte, chacun pour soi; voyez en quel lieu et en quelle prison enfumée les anges prévaricateurs furent enfermés dans de profondes ténèbres ... En effet, il est impossible que celui qui s'est voué à Dieu retourne en arrière vers les tâches séculières et les nombreux ennuis des séculiers. D'autre part, pour ce qui est de la vie séculière, il n'est pas juste, quand on a procréé des enfants et quand on est pris dans les embarras de la pauvreté, qu'on s'en aille et qu'on les abandonne sous prétexte de monachisme» [264].

Enfin, dans un enseignement sur «l'amitié particulière», Horsièse [265]

[261] OPD, p. 16–19, trad. fr. p. 17, 6–10.

[262] Ibid., p. 20, 20, trad. fr. p. 21, 23.

[263] Lefort se demande si ces extraits ont été attribués à Pachôme arbitrairement ou en suivant quelque tradition orale, ou encore, puisés dans les recueils dont parle Evagre ou dans les Collections d'Apophtegmes. La réponse est impossible à donner et demeure aussi incertaine qu'elle l'est pour les recueils d'Apophtegmes. «Mais», remarque A. Veilleux, op. cit., p. 137, «même si l'attribution (de ces recueils) à Pachôme ou à l'un de ses successeurs demeure incertaine, on ne peut s'empêcher d'y voir un témoin fidèle de la spiritualité pachômienne», et c'est bien ce qui nous importe ici.

[264] OPD, p. 29, 11, trad. fr., p. 29, 20.

[265] A. Veilleux émet des doutes (op. cit., p. 136) sur l'authenticité de cette catéchèse. Mais encore une fois, que ce texte n'émane pas d'Horsièse lui-même nous préoccupe moins ici que de découvrir l'idée sous-jacente aux termes moine, ou monachisme, dans la tradition dont ces écrits sont les témoins.

s'exclame: «Je vais parler de l'excellence du monachisme qui est tombé en décadence. O monachisme lève-toi et pleure sur toi-même; lève-toi et pleure sur ton schème respectable que porteront ceux qui sont dans le genre des pourceaux et des mulets. O monachisme lève-toi et pleure sur tes petits enfants qui ont défloré leur virginité, et sur tes jeunes gens qui l'ont, tout comme eux, perdue» [266]. Et encore: «... Nous avons tous appris (à connaître) ce nom de moine, nous avons tous pris le schème (= l'habit monacal) en pensant que le schème serait notre recommandation auprès de Dieu. Mais lorsque nous déchirons les lois du schème, nous sommes tous des lâches, nous désertons. On nous a enseigné: O malheureux homme, garde la pureté (et) tu entrerais dans la cité de Dieu. Et l'homme insensé dit: 'Je désire entrer dans la cité, mais aux plaisirs de l'impureté, je ne puis renoncer» [267].

Il est clair que dans ces deux derniers textes, Horsièse fait allusion à des abus précis qui sont en opposition avec l'idéal monastique et même chrétien [268]; il n'est donc pas étonnant qu'il soit fait mention, dans ce contexte, de la virginité, mais il est cependant intéressant de constater que dans la pensée d'Horsièse, c'est le «monachisme», le nom de moine, l'habit monastique, qui sont deshonorés par l'atteinte à la virginité. Pourquoi? sinon parce que le monachisme (MN̄TMONAXOC) était bien, dans la pensée des fondateurs du cénobitisme, cet idéal de perfection qui faisait du MONAXOC un séparé, un célibataire.

Les textes de Pachôme cités plus haut sont assez explicites à ce sujet: «Ayant promis à Dieu la pureté, ayant promis la vie monastique...» et «si vous avez promis à Dieu la vie monastique, une virginité non seulement de corps, mais une virginité soustraite à tout péché...», puis la comparaison relevée déjà à propos de l'Evangile de Thomas, des vierges courageuses et vigilantes qui seules méritent d'entrer dans la salle des noces. Enfin l'exhortation à ceux que Pachôme nomme «ses frères moines» à ne pas se laisser tenter par l'exemple des patriarches dont la vie conjugale fut agréable à Dieu, car le moine voué à Dieu ne peut retourner en arrière, de même que le père de famille n'a pas le droit d'abandonner ses enfants sous prétexte de «monachisme». Dans tous ces passages, Pachôme lie très nettement la notion de moine et

[266] OPD, p. 76, 4, trad. fr., 75, 12.

[267] Ibid., p. 81, 4, trad. fr., 80, 18.

[268] Il s'agit de l'homosexualité contre laquelle Pachôme déjà (cf. entre autres VCP Co. Bo. § 106–108) a eu à lutter comme ses successeurs.

de monachisme à l'idéal de virginité, de pureté de corps et d'esprit.

Il est vrai qu'en d'autres passages, c'est en d'autres termes aussi que se définit son idéal de vie cénobitique. Voici, par exemple, ce qu'en dit Théodore, son disciple et successeur: «En fait, il en est beaucoup qui sont groupés ensemble et dans une foule d'endroits, portant le même costume que nous; car la gloire et la grâce du Seigneur notre Dieu emplit le monde entier. Mais en réalité, le plus que le Seigneur nous a accordé, c'est ce que feu notre père nous a donné; lui qui a marché complètement selon le genre de vie des prophètes et selon la servitude dans laquelle, d'après l'Evangile, marcha Notre-Seigneur...» [269]. Et encore, rapportant les paroles de Pachôme: «Actuellement, dans notre génération en Egypte, je vois trois choses qui prospèrent avec l'aide de Dieu et des hommes. La première est le bienheureux athlète, le saint Apa Athanase, archevêque d'Alexandrie, qui combat jusqu'à la mort pour la foi. La seconde est notre saint père apa Antoine, qui est la forme parfaite de la vie anachorétique. La troisième est cette congrégation qui est le modèle pour quiconque désire réunir des âmes selon Dieu pour les aider jusqu'à ce qu'elles deviennent parfaites» [270]. Quant à Antoine, dans le discours que lui prêtent les Vies coptes de Pachôme, il définit ainsi l'idéal cénobitique pachômien: «Avoir réuni les âmes autour de lui (Pachôme), afin de les offrir pures au Seigneur, est un fait qui démontre qu'il nous est supérieur et que la voie qu'il a suivie est la voie apostolique, je veux dire la Congrégation» [271]. Et dans les Vies grecques, Antoine exprime la même chose d'une façon plus concise: «Je vous le dis, c'est un grand service qu'il (Pachôme) a pris en charge en réunissant un si grand nombre de frères, et il marche sur la voie des apôtres» [272].

C'est en fonction de l'Evangile, de l'imitation du Christ et des Apôtres, qu'est défini, dans ces passages, l'idéal cénobitique et cette interprétation contraste avec celles que nous avons relevées plus haut. Pourquoi cette différence, sinon parce que dans les premiers textes, c'est uniquement le terme moine ou monachisme qui est en cause et qu'il y est estimé à sa juste valeur de moyen, d'aménagement de vie pour atteindre le but désiré; il y garde donc tout naturellement sa signification première de célibataire, de vierge, de séparé.

[269] VCP, p. 212, Co. Bo. § 194.
[270] Ibid., p. 276.
[271] Ibid., p. 268.
[272] Vita prima, 120, éd. Halkin p. 77, trad. Festugière p. 225.

De propos délibéré, S. Basile évite d'utiliser le terme μοναχός et, d'une manière générale, toute terminologie qu'on pourrait appeler spécifiquement monastique [273].

Soucieux d'échapper aux excès imputés à certains disciples d'Eustathe de Sébaste, son maître, en particulier aux Messaliens, et de ne pas faire du monachisme un mouvement marginal et sectaire, réservé à des parfaits, il s'efforce de concevoir et d'exprimer son idéal en impératifs et en termes qui, tirés de l'Evangile, sont susceptibles de concerner tout chrétien authentique:

> «Basile rejette tout vocabulaire proprement monastique parce qu'il ne veut considérer ses frères en ascétisme que comme des chrétiens logiques avec eux-mêmes et n'est pas capable d'introduire dans son système, ou du moins d'y généraliser, l'idée de conseil évangélique. Ceci s'explique comme une réaction historiquement saine et bienfaisante, en face d'une tendance ascétique et sectaire» [274].

Le mouvement eustathien dans lequel s'inscrit Basile, à la différence du monachisme égyptien d'Antoine et de Pachôme, cherchait à s'imposer à toute la communauté chrétienne, ce qui devait d'ailleurs lui attirer la condamnation du Concile de Gangres, vers 341 environ [275]. Converti vers 358 à l'ascétisme d'Eustathe, Basile devait rester toute sa vie fidèle à cette conception austère de la vie du chrétien. Cependant, il avait perçu le danger que représentaient le radicalisme excessif et le zèle mal éclairé de certains ascètes, et après avoir cherché à mieux s'informer par un voyage dans les pays où le monachisme avait pris racine, il entreprit de trouver lui-même, dans l'Evangile et le Nouveau Testament, les fondements capables d'assurer son idéal ascétique. Les Règles Morales sont le fruit de cette étude et elles nous montrent bien, par les perspectives qu'elle embrassent, que c'est au chrétien de toute condition que Basile étend ses préoccupations d'ascèse et de vie de foi

[273] Cf. à ce sujet J. Gribomont, Le monachisme au 4e siècle en Asie Mineure, de Gangres au Messalianisme, Studia Patristica, vol. II, Berlin 1957 (TU 64), p. 400–415. Du même auteur: Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce, Studia Monastica 7 (1965), p. 7–24, particulièrement les pages 20–22. Egalement: Saint Basile, in: Théologie de la Vie monastique, Paris 1961, p. 99–113 et: Les Règles Morales de S. Basile et le Nouveau Testament, Studia Patristica vol. II, Berlin 1957 (TU 64), p. 416–426. Cf. également: P. Evdokimov, Les âges de la vie spirituelle, Des Pères du désert à nos jours, Paris 1964, p. 146–147.

[274] J. Gribomont, Le monachisme au 4e siècle en Asie mineure, p. 413.

[275] J. Gribomont, Saint Basile, in: Théologie de la Vie monastique, Paris 1961, p. 99.

intégrale [276]. Car le moine est avant tout un chrétien et au chrétien incombe l'obligation et le devoir d'observer tous les commandements de Dieu et du Christ. Or, c'est dans l'Ecriture, dans le Nouveau Testament très spécialement, que sont explicités les préceptes divins, la loi du Christ, les exigences de la vie nouvelle:

> «Le Nouveau Testament renferme çà et là, à l'état isolé et sans ordre systématique, l'énoncé des actions que Dieu approuve et qui lui plaisent, et des actions qu'il défend et interdit. Toutes ces actions que nous avons trouvées prescrites ou prohibées dans cette partie de l'Ecriture, nous nous sommes efforçés, dans la mesure de nos possibilités, de les recueillir et de les formuler dans des «règles» ou prescriptions sommaires, de manière à en faciliter l'intelligence à tous ceux qui les liront» [277].

Dans la lettre 22 sur la perfection de la vie monastique adressée aux supérieurs de ses monastères, et qui se présente comme une sorte de «catéchisme des devoirs et des obligations du moine» [278], c'est à l'Ecriture, au Nouveau Testament plus particulièrement, que Basile se réfère constamment, de façon implicite le plus souvent, explicite parfois, comme à l'unique Règle capable d'éclairer et de guider la conduite du moine, à l'unique source où doivent puiser ceux qui s'étudient à plaire à Dieu par leurs actions:

> «L'Ecriture divinement inspirée déclare que nombreuses sont les prescriptions à observer par ceux qui mettent leur zèle à plaire à Dieu. Mais, me limitant pour le moment aux points que vous venez précisément de soulever, j'estime nécessaire de m'expliquer à leur sujet en cette brève instruction. Je les traiterai en conformité avec ce que j'ai moi-même appris de l'Ecriture divinement inspirée. Au sujet de chaque point discuté, je vous donne de la sorte un enseignement tiré de l'Ecriture, un «témoignage» facile à saisir et destiné à ceux qui s'appliquent à la lecture de l'Ecriture. A leur tour ceux-ci seront aptes à avertir et à exhorter les autres frères. Le Chrétien doit avoir des sentiments dignes de sa vocation céleste; il doit vivre et se conduire conformément à l'Evangile du Christ» [279].

[276] Cf. l'Index des Règles Morales, p. 51–55 de la traduction de Dom L. Lèbe, Maredsous 1969, en particulier les derniers chapitres concernant: chap. 73, ceux qui vivent dans le mariage; chap. 74, les veuves; chap. 75, les serviteurs et les maîtres; chap. 76, les enfants et les parents; chap. 77, les vierges; chap. 78, les soldats.

[277] Basile, De la Foi, 6, PG 31, col. 692 A–B, cité par Dom D. Amand, L'Ascèse monastique de S. Basile, Maredsous 1948, p. 267–268.

[278] D. Amand, op. cit., p. 94.

[279] Basile, Lettre 22, PG 288 B – 293 B, cité par Dom D. Amand, op. cit., p. 96.

Ne nous étonnons pas dès lors si tout le vocabulaire proprement monastique est absent de textes où le moine n'est entrevu que comme un chrétien qui s'efforce de vivre en plénitude son christianisme et de pratiquer, avec plus de fidélité peut-être, toutes les vertus de l'Evangile. Même dans les Grandes et les Petites Règles, qui pourtant s'adressent aux ascètes, jamais Basile ne désigne ces derniers du nom de moines. S'il suppose acquises pour un ascète les conditions de célibat et de renoncement à une position sociale, «ce n'est pas sur cette base qu'il édifie sa doctrine, c'est sur la double charité de Dieu et du prochain. Il ne dit pas un mot du célibat et ne fait appel qu'au retour nécessaire aux exigences profondes de l'Evangile, non à des conseils, des options personnelles libres» [280]. Jamais il n'est question, chez S. Basile, de deux ordres différents de chrétiens, dont l'un constituerait une masse de fidèles dispensée de la totalité des exigences de l'Evangile, et l'autre, une élite pratiquant un renoncement complet et tendant à la perfection de la charité. Tout chrétien est tenu d'observer dans leur intégralité tous les préceptes divins, et «il n'y a pas de cloison étanche entre le simple fidèle et le moine, entre morale chrétienne et ascèse monastique» [281], même si le moine, pour parvenir au but, aménage sa vie de façon autre et plus radicale. L'opposition de Basile à cette conception des «degrés», dont on a vu à quel point elle était répandue dans les milieux ascétiques syriens et quel rôle elle a pu avoir dans l'élaboration de notions comme celles du iḥidaja et du ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ de l'Evangile de Thomas, pourrait bien expliquer la répugnance du grand Cappadocien à utiliser un terme et un vocabulaire dont, sans doute, il saisissait mieux que nous la portée, la provenance, la signification exacte. Serait-ce aller trop loin que de voir dans cette attitude de Basile une nouvelle confirmation de la nuance de sens que notre étude nous a permis de déceler jusqu'ici dans l'histoire et l'utilisation du terme μοναχός?

BILAN DE LA RECHERCHE

Au terme de cette recherche de documents, nous pouvons résumer nos constatations de la manière suivante:

[280] J. Gribomont, Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce, p. 21.

[281] D. Amand, op. cit., p. 12.

a) Utilisation du terme μοναχός

Dans le monde païen grec de l'époque classique ou hellénistique, dans la langue des lettrés ou dans celle du peuple, le mot μοναχός se contente de signifier ce que son étymologie, tirée de l'adjectif μόνος et du suffixe multiplicatif -χα, -χη puis -χος lui permet d'insinuer : d'une seule manière ou en un seul endroit, d'une seule venue, sans contre-partie ni double, donc simple ; unique en son genre, singulier ; solitaire, isolé par rapport à d'autres, suivant les contextes où il s'insère.

Dans le monde juif, par contre, c'est-à-dire dans les traductions grecques de la Bible, la signification intrinsèque du mot s'altère au contact du terme original qu'il doit rendre : dans tous les passages étudiés, μοναχός traduit jaḥid, mais avec des nuances différentes qui passent par unique, sans équivalence, donc cher, préféré, bien-aimé et unique isolé, solitaire. En Gen. 2,18, ce n'est plus la valeur littérale du jaḥid hébraïque qui dicte la traduction (nous avons ici levado), mais bien plutôt le sens dû au contexte et μοναχός veut dire solitaire parce que privé de compagne, donc célibataire, signification qu'il a peut-être aussi dans le Psaume 68,7.

Comme nous l'avons remarqué, le mot jaḥid s'emploie à Qumran pour dénommer le membre du jaḥad, de la Communauté des élus, de ceux qui se sont séparés du reste des croyants ou de la horde des infidèles, peut-être même la Communauté des célibataires. Et tandis que Philon multiplie les composés de μόνος pour qualifier l'homme voué à la contemplation solitaire et unifiante (μονότροπος, μονήρης, μονωτικός, μοναδικός, μονάζων...), tandis qu'il forge le substantif μοναστήριον pour le lieu propice à l'exercice de cette contemplation, il ignore complètement l'adjectif μοναχός. Celui-ci n'entre pas dans son vocabulaire, ni dans la liste des adjectifs qui déterminent chez lui l'homme adonné à la méditation dans la solitude.

Dans le monde chrétien, avant l'emploi qui donnera à μοναχός sa signification précise de moine, un document nous fournit un précieux jalon : l'Evangile de Thomas.

ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ y est employé dans la version copte. Il ne figure pas dans les fragments grecs. Il semble bien que le texte original a été rédigé en syriaque, en tout cas dans les milieux ascétiques syriens, aux alentours de 140 ap. J. C. Quoiqu'il en soit de la priorité du copte par rapport au grec ou inversement, on peut avancer avec vraisemblance

que μοναχός représente une traduction précise d'un mot technique syriaque et nous avons vu comment toute la recherche nous oriente vers le terme iḥidaja, lui-même en connexion avec le jaḥid hébreu. Le sens donné, tant à ce iḥidaja qu'au ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ dans l'Evangile de Thomas, est celui de séparé, élu et très spécialement de célibataire.

Or, entre l'Evangile de Thomas et le moment où Eusèbe de Césarée et Athanase d'Alexandrie utilisent μοναχός comme une expression courante, de nature à être entendue sans autre explication par leurs lecteurs, aucun indice dans la littérature ou les documents écrits ne nous permet de suivre l'évolution et l'histoire du mot. Cependant, le sens que lui donnent Eusèbe et Athanase, dans les contextes où nous l'avons relevé, est bien aussi celui de célibataire: en effet, quand ils explicitent la signification du terme, tous deux la mettent en équivalence avec le βίος μονήρης dont eux-mêmes ou les écrivains contemporains et antérieurs nous disent nettement qu'il désigne l'état de solitaire au sens de non marié, donc de célibataire. Mais pour ces deux auteurs, le μοναχός est avant tout un imitateur du Christ et de ses disciples dans leur dépouillement qui sépare, mais aussi libère et unifie.

Quand dans les Catéchèses de S. Pachôme et de ses premiers successeurs, ou dans les récits de leurs biographes, les expressions monachisme et moine sont abordées tant soit peu sous l'angle de ce qui les spécifie, c'est à la virginité qu'il est fait référence, non comme à une fin, mais comme à un moyen pour atteindre l'idéal cénobitique entrevu qui est de suivre le Christ et les Apôtres en «réunissant des âmes pour les présenter pures à Dieu» [282].

Dans la littérature papyrologique (lettres, contrats d'affaires), le moine-ermite est déterminé par le terme μοναχός ἀναχωρήτης. Cette précision supplémentaire, en nous prouvant que μοναχός seul ne suffisait pas à spécifier l'homme qui vivait en solitaire, nous montre plus clairement que les réalités de solitude, de célibat, de séparation recouvertes par le terme tel que nous avons pu l'étudier, ne représentent que les formes de vie, c'est-à-dire les conditions qui permettent au moine, disciple du Christ, de parvenir à son but.

b) Refus d'utilisation du terme μοναχός

Si Basile en arrive à refuser toute dénomination proprement monastique, c'est sans doute que, pour lui, le vocabulaire en usage est ambigu.

[282] VCP, p. 276 et Vies Grecques éd. Festugière, p. 170.

La répulsion qu'il éprouve à employer pour ses frères le terme μοναχός, devenu le titre de gloire de certains ascètes fiers de leur supériorité sur le commun des chrétiens parce que voués à un genre de vie plus austère faisant d'eux des séparés et des parfaits, cette répulsion montre peut-être en elle-même dans quel sens avait été utilisée et comprise l'appellation μοναχός et quel danger pouvait en menacer l'interprétation.

Car pour Basile, la fin du moine n'est pas le genre de vie austère qu'il a choisi et qui le placerait en dehors et même au-dessus des simples croyants, elle n'est même pas l'état de perfection auquel il peut prétendre, sa fin unique et véritable est la réunification de son être dans le double précepte – d'où va découler son ascèse – de l'amour de Dieu et du prochain [283]. Mais le danger était et demeure grand de perdre de vue cette fin suprême, qui est celle de tout chrétien, pour donner le primat aux modalités d'existence offertes par la voie du monachisme. Celles-ci ne peuvent, si austères et si parfaites qu'elles soient, et ne doivent être et demeurer, qu'un moyen. Sans doute est-ce pour cette raison que Basile néglige ou refuse d'employer toute terminologie qui définit un genre de vie spécialisé, non le but que se propose le chrétien, car ce but, demeure pour lui l'essentiel de la vie ascétique telle qu'il la comprend et l'institue.

Il n'en reste pas moins vrai que si le terme μοναχός avait été suspect d'hétérodoxie dans sa signification ou sa provenance, Athanase n'aurait pas si largement contribué à le répandre par la Vita Antonii. Le monachisme égyptien, tel que nous le connaissons au 4e siècle, a certainement perdu le souvenir des origines gnostiques du mot, en tout cas il veut oublier l'utilisation qui en a été faite par ces milieux, pour n'en retenir que la signification ascétique pure: celle du séparé et du célibataire.

Appendice I

NOTE À PROPOS DU RÉCIT D'ÉGÉRIE

Bien que notre étude se limite au champ de la littérature grecque primitive concernant le μοναχός, il faut dire en passant quelques mots des remarques apportées par un texte latin sur des phénomènes observés en Orient: le Journal de voyage de la pèlerine Egérie.

[283] Cf. Grandes Règles, Qu. 1, 2, 3. Cf. également p. 398–400.

Dans ce récit que P. Devos [284] a exactement situé de 381 à 384, donc à une date déjà tardive pour notre recherche, le terme monachus est employé pour désigner globalement tous les moines des diverses régions parcourues. «Son terme ordinaire pour 'moine' est monachus, l'emprunt grec qui avait été accrédité partout en Occident» [285].

Mais à côté de monachus, Egérie signale, en les accompagnant de la précision «ut hic dicunt», comme on les appelle ici, trois autres dénominations: ascites, monazontes et aputactitae.

L'ascitis lui semble, d'après un passage au moins de son texte, s'appliquer plus particulièrement «aux grands et illustres [286] moines qui vivaient dans la solitude»... «et illos majores, qui in solitudine sedebant, quos ascites vocant» [287]. D'après Bastiaensen, ces ascites étaient apparemment «une classe de moines légendaires, de la vieille roche, qui vivaient entièrement seuls» [288].

Dans la partie de son récit qui concerne Jérusalem, Egérie parle de ces «monazontes et parthenae» [289] qui participent à la liturgie et que nous font connaître également les Catéchèses de S. Cyrille (Cat. IV, PG 33, col. 485) τῶν μοναζόντων καὶ παρθένων τάγμα. Enfin, à Séleucie, elle rend visite à son amie, la diaconesse Marthana, qui dirigeait là des monastères d'apotactites ou vierges «haec autem monasteria aputactitum seu virginum regebat» [290] et parle également d'apotactites, grands jeûneurs de l'Eglise de Jérusalem [291]. Plus loin encore, elle mentionne des «moines ou apotactites» qui se rassemblent de toutes parts et de diverses provinces, telles que la Mésopotamie, la Syrie, l'Egypte ou la Thébaïde pour célébrer la fête des Encénies à Jérusalem, «incipiunt se undique colligere turbae, non solum monachorum vel aputactitum de diversis provinciis, id est, tam de Mesopotamia, vel Syria vel de Egypto aut Thebaida» [292].

[284] La date du voyage d'Egérie, Analecta Bollandiana 85 (1967), p. 165–194.

[285] A. A. R. Bastiaensen, Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'itinéraire d'Egérie, Nimègue-Utrecht 1962, p. 19.

[286] Nous adoptons la traduction «illustres» suggérée par Bastiaensen, plutôt que celle de M. Pétré, Ethérie, Journal de voyage, SC 21, Paris 1948, 20, 5, p. 174, qui rend «majores» par «moines anciens» ou «moines d'autrefois». Cf. la justification de cette traduction par Bastiaensen, op. cit., p. 20.

[287] Ethérie, Journal de voyage, SC 21, Paris 1948, 20, 5.

[288] A. A. R. Bastiaensen, op. cit., p. 20.

[289] Journal de voyage, 24, 1. Egalement pour monazontes: 24, 12 – 25, 2 – 25, 7 – 25, 12.

[290] Ibid., 23, 3.

[291] Ibid., 28, 3 – 39, 3 – 40, 1 – 44, 3.

[292] Ibid., 49, 1.

D'après l'article de Dom Lambert dans le Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie [293], les «aputactitae» [294] d'Egérie ne doivent pas être distingués des μονάζοντες καὶ παρθένοι signalés plus haut, bien que, à la différence de ces derniers, ils ne se rencontrent pas exclusivement à Jérusalem. Liés par deux fois chez Egérie au mot monachi, ils devraient désigner sans doute des hommes et des femmes voués à une vie de prière et de pénitence, sans être entièrement séparés du monde et, d'après Dom Lambert, devraient être rapprochés des Remoboth dont parle S. Jérôme et des Sarabaïtes de Cassien «alors en défaveur en Egypte devant le succès du monachisme antonien» [295]. «Dans les pays de langue grecque, poursuit Dom Lambert, les ascètes que S. Jérôme désigne du nom syriaque (sic, il s'agit en fait d'un mot copte!) Remoboth (moines) sous lequel on les connaissait en Palestine, semblent avoir porté généralement le titre de monazontes. Ils formaient dans chaque église un corps constitué, intermédiaire entre le clergé et les fidèles, le τάγμα τῶν μοναζόντων et le τάγμα τῶν παρθένων ... Ils vivaient ensemble autour de l'Eglise, les vierges sous l'autorité d'une diaconesse, comme à Séleucie et en Perse, ou bien en petits groupes, dans des maisons particulières. Etroitement attachés à la célébration du culte dans les églises, ils paraissent n'avoir vécu que dans les villes «in urbibus et castellis», dit S. Jérôme» [296]. Ils travaillaient et mettaient en commun le produit de leur travail, ou encore vivaient d'aumônes. Ceux qui, parmi les monazontes, portaient plus régulièrement le nom d'apotactites devaient se distinguer probablement par une vie plus austère.

> «Cette organisation embryonnaire, conclut Dom Lambert, encore à moitié chemin entre la vie des ascètes primitifs et la discipline monastique, ce manque d'équilibre dans les conceptions ascétiques, leur affluence partout où n'avait pas pénétré le monachisme égyptien, tout nous invite à aller chercher l'origine des apotactites et monazontes à une date au moins aussi reculée que celle où S. Antoine groupait ses premiers disciples. Ce sont des ascètes selon la formule anténicéenne qui, à l'ἐγκράτειά primitive ont voulu joindre une

[293] Tome I, col. 2604–2622.

[294] Il faut distinguer les ἀποτάκτικοι des ἀποτακτῖται. «Dans la littérature égyptienne, le mot ἀποτάκτικος resta pratiquement un simple qualificatif, porté en fait par tous, et ne servit jamais à distinguer une classe spéciale d'ascètes. Il n'en fut pas de même du terme ἀποτακτίτης dans les pays où l'influence égyptienne parvint plus lentement à dissoudre les formes monastiques autochtones surtout en Asie Mineure et à Jérusalem (DACL, col. 2607)».

[295] DACL, col. 2610.

[296] Ibid., col. 2610–2611.

ἀποτάξις plus effective et incorporer dans une institution ce qui n'avait d'abord été qu'un besoin d'âme. Tandis qu'en Egypte ces tendances nouvelles conduisaient au désert la plupart des ascètes, en Asie Mineure et ailleurs elles les réunissaient plus étroitement autour de l'église à l'imitation de ce qui avait déjà été fait par les vierges [297].

Il faut signaler encore qu'en trois endroits Egérie utilise le terme frater comme synonyme de monachus: «Cum... fratribus aliquantis... id est monachis» (10,3); «multi fratres sancti monachi» (15,3); «vidimus monasterium cuiusdam, fratris nunc, id est monachi» (16,2). Cette appellation, qui deviendra courante dans le cénobitisme, semble n'être ici qu'à ses débuts, d'après Bastiaensen, car elle est rare et toujours accompagnée d'une explication: «id est monachus» [298]. Cependant, il faudrait noter aussi qu'Egérie emploie soror quand elle s'adresse à ses compagnes dans la formule: «Dominae venerabiles sorores» (3,8; 20,5) ou «Dominae sorores» (46,1; 46,4). Ceci, pour Bastiaensen, pose le problème de l'appartenance d'Egérie à une communauté monastique, car les compagnes auxquelles elle s'adresse pourraient aussi bien n'être que des sœurs dans la foi. En effet, elle utilise ailleurs l'appellation «fratres et sorores» au premier sens chrétien de ce mot: frères et sœurs dans la foi [299].

Quoiqu'il en soit, on peut conclure, après cette brève analyse du texte d'Egérie, que le monachisme égyptien institué a fait prévaloir l'emploi du terme μοναχός sur les autres expressions en usage. Sans doute voulait-on par là le distinguer des formes antérieures de vie ascétique sur lesquelles il prenait distance par le sérieux de son propos et de son organisation et peut-être n'est-ce que pour avoir déjà utilisé μονάζοντες qu'on se contenta de μοναχοί. Mais il restait d'autres composés de μόνος, plus courants dans les milieux et la littérature grecs, et le choix de μοναχός demeure difficilement explicable sans recours à un substrat sémitique.

[297] Ibid., col. 2614.
[298] A. A. R. Bastiaensen, op. cit., p. 21.
[299] Ibid., p. 20, 21 et p. 7–8.

Appendice II

NOTE SUR L'ANACHORÈSE

Aux yeux du sociologue – s'il ne se livre pas à une analyse des motivations profondes – rien ne distingue essentiellement le comportement de l'ermite de celui du hors-la-loi. Tous deux sont réfractaires à l'ordre établi [300]. Une société hautement civilisée, à laquelle un Etat tout-puissant impose une structure rigide et immuable et une domination envahissante, engendre inévitablement la contestation ou la fuite. Certains voudraient voir dans le monachisme ce phénomène de fuite, à une époque où l'empire romain, pour des raisons politico-militaires, tend précisément à opprimer le citoyen de cette manière impitoyable et à l'écraser sous de lourdes obligations fiscales ou militaires [301].

On sait le sens qu'a pris le mot ἀναχώρησις en Egypte dès le 3e siècle avant J. C. «Ce terme sert à désigner l'acte par lequel un individu isolé, ou un groupe d'individus, abandonne son domicile légal et disparaît pour se soustraire à ses obligations envers l'état» [302]. Le sens technique donné à ce mot par la chancellerie lagide se justifie aisément: la démarche de l'anachorète fiscal représentait un abandon de sa fonction, de son village, un mouvement de retraite devant une charge trop lourde (impôt ou liturgie) pour chercher refuge vers un village voisin, un temple, le désert, les marais du Delta, ou encore les quartiers populeux d'Alexandrie.

L'anachorète était donc bien primitivement un «fuyard». Mais il peut être intéressant de voir comment le verbe ἀναχωρέω dont il tire son nom, a pu être employé par ailleurs et quel sens il a revêtu dans d'autres contextes.

Ἀναχωρέω est un verbe d'action. Or, pour interpréter et comprendre une action il faut se référer à son point de départ et à son point d'arrivée, au but qu'elle se propose, à la cause qui la suscite. Le verbe d'action est donc déterminé par ces divers facteurs et il ne devient vraiment signifiant qu'au moment où, se situant dans une phrase, il présuppose une cause concrète et il vise, implicitement au moins, à son but. Il suit

[300] Cf. J. Lacarrière, Les hommes ivres de Dieu, Paris 1961, p. 21.

[301] Cf. J. Baechler, Les Phénomènes révolutionnaires, Paris 1970, p. 36.

[302] Cf. V. Martin, La Fiscalité romaine en Egypte aux trois premiers siècle de l'empire, ses principes, ses méthodes, ses résultats, Genève 1926, p. 144.

de là que le verbe ἀναχωρέω peut revêtir différents sens, suivant les contextes où il s'insère et les éléments qui le déterminent.

L'analyse de ces contextes nous a donné le résultat suivant:

Le verbe peut signifier:

1. un simple mouvement d'éloignement

a) se retirer, sortir, fuir:
Homère, Od. 17, 461 – Thucydide 1,12 – Platon, Symp. 175 a – Polybe 15. 30. 7; 1. 80. 7; 3. 105. 6 – Septante: I Rois 19,10; Tobie 1,19; Jérémie 4,29 – Aquila: Isaie 33,3; 54,10 – N. Testament: Mt. 2,13; 9,24; 12,15; 27,5; Jo. 6,15; Actes 23,19; 26,31 – P. Teb. 5–6.

b) s'en aller, se retirer, fuir d'un endroit (ἐκ, ἀπό) dans un autre (εἰς, πρός, ἐπί)
Hérodote I, 24,5 – Polybe 5. 43. 7; 3. 75. 3 – Septante: Exode 2,15; Nombres 16,24; Josué 8,15; I Rois 25, 10; Osée 12,13; II Maccabées 5,27 – Symmaque: Jérémie 34, (41), 21; Cantique 5,17 – N. Testament: Mt. 2,14; 14,13; 15,21; Mc. 3,7 – P. Teb. 26. 18; 24. 34; 41. 14.

c) battre en retraite:
Platon, Symp. 221 a – Polybe 3. 102. 10

d) se retirer des affaires:
Polybe 29. 25. 5

2. un mouvement de recul, de retour en arrière

a) revenir sur ses pas, reculer:
Homère Od. 17. 461

b) avec des déterminations adverbiales, κατόπιν, ὀπίσω:
Hérodote IV, 183. 3; I, 105. 2; VII, 225. 2 – Polybe 1. 51. 5; 2. 30.4 – Septante: Psaumes 113,15

c) retourner d'où l'on vient (εἰς):
Homère, Il. 10. 210 – Thucydide 1. 30 – Polybe 5. 76. 8 – N. Testament: Mt. 2,12; 2,22; 4,12:

d) revenir sur sa décision, faire défection, reprendre sa parole, céder:
Polybe 28. 3. 5; 22. 11. 1; 30. 31. 7 – Septante: II Mac. 10. 13

e) revenir à, succéder, retomber sur (responsabilité):
Hérodote VII, 4. 5 – Polybe 6. 36. 9

f) revenir à la vie privée: Polybe 5. 50. 6

Si la retraite de l'ascète chrétien au désert a pu être désignée elle aussi par le mot ἀναχώρησις, on peut voir, après cette analyse, que ce n'est pas forcément en raison d'une assimilation intentionnelle avec le phénomène de l'anachorèse fiscale. Le terme, par son imprécision même, permettait une utilisation dans des sens multiples, nous venons de le voir.

A propos de Judas Maccabée, la Septante emploie l'expression ἀναχωρήσας εἰς τὴν ἔρημον, «il se retira dans le désert» et le Nouveau Testament reprend la même formule pour rapporter les retraites de Jésus au désert ou dans la solitude: ἀνεχώρησην ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον, Jésus se retira en barque dans un lieu désert [303]. Et: ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν, Jésus se retira avec ses disciples au bord du lac [304]. Enfin: ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος, alors il s'enfuit à nouveau dans la montagne, tout seul [305].

Il n'est donc pas étonnant que le même vocabulaire ait été retenu par ou pour les ascètes chrétiens cherchant la solitude à l'imitation du Christ. De plus, deux éléments caractéristiques d'une certaine imagerie traditionnelle de l'anachorétisme chrétien, telle qu'elle nous est transmise du moins par les récits primitifs, à savoir, les anges (bons ou mauvais) et les bêtes sauvages se trouvent associés aux mots ἀναχωρέω et ἔρημος dans deux textes au moins de la Septante et du Nouveau Testament, celui de II Mac. 5,27, cité plus haut: Ἰούδας δὲ ὁ Μακκαβαῖος... ἀναχωρήσας εἰς τὴν ἔρημον θηρίων τρόπον ἐν τοῖς ὄρεσιν διέζη «Judas le Maccabée... se retira dans le désert, vivant à la manière des bêtes sauvages, sur les montagnes...» et au début de l'Evangile de S. Marc, Jésus, poussé au désert par l'Esprit, y demeure quarante jours et quarante nuits, tenté par Satan et «Il était avec les bêtes sauvages et les anges le servaient, καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ ... καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ [306].

Ces rapprochements peuvent nous montrer en tout cas qu'il n'est pas indispensable de recourir au phénomène de l'anachorèse fiscale en Egypte pour expliquer l'utilisation du même terme par les chrétiens pour désigner la retraite de leurs ascètes au désert.

Certes, le monachisme peut être considéré comme un phénomène de contestation à l'égard d'une vie trop facile, et de fuite loin d'une

[303] Mt. 14, 13.
[304] Mc. 3, 7.
[305] Jo. 6, 15.
[306] Mc. 1, 13.

société trop peu fervente et trop embourgeoisée, mail il reste que sa motivation première n'est pas là.

Que l'habitude attestée en Egypte ptolémaïque et romaine de chercher refuge au désert, dans des endroits sauvages ou des lieux abandonnés pour échapper à une contrainte quelconque ait favorisé la phénomène érémitique et le désir de solitude, c'est une hypothèse que l'on peut avancer avec vraisemblance [307], comme il est permis de penser aussi qu'une même dénomination a pu englober, sans distinction de leurs motivations, tous ceux qui prenaient la route du désert. Mais on voit par ce qui précède combien l'utilisation du terme ἀναχωρέω pouvait être large et que les chrétiens avaient de bonnes raisons aussi de garder pour leurs ascètes ce mot qui désignait dans l'Evangile la retraite de Jésus au désert.

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

(Les sigles des collections papyrologiques sont donnés d'après U. WILCKEN, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, Leipzig-Berlin 1912, p. XXV, et pour les collections plus récentes, d'après S. DARIS, Spoglio Lessicale Papirologico, Milano 1968.)

BL	Collection Belles-Lettres, Paris.
BGU	Ägyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin.
CP. Herm.	Corpus Papyrorum Hermopolitanorum.
CPR	Corpus Papyrorum Raineri, Wien.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne.
CW	Edition des œuvres de Philon Cohn et Wendland, Berlin1896.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris.
GCS	Die griechischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Berlin-Leipzig.
OPD	Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples, Th. Lefort, Louvain 1956.
Or. Chr. Anal.	Orientalia christiana Analecta, Rome.
P. Bad.	Griechische Papyri aus den badischen Papyrussammlungen, Heidelberg.
P. Flor.	Papiri Fiorentini.
P. Fouad.	Fouad I University Papyri, Alexandrie.

[307] Cf. l'opinion de H. HENNE. Documents et Travaux sur l'Anachôrèsis, in: Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papirus Erzherzog Rainer), Wien 1956, p. 65–66.

PG	Patrologie grecque, éd. Migne.
P. Gen.	Les papyrus de Genève.
P. Gies.	Griechische Papyri im Museum d. Oberhess. Geschichtsvereins zu Gießen, Leipzig.
P. Grenf.	Grenfell and Hunt, New classical fragments and other greek and latin papyri.
P. Hamb.	Griechische Papyrusurkunden der Hamburger Stadt-Bibliothek.
P. Isid.	The Archive of Aurelius Isidorus in the Egyptian Museum Cairo and the University Michigan, Ann Arbor.
PL	Patrologie latine, éd. Migne.
P. Lips.	Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig.
P. Lond.	Greek Papyri in the British Museum.
P. Micha.	Papyri Michaelidae, Aberdeen.
P. Oslo.	Papyri Osloenses.
P. Oxy.	The Oxyrhynchos Papyri.
P. Panop.	Papyri from Panopolis in the Chester Beatty Library, Dublin.
PS	Patrologia syriaca, éd. Graffin.
PSI	Papiri greci e latini, Pubblicazioni della Società Italiana, Florence.
P. Straßb.	Griech. Papyrus der kaiserlichen Universitäts- und Landes-Bibliothek zu Straßburg.
P. Teb.	The Tebtunis Papyri.
RAM	Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse.
R. Bén.	Revue Bénédictine, Maredsous.
RSR	Recherche de science Religieuse, Paris.
Rev. Sc. Rel.	Revue de Sciences Religieuses, Strasbourg.
SB	Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten, Berlin.
SC	Collection Sources Chrétiennes, Paris.
Stud. Ans.	Collection Studia Anselmiana, Rome.
TU	Collection Texte und Untersuchungen, Leipzig.
VC	Vigiliae Christianae, Amsterdam.
VCP	Vies coptes de S. Pachôme, éd. Lefort, Louvain 1943.
VS	La Vie Spirituelle, Paris.
VSS	La Vie Spirituelle, Supplément, Paris.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha.