

# MONACHISME ET GNOSE

## PREMIERE PARTIE : Le cénobitisme pachômien et la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi.

C'est à proximité du site des premières fondations pachômiennes que furent découverts, vers la fin de 1945, dans un cimetière abandonné, près de Kasr es-Sayyad<sup>1</sup>, les manuscrits coptes, gnostiques pour la plupart<sup>2</sup>, (que nous désignerons sous l'appellation de la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi [=BCNH]). Cette proximité, ainsi que les dates découvertes sur les fragments de papyrus ayant servi à solidifier les couvertures de cuir des *codices*<sup>3</sup>, semblaient confirmer que le déclin du gnosticisme en Egypte avait coïncidé avec l'essor du monachisme chrétien<sup>4</sup>. Se trouvait alors posée la question des relations entre le gnosticisme et le monachisme chrétien, tout particulièrement le cénobitisme pachômien<sup>5</sup>.

La question fut posée avec encore plus d'acuité lorsque John Barns crut pouvoir démontrer qu'au moins certains de ces *codices* avaient été fabriqués dans un monastère pachômien ou, en tout cas, par des moines pachômiens<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> - James M. Robinson a plus d'une fois traité de toutes les questions relatives à la date et à l'endroit de la découverte des mss de Nag Hammadi. Son exposé le plus détaillé est sans doute "From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices", in Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978), éd. Bernard Barc, ( Bibliothèque Copte de Nag Hammadi , section Etudes , 1), Québec , 1981, pp. 21-58.

<sup>2</sup> - Un bon nombre des textes de la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi ne sont pas gnostiques. Voir la liste qu'en donne G. Quispel, "The Gospel of Thomas Revisited", in Colloque international... Québec , 1981, pp. 218-267.

<sup>3</sup> - Voir Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers , edited by J.W.B.BARNS+, G.M. BROWNE and J.C.SHELTON. ( Nag Hammadi Studies, XVI ), Leiden, 1981; et James M. Robinson, "The Construction of the Nag Hammadi Codices", dans Essays on the Nag hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib . (Nag Hammadi Studies- 6), pp. 170-190.

<sup>4</sup> - Voir F. Wisse, "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt", dans B. Aland, ed., Gnosis, Festschrift für Hans Jonas , Göttingen 1978, p. 433. La coïncidence avait déjà été notée par J. Doresse, Les livres secrets des gnostiques d'Egypte. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion , Paris 1958; pp. 135-138 et par R. McL Wilson, Gnosis and the New Testament , Oxford, p. 87.

<sup>5</sup> - On sait que selon le témoignage d'Epiphane, des sectes gnostiques étaient encore actives en Egypte au milieu du IVe siècle. Voir Kurt Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion , Göttingen, 1977, p. 23.

<sup>6</sup> - J. Barns, "Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices" in Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib edited by Martin KRAUSE ( Nag Hammadi Studies , 6), Leiden, 1975, pp. 9-18. Ses constatations avaient déjà été communiquées dès 1972 dans "The International Commit-

Même si l'on ne tarda pas à démontrer que Barns, dans sa précipitation, avait affirmé plus que les données paléographiques ne permettaient de faire<sup>7</sup>, le lien étroit entre la BCNH et le cénobitisme pachômien a généralement été pris pour acquis depuis lors<sup>8</sup>. Sur cette base, plusieurs hypothèses furent émises au sujet des raisons qui auraient poussé ces moines à rassembler d'abord tous ces documents, et ensuite à les faire disparaître.

Il semble que le temps soit venu de faire un bilan de ces diverses théories, d'évaluer les données sur lesquelles elles se fondent et les arguments qui les appuient, et aussi d'inventorier les diverses voies dans lesquelles la recherche scientifique en ce domaine devrait encore investir.

Trois séries de questions doivent être nettement distinguées, requérant chacune l'élaboration d'une bonne méthodologie<sup>9</sup>.

- La première série, qui fera l'objet de ce premier article, concerne les contacts historiques qui ont pu exister entre les moines pachômiens et la BCNH, c'est-à-dire la série de manuscrits découverts vers la fin de 1945 près de Nag Hammadi.

- Une deuxième série de questions se rapporte aux contacts littéraires démontrés ou probables entre des textes connus par la BCNH et la littérature monastique primitive.

- Enfin, le monachisme égyptien ne pouvant se réduire au cénobitisme pachômien d'une part, et ne pouvant d'autre part être séparé du phénomène monastique universel, on ne peut faire l'économie d'une dernière série de questions beaucoup plus complexes et plus importantes, mais sur lesquelles peu de recherches ont été faites en profondeur jusqu'à maintenant. Il s'agit des questions concernant les points de contacts de caractère historique et doctrinal entre ces deux archétypes universels que sont la gnose et le monachisme.

Ces deux dernières séries de questions seront traitées dans un deuxième article.

tee for the Nag Hammadi Codices: A Progress Report", *New Testament Studies* 18 (1972), p. 240 et *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex vii*, Leyden, 1972, p. ix (dans l'Introduction de J. M. Robinson).

<sup>7</sup> - Voir les commentaires de E.G. Turner, en appendice à l'article posthume de J. Barns, "Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices", pp. 17-18; et J. C. Shelton, dans l'Introduction à Nag Hammadi codices. *Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*, pp. 1-11.

<sup>8</sup> - Sève-Soederbergh, dans "The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism", in *Colloque international... Québec*, 71-85, p. 74, parle de "the established connection between the library and the Pachomians"; et tout récemment encore, R. van den Broek, dans "The Present State of Gnostic Studies", *Vigiliae Christianae* 37 (1983), p. 47, affirmait: "The books were bound in a Pachomian monastery in the middle of the fourth century".

<sup>9</sup> - La seule étude d'ensemble sur la question est celle de G.G. Stroumsa, "Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique", *Revue Thomiste* 89 (1981), pp. 557-573. A. Guillaumont a aussi donné de bonnes orientations méthodologiques dans "Gnose et Monachisme", dans: *Gnosticisme et monde hellénistique (=Les objectifs du colloque de Louvain-la-Neuve [11-14 mars 1980] -- travaux préparatoires)*, Louvain 1980, pp.97-100 (trad. angl., pp. 101-104).

## I: La BCNH et le cénobitisme pachômien.

Avant de passer en revue les diverses hypothèses concernant les relations possibles entre le monachisme de Pachôme et les documents de Nag Hammadi, il me semble important de brosser à grands traits l'histoire de l'origine et des premiers développements du cénobitisme pachômien<sup>10</sup>.

..

### **Les débuts du cénobitisme pachômien**

Pachôme, né en Haute Egypte dans le diocèse de Snê<sup>11</sup> (un peu plus au sud que Shenesêt, qui se trouve dans le diocèse de Diospolis parva) en 292, et converti au christianisme en 312-313, s'établit dix ans plus tard à Tabennèse pour y vivre la vie monastique. Avant sa venue à cet endroit, il s'était formé durant sept ans à la vie ascétique sous la direction du vieillard Palamon, près de Shenesêt, où il avait d'abord vécu trois ans après y avoir reçu le baptême<sup>12</sup>.

C'est en 324 que Pachôme commença à recevoir des disciples ; et leur nombre s'accrut si rapidement qu'il dut faire une fondation à Phbôou dès 329. Ainsi commença une longue série de fondations. Certaines furent, comme dans le cas de Phbôou, un simple essaimage à partir d'un monastère trop peuplé ; mais en certains cas, par exemple à Shmin, elles répondaient à la demande d'évêques qui désiraient avoir des monastères dans leurs diocèses. En d'autres cas, comme dans celui de Thmouhons et de Thbêou, ce furent des communautés existantes qui demandèrent à entrer dans la Congrégation (ou *Koinonia*) pachômienne et à vivre selon ses règles sous l'autorité de Pachôme<sup>13</sup>.

Les fondations se répartissent en deux groupes, géographiquement et probablement aussi chronologiquement, bien que les données chrono-

---

<sup>10</sup> - Pour un accès facile à toutes les sources pachômiennes, je me permets de renvoyer à ma traduction anglaise de l'ensemble du dossier: Pachomian Koinonia. The Lives, Rules and other Writings of Saint Pachomius and his Disciples, 3 vol. (Cistercian Studies Series, 45-46-47), Kalamazoo, 1980-81-82. On trouvera dans l'introduction à chacun des volumes tous les renseignements techniques concernant chaque document, et la mention des diverses éditions existantes. J'avais déjà présenté l'ensemble du dossier pachômien dans La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle (Studia Anselmiana, 57), Rome, 1968, pp. 1-158. Le premier volume de ma traduction française de toutes les sources pachômiennes paraîtra en 1983 dans la collection Spiritualité orientale de l'Abbaye de Bellefontaine (France). J'utiliserai ici les sigles désormais communément admis: Bo = la Vie bohairique de saint Pachôme; S<sup>1</sup>, S<sup>2</sup>, etc. = la première Vie sahidique, la deuxième Vie sahidique, etc.; SBo = la Vie copte standard que nous connaissons par divers fragments sahidiques (S<sup>4</sup>, S<sup>5</sup>, etc), par la traduction bohairique (Bo) et par la traduction arabe du Vatican (Av); G<sup>1</sup>, G<sup>2</sup>, etc = la première Vie grecque, la deuxième Vie grecque, etc.; Paral. = les Paralipomena ; EpAm = la Lettre de l'évêque Ammon.

<sup>11</sup> - SBo 3; et non pas à Shenesêt, comme l'affirme T. Säve-Soederbergh, dans "Holy Scriptures or Apostolic Documentations?", The Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library", dans J.E. Ménard, éd. Les Textes de Nag-Hammadi (=Nag Hammadi Studies - 7), Leyde, 1975, p.6

<sup>12</sup> - S<sup>1</sup> 1-9; SBo 3-22; G<sup>1</sup> 3-23.

<sup>13</sup> - SBo 23-58; G<sup>1</sup> 24-54 et 80-83.

giques des Vies ne soient pas absolument concordantes<sup>14</sup>. Les quatre premières fondations, faites en 329 et dans les années qui suivirent, furent très rapprochées les unes des autres dans le temps et dans l'espace, et Pachôme semble avoir, dans les débuts, conservé sur l'ensemble une autorité immédiate. Ce sont -- après Tabennèse et Phbôou -- Shenesêt, situé un peu à l'ouest de Phbôou, et Thmoushons, un peu plus loin, de l'autre côté du Nil, mais toujours dans le même diocèse. Avec Thbêou commence une deuxième série de fondations qui furent probablement réalisées vers la fin de la vie de Pachôme, entre 340 et 345. Ce furent d'abord trois monastères rapprochés les uns des autres, dans la région de Shmin, et un quatrième et dernier, dans une tout autre direction, assez loin au sud du premier groupe, à Phnoum. Assez tôt Pachôme confia à Pétronios, qui avait fondé et dirigé le monastère de Thbêou avant que celui-ci ne soit intégré dans la *Koinonia* pachômienne, une responsabilité générale sur tous les monastères de la région de Shmin<sup>15</sup>.

Pétronios succéda à Pachôme à la tête de la *Koinonia* en 346, mais pour quelques mois seulement. Il fut remplacé par Horsièse qui, à la suite d'une grave crise d'autorité, dut, cinq ans plus tard, remettre le gouvernement à Théodore, qui l'exerça jusqu'à sa mort en 368. Horsièse reprit alors la direction de la *Koinonia* jusqu'à son décès, vers 380<sup>16</sup>.

Si je mentionne cette crise, c'est pour souligner que, selon tout ce qu'affirment très clairement les sources, elle fut une crise d'autorité et non, comme on l'a parfois affirmé, une crise d'orthodoxie<sup>17</sup>. Les "anciens" (*oi archaioi*) de la communauté en furent les auteurs. Qui étaient ces anciens ? L'étude des divers contextes dans lesquels cette expression est utilisée révèle qu'il s'agit bien des "anciens" au sens obvie du mot, c'est-à-dire les premiers - venus dans la *Koinonia*. Rien ne permet de les assimiler à un groupe de "parfaits" au sein de la communauté<sup>18</sup>.

Au contraire, les Vies semblent se plaire à montrer qu'ils étaient loin d'être parfaits ! Ils ont un penchant au murmure et ils n'aiment guère être instruits ou conduits par plus jeune qu'eux<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> - Voir D.J. Chitty, "A Note on the Chronology of Pachomian Foundations", *Studia Patristica* Vol. II (Texte und Untersuchungen, 64), Berlin, 1957, pp. 379-385.

<sup>15</sup> - SBo 56-57; G<sup>1</sup> 80.

<sup>16</sup> - SBo 123-fin; G<sup>1</sup> 116-fin.

<sup>17</sup> - Cette crise a été longuement étudiée, quoique du point de vue de la conception de la pauvreté, par B. Büchler, *Die Armut der Armen. Ueber den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut*, Kösel, Munich 1980.

<sup>18</sup> - Comme le fait J. Dechow dans "The Nag Hammadi Milieu: An Assessment in the Light of the Origenist Controversies". AAR Western Region, Annual Meeting, Stanford Univ. 26 March 1982, pp.13-14.

<sup>19</sup> - Voir, p. e., SBo 69 et G<sup>1</sup> 77 (cf. Paral. I) ; SBo 92 et G<sup>1</sup> 100.

L'expression semble avoir acquis un caractère technique et désigner un groupe clairement identifiable dans la *Koinonia*. Ce sont probablement les premiers disciples entrés à Tabennèse avant la fondation de Phbôou et l'essor rapide qui s'ensuivit. Ils semblent avoir eu de la difficulté à s'adapter à ce développement, surtout lorsque la *Koinonia* s'ouvrit à des monastères de la région de Shmin, qui se distinguait évidemment des environs de Shenesêt par une mentalité différente, sans compter les différences dialectales. Quand Pachôme mit Pétronios à la tête des monastères de la région de Shmin, ce sont eux, les *archaioi* qui vinrent trouver Théodore durant une maladie de Pachôme pour lui demander d'être leur père après la mort du fondateur<sup>20</sup>. Plusieurs de ces anciens moururent durant la peste de 346, en même temps que Pachôme. Et c'est lorsque le reste d'entre eux furent décimés par la peste de 366 ou 367 que Théodore, isolé et déprimé, ramena près de lui Horsière, qui avait été relégué à Shenesêt depuis 350<sup>21</sup>.

A la mort de Pachôme la *Koinonia* comptait neuf monastères d'hommes en plus de deux monastères de femmes. Le nombre des moines pouvait atteindre le chiffre de quelques milliers<sup>22</sup>. Mais il serait exagéré de dire que les Pachômiens dominaient totalement le monde monastique de la région. D'ailleurs l'essor du monachisme pachômien se ralentit précisément à ce moment. Aucune fondation ne fut faite durant le premier supérieurat d'Horsière, de 346 à 350 et seulement deux fondations de moines et une de moniales durant les dix-huit ans du supérieurat de Théodore, de 350 à 368<sup>23</sup>. Nous connaissons moins bien la période qui suivit, mais nous n'avons aucun indice de fondations réalisées durant les quelque douze ans du second supérieurat d'Horsière, mort vers 380.

Au moment même où le développement du cénobitisme pachômien connaissait un ralentissement considérable, après la mort du fondateur, le monachisme se développait rapidement ailleurs en Egypte. Amoun s'était retiré à Nitrie en 325, et à la fin du siècle ses disciples y auront atteint le chiffre de cinq mille moines. En 330 Macaire l'Egyptien s'était retiré à Scété, suivi de plusieurs disciples. Les Kellia furent fondés en 338 et Pallade parlera de six cent moines à cet endroit en 390<sup>24</sup>.

Même en Haute Egypte il n'y avait pas que des monastères pachômiens. Palamon, le maître de Pachôme, avait de nombreux disciples, et rien ne

---

<sup>20</sup> - SBo 94 et G<sup>1</sup> 106.

<sup>21</sup> - SBo 204 et G<sup>1</sup> 145.

<sup>22</sup> - Jérôme, dans la Préface à sa traduction de la Règle de Pachôme parle de 50,000 moines. Il s'agit évidemment d'une exagération. Pallade, qui n'est pourtant pas porté à réduire les chiffres, parle dans son Histoire Lausiaque de 1,300 moines (selon le chap. 32,8; ou de 1,400 selon le chap. 18,13) vivant à Phbôou en son temps, les autres monastères comptant entre 200 et 300 moines chacun.

<sup>23</sup> - SBo 134.

<sup>24</sup> - Voir A. Guillaumont, "Histoire des moines aux Kellia", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 (1977), 187-203; reproduit dans: *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, (=Spiritualité Orientale, 30), Bellefontaine 1979, pp. 151-167.

permet de penser que ceux-ci devinrent des disciples de Pachôme<sup>25</sup>. Les premiers disciples de ce dernier furent des paysans coptes sans aucune formation monastique antérieure<sup>26</sup>. Il y avait sans doute dans la région de nombreux groupements monastiques semblables à celui de Palamon ; tel, par exemple, la communauté où vivait Théodore avant de venir chez Pachôme<sup>27</sup>. Si quelques-uns de ces groupements se joignirent à la *Koinonia* de Pachôme<sup>28</sup>, la plupart ne le firent pas. Les Vies de Pachôme nous le montrent souvent, lui et ses moines, en contact avec des groupements monastiques non pachômiens, les uns orthodoxes, les autres hétérodoxes<sup>29</sup>. Nous connaissons aussi l'existence de communautés de moines mélétiens en Haute Egypte dès 334, et ils y subsisteront longtemps<sup>30</sup>. Epiphane, de son côté, témoigne qu'il a rencontré des groupements gnostiques en Egypte au milieu du quatrième siècle, donc à la même époque.

De plus on peut remarquer que certains monastères suivaient les règlements de Pachôme (ou des Tabennésiotés), tout en les modifiant parfois assez profondément, sans pour autant faire partie de la *Koinonia* ou Congrégation pachômiennne. Ainsi en était-il du monastère de Canopos<sup>31</sup>, près d'Alexandrie, et aussi du grand Monastère Blanc d'Atripe, près

---

<sup>25</sup> - SBo 10.16.18.

<sup>26</sup> - S<sup>1</sup> 10-14; SBo 23 et G<sup>1</sup> 24.

<sup>27</sup> - SBo 31 et G<sup>1</sup> 33

<sup>28</sup> - SBo 50.51.56; G<sup>1</sup> 54.80.83.

<sup>29</sup> - Voir, p.e., SBo 28 et G<sup>1</sup> 30 (l'évêque de Nitentori veut faire ordonner Pachôme par Athanase, afin de pouvoir le mettre à la tête de tous les moines de son diocèse, mais Pachôme s'esquive); SBo 29-30 et G<sup>1</sup> 33-35 (monastère de la région de Snê où vivait Théodore avant de venir à Tabennèse); SBo 40 et G<sup>1</sup> 40 (sur la réception des moines étrangers -- cf. les Praecepta 51-52 de la Règle de Pachôme); SBo 42 et G<sup>1</sup> 42 (un monastère non pachômien à deux milles de Tabennèse); SBo 68 et G<sup>1</sup> 76 (un évêque envoie à Pachôme un moine de son diocèse pour qu'il le juge); etc. Dans son ouvrage *Die Armut der Armen...*, B. Büchler a une section sur le sujet de la rencontre de Pachôme avec des courants hétérodoxes: *Pachomius und heterodoxe Strömungen*, pp. 138-145; nous y lisons: "Uebereinstimmend geben die Texte Zeugnis davon, dass im unmittelbaren Umkreis des Pachomius heterodoxe Strömungen hervortraten und heterodoxe mönche lebten"(p. 138); et: "Als gesichert will uns darum mindestens folgende Auffassung scheinen: es gab schon zur Zeit des Pachomius "fremde Mönche", mit denen Pachomius und die mit Pachomius keine Gemeinschaft hatte(n)" (p. 141).

<sup>30</sup> - En SBo 129 les disciples d'Antoine expriment leur mécontentement de se faire demander s'ils sont des Mélétiens, lorsqu'ils se présentent dans les monastères de la *Koinonia* pachômiennne! EpAm 12 raconte que Pachôme fut importuné par eux aussi bien que par les Marcionites durant ses premières années comme chrétien. Ces Mélétiens -- qu'ils ne faut pas confondre avec les autres Mélétiens, disciples de Meletios d'Antioche, un demi-siècle plus tard -- étaient les disciples de Meletios, évêque de Lycopolis. Le premier schisme mélétien avait débuté par un désaccord de Meletios avec Pierre, le patriarche d'Alexandrie, au sujet de l'attitude à l'égard des lapsi durant la persécution de Dèce. Plus tard ces Mélétiens passèrent au camp des Ariens et devinrent de farouches adversaires d'Athanase. C'est d'ailleurs surtout d'eux et de leurs livres apocryphes qu'Athanase se préoccupe dans sa fameuse Lettre Festale de 367, dont nous parlerons plus loin. Les papyri publiés par H. Idris Bell dans *Jews and Christians in Egypt*, British Museum, 1924, nous renseignent sur des moines mélétiens vivant dans la région d'Antoine vers 330. Il y avait encore des moines mélétiens en Egypte au 6ème siècle, comme en témoigne deux contrats faits en 512 et 513 par un certain Eulogios, fils de Joseph, qui se dit "ci-devant moine Mélétien, maintenant orthodoxe"; voir A. H. Sayce, "Deux contrats grecs du Fayoum", dans *Revue des Etudes Grecques* 3 (1890), pp. 131-144.

<sup>31</sup> - Ainsi, vers 390, le patriarche Théophile, oncle de Cyrille et grand anti-origéniste, détruira le temple de Sérapis à Canopos, à environ 20 milles au nord-est d'Alexandrie, et y établira un monastère où il invitera des moines pachômiens. Voir P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pachômien pendant le IV<sup>e</sup> siècle et la première moitié du V<sup>e</sup>*, Louvain et Paris, 1898, réimpr. 1962, p. 202; et A. Favale, *Teofilo d'Alessandria*

de Shmin, où Pjôl, l'oncle du grand Chénouté, avait introduit la règle pachômienne<sup>32</sup>. Que le Monastère Blanc ne fût pas partie de la *Koinonia* pachômienne est prouvé par le fait qu'il n'est jamais énuméré parmi les fondations pachômiennes dans les Vies, qui furent écrites à une époque où le Monastère Blanc existait certainement déjà.

Il est à noter qu'on attribue à cette époque le nom de Tabennésiotés non seulement à tous les Pachômiens, mais aussi à tous ceux qui vivent selon la Règle de Pachôme. Si bien que lorsqu'un chroniqueur de l'époque nous dit qu'il a visité des Tabennésiotés, il ne faut pas nécessairement s'imaginer qu'il s'est rendu à Tabennèse. Cassien n'a probablement jamais vu un monastère de la *Koinonia* pachômienne<sup>33</sup> et Pallade n'est pas allé en Haute Egypte plus loin que Shmin<sup>34</sup>. On ne peut donc tirer argument du fait que l'origéniste Pallade aurait été bien reçu à Tabennèse<sup>35</sup> !

Et puisque nous parlons de Pallade, aussi bien rappeler tout de suite que dans sa chronique pachômienne, aux chapitres 32-34 de l'Histoire Lausiaque, il utilise une source écrite qui provenait d'un milieu non-pachômien, comme l'a démontré René Draguet<sup>36</sup>. La fameuse Règle de l'Ange, qui connaîtra une telle popularité à travers tout le Moyen Age, contredit directement les données de la Vie et de la Règle authentique de Pachôme sur tant de points, qu'elle ne peut absolument pas provenir d'un milieu pachômien<sup>37</sup>. Il y aurait lieu de l'utiliser avec une extrême prudence. Soit dit en passant, c'est dans cette chronique palladienne et non dans un document authentiquement pachômien, qu'on trouve une énumération de corps de métiers dans les monastères pachômiens, où les tanneurs sont mentionnés.

---

(345-412): Scritti, Vita e Dottrina , Turin, 1958, pp. 61-71; voir aussi H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I , Würzburg, 1972, pp. 9-10.

<sup>32</sup> - Chénouté devint moine au Monastère Blanc en 370 ou 371; voir J. Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums , (=Texte und Untersuchungen , 25,1) Leipzig, 1903, pp. 42-44. Ce monastère devait donc avoir été fondé par Pjôl vers le milieu du siècle; certainement avant l'époque où la Vie de Pachôme et de Théodore (mort en 368) prend sa forme définitive en copte et en grec. Et pourtant le Monastère Blanc n'y est jamais mentionné comme un monastère de la *Koinonia* pachômienne.

<sup>33</sup> - Voir A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle , pp. 146-154.

<sup>34</sup> -Ibidem , pp. 138-146.

<sup>35</sup> - Comme le fait T. Säve- Soederbergh, "Holy Scriptures or Apostolic Documentations", p. 11.

<sup>36</sup> - Voir R. Draguet, "Le chapitre de HL sur les Tabennésiotés dérive-t-il d'une source copte?", dans Le Muséon 57 (1944), pp. 53-145; 58 (1945), pp. 15-95.

<sup>37</sup> - Sur l'évolution de la critique moderne au sujet de Pallade, particulièrement en ce qui concerne la Règle de l'Ange, voir A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle , pp. 138-146.

On a parfois dit au cours des dernières années que la découverte de la BCNH obligeait à réévaluer les origines du monachisme pachômien<sup>38</sup>. Si l'on veut dire par là qu'il devient plus nécessaire encore qu'auparavant d'essayer d'apporter un peu plus de lumière si possible sur les problèmes de critique textuelle, littéraire et historique des sources pachômiennes, tout le monde sera facilement d'accord. Il serait cependant erroné de penser que cette lumière puisse venir -- sauf exception -- des documents de la BCNH. On n'éclaire pas normalement le plus clair par le plus obscur. Or il se fait qu'une bonne partie des problèmes de critique concernant les sources pachômiennes sont déjà éclaircis -- même si beaucoup reste à faire<sup>39</sup> -- alors que tout ce qui concerne la provenance de la BCNH et les circonstances dans lesquelles ces documents ont été enterrés baigne encore dans un profond mystère<sup>40</sup>.

Les cartonnages de certains des *codices* peuvent toutefois aider à lever un peu le voile du mystère.

### **Les cartonnages des codices de la BCNH**

Le fait que la BCNH ait été découverte au flanc du rocher de Jabal al-Tarif, à quelques kilomètres seulement des trois premiers monastères Pachômiens (Tabennèse, Phbôou et Shenesêt), permet sans doute de poser la question de contacts possibles entre ces documents et le monachisme pachômien<sup>41</sup>. Cependant cette proximité en elle-même ne constitue aucunement un indice positif en ce sens, car nous savons qu'il y avait dans la région d'autres groupements monastiques, orthodoxes et hétérodoxes, sans compter l'existence de moines vivant la vie érémitique, comme la Vie de Pachôme en témoigne également.

Il y a plus, cependant. La reliure en cuir de huit des *codices* a été solidifiée avec des morceaux de papyri usagés, dont l'examen a révélé beaucoup d'informations très intéressantes. Et tout d'abord, le fait que certains de ces fragments portent des dates allant de 333 à 348, nous donne une

---

38 - Par exemple, encore tout récemment, C Kannengiesser, dans son compte-rendu des Actes du Colloque international sur les textes de Nag Hammadi tenu à Québec en août 1978, dans *Recherches de science religieuse* 70 (1982), p. 619.

39 - Pour une bonne présentation succincte et à jour de la critique scientifique actuelle des sources pachômiennes, voir B. Büchler, *Die Armut der Armen...*, pp.14-19 ( Ueberblick über den Forschungsstand ). Pour ce qui concerne les Vies, voir J. Vergote, "La valeur des Vies grecques et coptes de S. Pakhôme", dans *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 (1977), pp. 175-186.

40 - Sur l'état actuel de la recherche en ce domaine, voir: R. van den Broek, "The Present State of Gnostic Studies".

41 - Selon les chiffres donnés par W.C.Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfort, 1960, p. 13, le site de la découverte se trouve à 12 km de Tabennèse, 8 km de Phbôou, et 9 km de Shenesêt. Les distances données par J. Robinson, dans l'Introduction à *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, 1977, pp. 21sq, sont légèrement différents (Phbôou : 5,3 km et Shenesêt 8,7 km), mais cette légère différence est sans importance.



date *post quam* pour la confection de ces livres. Cette date se situe tout juste après la mort de Pachôme<sup>42</sup>.

Après une étude de ces fragments, très petits et inutilisables pour la plupart, John Barns avait conclu rapidement et non sans un certain enthousiasme à la provenance pachômienne des *codices*<sup>43</sup>. Depuis la publication des premiers résultats provisoires de Barns la plupart des chercheurs prennent cette conclusion pour définitivement acquise, même si d'autres, en particulier J.C. Shelton, réévaluant les arguments de Barns, ont clairement démontré que les choses étaient loin d'être aussi évidentes<sup>44</sup>.

Sans reprendre dans les détails toutes les données de ce problème longuement traité par d'autres, revoyons quand même les principaux aspects de la question<sup>45</sup>.

Du point de vue qui nous intéresse -- celui des contacts pachômiens possibles -- les seuls documents d'une importance certaine sont ceux trouvés dans le cartonnage du *codex* VII. Les documents découverts dans les autres cartonnages ( *codices* I, IV, V, VI, VIII, IX et XI) sont, pour la plupart, des fragments de comptes, de relevés de taxes, de contrats, etc. On ne voit rien en cela qui ait une saveur spécifiquement monastique. Certainement pas, par exemple, ce contrat du cartonnage du *codex* I, passé entre une corporation de producteurs d'huile et la ville de Diospolis parva. Il est vrai que Barns avait vu, précisément dans ce fragment un "arrière-fond" monastique ( *monastic background* ), mais c'est parce qu'il y lisait le mot grec *monè* là où il faut lire *komè* et qu'il prenait pour un supérieur monastique le *proèstôs* qui y est mentionné, et qui est en fait le chef ou contremaître de la corporation des producteurs d'huile.

Alors que Barns voyait en ces textes trop facilement un "*monastic background*", il est possible que Shelton ait rejeté cette possibilité d'une façon trop systématique, comme l'a montré Dechow<sup>46</sup>. Ainsi, par exemple, on ne peut exclure que certains fragments de comptes proviennent d'un monastère, sous prétexte que les chiffres sont tellement élevés qu'ils portent plutôt à penser aux livres de comptes de l'administration civile ou mili-

---

<sup>42</sup> - Edition photographique de tous ces fragments dans The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Cartonnage, Leiden, 1979; traduction anglaise dans Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers.

<sup>43</sup> - Cf. supra, note 6.

<sup>44</sup> - Cf. supra, notes 7 et 8.

<sup>45</sup> - Pour une présentation succincte des diverses théories, voir G.G. Stroumsa, "Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique", p. 558 et R. van den Broek, "The Present State of Gnostic Studies", pp. 47-49.

<sup>46</sup> - Jon F. Dechow, "The Nag Hammadi Milieu: An Assessment in the Light of the Origenist Controversies".

taire<sup>47</sup>, car si les monastères pachômiens étaient si peuplés qu'on le dit, leur approvisionnement devait exiger des quantités considérables de certains produits. Mais il reste que certains documents proviennent certainement d'une administration civile, comme par exemple, les relevés de taxes, et on peut se demander comment les moines se les seraient procurés. La provenance pachômienne n'est pas exclue, mais on n'en trouve aucun indice vraiment positif.

Reste le cartonnage du *codex* VII, le plus important de tous, car c'est ici que Barns a trouvé le plus grand nombre d'indices pachômiens. En tout cas, on y trouve des documents d'un caractère religieux certain et quelques mentions explicites de "moines".

Les documents religieux sont d'abord quelques fragments de la Genèse<sup>48</sup> et une exhortation à la vertu, qui peut provenir d'une homélie ou d'une lettre. Barns a suggéré que l'auteur de cette exhortation pourrait être Pachôme. Ce n'est pas impossible ; mais il n'y a aucune raison positive de l'attribuer à Pachôme plutôt qu'à n'importe qui d'autre. Il serait quand même étonnant que des moines pachômiens (si ce sont eux qui ont fabriqué ce cartonnage) aient utilisé des papyri contenant des écrits de leur père Abba Pachôme pour solidifier la couverture en cuir d'un livre, à peine quelques années après sa mort. Dans le même sens, je crois que Shelton a raison d'écrire : "I do not know whether a fourth-century monastery would be more or less likely than other groups or individuals to use bits of Holy Scripture to strengthen a book cover"<sup>49</sup>.

Ce cartonnage du *codex* VII contient ensuite quelques fragments de contrats dont on ne peut tirer grand-chose, sauf qu'ils se laissent dater entre 336 et 348. Enfin on y trouve aussi une importante collection de lettres privées, en grec pour la plupart, où, pour la première fois, on peut lire des allusions claires à des moines. Chaque fois que l'appartenance religieuse des correspondants peut se laisser discerner, il s'agit invariablement de chrétiens, et l'on ne constate aucune suggestion d'orthodoxie ou d'hétérodoxie.

Il n'y a en fait que deux lettres, dans la couverture de ce *codex* VII, qui, d'une façon indéniable, proviennent de moines ou sont adressées à des moines : les nos. 72 et C8. La première est une lettre adressée par une femme à deux moines nommés Sansnos et Psatos. Elle leur demande d'essayer de lui procurer de la paille pour ses ânes. Tous ces détails, selon Shelton, supposeraient un contexte tout autre que pachômien. Jon Dechow réagit assez fortement contre cette position, considérant qu'elle se fonde sur une idée préconçue et trop étroite de la pratique de la sépa-

---

<sup>47</sup> - Bien que cette hypothèse ne soit pas à exclure, comme nous le verrons un peu plus loin.

<sup>48</sup> - Ces fragments ont été publiés par R. Kasser, "Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un *codex* gnostique", dans *Le Muséon* 85 (1972), pp. 65-89.

<sup>49</sup> - J.C. Shelton, *Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*, Introduction, p. 4

ration du monde dans les monastères pachômiens. Je serais assez d'accord avec Dechow pour dire que Shelton rejette trop facilement la possibilité que les moines en question puissent avoir été des moines pachômiens. Par ailleurs, j'insisterais pour dire que rien n'indique, même indirectement, qu'ils l'étaient. De plus, je ne puis m'empêcher de trouver un peu difficile de réconcilier cette sorte d'intervention d'une femme auprès de deux moines avec l'image d'un monastère pachômien que nous donnent les sources pachômiennes. Bien sûr, je suis prêt à admettre que les sources peuvent nous donner une image "remaniée" de la réalité ; mais encore faudrait-il le démontrer. Et, de toute façon, rien ne nous permet de savoir ce que serait l'image non remaniée ! La situation de libre association entre des individus qui pourvoient chacun à ses besoins, à laquelle fait allusion J. Dechow, est nettement présentée par la Vie de Pachôme comme une situation transitoire ayant cessé d'exister après les débuts, vers 328<sup>50</sup>. Or, les fragments datables de ce cartonnage sont des années 336-348.

La possibilité d'un contexte monastique se présente dans plusieurs autres lettres, même si aucun moine n'est mentionné. Plusieurs d'entre ces lettres se rapportent à un certain Sansnos, qui est dit parfois être prêtre, et qui n'est probablement pas toujours le même Sansnos. Aucun détail ne constitue un indice "pachômien" positif. On ne peut s'arrêter sérieusement à la mention de noms propres très courants, tel celui de Sourous.

Il y a cependant un fragment copte qui doit évidemment retenir notre attention, puisqu'il s'agit d'une lettre écrite par un certain Paphnouté à un certain Pachôme. S'agit-il de Paphnouté, le frère de Théodore, qui fut durant longtemps le grand économiste de la *Koinonia*, résidant à Phbôou, et du grand Pachôme lui-même<sup>51</sup>? Cela n'est certes pas impossible. Il ne faut toutefois pas oublier que "Pachôme" et "Paphnouté" sont parmi les noms coptes les plus répandus. La Vie de Pachôme connaît deux Pachômes et au moins deux Paphnoutés, sinon trois<sup>52</sup>. Dans la lettre en question, notre Paphnouté s'adresse à son Pachôme en l'appelant "mon prophète et père Pachôme". Or, nulle part, dans toute la littérature pachômiennne l'épithète "prophète" n'est utilisée en s'adressant soit à Pachôme soit à quelqu'un d'autre. Par ailleurs, ce sera un titre donné couramment à Chénouté un peu plus tard. Comme on l'a fait remarquer

---

<sup>50</sup> - Cf. S<sup>1</sup>, texte copte: L. Th. Lefort, *S. Pachomii Vitae sahidice scriptae*, (CSCO, 99/100), Louvain 1933/34, p. 4 (=S<sup>3</sup>, ibid., pp. 112-113); trad. angl. dans A. Veilleux, *Pachomian Koinonia*, T.I, pp.430-431; trad. franç. dans L. Th. Lefort, Th., *Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, (Bibliothèque du Muséon, 16), Louvain, 1943, pp. 3 et 65.

<sup>51</sup> - Paphnouté, frère de Théodore, vint le rejoindre à Tabennèse peu de temps après l'arrivée de celui-ci (SBo 38 et G<sup>1</sup> 65). Il mourut en 346 durant la même épidémie qui emporta Pachôme et plusieurs des frères anciens (SBo 119 et G<sup>1</sup> 114).

<sup>52</sup> - Pachôme le Jeune fut du deuxième groupe de disciples qui vinrent rejoindre Pachôme à Tabennèse, au début de la fondation (SBo 24 et G<sup>1</sup>26). Il vivait encore en 368, au moment de la mort de Théodore (SBo 208). Sur le nom "Pachôme", on pourra consulter la note de Oscar von Lemm, dans *Kleine Koptische Studien I - LVIII*, Petersburg 1899-1910; réimpression: Leipzig, 1972, pp. 44-45. A part Paphnouté, frère de Théodore, mentionné à la note précédente, la Vie copte connaît un autre Paphnouté, qui mourut durant l'épidémie de 366 ou 367, à la fin du supérieurat de Théodore (SBo 181). Le Paphnouté qui fut pour un temps supérieur de Phbôou selon la Vie grecque (G<sup>1</sup> 124) est distinct des deux précédents, à moins qu'il ne s'agisse d'une confusion due au dernier rédacteur de G<sup>1</sup> (voir A. Veilleux, *Pachomian Koinonia*, T. I, p. 291, n. 1).

également, saint Pachôme et Paphnouté habitant le même monastère de Phbôou, et Pachôme ne faisant que de brèves et rapides -- quoique fréquentes -- visites dans les autres monastères, il est peut-être improbable qu'ils aient communiqué par lettres. Mais, évidemment, cela n'est pas impossible.

Que conclure de tout cela ? Des huit cartonnages où l'on trouve des fragments de papyri, il n'y en a qu'un où quelques fragments ont une relation certaine avec des moines : le cartonnage du *codex* VII. Ces moines étaient-ils des pachômiens ? Cela n'est pas impossible, mais aucun indice positif ne permet de l'affirmer. La présence de quelques lettres écrites à des moines ou par des moines dans le cartonnage d'un *codex* permet-elle d'affirmer que cette couverture a été fabriquée par des moines ? Certainement pas. Toutes les suppositions sont possibles concernant la façon dont le fabricant de la couverture a pu se procurer ces papyri. La remarque de Shelton au sujet du *codex* VII me semble valoir pour tous les cartonnages : "It is hard to think of a satisfactory single source for such a variety of documents except a town rubbish heap -- which may indeed have been the direct source of all the papyri the bookbinders used"<sup>53</sup>.

Une hypothèse avancée par J. Barns pour les fragments de caractère administratif de ces cartonnages me semblerait devoir recevoir plus d'attention qu'elle n'en a reçue jusqu'à maintenant. C'est que la provenance de ces matériaux pourrait être cherchée du côté d'une administration publique, civile ou plus probablement militaire<sup>54</sup>. Le nombre important de documents d'un caractère nettement administratif, comme les relevés de taxes et les copies d'ordonnances impériales, pousse à chercher de ce côté. Et les extraits de compte comportant des sommes vraiment très grandes s'expliqueraient dans cette hypothèse au moins aussi bien que dans celle d'une provenance monastique<sup>55</sup>.

Si, comme le remarquait récemment Guillaumont, les spéculations gnostiques n'étaient guère de nature à intéresser outre mesure les moines d'Egypte, incultes pour la plupart<sup>56</sup>, elles étaient peut-être plus de nature à passionner un officier de l'administration civile ou militaire provenant des milieux cultivés d'Alexandrie ou de Shmin et relégué pour un temps en Thébaïde.

Un texte de Chénouté utilisé par Young dans un tout autre contexte est très intéressant à cet égard<sup>57</sup>. Chénouté rapporte qu'il a rencontré en ville

---

<sup>53</sup> - J.C. Shelton, op. cit. , p. 11.

<sup>54</sup> - Cf. Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers , p. 26.

<sup>55</sup> - Cf. J.C. Shelton, op. cit. , p. 6.

<sup>56</sup> - A. Guillaumont, "Gnose et monachisme", p. 97.

<sup>57</sup> - D.W. Young, "The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations", *Vigiliae Christianae* 24 (1970), p. 130.

le fils d'un *stratèlès* qui émettait des opinions erronées, en particulier celle que le corps ne ressuscite pas : "Certains se mirent à manifester leur erreur dans cette ville, et lorsque je discutai avec eux de ce qui est juste, leur verbosité cessa, sachant que ce que je leur disais était la vérité puisée dans les Ecritures. Alors le fils du *stratèlès* qui se trouvait en ville ces jours-là avança ces opinions troublantes, de même qu'il avait discuté avec un autre juste, disant : ce corps ne ressuscitera pas"<sup>58</sup>. On ne peut déduire rien de précis de ce texte, sans doute, mais le fait qu'au temps de Chénouté, le fils d'un *stratèlès* professe publiquement des doctrines apparentées à celles de certains gnostiques est à verser au dossier que nous étudions. Peut-être faudrait-il également y ajouter un curieux fragment grec qui parle du stationnement d'un détachement de soldats romains *dans* le monastère de Phbôou, même si cela se situe au 6ème siècle<sup>59</sup>. Après tout, il n'est pas impossible que nos manuscrits aient été enfouis à une date beaucoup plus tardive que nous ne l'avons cru jusqu'ici, étant donné que tous les indices que nous avons ne nous renseignent que sur une date *post quam*.

Lorsque l'on étudiera les diverses hypothèses concernant les circonstances dans lesquelles les *codices* ont été réunis et enfouis, il ne faudra pas oublier que la plupart de ces hypothèses ont été élaborées à partir du postulat que la "pachomian connection" de ces documents avait été solidement établie alors qu'en fait elle n'est qu'une *possibilité* à considérer entre beaucoup d'autres méritant autant de crédit.

### ***Pourquoi la BCNH a-t-elle été rassemblée ?***

Les diverses théories concernant le rassemblement et l'enfouissement des manuscrits de Nag Hammadi ont déjà été décrites en détail, en particulier par T. Säve-Soederberg et par G.G. Stroumsa<sup>60</sup>. Nous ne les mentionnerons ici que dans la mesure où elles touchent à notre sujet.

En tout premier lieu il importe de signaler la très grande variété des documents contenus dans les treize *codices* de Nag Hammadi, telle que décrite en particulier par M. Krause, et qui fait hésiter certains auteurs à parler de "bibliothèque"<sup>61</sup>. De plus, étant donné que certains des docu-

<sup>58</sup> - Leipoldt, Schenute von Atripe, III, 32,23-33,5.

<sup>59</sup> - "Paid by the church of Apollonopolis on account of supplies for the most noble Scythians quartered in the monastery of Bau..." Cf. The Loeb Classical Library, Select Papyri II: Non Literary Papyri; Public Documents, by A.S. Hunt and C.C. Edgar, 1966. Ce texte m'a été gracieusement communiqué par James M. Robinson.

<sup>60</sup> - T. Säve-Soederbergh, "Holy Scriptures or Apopstolic Documentations?", pp. 3-5; Idem, "The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism", pp. 71-72. Voir aussi supra, note 45.

<sup>61</sup> - Voir M. Krause, "Zur Bedeutung des gnostisch-hermetischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi", in Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib (= 14 Nag Hammadi Studies- 6), Leiden 1975, pp. 65-89; Idem, "Die Texte von Nag Hammadi", dans Gnosis. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen, 1978,

ments qui y sont contenus n'ont aucun caractère gnostique -- tel que, de toute évidence, par exemple, le fragment de la République de Platon -- d'autres se refusent à parler de Bibliothèque "gnostique"<sup>62</sup>.

Le contenu des documents ne peut nous dire grand chose sur les motifs de leur rassemblement, puisqu'ils ont été écrits, au moins pour la plupart, en grec, et qu'ils proviennent d'autres milieux, probablement de Syrie dans plusieurs cas.

J. Doresse avait suggéré que nos textes provenaient d'une communauté gnostique de la région<sup>63</sup> Depuis la "découverte" par J. Barns de leur provenance pachômienne on semble avoir complètement écarté cette hypothèse. Peut-être ne faudrait-il pas l'écarter de façon absolue, car au témoignage d'Epiphane des communautés gnostiques existaient encore en Egypte à l'époque où nos documents ont été reliés, c'est-à-dire vers le milieu du IV<sup>ème</sup> siècle<sup>64</sup>

Personne n'a émis jusqu'ici l'hypothèse que nos documents aient appartenu à une communauté de moines mélétiens. Or, on sait qu'il y avait de telles communautés en Haute Egypte à l'époque qui nous intéresse<sup>65</sup>. Et cette hypothèse pour gratuite qu'elle soit, vaut bien toutes les autres déjà avancées. Et ce qu'on sait d'eux rend la chose tout à fait plausible.

Deux motifs ont été avancés pour étayer l'hypothèse que nos manuscrits auraient été rassemblés par des moines chrétiens orthodoxes, pachômiens ou autres : ou bien ces textes ont été recueillis pour servir de lecture pieuse, leur caractère hétérodoxe n'étant pas perçu ou ne faisant pas problème ou bien ils l'ont été pour des fins hérésiologiques<sup>66</sup>.

---

pp. 216-243, spécialement les pages 242-243. Voir aussi George W. MacRae, "Nag Hammadi and the New Testament", *ibidem*, pp. 151-152.

<sup>62</sup> - Voir F. Wisse, "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt", p. 432.

<sup>63</sup> - J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, p. 155.

<sup>64</sup> - Cf. *supra*, note 5.

<sup>65</sup> - Cf. *supra*, note 30.

<sup>66</sup> - La première des ces deux hypothèses est défendue quoique avec des nuances diverses par F. Wisse, dans "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt"; par J. M. Robinson dans son Introduction à *The Nag Hammadi Library in English* (pp. 14-21); par C. Hedrick, "Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library, *Novum Testamentum* 22 (1980), pp. 78-94, et par H. Chadwick, "The Domestication of Gnosis", in *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, Vol I: The School of Valentinus*, ed. by Bentley Layton ( *Studies in the History of Religion*, XLI), pp. 14-16. La seconde hypothèse a été avancée par T. Sève- Soederbergh d'abord au Congrès de Messine, dans "Gnostic and Canonical Gospel Traditions", dans *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e Discussioni* ( *Studies in the History of Religions* ); éd. U. Bianchi; *Supplément de Numen*, 12, Leiden, 1967, pp. 552-562; puis de façon plus élaborée dans "Holy Scriptures or Apostolic Documentations?" F. Wisse a critiqué vivement cette position dans "Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in Early Coptic Monasticism, I : Cryptography", *Enchoria* 9 (1979) 101-119. pp. 101-119; et Sève-Soederbergh dans "The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism", semble se rallier un peu à la première hypothèse, quoique avec beaucoup de réticences et de nuances.

F. Wisse, qui se situe dans la ligne de la première explication, pense que les gnostiques qui existaient encore en Egypte à l'époque du monachisme primitif se sont retirés dans les communautés monastiques où ils n'ont été que graduellement assimilés<sup>67</sup>. Hypothèse qui ne manque pas d'attrait, mais que rien jusqu'ici ne vient en aucune façon confirmer. Wisse affirme également que le monachisme pachômien n'a pas été à son origine aussi orthodoxe qu'on le croit<sup>68</sup>. C'est possible ; mais cela reste entièrement à prouver. Les exemples d'hétérodoxie qu'il donne, tel que l'utilisation par Pachôme de l'alphabet mystique, les visions, l'angéologie et la démonologie, ne sont guère convainquants<sup>69</sup>. L'angéologie, la démonologie et les visions sont monnaie courante dans la littérature de l'époque, à travers toute la chrétienté, même dans les milieux les plus à l'abri des influences gnostiques<sup>70</sup>. L'explication de ce phénomène serait beaucoup plus à chercher du côté des influences du judaïsme tardif sur la chrétienté primitive. Quant à l'alphabet mystique, son utilisation par Pachôme est toute différente de ce qu'on trouve dans les écrits de Nag Hammadi. Le goût des égyptiens pour les cryptogrammes suffirait à expliquer leur utilisation en Egypte, aussi bien par les chrétiens orthodoxes que par les gnostiques, sans qu'il y ait nécessairement de contact entre les deux<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> - Voir "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt", surtout p. 440.

<sup>68</sup> - "There is good reason to believe that concern about heresy was much less deeply and concretely felt by the Pachomian monks than by the church hierarchy in Alexandria. It is very questionable whether Pachomius and Theodore knew what they were talking about when they anathematized the writings of Origin (sic)" ( ibidem , p. 437).

<sup>69</sup> - "One clear example of unorthodox views sponsored by Pachomius himself did survive. I am referring to the famous alphabet mysticism and enigmatic speech in the letters of the founder of monasticism" ( ibidem , pp. 437-438); "Further- more, these texts have much material relevant to angelology and demonology, subjects of prime interest to Coptic monks" ( ibidem , p. 438.).

<sup>70</sup> - A l'angéologie se rattache le thème si important de labios angelikos , qu'on retrouve dans tous les secteurs de la grande tradition monastique. Parmi l'abondante littérature sur le sujet, on pourra consulter S. Frank, Angelicos Bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum "Engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum , Münster, 1964. Sur la démonologie, voir l'article de A. et C. Guillaumont, "Le démon dans la plus ancienne littérature monastique" dans Dictionnaire de Spiritualité III, Paris 1954, col. 190-191; très bonne étude aussi de L. Bouyer dans La vie de saint Antoine , Saint-Wandrille, 1950, pp. 99-112. K. Heussi avait déjà étudié ce thème dans Der Ursprung des Mönchtums , Tübingen 1936, pp. 108-115. Pour les visions, voir: A. Guillaumont, "Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétien", dans Les visions mystiques (colloque organisé par le Secrétariat d'Etat à la Culture, Paris, 17-18 mars 1976) =Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris , février 1977, p. 147 (réimprimé dans Aux origines du monachisme chrétien. , pp. 136-147).

<sup>71</sup> - Hans Quecke a étudié longuement l'utilisation par Pachôme d'un langage chiffré dans certaines de ses lettres, dans Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingeleitet und herausgegeben von Hans Quecke , Regensburg, 1975, pp. 18-40. Rien, dans cette longue et minutieuse analyse ne semble indiquer une parenté avec les écrits gnostiques. Une certaine parenté avec de vieilles traditions égyptiennes semble plus probable: "Die altägyptische Hieroglyphenschrift lud geradezu zu Schriftspielereien ein, und die alten Aegypter haben immer und in vielfältiger Weise von solchen Möglichkeiten Gebrauch gemacht. Das gilt bis in die Spätzeit der altägyptischen Kultur... Nun ist natürlich mit dem Uebergang zur griechischen Schrift in koptischer Zeit eine Kryptographie der alten Art nicht mehr möglich. Aber die Mentalität ändert sich nicht schlagartig..." (pp. 34-35). G.G. Stroumsa, de son côté fait remarquer que "Les vertus mystiques ou théurgiques de l'alphabet se retrouvent dans des milieux aussi variés que chez les pythagoriciens ou dans des spéculations juives qui n'ont rien de gnostique ("Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique", p. 559); et il renvoie à F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie , dans Stoicheia , 7 , Leipzig, 1922.

Les efforts de C. Hedrick pour trouver des tendances gnostiques ( *gnostic proclivities* ) dans les écrits pachômiens n'ont guère porté de résultats convaincants<sup>72</sup>. Ce qu'il réussit à trouver sont des tendances vaguement identiques à ce qu'on peut retrouver dans des écrits gnostiques, sans doute, mais aussi dans la plupart des auteurs de l'époque. Ce qui fait qu'un auteur ou qu'un écrit soit gnostique, c'est la présence d'un certain système de pensée et d'explication de l'univers et de la destinée humaine. Plusieurs éléments de ce système pris individuellement, peuvent se retrouver chez des auteurs ou des milieux qui n'ont rien de gnostique.

Contre cette première explication (i.e. collection d'ouvrages utilisés par les moines eux-mêmes) T. Säve- Soederbergh a apporté un argument qui n'est pas sans poids. Même en concédant que l'orthodoxie de nos moines ait pu être beaucoup moins stricte que ce que nous avons coutume de supposer, il reste que certains des livres de Nag Hammadi n'ont aucun caractère religieux et que d'autres comportent des éléments nettement païens qu'on ne peut s'attendre à trouver dans les livres de chevet de moines pachômiens. Même en faisant abstraction de ces éléments nettement païens, il y a aussi certaines doctrines gnostiques des autres livres qui sont tellement en opposition avec l'ascèse monastique chrétienne, qu'on peut difficilement s'imaginer que des moines chrétiens en aient fait leur lecture spirituelle<sup>73</sup>!

L'hypothèse de T. Säve-Soederbergh est que nos documents ont pu être rassemblés pour des fins hérésiologiques, un peu comme Epiphane a rassemblé son *Panarion*. Cela n'est pas impossible, sans doute ! Mais les textes pachômiens ne nous font pas voir chez Pachôme et ses disciples une ardeur à traquer les hérésies et à pourfendre les hérétiques, qui pourrait justifier la présence chez eux d'une telle collection d'ouvrages. Pachôme est certes soucieux de préserver l'orthodoxie de ses moines, et sait réfuter les hérétiques lorsqu'ils viennent l'importuner ; mais on ne le voit jamais partir en croisade à la façon d'un Epiphane ou même d'un Chénouté<sup>74</sup>. Et les hérésies dont il est question dans les Vies de Pachôme sont en général plutôt celles des Ariens et des Mélétiens qui se joignirent aux Ariens du temps d'Athanase et qui sont visés explicitement dans la Lettre Festale de 367<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> - C. Hedrick, "Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius"; voir la remarque de G.G. Stroumsa: "Hedrick ne réussit à glaner qu'une bien maigre récolte qui n'empêche pas vraiment la conviction" ("Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique", p. 559).

<sup>73</sup> - "The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism", surtout pp. 75-78.

<sup>74</sup> - On sait que l'ardeur de Chénouté contre le paganisme était aussi grande que sa haine de Nestorius. Pour une présentation succincte mais très bien documentée de la personne et de l'oeuvre de Chénouté voir David Bell dans l'Introduction à sa traduction anglaise de la Vie de Chénouté: Besa, *The Life of Shenoute*, Introduction, translation, and Notes by David N. Bell, (Cistercian Publications, 73), Kalamazoo 1983. D.W. Young, de son côté, a montré que certains enseignements de Chénouté pouvaient être en réaction contre des positions qu'on retrouve dans certains textes gnostiques de Nag Hammadi, en particulier l'Évangile selon Thomas ; voir "The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical

<sup>75</sup> - Sur les Ariens, voir SBo 96 et G<sup>1</sup> 113; SBo 185 et G<sup>1</sup> 137; EpAm 6.11.18.31. Sur les Mélétiens voir supra note 30. A noter qu'en EpAm 12, les Marcionites sont mentionnés avec les Mélétiens.



On a plus d'une fois mentionné les textes anti-origénistes qu'on lit dans les documents pachômiens, comme signe du militantisme anti-hérétique des moines pachômiens, à une certaine époque<sup>76</sup>. Il pourra être intéressant d'étudier un peu plus en détail cette question, puisque c'est un des points où les progrès déjà réalisés par la critique des sources pachômiennes peuvent apporter de précieux éclaircissements.

Deux textes méritent de retenir notre attention. Ce sont le §31 de la Première Vie grecque et le §7 (chap.4) des *Paralipomena*.

Le passage anti-origéniste qu'on lit en G<sup>1</sup> 31 est absent du récit parallèle de la Vie Copte. Rappelons en deux mots les relations entre G<sup>1</sup> et SBo. Il est maintenant acquis que ni G<sup>1</sup> ni SBo ne peuvent être considérés la traduction l'un de l'autre. Ils sont deux témoins parallèles. Mais leur parenté est si étroite que leurs auteurs respectifs ne peuvent s'être simplement servis des mêmes documents épars ; ils ont eu une source écrite commune. Dans les nombreux cas où le copte a des récits absents en G<sup>1</sup>, on peut en retrouver la source dans d'autres documents coptes, en particulier dans la tradition S<sup>10</sup>, S<sup>20</sup>, etc. (document qui avait d'ailleurs servi à la source commune de SBo-G<sup>1</sup>) ; mais quand G<sup>1</sup> a des récits absents de SBo, si l'on exclut le cas du fameux Concile de Latopolis, les particularités de G<sup>1</sup> se manifestent toujours comme des additions postérieures. Et les particularités de vocabulaire de ces additions manifestent que ce sont des additions faites au texte grec primitif par un copiste qui n'était pas au courant de la terminologie et des coutumes pachômiennes, et qui n'était donc pas un Pachômien. Ce copiste à qui l'on doit la forme tardive sous laquelle G<sup>1</sup> nous est parvenu écrivit à une date postérieure à la mort d'Athanase<sup>77</sup>. Or, le §31 de G<sup>1</sup> ainsi que la dernière phrase du §30 est l'une de ces additions faites postérieurement au texte de G<sup>1</sup> par un copiste étranger. Ce texte révèle donc une préoccupation anti-hérétique postérieure à la période où fut écrite la Vie originale de Pachôme, et probablement une préoccupation d'un milieu non pachômien<sup>78</sup>.

Qu'en est-il du texte des *Paralipomena* ? Ici il y a une double raison d'être prudent. La première raison réside dans la nature même des *Paralipomena*. Si ces récits font partie des sources pachômiennes authentiques, le rédacteur du texte qui nous est parvenu n'est probablement pas un Pachômien. Sa terminologie est différente de celle des Vies de Pa-

---

<sup>76</sup> - Sur cette question voir B. Bückler, Die Armut der Armen...pp. 139-140.

<sup>77</sup> - J'ai traité cette question dans Pachomian Koinonia , vol. I, pp. 4-6

<sup>78</sup> - F. Halkin, dans Sancti Pachomii Vitae Graecae , ( Subsidia hagiographica , 19), Bruxelles, 1932, p. 103\*, avait déjà émis l'opinion que ce passage anti-origéniste ne se trouvait pas dans la Vie de Pachôme à l'époque où Pallade écrivait son Histoire Lausiaque, à la fin du siècle. A.J. Festugière, dans Les moines d'Orient, IV/2: La première Vie grecque de saint Pachôme , Paris, 1965, p. 22, écrit: "Ce couplet sur la haine de Pachôme à l'égard d'Origène, ayant été amené par les derniers mots relatifs à la foi d'Athanase... pourrait sembler n'être qu'un développement propre à l'auteur de G<sup>1</sup>, mais en fait il paraît dans l'arabe (Am. 599s.)". Malheureusement, Festugière ne s'est pas rendu compte que l'"arabe" est ici une traduction de G<sup>3</sup>, et donc un simple témoin indirect de G<sup>1</sup> (sur ce point, voir mon article: "Le problème des Vies de Saint Pachôme", Revue d'ascétique et de mystique 42 [1966] pp. 287-305).

chôme en copte ou en grec, et il semble ignorant de plus d'une coutume pachômienne<sup>79</sup>. Le texte nous est parvenu dans deux manuscrits grecs (et des fragments d'un troisième) et dans une traduction syriaque<sup>80</sup>. C'est dans le chap. 4, au §7 de ces *Paralipomena*, qu'on trouve un récit où Pachôme reçoit des moines étrangers qui répandent une odeur nauséabonde. Ce n'est qu'après leur départ qu'un ange lui révèle que ce sont des hérétiques, qui lisent les livres d'Origène.

Mais c'est ici qu'il y a lieu de faire attention. Il existe deux manuscrits complets des *Paralipomena* grecs, le *Florentinus*(=F) et l'*Atheniensis*(=B), ainsi qu'un manuscrit fragmentaire, l'*Ambrosianus*(=A) qui, heureusement, a le texte qui nous intéresse ici. Or seul F a ici la mention d'Origène. Les deux manuscrits B et A ont tout simplement la mention d'hérétiques, mais non celle d'Origène. Normalement le texte de F est plus sûr, celui de B le remaniant du point de vue stylistique. Mais il y a des cas où B nous donne la version primitive alors que le texte de F est corrompu. Et normalement les remaniements de B ne sont que d'ordre stylistique. Les diverses Vies grecques tardives qui ont incorporé les *Paral.* ont, en ce qui concerne notre texte une tradition flottante. Il faudrait étudier en détail les diverses versions pour arriver à une conclusion plus certaine. Mais a priori il semble plus probable que la note antiorigéniste est une addition tardive au texte primitif des *Paralipomena*. Si elle avait été dans la version primitive, on s'imagine mal pourquoi elle aurait été supprimée par la suite, à une époque d'anti-origénisme virulent. Ici encore, comme en G<sup>1</sup> 31, l'anti-origénisme semble répondre à une préoccupation postérieure à la rédaction première des textes pachômiens.

Il existe un autre texte copte où l'on peut légitimement penser qu'il est question d'Origène, même si son nom n'est pas prononcé. Mais le caractère pachômien de ce texte est tout à fait hypothétique. Il s'agit d'un fragment copte du Musée de Berlin, d'abord publié par G. Hoehne et reproduit par L. Th. Lefort dans ses *S. Pachomii Vitae sahidice scriptae* simplement parce que ce folio lui semblait provenir du même scriptorium, sinon de la même main que d'autres fragments qu'il avait rattachés à la Troisième Vie sahidique<sup>81</sup>.

Les sources pachômiennes, dans leur ensemble sont antérieures aux querelles origénistes de la fin du siècle, et les seules traces d'an-

---

<sup>79</sup> – Voir Pachomian Koinonia , vol. II, pp. 1-2.

<sup>80</sup> - Dans ses *Sancti Pachomii Vitae Graecae* , Halkin a publié les *Paralipomena* selon le ms. F et les quelques courts fragments du ms. A, n'ayant pas eu accès au ms. B. Ce n'est que tout récemment qu'il nous a livré une superbe édition du ms d'Athènes (= B), accompagnée d'une traduction de A.-J. Festugière: *Le corpus athénien de saint Pachôme*( Cahiers d'Orientalisme , II), Genève, 1982. Le texte des *Paral.* s'y trouve aux pp. 73-93, et la traduction aux pp. 123-145.

<sup>81</sup> - Texte copte chez G. Hoehne, dans *Zeitschrift für aegypt. Sprache* , t. 52, pp. 124-126 et chez L. Th. Lefort, *S. Pachomii Vitae sahidice scriptae* , pp. 309-310. Traduction française chez L. Th. Lefort, "Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs", pp. 352-253.

ti-origénisme qu'on y trouve sont des additions postérieures, faites très probablement par des scribes non pachômiens<sup>82</sup>.

### ***Pourquoi et quand la BCNH a-t-elle été enfouie ?***

Tributaire sans doute des études sur Qumran et un peu obsédée par la conviction que les *codices* de Nag Hammadi avaient été enfouis par des moines pachômiens ou à cause d'eux, la critique a facilement pris pour acquis que ces *codices* avaient été "cachés"<sup>83</sup>. Mais ont-ils vraiment été cachés ? Une hypothèse avancée par M. Krause mérite certainement d'être conservée au dossier. Selon lui ce ne serait pas du tout un fait inusité, même chez des chrétiens, à l'époque qui nous concerne, que l'on ait enterré ces documents au côté de leur propriétaire, au moment de son décès. Le fait qu'on les ait retrouvés dans un cimetière (qui, de toute vraisemblance, était autre que le cimetière des moines pachômiens), rend cette hypothèse fort plausible<sup>84</sup>. Plus d'étude sur le terrain pourrait apporter de la lumière à cette question.

L'hypothèse la plus couramment énoncée est que ces manuscrits -- qu'ils aient été possédés par des moines gnostiques (dans ou hors des monastères pachômiens) ou tout simplement par des moines pachômiens au temps où l'hétérodoxie de leur contenu n'était pas perçue ou ne faisait pas problème -- auraient été enfouis lors d'une purge anti-hérétique.

Le problème est que si l'on a, à la fin du siècle, des témoignages de purges anti-origénistes chez les moines d'Egypte, surtout après la mort d'Evagre en 399<sup>85</sup>, on n'a guère de témoignages permettant d'affirmer l'existence d'une purge anti-gnostique.

La Lettre Festale d'Athanase de 367, reçue dans les monastères pachômiens, comme celles de toutes les autres années<sup>86</sup> -- puisque c'est

<sup>82</sup> - Il est donc exagéré de dire que "Several anecdotes in the Vitae show the great monk to be most vigilant at least in keeping out the forbidden works of Origin(sic)" (F. Wisse, "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt", p. 437).

<sup>83</sup> "It seems to be a common assumption that growing pressure exerted by orthodox monastic figures led to the interment around A.D. 400 of these writings" (D.W. Young, "The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations", p. 127).

<sup>84</sup> - "Das Auffinden der Bibliothek in einem Grabe spricht für eine, und zwar wohl reiche, Einzelperson als Besitzer... Es ist ein auch in christlicher Zeit noch nachweisbarer altägyptischer Brauch, dem Toten heilige Bücher ins Grab beizugeben" : M. Krause, "Die Texte von Nag Hammadi", p. 243. Sur la présence de deux cimetières distincts, voir J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, p. 155. Voir aussi T. Säve-Soederbergh, "The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism", p. 78.

<sup>85</sup> - L'année 399 est la date où, peu après la mort d'Evagre, Théophile d'Alexandrie, qui avait été un admirateur d'Origène, se transforma -- pour des raisons qui n'avaient rien de métaphysique -- en adversaire acharné du grand maître alexandrin, et déclencha la persécution des moines origénistes de Nitrie. Pour une présentation succincte des controverses origénistes du IV<sup>e</sup> siècle, voir A. Guillaumont, *Les "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Patristica Sorbonensia, 5), Paris, 1962; indications bibliographiques ibidem, p. 63, note 67.

<sup>86</sup> - Pour de bonnes indications bibliographiques sur les diverses versions des Lettres Festales d'Athanase, voir L. Th. Lefort dans son Introduction à S. Athanase. *Lettres Festales et Pastorales en copte*(=Corpus

ainsi que les moines savaient quand commencer le jeûne de la quarantaine et le jeûne de la Pâque, et donc quand se réunir à Phbôou pour la grande assemblée de tous les moines de la *Koinonia* -- a souvent été mentionnée comme point de départ possible d'une telle purge. En effet, il est dit dans un passage de la Vie de Pachôme que Théodore fit traduire cette lettre et la fit déposer dans le monastère<sup>87</sup>. Je serais entièrement d'accord avec Jon Dechow pour penser que le rattachement de cette Lettre avec l'enfouissement de la BCNH est une de ces hypothèses scientifiques qui sont lancées sans preuves, et puis répétées comme si elles avaient été prouvées<sup>88</sup>. (Les cas identiques à celui-ci sont particulièrement nombreux en ce qui concerne la question qui nous occupe présentement). Cependant, mes explications différeraient de celle de Dechow. Il me semble qu'affirmer qu'Athanase ne fait ici que mettre en garde les "simples" ( *akeraioi* ) contre des livres que les parfaits pourraient (semble-t-il) continuer à lire, c'est s'aventurer sur un terrain très mouvant, surtout si l'on veut établir une équation entre les "anciens" des monastères pachômiens et les "parfaits" de la chronique palladienne, qui n'a rien d'authentiquement pachômien<sup>89</sup>. D'ailleurs, tout au long de sa Lettre, Athanase est clairement préoccupé par les hérétiques, et bien spécifiquement les Mélétiens.

Il est temps de conclure cette longue et fastidieuse enquête. Y a-t-il eu des liens historiques entre le monachisme pachômien d'une part et la BCNH (le rassemblement des documents, leur reliure, leur enfouissement d'autre part ? La chose est possible ; mais rien ne permet de l'affirmer avec quelque degré de certitude. D'autres explications sont tout aussi plausibles.

(à suivre)

## MONACHISME ET GNOSE

---

Scriptorum Christianorum Orientalium- 150), pp. I-XVIII. Athanase écrivait évidemment ses Lettres en grec. Leur traduction en copte pour les paysans de l'Égypte semble avoir été laissée à l'initiative privée, comme nous en avons un exemple dans le cas de la traduction de cette Lettre de 367 que Théodore fait faire pour les moines de Phbôou.

<sup>87</sup> - SBo 189.

<sup>88</sup> - "A purge of apocrypha throughout Egypt, or even in Pachomianism, about 367-370 seems to me to be one of those scholarly myths that someone starts, others pick it up, some with notable names, and finally it becomes widely quoted and is taken as the 'informed consensus' or the 'assured results' of modern scholarship. Unfortunately, there is no historical evidence for it", J. Dechow, "The Nag Hammadi Milieu: An Assessment in the Light of the Origenist Controversies", p. 12.

<sup>89</sup> - Voir les observations faites plus haut (pp. 3-4) au sujet des anciens dans les monastères pachômiens.

## **DEUXIEME PARTIE : Contacts littéraires et doctrinaux entre monachisme et gnose.**

Dans un premier article nous avons vu que si des liens historiques entre le cénobitisme pachômiens et la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi ont pu exister, aucun indice décisif ne permet de l'affirmer avec certitude.

Le présent article étudiera d'une façon plus large les contacts possibles, de caractère littéraire ou doctrinal, entre le phénomène monastique et le phénomène gnostique.

### **I: Contacts littéraires entre la BCNH et la littérature monastique.**

On serait en terrain plus sûr pour élaborer des théories sur les relations entre le monachisme égyptien et le gnosticisme, si l'on découvrait de véritables contacts littéraires entre les deux, c'est-à-dire si l'on découvrait dans les sources monastiques des citations de textes de Nag Hammadi ou dans ceux-ci l'utilisation de sources monastiques. En réalité, comme nous le verrons, la récolte est très pauvre. Aucun texte copte de Nag Hammadi n'utilise une source monastique au sens strict, égyptienne ou non ; et aucune source monastique ne cite un document copte de Nag Hammadi.

Nous avons l'impression d'être en présence de deux univers de pensée qui ont évolué parallèlement. Il y a sans doute eu des contacts, et probablement des influences réciproques ; mais cela n'a guère laissé de traces dans la littérature connue.

L'une des différences majeures entre ces deux "mondes" est sans doute la façon dont, de part et d'autre on fait l'usage de l'écriture. Une étude détaillée et exhaustive mériterait d'être réalisée sur ce point. Il n'y a, par exemple, rien de comparable dans les documents gnostiques à l'utilisation extrêmement fréquente et tout à fait orthodoxe de tous les livres de l'écriture, que l'on trouve dans les sources pachômiennes<sup>90</sup>. On peut, bien sûr, parler de correction ultérieure de ces écrits monastiques dans un sens plus orthodoxe, mais outre que l'affirmation d'un tel travail de correction est, jusqu'à preuve ultérieure, purement gratuite, il paraît assez peu vraisemblable qu'à une époque où l'on n'avait ni ordinateurs, ni concordances, un correcteur ait si bien réussi à purger l'ensemble de la litté-

---

<sup>90</sup> - On aura une idée de la place de l'écriture dans la vie des moines pachômiens en constatant simplement que la table des citations bibliques, à la fin du troisième volume de notre Pachomian Koinonia couvre 60 pages et comprend plus de 2,500 entrées. Pratiquement tous les livres de l'A.T et du N.T. s'y trouvent cités. Il y aurait une étude très intéressante à faire sur l'utilisation de l'écriture dans les sources pachômiennes.

rature pachômienne de toute trace d'utilisation hétérodoxe ou "gnostici-sante" de l'Écriture.

Il y a toutefois quelques documents dont la *traduction* se trouve dans la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* et avec lesquels la littérature monastique a des contacts. Ce sont les *Sentences de Sextus*, les *Leçons de Silvanos* et l'Évangile *selon Thomas*. Chacun des trois mérite un traitement bien distinct.

### **Les sentences de Sextus et le monachisme**

Le livre des *Sentences de Sextus*, dont on retrouve les fragments d'une traduction copte dans le *codex XII* de Nag Hammadi ne peut certes pas être considéré comme un document typiquement gnostique. Il s'agit d'un recueil gnomologique très ancien d'origine non chrétienne sans doute, mais très tôt christianisé, qui fut largement utilisé tant en Orient qu'en Occident, comme en témoigne le nombre des versions en latin, en syriaque, en arménien, en géorgien et en éthiopien, sans compter notre version copte de Nag Hammadi et, bien entendu, le texte grec que connaissait déjà Origène. Les citations de ces *Sentences* dans des ouvrages monastiques et autres sont signalées dans l'édition de Chadwick<sup>91</sup>. On pourra y ajouter une citation dans la Règle de saint Colomban, signalée par Adalbert de Vogüé<sup>92</sup>.

Selon A. Guillaumont, il y aurait lieu d'étudier "quels rapports l'éthique qui s'y exprime a (...) avec l'éthique gnostique, d'une part, avec l'éthique monastique d'autre part"<sup>93</sup>. Si F. Wisse a fait cette étude en ce qui concerne le gnosticisme<sup>94</sup>, personne ne l'a encore faite en ce qui concerne le monachisme. Guillaumont ajoute : "L'utilisation de ce même manuel par les moines et par les gnostiques conduit naturellement à se poser la question des rapports entre gnose et monachisme sur le plan doctrinal"<sup>95</sup>. Mais peut-on vraiment parler d'"utilisation" des *Sentences de Sextus* par les gnostiques simplement parce qu'on en retrouve une traduction copte dans les manuscrits de Nag Hammadi, du moins aussi longtemps que

---

<sup>91</sup> - L'ouvrage de base en ce qui concerne les *Sentences de Sextus* est évidemment H. Chadwick, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics* (Texts and Studies, New Series, 5), Cambridge, 1959. Sur la version copte voir Paul-Hubert Poirier, "Le texte de la version copte des *Sentences de Sextus*", in *Colloque international... Québec*, pp. 383-389 et "A propos de la version copte des *Sentences de Sextus* (Sent. 320)", *Laval Théologique et Philosophique* 36 (1980), pp. 317-320. L'édition critique de cette version copte, préparée par P.-H. Poirier, paraîtra bientôt dans la BCNH publiée par l'équipe de l'Université Laval. F. Wisse en a déjà publié une traduction anglaise dans *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 454-459.

<sup>92</sup> - A. de Vogüé, "Ne juger de rien par soi-même". Deux emprunts de la Règle colombanienne aux *Sentences de Sextus* et à saint Jérôme." Avant que de Vogüé ne la signale, cette citation des *Sentences de Sextus* par saint Colomban était ignorée des éditeurs modernes des *Sentences* (O. Seebass et G.S.W. Walker, et même H. Chadwick) bien qu'elle ait été signalée dès 1638 par Dom Hugues Ménard dans sa *Concordia Regularum*

<sup>93</sup> Voir A. Guillaumont, "Gnose et monachisme", p. 98.

<sup>94</sup> - F. Wisse, "Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik", dans *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*, (Göttinger Orientforschungen VI-2), Wiesbaden 1975, pp. 55-86.

<sup>95</sup> - Voir A. Guillaumont, "Gnose et monachisme", p.98.

l'on n'est pas plus renseigné sur les raisons qui ont présidé au rassemblement de ces divers écrits ?

Le fait que certains auteurs monastiques aient cité ces *Sentences* ne signifie pas non plus qu'elles aient été leur lecture assidue, ni même qu'ils aient connu la collection comme telle. Ce genre gnomologique se prête facilement à des citations partielles. Lorsque Colomban, par exemple, cite une *Sentence de Sextus* dans sa Règle, il n'y a pas lieu de conclure qu'il avait fait de cette collection son livre de chevet. Il est fort probable qu'il ignorait la collection et qu'il ait cité cette sentence particulière à partir d'un de ces *florilegia* qui étaient alors très populaires.

### ***Les Leçons de Silvanos et le monachisme***

Le deuxième texte de Nag Hammadi qui ait quelque contact avec la littérature monastique est le document connu sous le nom de *Leçons de Silvanos*, qu'on trouve dans le *Codex VII*. Et ici il s'agit d'un contact textuel dans un sens plus strict, puisqu'un passage de *Silv.* se retrouve substantiellement identique dans un texte attribué à Antoine. Reste à interpréter ce contact. Et pour cela il faut d'abord évidemment prendre en considération la nature exacte des *Leçons de Silvanos* d'une part et celle du texte attribué à Antoine d'autre part.

Les *Leçons de Silvanos* sont un écrit qui relève du genre sapientiel, très anciennement et largement attesté et très apprécié des auteurs monastiques. Quant à la forme, il présente avec les Proverbes bibliques de grandes affinités, particulièrement avec Prov. 1-9. Le *Silvanos* auquel le document est attribué est probablement celui qui est mentionné comme compagnon de Paul, dans les épîtres pauliniennes (II Cor. 1, 19 ; I Thess. 1,1 ; II Thess. 1, 1), puis comme compagnon de Pierre dans I Pierre 5,12 et, qu'on retrouve au chapitre 15 des Actes comme un prophète de Jérusalem du nom de Silas ayant exercé son apostolat dans la région d'Antioche. Cette attribution à un personnage biblique paraît factice, d'autant plus qu'elle ne se lit que dans le titre et que rien, à l'intérieur du recueil, ne la justifie. Elle avait sans doute comme seul but de donner au livre une certaine autorité<sup>96</sup>.

Ici encore, comme dans le cas de *Sextus*, nous n'avons pas affaire à un document typiquement gnostique. A côté d'éléments d'origine juive nous en trouvons d'autres provenant de l'hellénisme, principalement du stoïcisme. Tout au plus peut-on trouver quelques éléments gnostiques dans son anthropologie qui fonde sa distinction des trois états de l'homme (pneumatique, psychique et charnel) sur une interprétation à tendance gnostique des deux récits de la création dans la Genèse.

L'origine du document est incertaine mais sans doute très postérieure au premier siècle. On a parlé d'origine égyptienne, à la fin du second ou

---

<sup>96</sup> - Voir A. Guillaumont, dans *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Ve section - sciences religieuses, tome LXXXIV (1976-1977), pp. 327-330.

au début du troisième siècle, près d'Alexandrie ; mais pour cela on se base sur ce point de contact avec Antoine, qui reste justement à analyser.

D'autre part le problème des écrits attribués à Antoine est loin d'être résolu<sup>97</sup>. Selon Athanase Antoine était analphabète ; mais cela n'est pas certain, et, de toute façon, rien n'empêche un analphabète de dicter des lettres ou d'autres ouvrages. Toujours est-il qu'on lui reconnaît désormais la paternité de sept lettres qui ont entre autres la caractéristique de manifester des traits assez prononcés d'un origénisme avant la lettre.

Ces lettres d'Antoine sont peut-être, de toute la littérature monastique égyptienne des premiers siècles les textes où l'on pourrait le plus trouver certains contacts doctrinaux généraux avec le gnosticisme ! Mais aucune étude n'a été faite en ce sens.

Tout d'abord, il faudrait faire une étude beaucoup plus poussée des diverses versions de ces lettres<sup>98</sup>. Saint Jérôme connaissait sept lettres d'Antoine écrites en copte, se rattachant, disait-il, à celles de saint Paul par le contenu comme par le style, et adressées à divers monastères. Il les connaissait dans une traduction grecque qui existait donc de son temps. Après cela elles ne semblent plus avoir laissé de trace dans la littérature tant orientale qu'occidentale durant plusieurs siècles. Elles continuèrent cependant à être transcrites et traduites et on en faisait des mentions dans des milieux restreints. En Occident elles réapparaissent au XVI<sup>e</sup> siècle dans une traduction latine faite par Valerius de Sarasio sur un texte grec aujourd'hui perdu et au XVII<sup>e</sup> siècle dans une autre traduction latine faite par Abraham Echellensis sur un texte arabe également perdu<sup>99</sup>.

Bien que non entièrement inconnues de quelques érudits<sup>100</sup> qui n'en perçurent cependant pas l'importance, elles furent réhabilitées en 1938 par A.Klejna<sup>101</sup>. A partir du début du siècle on en a publié des restes partiels en copte et en syriaque<sup>102</sup>. Enfin la publication de la version géor-

---

**97** - Voir Vit. Ant., § 1.

**98** - Voir G. Garitte, "A propos des lettres de S. Antoine l'Ermite", dans *Le Muséon* 52 (1939), pp. 11-31. Voir aussi l'étude de G. Couilleau, dans *Commandements du Seigneur et Libération évangélique*(=Studia Anselmiana- 70) Rome, 1977.

**99** - La traduction de Valerius de Sarasio a été publiée à Paris en 1516; on peut la lire dans PG 40, 977-1000. Celle d'Abraham Echellensis, publiée à Paris en 1641 se trouve aussi dans PG , 999-1019. Sur la compilation arabe tardive utilisée par Abraham Echellensis, voir G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (Studi e Testi , 118), Cité du Vatican, 1944, pp. 456-459.

**100** - Voir, p.e., A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* , Bonn, 1922, p. 84; et O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchliche Literatur III*, Fribourg, 1923, pp. 80-82.

**101** - A. Klejna, "Antonius und Ammonas, Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe", dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*72 (1938), pp. 309-348.

**102** - O. Winstedt, "The Original Text of One of St Antony's Letters", dans *Journal of Theological Studies*7 (1906), pp. 540-545 (texte copte de la septième lettre; F. Nau, "La version syriaque de la première Lettre de saint Antoine, dans *Revue de l'Orient Chrétien*14 (1909), pp. 282-297 (c'est la seule lettre qui existe en syriaque).



gienne avec une traduction latine par Garitte en 1955 rendit le dossier plus accessible<sup>103</sup>, et une traduction anglaise faite par D.J. Chitty fut publiée après sa mort par Kallistos Ware<sup>104</sup>. Plus récemment une traduction française a aussi été publiée, basée essentiellement sur la version latine du texte géorgien faite par Garitte<sup>105</sup>.

Les diverses recensions anciennes ne sont pas de simples versions. La rude spiritualité du texte d'Antoine et certaines formules doctrinales étonnantes sont sans doute les raisons de la faible popularité de ces écrits à travers les siècles<sup>106</sup>. Les mêmes raisons ont sans doute présidé à l'élagage et à la correction du texte original par les divers traducteurs. Ce n'est sans doute pas un hasard si le syriaque n'a conservé qu'une lettre, la première, et non sans modifications de caractère doctrinal. La version latine de Sarasio, tout comme la version géorgienne sont fort obscures, mais cette obscurité même inspire confiance.

La version latine d'Abraham Echellensis, traduite d'un manuscrit arabe du VIII<sup>e</sup> ou IX<sup>e</sup> siècle, en plus de présenter un texte latin très abscons et souvent incompréhensible, offre un recueil amplifié, où à côté des sept lettres déjà connues de s. Jérôme et attestées par le dossier géorgien, sont introduites treize autres lettres dont on ignorait alors l'origine, mais qui se révéleront plus tard comme étant dues, en partie à la plume d'Ammonas<sup>107</sup>. De plus, elles y sont suivies d'un bref texte qui trouve un parallèle assez exact chez Silvanos. Ce texte porte le nom de *Spiritualia documenta regulis adjuncta*<sup>108</sup>.

La simple présence de ce texte chez l'Echellensis, à la suite des lettres d'Antoine et au milieu de lettres d'Ammonas faussement attribués à Antoine, ne serait pas une garantie très forte de son authenticité antonienne. Or, il se fait qu'au recto d'une feuille de parchemin de la British Library portant la cote *Or 6003*(BL 979 d'après la numérotation de Crum) figure un petit texte attribué explicitement à Apa Andonios où l'on retrouve ce bref passage traduit par l'Echellensis<sup>109</sup>. Ce parchemin, un palimpseste,

---

<sup>103</sup> - G. Garitte, *Lettres de saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*( Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium , 148-149), 1955 (texte original et traduction latine).

<sup>104</sup> -The Letters of St Antony the Great , Translated by D.J. Chitty ( Fairacres Publication , 50), Oxford, 1975.

<sup>105</sup> -Saint Antoine. *Lettres* . Traduction par les Moines du Mont des Cats ( Spiritualité orientale , 19), Abbaye de Bellefontaine, 1976.

<sup>106</sup> - Voir la recension par Gueric Couilleau de l'ouvrage cité à la note précédente, dans le Bulletin monastique des Collectanea Cisterciensia , 1977, n° 337, pp. [189]-[191].

<sup>107</sup> – Voir The Letters of Ammonas, Successor of Saint Antony . Translated by Derwas Chitty. Oxford, 1979. Voir aussi une traduction française plus ancienne par F. Nau dans PO XI, fasc. 4, 1915.

<sup>108</sup> - Texte latin d'Abraham Echellensis dans PG 40, 1073 C-1080 A. Le passage qui nous intéresse ici se trouve à la col. 1077 A<sup>1</sup> - B<sup>5</sup>. A ce sujet voir G. Graf. op. cit. , p. 457sq. et J.-M. Saugey, "La double recension arabe des 'Préceptes aux novices' de l'abbé Isaïe de Scété", dans Mélanges Eugène Tisserant , t. III ( Studi e Testi , 233), Cité du Vatican, 1964, pp. 304-307.

<sup>109</sup> - W.E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* , Londres, 1905, p. 407.

paraît dater du X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> s. Il se présente comme un feuillet séparé, sur lequel un lecteur aurait pris note d'un texte qui l'intéressait.

W.P. Funk a été le premier à faire connaître ce doublet et à en faire une étude approfondie<sup>110</sup>. Il ressort de la comparaison des deux textes coptes (celui du BM et celui de Silv.) que même s'ils ont pratiquement le même contenu, les nombreuses variantes au niveau de la syntaxe et surtout du vocabulaire, jointes à une identité sémantique presque complète, n'admettent qu'une explication : il s'agit de deux traductions indépendantes d'un seul et même texte, probablement grec. Si l'une des deux versions était un original copte, l'autre serait une rétroversion indépendante à partir d'une traduction. A noter aussi que dans les cas où les deux versions coptes présentent des nuances différentes, la version arabe (i.e. celle des *Spiritualia*) suit toujours Antoine vs Silv. Ceci porte à penser que le texte copte du ms de la B.L. dépend directement de l'original copte du texte arabe traduit par Abraham Echellensis, les deux représentant une même tradition<sup>111</sup>.

Selon W.P. Funk Silv ne contient aucune trace de l'idéal monastique et serait donc antérieur aux débuts du monachisme égyptien. Si cette hypothèse se vérifie, Antoine a pu connaître Silv et s'en inspirer. Le texte de Silv. comporte toutefois un début et deux passages d'un pessimisme plus marqué que l'ensemble du morceau, qui ne figurent pas chez Antoine. Selon Funk, ces lignes pourraient avoir été ajoutées dans la version copte de Silv conservée par le *codex* VII de Nag Hammadi. Le texte de Silv et celui du palimpseste remonteraient tous deux à un écrit sapientiel anonyme qu'il situe vers le II<sup>e</sup> s. vu le rattachement à la tradition d'Antoine. Entre cet écrit anonyme et Antoine se placerait un remaniement. Les *Spiritualia* remonteraient à cette version remaniée, ce qui expliquerait les divergences de fond<sup>112</sup>.

Par ailleurs selon les analyses de Guillaumont l'étude attentive des contextes -- celui de Silvanos et celui d'Antoine -- conduit à la conclusion que le passage fait figure d'interpolation dans le texte latin et qu'il s'insère plus naturellement dans le contexte de Silvanos<sup>113</sup>.

Les choses ne sont donc pas claires. D'une part nous avons un texte rattaché à des lettres d'Antoine dans une compilation arabe du VIII-IX<sup>e</sup>

---

110

- Ce parallèle fut d'abord signalé dans la traduction allemande de Silv par l'équipe berlinoise: W.P.Funk, "Die Lehren des Silvanus: Die vierte Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften", Theologische Literaturzeitung 100 (1975), pp. 7-23; Funk en a ensuite donné une étude approfondie dans "Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit".

111

- Voir un bon résumé de la position de Funk dans Y. Janssens, "Les Leçons de Silvanos et le monachisme", dans Colloque international... Québec, pp. 352-353.

112

- Les passages de Silv présentant un pessimisme plus marqué sont: pp. 97,3-8; 97,21-30; 97,35-98,2.

113

- A. Guillaumont, article cité à la note 96.

siècle, où sont également mis sous son nom des textes que nous savons maintenant être d'Ammonas. Au X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> ce même texte est copié en copte sous forme détachée sur un bout de parchemin où il est attribué à Antoine. Ces deux textes ont suffisamment de points de contacts pour qu'on ne puisse pas parler de deux témoins absolument distincts. Le second est probablement une traduction du premier ou plutôt de la même source. Le caractère fort tardif, et la valeur peu recommandable de la compilation arabe font que l'attribution à Antoine de ce texte demeure fort hypothétique. Les attributions factices sont fréquentes à cette époque.

Trois explications sont permises : a) Antoine a pu connaître les *Leçons de Silvanos* et en citer ce passage dans un de ses écrits, si l'on admet que celui-ci soit authentique. b) Toujours en admettant l'authenticité du texte d'Antoine, on peut supposer qu'une citation de ce texte ait été insérée tardivement dans le texte de Silv, qui ne comportait pas cette citation primitivement. c) Enfin -- et c'est l'hypothèse qui nous semble la plus plausible -- l'auteur ou le traducteur tardif de la compilation arabe d'œuvres attribuées -- faussement dans plusieurs cas -- à Antoine a connu les *Leçons de Silvanos* et en a introduit une citation dans le texte qu'il attribuait à Antoine. Le texte copte du British Museum dépendrait directement ou plus probablement indirectement de ce document pseudo-antonien.

Yvonne Janssens a essayé d'éclairer cette question en faisant une comparaison entre la terminologie copte de Silv et celle de la traduction copte de la Vie d'Antoine<sup>114</sup>. Cela me semble bien difficile à accepter du point de vue méthodologique. Une comparaison avec les Lettres d'Antoine dont nous avons le texte copte ou au moins des fragments aurait été mieux venue. Janssens a sans doute choisi les chapitres de la Vie où Athanase prétend rapporter un long discours ascétique qui résume toute la pensée d'Antoine ; mais même si Athanase pouvait avoir eu un accès direct à la pensée d'Antoine, il est clair que le discours tel qu'il se trouve dans la Vie est une composition d'Athanase. Quant à la traduction copte de cette Vie, elle nous révèle la terminologie copte non pas d'Antoine mais de celui qui fit cette traduction à une date incertaine.

Janssens fait de même une comparaison avec une catéchèse attribuée à Pachôme. Ce choix est aussi problématique que le précédent, car cette catéchèse est d'une authenticité pachômienne rien que moins certaine. Même si on lui reconnaît un caractère pachômien au sens large, il est peu probable qu'elle provienne, comme telle, de Pachôme. D'ailleurs elle intègre une longue section tirée d'un texte d'Athanase en copte<sup>115</sup>. De toute façon les quelques conclusions auxquelles arrive Janssens sont bien pauvres, et d'ailleurs exprimées avec beaucoup de réserve. Il lui semble assez probable qu'Antoine et Pachôme connaissaient et avaient peut-être

---

114 - Y. Janssens, "Les Leçons de Silvanos et le monachisme".

115 - Cette catéchèse est sans doute pachômienne au sens large, en ce sens qu'elle provient d'un milieu pachômien. Son attribution à Pachôme lui-même est beaucoup moins certaine. (Voir à ce sujet Pachomian Koinonia, vol. III, pp.2-3). Le texte copte, déjà publié par E.A. Budge en 1913 a été publié à nouveau par L. Th. Lefort dans Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples, CSCO- 159 (texte), pp. 1-24; 160 (traduction française), pp. 1-26. Il en existe aussi divers manuscrits arabes; voir. K. Samir, "Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme 'A propos d'un moine rancunier", dans *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976), pp. 494-508.

sous la main, sinon Silv tel qu'il nous est parvenu, au moins un recueil très proche. Même cela nous semble une conclusion douteuse, vu le caractère très vague des similitudes rencontrées.

On le voit, la moisson du côté de Silv n'est guère plus riche que celle du côté de Sextus.

### ***L'Évangile selon Thomas et la tradition monastique***

De tous les écrits de Nag Hammadi c'est sans doute l'Évangile de Thomas qui a le plus de points de contact au moins indirects avec la tradition ascétique, sinon monastique. Mais l'étude de cet écrit est tellement liée à celle de la tradition ascétique syriaque, que je préfère en parler dans le contexte des rapports doctrinaux possibles entre le gnosticisme et le monachisme, dont je traiterai à l'instant. ..

## **II: Les origines de l'ascèse chrétienne et la gnose.**

La thèse communément admise jusqu'à il y a une quarantaine d'années, voulant situer le berceau du monachisme chrétien en Egypte<sup>116</sup>, d'où il se serait ensuite répandu dans les autres pays d'Orient et d'Occident, est désormais abandonnée. On sait maintenant que c'est à peu près au même moment que le monachisme est apparu un peu partout, en Mésopotamie et en Syrie, en Egypte et en Cappadoce, de même qu'en Occident. Que par la suite la tradition égyptienne ait exercé une influence prépondérante sur presque tous les autres pays, cela ne fait pas de doute ; mais en chacun de ces pays, d'Orient et d'Occident, le phénomène monastique est d'abord apparu et s'est développé de façon indépendante et autonome avant de subir cette influence<sup>117</sup>.

Le monachisme est apparu un peu partout non pas comme un champignon qui croît de façon inattendue au lendemain d'une pluie, mais en continuité avec les divers courants ascétiques qui marquèrent la vie des

---

116 - P. e. J. Vergote, "Egypte als bakermat van het christelijke monnikendom", dans *Nieuwe Theologische Studien* 24 (1941); trad. française: "L'Égypte, berceau du monachisme chrétien", dans *Chronique d'Égypte* 34 (1942), pp. 329-345.

117 - Il existe de nombreuses études sur l'origine du monachisme, surtout en Syrie. Les études de A. Vööbus demeurent toujours une mine inestimable de renseignements, bien qu'il faille les lire à la lumière des recherches ultérieures et des mises au point qu'elles ont suscitées. On en trouve l'essentiel dans ses deux gros volumes *History of Asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the History of Culture in the Near East*. Vol. I : *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia* (CSCO, 184), Louvain, 1958; Vol. II : *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (CSCO, 197), Louvain 1960. Voir aussi G. Kretschmar, "Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964), pp. 27-67; P. Nagel *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, (Texte und Untersuchungen, 95), Berlin, 1966. On trouvera une bonne synthèse des acquis de la recherche scientifique récente dans A. Guillaumont, "Perspectives actuelles sur les origines du monachisme", dans *The Frontiers of Human Knowledge. Lectures held at the Quincentenary Celebrations of Uppsala University 1977*, ed. T.T. Segerstedt, Uppsala 1978, pp. 111-123; reproduit dans: *Aux origines...*, pp. 215-227; et "Esquisse d'une phénoménologie du monachisme", dans *Numen* 25 (1978), pp. 40-51. reproduit dans: *Aux origines...*, pp. 228-239. Comme exemple de la critique plus ancienne, on pourra toujours revoir H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tübingen, 1933.

Eglises des premiers siècles, surtout dans les zones d'influence ju-déo-chrétienne.

Les origines et les premiers développements de l'ascèse chrétienne en Egypte sont encore très obscurs, comme l'est d'ailleurs l'histoire des origines du christianisme égyptien<sup>118</sup>. Par ailleurs de nombreux indices nous amènent à croire que le développement de l'ascèse en Egypte n'est pas sans rapport avec celui de l'ascèse en Syrie et en Mésopotamie. Or, il se fait que, depuis une quarantaine d'années beaucoup de lumières nouvelles ont été apportées sur ce point<sup>119</sup>. Si bien que si l'on veut étudier un peu plus à fond le problème des origines du monachisme en Egypte, et ses relations avec la gnose, on ne peut le faire sans tenir compte du contexte général de l'évolution de l'ascèse chrétienne durant les quatre premiers siècles de l'histoire de l'Eglise, particulièrement en Syrie.

### ***Les origines de l'ascèse chrétienne en Syrie.***

Personne ne prend plus au sérieux la légende tardive qui fit son apparition au environs du IX<sup>e</sup> siècle, selon laquelle Pachôme aurait envoyé son disciple Mar Awgen en Syrie pour y fonder le monachisme<sup>120</sup>. On sait maintenant que le monachisme s'est développé en Syrie d'une façon autonome, s'y enracinant dans une longue tradition ascétique de beaucoup antérieure au développement spectaculaire du monachisme soit érémitique soit cénobitique en Egypte.

L'ascétisme syrien, dont les tendances fortement encratites sont bien connues, est indissociable des origines même du christianisme en Syrie, et y a joué un rôle prépondérant dans la diffusion du kérygme chrétien<sup>121</sup>. La relecture encratite de l'Evangile qu'est le *Diatessaron* de Tatien demeura jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle le texte de l'Ecriture le plus utilisé dans la région, et a marqué la spiritualité des communautés de langue syriaque durant des générations<sup>122</sup>.

A. Vööbus avait lancé l'hypothèse que l'ascétisme syrien avait puisé son inspiration principale dans le manichéisme et lui avait emprunté ses for-

---

118 - Voir A. Veilleux, "The Origins of Egyptian Monasticism", dans *The Continuing Quest for God. Monastic Spirituality in Tradition and Transition*. Ed. William Skudlarek, Collegeville 1982, pp.44-50. Malgré les nombreux travaux scientifiques sur plusieurs sources du monachisme égyptien (*Vie d'Antoine*, *Apoptegmes*, *Vies de Pachôme*, etc.), peu d'études ont été faites sur les origines du monachisme en Egypte.

119 - Aux études signalées supra, à la note 117, on pourra ajouter, pour la Syrie, l'excellente étude récente de Gabriele Winkler, "The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism", dans *The Continuing Quest for God. Monastic Spirituality in Tradition and Transition*. ed. William Skudlarek, Collegeville, 1982.

120 - Voir A. Vööbus, *History of Asceticism*, I, p. 139; S. Brock, "Early Syrian Asceticism", dans *Numen* 20 (1973), p. 3.

121 - Voir A. Vööbus, *History of Asceticism*, I, p. 89 et G. Quispel, "L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne", dans *Gnostic Studies II*, 1975, pp. 98-112. Aussi dans *Aspects du judéo-christianisme* pp. 35-52.

122 - Voir Gabriele Winkler, "The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism", pp. 11-12.

mes primitives<sup>123</sup>. Cette théorie fut pour un temps généralement admise ; mais elle est devenue intenable depuis la publication du *Codex manichéen de Cologne* en 1970<sup>124</sup>. Il est maintenant clair que l'ascétisme syrien et le manichéisme ont une racine commune : les mouvements à tendance encratite de provenance judéo-chrétienne datables du deuxième siècle. Alors qu'on pensait que Mani avait emprunté surtout aux Mandéens, nous savons maintenant qu'il a grandi dans une communauté judéo-chrétienne, les Elkasaites, apparentés aux Ebionites, l'une des branches du grand éventail de courants baptistes de l'époque<sup>125</sup>.

Comme ce sont tout probablement des Judéo-chrétiens qui ont apporté le christianisme à Edesse<sup>126</sup>, cet ascétisme n'est pas sans relation avec le judéo-christianisme, mais encore faut-il bien préciser le caractère de ces relations. A. Vööbus et M. Black ont voulu démontrer qu'à travers le judéo-christianisme ces courants encratites devaient leur origine aux Esséniens et à Qumran<sup>127</sup>. Cette position, contestée par divers spécialistes, ne peut plus être retenue comme telle<sup>128</sup>.

Plusieurs études récentes, en particulier celles de Gabrielle Winkler<sup>129</sup>, ont démontré que cette spiritualité, caractérisée non seulement par l'importance donnée au célibat, mais aussi par une grande pauvreté, se rattache à un courant spirituel dont on peut suivre la trace jusqu'à l'Évangile de Luc, beaucoup plus radical que Marc et Matthieu en tout ce qui concerne l'ascèse<sup>130</sup>. On est ici en présence d'une spiritualité baptismale qui

---

<sup>123</sup> - Voir A. Vööbus, *History of Asceticism*, I, p. 25; voir aussi, dans le même sens, M. Black, "The Tradition of the Hasidaean-Essene Asceticism: Its Origins and Influence", dans: *Aspects du Judéo-Christianisme*, Colloque de Strasbourg, 23-25 avril 1964, ( Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisées ), Paris, 1965, pp. 19-33

<sup>124</sup> - Voir A. Henrichs et L. Koenen, "Ein griechischer Mani-Codex (Papyrus Coloniensis, Nr. 4780)" dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 5 (1970), pp. 97-216; 8 (1971), pp. 243-250; "Der Kölner Mani-Kodex", *ibid.* 19 (1975), pp. 1-85.

<sup>125</sup> - Voir A. Henrichs, "Mani and the Babylonian Baptists: a Historical Confrontation", dans *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973), pp. 23-59. Sur les mouvements baptistes de l'époque, voir: J. Thomas *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux, 1935.

<sup>126</sup> - Voir G. Quispel, "L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne", pp. 99 et 103 ; A. Vööbus, *History of Asceticism*, I, pp. 3-10.

<sup>127</sup> - Voir A. Vööbus, *History of Asceticism*, I, pp 24-30 (lien entre Qumran et le christianisme mésopotamien); M. Black, "The Tradition of Hassidean-Essene Asceticism: its Origins and Influence". Un lien avait été fait aussi par J. van den Ploeg, *Bibliotheca Orientalis* II (1954), pp. 152-153 (avec les "Fils du Pacte"); le même auteur a étudié le rapport de l'essénisme avec le monachisme chrétien dans "Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien", dans *Il monachesimo orientale* ( *Orientalia Christiana Analecta*, 153), Rome 1958, pp. 321-339. Voir aussi F.S Pericoli Ridolfini, *Alle origini del monachesimo. Le convergenze eseniche*, Fratelli Palombi ed. Rome 1966.

<sup>128</sup> - Voir J. Gribomont, "Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce", *Studia Monastica* 7 (1965), pp.11-12 et G. Winkler, "The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism", p. 12.

<sup>129</sup> - "The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications", dans *Worship* 52 (1978), pp. 24-25; Idem, "Zur frühchristlichen Tauftradition in Syrien und Armenien unter Einbezug der Taufe Jesu", dans *Ostkirchliche Studien* 27 (1978), pp. 281-306.

<sup>130</sup> - "Luke's Gospel is traditionally associated with the West Syrian region, more precisely Antioch. 'Luke is a Syrian of Antioch,' according to the tradition. It is interesting to note that Jesus' challenge is formulated more sharply in Luke than in Matthew or Mark. This ascetic tendency of Luke (the 'Syrian of Antioch') shows a strik-

se rattache à un large courant baptiste où se rencontrent également le manichéisme, le mandéisme, le judaïsme et le judéo-christianisme. Encore est-il important de bien apprécier la nature de cette parenté<sup>131</sup>.

Tout ceci est encore recouvert d'ombre, mais un tableau semble déjà se dessiner de façon assez sûre. L'ascétisme chrétien primitif de Syrie et de Mésopotamie s'est développé à partir d'une lecture radicalisante de l'Évangile, celui de Luc en particulier. L'Harmonisation *des Évangiles* de Tatien, qui connaîtra une telle vogue, est l'expression typique de la lecture de l'Évangile faite par ces Églises, et formera des générations de chrétiens. Cette ascèse authentiquement chrétienne quoique apparentée à tout un mouvement baptiste qu'on retrouve dans le judaïsme tardif et qui sera aussi le terreau où croîtra le manichéisme exprime une spiritualité baptismale dont la christologie et la pneumatologie sont assez différentes de celle qu'on retrouve dans les Églises plus influencées par les épîtres pauliniennes.

Le lien entre l'ascétisme syrien primitif et le baptême est désormais un fait acquis. Par ailleurs, il est clair que cette théologie baptismale n'est pas paulinienne. On n'y trouve pas de mysticisme de la mort. (Pas plus d'ailleurs que chez les Pères du désert d'Égypte). Le but de l'ascète syrien est de renoncer à tout ce que Jésus a proclamé mort pour devenir enraciné dans l'esprit vivifiant du Seigneur qui est appelé en syriaque le "vivificateur"<sup>132</sup>. Toute cette spiritualité a comme leitmotiv l'unité originale de l'être humain. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre des textes comme celui des *Actes de Thomas*, orientés vers un moment eschatologique où il n'y aura plus de distinction entre l'homme et la femme, mais le retour à l'unité primordiale, transcendant la dualité dans l'unité<sup>133</sup>. Il ne s'agit aucunement ici d'un dualisme anthropologique, mais d'une visée eschatologique et pneumatologique<sup>134</sup>.

---

ing affinity with the earliest shape of Syrian asceticism" : G. Winkler, "The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism", pp. 16-17.

131 - "It is not commonly known among liturgiologists that all these Manichaeans, Mandaean, Jewish, and Judeo-Christian groups shared one peculiarity: all belonged to a widespread baptist movement that probably fanned out from Syro-Palestine (cf. Essenes and John the Baptist!) to the southern part of Iran, and later on into central Asia. These baptist groups seem to reach back into Jewish history, particularly into groups on the periphery of Judaism before and at the time of Jesus Christ. These baptist movements also led to Jesus' own descent into the river Jordan, which in turn gave rise to another amazing variety of baptismal movements, all of which seem to have derived originally from Jesus' baptism" :ibidem , pp. 14-15.

132 - Même si la langue syriaque possède un équivalent du *soter* grec, à savoir *paruqa*, ce mot est souvent remplacé, non seulement dans les sources patristiques syriennes mais aussi dans le texte syriaque de l'Évangile par le terme *mahyana*, qui veut dire vivificateur. Voir G. Winkler, "The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism", p. 26.

133 - Sur le thème de l'unité primordiale voir A.F.J. Klijn, "The 'Single One' in the Gospel of Thomas", *Journal of Biblical Literature* 81 (1962) pp. 271-278; R. Murray, "The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church", *New Testament Studies* 21 (1974-75) pp. 59-80; et P. Nagel, *Die Motivierung der Askese*, pp. 50sq. Le thème de l'Adam androgyne était connu du judaïsme; voir L. Ginsberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1946, V, pp. 88-89.

134 - Cf. G. Winkler, "The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism", pp.27-28.

Ce lien entre l'ascétisme et le baptême était tel qu'en plus d'un endroit, on a pu, durant une certaine période exiger le célibat ou la continence parfaite comme condition pour la réception du baptême<sup>135</sup>. Jean Gribomont a bien remis cette pratique dans la perspective de l'époque<sup>136</sup>. On aurait tort d'y voir trop facilement impliqué un jugement négatif sur le mariage et sur la sexualité.

Les *Actes de Thomas*, un texte rédigé en Syrie, probablement à Edesse, vers 225, témoignent de cet ascétisme radical<sup>137</sup>. Judas Thomas apparaît comme un ascète itinérant, un "étranger", qui a tout quitté pour imiter le Christ. Cette forme d'ascèse fut très répandue en Syrie. On en trouve des témoignages dans la Didachè et dans divers écrits judéo-chrétiens, en particulier dans les Pseudo-Clémentines. C'est la forme primitive de la *sequela Christi*<sup>138</sup>. On la retrouve aussi chez les manichéens, comme en témoignent les *Psalmos sarakôtôn*, du moins si on retient l'interprétation donnée par Nagel à ce titre<sup>139</sup>.

### ***L'Évangile selon Thomas de Nag Hammadi***

Un écrit de Nag Hammadi a ici une importance capitale: *L'Évangile selon Thomas*<sup>140</sup>. Cet écrit provenant de Mésopotamie, peut-être même d'Edesse, vers 140, a des liens extrêmement étroits avec l'ascèse chrétienne syrienne<sup>141</sup>. On a pu, ces dernières années déceler chez plusieurs auteurs syriens soit des emprunts explicites à *l'Évangile selon Thomas*, soit des parentés très claires avec celui-ci. Ainsi, le *Liber Graduum* et le Pseudo-Macaire ainsi que l'auteur des *Actes de Thomas* ont fait des em-

<sup>135</sup> - Voir R. Murray, "The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows..."; A. Vööbus, "Celibacy, A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church", Papers of the Estonian Theological Society in exile, I) Stockholm, 1951; et déjà F.C. Burkitt, *Early Eastern Christianity*, Londres 1904.

<sup>136</sup> - Voir. J. Gribomont, "Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce", pp. 14-15.

<sup>137</sup> - Voir G. Quispel, "L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne", p. 105; G. Winkler, "The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism", p. 21.

<sup>138</sup> - Voir A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leyde, 1962, p. 166; R. Murray, *Symbols of the Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*. London, Cambridge Univ. Press, 1975, p. 29; G. Kretschmar, "Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese", pp. 61-67; P. Nagel, *Die Motivierung der Askese*, pp. 90-95. Sur la tradition du moine pèlerin, voir A. Guillaumont, "Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien", *Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ve section: Sciences religieuses, Annuaire 1968-69*, t.76, Paris 1968, pp. 31-58; reproduit dans: *Aux origines...*, pp. 89-116; le thème avait déjà été étudié d'une façon élaborée (couvrant le monachisme oriental et occidental, y compris celte) par H. F. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum (Sammlung gemeinverständliche Vorträge und Schriften, 149)* Tübingen 1930, reproduit dans *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1960, pp. 290-317. Voir aussi R. Brunel, *Le monachisme errant dans l'Islam*. Sidi Heddi et les Heddawa, Paris, 1955.

<sup>139</sup> - P. Nagel, "Die Psalmos Sarakôtôn des manichäischen Psalmbuches", *Orientalische Literaturzeitung* 62 (1967), pp. 123-130.

<sup>140</sup> - Aucun autre écrit de Nag Hammadi n'a suscité autant d'études et de commentaires que *l'Évangile selon Thomas*. Il serait temps que quelqu'un fasse le point de toutes ces études, et tamise soigneusement les nombreuses théories qui ont été élaborées au sujet de ce document.

<sup>141</sup> - Voir G. Quispel, "L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne".



prunts à l' *Évangile selon Thomas* , écrit gnostique, même si eux-mêmes ne démontrent aucune trace de gnosticisme<sup>142</sup>. Par ailleurs, d'autres auteurs importants de Syrie ne semblent pas avoir utilisé du tout l' *Évangile de Thomas* qui devait pourtant être bien connu de leur temps, par exemple Ephrem et Aphraate<sup>143</sup>.

L'étude de ces faits a conduit Quispel à discerner en Syrie, déjà dans les années 140, deux courants ascétiques: un qui serait tributaire du judaïsme de la diaspora, en particulier de Philon, c'est-à-dire, de la tradition alexandrine<sup>144</sup>. (Aelred Baker a aussi démontré que l'Évangile de Thomas a subi des influences alexandrines), et l'autre qui se rattacherait au judéo-christianisme et au judaïsme de Syrie. Et il ne fait pas de doute que c'est la seconde de ces deux traditions qui devait avoir une influence prépondérante sur le monachisme chrétien, y compris en Egypte.

Toujours selon Quispel, la première de ces traditions aurait donné naissance au messalianisme, soit mitigé comme chez le Pseudo-Macaire, soit plus radical<sup>145</sup>. Une autre branche, qu'on retrouve chez Ephrem et Aphraate et dans la *Didascalie* , et qui s'exprime dans les communautés de Fils et de Filles du Pacte et dans les divers groupements d'ascètes vivant soit au coeur des communautés ecclésiales, soit dans la solitude, est restée imperméable au type d'encratisme radical qu'on retrouve dans l' *Évangile selon Thomas* . Et nous sommes déjà là à un point où la ligne de démarcation entre pré-monachisme et monachisme est devenue presque imperceptible. Le passage a été tout naturel. Et rien, dans les textes connus, ne permet de supposer qu'un catalyseur étranger ait été nécessaire pour que le passage de l'un à l'autre se fasse<sup>146</sup>.

En Cappadoce, le processus fut à peu près le même, mais ce qu'on en connaît est plus tardif, et donc moins important pour notre propos immédiat<sup>147</sup>. Là aussi nous voyons la présence de tendances encratites vivant

---

142 - Voir H.-Ch. Puech, "Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée, L'Évangile selon Thomas", Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, (Institut de France), Séance du 24 mai 1957, p. 155 (utilisation de l' Évangile selon Thomas par les Actes de Thomas ) ; A. Baker, "Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas", *Vigiliae Christianae* 18 (1964), pp. 215-225; Idem , "The Gospel of Thomas and the Diatessaron", *The Journal of Theological Studies* 16 (1965), pp. 449-454; Idem , "The 'Gospel of Thomas' and the Syriac 'Liber Graduum'", *New Testament Studies* 12 (1965-66), pp. 49-55. D.W. Young, dans "The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations", p. 131, suggère que Chénouté, dans certaines de ses exhortations, aurait réagi contre des positions de l' Évangile selon Thomas . L'argumentation ne me semble pas convaincante, les positions en question étant loin d'être propre à l' Évangile selon Thomas .

143 - Voir G. Quispel, "The Syrian Thomas and the Syrian Macarius", *Vigiliae Christianae* 18 (1964), p. 234.

144 - Voir G. Quispel, "L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne", p. 109.

145 - Sur les relations du Pseudo-Macaire avec le messalianisme, voir A. Kemmer, "Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius", dans *Revue Bénédictine* 72 (1962), pp. 278-306; J. Meyendorff, "Messalianism or Antimessalianism? A Fresh Look at the Macarian Problem" dans *Kyriakon* , *Festschrift J. Quasten*, t. 2, Münster, 1971, pp. 585-590. Pour une excellente bibliographie sur le messalianisme, voir l'art. Messaliens dans le Dictionnaire de Spiritualité , par A. Guillaumont, col. 1074- 1083.

146 - Comme le fait G.G. Stroumsa, "Monachisme et Marnanisme chez les Manichéens d'Égypte", *Numen* , 29 (1983), pp. 184-201.

147 - Voir l'excellent article de J. Gribomont, "Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce".

au sein de la communauté ecclésiale avant de se radicaliser et d'être repoussées hors de celle-ci par les condamnations. Eusthate de Sébaste, comme Basile, est allé en Syrie aussi bien qu'en Egypte. Et il a subi l'influence de l'Egypte plus que de la Syrie. Là, comme en Syrie, le passage entre l'ascèse pré-monastique des communautés d'Eusthate de Sébaste, et les fraternités monastiques urbaines de Basile s'est fait tout doucement, et comme naturellement. J. Gribomont a bien démontré cette évolution dans plusieurs études<sup>148</sup>. Ici, l'absence de tout catalyseur étranger est certain.

### ***Les origines de l'ascèse chrétienne en Egypte.***

Si l'on revient maintenant à l'Egypte, on constate que même si l'histoire des origines du Christianisme en Egypte est encore obscure<sup>149</sup>, il semble bien qu'il y ait eu d'innombrables points de contact entre l'ascétisme égyptien et l'ascétisme judéo-chrétien. Il y aurait sans doute lieu, avant de faire des affirmations d'ensemble, sur les orientations de l'ascèse égyptienne et du monachisme égyptien, d'étudier systématiquement chacune des sources (qui sont fort nombreuses et de nature variée) pour voir quels contacts elles révèlent avec les divers courants désormais mieux connus de l'ascèse syrienne primitive. Bien qu'il ne faille pas exclure des contacts littéraires, on découvrira sans doute dans la plupart des cas une évolution parallèle, due à l'enracinement de part et d'autre dans un même terreau spirituel. Il est assez surprenant de constater combien de points communs il y a entre la spiritualité des milieux ascétiques d'Egypte et celles des milieux de Syrie. Même si l'on trouve dans les premiers le thème de la participation aux souffrances du Christ, beaucoup plus qu'en Syrie, l'influence de la pensée paulinienne est plutôt restreinte. Et avant l'arrivée au désert de théologiens influencés par l'Ecole d'Alexandrie, on ne discerne pas dans les écrits du monachisme égyptien de traces du dualisme hellénistique.

La présence en Egypte de Hiéracas dont parle Epiphane de Salamine témoigne du fait que la branche la plus radicale de l'encratisme s'y est manifestée. On ne peut évidemment mettre de côté le témoignage d'Epiphane, qui dit que beaucoup de moines suivirent Hiéracas, mais comme lui et ses disciples sont très rarement mentionnés dans les sources contemporaines, il est certainement exagéré de dire, comme le fait Wisse, que Hiéracas est l'un des personnages les plus importants du monachisme égyptien<sup>150</sup>. D.J. Chitty, l'un des meilleurs connaisseurs de cette époque du monachisme a sans doute plus raison quand il considère

---

<sup>148</sup> - J. Gribomont présente une bonne synthèse de ses études antérieures sur le sujet dans "Saint Basile", *Théologie de la vie monastique* (Théologie, 49), Paris, 1961, pp. 99-113.

<sup>149</sup> - Voir J. Helderman, "Anachorese zum Heil. Das Bedeutungsfeld der Anachorese bei Philo und in einigen gnostischen Traktaten von Nag Hammadi", in *Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib*, ed. Martin KRAUSE, (Nag Hammadi Studies, 6), Leiden, 1975, p. 42.

<sup>150</sup> - Voir F. Wisse, "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt", pp. 439-449. Ses efforts pour rattacher le Témoignage de Vérité à Hiéracas sont certes très suggestifs, mais les données objectives pouvant appuyer cette hypothèse font défaut.

la position de Hiéracas comme marginale et ne représentant aucunement la position commune du monachisme égyptien<sup>151</sup>.

Lorsqu'on étudie les écrits du monachisme égyptien, il est très important de tenir compte de la date de la rédaction de chaque ouvrage, lorsqu'on peut la connaître avec suffisamment de certitude. Pour des écrits comme ceux de Pallade, de Cassien, et l' *Historia monachorum in Aegypto* , nous avons des dates assez précises. Quant à la Vie de Pachôme, nous savons qu'une première version fut écrite peu de temps après la mort du saint, sous l'abbatiate de Théodore, mais elle fut souvent remaniée et allongée par la suite. Quelques-uns des remaniements sont facilement datables, d'autres le sont moins. Quant aux Apophtegmes, on est en présence d'une forêt difficilement explorable, malgré de nombreuses études de grande valeur scientifique, celles de J.-C. Guy tout spécialement.

Une date importante dans la littérature égyptienne de Basse Egypte est celle de l'arrivée d'Évagre au désert de Nitrie en 383 et aux Kellia en 385<sup>152</sup>. Avant lui la plupart des moines (pas tous cependant) étaient des paysans coptes illettrés. Evagre arrivait avec toute sa science, et surtout sa connaissance d'Origène. Il fut le premier grand théologien de la vie monastique en Egypte. A partir de lui on "pensa" la vie monastique dans les catégories de l'Ecole d'Alexandrie fortement teintées de néo-platonisme. Ici, plus qu'ailleurs, il faut faire une distinction très nette entre l'inspiration initiale de l'ascèse des moines égyptiens, et l'utilisation de la pensée alexandrine par la suite pour élaborer une présentation théologique de cette ascèse. Le fait qu'un dualisme néoplatonicien apparaisse dans la théologie d'Evagre et de ses disciples, ne signifie pas que l'ascèse elle-même (qui était pratiquée depuis fort longtemps dans les déserts d'Egypte avant l'arrivée d'Evagre et des autres théoriciens du monachisme) soit née d'une vision dualiste de l'homme. De même, le fait que la pensée de Philon n'ait pas été étrangère à ceux qui ont élaboré les premières synthèses de la théologie monastique ne permet pas d'attribuer aux monachismes les points de ressemblance avec le gnosticisme que l'on retrouve chez Philon d'Alexandrie<sup>153</sup>. Par ailleurs, il y aurait

---

151 - Voir D. J. Chitty, *The Desert A City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* , Oxford, 1966, p. 4: "A dualism which regards matter as evil has been typical of most ascetic religions, and has been a besetting temptation also to the Christian. Hints of it will be constantly turning up in our path. About this very time, at Leontopolis in the Delta, Hierax was treating marriage as an Old Testament condition, and denying the resurrection of the body. But the central teaching of the monks is free from this, even in the extremes of ascetic practice."

152 - Voir A. Guillaumont, "Un philosophe au désert: Evagre le Pontique", *Revue de l'histoire des religions* 181 (1972), pp. 29-56; et *Les "Képhalaia gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les Syriens* , Paris 1962, pp. 51-64 (il y étudie sa vie aux Kellia et son rôle dans la controverse origéniste).

153 - Au sujet des éléments gnostiques repérables chez Philon, voir J. Helderman, "Anachorese zum Heil", spécialement les conclusions, pp. 54-55. Voir aussi F. Daumas, "La solitude des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien", dans *Philon d'Alexandrie* , Colloques nationaux du CNRS (Lyon sept. 1966), Ed CNRS, Paris, 1967, pp. 347-359; A. Guillaumont, "Philon et les origines du monachisme", *ibid.* pp. 361-373, reproduit dans: *Aux origines...* , pp. 25-37.

peut-être lieu d'étudier l'influence qu'a pu avoir sur le monachisme, l'anti-gnosticisme de Plotin <sup>154</sup>

On a fait appel à la tradition d'anachorèse laïque en Egypte comme source de l'anachorèse monastique <sup>155</sup>. Mais je crois qu'on a conclu trop vite à un lien historique entre les deux. Un tel lien reste à démontrer. Si, comme je le crois, le christianisme égyptien a été à ses origines fortement judéo-chrétien, il me semble tout aussi plausible et même plus probable de voir dans la tradition syrienne de la *xeniteia* <sup>156</sup>, le modèle imité par les moines égyptiens, à l'exemple des apôtres, modèle auquel d'ailleurs ils se réfèrent toujours explicitement, jamais au modèle païen. Il reste toutefois, comme nous le verrons un peu plus loin, que cela est un aspect de l'archétype monastique universel. Nous trouvons la même chose en Inde dans les temps les plus reculés <sup>157</sup>.

Les sources monastiques égyptiennes, la Vie d'Antoine et la Vie de Pachôme en particulier, révèlent la présence en Haute et Basse Egypte, avant Antoine et avant Pachôme, de moines vivant l'ascèse soit dans leur communauté locale, soit dans le désert immédiat, à proximité de leur village. On y trouve aussi des communautés monastiques urbaines et parfois cléricales. Antoine confia sa sœur à une communauté de vierges <sup>158</sup>; et les Vies de Pachôme mentionnent souvent des communautés non-pachômiennes à proximité des monastères pachômiens. Il serait intéressant d'examiner comment, par exemple certains documents pachômiens de langue copte réservent généralement le mot "monastère" à ces communautés non-pachômiennes utilisant plutôt les mots coptes "soouhs" et "heneete" pour les communautés ou monastères de Pachôme. De même, les documents pachômiens les plus anciens de langue copte parlent de "frères" plutôt que de "moines" lorsqu'il s'agit de membres de la *Koinonia* pachômiennne, le nom de "moines" étant donné à tous

---

154 - Sur l'anti-gnosticisme de Plotin, voir A. H. Armstrong, "Gnosis and Greek Philosophy", dans *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas.*, pp. 109-124.

155 - Sur ce phénomène, voir H. Braunert, *Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Aegyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit*, ( *Bonner hist. Forsch.*, 26), Bonn, 1964, pp. 165-167 et 328-333. Mais voir par ailleurs l'étude de A. Guillaumont, "La conception du désert chez les moines d'Egypte", qui montre bien comment le thème du désert s'enracine dans la tradition biblique.

156 - Voir A. Guillaumont, "Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien".

157 - Nous parlerons ci-après du monachisme en Inde. En Occident, la pratique de la peregrinatio demeurera bien vivante à travers le Moyen Age, même lorsque la Règle de Benoît -- avec son idéal de *stabilitas loci*-- se sera imposée. Voir les deux études de Jean Leclercq, "Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter", dans *Römische Quartalschrift* 55 (1960), pp. 212-225; "Monachisme et pérégrination du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle", dans *Studia Monastica*, 3 (1961), pp. 33-52; ces études sont reprises dans J. Leclercq, *Aux Sources de la spiritualité occidentale*, Paris, 1964, pp. 35-90 ("Monachisme et pérégrination").

158 - Vit. Ant. 3; que l'on adopte la lecture *eis parthenona* ou la lecture *eis parthenian*, le sens n'est pas fondamentalement différent, puisque même la seconde lecture, qui semble mieux attestée, implique l'existence de groupements de vierges. Voir. G. Garitte, "Un couvent de femmes au III<sup>e</sup> siècle? Note sur un passage de la Vie Grecque de S. Antoine", dans *Mélanges historiques E. van Cauwenberg*, Louvain, 1961, pp. 150-159.

les autres, y compris aux membres des communautés cléricales vivant autour du patriarche d'Alexandrie<sup>159</sup>.

Récemment G.G. Stroumsa a cherché dans le manichéisme le catalyseur qui a fait passer du pré-monachisme au monachisme en Egypte<sup>160</sup>. La thèse, il est vraie, est présentée avec beaucoup de prudence et de nuances. Au fond tout ce qu'on peut affirmer c'est que les Manichéens étaient présents en Egypte avant le développement spectaculaire du monachisme. Comme ils vivaient ailleurs en communautés, on peut supposer la possibilité de l'existence de communautés manichéennes à l'époque du début du monachisme. On peut aussi supposer que ces Manichéens aient pu persister en Egypte sous forme "marrane", i.e. cachée. Tout cela est fort plausible, mais rien ne peut être prouvé pour le moment, faute de documentation appropriée. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que le manichéisme doit beaucoup à des tendances juéo-chrétiennes, lesquelles existaient déjà en Egypte. La similitude n'est donc pas surprenante.

Une fois mieux connue les origines et les développements de l'ascèse chrétienne en général, et de celle de l'Egypte en particulier<sup>161</sup>, il sera possible de comparer chacun des aspects de cette ascèse avec l'ascèse gnostique<sup>162</sup>.

En faisant cette comparaison, il y a beaucoup d'écueils qu'il convient d'éviter. Le premier est de s'en tenir à des descriptions purement phénoménologiques des pratiques ascétiques. Celles-ci ne se comprennent que si on les resitue dans leur contexte immédiat et général et si on s'efforce d'en percevoir les motivations<sup>163</sup>.

Dès le point de départ il faut signaler que, dans toute la spiritualité chrétienne primitive, l'ascèse occupe une place centrale, alors que, dans le gnosticisme elle occupe une place très périphérique, et uniquement dans

---

159 - Pour une étude de la terminologie pachômienne, voir F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach, 1971, pp. 60-84.

160 - Voir l'article cité ci-dessus, à la note 146.

161 - Voir les notes méthodologiques de A. Guillaumont dans "Gnose et monachisme", pp. 98-99. La seule étude comparative un peu élaborée faite jusqu'à ce jour est l'excellent article de G.G. Stroumsa, "Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique." Sur la base des connaissances actuelles, il conclut à des différences fondamentales entre l'ascèse gnostique et l'ascèse monastique chrétienne, tant au niveau des motivations qu'au niveau de l'esprit dans lequel cette ascèse est pratiquée.

162 - Plusieurs aspects de l'ascèse monastique ont été étudiés en profondeur au cours du dernier demi-siècle. Bien peu a été fait, par ailleurs, en ce qui concerne l'ascèse gnostique. Voir cependant, sur le caractère ascétique de la BCNH, l'article de F. Wisse, "Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik".

163 - C'est l'écueil que n'a pas su éviter A.-J. Festugière dans sa très tendancieuse introduction à sa traduction par ailleurs excellente édition de textes monastiques anciens: *Les moines d'Orient. I: Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris, 1961. Voir la critique pertinente qu'en a faite A. de Vogüé dans "Le procès des moines d'autrefois", *Christus* n° 45, 12 (1965), pp. 113-128.

quelques systèmes. De plus, on doit se souvenir que l'ascèse n'est qu'un aspect de la spiritualité monastique. Elle est un moyen utilisé pour arriver à quelque chose d'autre, qui est considéré comme très supérieur. La doctrine que Cassien met dans la bouche d'Abba Moïse, dans sa première conférence traduit assez bien toute la tradition monastique orientale de l'époque: Le *but ultime* de la vie monastique est le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'union contemplative avec Dieu dans la prière. Le *but immédiat*, et le moyen pour arriver à ce but ultime est la conversion du cœur qui se réalise sous l'action de l'Esprit Saint à travers l'ascèse<sup>164</sup>.

Une fois ceci bien clairement perçu, on peut aborder chacun des aspects de l'ascèse monastique, comme par exemple, la continence, le jeûne, les veilles, le silence, la prière continue, le "dépaysement" (ou *xeniteia*), etc., s'efforçant d'en discerner les motivations<sup>165</sup>. Il faudra évidemment étudier chaque auteur et chaque écrit pour lui-même, car la tradition monastique, même à l'intérieur d'un ambitus géographique restreint, est loin d'être monolithique. Ce n'est qu'après avoir fait tout ce travail qu'il sera possible de faire une comparaison sérieuse entre l'ascèse monastique et l'ascèse gnostique, et à condition qu'un travail aussi sérieux soit fait pour analyser les tendances ascétiques que peuvent avoir ou ne pas avoir chacun des textes gnostiques connus. Aucune comparaison faite à moindre prix n'apportera de lumière valable sur le sujet.

Cela ne doit cependant pas nous empêcher de rechercher, à un autre niveau, celui des grands archétypes de l'existence humaine, des points de contact entre le monachisme de tous les temps et le phénomène transculturel de la gnose. C'est là aussi un contexte général dont une étude sur le monachisme et la gnose en Egypte doit tenir compte.

### ***Deux archétypes universels, le monachisme et la gnose.***

Nous avons vu que les origines du monachisme en Egypte ne pouvaient pas se comprendre en dehors du contexte plus large de l'évolution de l'ascétisme chrétien à travers tout le Moyen Orient. Mais il ne faut pas oublier que le monachisme n'est pas un phénomène purement chrétien ni réservé aux groupements religieux qui ont eu des contacts avec le christianisme. Il s'agit plutôt d'un phénomène humain transculturel et universel, que l'on retrouve dans la plupart des grandes cultures et des grandes religions du globe depuis la plus haute antiquité. On peut donc parler d'un archétype monastique universel, selon une expression que Raimundo Panikkar a rendu populaire ces dernières années<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> - Edition E. Pichery, ( Sources chrétiennes , 42), pp. 78-108.

<sup>165</sup> - Il suffit de parcourir le Bulletin monastique publié chaque année depuis 1959 dans les Collectanea Cisterciensia (et qui est en quelque sorte le pendant de la Nag Hammadi Bibliography de Scholer avec ses Suppléments dans Novum Testamentum, pour le gnosticisme), pour se rendre compte du grand nombre de ces questions qui ont déjà été traitées scientifiquement et en profondeur. Il est regrettable que de grandes théories sur les origines du monachisme soient encore élaborées en ignorant toutes ces études.

<sup>166</sup> - Voir Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype, by Raimundo Panikkar in dialogue with Ewert Cousins, Cornelius Tholens, Myriam Dardenne, Armand Veilleux, M. Basil Pennington and Paolo Soleri. New York 1982. Voir aussi, Jean Leclercq, "Le monachisme comme phénomène mondial", dans Le Sup-

Pas plus que le monachisme, le gnosticisme n'est un phénomène facile à circonscrire dans le temps et l'espace. Non seulement nous connaissons de nombreuses sectes gnostiques, surtout à travers les écrits des hérésiologues chrétiens, mais nous savons que ce gnosticisme plus structuré du deuxième siècle de notre ère a eu une pré-histoire. Les efforts faits au Congrès de Messine et depuis lors pour préciser les concepts de gnose et de gnosticisme et pour arriver à un certain consensus sur les "origines du gnosticisme" ont suscité de nombreuses discussions et le dossier n'est pas clos<sup>167</sup>. Une chose est certaine c'est que les diverses écoles gnostiques que nous connaissons répondent toutes à une recherche qui est ancrée au cœur de l'humain, et dont nous trouvons des échos à toutes les époques, aussi bien dans les cultures d'Asie, des millénaires avant le Christ, que dans le monde moderne. On peut dire qu'il y a un archétype gnostique universel, qui prend diverses formes et diverses expressions selon les époques et les milieux<sup>168</sup>.

Une étude intéressante et fructueuse pourrait consister à comparer les grandes lignes de force de ces deux archétypes et à voir ce qu'ils ont en commun et en quoi ils se distinguent.

Près de deux mille ans avant le Christ, dans l'Inde pré-aryenne, des ascètes appelés les *munis* s'enfoncent dans la forêt en quête d'une expérience spirituelle. Et l'époque védique connaît aussi ses ascètes, dont les austérités rituelles font partie intégrale du culte védique. Mais c'est surtout à partir de l'époque des Upanishads que se propage la coutume d'abandonner la vie sociale et de s'établir dans la "forêt", qui est pour l'Hindou ce que le "désert" est pour le Copte. La quête des *rishis* se dissocie du régime sacrificiel pour chercher dans la connaissance d'ordre métaphysique, la *jnana*, l'affranchissement des liens du *karman* et donc de la loi de la *samsara*. Une tradition millénaire, qui s'exprime dans la Loi de Manu, conçoit ainsi le cheminement normal d'un homme: Après quelques années de formation sous la conduite d'un *guru*, le jeune homme retourne dans le monde pour y prendre femme et engendrer des enfants. Lorsque ses cheveux deviennent gris et qu'il voit les enfants de ses enfants, il quitte sa maison et se retire avec sa femme dans la forêt, pour s'y adonner tout entier à une vie d'ascèse et de recherche spirituelle. Enfin, dans sa vieillesse, après avoir rompu toutes les attaches terrestres, il devient

---

plément 107 (1973), pp. 461-478; 108 (1974), pp. 93-119. Comme ouvrage de base sur le sujet, quoique non consacré explicitement au phénomène monastique: Homo Religiosus. 1. L'expression du sacré dans les grandes religions. I. Proche-Orient ancien et Traditions bibliques, par Julien Ries, Herbert Sauren, Guy Kestemont, René Lebrun, Maurice Gilbert. Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1978.

<sup>167</sup> - Voir les Actes du Congrès de Messine: Le Origini dello Gnosticismo, pp. 552-562. Voir aussi Kurt Rudolph, Die Gnosis, pp. 291-312.

<sup>168</sup> - Cf. le titre très suggestif de l'ouvrage de vulgarisation par H. Cornelis et A. Léonard, La gnose éternelle, Paris, 1961. Les bons ouvrages étudiant la gnose comme phénomène universel ne manquent pas. Voir, p. e. Hans Jonas, The Gnostic Religion, Boston, 1963; G. Quispel, Gnosis als Welt religion, Zürich, 1951. Quispel s'est aussi intéressé à la présence du courant gnostique dans la littérature contemporaine, sous l'influence de Jung; voir, "Herman Hesse and Gnosis", dans Gnosis. Festschrift Hans Jonas, pp. 492-507. Sur les courants gnostiques contemporains, R. Abellio, Approches de la nouvelle gnose, Paris, 1981.

un moine errant, un *sannyasi*, ne possédant absolument rien, n'étant attaché à rien et quêtant sa nourriture de chaque jour<sup>169</sup>. Cette vie monastique errante, encore bien vivante en Inde après trois millénaires, est, du point de vue de la phénoménologie religieuse, exactement le style de vie adopté par Jésus de Nazareth et par ces innombrables moines voyageurs ou errants, dont il est si souvent question dans les sources juéo-chrétiennes. C'est d'ailleurs une tradition que l'on retrouvera bien vivante en Occident, en particulier dans le monachisme celtique.

La spiritualité de l'Inde atteindra ses sommets les plus élevés dans l'école du *Vedanta* avec le grand maître Shankara et sa doctrine de l'*advaita*, la non-dualité. C'est à cette école, qui privilégie la voie de la "connaissance" (*jnana*), -- par rapport à celles de l'"action" (*karma*) et de la dévotion (*bhakti*), que se rattache surtout, depuis lors, le monachisme hindou.

Au sein même de l'hindouisme, apparaît, vers le VIII<sup>e</sup> siècle avant le Christ, le bouddhisme, une religion essentiellement monastique, qui, beaucoup plus que l'hindouisme, manifestera un esprit missionnaire considérable<sup>170</sup>. Et c'est à la même époque que naît le jainisme, qui a aussi connu depuis lors, de façon ininterrompue, une tradition monastique d'une grande profondeur<sup>171</sup>.

Dans les milieux philosophiques grecs, en particulier chez les disciples de Pythagore, on trouve un mode d'existence extérieurement assez identique à celui des ascètes hindous<sup>172</sup>. D'ailleurs une influence du monachisme hindou sur l'ascèse philosophique grecque n'est pas à exclure.

Malgré l'absence d'une tradition ascétique dans le judaïsme -- encore qu'il ne faille pas oublier la vie des grands prophètes de l'A.T. -- on ne peut négliger la tradition tardive des Esséniens, des Thérapeutes et de la Communauté de Qumran<sup>173</sup>. Pour compléter le tableau disons que même

169

- Sur l'ascétisme en Inde, à travers l'histoire, voir D.N.Lorenzen, *The Kapalikas and Kalamukhas*, Univ. of California Press, 1972, pp. 187sq. Sur les traditions monastiques en Inde, voir: H.D. Sharma, *Contributions to the History of Brâhmanical Asceticism (Samnyâsa)*, (Poona Oriental Series, 64), Poona, 1939; G.S. Ghurye, *India Sâdhus*, Bombay, 1953; L. Dumont, "Le renoncement dans les religions de l'Inde", *Archives de sociologie des religions* 7 (1959), pp. 45-69 et J. Moffitt, "Les variétés du monachisme hindou contemporain", *Rythmes du monde* 43 (1969), pp. 77-101.

170

- Les inscriptions d'Asoka qui ont été découvertes, ces dernières années, en Afghanistan, le long de la route de l'Inde à Palmyre et à la Méditerranée témoignent des activités missionnaires bouddhistes en direction de l'Occident. Sur le monachisme bouddhiste, voir S. Dutt, *Early Buddhist Monachism*, Londres, 1960<sup>2</sup>; Idem, *Buddhist Monks and Monasteries in India*, Londres, 1962; Idem, *Buddhism in East Asia*, New Delhi, 1966; J. Bunnag, *Buddhist Monk, Buddhist Layman. A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand* (Cambridge Studies in Social Anthropology), Cambridge, 1973.

171

- Quoique peu connu en Occident, le monachisme jain est encore très vivant en Inde, surtout dans sa branche féminine. N. Shantâ vient de publier sur le sujet une œuvre monumentale, fruit de longues années de recherche dans les monastères jains contemporains et dans les sources anciennes: *la voie jaina. Histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerines de l'Inde*. avec une présentation de P. Panikkar, Paris, 1985. De N. Shânta voir aussi: "Le pèlerinage perpétuel. Doctrine et vie des moniales Jaina", dans *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*, Bangalore, Vanves, 1973.

172

- Voir A.-J. Festugière, "Sur une nouvelle édition du 'De vita pythagorica' de Jamblique", *Revue des études grecques* 50 (1937), pp. 470-494; P. Jordan, "Pythagoras and Monachism" *Traditio* 17 (1961), pp. 432-440; B. Marques, "El monaquismo en la comunidad de Pitagoras", *Lasallianum* 16 (1973), pp. 127-144.

173

- Pour un recueil pratique de tous les textes anciens relatifs aux Esséniens, voir A. Dupont-Sommer, dans la première partie de *Les Ecrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1980<sup>4</sup>. - Sur le mona-



dans l'Islam, quoique en contradiction avec les préceptes du Coran, des communautés monastiques ont existé à diverses époques, et non seulement dans le mouvement soufi<sup>174</sup>.

Le temps serait venu de faire une étude d'ensemble du phénomène monastique, à travers les âges afin d'en dégager les quelques grandes lignes essentielles, au-delà de toutes les différences superficielles ou profondes. Une étude exhaustive demanderait qu'on étudie non seulement les formes extérieures d'ascèse de ces divers groupes, mais l'orientation profonde de leur vie, dont l'ascèse n'est qu'un aspect.

Encore plus que d'essayer de trouver des influences historiques -- qui ne sont d'ailleurs sans doute pas totalement inexistantes -- il m'apparaît important d'essayer de comprendre ce qu'il y a de commun dans la psychè et dans la recherche spirituelle d'hommes et de femmes si semblables les uns aux autres, malgré tout le temps, l'espace, et les systèmes idéologiques qui les séparent.

Au-delà des ressemblances et des divergences d'ordre superficiel facilement constatables entre toutes ces formes de monachisme, il y a des divergences et des ressemblances d'un caractère plus profond. La vision du monde, de l'homme et du cosmos qu'on retrouve dans l'Hindouisme est fort différente de celle qu'on trouve dans le Pythagorisme, dans la Stoa, dans le Christianisme, etc. Et pourtant il y a quelque chose de commun à toutes ces formes de vie monastique ou ascétique et cet élément commun essentiel est *la recherche de l'Unité*, fondée sur la conviction d'une unité primordiale perdue qui doit être reconquise<sup>175</sup>.

Toutes les études des dernières années sur le sens du mot *monachos* et sur sa relation avec le nom syriaque *ihidaya* et le *jahid* hébreu montrent bien que cette unité est l'aspiration profonde du moine chrétien<sup>176</sup>.

Or, il se fait que c'est encore là que se trouve le point de rencontre le plus important entre le gnosticisme et le monachisme. Le gnosticisme s'enracine en effet, au-delà de toutes les écoles, et avant tous les systè-

---

chisme de Qumrân (et des Esséniens en général) voir Antoine Guillaumont, "A propos du célibat des Esséniens" dans Hommages à André Dupont-Sommer, Paris 1971, pp. 395-404; reproduit dans: Aux origines... , pp. 13-23; A. Adam, Antike Berichte über die Essener, Berlin, 1961; E. Sutcliffe, The Monks of Qumran, Londres, 1960. Pour un aspect particulier, voir A. Penna, "Il reclutamento nell'essenismo e nell'antico monachesimo cristiano".

174 - Voir R. Brunel, Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddawa (Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines), Paris, 1955; P. Nwyia, "Moines chrétiens et monachisme en Islam", Studia missionalia 29 (1980), pp. 339-355.

175 - Cf. R. Panikkar, Blessed Simplicity (supra, note 166), pp. 29-35.

176 - Voir A. Adam, "Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht", Zeitschrift für Kirchengeschichte 65 (1953-54) pp. 209-239; et plus récemment "Der Monachos-Gedanke innerhalb der Spiritualität der alten Kirche" dans Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für Ernst Benz, Leiden 1967, pp. 254-267. La thèse de Adam a été critiquée par E. Beck, "Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums", Studia Anselmiana 38 (1956), pp. 254-267. Françoise Morard a fait une analyse complète et judicieuse de toutes les études antérieures, dans "Monachos, Moine: Histoire du terme grec jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle; Influences bibliques et gnostiques", dans Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 20 (1973), 332-411; de F. Morard, voir aussi "Encore quelques réflexions sur monachos", Vigiliae Christianae 34 (1980), pp. 395-401. Sur le sens du syriaque *ihidaya*, voir aussi A. Vööbus, History of Asceticism, I, pp. 106ff et G. Nedungatt, "The Covenanters of the Early Syriac-speaking Church", dans Orientalia Christiana Periodica, 39 (1973), p. 205.

mes de pensée sur la cosmogonie et l'anthropologie, dans la conviction qu'il y a en l'homme une étincelle de divinité qui constitue une possibilité et un appel à retrouver l'unité primordiale par le retour au plérôme.

Toutes ces grandes traditions se rencontrent au niveau du *mythos*, de la perception intuitive et existentielle de l'être et de la vie. Les divergences sont au niveau du *logos*. Elles commencent lorsqu'on se met à élaborer des cosmologies, des philosophies et des théologies.

Dans la mesure où le moine réussit le défi qu'il s'est donné -- ou plutôt qui s'est imposé à lui -- de rejoindre le contenu éternel du *mythos* au-delà des médiations du *logos* -- qu'il ne dédaigne pas pour autant -- il est particulièrement apte à "rencontrer" (au-delà même du *dia-logos*) celui qui fait la même expérience profonde, quoique en utilisant la médiation d'un *logos* tout différent du sien. Les moines ne sont pas spontanément des pourfendeurs d'hérétiques. Ils le devinrent lorsqu'ils furent embrigadés pour cette tâche par les patriarches.

C'est pourquoi je comprends que les moines d'Egypte au quatrième siècle, si grande qu'ait pu être leur haine des hérésies, aient pu se sentir une sorte de parenté spirituelle avec la quête des gnostiques et -- pourquoi pas? -- une sorte de connivence! Si un jour on démontrait -- ce qui n'est encore aucunement fait -- que ce sont des moines pachômiens qui ont assemblé la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, j'aimerais croire qu'ils l'ont fait parce qu'au delà de tout ce qui les séparait de cet univers de pensée gnostique, ils savaient percevoir la même soif spirituelle et la même recherche de l'Unité primordiale<sup>177</sup>.

Quand ce travail de comparaison dont je viens de parler sera achevé, je crois qu'on découvrira que lorsque de nombreux Chrétiens coptes adoptèrent la vie d'ascèse et lorsqu'ils partirent pour le désert (c'est-à-dire, dans la plupart des cas, à quelque centaines de mètres du Nil et de leur village), ils se conformaient à un archétype, à une aspiration ancrée dans l'âme humaine, dans la psyché collective. Des influences extérieures variées ont pu jouer; mais celles-ci n'ont fait que les mettre en contact avec l'archétype monastique dont j'ai parlé, avec l'appel écrit au fond de leur psyché, ou, pour utiliser un langage plus proche du leur, au fond de leur *cœur*. Quelles étaient leurs motivations explicites? C'est de l'Evangile que proviennent toutes celles qu'ils nous révèlent dans leurs écrits. De quel droit prétendrions-nous connaître mieux qu'eux leurs motivations secrètes?

Armand VEILLEUX

---

<sup>177</sup> - A cet égard, il est intéressant de constater que c'est surtout dans les milieux monastiques que s'est développé, au cours des dernières décennies, le dialogue inter-religieux. En sont témoins les grands congrès monastiques pan-asiatiques de Bangkok (1968), de Bangalore (1973) et de Kandy (1980). Voir *A New Charter for Monasticism*, ed. J. Moffitt, Notre Dame, 1970 (Actes du Congrès de Bangkok); *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*, Bangalore 1973, Vanves 1974; A. Veilleux, "Monachisme et rencontre des cultures. Oxford - Bangalore", dans *Collectanea Cisterciensia* 37 (1975), pp. 139-144 (trad. anglaise dans *Tjurunga*, n° 9 (1975), pp. 43-48; *Idem* "L'Asie à l'écoute de la clameur des pauvres" (Congrès de Kandy) dans *La Vie des Communautés Religieuses* 39 (1981), pp. 1-17 (trad. anglaise dans *AIM Bulletin* n°29, 1980).