



HAL
open science

**Les deux traités à Euloge d'Evagre le Pontique :
introduction, édition critique, traduction, commentaire
et notes**

Charles-Antoine Fogielman

► **To cite this version:**

Charles-Antoine Fogielman. Les deux traités à Euloge d'Evagre le Pontique : introduction, édition critique, traduction, commentaire et notes. Religions. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2015. Français. NNT : 2015EPHE5008 . tel-02092839

HAL Id: tel-02092839

<https://theses.hal.science/tel-02092839v1>

Submitted on 8 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École Pratique
des Hautes Études

Mention « Sciences des religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des hautes Études

Les deux traités à Euloge d'Evagre le Pontique

**Introduction, édition critique, traduction,
commentaire et notes**

Par Charles-Antoine Fogielman

Thèse de doctorat de Patristique Grecque

Sous la direction de Mme Marie-Odile Boulnois, directrice d'études, et M.
Paul Géhin, directeur d'études

Soutenue le 17 janvier 2015

Devant un jury composé de :

Marie-Odile Boulnois, Directrice d'Etudes

Paul Géhin, Directeur de Recherches

Lorenzo Perrone, Professeur

Bernard Meunier, Chargé de Recherches

Jean-Daniel Dubois, Directeur d'Etudes

Bernard Outtier, Directeur de Recherches



Except where otherwise noted, this work is licensed under
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Position de thèse

Etat des études évagriennes

Evagre le Pontique (345-399), auteur longtemps méconnu, a sombré dans un relatif oubli à la suite du concile de Constantinople II, qui condamna ses écrits pour origénisme. Sa redécouverte s'inscrit dans le cadre de la renaissance des études patristiques dont les grandes figures au xx^e siècle furent les cardinaux Henri de Lubac et Jean Daniélou. Les fondateurs de la collection des Sources Chrétiennes étaient particulièrement soucieux de revaloriser des auteurs dont l'Eglise, en vertu de condamnations datant de l'Antiquité, se privait encore d'exploiter les richesses, souvent considérables. On sait le rôle que joua Lubac dans la réhabilitation d'Origène¹ ; celle d'Evagre, auteur naguère moins familier du grand public, mais dont la doctrine en son temps ne provoqua pas moins de passions, est due d'abord aux travaux d'un autre Jésuite, le P. Irénée Hausherr, et à ceux de l'abbé Joseph Muyltermans. Le premier, grâce au témoignage des manuscrits syriaques et arabes, montra irréfutablement dans un livre de 1934², repris et amplifié en 1960³, qu'Evagre était le véritable auteur d'un grand nombre de traités attribués jusque-là à Nil d'Ancyre sur la foi de la tradition manuscrite grecque. Le second décrivit et répertoria les traductions syriaques et arméniennes de l'œuvre d'Evagre⁴, après avoir montré l'intérêt de ces versions orientales pour l'analyse de la tradition manuscrite grecque⁵.

Ainsi, c'est en recueillant le témoignage des versions arménienne et surtout syriaque qu'Hausherr et Muyltermans ont pu restituer un bon nombre de traités jusque là attribués à Nil d'Ancyre à leur auteur véritable, Evagre le Pontique. Il faut noter que leurs travaux avaient été préparés en amont par deux publications : en 1907 de la version ar-

¹ Cf. en particulier LUBAC, Henri de, *Histoire et Esprit : L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

² HAUSHERR, I., *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique* (RAM 15), Toulouse 1934.

³ HAUSHERR, I., *Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique : Introduction, authenticité, traduction française et commentaire* (RAM 35 et 36), Toulouse 1960.

⁴ Cf. en particulier MUYLDERMANS, Joseph, "Evagriana de la Vaticane", *Muséon* 54, Louvain, 1941 et MUYLDERMANS, Joseph, *Evagriana Syriaca : textes inédits du British Museum et de la Vaticane* (Bibliothèque du Muséon 31), Louvain 1952.

⁵ MUYLDERMANS, Joseph, *À travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique : Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque nationale de Paris* (Bibliothèque du Muséon 3), Louvain 1932.

ménienne des œuvres d'Évagre par un Père Mekhitariste de Venise, Barsegh Sargisean⁶ ; mais celui-ci ne faisait que poursuivre la tradition de mise en valeur du patrimoine littéraire arménien initiée au xvii^e par le fondateur de son Ordre. D'autre part, en 1912, un universitaire allemand, Wilhelm Frankenberg publiait à son tour un certain nombre d'œuvres d'Évagre dans leur version syriaque⁷.

Au carrefour de la littérature des apophthegmes des Pères du Désert et de la plus pure spéculation théologique, l'œuvre d'Évagre ainsi redécouverte suscita l'intérêt autant par son contenu que par les problèmes posés par sa tradition manuscrite. Il fut vite question, en effet, de savoir pourquoi les écrits de cet auteur avaient attiré les foudres de la censure au point d'aboutir à une *damnatio memoriae*. Les travaux d'Antoine Guillaumont, particulièrement sa découverte et son édition d'une nouvelle version syriaque des *Kephalaia Gnostica*, ont permis de mieux apprécier la théologie d'Évagre sur un point capital, à savoir sa relation à Origène.

La condamnation d'Évagre au concile de Constantinople II est le sujet d'un débat historiographique assez ancien. La principale source qui nous rapporte cette condamnation sont les *Vies des moines de Palestine* de Cyrille de Scythopolis⁸. Or nulle part dans les actes du concile de Constantinople II il n'est question d'Évagre, ni même de la querelle origénienne, ce qui amena certains historiens⁹ à soupçonner de confusion le chroniqueur. Il a cependant été montré de façon convaincante¹⁰ que la condamnation de l'origénisme de 553 a eu lieu lors d'une pré-session du concile, dont le compte-rendu se trouve dans une lettre de Justinien citée intégralement par Georges le Moine au iv^e livre de sa *Chronique*¹¹. En revanche, aucun doute n'existe quant au synode réuni spécialement à Constantinople en 543 par Justinien pour condamner les Origénistes. Le synode se borna à avaliser les 9 anathématismes que l'Empereur avait lui-même préparés dans son livre contre Origène¹².

La découverte par Antoine Guillaumont de la version S2 des *Kephalaia Gnostica* apporta la preuve que ce sont bien les écrits d'Évagre qui avaient servi à la rédaction de ces anathématismes¹³. Dans cette version S2, contrairement à la version S1 jusque-là seule

⁶SARGISEAN, Barsegh, *Srboý ho'rn Ewagri Pontacwoý varq ew matenagrowt'iwnq t'argmanealq i Yowne' i Hay barbar'*, Venise, 1907.

⁷FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912.

⁸SCHWARTZ, Eduard, *Kyriillos von Skythopolis* (TU 49-2), Leipzig 1939, p. 198-199).

⁹Cf. notamment HEFELE, C. J. et LECLERQ, Henri, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Paris 1909, t. 3 vol. 1, p. 72-77.

¹⁰DIEKAMP, FRANZ, *Die origeniſtischen Streitigkeiten im ſechſten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 1899, et PRICE, Richard, *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related texts on the Three Chapters Controversy*, Liverpool 2009, p. 270-286.

¹¹GEORGES LE MOINE, *Chronique*, PG 110, 780-784.

¹²JUSTINIEN I^{er}, *Liber adversus Origenem*, PG 86-1, 989.

¹³GUILLAUMONT, Antoine, "Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553", *Third International Conference of*

connue, les passages à saveur origénienne n'avaient pas été censurés. Cette trouvaille a permis d'entrevoir un pan de la véritable doctrine d'Evagre, et de mieux saisir le rôle de sa pensée dans les controverses origéniennes qui ont troublé les milieux monastiques de 396 à 553.

A la suite de cette découverte fondatrice, l'entreprise d'édition de ses écrits dans la collection des *Sources Chrétiennes* initiée par les époux Antoine et Claire Guillaumont et relayée par Paul Géhin (sept volumes parus à ce jour¹⁴), a fourni au public des textes sûrs, suscitant un intérêt pour cet auteur qui se mesure au nombre toujours croissant de publications ayant trait à Evagre. En effet, bien qu'une synthèse apparemment définitive sur tous les aspects de la vie et de l'oeuvre d'Evagre ait été publiée de façon posthume par Antoine Guillaumont¹⁵, les études évagriennes n'ont fait que prendre un nouvel essor, bénéficiant désormais d'une vision d'ensemble dont les chercheurs actuels s'attachent à affiner les détails, ou à critiquer les prises de position. L'approche de Guillaumont, comme l'a souligné Paul Géhin dans un article d'hommage¹⁶, était en effet marquée par un certain nombre d'options, qui lui ont permis de cerner la pensée de l'auteur patristique dans sa globalité.

Tout d'abord, Guillaumont a cherché à reconstituer les aspects de la pensée d'Evagre qui ont été voués à l'oubli après sa condamnation, et à comprendre comment ces aspects controversés s'articulaient avec le reste de sa doctrine, celle qui est exposée dans les textes ascétiques, dont le contenu apparemment inoffensif leur a permis de survivre en langue grecque. Pour mener à bien cette investigation, il ne s'est pas contenté des méthodes livresques de la *Religionsgeschichtliche Schule* du XIX^e siècle, mais a voulu intégrer à sa réflexion aussi bien le *Sitz im Leben* monastique de l'auteur que son enseignement ésotérique, sachant que ses expériences ascétiques avaient nécessairement coloré ses spéculations philosophiques. Les fouilles qu'Antoine Guillaumont a menées dans le désert égyptien¹⁷ lui ont ainsi permis de retrouver le site antique des ermitages des Kellia, où a vécu Evagre, dont les évocations de la vie érémitique retrouvaient ainsi un cadre concret et tangible.

Les travaux actuels, notamment ceux d'Augustine Casiday¹⁸, s'inscrivent parfois en

Patristic Studies (TU 78), Berlin 1961, p. 219-226.

¹⁴Cf. Bibliographie, p. 385.

¹⁵GUILLAUMONT, Antoine, *Evagre le Pontique, un philosophe au désert*, éd. Vrin, Paris 2004.

¹⁶GÉHIN, Paul, "Antoine Guillaumont (1915-2000) et Claire Guillaumont (1916-2006)", *Adamantius* 15, Bologne 2009, p. 85-92.

¹⁷DAUMAS, F., GUILLAUMONT, A, et al., *Kellia I, Kom 219. Fouilles exécutées en 1964 et 1965*, Le Caire 1969 (6 vol.)

¹⁸CASIDAY, Augustine, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus*, Cambridge 2013.

faux contre certaines conclusions de Guillaumont. En particulier, Casiday conteste que la pensée d'Evagre soit aussi assimilable à la doctrine condamnée sous Justinien que l'a pensé Guillaumont, et appelle de ses vœux des études qui partent des œuvres évagriennes nouvellement éditées pour évaluer la pensée de l'auteur :

By the same token, it is no longer necessary for us to begin with the sixth-century condemnation – or even with the presupposition of Evagrius' heresy – in evaluating his works or reconstructing his system¹⁹.

Cette approche consiste donc dans une certaine mesure à faire abstraction de ce que l'on sait par ailleurs du monde dans lequel s'inscrivent les écrits d'Evagre, pour reconstituer sa pensée en partant de la seule lettre des textes. Il nous faudra donc dans une certaine mesure prendre parti dans ce débat, en évaluant la cohérence de la théologie ascétique des deux traités que nous étudions avec la doctrine qui est attribuée à Evagre par ses adversaires antiorigénistes.

Ces controverses prennent tout leur intérêt dans un contexte où l'importance du legs évagrien dans la spiritualité monastique occidentale aussi bien qu'orientale est de mieux en mieux perçue. La dette à l'égard d'Evagre de Jean Cassien en particulier, auteur patristique de premier ordre, quoiqu'elle fût déjà connue de longue date, a fait l'objet de plusieurs études récentes²⁰. D'autres auteurs plus mineurs ont fait l'objet d'un regain d'intérêt de la part de chercheurs, précisément à cause de l'influence d'Evagre sur leurs œuvres²¹. A la charnière entre l'université et le monde monastique, Columba Stewart, recteur du St Benedict's College aux Etats-Unis, a publié nombre d'études sur la postérité d'Evagre²².

Plusieurs auteurs monastiques, de leur côté, ont en effet cherché à rendre compte de l'intérêt de la spiritualité d'Evagre auprès du grand public. Dès les années 1960, une personnalité aussi éminente que Thomas Merton le cite dans ses ouvrages²³. Cependant, le nom qu'Evagre évoque désormais dans l'esprit de beaucoup est celui du P. Gabriel Bunge, un ancien moine de l'abbaye de Chevetogne, dont la rencontre avec Evagre a modelé l'itinéraire personnel. Le P. Bunge, qui a fait d'Evagre sa spécialité, et publié à son sujet une

¹⁹CASIDAY, Augustine, *Evagrius Ponticus* (8^e éd.), New York 2006, p. 30. *De même, il n'est plus nécessaire de commencer par les condamnations du sixième siècle – ou même par une présupposition d'hérésie au sujet d'Evagre – lorsque nous évaluons ses œuvres ou que nous reconstruisons son système.*

²⁰Notamment CASIDAY, Augustine, *Tradition and theology in St John Cassian*, Oxford 2006 ; STEWART, Columba, "John Cassian's Schema of Eight Principal Faults and his Debt to Origen and Evagrius", *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, éd. Cristian Badilita et Attila Jakab, Paris 2003, p. 205-219.

²¹GÉHIN, Paul, "La dette d'Isaac de Ninive envers Evagre le Pontique", *Isaac de Ninive* (Connaissance des Pères de l'Eglise 119), Paris 2010, p. 45.

²²Notamment *Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions, Faith, Rationality and the Passions*, éd. Sarah Coakley, Cambridge 2012, p. 67-80.

²³MERTON, Thomas, *The wisdom of the desert*, New York 1960.

trentaine de titres, fut conduit par ses lectures à quitter son abbaye pour vivre en ermite dans une montagne suisse, puis à quitter le catholicisme pour embrasser l'orthodoxie. Ce sont en grande partie ses publications qui ont permis de rendre à nouveau populaire la notion évagrienne d'*acédie*²⁴.

D'autres auteurs, comme John Bamberger ou Jeremy Driscoll, ont également publié des traductions et commentaires d'œuvres d'Evagre²⁵. En France, l'intérêt pour cet auteur est partagé, par exemple, par l'actuel abbé de Saint-Wandrille, Jean-Charles Nault, qui lui a consacré sa thèse de doctorat²⁶.

La présente édition

L'édition des deux traités que nous présentons ici, le *traité à Euloge* et les *Vices opposés aux Vertus*, s'inscrit donc dans une dynamique très actuelle. Néanmoins, elle pose aussi des problèmes spécifiques, et ce davantage que pour d'autres écrits d'Evagre. L'édition de Migne nous fournit une version de ce texte, mais celle-ci, fondée sur un unique manuscrit (Y), est sensiblement plus courte que la recension d'autres branches de la tradition. Des éditions de vulgarisation en langues modernes²⁷, dont le nombre permet de mesurer l'intérêt que ce texte suscite, et qui sont la base de quantité d'études secondaires, ont toutes été élaborées à partir de ce texte défectueux de la *Patrologie Grecque*. Une traduction récente des œuvres d'Evagre par Robert Sinkewicz²⁸ propose pour le *traité à Euloge* le texte d'un manuscrit comportant une recension longue. Cependant, l'examen approfondi de la tradition manuscrite montre que nombre des leçons supplémentaires fournies par cette édition récente s'avèrent être des interpolations. Aussi le besoin d'une édition critique du texte du *Traité à Euloge* se faisait-il toujours sentir. Quant au second traité que nous éditions, les *Vices opposés aux vertus*, c'est un texte tronqué à la fin que propose l'édition de Migne, et aucune édition contemporaine, en l'occurrence, n'avait encore remédié à cette lacune.

Nous nous sommes efforcé d'effectuer cette édition selon les méthodes initiées par les époux Guillaumont, avec une attention particulière d'une part aux données codico-

²⁴Cf. en particulier BUNGE, Gabriel, *Akedía : die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Würzburg 1995.

²⁵Notamment BAMBERGER, John, *The Praktikos and Chapters on Prayer*, Piscataway, (New Jersey) 2009, pour le premier, et DRISCOLL, Jeremy, *Evagrius Ponticus : Ad Monachos*, Manwah (New Jersey) 2003, pour le second.

²⁶NAULT, Jean-Charles, *La saveur de Dieu : l'acédie dans le dynamisme de l'agir*, éd. du Cerf, Paris, 2010

²⁷CONGOURDEAU, Marie-Hélène, JOURDAN-GUEYER, Marie-Ange et GOUDET, Marieodile, *De la prière à la perfection : Au moine euloge* (Les Pères dans la Foi 42), Paris 1992 ; NIEŚCIOR, Leon et BIELAWSKI, Krzysztof, *Ewagriusz z Pontu : Pisma ascetyczne*, vol. 2, Cracovie 2005, p. 81-135.

²⁸SINKEWICZ, Robert E., *Evagrius of Pontus : The Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003.

logiques, et d'autre part aux versions orientales. Claire Guillaumont, dans son édition du *Pratique*²⁹, a été pionnière dans son approche désormais classique consistant à mobiliser pour son classement de la tradition non seulement la méthode philologique des fautes communes, mais aussi l'ensemble des données fournies par la structure des manuscrits. Dans la lignée de Claire Guillaumont et de P. Géhin, nous avons notamment étudié avec attention les ensembles de textes où s'insère notre traité dans chaque manuscrit : on constate qu'un certain nombre de corpus aux contours figés se retrouvent à l'identique de copie à copie.

Par ailleurs, nous avons proposé dans notre introduction critique une présentation des versions orientales syriaques, arménienne, arabe, éthiopienne et géorgienne, pour mettre en lumière les particularités de chaque version et leurs relations entre elles. Ce sont particulièrement la version syriaque S₃ et la version arménienne qui présentent un intérêt pour établir le classement des manuscrits d'*Euloge* et faire le tri entre des leçons d'origine absentes chez Migne et qui ont été restituées, et les interpolations de différents copistes grecs. Pour ce qui est des *Vices opposés aux Vertus*, ces versions orientales sont plus précieuses encore : seule la confrontation avec le texte syriaque permet en effet de retrouver la finale authentique du traité parmi les différentes variantes proposées par la tradition manuscrite grecque.

En outre, nous joignons à cette étude une *editio princeps* de la version éthiopienne d'*Euloge*, ainsi que de la version syriaque des *Vices*, ce qui permettra de disposer de ces textes au côté des versions arménienne, arabe et géorgienne de ces deux traités, qui ont déjà été éditées et publiées. Quant aux trois versions syriaques d'*Euloge*, encore inédites, nous nous sommes limités à l'édition d'un extrait, à but illustratif ; en effet, malgré l'intérêt que présenterait notamment l'édition de la version S₃, ce travail de grande ampleur demanderait un temps considérable. L'étude approfondie des versions orientales a néanmoins permis de trancher un certain nombre de problèmes de traduction. Les traducteurs anciens, en effet, quoiqu'inférieurs aux modernes pour la rigueur, les surpassent souvent par leur compréhension des textes, qui n'étaient pas pour eux un monde étranger où même une patiente étude laisse parfois des zones d'ombre, mais une tradition vivante dont ils étaient parfaitement familiers.

Une attention particulière a été portée à la mise en évidence du plan d'*Euloge*. Nous introduisons une chapitration différente de celle de l'édition de Suares (reprise par Migne),

²⁹GUILLAUMONT, Antoine et Claire, *Traité pratique, ou, le moine*, (Sources Chrétiennes 170-171), Paris 1971.

en nous fondant sur la syntaxe. A part le cas des séries de sentences, nous faisons débiter un nouveau chapitre lorsqu'une nouvelle phrase commence sans être reliée à la précédente par γὰρ, οὖν, etc. La pertinence de cette chapitration est confirmée par la fréquence avec laquelle elle coïncide avec les limites des sélections qu'effectuent différents manuscrits (notamment *Ivion* 511, *Vatopedi* 57, etc.). Ce découpage respectueux de la logique du texte permet peut-être de mieux saisir le caractère tantôt lié et discursif, tantôt sentencieux et lapidaire du traité. Le repérage des citations et allusions bibliques contenues dans le texte, par ailleurs, a été poursuivi (un quart environ de celles que nous signalons avaient échappé à l'attention de M. Sinkewicz).

L'introduction doctrinale

Outre l'intérêt de leur tradition manuscrite, c'est la place quelque peu particulière qu'occupent ces deux traités au sein de l'œuvre d'Evagre qui a retenu notre attention. Ces deux textes, adressés à un même destinataire du nom d'Euloge, se distinguent du reste des écrits de l'auteur à la fois par le style, beaucoup plus recherché que d'ordinaire, et par certains points de doctrine (sur lesquels nous reviendrons). Ces légères divergences, permettent de mieux comprendre l'évolution naturelle de la manière de l'auteur, et l'élaboration progressive de son système doctrinal. Nous avons donc voulu, en présentant ce texte, exposer aussi la doctrine ascétique d'Evagre telle qu'elle se déploie dans *Euloge* : les conseils pratiques prodigués au novice découlent en effet de façon parfaitement articulée du système théologique et philosophique qui sous-tend sa réflexion. Ainsi, par exemple, dans les deux présents traités, il se montre particulièrement soucieux d'articuler la doctrine de la liste des vices, qui lui est propre, avec une idée fort prégnante à son époque, celle de la tripartition platonicienne de l'âme.

Le point le plus caractéristique du système d'Evagre, et en quelque sorte la clef de voûte de son œuvre, est en effet la doctrine de la liste des vices, qui atteint une forme particulièrement aboutie dans ces deux traités. Elle revêt une telle importance, que nous avons cru bon d'y revenir de façon approfondie dans l'introduction au traité des *Vices opposés aux vertus*. Ce court texte, qui prend l'aspect d'un catalogue de locutions synonymiques souvent obscures, est en effet très déroutant sans une compréhension détaillée de cette doctrine de la liste des vices si chère à Evagre, et des motivations qui le poussent à y revenir encore et encore dans ses écrits, que ce soit dans le *Pratique*, dans les *Huit esprits de malice*, dans les *Pensées*, etc. Cette doctrine est d'autant plus importante qu'elle est

l'origine des "sept péchés capitaux" qui nous sont familiers en Occident. Nous avons donc voulu non seulement présenter les sources et la cohérence interne de la liste d'Evagre, mais aussi tracer assez longuement sa postérité dans les Eglises d'Orient et d'Occident.

En effet, les manuels et les catéchismes, ainsi que les dictionnaires de théologie, à l'article traitant des vices capitaux, donnent tous désormais Evagre pour auteur de cette liste. Ils citent parfois les grands jalons dans la transmission de cette notion que sont Jean Cassien, Grégoire le Grand et Thomas d'Aquin ; cependant, le détail de l'évolution de la doctrine est souvent sommaire. Par exemple, voici dans son intégralité le traitement qu'en fait Tanquerey :

La lutte contre les sept péchés capitaux a toujours tenu une grande place dans la spiritualité chrétienne. Cassien en traite au long dans ses *Conférences* et ses *Institutions* ; il en distingue huit au lieu de sept, parce qu'il met à part l'orgueil et la vaine gloire. S. Grégoire le Grand distingue nettement les sept péchés capitaux qu'il fait tous découler de l'orgueil. S. Thomas les rattache aussi à l'orgueil, et montre comment on peut les classer philosophiquement, en tenant compte des *fins spéciales* vers lesquelles l'homme se porte³⁰.

Les recherches qui scrutent dans le détail les multiples visages qu'a présentés cette liste sont actuellement assez nombreuses, mais s'attachent rarement à préciser les motifs théologiques sous-jacents à ces évolutions, et plus rarement encore à comparer la différence de traitement qui a été faite de ce legs d'Evagre entre Orient et Occident.

Les études sur les péchés capitaux au Moyen-Age central en Occident sont assez bien représentées ; on peut citer les travaux de Richard G. Newhauser sur les traités de morale de l'époque scholaistique³¹ et sur la présence de cet enseignement dans la culture populaire médiévale³². Cette doctrine est aussi très étudiée pour sa représentation dans l'iconographie ; y ont été consacrés de nombreux articles et quelques synthèses³³. Enfin, les études de détail concernant tel ou tel vice en particulier sont nombreuses ; il faut citer par exemple les travaux de Siegfried Wenzel³⁴ et de Mireille Vincent-Cassy³⁵.

Cependant, ces études, malgré leur abondance, sont toutes assez ciblées sur la même époque et la même zone géographique, comme on peut s'en convaincre à la lecture des trois principales synthèses qui se donnent pour tâche de retracer l'histoire de cette doctrine depuis ses origines évagriennes jusqu'au catéchisme du Concile de Trente. La pre-

³⁰TANQUEREY, Adolphe, *Précis de théologie ascétique et mystique* (8^e éd.), Paris 1923, p. 524-525.

³¹Notamment NEWHAUSER, Richard G., *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular* (Typologie des sources du moyen âge occidental 68), Turnhout 1993.

³²NEWHAUSER, Richard G., *In the Garden of Evil : The Vices and Culture in the Middle Ages* (Papers in Mediaeval Studies 18), Toronto, 2005. Cet ouvrage fournit une bonne bibliographie sur toutes les questions en rapport avec les vices et les vertus en Occident au Moyen-Age central

³³En particulier O'REILLY, Jennifer, *Studies in the Iconography of the Virtues and Vices in the Middle Ages*, New York et Londres 1988.

³⁴WENZEL, Siegfried, *The Sin of Sloth : Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill (Caroline du Nord) 1967.

³⁵VINCENT-CASSY, Mireille, "L'envie au Moyen Âge", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 35.2 (1980), p. 253-271.

mière, remontant au XIX^e siècle³⁶, est fort datée dans son style comme dans sa méthode, mais fut pionnière dans son attribution à Evagre de la paternité de la liste des vices. La seconde est la synthèse la plus aboutie à ce jour, mais concerne essentiellement la littérature occidentale : il s'agit de l'étude de Morton Bloomfield³⁷. Elle est complétée pour la période carolingienne (Occident uniquement) par un article de Rainer Jehl³⁸. Enfin, Carla Casagrande et Silvana Vecchio ont fait paraître plus récemment, en 2000, une étude incluant les apports de la recherche récente, surtout centrée sur le traitement de la liste des vices dans la littérature scholastique³⁹.

Au total, on constate que tous ces travaux ont clairement pour centre de gravité l'Occident médiéval. La nôtre, poursuivant une piste lancée par dom Stewart⁴⁰, en sus de s'attaquer à une riche matière peu exploitée, a la particularité de chercher à étudier les avatars successifs de cette liste d'un point de vue évagrien ; nous observons les écarts progressifs entre la logique qui était la sienne au sein du système théologique de son auteur, et l'usage qui en fut fait par la suite.

Cette doctrine en effet fut fortement ancrée dans l'imaginaire populaire européen par le catéchisme du concile de Trente, mais déconnectée du système théologique d'Evagre dont elle formait à l'origine un élément essentiel. Retrouver ce lien peut s'avérer fructueux à une époque où les "sept péchés capitaux", bien qu'omniprésents jusque dans les magazines populaires et la publicité, ne sont le plus souvent évoqués que par la voie du détournement et de la parodie, ou pour suggérer une ambiance teintée de religiosité malsaine⁴¹. Or, outre l'engouement récent pour des notions comme l'acédie, des éléments de doctrine évagrienne sont présents de longue date dans la spiritualité occidentale. Il suffit pour s'en convaincre de lire Ignace de Loyola, qui était lecteur de Jean Cassien⁴² : certains passages des *Exercices* ont une résonance étonnamment évagrienne⁴³. Il est donc utile de replacer la doctrine de la liste des vices dans le cadre de sa pensée d'origine pour lui voir retrouver toute sa vigueur et sa pertinence.

³⁶ZÖCKLER, Otto, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden. Beitrag zur Dogmen- und zur Sittengeschichte, insbesondere der Vorreformatorischen Zeit*, Munich 1893.

³⁷BLOOMFIELD, Morton W., *The Seven deadly sins, an introduction to the history of a religious concept, with special reference to medieval English literature*, Michigan College Press 1952.

³⁸JEHL, Rainer, "Die Geschichte des Laterchemas und seiner Funktion", *Franziskanische Studien* 64 (1982), p. 261-359.

³⁹CASAGRANDE, Carla, et VECCHIO, Silvana, *I sette vizi capitali : Storia dei peccati nel Medioevo*, Turin 2000.

⁴⁰STEWART, Columba, "Evagrius Ponticus and the Eastern monastic tradition on the intellect and the passions", *Faith, Rationality and the Passions* (Modern Theology 27 :2), Malden 2012, p. 263-275.

⁴¹Cf. par exemple *Seven*, film américain de David Fincher (1995).

⁴²LOYOLA, Ignacio de, *Obras Completas* (éd. IPARAGUIRRE, Ignacio), Madrid 1963 p. 735.

⁴³Cf. *infra*, p. 33, 127 n. 54, 185.

Remerciements

Cette thèse n'aurait pas été possible sans la direction avisée de M. Paul Géhin, directeur de recherches émérites au CNRS, qui m'a fourni à la fois l'impulsion initiale et le secours de sa vaste érudition à chaque étape de mon parcours. Les recherches évagriennes auxquelles il a consacré tant d'années m'ont rendu la tâche à la fois aisée et sûre. Mme Marieodile Boulnois, directrice de recherches à l'EPHE a un titre égal à ma reconnaissance, pour les maints éclaircissements qu'elle m'a apportés, pour les conseils qu'elle ma prodigués, et le temps considérable qu'elle a bien voulu consacrer à relire mes premières ébauches. Je dois aussi de vifs remerciements à M. le chanoine Stéphane Duteurtre, supérieur du séminaire diocésain de Paris, par la permission duquel j'ai pu mener à bien cette thèse, ainsi qu'à M. l'abbé Jean-Robert Armogathe et à M. Bernard Meunier, qui m'y ont encouragé.

Mes recherches ont en particulier été facilitées par l'aide de MM. Lorenzo Perrone et Jean-Daniel Dubois, qui ont aimablement répondu à mes questionnements et sollicitations. M. Bernard Outtier m'a fourni des indications précieuses sur la bibliographie géorgienne, et m'a permis de consulter des ouvrages de sa bibliothèque personnelle introuvables autrement. M. Adam McCollum, responsable de la *Hill Museum and Manuscript Library*, a répondu de façon minutieusement détaillée à mes questions concernant les manuscrits syriaques dont il gère la numérisation. M. Christian Förstel, responsable du département des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale de France, m'a livré avec amabilité tous renseignements codicologiques qui m'étaient nécessaires sur les manuscrits dont il a la charge. Ma reconnaissance va aussi à toute l'équipe de la section grecque de l'IHRT, aussi remarquable pour sa serviabilité que son érudition ; elle m'a permis de travailler dans un climat cordial et chaleureux.

Je remercie enfin mes amis et parents, qui m'ont aidé et soutenu par leur affection, notamment ceux qui ont accepté de relire tout ou partie de mon manuscrit ; il me faut citer en particulier Mlle Maria-Livia Cadis, M. et Mme Olivier et Natacha Varlan, M. Bertrand Caron, et M. Julien Sempéré. Quant à M. Jawad Daheur, je lui suis infiniment reconnaissant de m'avoir évité des déplacements en me faisant parvenir des documents par voie électronique. Que tous soient chaleureusement remerciés pour leur contribution à ce travail, sachant que toutes les erreurs et imperfections qu'il contient me restent entièrement imputables.

Traité à Euloge

Introduction

Présentation de l'œuvre

Le *traité à Euloge*, une initiation à la vie monastique, s'apparente par le genre littéraire aux recueils de κεφάλαια, qui forment l'essentiel de l'œuvre d'Evagre⁴⁴. Les κεφάλαια, forme souple et peu contraignante⁴⁵, consistent en des paragraphes mis les uns à la suite des autres sans former nécessairement un texte suivi, et qui idéalement ne doivent pas dépasser une certaine longueur. Maxime le Confesseur les définit comme des textes qu'on peut embrasser d'un seul coup d'œil pour les retenir facilement⁴⁶. Dans son *magnum opus*, la trilogie formée par le *traité pratique*⁴⁷, le *Gnostique*⁴⁸, et les *Kephalaia Gnostica*⁴⁹, ou encore dans les *Chapitres sur la prière*⁵⁰, Evagre recherche l'expression la plus dense possible, dans des sentences de moins de cinq lignes en moyenne. D'autres recueils privilégient au contraire des κεφάλαια plus longs, allant jusque deux ou trois pages, comme les traités *Sur les pensées*⁵¹, ou les *Fondements de la vie Monastique*⁵². Dans le *traité à Euloge*, les petites sentences brèves sont la règle dans la première partie de l'ouvrage, mais cèdent la place à des exhortations plus liées à partir de la seconde partie, selon un principe que nous étudierons ci-après.

L'autre grand genre littéraire pratiqué par Evagre fut le genre épistolaire⁵³, et de fait,

⁴⁴Sur ce genre littéraire, cf. GÉHIN, P., "Les collections de kephalaia monastiques : naissance et succès d'un genre entre création originale, plagiat et florilège", *Theologica Minora : The Minor Genres of Byzantine Theological Literature*, ed. RIGO, A., Leyde 2013, p. 1-50.

⁴⁵Evagre s'astreint cependant dans certaines œuvres à faire passer sa pensée dans un nombre précis de chapitres : six livres de 100 dans les *Kephalaia Gnostica*, 153 comme les poissons de la pêche miraculeuse de Jn 21 dans les *Chapitres sur la Prière*.

⁴⁶MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, SC 9 p. 67.

⁴⁷GUILLAUMONT, Antoine et Claire, *Traité pratique, ou, le moine*, coll. Sources Chrétiennes, 170-71, Paris, éd. du Cerf, 1971.

⁴⁸GUILLAUMONT, Antoine et Claire, *Le gnostique*, coll. Sources Chrétiennes, 356, Paris, éd. du Cerf, 1989.

⁴⁹GUILLAUMONT, Antoine, *Les six centuries des "Kephalaia Gnostica."*, coll. Patrologia Orientalis 28.1, Paris, éd. Firmin-Didot, 1958 (seules des versions syriaques et arméniennes en subsistent)

⁵⁰Volume en cours d'élaboration aux Sources Chrétiennes par M. Paul Géhin.

⁵¹GÉHIN, Paul, et GUILLAUMONT, Antoine et Claire, *Sur les pensées*, coll. Sources Chrétiennes, 438, Paris, éd. du Cerf, 1998.

⁵²*Patrologia græca* 40, 1252d-64c.

⁵³On conserve de lui 64 lettres, d'inégale longueur, parfois en grec, parfois dans des versions syriaques ou armé-

Euloge peut aussi en être rapproché : comme dans les lettres, il sacrifie la brièveté caractéristique des recueils de sentences à une expression plus ample ; le style est même singulièrement recherché par rapport à celui du reste de l'œuvre. Par ailleurs, le texte s'adresse à un destinataire explicitement nommé. Comme pour les traités, en revanche, il s'agit, au-delà d'un ensemble de conseils adaptés aux besoins d'un individu précis, d'un véritable manuel de vie ascétique profitable à tout lecteur.

Si *Euloge* comporte des particularités stylistiques notables, il présente en revanche une doctrine très cohérente avec le reste du corpus attribué à l'auteur, jusqu'à pratiquer parfois l'auto-citation (fait dont Evagre était coutumier⁵⁴). Par exemple, le chapitre 31, où l'auteur présente des ruses des démons pour faire croire aux hommes qu'ils sont "cardiognostes", sachant les pensées intimes du cœur humain, est repris du ch. 37 des *Pensées*⁵⁵, tandis que le chapitre 21, qui oppose les vices de luxure et de vaine gloire, reprend le ch. 58 du *Pratique*. La péroraison du traité, elle, est reprise aux *Sentences à une vierge*⁵⁶. Plus généralement, le propos d'Evagre dans *Euloge* reprend en grande partie celui du *Pratique*, des *Pensées* et des *Bases de la vie Monastique* : il traite des pensées mauvaises qui assaillent l'ascète et de la manière de leur résister, dans le cadre d'une initiation à la vie monastique.

Les différences de forme observables entre *Euloge* et les autres écrits d'Evagre s'expliquent partiellement si l'on considère le destinataire auquel s'adresse le traité. Dans *Euloge*, le public visé est celui des débutants dans la voie anachorétique, plutôt que les ermites déjà expérimentés, auxquels s'adresse en particulier la trilogie *Pratique*, *Gnostique*, *Kephalaia Gnostica*. Evagre avait toujours en effet le souci d'adapter soigneusement son propos au niveau de maturité spirituelle de son public⁵⁷. Les *Bases de la vie Monastique*, par exemple, traitent surtout de questions pratiques et matérielles ; *Euloge* y revient, mais insiste déjà beaucoup plus sur le contenu spirituel de la vie monastique ; le *Gnostique*, enfin, comme le titre l'indique, est destiné à un public déjà expérimenté, et traite de sujets ici passés sous silence.

niennes ; ces lettres sont en grande partie inédites, sauf dans leur version syriaque (éd. FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, p. 564-610) ; on trouve le texte grec d'un certain nombre dans GUILLAUMONT, Claire, "Fragments grecs inédits d'Evagre le Pontique.", *Texte und Textkritik*, cur. J. Dummer, p. 209-21, coll. *Texte und Untersuchungen*, 133, Berlin, Akademie-Verlag, 1987.

⁵⁴Cf. *Pensées*, Introduction, p. 84.

⁵⁵Ch. 31, p. 191 n. 240.

⁵⁶Exhortation finale, p. 199 n. 261.

⁵⁷*Nous avons caché le sens de certaines sentences pour ne pas donner ce qui est saint aux chiens ni jeter les perles devant les pourceaux* : "Lettre à Anatole", PG 40, 1121 C, en référence à Mt 7,6.

Destinataire

Euloge est donc réservé à un destinataire relativement novice, plus frotté de belles-lettres encore que de théologie — d'où peut-être le style si particulier de ce texte. Ce destinataire est un certain Euloge⁵⁸, dont le nom n'apparaît que dans les deux présents traités. Une partie de la correspondance d'Evagre a été conservée, surtout celle qui s'adresse à des personnages fameux par ailleurs, comme Mélanie l'Ancienne ou Rufin d'Aquilée, ou qui présente un intérêt par son contenu doctrinal, comme la lettre à Antonios ; aucun destinataire du nom d'Euloge n'apparaît dans cette correspondance. Plusieurs identifications ont cependant été proposées pour ce personnage d'Euloge. Il faut écarter d'emblée l'Euloge mentionné par Pallade au chapitre 21 de l'Historia Lausiaque⁵⁹, puisqu'il mourut avant Antoine le Grand, c'est-à-dire avant 356, quand Evagre n'avait que dix ans environ. Pour les mêmes raisons, l'Euloge mentionné dans l'*Historia Monachorum in Aegypto*⁶⁰ n'a pas davantage de chances d'être le correspondant d'Evagre. En revanche, il n'y a pas d'argument *a priori* pour ne pas identifier le destinataire du traité avec l'Euloge qui, dans les *Apophthegmata Patrum*⁶¹, rend visite à un abba Joseph cité par ailleurs par Jean Cassien⁶². Le texte des *Apophthegmes* nous enseigne qu'il s'agissait d'un prêtre, disciple de Jean Chrysostome, ayant embrassé la voie érémitique, ce qui semble convenir au profil qui ressort de la critique interne du traité. Il s'agit peut-être du même Euloge qui est mentionné par Sozomène, et décrit comme un prêtre ayant connu Jean de Lycopolis (mort vers 394) :

*De très scrupuleuse rigueur, touchant la participation aux divins mystères, fut alors aussi le prêtre Euloge. On dit que, quand il célébrait, il savait à l'avance les pensées de ceux qui s'approchaient, au point qu'il les mettait clairement en présence de leurs fautes et prenait sur le fait ce que chacun cachait en son esprit ; ceux qui avaient mal agi ou qui avaient en tête quelque chose de mauvais, il les écartait pour l'instant de l'autel, après avoir mis au jour leur faute ; quand ils s'étaient purifiés par le repentir, il les admettait à nouveau*⁶³.

On peut même avancer que le traité se place dans la vie de cet Euloge au moment où il envisage de passer de la vie cénobitique à l'érémitisme pur : le traité se présente

⁵⁸Le destinataire est explicitement mentionné dans le prologue du *traité à Euloge*, et la branche λ de la tradition manuscrite donne Euloge pour destinataire du traité *Des Vices Opposés aux Vertus* ; les deux textes, comme on le verra, sont toujours groupés dans les manuscrits.

⁵⁹BUTLER, Cuthbert, *The Lausiaca history of Palladius*, vol 2 ("The Greek text edited with introduction and notes"), Cambridge 1904, p. 63-69

⁶⁰FESTUGIÈRE, André-Jean OP, *Historia monachorum in Aegypto*, éd. de la Société des Bollandistes, Bruxelles, 1971, p. 112-113.

⁶¹*Les Apophthegmes des Pères*, SC 387 p. 401.

⁶²JEAN CASSIEN, *Conférences*, XI, 3 (SC 54, p. 103) et XVI, 1 (id., p. 222-223).

⁶³SOZOMÈNE, *Histoire Ecclésiastique* V, 28-11, SC 495, p. 392. Ἀκριβέστατος δὲ τότε Εὐλόγιος πρεσβύτερος. Ὅν φασιν ἱερόμενον πρόγνωσιν ἐσχηκέναι τῆς τῶν προσιόντων ἐννοίας ἐπὶ τοσοῦτον, ὡς καὶ τὰ ἡμαρτημένα σαφῶς διελέγχειν καὶ τὰ κατὰ νοῦν ἐκάστῳ κρυπτόμενα φωρᾶν. Τοὺς οὖν κακῶς πεπραχότας ἢ περὶ τίνος φαύλου βουλευσαμένους τέως εἴργε τοῦ θυσιαστηρίου, δὴλην ποιήσας τὴν ἁμαρτίαν. Μεταμελεία δὲ καθαρθέντας πάλιν προσίετο.

en effet comme une exhortation à l'anachorèse. Tout porte à croire qu'il s'agissait d'un homme féru de belles-lettres, et qu'Evagre se soit dans une certaine mesure plié, en lui écrivant, à ses goûts littéraires. Un bon nombre de manuscrits grecs, dans le titre du traité (Πρὸς Εὐλόγιον μόναχον), donnent à cet Euloge le titre de moine. Il aurait pu s'agir d'un homme du siècle intéressé par la vie contemplative, mais l'hypothèse des manuscrits est en effet plus plausible ; Euloge est sans doute comme Evagre un homme cultivé qui a récemment quitté son milieu d'érudits pour embrasser l'état monastique. L'affinité que pouvait sentir Evagre pour quelqu'un dont le parcours était semblable au sein peut expliquer la démarche qu'il entreprend d'écrire ce traité dans un style adapté au destinataire. En écrivant pour un homme partageant sa propre culture, peut-être a-t-il goûté l'occasion d'abandonner la réserve qui lui interdisait d'employer un vocabulaire aussi recherché et des allusions aussi érudites dans ses autres traités, destinés au public parfois fruste des moines égyptiens.

Date

La date exacte du traité est malaisée à établir ; le texte comporte en effet peu d'éléments donnant prise à la critique interne. La mention élogieuse, cependant, de l'évêque Epiphane de Salamine⁶⁴, peut fournir un *terminus ad quem*, si l'on retient l'authenticité évagrienne de l'œuvre. En effet, l'éloge d'un évêque violemment anti-origénien est surprenante chez le champion de l'origénisme qu'est Evagre, mais l'opposition intellectuelle entre les deux camps n'a tourné à l'affrontement qu'à partir de 394.

De plus, on note un assez grand nombre de réminiscences des sermons de Jean Chrysostome⁶⁵, rédigés pour l'essentiel lors de son presbytérat à Antioche à partir de 386. Ces sermons sont l'événement littéraire de la période, et il n'est pas étonnant d'y trouver des hommages dans un traité aux prétentions littéraires. Si l'on retient cet argument, la date d'*Euloge* serait comprise entre 386 et 394.

D'autre part, sur plusieurs points la doctrine semble plus aboutie dans *Euloge* et les *Vices opposés aux Vertus* que dans le *Pratique*. L'addition d'un couple vice/vertu à la liste des huit vertus du *Pratique*, portant le total à neuf, en fait un ensemble plus cohérent avec la tripartition platonicienne des puissances de l'âme. Il semble en effet que ce soit la liste à huit termes, telle qu'elle est présentée dans le *Pratique*, qui ait été élaborée en premier

⁶⁴Ch. 26, p. 181 et n. 214.

⁶⁵Cf *infra*, p. 22.

par Evagre (cf. p. 213). Qui plus est, le texte des *Vices*, à la différence du *Pratique*⁶⁶ ne présente pas cette liste de façon pédagogique, comme il le ferait d'une idée nouvelle, mais en passant, comme une chose bien entendue ; ce qui confirme notre impression d'une date plus tardive d'*Euloge* et des *Vices*. En optant dans le présent traité pour un système à neuf vices au lieu de huit, Evagre met davantage en lumière la corrélation des vices avec les parties de l'âme⁶⁷. De plus, le seul autre texte où l'envie est ajoutée au nombre des vices est aussi un texte tardif⁶⁸.

Ainsi, en s'appuyant sur le style, le propos qui suggère une expérience déjà importante de la vie érémitique, et sur le contenu doctrinal qui forme une pensée cohérente et dont les présupposés sont résolument donnés pour acquis, on peut hasarder qu'il s'agit d'un texte de maturité. Or Evagre, après sa jeunesse et ses années de formation à Césarée, auprès de Basile, puis à Constantinople, auprès de Grégoire de Nazianze, et son exil dû à une affaire de mœurs⁶⁹, ne fut initié à la voie érémitique qu'à partir de 383, d'abord à Jérusalem, puis en Egypte. Si l'on estime qu'*Euloge* témoigne d'une évolution doctrinale et d'une expérience monastique déjà assez ample, il faut croire qu'il a été rédigé peu de temps avant 394.

Authenticité

L'œuvre est nommément attribuée à Evagre par les manuscrits de la branche ξ, et en particulier E, ainsi que dans les traditions syriaque, arménienne et arabe (chacune traduite indépendamment sur des textes grecs appartenant à la tradition ω), et les traductions géorgienne et éthiopienne, réalisées à partir de l'arabe. La branche ν attribue l'œuvre à Nil d'Ancyre, et le manuscrit C, unique représentant grec entier de la tradition ω, à "Pierre l'Ermitte" (inconnu par ailleurs). La pseudépigraphie des œuvres d'Evagre, en particulier sous le nom de Nil d'Ancyre, est classique⁷⁰ et imputable à sa condamnation pour origénisme en 543 et 553⁷¹. Ces fausses attributions ne sont donc pas un obstacle pour attribuer le traité à Evagre. Plus problématique est le style du traité, qui contraste avec la concision et la relative sobriété des autres œuvres dont n'est plus discutée depuis la

⁶⁶Cf. *Pratique* 6, 1, cité *supra*, p. 204.

⁶⁷Cf. p. 229.

⁶⁸*Disciples* 93.

⁶⁹Il aurait été tenté par l'adultère avec la femme d'un haut fonctionnaire, ce qui causa chez lui une crise spirituelle, précipitant sa conversion : cf. PALLADE, *Histoire Lausiaque* ; ed. BUTLER, Cuthbert, *The Lausiaca history of Palladius*, vol 2 ("The Greek text edited with introduction and notes"), Cambridge 1904, p. 117.

⁷⁰On peut considérer la question comme réglée par les travaux des p. Irénée Hausherr et Muyltermans ; cf. en particulier MUYLDERMANS, Joseph, "Evagriana de la Vaticane", *Muséon* 54, Louvain, 1941.

⁷¹Cf. p. 2.

démonstration du P. Hausherr⁷². Cependant, la nature du traité (sous forme épistolaire, adressée à un destinataire novice quant à la vie monastique, mais auquel l'auteur suppose une considérable érudition profane), peut suffire à expliquer ces divergences stylistiques. Du point de vue des idées développées, en effet, en particulier en ce qui concerne l'acédie, le propos est tout à fait en accord avec ce que l'on sait de la doctrine d'Evagre par ailleurs. Sur un point seulement, la doctrine de ces deux traités présente une originalité par rapport au reste du corpus évagrien : il s'agit de l'inclusion de l'envie dans la liste des vices. Nous développerons plus loin ce point plus en détail⁷³ ; mais cette différence s'inscrit de façon logique dans l'évolution de la pensée d'Evagre et n'est pas suffisamment importante pour entretenir le doute sur l'identité de l'auteur. En effet, dans d'autres passages d'œuvres incontestablement évagriennes, il lui arrive d'être fluctuant sur la liste des vices, introduisant par exemple la rancune au sein de sa liste canonique dans les *Chapitres sur la Prière : Pourquoi les démons veulent-ils éveiller en nous la gourmandise, la luxure, l'avarice, la colère, la rancune et les autres passions*⁷⁴ ?

En dehors du critère subjectif qui est celui du style (et nous avons vu les raisons qui ont pu pousser l'auteur à modifier son style habituel) , il n'existe donc pas davantage de raisons de mettre en doute l'authenticité évagrienne du *Traité à Eulogé* que pour d'autres œuvres dont l'attribution est fermement établie.

Style

A la lecture d'*Eulogé*, une question se pose en effet nécessairement : si ce texte est vraiment d'Evagre, pourquoi le style en est-il si différent de ses autres œuvres ? D'ordinaire sobre et précis dans son expression, il emploie dans ce traité, à côté d'un vocabulaire technique manié avec l'habituelle précision, un luxe d'expression imagées, poétiques, voire précieuses, qui ne se retrouvent dans aucun autre texte de sa plume, à l'exception d'un seul : les *Vices opposés aux vertus*. Ce dernier texte n'est d'ailleurs autre chose qu'un catalogue de métaphores définissant chacun des vices et chacune des vertus que distingue Evagre ; dans un tel écrit, et dans une moindre mesure dans *Eulogé*, il entre une part certaine de jeu littéraire, et le texte donne au final l'impression d'un tour de force poétique qui n'est rendu possible que par l'emploi d'un vocabulaire recherché jusqu'à l'affectation, parfois à la limite de l'obscurité.

⁷²Cf. HAUSHERR, I., *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique* (RAM 15), Toulouse 1934.

⁷³Cf. Introduction aux *Vices*, p. 228.

⁷⁴*Chapitres sur la Prière* 50. Τί βούλεται τοῖς δαίμοσι ἐνεργεῖν ἐν ἡμῖν γαστριμαργίαν, πορνείαν, φιλαργυρίαν, ὀργήν τε καὶ μνησικαχίαν, καὶ τὰ λοιπὰ πάθη;

Le vocabulaire du traité se caractérise par une nette distinction entre deux fonds. D'une part, contrastant avec la très grande richesse de son vocabulaire par ailleurs, on trouve de très fréquentes occurrences de certains mots formant un fonds lexical hautement technique, spécialisé dans la description de la vie ascétique ; en cette matière, le souci de clarté pousse Evagre à établir une stricte correspondance entre un concept et une unique désignation. Les mots de ce fonds ascétique ont alors un sens parfois éloigné du sens ordinaire, mais identique à celui qu'ils prennent dans d'autres textes d'Evagre. Ainsi ἔργον, le travail ascétique, c'est-à-dire toute pratique par laquelle le moine combat une tentation ; λογισμός, la pensée suggérée par les démons ; ξενιτεία, l'exil pour Dieu ; πάθος, la passion ; πόνος, l'effort ascétique dans la mesure où il engage la volonté ; σάρξ, la chair, dans la mesure où elle est source de tentations et objet de mortifications ; et le nom des neuf vices et des neuf vertus : γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία, φθόνος, ὑπερηφάνια (gourmandise, luxure, avarice, tristesse, colère, acédie, vaine gloire, envie, orgueil) ; ἐγκρατεία, σωφροσύνη, ἀκτημοσύνη, χάρα, μακροθυμία, ὑπομονή, ἀκενοδοξία, ἀφθονία, ταπείνωσις (sobriété, continence, renoncement, joie, patience, persévérance, absence de vaine gloire, absence d'envie, humilité). A côté du vocabulaire technique, d'autres particularités du langage d'Evagre se retrouvent d'ailleurs dans *Euloge*, comme l'emploi du mot δῆθεν pour signifier "soi-disant", "prétendument", avec un sens ironique.

D'autre part, Evagre emploie dans ce traité un vocabulaire littéraire et poétique dont l'ampleur et la diversité lui permettent de pratiquer à l'envi la *variatio*. Dans ce texte, Evagre puise à un lexique archaïsant et précieux. Par exemple, il emploie de nombreux adjectifs homériques en πολυ-, notamment πολύμηχανος (ch. 20 l. 10), qui évoque la figure d'Ulysse, présente aussi au ch. 25⁷⁵. Homère est suggéré aussi en particulier dans le chapitre 32, entièrement composé d'une suite de comparaisons homériques. Evagre préfère le vieux mot ὄμμα pour désigner l'œil (dans ses autres traités, c'est très majoritairement le terme banal ὄφθαλμος qui est employé⁷⁶). Ὄμμα renvoie à Homère et aux tragiques, mais aussi à Platon qui l'emploie presque aussi souvent qu'ὄφθαλμος.

En effet, marqué dans sa doctrine par la philosophie platonicienne⁷⁷, Evagre en adopte aussi le style, notamment dans le prologue, qui débute par un hommage à Platon, sous la forme d'un long développement sur le concept d'une lumière divine qui nourrit l'homme, avec des expressions empruntées directement au *Phèdre*⁷⁸ : on peut

⁷⁵Cf. p. 179 note 207.

⁷⁶Mais ὄμμα apparaît toutefois par endroits, comme dans les *Chapitres sur la prière* 110.

⁷⁷Cf. *infra*, p. 56.

⁷⁸PLATON, *Phèdre*, 247 d.

comparer notamment la phrase d'Evagre νοερα̃ ὁράσει τῆς τροφίμου τῶν ὑψηλῶν αὐγῆς μεταλαμβάνουσιν ὡς ἀκήρατοι θίασοι⁷⁹ à celle de Platon : ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη⁸⁰. On relève la reprise de l'idée de l'âme qui se nourrit de savoir ; celle des mots τρέφομαι et ἀκήρατος ; le parallélisme des expressions νοερα̃ ὁράσει et θεοῦ διάνοια. Par ailleurs, d'autres réminiscences platoniciennes sont présentes dans le passage, notamment l'expression τὸν ὄγκον τῆς σαρκός (l. 6)⁸¹ ; plus loin, le thème de l'âme ailée, aussi tiré du *Phèdre*, fait son apparition.

Néanmoins, la principale référence littéraire d'Evagre est évidemment le texte biblique. La conclusion à la première section du traité commence par trois maximes concernant la lecture de l'Écriture sainte :

Dans la crainte, familiarise-toi chaque jour avec les divines Écritures, car par leur fréquentation tu expulseras la familiarité des pensées.

Qui par la méditation thésaurise en son cœur les divines Écritures en expulse aisément les pensées.

Si par une lecture nocturne nous écoutons les divines Écritures en veillant, ne laissons pas notre ouïe se mortifier dans le sommeil, et ne livrons pas notre âme à la captivité des pensées, mais piquons notre cœur de l'aiguillon des Écritures, afin que par la componction de la diligence, nous coupions en deux la négligence qui lui est opposée⁸².

La place particulière qui est accordée à ces trois sentences illustre la place éminente qu'occupait la lecture de l'Écriture dans la vie du moine. Elle est fréquentée par des biais divers : Evagre l'a d'abord assimilée en profondeur par l'étude scolaire lors de ses années de formation à Césarée et à Constantinople ; il en a acquis une connaissance érudite, qui lui permet de la citer le plus souvent de mémoire⁸³. Il continuait à la relire de façon quotidienne, cependant, d'abord dans le cadre de la liturgie, et ensuite, comme l'indiquent ces sentences, de façon individuelle, dans un exercice voisin de celui que la règle de saint Benoît codifiera sous le nom de *lectio divina*. Les livres saints faisaient certainement partie des quelques ouvrages que l'auteur a conservés pour les emporter avec lui dans sa *ξενιτεία*⁸⁴.

Comme dans tout texte chrétien, le sens des mots, sous la plume d'Evagre, est souvent

⁷⁹Ils ont part, grâce à une vision intellectuelle, à la clarté nourricière des réalités supérieures, comme les thiasés intacts.

⁸⁰Dès lors, la pensée divine, qui se nourrit d'intelligence et de savoir sans mélange...

⁸¹Cf. *Lois* 959c.

⁸²*Euloge*, ch. 20.

⁸³Cf. GUILLAUMONT, Antoine, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 162

⁸⁴*Ibidem*.

coloré par la surcharge sémantique qu'apporte la référence permanente et implicite au texte biblique : le mot ἔρημος, par exemple, suggère immédiatement et sans qu'il soit nécessaire de faire de référence explicite aux épisodes de l'errance d'Israël dans le désert, les idées d'épreuve, et de tentation⁸⁵. Ces références ajoutent au pouvoir évocateur de ce simple mot autant d'épaisseurs d'intertextualité qui colorent l'évocation de la réalité concrète du désert des Kellia. De ce fait, et comme dans d'autres traités d'Evagre, les citations bibliques explicites sont en relativement faible nombre par rapport aux allusions et réminiscences spontanées, qui apparaissent naturellement au fil de sa plume.

L'ensemble de loin le plus fréquemment et le plus consciemment cité est celui des épîtres de saint Paul. D'une part, leur style finement composé, au contenu théologique très dense, pouvait présenter de l'attrait à un tempérament intellectuel tel que celui d'Evagre ; mais surtout, l'auteur trouve dans saint Paul un fondement pour sa doctrine de la liste des vices : des passages de saint Paul comme Romains 13, 13 ou Galates 4, 19-21 fournissent des énumérations de dévoiements dont Evagre a pu partiellement s'inspirer pour établir sa liste. Plusieurs autres idées d'Evagre ont leur source chez Paul, majeures comme celle de la tripartition anthropologique⁸⁶, ou mineures comme celle de l'émigration/immigration⁸⁷. Même le plan d'*Euloge* (comme celui du *Pratique*) est un hommage à saint Paul : reprenant une structure analogue à celle de la lettre aux Ephésiens⁸⁸, Evagre expose dans une partie doctrinale sa théorie des vices et des vertus ; puis dans une partie parénétiq ue, il développe une exhortation pratique à partir de cette théorie (cf. *supra*, p. 26). L'importance de saint Paul chez Evagre est due en partie aussi à l'influence d'Origène, qui est le docteur paulinien par excellence⁸⁹. L'influence paulinienne, dans *Euloge*, est particulièrement sensible à la fin du ch. 22, par exemple, qui s'inspire de l'"hymne à la charité" (1Co 13) au point d'en être une réécriture ; et ce même passage biblique est repris au ch. 8, l. 16, ainsi qu'au ch. 9, l. 11. D'autres passages, comme la fin du ch. 4, sont des centons de citations pauliniennes. Saint Paul, qui lui fournit plusieurs éléments importants de doctrine, est donc également une source stylistique importante.

Les Evangiles sont manifestement connus intimement par Evagre, mais, à l'exception

⁸⁵Cf. *supra*, 38.

⁸⁶Cf. p. 56.

⁸⁷Cf. ch. 1 et note 16.

⁸⁸Cf. BROWN, Raymond, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, p. 621 sqq.

⁸⁹Cf. LAYTON, Richard, "Recovering Origen's Pauline Exegesis", *Journal of Early Christian Studies* 2000 (vol. 8 n. 3), p. 373-411.

de la Béatitude citée au chapitre 4 : *Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu*, les échos qui en paraissent dans le traité sont davantage des réminiscences et des fragments insérés dans le flot de la phrase que des citations étayant un propos. Les Psaumes, en revanche, qui grâce à la récitation quotidienne étaient tous connus par cœur, sont souvent cités longuement, et Evagre en tire des développements allégoriques : ainsi par exemple, le psaume 90, connu pour son allusion au "démon de midi⁹⁰", est pris allégoriquement pour mettre en garde contre l'acédie ou la lâcheté face aux tentations. Ce sont les psaumes qui fournissent le plus de citations explicites, notamment dans le cadre de la méthode antirrhétique qu'il développe⁹¹, et qui consiste à faire fuir certains démons spécifiques grâce à un verset de psaume bien précis.

Les figures bibliques citées sont communes : Abraham, Lot, Moïse, David. David en particulier semble être une figure appréciée d'Evagre, qui, outre de nombreuses mentions dans ses scholies à l'Écclesiaste et aux Proverbes, le cite huit fois dans le traité *Sur les Pensées*, surtout, comme ici, à propos de la maîtrise de la colère. En revanche, il fait aussi appel au ch. 7 à un personnage et un épisode qui ne se retrouve commenté dans aucun autre texte à notre connaissance, celui de la vision angélique d'Elisée⁹², témoignant ainsi de sa connaissance personnelle et profonde du texte biblique.

Par ailleurs, Evagre emprunte volontiers aussi dans *Euloge* à certains auteurs patristiques. Jean Chrysostome, auteur déjà réputé pour son style, lui fournit des expressions comme βάρβαρος δεσποίνη⁹³, χρυσαύγης ἄκτις⁹⁴ mais aussi des membres de phrase comme Φιλάνθρωπος ὁ Θεός· ἀλλὰ καὶ δίκαιος κριτής, ἁμαρτίας συγχωρῶν (*Dieu est ami des hommes, mais aussi juge de justice, pardonnant les péchés*)⁹⁵, ou des idées, comme celle de donner le fouet à l'âme⁹⁶. D'autres expressions, comme νοέρα οὐσία, apparaissent chez les maîtres d'Evagre en matière d'éloquence sacrée, les Cappadociens, notamment Grégoire de Nysse⁹⁷. Comme nous l'avons remarqué plus haut, c'est sans doute pour se plier à la sensibilité de son destinataire que l'auteur s'autorise un tel retour à l'éloquence sacrée constantinopolitaine de sa jeunesse : si le destinataire du traité est bien celui que nous

⁹⁰Qui, à l'origine, désigne peut-être tout bonnement l'insolation ; c'est ainsi que traduit la Bible de Jérusalem.

⁹¹Cf. p. 47.

⁹²4R 6, 17.

⁹³*Euloge* ch. 3, l. 11 et deux fois par Jean Chrysostome : *De fato et Providentia*, PG 50, 767, et *Expositio in Psalmos*, PG 55, 360.

⁹⁴*Euloge*, ch. 32, l. 31, et Jean Chrysostome, *de Pharisaeo*, PG 59, 591d.

⁹⁵*Euloge* ch. 22, l. 8-9, et Jean Chrysostome, 4^e *Homélie sur l'épître aux Ephésiens*, PG 62, 35d.

⁹⁶*Euloge* ch. 10, l. 28 et Jean Chrysostome : *In illud : memor fui Dei*, PG 61, 696a.

⁹⁷Par exemple GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* 16, SC 453 p. 228.

avons identifié⁹⁸, ces formules empruntées à Chrysostome sont peut-être un hommage d'Evagre au maître de son interlocuteur.

L'influence de la littérature des pères du désert, enfin, est nettement décelable dans *Euloge*. Un des textes fondateurs de cette littérature est la *vie d'Antoine* d'Athanase ; Evagre lui reprend, en même temps que ses observations sur le comportement des démons, la terminologie que l'évêque d'Alexandrie forge à cet effet, notamment λογισμός pour désigner les pensées suggérées par les démons⁹⁹, κτύπος pour le vacarme produit par les démons pour épouvanter l'ascète¹⁰⁰, et même le terme désormais étroitement associé à Evagre lui-même d'ἀκηδία¹⁰¹. Mais le genre le plus emblématique des écrits des moines égyptiens est sans doute l'apophthegme, et nombre de κεφάλαια d'*Euloge* en reprennent les canons¹⁰² : question posée au maître par un disciple qui cherche à recevoir une "parole de salut", puis réponse, souvent énigmatique, du maître ; mais très souvent, l'apophthegme se réduit à la réponse du maître, considérée comme la partie la plus intéressante de l'ensemble. Nous avons identifié dans *Euloge* au moins une reprise textuelle d'un apophthegme connu par ailleurs¹⁰³, preuve que c'est déjà en tant que genre au statut littéraire qu'Evagre s'inspire des apophthegmes monastiques.

La richesse inventive que déploie Evagre dans la langue de ce traité se manifeste également par la création de plusieurs néologismes : on relève les termes ὑπαναχατιζομαι (ch. 1), τρίτειχος (ch. 8), δολόφονως (ch. 8), σκληρουχέω (ch. 11), μονηρεμίτης (ch. 19), ξιφαίος (ch. 9). Ces néologismes ne sont pas motivés par l'élaboration de concepts théologiques ou ascétiques nouveaux ; au contraire, lorsqu'Evagre fait appel à des concepts philosophiques ou ascétiques précis, il fait appel à des mots techniques dont le sens est bien établi par leur emploi chez les auteurs de référence du domaine en question. Au contraire, c'est pour relever l'évocation de choses courantes et banales que l'auteur a recours à la création d'un néologisme.

La diversité du vocabulaire est encore accrue par l'emploi de doublets morphologiques synonymes comme αὐστηρία/αὐστηρότης, ἐρεμία/ἔρεμος, θεῖος/θεικός, ὄναρ/ὄνειρος, qui permettent de pratiquer la *variatio* et d'éviter la répétition de mots ; tout ceci donne l'impression d'un foisonnement lexical donnant au texte une préciosité et une recherche

⁹⁸Cf. p. 15.

⁹⁹Cf. p. 33.

¹⁰⁰Cf. ch. 23 et note 192.

¹⁰¹Cf. en particulier BUNGE, Gabriel, *Akedia : die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Würzburg 1995 et *infra* p. 237.

¹⁰²*Les Apophthegmes des Pères*, SC 387, Introduction p. 21.

¹⁰³Cf. ch. 26 et note 212.

sans autre exemple dans l'œuvre d'Evagre. En raison de ces procédés, en effet, le vocabulaire du traité est très vaste et très varié : sur 1972 termes employés, 1290 ne le sont qu'une fois (soit 65,4%). Certains des néologismes et mots rares introduits dans la langue connaîtront une fortune postérieure, notamment par le biais de Jean Climaque, qui reprend un certain nombre de termes évagriens dans l'*Echelle du Paradis*, (cf. p. 261), et diffuse des mots comme ξενιτεία, ainsi que les termes qu'Evagre invente pour désigner les vices et vertus de la liste qu'il élabore¹⁰⁴.

Ces néologismes participent au style chatoyant du traité, mais peuvent aussi être vus comme une facilité de la part de l'auteur ; son texte donne parfois l'impression d'être écrit rapidement et pour la circonstance. L'abus des néologismes et le jargon pouvaient à l'époque d'Evagre être vus comme une faute de goût¹⁰⁵, d'autant plus que le texte du traité qui nous est parvenu comporte un certain nombre de barbarismes : ὑπενδόσας (ch. 11, l. 1) pour ὑπενδοῦς, τροποῦσαι (ch. 11, l. 14) pour τροπώση, διαδρῶν (ch. 15, l. 6) pour διαδρᾶς. Nous avons pris le parti de rectifier ces formes dans le texte que nous éditons, en nous appuyant sur les manuscrits minoritaires qui font la correction, bien que rien ne permette *a priori* d'incriminer la tradition manuscrite plutôt que l'auteur lui-même pour ces fautes. Par ailleurs, Evagre emploie à plusieurs reprises certains verbes dans des constructions atypiques : par exemple, au ch. 4 l. 8, il emploie le verbe δύναμαι avec le datif pour signifier "avoir pouvoir sur". Au ch. 14 l. 27, il emploie προπηδάω également avec le datif pour signifier "devancer" ; d'une manière générale, il ne semble guère enclin à respecter les constructions usuelles des verbes.

Moyennant ces entorses à la correction, la richesse de son vocabulaire permet à l'auteur de jouer en permanence sur les mots ; les effets de paronomase, qui sont très largement employés, lui permettent de créer des rapprochements saisissants de termes. Par exemple, au ch. 1, il évoque l'ἐνδημία τῆς θερμοτάτης ἐκδημίας, où ἐκδημία désigne l'émigration, ou installation dans la vie monastique, et ἐνδημία, l'immigration, à la fois départ du monde et tension vers les réalités supérieures, comparable à la notion d'épéctase chez Grégoire de Nysse : l'effet du paradoxe consistant à dire que l'enjeu de l'exil pour Dieu se joue dans la garde de la cellule est renforcé par le rapprochement euphonique des termes opposés.

Parmi les effets de paronomase similaires, on peut relever au ch. 1 également : οὐκ ἐν τόπῳ, ἀλλ' ἐν τρόπῳ (τόπος désigne le lieu et τρόπος : la manière d'être) ; au ch. 6, Ἐπ' ἀδικίᾳ

¹⁰⁴Cf. *Vices*, Introduction.

¹⁰⁵Cf. CAMERON, Averil et Alan, "Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire", *Classical Quarterly* 14 (1964), p. 316-328.

ὁ χαίρων ἐν εὐδοκίᾳ θρηνησειεὶ (ἀδικία : l'injustice et εὐδοκία : la justification) ; au ch. 8, ἐστὶ γὰρ τῆς ἀγάπης τὸ μακροθυμεῖν, οὐ τῆς ἀγάπης τὸ θυμομαχεῖν (μακροθυμεῖν : être patient, θυμομαχεῖν : s'emporter) ; au ch. 9, Ὁ ἀκτῆμων ἀμερίμνον ἔχει τοῦ βίου τὴν ἡδονήν· ὁ δὲ φιλοκτῆμων μέριμναν ἔχει διὰ παντὸς τὴν ὀδύνην (ὀδύνη : le souci et ἡδονή : le plaisir) ; au ch. 10, ὁ ὦν ἀκριβῆς τῶν λογισμῶν ἐξεταστής ἐστι καὶ ἀληθῆς τῶν ἐντολῶν ἐραστής (ἐξεταστής : examinateur ; ἐραστής : amoureux) ; au ch. 16, Δεδοικότα σκώπτειν φίλον κτῆσαι, ἵνα σκέπην εὐρῆς τῶν σῶν πταισμάτων σκώπτω : railler et σκεπή : le refuge) ; au ch. 27, ἐν τῇ ὑποταγῇ τὴν ἀποταγὴν ἀμερίμνωσ ἐζύγωσαν (ὑποταγή : l'obéissance et ἀποταγή : le renoncement) ; au ch. 32, πρὶν δὲ τῆς τούτων κοπῆς κόπου καὶ ταλαιπωρίας ἐπαισθάνεται (κοπή : amputation et κόπος : peine).

Le style, enfin, n'est pas uniforme tout au long du traité. On observe une évolution dans les figures et les références employées par Evagre : tandis qu'il puisait ouvertement à la source platonicienne dans le prologue et le début du premier chapitre, il se tourne au cours du ch. 1 vers des citations bibliques, qui dominent le reste de la première partie du traité : le lecteur est en effet censé passer progressivement d'un état d'esprit profane à un mode de pensée qui convient davantage à un moine et un anachorète. A mesure que l'œuvre progresse, le style se fait de plus en plus lyrique, les métaphores de plus en plus osées (*Scelle bien par le silence les parfums de tes efforts, pour ne pas les défaire par ta langue* (ch. 12) ; *faire pleuvoir sur ton cœur les fruits de la charité* (ch. 22), par exemple), un lyrisme qui culmine dans les comparaisons homériques du chapitre 32. Dans ce chapitre, qui est la culmination de l'œuvre avant une conclusion en *anticlimax* qui met en garde contre les dangers de l'orgueil, sept grandes comparaisons sur la vie ascétique, commençant par ὄσπερ, exaltent le mode de vie de l'anachorète : *De même que le soleil, de ses rayons dorés, sourit à toute la terre, de même, la charité, par ses actes lumineux, réjouit toute l'âme ; si nous nous la soumettons, nous avons éteint nos passions et brillé jusqu'aux cieux*. Ainsi l'auteur cherche-t-il à entraîner son lecteur, dans un élan d'enthousiasme, à la suite de la voie qu'il a lui-même choisie.

De plus, la première partie du traité, passés les chapitres liminaires, est surtout composée de sentences de quelques lignes, qui s'enchaînent sans former un raisonnement suivi, tandis que dans les deuxième et troisième parties de l'ouvrage, l'auteur présente ce qui s'apparente davantage à une théorie générale de la vie monastique ; de ce fait, le style, plus lié, ressemble davantage à celui des grandes lettres doctrinales, comme la *Lettre à Mélanie*, qu'à celui de la trilogie *Pratique – Gnostique – Kephalaia Gnostica*.

Structure

La première impression quant au plan de l'œuvre est celle d'un apparent désordre, rendu plus sensible encore par le foisonnement incontrôlé du lexique. C'est l'impression qu'ont retenue les principaux éditeurs de ce traité, qui lui ont imposé une chapitration en grande partie arbitraire ; il n'est pas impossible cependant de déceler certains principes qui semblent présider à sa composition. Nous proposons de découper l'ouvrage selon le plan suivant :

Plan d'*Euloge*

- Prologue.

Première partie : vices opposés aux vertus.

- 1. Chapitre introductif : Eloge de l'exil.
- 2. Sentences sur la vertu en général.
- 3. Vertu 9 : l'humilité.
- 4. Vice 5 : la colère.
- 5. Vertu 4 : la joie.
- 6. Vice 4 : la tristesse.
- 7. Vice 6 : l'acédie.
- 8. Vertu 5 : la patience.
- 9. Vice 3 : l'avarice.
- 10. Vertu 6 : la persévérance.
- 11. Vice 7 : la vaine gloire.
- 12. Vertu 7 : l'absence de vaine gloire.
- 13. Vice 9 : l'orgueil.
- 14. digression sur la vie gnostique.
- 15. Vice 8 : l'envie.
- 16. Vertu 8 : l'absence d'envie.
- 17. Vice 2 : la luxure
- 18. Vice 1 : la gourmandise.
- 19. Conclusion sur la vie ascétique.
- 20. Vingt sentences sur la vie ascétique.

Seconde partie : conseils de pratique cénobitique.

- 21. Paradoxe sur la luxure et la vaine gloire
- 22. Doctrine des habitus

- 23. Le courage spirituel.
- 24. Eloge de la pratique.
- 25. Dix sentences sur la pratique dans la vie communautaire.
- 26. trois apophtegmes.

Troisième partie : conseils de pratique anachorétique.

- 27. Ecole de l'humilité : la direction spirituelle.
- 28. Doctrine des contraires.
- 29. La vie spirituelle comme lutte (témoignage personnel).
- 30. la prière.
- 31. Souci du frère contre souci de Dieu.
- 32. Sept comparaisons sur l'anachorèse.
- 33. Dernière mise en garde contre l'orgueil.
- Exhortation finale

Les grandes subdivisions apparaissent assez clairement, marquées par des séries de sentences lapidaires : une première partie énumère les différents vices et les moyens de les combattre, tandis que la seconde et la troisième partie envisagent l'atteinte de la perfection dans la vie cénobitique et anachorétique respectivement. Ainsi qu'on peut le voir, en revanche, aucun principe clair ne paraît gouverner l'ordre de présentation des sujets au sein de ces grandes parties. Dans la première, qui expose l'action des différents vices et vertus les uns après les autres, la matière n'est pas ordonnée de façon systématique. Cependant, on constate un certain groupement des vices et vertus en fonction de leur appartenance aux trois facultés de l'homme¹⁰⁶ (intellective, irascible et concupiscible) : la colère, la tristesse et l'acédie sont présentées groupées au début, tandis que la vaine gloire, l'envie et l'orgueil sont groupées au milieu ; mais l'avarice, par exemple, n'est pas groupée avec les autres vices du concupiscible. Il semble que ce soit pour faire apparaître d'autres points de contact, par exemple entre la patience et le désintéressement (ch. 8 et 9), qui concernent tous deux plus particulièrement la charité ; ou bien entre l'envie et la luxure (ch 16 et 17), qui se manifestent toutes deux par un regard et une parole portés sur autrui de façon faussée. Ces ponts entre des vices issus de facultés différentes permettent peut-être de ne pas rendre trop rigide le système tripartite. La présentation d'apparence désordonnée permet aussi de ne pas donner toutes les clés du système doctrinal évagrien à un lecteur insuffisamment avancé, selon le principe évoqué ci-dessus¹⁰⁷ ; en effet, tandis

¹⁰⁶Cf. *infra*, p. 56.

¹⁰⁷P. 14.

que la liste des vices est clairement structurée dans *Euloge* et les *Vices* autour de la tripartition de l'âme humaine, ce fait n'est jamais évoqué explicitement dans ces œuvres, à la différence d'autres¹⁰⁸. Cette façon de faire est peut-être aussi due au caractère épistolaire du traité ; dans un écrit s'apparentant davantage à un manuel ou un ouvrage de référence, tel que le *Pratique*, la matière est ordonnée de façon plus rigoureuse. On peut opposer à ce plan d'*Euloge* celui du *Pratique* tel que Sinkewicz l'a repéré¹⁰⁹ :

Plan du *Pratique*

Prologue

Partie I

1. Introduction (1-5)
2. Sur les vices, les vertus et les passions
 - (a) Les huit pensées de malice (6)
 - i. Gourmandise (7)
 - ii. Luxure (8)
 - iii. Avarice (9)
 - iv. Tristesse (10)
 - v. Colère (11)
 - vi. Acédie (12)
 - vii. Vaine gloire (13)
 - viii. Orgueil (14)
 - (b) Remède aux huit pensées (15)
 - i. Gourmandise (16)
 - ii. Luxure (17)
 - iii. Avarice (18)
 - iv. Tristesse (19)
 - v. Colère (20-26)
 - vi. Acédie (27-29)
 - vii. Vaine gloire (30-32)
 - viii. Orgueil (33)
 - (c) Sur les Passions
 - i. Causes des passions (34-36)
 - ii. Mise en branle des passions (37-39)
 - (d) Instructions
 - i. Réponse à certains types de tentations (40-42)
 - ii. Types d'attaques des démons (43-48)
 - iii. Moyens d'action contre les démons
 - A. Prière (49)
 - B. Observation (50-51)
 - C. Ascétisme (52-53)

¹⁰⁸Cf. p. 229.

¹⁰⁹SINKEWICZ, Robert E., *Evagrius of Pontus : The Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003, p. 93-94.

Partie II

1. De l'impassibilité

- (a) Discours sur le sommeil (54-56)
- (b) L'état proche de l'impassibilité (57-62)
- (c) Les signes de l'impassibilité (63-70)
- (d) Considérations pratiques (71-90)

2. Apophtegmes de moines (90-100)

Epilogue

Dans ces deux traités, on le voit, au-delà des différences de style, la présentation générale reste la même : à un ensemble structuré autour de la liste des vices, succède un second ensemble plus libre, fait de conseils et de considérations pratiques.

En réalité, si l'agencement du propos dans *Euloge* peut paraître moins rigoureux aux yeux d'un auteur moderne, sa composition est en réalité tout aussi travaillée. Elle répond aux canons de la rhétorique antique, notamment par le naturel avec lequel chaque sujet abordé amène le suivant. Faisant suite au prologue proprement dit, qui s'apparente à une dédicace exigée par la nature épistolaire de l'écrit, le chapitre premier a lui aussi un rôle introductif, et vise à définir le but même de la vie monastique dont il va être question. Ce chapitre est un éloge de l'abandon de la vie terrestre au profit de Dieu, dans des termes qui sont repris d'Origène¹¹⁰. Pour l'Alexandrin, qui a connu la persécution de Dèce en 251, cet abandon avait pour cadre le martyre aux mains des païens. Pour Evagre au contraire, qui est né et mort dans un Empire chrétien, ce qui est dit par Origène du renoncement au monde pour le Royaume est transposé à la nouvelle voie royale de sainteté, le martyre non sanglant de l'exil volontaire (ξενιτεία) pour la vie monastique. C'est la voie qui a été tracée par Athanase dans sa *Vie d'Antoine*¹¹¹, un texte qui fait à plusieurs reprises l'objet de réminiscences dans *Euloge*. Le chapitre qu'Evagre consacre à cette ξενιτεία est un vrai morceau de bravoure, qui a été copié en tant qu'extrait isolé du reste de l'oeuvre par une partie de la tradition syriaque¹¹².

La suite de la première partie, consacrée à l'exposition des vices et des vertus, commence par quelques sentences sur la vertu en général, puis sur la vertu dont dépendent toutes les autres, l'humilité (car l'orgueil, corollairement, est désigné comme la mère de

¹¹⁰Cf. ch. 1 et ORIGÈNE, *Exhortation au martyre* 18, GCS 2, p. 16-18.

¹¹¹Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE *Vie d'Antoine*, SC 400, Introduction de Gérard Bartelink, p. 58.

¹¹²Cf. p. 96.

tous les vices). Dans cette première partie d'*Euloge* sont évoqués tous les vices génériques que distingue Evagre, avec leur vertus correspondantes¹¹³.

Deux vices font l'objet d'un traitement particulièrement développé, l'acédie et l'orgueil. Ces vices sont symptomatiques de deux stades successifs d'avancement dans le cheminement spirituel. L'acédie correspond au stade où le moine lutte encore contre les multiples tentations qui le lient à sa vie passée et rendent encore imparfait son exil monastique. La persévérance dans l'exil est l'enjeu principal de la vie "pratique", et c'est pourquoi l'acédie, ou tentation de quitter la cellule, prend une telle importance ici. Quant au moine plus avancé dans la "pratique", et en passe de devenir un "gnoïstique", le danger qui le guette est de se glorifier de ce qu'il a accompli, de ne pas en attribuer le mérite à Dieu mais à lui-même, et de tomber ainsi dans le péché d'orgueil. Le vice qui pousse le moine avancé dans la voie ascétique à tomber dans cette attitude orgueilleuse est le principal écueil que détecte Evagre dans le combat des anachorètes les plus proches de la perfection, et il y revient longuement dans le dernier chapitre de son traité. La première partie se clôt par une série de sentences sur la vie monastique en général.

Le passage à la seconde partie du traité est en outre rendu sensible par un contraste dans le style. Comme nous l'avons indiqué précédemment, dans la première moitié du traité, qui traite de chaque vice et vertu individuellement, le texte est majoritairement composé de courtes sentences, qui donnent au propos un aspect haché. Dans la seconde moitié en revanche, les phrases s'enchaînent entre elles de façon plus discursive et contruisent une argumentation. La seconde partie commence par un chapitre sur l'opposition entre luxure et vaine gloire, qui introduit une première réflexion sur l'idée d'opposition entre les vices et les vertus. Dans cette partie traitant surtout de la pratique dans le cadre d'une communauté, l'auteur introduit quelques prolepses du thème qui sera celui de la troisième partie, le passage de la vie cénobitique à l'anachorèse, caractérisé par l'apparition de vices plus spirituels. La partie s'achève à nouveau sur une série de sentences, plus spécifiquement orientées vers la vie cénobitique.

La troisième partie est plus spécifiquement que les autres une exhortation à la vie d'ermitte solitaire. Le vice dominant cette partie est le dernier de la liste et le plus spirituel, l'orgueil, principal danger guettant les ascètes parvenus à un très haut degré de pratique. Elle commence par un nouvel éloge de l'humilité, qui rappelle celui sur lequel s'ouvrait la première partie, et se conclut par une mise en garde contre l'orgueil. Au cœur de cette

¹¹³Cependant, les vertus du concupiscible sont moins détaillées, ne faisant pas l'objet d'un traitement distinct du vice correspondant ; ce sont en effet les vertus les plus aisées à acquérir, dans le système d'Evagre.

partie se trouve un résumé de la doctrine d'Evagre sur les vices et les vertus, qui peut se condenser en une seule maxime : prendre le chemin inverse de celui qu'indiquent les pensées. Cette maxime est illustrée par ce qui est sans doute un témoignage personnel de la part d'Evagre. Cette troisième partie, comme les autres, se termine sur une série de sentences, prenant cette fois la forme de comparaisons homériques (de même... de même), plus spécifiques à la vie anachorétique, centrées sur la citation du psaume 67 : *le Seigneur donne à l'isolé le séjour d'une maison*.

Les données de ce plan permettent donc de caractériser le traité comme une exhortation à passer de la vie cénobitique à la vie érémitique, sous-tendue par la doctrine des vices opposés aux vertus, qui trouve ici une expression particulièrement cohérente. Le court traité des *Vices opposés aux Vertus* quant à lui, apparemment destiné à servir de guide de lecture à *Euloge*, et en tout cas traité comme tel par la tradition manuscrite qui associe toujours ces deux textes, reprend de façon systématique ce qu'*Euloge* expose de façon discursive.

Πρακτική

Pour Evagre, la vie monastique a pour but de permettre la prière pure. Celle-ci est impossible à moins d'une longue préparation, car elle ne peut prendre place qu'en l'absence de passions ; or l'homme, dans son état déchu, est habité par de nombreuses passions, produites par les vices, qui ne sont autre chose que l'enracinement en l'homme de pensées d'origine démoniaque. La vie monastique consiste donc dans l'acquisition des vertus, qui permettent de combattre les vices. Chaque vertu s'acquiert par la formation, dans chaque domaine particulier de la vie, d'un *τρόπος* vertueux, c'est-à-dire une habitude tellement intériorisée qu'elle devient manière d'être. L'ensemble de la théorie de la lutte contre les vices par les vertus, et des activités qui permettent d'acquérir ces vertus, forme ce qu'Evagre nomme *πρακτική*. Evagre est conscient de la dichotomie platonicienne *πρακτική/γνωστική* (ou *πρακτική/θεωρητική* chez Aristote), où le premier terme, désignant une vie active dans la politique ou l'industrie, est dévalorisé par rapport au second, qui désigne la vie philosophique. Mais chez Evagre, comme chez Philon d'Alexandrie¹¹⁴, le mot *πρακτική* prend un sens positif, et désigne la façon d'ordonner sa vie par la prière et les efforts ascétiques, de façon à atteindre l'état qui rend possible l'accès à la contemplation et à la vie philosophique. Si l'état de perfection qu'envisage Evagre se caractérise en effet

¹¹⁴*De Præmiis et Pœnis* 51 (Cerf p. 66) ; cf. aussi GUILLAUMONT, *Traité pratique*, p.42 sqq.

par une contemplation de Dieu qui est le plus haut objet de la connaissance, le "gnoſtique" doit d'abord cet état à la *pratique*, c'est-à-dire à une purification par l'ascèse qui rend l'individu réceptif au don surnaturel de la gnose. La pratique passe par des efforts assidus et un entraînement ascétique qui repose essentiellement sur les forces du moine. Celui-ci est présenté comme un champion ou un athlète du combat spirituel ; mais si le combat est spirituel, l'entraînement et la discipline exigés sont tout aussi matériels que chez un champion du stade. La métaphore gymnique, toujours présente, et couverte de l'autorité de saint Paul (1Co, 9, 25), est notamment filée au ch. 1. Mais l'évocation des exercices du stade ne s'impose pas uniquement en raison de la discipline exigée : comme le lutteur dans la paleſtre, le moine affronte un adversaire bien concret.

Le quotidien du moine : la lutte contre les démons

Les écrits d'Evagre, hormis le *Gnoſtique* et les *Kephalaia Gnoſtica*, traitent essentiellement de la Pratique, c'est-à-dire de la manière de combattre les ennemis démoniaques qui s'opposent à la progression du moine vers Dieu, et c'est aussi la matière principale du *traité à Euloge*. La vie spirituelle du moine est présentée comme un combat incessant contre les forces démoniaques qui tentent de faire échouer son projet de sanctification. Ces forces sont habituellement désignées par le terme de λογισμός, qui, sans autre précision, a le sens de pensée mauvaise envoyée par le Démon pour distraire le moine de la prière. La connaissance de la typologie et du *modus operandi* de ces pensées forment la base de la Pratique.

L'intelligence du terme de λογισμός, qui n'apparaît pas moins de 84 fois dans le texte d'*Euloge*, est donc cruciale pour la compréhension du système évagrien. Pour Guillaumont¹¹⁵, c'est là une conception d'origine sémitique : dans la Bible, יָצַר, la pensée, a un sens péjoratif tandis que λογισμός est globalement positif dans la philosophie grecque classique. Néanmoins, d'une part le terme יָצַר est assez rare dans la Bible, où le terme commun pour désigner la pensée est מַחְשָׁבָה¹¹⁶. D'autre part, יָצַר signifie davantage "machination", "complot ourdi" que "pensée" au sens psychologique, comme c'est le cas chez Evagre. Il semble que la source directe d'Evagre en la matière soit davantage Origène, qui lui aussi emploie surtout λογισμός dans un sens négatif¹¹⁷. Pour Origène, ces pensées sont les armes des démons contre les moines : *Il me semble donc qu'il existe un nombre in-*

¹¹⁵GUILLAUMONT, *Traité pratique, op. cit.*

¹¹⁶Les traducteurs syriaques se servent d'ailleurs du terme apparenté (ܡܚܫܒܐ) pour traduire λογισμός.

¹¹⁷Cf. BETTENCOURT, S., *Studia ascetica Origenis*, Studia Anselmiana 16, éd. Pontificium Institutum S. Anselmi/Libreria Editrice Vaticana, Rome-Città del Vaticano 1945, p. 77-78.

*fini de puissances ennemies, car il se trouve chez presque tous les hommes différents esprits qui cherchent à susciter en eux les divers genres de péchés. Par exemple il y a l'esprit de fornication et l'esprit de colère, l'esprit d'avarice et l'esprit d'orgueil. Or s'il se trouve un homme agité par toutes ces passions ou par d'autres encore, on doit penser qu'il possède en lui tous ces esprits ennemis, ou même davantage*¹¹⁸.

Cette doctrine est reprise par Athanase et appliquée spécifiquement au combat ascétique : *Donc, si les démons voient des chrétiens, quels qu'ils soient, mais surtout des moines, travailler avec joie et faire des progrès, ils essaient et s'efforcent d'abord de mettre des obstacles sur le chemin ; leurs obstacles, ce sont les pensées impures*¹¹⁹. Pour la doctrine du combat ascétique, outre les sources orales et l'expérience pratique dont jouissait Evagre, à la fois du fait de son expérience personnelle et de celle de ses frères de communauté¹²⁰, une des principales sources livresques d'Evagre est en effet Athanase : la *Vie d'Antoine* est citée au moins une fois textuellement dans *Euloge*¹²¹, et les allusions et réminiscences sont nombreuses. Comme Athanase, Evagre est d'une grande méfiance face au monde invisible : πνεῦμα et πνευματικός sont employés davantage en mauvaise part (17 fois) qu'en bonne part (11 fois). Le monde invisible, en effet, est peuplé de démons tout autant que d'anges, et les relations avec l'invisible, presque autant que celles avec le monde sensible, nécessitent donc une vigilance permanente. Le moyen de communication entre l'ange (mauvais ou non) et l'homme est une pensée (λογισμός) qui n'a pas sa source dans l'esprit de l'homme, mais y est implantée par une créature spirituelle. Si Evagre, dans *Euloge*, ne mentionne d'ailleurs quasiment jamais des pensées qui seraient produites par le sujet lui-même, ce n'est pas qu'il imagine l'homme dépourvu de pensées propres : *Je ne veux pas dire que tous les souvenirs de tels objets viennent des démons – car l'intellect lui-même, lorsqu'il est mû par l'homme, a la faculté naturelle de rappeler les images de ce qui existe*¹²². Dans d'autres écrits, comme les *Pensées* (ch.8), il distingue en outre finement entre pensées angéliques, démoniaques et humaines¹²³. Cependant, dans ce traité consacré essentiellement à la lutte

¹¹⁸ORIGÈNE, *Homélie sur Josué* 15, 5, SC 71, p. 348. *Unde mihi videtur esse infinitus quidam numerus contrarium virtutum pro eo quod per singulos paene homines sunt spiritus aliqui, diversa in his peccatorum genera molientes. Verbi causa, est aliquis fornicationis spiritus, est et irae ; spiritus alius est avaritiae, alius vero superbiae. Et si eveniat esse aliquem hominem, qui his omnibus malis aut etiam pluribus agitur, omnes hos vel etiam plures in se habere inimicos putandus est spiritus.*

¹¹⁹ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* 23, SC 400 p. 198 : Οὔτοι μὲν οὖν, ἐὰν ἴδωσι καὶ πάντας μὲν χριστιανούς, μάλιστα δὲ μοναχοὺς, φιλοπονοῦντας καὶ προκόπτοντας, πρῶτον μὲν ἐπιχειροῦσι καὶ πειράζουσιν ἐχόμενα τρίβου τιθέναι σκάνδαλα· σκάνδαλα δὲ αὐτῶν εἰσιν οἱ πονηροὶ λογισμοί.

¹²⁰Nous en conservons une trace par les *Apophtegmes des Pères du désert*.

¹²¹Ch. 33.

¹²²*Pensées* 2, p. 155.

¹²³La tradition spirituelle occidentale accorde toujours une grande importance à ce discernement : *Je présuppose qu'il y a en moi trois sortes de pensées : l'une qui m'est propre, qui naît de ma seule liberté et de mon seul vouloir ; et deux autres qui viennent du dehors, l'une qui vient du bon esprit et l'autre du mauvais* (LOYOLA, Ignacio de, *Obras Completas* (éd. IPARRAGUIRRE, Ignacio), Madrid 1963 p. 205-206.)

contre les vices, il concentre son propos sur l'action des démons. D'une part, en effet, le propos d'*Euloge* est moins de fournir un système théorique complet que d'exhorter et de donner des conseils immédiatement utiles ; d'autre part, Evagre applique en général une sorte de principe de précaution aux motions de l'âme et les soupçonne, par défaut, de venir du mauvais. Le mot λογισμός, qui revient 84 fois, est le plus employé du traité : la maîtrise des pensées est pour Evagre l'essence même de la vie ascétique.

Si c'est bien aux influences démoniaques qu'Evagre attribue les tentations, les expressions "démon de la luxure", "démon de l'acédie", "démon de la tristesse" reviennent assez souvent sous sa plume pour donner l'impression au lecteur moderne que ces démons sont entièrement assimilés au vice correspondant, et qu'il seraient en quelque sorte une figure de style pédagogique, la prosopopée d'un phénomène psychologique complexe. Ce serait méconnaître profondément la doctrine d'Evagre, pour lequel le monde invisible est bien réel : il relate à plusieurs reprises dans son œuvre des épisodes d'apparitions (*Euloge* ch. 27, *Chapitres sur la Prière* 99, etc.), et ne cherche absolument pas à interpréter les êtres spirituels dans un sens purement allégorique. Dans les *Kephalaia Gnostica*, il affirme clairement : *Les corps des démons possèdent couleur et forme ; mais ils échappent à notre sens, parce que cette qualité ne ressemble pas à la qualité des corps qui tombent sous nos sens*¹²⁴. On doit au contraire y voir un reflet de sa conception très ordonnée de la hiérarchie des créatures spirituelles, où chaque démon est assigné à une tâche précise, comme il le précise dans les *Kephalaia Gnostica* (I, 10) : *"Parmi les démons, certains s'opposent à la pratique des commandements, d'autres s'opposent aux représentations mentales de la nature, et d'autres s'opposent aux paroles concernant la divinité, car la gnose de notre salut se compose aussi de ces choses.*¹²⁵". Guillaumont considère de plus qu'Evagre se représente les démons comme dotés de personnalité¹²⁶, d'après la remarque du *Pratique* : *Il faut apprendre à connaître les différences existant entre les démons et remarquer les circonstances de leur venue*¹²⁷. Sa conception de la vie chrétienne comme lutte contre les démons lui vient en droite ligne d'Origène¹²⁸. L'Alexandrin affirme en effet dans le Περὶ Ἀρχῶν la réalité de l'action adverse des démons sur les âmes : *Par toutes ces paroles, l'Écriture nous enseigne qu'il existe des ennemis*

¹²⁴KG I, 10 (p. 27).

¹²⁵GUILLAUMONT, Antoine, *Les six centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique*, Patrologia Orientalis xxviii, fasc. 1 n° 134, éd. Brepols, Turnhout 1977 p. 20-21.

¹²⁶GUILLAUMONT, Antoine et Claire, article "démons, III : dans la plus ancienne littérature monastique", *Dictionnaire de Spiritualité* t. 3 p. 190-212.

¹²⁷*Pratique* 43.

¹²⁸Cf. PERRONE, LORENZO, "Chasser les chiens au moment de la prière. L'image de l'orant entre les démons et les anges : d'Origène à Evagre le Pontique", *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église : actes du colloque de Tours, septembre 2008*, Paris 2011, p. 157-186.

*invisibles qui combattent contre nous.*¹²⁹. Dans la théologie origénienne, l'action contraire des démons est compensée par une aide proportionnée que lui apportent les anges. Ce dualisme est moins marqué chez Evagre, en raison de la faible importance de la mention des anges dans *Euloge* quand on la compare à l'omniprésence de la mention des démons. En effet, tandis que les démons sont de redoutables adversaires, éminemment actifs dans l'opposition aux desseins de Dieu et aux progrès du moine, les anges sont entièrement en retrait, quasi jamais nommés comme adjuvants possibles de l'ascète, le cas échéant seulement comme vision qui récompense le moine de ses efforts, comme par exemple au ch. 25 : *Abraham, assis devant sa tente pour voir s'il passait quelqu'un, l'invitait effectivement, et dressait sa table pour ceux qui vivaient dans l'impiété ; recevant les barbares, il ne manqua pas les anges.*

En analysant précisément le mécanisme de la suggestion diabolique, on constate que les démons sont nettement distingués des pensées qu'ils suggèrent. Celles-ci se différencient, non seulement par le démon qui les a provoquées, mais aussi par leur mode opératoire, qui varie selon les circonstances. Dans son étude d'ensemble sur Evagre, Antoine Guillaumont propose une typologie du mode opératoire des pensées : il distingue d'une part des pensées d'ordre matériel, et d'autre part des pensées d'ordre spirituel¹³⁰.

Les pensées d'ordre matériel sont de simples images d'un objet proposé à la convoitise : nourriture, femme sensuelle, pays natal... Ces images peuvent être tirées des souvenirs de la personne : *Ils te font aussi ressurgir des souvenirs de choses honteuses, dont ils te font rêver la nuit, en modelant devant toi les images brûlantes de l'illusion*¹³¹. Les démons peuvent les forger à partir d'objets présents dans son environnement, ou bien provoquer des imaginations, des rêves ou des hallucinations : *Le démon prend la forme d'un visage féminin, afin de droguer ton âme pour qu'elle se compromette avec lui. Un fantôme désincarné endosse l'aspect d'une beauté pour débaucher ton âme par une pensée licencieuse*¹³².

Les pensées d'ordre spirituel, quant à elles, sont davantage des raisonnements que des images qui s'imposent au cerveau. Ces pensées peuvent simplement consister à suggérer un comportement contraire au devoir : par exemple, lorsque le moine est tenté contre le devoir d'hospitalité, la pensée *te suggère que le frère est un vagabond : qu'il se satisfasse de pain et s'en aille !*¹³³. Elle peut aussi défendre des comportements désordonnés à l'aide

¹²⁹ORIGÈNE, *De Principiis* III, 2, 1. *Per haec igitur omnia docet nos scriptura diuina esse quosdam inuisibiles hostes, dimicantes aduersum nos.*

¹³⁰GUILLAUMONT, Antoine, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 220-232.

¹³¹*Euloge*, ch. 22.

¹³²*Euloge*, ch. 17.

¹³³*Euloge*, ch. 25.

de faux arguments : *Le démon de l'avarice me paraît particulièrement divers et rompu à la tromperie : souvent mis à l'étroit par le renoncement suprême, il contrefait aussitôt l'économe et l'ami des pauvres*¹³⁴. Enfin, la tentation diabolique peut prendre la forme d'un raisonnement complexe, lorsque le démon de l'acédie s'adresse ainsi au moine : *"Va donc, rends à ta famille ta présence qui fait leur joie et leur gloire ; tu leur as laissé, sans pitié, un deuil insupportable ; or ils sont nombreux, ceux qui, sans avoir fui leur patrie, ont atteint la vertu au milieu de leur famille !"*¹³⁵.

De plus, les mauvais anges semblent souvent agir de concert en coordonnant leurs attaques, notamment au sein d'une des trois puissances de l'âme¹³⁶. Ainsi, Evagre montre par exemple comment la gourmandise, en s'installant, peut favoriser la luxure (ch. 19).

Par ailleurs, la complexité des pensées suggérées, ainsi que la puissance des démons affrontés, croît proportionnellement à l'avancée du moine dans la voie de la perfection. Ailleurs, dans les *Pensées* (ch. 34), ces progressions s'expliquent au sein d'un système complet de la succession des vices, où des démons toujours plus puissants s'attaquent à l'ascète qui chemine vers la perfection, si les premiers échouent dans leurs tentatives.

Néanmoins, Evagre signale aussi des oppositions entre différents vices : par exemple, la luxure et la vaine gloire sont contraires l'une à l'autre (ch. 24). Plus globalement, les vices plus matériels s'opposent aux vices plus spirituels, qui sont suggérés par le démon à partir de l'exaltation d'avoir progressé dans la voie ascétique. En effet, tandis que les vertus se renforcent mutuellement, les vices, même si l'un peut mener à l'autre, ont aussi une tendance à se combattre entre eux. En effet, le démon est ontologiquement dans l'autocontradiction, selon la doctrine évangélique¹³⁷, un fait qu'Evagre ne laisse pas de noter : *une trop grande envie de paraître est tissée d'orgueil, qui se tient entre la vaine gloire et l'envie : ils sont l'un dans l'autre et se combattent l'un l'autre, triple chaîne de maux, triple décoction de passions, triple langue des hérétiques*¹³⁸. Ils sont aussi ontologiquement limités, dans la mesure où ils sont incapables de scruter les reins et les cœurs, ni de prédire l'avenir ; un thème qui, avant d'être repris dans *Euloge*¹³⁹, apparaît dans la *Vie d'Antoine* : *Dès lors, même s'ils font semblant de prédire l'avenir, que personne n'en fasse cas*¹⁴⁰.

Même si, comme toujours chez Evagre, la démonologie a des sources avant tout li-

¹³⁴*Pensées* 21.

¹³⁵*Euloge*, ch. 1.

¹³⁶Cf. *infra*, p. 229.

¹³⁷Cf. Mt 12, 26.

¹³⁸*Vices* 7.

¹³⁹Ch. 10 et 31.

¹⁴⁰ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, SC 400 p. 220. Ἄν τοίνυν καὶ προλέγειν ὑποκρίνωνται, μὴ προσποιεῖσθω τις.

vresques¹⁴¹, il s'y superpose aussi des conceptions tirées de l'ouï-dire de son entourage. L'omniprésence des démons est une composante essentielle des croyances populaires que les moines égyptiens du iv^e siècle partagent avec la classe paysanne dont la plupart sont issus. Les milliers d'amulettes prophylactiques retrouvées par l'archéologie témoignent de l'intensité de cette préoccupation¹⁴². Le désert, selon ces croyances, est un lieu où les démons aiment à rôder et où leur influence est particulièrement sensible¹⁴³ ; la *ξενιτεία* se comprend d'ailleurs en partie comme l'initiative de surprendre le démon en l'affrontant sur son propre territoire¹⁴⁴. Ces conceptions sont en partie héritées du vieux fonds païen égyptien, et en partie réactualisées par le discours démonologique du Nouveau Testament¹⁴⁵. Ces démons peuplant le désert sont maîtres du changement de formes et de l'illusion, et rendus responsables des mirages du désert, ou des hallucinations que cause l'insolation dans les étendues dépourvues d'ombre¹⁴⁶.

Le lieu du combat : le désert

Le traité à *Euloge* se présente, nous l'avons dit, comme une exhortation à un exil par étapes, à une prise de distance progressive avec le monde urbain. L'habitat des cénobites, localisé dans le site de Nitrie près de l'actuel village d'Al-Barnuji¹⁴⁷, était en effet relativement proche de la civilisation, se trouvant à dix kilomètres à peine de la ville de Naucratis, et à un peu plus d'un jour de marche d'Alexandrie, distante de 50 km sur l'autre rive du lac Mariout. C'est en poursuivant 18 kilomètres au sud que le voyageur parvenait ensuite au site des Kellia ; ces deux communautés se distinguent entre elles par leur mode de vie, qui était plus proche du régime cénobitique à Nitrie, plus proche d'un régime semi-anachorétique aux Kellia¹⁴⁸. La laie des anachorètes, enfin, zone d'habitat monastique dispersé formant une bande de 25 km le long du Wadi Natrûn (connu dans les textes anciens sous le nom de Scetis), se trouve, malgré son caractère d'oasis, au beau milieu d'un désert très sec qui constitue une barrière difficilement franchissable pour le voyageur venant d'Alexandrie à 75 km au nord-ouest ou de Nitrie-Kellia à 50 km au nord¹⁴⁹. A

¹⁴¹ Pour une étude détaillée de ces sources, cf. l'Introduction des *vices*, p. 203 sqq.

¹⁴² Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Introduction de G. J. M. Bartelink, SC 400 p. 54.

¹⁴³ Cf. GUILLAUMONT, Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 78-80.

¹⁴⁴ Cf. en particulier le ch. 1 d'*Euloge*.

¹⁴⁵ Cf. des études comme BEHLMER, Heike, "Ancient Egyptian survivals in Coptic literature", *Ancient Egyptian Literature, History and Forms*, Leyde 1996, p. 567-590, ou BAUMEISTER, Theofried, "Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des ägyptischen Mönchtums", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 88 (1977), p. 145-160.

¹⁴⁶ Cf. BUNGE, Gabriel, *Akedia : die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Würzburg 1995, p. 61.

¹⁴⁷ BAGNALL, Roger S. et RATHBONE, Dominic W., *Egypt from Alexander to the early Christians*, Los Angeles 2004, p. 108-120.

¹⁴⁸ GUILLAUMONT, Antoine, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 120 n. 3.

¹⁴⁹ BAGNALL, *ibidem*.

Scetis, les moines habitent de petites huttes individuelles fort espacées entre elles et qui, aujourd'hui recouvertes de sable, forment un paysage de *koms*, qui ne sont autre chose que de petits tells formés par les ruines d'une seule maison. Les moines, bien que vivant seuls, pouvaient donc voir l'habitation de leurs confrères depuis leur fenêtre, et se retrouvaient de toute façon pour la synaxe hebdomadaire¹⁵⁰. C'est là que séjournait Macaire, qu'Evagre allait régulièrement consulter, ainsi que d'autres pères du désert. Le désert égyptien était d'ailleurs au iv^e siècle un peu moins inhospitalier aujourd'hui : la surface cultivée en Egypte a connu son extension maximale à la fin de l'Antiquité, et beaucoup de zones aujourd'hui tout à fait désertiques n'étaient alors que semi-arides, et l'on y récoltait certains produits. Une politique d'irrigation et de gains sur le désert encouragée par le pouvoir central complétait la mise en valeur du territoire. La désertification actuelle est pour une part le résultat de l'avènement d'un climat moins favorable, et pour une autre part le résultat de la conquête arabe, qui a perturbé en profondeur l'organisation agraire du pays¹⁵¹.

Le milieu désertique, outre son caractère reculé, attire les moines en raison des multiples traditions qui l'évoquent dans la Bible¹⁵² : le désert est tout d'abord le pays où les Israélites ont erré pendant l'Exode, un épisode ambivalent, puisqu'il est décrit dans le Pentateuque comme un châtement et un moment de souffrance, en punition de la lâcheté des Israélites : *Je jure que vous n'entrerez pas dans ce pays où, levant la main, j'avais fait serment de vous établir. Mais c'est Caleb, fils de Yephunné, c'est Josué, fils de Nûn, ce sont vos petits enfants dont vous avez dit qu'ils seraient livrés en butin, ce sont eux que j'y ferai entrer et qui connaîtront le pays que vous avez dédaigné. Pour vous, vos cadavres tomberont dans ce désert, et vos fils seront nomades dans le désert pendant quarante ans, portant le poids de votre infidélité, jusqu'à ce que vos cadavres soient au complet dans le désert*¹⁵³. Qui plus est, le désert, en particulier dans la culture égyptienne tardo-antique, est un lieu peuplé de démons¹⁵⁴. Mais l'errance dans le désert est aussi l'occasion du don de la Loi sur la Montagne ; ces étendues désolées restent donc le lieu privilégié de la rencontre avec Dieu. Les livres prophétiques évoquent avec nostalgie le temps du désert comme un âge d'or : *C'est pourquoi je vais la séduire, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur. Là, je lui rendrai ses vignobles, et je ferai du val d'Akor une porte d'espérance. Là, elle répondra comme aux jours*

¹⁵⁰Cf. *infra*.

¹⁵¹BOWMAN, Alan K., *Egypt after the Pharaohs*, Oxford 1990, p. 11 et 101 sqq.

¹⁵²Cf. GUILLAUMONT, Antoine, "Conception du désert chez les moines d'Égypte", *Aux origines du monachisme chrétien*, Bégrolles-en-Mauges 1979, p. 69-87.

¹⁵³Nb 14, 30-33.

¹⁵⁴Cf. *supra*, p. 37.

de sa jeunesse, comme au jour où elle montait du pays d'Égypte¹⁵⁵.

Ainsi, les implantations monastiques d'Égypte se veulent comme un réactualisation de la marche au désert, de ses épreuves et de son dialogue avec Dieu, comme y invite déjà l'Évangile, en montrant le Christ qui prie au désert et y est tenté par le Diable¹⁵⁶.

Dans la continuité de l'invitation évangélique, le traité *A Euloge* se présente dès le premier chapitre, consacré à l'exil, comme une invitation à la retraite au désert. Les mots qu'Evagre emploie pour désigner le désert se divisent en deux ensembles, qui sont le reflet de sa conception de la vie monastique. D'une part, on relève ἔρημος les mots de la même famille : ἐρήμη (s. e. γῆ) et ἐρημία. Ces termes apparaissent lorsque le désert est considéré comme le lieu du combat spirituel, comme au ch. 19 et dans le prologue, où il est comparé à une palestre, autre lieu sablonneux. D'autre part, la retraite désertique est aussi désignée dans *Euloge* sous le nom d'ἡσυχία. Ce terme désigne à la fois un lieu concret propice à la prière, selon une préoccupation qu'avait déjà Origène¹⁵⁷, et l'état intérieur permettant de s'unir à Dieu dans la prière pure.

Le traité recommande plus particulièrement de s'approcher graduellement d'une vie de solitude totale. Au chapitre 32, arrivant vers la fin de son propos, Evagre désigne le parcours proposé au lecteur par l'expression ἀναχώρησις βαθμῶ γινομένη¹⁵⁸, "une anachorèse qui se fait par degrés" : dans le même chapitre, il ressort clairement qu'un séjour dans une communauté cénobitique était considéré comme un préalable à la vie érémitique, la première faisant office de pont pour faciliter le passage de la vie profane à la seconde. C'est le parcours suivi par Evagre lui-même, qui, après le discernement final de sa vocation auprès de Mélanie, a vécu en cénobite en Nitrie de 383 à 385, avant de passer, dans le site des Kellia à partir de 385, à une vie d'ermite tempérée par quelques éléments de vie commune : *Il quitta la présence [de Mélanie], se changea, et partit s'exiler dans la montagne*¹⁵⁹ *de Nitrie en Égypte. Il y habita deux ans ; le troisième, il s'en alla au désert.*¹⁶⁰ La solitude absolue, dont un pratiquant est désigné par exemple au ch. 19 par l'hapax μονηρημίτης, et qui est désignée dans *Euloge*, ne fut cependant jamais le mode de vie d'Evagre, qui resta aux Kellia sans s'établir définitivement à Scetis ; mais il ne se contente pas de sa propre

¹⁵⁵Os 2, 16-17.

¹⁵⁶Mt 4, 1-11 ; Mc 1, 12-13 ; Lc 4, 1-13.

¹⁵⁷Cf. PERRONE, LORENZO, *La preghiera secondo Origene : l'impossibilità donata*, p. 170-180.

¹⁵⁸*Euloge*, ch. 32.

¹⁵⁹Il faut rappeler qu'en copte, un même mot (ⲧⲟⲟⲩ) désigne à la fois le monastère et la montagne ; cf. la symbolique du Sinai rappelée plus haut.

¹⁶⁰PALLADE, *Histoire Lausiaque* ; ed. BUTLER, Cuthbert, *The Lausiaca history of Palladius*, vol 2 ("The Greek text edited with introduction and notes"), Cambridge 1904, p. 120. Καὶ ἀναστὰς παρ' αὐτῆς ἐκεῖνης μετηφιάσθη, καὶ ἐξέρχεται εἰς τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας τὸ ἐν Αἰγύπτῳ. Ἐν ᾧ οἰκήσας δεῦτερον ἔτος τὸ τρίτον εἰσβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.

expérience d'ascète (dont il fait mention entre autres au ch. 29) pour discourir de la vie monastique¹⁶¹ ; il fait appel à toutes les ressources de la philosophie pour théoriser la vie au désert.

Une philosophie pour la Pratique : le stoïcisme

C'est en effet le stoïcisme qui contribue dans une large part à façonner la représentation du désert chez Evagre, comme le note Guillaumont¹⁶². Le moine, comme le philosophe, devient tel à partir du moment où il prend la décision radicale de tout abandonner de la vie profane et de s'aventurer dans un exil radical loin du monde profane : c'est la *ξενιτεία*, ou exil pour Dieu. Epictète insistait également sur la nécessité, pour quiconque souhaite embrasser la vie philosophique, de "quitter frères, patrie, amis, familiers" (*καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἀδελφὸν ἀπέλιπες, πατρίδα, φίλους, οἰκειούς*)¹⁶³. Les termes dans lesquels Evagre reprend cette idée sont proches de ceux du Stoïcien : *πατρίδα, γένος, ὑπαρξίν ἀθλητικῶς ἀποδύμενος* ("te dépouillant de ta patrie, de ta famille et de tes biens, comme un athlète")¹⁶⁴. Ainsi, ayant pastiché Platon dans le prologue, c'est d'auteurs stoïciens qu'Evagre s'inspire dans son chapitre 1 de tonalité pratique. Cette notion de la *ξενιτεία* n'est pas nouvelle au moment où Evagre écrit ; elle doit sa notoriété¹⁶⁵ à Philon d'Alexandrie, philosophe juif marqué par le stoïcisme, qui l'utilisa pour justifier la pratique du pèlerinage au Temple¹⁶⁶ et comme interprétation théologique du thème du désert dans la Bible¹⁶⁷. Vie pratique au désert et philosophie stoïcienne sont donc intimement liées chez Evagre.

D'une manière générale, autant dans son évocation de la contemplation et de la prière, Evagre fait appel à des concepts platoniciens, autant dans son traitement de la pratique, ce sont les références stoïciennes qui dominent. Evagre, pour son vocabulaire et ses références stoïciennes, notamment sa notion de *ἀπαθεία*, est tributaire de Clément d'Alexandrie¹⁶⁸, qui plus que tout autre a introduit le corpus doctrinal stoïcien dans la réflexion théologique en le christianisant.

¹⁶¹Il s'en excuse d'ailleurs à de multiples reprises dans son œuvre, en particulier au prologue des *Vices*.

¹⁶²Cf. GUILLAUMONT, Antoine, "Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien" *Aux origines du monachisme chrétien : pour une phénoménologie du monachisme* (Spiritualité orientale 30), éd. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge 1979, p. 89-116.

¹⁶³EPICTETE, *Entretiens* 3, 24, 78 : CUF t. 3 p. 106.

¹⁶⁴*Euloge* 1, 2.

¹⁶⁵Cf. GUILLAUMONT, Antoine, *ibidem*.

¹⁶⁶PHILON D'ALEXANDRIE, *De Specialibus Legibus* 1, 68-69 (Cerf p. 50).

¹⁶⁷PHILON D'ALEXANDRIE, *De Josepho* ch. 254 (Cerf p. 144).

¹⁶⁸Cf. NIEŚCIOR, Leon, "Głos Klemensa Aleksandryjskiego i Ewagriusza z Pontu w starożytnej dyskusji o apatheii" *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej*, Lublin 1998, p. 41-69.

Le but de l'acquisition des vertus est identique chez les stoïciens et dans la conception évagrienne : c'est l'extinction des passions, qui sont produites par le trouble jeté dans l'âme par la présence de vices, contrariant son ascension naturelle vers Dieu. Les stoïciens, en effet, comme on le sait, faisaient équivaloir le bonheur à l'absence de passions (ἀπαθεία) ; Evagre conserve la notion d'ἀπαθεία, mais la considère comme un simple prérequis de la félicité, qui consiste dans la prière pure. L'absence de passions n'est pas le bonheur en soi, mais seulement la condition préalable à la béatitude, c'est-à-dire l'élévation de l'âme vers Dieu dans la prière.

L'idée même d'une liste de vices et de vertus s'opposant symétriquement est reprise du traité *de Virtutibus et Vitiis*, qui fait partie du *Corpus Aristotelicum* mais est sans doute en réalité l'œuvre d'un stoïcien anonyme¹⁶⁹. On ne sait si ce traité était déjà faussement attribué à Aristote au iv^e siècle ; en revanche, il est clair qu'Evagre avait repéré la cohérence de cet ouvrage avec la théorie stoïcisante de la vie ascétique qu'il avait entrepris d'élaborer.

Le penchant stoïcien, qui a toujours été présent chez Evagre, est plus marqué dans *Euloge* que dans d'autres œuvres. Par exemple, dans le *Pratique* encore, la terminologie employée pour traiter de la question des vices est distinctement aristotélicienne : la notion d'habitus (ἕξις)¹⁷⁰ que propose Aristote a une nette influence sur la façon dont Evagre conçoit l'acquisition des vertus. Aristote définit l'habitus comme une disposition acquise : *L'habitus se dit d'une disposition par laquelle on est bien ou mal disposé, en soi ou vis-à-vis d'autre chose. Par exemple la santé est un habitus ; car c'est une disposition*¹⁷¹. Or la vertu, pour Aristote, est une ἕξις, un habitus : *Si les vertus ne sont ni des passions ni des puissances, il reste qu'elles ne peuvent être que des habitus*¹⁷². Les vertus sont donc des habitus bons, et les vices des habitus mauvais. Evagre a d'abord puisé les sources de sa doctrine morale chez Origène, qui reprend la conception aristotélicienne des vices et des vertus, ainsi que l'usage du terme d'ἕξις : *[Il faut] demander d'abord une guérison qui enlève l'habitus conduisant à la faute*¹⁷³. Ainsi, les premières œuvres d'Evagre ont une coloration plus aristotélicienne.

Dans *Euloge*, en revanche, contrairement au *Pratique*, Evagre n'emploie plus le mot d'ἕξις, mais affine la notion en la distinguant en deux termes : τρόπος (disposition) et

¹⁶⁹Cf. l'Introduction aux *Vices*, p. 207.

¹⁷⁰*Pratique*, ch. 50 et 70.

¹⁷¹ARISTOTE, *Métaphysique* V, 1022b. ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὐτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια ἕξις τις : διάθεσις γάρ ἐστι τοιαύτη.

¹⁷²ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1105b. εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι.

¹⁷³ORIGÈNE, *Libellus de Oratione* 33, GCS 3 p. 401. [Δεῖ] αἰτεῖν πρῶτον μὲν ἴασιν πρὸς τὸ ἀπαλλαγῆναι τῆς τὸ ἀμαρτάνειν ἐπιφερούσης ἕξεως.

συνηθεία (habitude), l'un étant pris surtout en bonne part, l'autre en mauvaise part. Le vice est le résultat d'une habitude venant de l'influence démoniaque, et qu'il faut contrer par une manière d'être inverse, acquise au prix d'un effort ascétique : *Il est très pénible pour le cœur d'être enchaîné par l'habitude des plaisirs*¹⁷⁴.

Cette terminologie lui permet de reprendre la distinction qu'établit Chrysippe, pour qui la disposition au vice s'acquiert en suivant la pente naturelle de l'homme, tandis que la vertu s'acquiert au prix d'un effort : *La vertu ne s'acquiert pas non plus par l'environnement ni par une habitude passive, comme le langage. Au contraire, c'est de cette façon que naît le vice*¹⁷⁵. Ainsi, Chrysippe insiste davantage sur l'effort personnel requis dans l'acquisition des vertus, abandonnant le terme trop neutre d'ἔξις ; c'est dans une même perspective, semble-t-il, qu'Evagre modifie sa terminologie.

Enfin, la question de la genèse des vices, centrale pour ce traité, est elle aussi pensée selon un schéma stoïcien. Par exemple, Evagre entame ainsi au chapitre 3 la description individuelle des différents vices auxquels doit s'affronter l'ascète : *Désir (ὄρεξις) d'honneurs n'est qu'imagination (φαντασία), car qui s'en éprend s'imagine même en prêtre ; toi, que ton honneur soit dans l'effort (πόνος) des vertus, et ton déshonneur, dans la considération souhaitable.*¹⁷⁶. Dans cette courte phrase, apparaissent deux des trois facultés de l'âme raisonnable selon la doctrine stoïcienne¹⁷⁷ : la φαντασία ou représentation, l'ὄρεξις ou désir spontané, et l'ὄρμη ou option contrôlée. La première sert de base aux deux autres, puisque dans la doctrine stoïcienne, les désirs interviennent toujours suite à une représentation : *Qui de vous peut désirer (ὀρέγεσθαι) ou être dégoûté, opter (ὀρμᾶν) ou se désister, sans représentation (φαντασίαν) de l'utile*¹⁷⁸ ?

Ici, contrairement au *Pratique* ou aux *Pensées*, où c'est la terminologie aristotélicienne (νόημα) qui est employée pour désigner les perceptions visuelles, Evagre emploie la terminologie stoïcienne : φαντασία. La théorie stoïcienne des perceptions sert de support philosophique à l'analyse des tentations du concupiscible : les représentations sont le véhicule des pensées de gourmandise, de luxure et d'avarice, que les démons introduisent dans l'âme au moyen de représentations d'objets sensibles¹⁷⁹. Pour Evagre comme pour

¹⁷⁴Euloge 22 : Χαλεπώτατόν ἐστι συνηθεία ἡδονῶν συνάπτεσθαι τὴν καρδίαν.

¹⁷⁵CHRYSIPPE, cité par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII 3, 19 (SC 428 p. 84). Οὔτε μὴν ἐκ τῶν συμβάντων καὶ τῆς ἐπιγινωμένης συνηθείας, ὃν τρόπον ἢ διάλεκτος, τελειοῦται ἡ ἀρετή. Σχεδὸν γὰρ ἡ κακία τοῦτον ἐγγίνεται τὸν τρόπον.

¹⁷⁶Euloge ch. 3. Τιμῆς ὄρεξις φαντασία. ὁ γὰρ ταύτης ἐρῶν καὶ κληῖρον φαντάζεται. Ἔστω σοι τιμὴ ὁ πόνος τῶν ἀρετῶν καὶ ἀτιμία ὁ κατὰ θέλησιν ἔπαινος.

¹⁷⁷HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002, p. 168 sqq.

¹⁷⁸EPICÉTÈTE, *Entretiens* 3, 22. 43 : CUF t. 3 p. 98. ὀρέγεσθαι δ' ἢ ἐκκλίνειν ἢ ὀρμᾶν ἢ ἀφορμᾶν... τίς ὑμῶν δύναται μὴ λαβῶν φαντασίαν λυσιτελοῦς ;

¹⁷⁹Cf. *Pensées* p. 27.

les stoïciens, les sens (et particulièrement la vue) dépendent de la faculté représentative de l'âme. Cependant, contrairement à la doctrine stoïcienne classique, qui accorde une confiance générale à l'information fournie par les sens, chez Evagre, le démon trouble l'harmonie de la transmission des représentations des sens vers l'esprit, ce qui induit une méfiance envers les données sensorielles, et le repli sur un νοῦς fonctionnant en complète autarcie. L'idée que les sens sont disqualifiés en raison de leur vulnérabilité aux attaques du démon n'est pas propre à Evagre : le premier à avoir formulé une telle philosophie des représentations, qui part d'une base stoïcienne mais incorpore donc une profonde modification, est le philosophe converti au christianisme Athénagore d'Athènes¹⁸⁰ ; cette idée a connu un écho durable chez les Pères grecs.

Le second terme stoïcien employé dans la phrase est celui d'ὄρεξις, ou désir spontané. Dans la doctrine stoïcienne, en particulier celle d'Épictète, ces désirs spontanés doivent être maîtrisés par la prohérèse, c'est-à-dire l'application de la distinction entre désirs nécessaires et non nécessaires. Tenus en suspicion dans le stoïcisme, il le sont encore bien davantage dans la vision évagrienne où ils tirent leur origine des représentations mensongères suggérées par les démons. L'ἀπαθεία s'opèrera donc par l'extirpation des désirs désordonnés ; mais elle devra aussi passer par la purification des représentations, afin de couper le mal à la racine. Les désirs, s'ils ne sont pas maîtrisés, servent de base aux vices de l'irascibilité. Fidèle à la doctrine d'Épictète, qui distingue l'ὄρεξις et l'ὄρμη, Evagre admet une bonne tristesse et une bonne colère, lorsque l'on a maîtrisé ces motions de l'âme pour en orienter l'objet vers le péché. C'est pourquoi dans la phrase d'Evagre que nous avons citée, il n'est pas question de l'ὄρμη, qui ne donne pas naissance à des vices ; au contraire, elle semble remplacée par le terme de πόνος, qui donne naissance à des vertus. Quant à la φαντασία et à l'ὄρεξις, elles sont la base des vices de la concupiscence pour la première¹⁸¹, et des vices de l'irascibilité pour la seconde. Cette distinction engendre la nécessité du discernement spirituel sur les motions de l'âme¹⁸².

Les vices de l'intellect, eux, sont des constructions complexes, qui s'échafaudent à partir des deux premières facultés, et ce uniquement lorsqu'à force d'efforts, le moine a progressé dans le domaine de l'ἀπαθεία jusqu'à un point qui le rapproche du niveau des anachorètes¹⁸³.

¹⁸⁰ATHÉNAGORE D'ATHÈNES, *Sur la résurrection des morts* 31, SC 379 p. 190-192.

¹⁸¹Cf. p. 234.

¹⁸²Cf. *infra*, p. 127

¹⁸³Cf. p. et 240.

Efforts ascétiques

La notion d'"efforts" monastiques obéit à une conception de la vie pratique qui idéalise le moine comme un athlète auteur d'exploits physiques. Il faut au moine une discipline qui atteint les conditions les plus concrètes de son existence, son régime alimentaire, le confort de son habitation et de sa couche, sa quantité de sommeil. Le mot πόνος correspond à une christianisation de l'ὀρμή stoïcienne, et suppose comme chez les disciples de Zénon une mise en adéquation du mode de vie à la doctrine : *Que ton pouvoir contre les pensées, ce soit ton ouvrage, car il y a plus de philosophie dans les actes que dans les paroles, dans la mesure où ils sont plus mortifiants*¹⁸⁴. Cette adéquation ne peut même être que plus parfaite encore que chez les stoïciens, puisque le moine est le parfait philosophe¹⁸⁵. Le terme employé par Evagre, πόνος, signifie donc effort ou pratique ascétique, et appartient au vocabulaire technique du discours ascétique ; il est employé 54 fois dans le traité. La vie ascétique telle que la pratiquaient les Pères du désert était d'une austérité extrême, et c'est à bon droit qu'Evagre recommande à plusieurs reprises de ne pas s'y lancer sans préparation psychologique (ch. 2). En effet, il semble qu'un nombre non négligeable de moines succombaient à la folie en raison de leurs austérités excessives, et Evagre met six fois en garde ses lecteurs à ce sujet (ch. 7, 11, 28, 29, 31, 33) ; sous la plume d'Evagre, cette folie devient celle de l'orgueil, mais sans doute fallait-il déplorer des crises nerveuses bien concrètes. Peut-être Evagre craignait-il tout particulièrement à titre personnel de perdre la raison, étant moins adapté que beaucoup de ses confrères au régime des Kellia ; en tout cas *Euloge* n'est pas la seule de ses œuvres où ce risque se trouve mentionné : cf. par exemple les *Chapitres sur la Prière* ch. 97, ou le *Pratique* ch. 14. Le risque, cependant, était nécessaire : la psalmodie et les privations que le moine s'impose constituent les deux armes principales contre les tentations démoniaques, surtout celles qui proviennent des facultés inférieures de l'homme, la concupiscence et l'irascibilité : *L'homme ne peut se débarrasser des souvenirs passionnés qu'en prenant soin de sa partie concupiscible et de sa partie irascible, épuisant la première par les jeûnes, les veilles et le coucher sur la dure, apprivoisant la seconde par la longanimité, l'absence de rancune et les aumônes*¹⁸⁶.

¹⁸⁴*Euloge*, ch. 24.

¹⁸⁵Cf. MALINGREY, Anne-Marie, *Philosophia : étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961, p. 257-260.

¹⁸⁶Pensées 4.

Les privations, remède aux passions

Le régime alimentaire des moines était particulièrement strict : *[Evagre] habita quatorze ans dans la région appelée Kellia, ne mangeant qu'une livre de pain, et par trimestre une pinte d'huile*¹⁸⁷. A cette frugalité ordinaire, on ajoutait périodiquement des jeûnes supplémentaires, soit en diminuant les quantités, soit en se privant d'un type d'aliment particulier. Evagre recommande cette pratique, tout en mettant en garde contre le risque d'émulation : *Le type de nourritures dont il s'est abstenu, et ses jeûnes successifs, ils en dénombrent la durée ; en vertu de quoi il doit bien se vanter d'être le meilleur, et s'en prendre à la fraternité, jugée médiocre*¹⁸⁸.

On sait combien Evagre lui-même mit en application son propre conseil : c'est l'excès de ses jeûnes qui finit par avoir raison de sa santé¹⁸⁹. Evagre recommande aussi le jeûne comme remède à la luxure, contrairement à d'autres Pères du désert de la même époque, qui préconisaient des remèdes plus spectaculaires tels que la flagellation ou le port de chaînes. Puisque les vices du concupiscible sont liés entre eux, les privations de nourriture doivent en effet être aussi efficaces contre la luxure : *Au moment du combat contre la luxure, refuse les invitations de ceux qui offrent à dîner*¹⁹⁰. Il préconise aussi dans ce cas l'approfondissement du discernement quant aux images contemplées dans la méditation, par un travail sur l'intellect et sur "l'œil de l'âme"¹⁹¹. Il n'attribue donc pas de valeur en soi à l'esprit de mortification, au contraire de certains de ses contemporains, mais conçoit l'ascèse purement comme un effort qui annule mécaniquement l'action des vices. Les privations sont d'ailleurs surtout mentionnées dans le contexte du combat contre les vices les plus matériels, ceux de l'ἐπιθυμητικόν, les trois premiers de la liste¹⁹². On voit comment la pratique, dans ce cas, consiste d'une part en une doctrine donnant à connaître le *modus operandi* des vices, et d'autre part en des pratiques concrètes qui mettent en œuvre les vertus qui s'opposent à ces vices. Le jeûne est alors conçu comme un traitement médical, analogue à une diète.

Les considérations sur la pratique, de fait, empruntent souvent au vocabulaire médical.

¹⁸⁷PALLADE, *Histoire Lausiaque* ; ed. BUTLER, Cuthbert, *The Lausiatic history of Palladius*, vol 2 ("The Greek text edited with introduction and notes"), Cambridge 1904, p. 120. Καὶ ἀναστὰς παρ' αὐτῆς ἐκείνης μετηφιάσθη, καὶ ἐξέρχεται εἰς τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας τὸ ἐν Αἰγύπτῳ. Ἐν ᾧ οἰκήσας δεύτερον ἔτος τὸ τρίτον εἰσβάλλει εἰς τὴν ἔρεμον. Ζήσας οὖν δεκατέσσαρα ἔτη ἐν τοῖς λεγομένοις Κελλίοις ἤσθη μὲν λίτραν ἄρτου, ἐν τριμηναίῳ δὲ ζέστην ἐλαίου.

¹⁸⁸*Euloge*, ch. 33.

¹⁸⁹Cf. BUTLER, Cuthbert, *The Lausiatic history of Palladius*, vol 2 ("The Greek text edited with introduction and notes"), Cambridge 1904, p. 105, et GUILLAUMONT, Antoine, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 63 n. 5 et p. 34 n. 2.

¹⁹⁰*Euloge*, ch. 18.

¹⁹¹Cf. *Euloge*, ch. 17.

¹⁹²Cf. p. 228.

Le terme même d'acédie, si important chez Evagre, trouve sa plus ancienne attestation se trouve chez Hippocrate, dans le *de Glandulis* 12, 8¹⁹³. La médecine était dans le système d'éducation antique une branche du savoir plus étroitement unie à la philosophie que de nos jours, et une teinture de notions médicales faisait partie de l'éducation libérale, et de fait nous savons qu'Evagre avait étudié cette matière¹⁹⁴. La recherche récente a souligné l'importance des allusions faites au savoir médical par Grégoire de Nysse : il était capable aussi bien de manier un vocabulaire médical vulgarisé dans un registre métaphorique, que des termes scientifiques précis pour détailler un cas de guérison miraculeuse, et même d'adapter à la théologie certaines notions médicales, telles que l'équilibre des humeurs¹⁹⁵. On sait (cf. *supra*, p. 17) l'influence qu'a eue le cercle des cappadociens sur les années formatives d'Evagre, et leurs références culturelles étaient sensiblement les mêmes. Ce dernier, à Constantinople, a pu fréquenter l'élite des professeurs de médecine de l'Empire et avait certainement au moins une compétence de profane éclairé dans cette branche de la culture générale. Le fait d'emprunter des notions à la médecine n'est pas trivial, puisque la vision de la vie spirituelle comme une médecine de l'âme a sa source directe dans l'Évangile (Mt 9, 12/Mc 4, 23/Lc 5, 31), et l'expulsion des démons est explicitement comparée à la médecine.

De fait, Evagre semble être le premier à avoir importé en théologie la notion médicale importante qu'est la doctrine des contraires ; il la développe en particulier au chapitre 28 d'*Euloge*. Selon la médecine antique, en effet, les affections doivent être combattues par des principes qui leur sont contraires, comme le déclare Hippocrate, au témoignage de Galien : *Les contraires sont les remèdes de leurs contraires*¹⁹⁶. Dans le domaine ascétique, donc, la juste voie est à l'opposé de celle que nous proposent les démons. Le lien entre cette théorie des contraires et la médecine a été relevé explicitement par Jean Damascène, dans un texte où il reprend précisément la doctrine évagrienne des vices opposés aux vertus : *puisque les fils des médecins disent que les contraires se guérissent par les contraires, on vainc les contraires par les contraires : le plaisir par les efforts et l'orgueil par l'humilité*¹⁹⁷.

Ainsi, lorsqu'il s'agira de vaincre l'acédie, les privations auxquelles a recours le moine

¹⁹³Il a le sens de "négligence", dans le sens d'une maladie qui empire quand le malade néglige de se soigner. Cf. la traduction de LITTRÉ, Emile, Œuvres complètes d'Hippocrate, Paris 1955 (ed. rev. et corr.), t. 2 p. 55.

¹⁹⁴Cf. LACKNER, W., "Zum profanen Bildung des Euagrios Pontikos", *Hans Gerstinger : Festschrift zum 80. Geburtstag*, Graz 1966, p. 17-29.

¹⁹⁵Lallemand, Annick, "Références médicales et exégèse spirituelle chez Grégoire de Nysse", *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps* (éd Véronique Boudon et Bernard Poudron), Paris 2005, p. 1-427.

¹⁹⁶λέγοντος γοῦν Ἱπποκράτους, Τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἰάματα... : GALIEN, *Méthode de la Médecine* 11, 9 : LCL p. 152. L'adage apparaît 28 fois dans les œuvres de Galien.

¹⁹⁷JEAN DAMASCÈNE, *Homilia in ficum arefactam*, PG 96, 577 D. Καὶ ἐπειδὴ τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἰάματα οἱ τῶν ἰατρῶν παῖδες φασιν διὰ τῶν ἐναντίων καταβάλλει τὰ ἐναντία, τὴν ἡδονὴν διὰ τῶν πόνων, τὴν ὑπερηφανίαν διὰ τῆς ταπεινώσεως.

concerneront aussi bien le sommeil que la nourriture : *Tiens une veillée de prière dans les larmes afin de recevoir de l'aide dans le présent combat*¹⁹⁸. L'évocation de la veille, toujours présentée comme un combat difficile (*Si par une lecture nocturne, durant les veilles, nous écoutons les divines Ecritures, ne laissons pas mourir ce que nous avons entendu en nous endormant*¹⁹⁹) ; mais c'est aussi dans la veille nocturne que le moine accomplit la synaxe, ou office des psaumes, qui constitue la seconde arme principale contre les pensées mauvaises.

Psalmodie

Au même ch. 7, ce qui est dit de la liturgie des heures rejoint les descriptions de Cassien²⁰⁰, qui nous rapporte l'organisation suivante : un office rassemblant toute la communauté était dit une fois par semaine, tandis que l'essentiel du chant des psaumes était effectué de façon quotidienne dans la solitude de la cellule. Quant à la liturgie eucharistique, elle brille par son absence dans ce traité ainsi que dans les œuvres d'Evagre en général.

L'organisation pratique de la liturgie des heures est pour Evagre un sujet assez peu évoqué relativement à l'importance qu'occupe dans son système doctrinal la récitation des psaumes : en effet, c'est là que le moine puise l'énergie spirituelle pour accomplir sa tâche quotidienne de lutte contre les pensées mauvaises et résister à la tentation suprême et omniprésente, qui est celle d'abandonner l'état monastique (cf. ch. 21), ce qu'Evagre nomme la "lâcheté" (δελία), suggérée par le démon de l'acédie. Au chant des psaumes est en effet attribuée une vertu apotropaïque vis-à-vis des démons ; Evagre fait de l'art de riposter aux suggestions démoniaques par la récitation d'un verset de psaume adapté une doctrine à part entière, celle de l'"Antirrhétique", à laquelle il consacre d'ailleurs un traité²⁰¹. Pour Evagre, c'est le Christ lui-même qui est à l'origine de cette technique (Lc 4, 1-13), citant des versets de psaumes pour contrer les tentations que lui oppose le diable dans le désert²⁰². Dans *Euloge*, Evagre donne plusieurs exemples de cette technique : *Plus elles sapent son cœur pour lui faire rebrousser chemin, plus il psalmodie contre elles*²⁰³ : *"Voici que j'ai fui au loin et demeuré au désert"*²⁰⁴ ; ou encore, dans un autre chapitre : *Un des frères, loué à cause de ses efforts contre les pensées par les démons intérieurs, psalmodiait*²⁰⁵ : *"qu'ils*

¹⁹⁸*Euloge*, ch. 18.

¹⁹⁹Cf. *Euloge*, ch. 20.

²⁰⁰JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques* I, 5 (SC 109, p. 47).

²⁰¹*Antirrhétique*, version syriaque, éd. FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, p. 472-545.

²⁰²*Antirrhétique*, p. 472, 7 sqq.

²⁰³Ps 54, 8.

²⁰⁴*Euloge*, ch. 19.

²⁰⁵Ps. 69.

soient aussitôt renvoyés couverts de honte, ceux qui disent : Bravo ! Bravo !"²⁰⁶. La liturgie des heures n'est donc pas considérée par Evagre comme une prière à proprement parler, ce terme étant réservé à l'oraison ou dialogue de l'âme avec Dieu²⁰⁷. Cette conception très personnelle de la récitation des psaumes est un des aspects de la doctrine d'Evagre qui ont été le plus critiqués par la postérité, qui y voit (malgré toute l'insistance de l'auteur sur le rôle indispensable de la grâce) une confiance excessive dans les forces humaines. Barnasuphe de Gaza, en particulier, émet d'importantes réserves vis-à-vis de l'antirrhétique évagrienne²⁰⁸ ; c'est la raison pour laquelle le texte grec du traité éponyme est perdu, victime d'une *damnatio memoriae* en milieu chalcédonien, la pseudépigraphie ne suffisant pas dans ce cas à rendre le contenu acceptable.

Hospitalité

Avec les privations et la psalmodie, l'hospitalité est comptée par Evagre au nombre des efforts monastiques ; en effet, les moines du désert attiraient à eux de nombreux pèlerins, à la fois des laïcs venus d'Alexandrie et d'autres villes, et des frères moines désireux d'améliorer leurs pratiques au contact d'anachorètes plus expérimentés. Antoine le Grand (quoique censé être le premier moine) avait lui-même cherché à s'instruire auprès de l'ermite Paul de Thèbes²⁰⁹. Il existait donc, de la part des moines, une obligation d'hospitalité, en vertu du commandement de ne pas garder jalousement pour soi les biens spirituels²¹⁰. Toutes les règles monastiques insistent sur ce devoir des moines ; la règle d'Antoine, par exemple, prescrit que *si un frère, après un certain temps, vient te voir, réjouis-toi à son sujet ; qu'il rende grâces à Dieu et à toi*²¹¹.

La règle de Macaire et Paphnuce pour les cénobites, elle, donne plus de détails sur la façon dont les visiteurs doivent être accueillis et, comme chez Evagre, cherche à entretenir la vertu d'hospitalité tout en l'encadrant, un siècle d'expérience monastique ayant montré les dangers potentiels de visites incontrôlées : *Il nous faut ensuite enseigner de quelle manière les étrangers recevront l'hospitalité. A leur venue, nul ne les abordera ni ne leur répondra hormis celui qui en est chargé. Cependant il ne pourra, lui non plus, prier avec eux et leur offrir le baiser de paix, avant que le préposé ne les ait vus. [...] Nul ne pourra parler avec les hôtes étrangers,*

²⁰⁶ Euloge, ch. 19.

²⁰⁷ Cf. VOGÜÉ, Adalbert de, "Psalmodyer n'est pas prier", *Ecclesia Orans* 5, Rome 1989, p. 7-32.

²⁰⁸ BARNASUPHE DE GAZA, *Lettre* 304, SC 450, p. 294-297.

²⁰⁹ JÉRÔME, *Vie de Paul de Thèbes*, SC 508, p. 156 sqq.

²¹⁰ Cf. p. ex. Mt 21, 33-46.

²¹¹ ANTOINE LE GRAND, Règle 6, PL 103, 425a. *Si venerit ad te aliquis frater post temporis intervallum, laetare de illo : gratias enim aget Deo et tibi.*

sinon le préposé et ceux qu'il voudra²¹². Et il s'ensuit toute une liste de restrictions.

Outre la distraction qu'occasionnent les hôtes, le fait de vouloir provoquer la visite de nombreux et illustres pèlerins pouvait constituer une tentation de vaine gloire pour un ermite ; en effet, les vies des grands Pères du désert, Antoine le premier, insistent sur le nombre et la qualité de leurs visiteurs. C'est un défaut qu'Evagre pointe au ch. 25 : *Ne recevons pas nos frères comme si c'était une grâce que nous leur offrions, mais, comme si nous étions leurs débiteurs à la suite d'un prêt, accueillons-les avec supplications, ainsi que nous l'a représenté Lot.*

L'accueil des hôtes reste néanmoins une œuvre pie, et même un devoir auquel on ne peut se soustraire. Selon la version copte de l'*Histoire Lausiaque*, Evagre se distinguait d'ailleurs par son zèle particulier à accueillir les hôtes : *Il aimait tant les hôtes qu'il en accueillait dans sa cellule cinq ou six par jour, qui venaient de pays lointains entendre sa sagesse, son intelligence et son ascèse*²¹³. L'hospitalité est financée par le travail manuel, comme l'évoque Evagre au ch. 7 d'*Euloge* : *Laboure du travail de tes mains pour l'amour des hommes, et de ta raison pensante pour l'amour de la sagesse, afin que l'un soit accueil des étrangers et consommation de la paresse, et l'autre, stratégie pour ta contemplation et évaporation des pensées.* Le travail d'Evagre, quant à lui, ne consistait pas en des travaux de vannerie comme les autres moines, mais il s'adonnait à la copie de manuscrits : *et il faisait cent prières, n'écrivant durant l'année qu'autant que lui coûtait sa nourriture ; car il traçait avec aisance l'écriture d'Oxyrynchus*²¹⁴.

La longueur des considérations qu'Evagre consacre à l'hospitalité témoigne de l'importance que revêtait cette pratique dans le monachisme égyptien. Les moines y ont vu l'occasion d'accomplir le conseil évangélique d'accueil des étrangers : *Alors les justes lui répondront : "Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te désaltérer, étranger et de t'accueillir, nu et de te vêtir, malade ou prisonnier et de venir te voir ?" Et le Roi leur fera cette réponse : "En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait*²¹⁵. L'accueil de l'étranger

²¹²SÉRAPHION, MACAIRE, PAPHNUCE ET L'AUTRE MACAIRE, Règle (SC 298, p. 588). *Docendum deinde quomodo peregrini hospites suscipiantur. Quibus advenientibus nullus alius nisi cui haec cura injuncta est occurrat ad dandum responsum. Verumtamen nec ipsi cum eis liceat orare nec osculum pacis offerre, nisi prius a praeposito videantur. [...] Nec licebit cuiquam cum peregrinis sermocinare hospitibus...*

²¹³AMÉLINEAU, Emile, *De Historia Lausiaca ; quanam sit hujus ad monachorum Aegyptiorum historiam scribendam utilitas ; adjecta sunt quaedam hujus historiae coptica fragmenta inedita*, Paris 1887, p. 115. ΠΑΥΟΙ ΔΕ ΟΠΙ ΜΕΛΛΔΙ ΨΕΜΕΛΟ ΜΠΑΙΡΗΤ ΖΩΣΔΕ ΠΤΕΨΤΕΛ ΤΕΨΠΙ ΣΕΠ Ε ΙΕ ΣΟΟΤ ΠΨΕΜΕΛΟ ΕΒΟΛ ΜΕΛΛΝΠΙ ΕΤΠΠΟΤ ΕΒΟΛΘΕΠ ΤΧΩΡΔ ΕΤΣΔΒΟΛ ΕΣΩΤΕΛ ΤΕΨΣΒΑ ΠΕΛ ΠΕΥΚΔΤ ΠΕΛ ΠΕΥΔΚΤΙΣ.

²¹⁴Cf. PALLADE, *Histoire Lausiaque*, éd. Butler p. 120, 12. Ἐποίη δὲ εὐχὰς ἑκατὸν, γράφων τοῦ ἔτους τὴν τιμὴν μόνον ὧν ἦσθιεν, εὐφυῶς γὰρ ἔγραψε τὸν ὀξύρυγχον χαρακτήρα.

²¹⁵Mt. 25, 37-40.

devient un lieu privilégié du contact avec le divin, d'où l'importance accordée à l'épisode d'Abraham accueillant des anges à son insu (ch. 25). Accueillir les anges revient à repousser les démons ; l'hospitalité est donc un moyen de lutte contre les "pensées". Elle peut même apparaître comme le plus spontané et le plus naturel des "efforts" monastiques.

Obéissance

La vie monastique, même celle de l'ermitte, ne se déroule pas en isolation, et le moine dans sa progression spirituelle n'est pas non plus livré à lui-même. Son regard sur sa propre pratique ascétique n'est pas purement subjectif ; au contraire, il est accompagné dans sa démarche spirituelle par un guide qui peut à la fois l'encourager à des efforts ascétiques qu'il n'aurait pas choisis de lui-même, et valider sa progression par un regard extérieur objectif, quitte à l'alerter au cas où ses pratiques seraient mal adaptées ou dangereuses ; par exemple au cas où elles feraient naître en lui de l'orgueil²¹⁶.

Le monachisme anachorétique n'était pas fondé, comme à partir de Benoît de Nursie, sur l'obéissance institutionnelle à un abbé ; dans les textes monastiques égyptiens, le terme ἄββας ne désigne souvent que le père spirituel, non un chef élu ayant autorité²¹⁷. De même que pour les autres institutions monastiques, les textes d'Evagre ne nous renseignent sur les attributions précises du père spirituel que par allusion ; par bonheur, le témoignage de Jean Cassien, à nouveau, au livre IV des *Institutions Cénobitiques*, nous renseigne davantage²¹⁸. La multiplication des vocations monastiques a très tôt poussé les chefs de ces communautés à rédiger des règles ; celles-ci, néanmoins, ne prenaient pas l'aspect de documents législatifs couvrant tous les aspects de la vie monastique, mais se présentaient plutôt comme une suite de conseils et de recommandations, comme on le constate à la lecture des principales règles monastiques égyptiennes, celle d'Antoine le Grand²¹⁹, de Macaire et Paphnuce²²⁰, auxquelles il faut ajouter la règle palestinienne de Basile de Césarée²²¹. C'est bien dans leur lignée qu'Evagre s'inscrit lorsqu'il prodigue ses conseils aux moines débutants ; cependant, contrairement à son disciple Jean Cassien, auteur des *Institutions Cénobitiques*, Evagre n'a pas voulu écrire de manuel systématique pour l'organisation concrète de la vie monastique. Evagre, plutôt que de réfléchir à son

²¹⁶Cf. *Euloge*, ch. 33.

²¹⁷HAUSHERR, Irénée, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955, p. 13.

²¹⁸CF. aussi FILORAMO, Giovanni, "Aspetti della direzione spirituale in Giovanni Cassiano", in *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, ed. Cristian Badilita et Attila Jakab, Paris 2003, p. 133-146.

²¹⁹PL 103, 423-428.

²²⁰SC 298.

²²¹PG 31, 889-1052.

organisation pratique, a préféré dans *Euloge* proposer des considérations spirituelles sur la pratique de la direction spirituelle (cf. en particulier ch. 27).

Du point de vue des institutions, la vie cénobitique égyptienne était d'une manière générale organisée de façon assez informelle : le père abbé de la communauté était reconnu par consensus plutôt qu'élu en bonne et due forme. De même, aussi importante que soit la figure du père spirituel, son choix s'effectuait de façon informelle, parmi les anciens désignés par la *vox populi*, et dont la parole était dotée d'un poids considérable, comme le prouve le genre même des *Apophthegmata Patrum*. Une fois le père choisi, cependant, l'obéissance envers lui devient un devoir absolu ; on connaît plusieurs histoires exaltant l'obéissance au père spirituel, notamment celle de Jean Kolobos, qui se vit intimer l'ordre absurde de planter et d'arroser tous les jours un bout de bois sec, et se vit récompenser de son obéissance au bout de trois ans quand son bout de bois germa²²². Dans un style moins pittoresque, l'obéissance dans la relation entre le moine et son père spirituel que décrit Evagre n'est pas moins absolue ; cette obéissance garantit en effet l'objectivité et l'ecclésiastité de la démarche ascétique : *Celui qui secoue de son oreille le commandement de son père sera également désobéissant au commandement de la Loi*²²³.

La soumission aux anciens permet d'acquérir la vertu d'humilité, qui est essentielle car elle s'oppose au dernier et principal vice de la liste, l'orgueil. Cette humilité passe parfois par des humiliations, comme celle que relate un apophthegme : *Il y eut un jour une réunion dans les Kellia sur une affaire quelconque, et abba Evagre prit la parole. Le prêtre lui dit : "Nous savons, abba, que si tu vivais dans ton pays, tu serais sans doute évêque, ou chef d'un grand nombre ; mais voici que tu es maintenant ici comme un étranger."*²²⁴.

Le père spirituel a également un rôle important à jouer, en tant que regard objectif, dans le discernement des esprits. L'ascète en proie à de violentes sollicitations de la part des démons peut être troublé jusqu'à perdre le jugement objectif sur sa propre situation spirituelle, et a donc besoin d'un regard extérieur pour s'y repérer et distinguer la voix divine de celle de la suggestion démoniaque. La pratique de l'ascèse, qui exacerbe les motions de l'âme aussi bien bonnes que mauvaises (puisque la pratique des vertus est un défi aux démons), ne peut donc accomplir son objectif d'atteinte de l'ἡσυχία qu'en opérant un tri entre motions venant de Dieu et motions venant du démon. La distinction entre les

²²² *Apophthegmata Patrum, coll. alphabetica* 204.

²²³ *Euloge*, ch. 14.

²²⁴ ANONYME, *Les Apophthegmes des Pères*, SC 474 p. 392-394. *Factus est aliquando conventus in Cellis pro causa quadam, et locutus est quidam abbas Evagrius, et dixit ei presbyter monasteriorum : Scimus, abba Evagri, quia si esses in patria tua, forte aut episcopus fueras, aut multorum caput ; nunc autem hic velut peregrinus es.*

deux, à ce que décrit Evagre, n'est point aisée. Le thème, récurrent dans son œuvre, des ruses du démon, ne signifie pas autre chose que la difficulté du discernement des motions de l'âme ; la troublante proximité entre certains affects positifs comme la contrition vis-à-vis des péchés et la tristesse de lassitude pour l'ascèse suggérée par le démon, par exemple, est évoquée au ch. 6 d'*Euloge* ; la bonne et la mauvaise colère, également, sont assez proches pour nécessiter une pratique de discernement affinée par l'expérience et les conseils du père spirituel (ch. 8). Le vocabulaire nouveau forgé par l'auteur, notamment pour désigner les vices et les vertus²²⁵, témoigne de la nécessité devant laquelle se sont trouvés les Pères de l'Eglise de créer une science et un langage nouveaux, dans laquelle on peut voir un jalon en direction de la conception moderne de la psychologie²²⁶. Ce langage nouveau s'est avéré nécessaire pour rendre compte d'une spiritualité essentiellement intérieure, où tous les efforts physiques ne sont orientés que vers la purification des pensées intérieures du moine.

Cette purification, et ces vertus pratiques, visent à conduire le moine à une vie habitée par les vertus théologiques : *Que celui qui a choisi de pratiquer le renoncement ait la foi pour rempart, l'espérance pour force et la charité pour appui ; car la foi n'est pas un abandon, elle est la substance du Bien dans l'espérance de la persévérance et la charité de la vie*²²⁷. Toute la pratique n'a pour autre but que d'amener l'ascète à recevoir en partage des vertus qui ne peuvent être le fruit d'un effort, mais sont nécessairement un don gratuit de Dieu dans la contemplation.

Γνωστική

Le traité à *Euloge* est de nature parénétiq ue, visant à convaincre son interlocuteur ayant quitté famille et biens de pousser plus avant, et d'avancer de la voie cénobitique à la voie anachorétique. C'est uniquement là, pour Evagre, que se trouve réellement l'ἡσυχία, état où l'intellect du moine, débarrassé des scories des vices, s'achemine vers la vraie connaissance (γνώσις), celle de Dieu. Cette connaissance ou contemplation, et la manière d'y parvenir, est le sujet de ce qu'Evagre nomme la γνωστική.

²²⁵Cf. *Les Vices opposés aux vertus*, Introduction, *infra*.

²²⁶Cf. BRADFORD, David T., "Brain and psyche in early Christian asceticism", *Psychological reports* 109 (2011), p. 492 sqq.

²²⁷Cf. *Euloge*, ch 9 et *infra*, 245.

Gnose et gnosticisme

Cette terminologie doit amener à poser d'emblée le problème de la relation qu'entretient Evagre avec le mouvement connu au iv^e siècle en Egypte sous le nom de Gnosticisme. Cette appellation, dont un colloque fondateur tenu en 1966 à Messine a tenu à préciser les contours, ne désigne pas une secte unifiée mais un ensemble de mouvances, souvent inspirées du néoplatonisme et à forte tendance ésotérique et syncrétiste, mais revendiquant néanmoins la révélation judéo-chrétienne²²⁸. En Egypte, les sectes gnostiques s'étaient particulièrement bien implantées, comme l'attestent les multiples textes qui y ont été retrouvés, que ce soit sous forme de papyrus, ou bien de codex entiers comme ceux qui ont été découverts à Nag Hammadi. Les sectes ésotériques parvenaient à se diffuser rapidement et en profondeur dans cette province, comme le note M. Tardieu²²⁹. Une grande partie de leur doctrine est reprise directement de la sagesse égyptienne païenne, qui jouissait d'un prestige considérable et ancien, dont témoignait déjà Hérodote²³⁰. L'Egypte, de plus, est un carrefour de civilisations qui a connu la domination perse avant la conquête hellénistique ; elle a bénéficié d'un important apport migratoire juif à partir de l'Exil, et de contacts commerciaux avec l'Extrême Orient par ses ports de Bérénice et de Myos Hormos. Cette situation unique a dans une large mesure favorisé le développement des syncrétismes et la naissance des sectes gnostiques ; par ailleurs, les frontières de ces mouvements s'avèrent particulièrement floues, une difficulté soulignée, entre autres, par R. Van der Broek :

With regard to the precise character of gnosis and Gnosticism, A. D. Nock noted in 1936, in his review of the first volume of Hans Jonas' now classic *Gnosis und spätantiker Geist* : "I am left in a terminological fog". Sixty years later, and with many more original gnostic treatises at our disposal, we are still groping in the same fog²³¹.

Cependant, on peut toujours considérer comme pertinents les quatre principaux points doctrinaux que Wilson, dans un travail de 1968, considérait comme caractéristiques des mouvements gnostiques :

- Une distinction est opérée entre un Dieu transcendant et inconnu d'une part, créateur des êtres spirituels et des transcendants, et un démiurge créateur du monde imparfait et physique d'autre part.

²²⁸BIANCHI, U. (ed.), *The Origins of Gnosticism : Colloquium of Messina 13-18 April 1966*, Leyde 1968, 2^e éd. 1970, pp. XX-XXVII.

²²⁹TARDIEU, Michel, *Le manichéisme*, Paris 1997, p. 30-31

²³⁰HÉRODOTE, *Histoire*, l. 1.

²³¹VAN DER BROEK, Roelof, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leyde-New York 1996, p. 7.

- L'âme humaine s'apparente par sa nature à la divinité, a été créée par elle, et se trouve prisonnière d'un monde et d'un corps créés par le démiurge.
- On rapporte le récit d'une chute primordiale pour rendre compte de l'état actuel de l'âme de l'homme et de son désir de délivrance.
- Le salut est atteint par une forme de science, et non par la foi ou les œuvres.²³²

La doctrine d'Evagre n'est pas sans similitudes avec chacun de ces points ; sur le troisième en particulier, et malgré l'importance qu'il cherche à donner à la grâce d'une part et aux exercices ascétiques de l'autre, sa position peut sembler proche de celle des gnostiques. Ce soupçon est encore renforcé par sa propension à garder secrète une partie de sa doctrine, la plus spirituelle ; les gnostiques en effet prétendaient avoir reçu des enseignements secrets du Christ, ignorés de l'Eglise officielle. Enfin, la plupart des Pères, dont les Cappadociens qui sont les maîtres d'Evagre, s'ils ne remettent absolument pas en cause la croyance aux démons, qui d'ailleurs apparaissent à chaque page du Nouveau Testament, tendent néanmoins à ne pas s'appesantir dans leurs écrits sur leur classification et leur nomenclature. Evagre peut donc sembler pencher du côté des gnostiques, qui accordent au contraire beaucoup d'importance aux questions de hiérarchies angéliques et de propriétés des démons²³³.

Cependant, c'est Evagre lui-même qui dissuade ses lecteurs de toute association avec les sectes gnostiques : *Tiens-toi loin de la gnose mensongère. Moi, en effet, je leur ai souvent parlé, et j'ai dépisté leurs paroles ténébreuses, et j'ai trouvé en elles le venin des serpents*²³⁴. Pour Guillaumont, ce sont bien les sectes gnostiques qui sévissaient en Egypte à son époque qu'Evagre vise ici²³⁵. Evagre se distingue des gnostiques en particulier sur le point fondamental qu'est la bonté de la création, qu'il défend contre les gnostiques qui n'y voient qu'un méfait du démiurge. Par exemple, le corps est dit *le premier et le plus précieux des dons de Dieu*²³⁶ ; corrolairement, le docétisme des gnostiques est condamné : *Notre Seigneur a été engendré sans péché, il a mangé véritablement, a été crucifié véritablement ; ce n'est pas comme un fantôme qu'il est apparu aux hommes*²³⁷. La distinction entre ces deux milieux est visible aussi par le genre littéraire dans lequel chacun choisit de s'exprimer : les écrits gnostiques font la part belle à des mythologies esotériques complexes, et sans rapport avec

²³² WILSON, R. McL., *Gnosis and the New Testament*, Philadelphie 1968, p. 4.

²³³ Cf. Introduction aux *Vices*, p. 209.

²³⁴ *Sentences aux moines* 126.

²³⁵ GUILLAUMONT, Antoine, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, Paris 2004, p. 331.

²³⁶ *Disciples* 15.

²³⁷ *Sentences à une vierge* 54.

le texte biblique. En cela, les écrits d'Evagre, très ancrés dans le concret, se démarquent nettement de ceux des gnostiques : il est absolument étranger à ces mythologies, à l'exception néanmoins de celle qui concerne de la chute des anges (cf. *infra*, p. 64). Evagre, en tant que disciple de Clément d'Alexandrie²³⁸, adversaire des gnostiques, ne peut guère être soupçonné de sympathie pour ces sectes, auxquelles est appliquée la condamnation contre la "gnose au nom trompeur" (ψευδώνυμος γνῶσις) prononcée par saint Paul²³⁹. C'est d'ailleurs à Clément qu'Evagre reprend l'idée d'une gnose authentique, qu'il faut opposer à celle que proposent ces mouvements ésotériques²⁴⁰.

Ces distinctions d'avec les sectes gnostiques une fois posées, reste la question de sa relation à la connaissance (γνῶσις), et ce qu'il entend par ce terme. Le mot γνωστική, en effet, qui désigne comme chez les Gnostiques l'élévation vers Dieu par la connaissance, et revêt pour Evagre une importance capitale, n'est toutefois jamais disjointe chez lui de la notion de πρακτική qui désigne l'élévation vers Dieu par les actes matériels²⁴¹. Il existe peut-être pour Evagre comme pour Clément un enseignement caché, accessible uniquement aux initiés²⁴² ; mais y accéder suppose une purification par l'ascèse de l'âme, qui ne peut autrement être rendue réceptive à cette connaissance. C'est donc un don de Dieu assimilable à la grâce.

Gnose et philosophie

Evagre se distingue encore des courants gnostiques dans la mesure où l'acquisition de la vraie philosophie se fait grâce à la vie monastique et à la pratique des vertus, et non grâce à une initiation ésotérique. De la sorte, dans le présent traité, c'est la vie monastique qui est nommée φιλοσοφία aux ch. 4 et 32, et le moine, φιλόσοφος aux ch. 7 et 24. Le rapprochement se comprend si l'on considère que les écoles philosophiques de l'Antiquité supposaient non seulement l'adhésion à une doctrine, mais aussi à un mode de vie : port de la barbe et du χιτῶν, vie célibataire, pauvreté, errance, etc. La spéculation philosophique aboutissant à la contemplation de Dieu (la gnostique) et l'ascétisme de la vie quotidienne (la pratique) sont vues comme les deux faces d'une même médaille.

Cette ambivalence est favorisée, dans le cas d'Evagre, par la solide éducation philosophique et littéraire qu'il avait reçue avant son arrivée au désert. La culture profane

²³⁸Cf. NIEŚCIOR, Leon, "Głos Klemensa Aleksandryjskiego i Ewagriusza z Pontu w starożytnej dyskusji o apatheii" *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej*, Lublin 1998, p. 41-69.

²³⁹1Tm 6, 20.

²⁴⁰Cf. VÖLKER, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Leipzig 1952.

²⁴¹Cf. *supra* p. 31.

²⁴²Cf. *infra*, p. 65.

d'Evagre, en effet, est considérable, et sa doctrine est issue d'une synthèse des principaux courants de la philosophie grecque : platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne. La référence constante à la philosophie n'est cependant pas que l'habitude invincible de l'homme cultivé, mais elle est volontaire et se justifie par la considération que la vérité du christianisme doit rejoindre la vérité des philosophes ; bien plus, la pratique monastique est considérée par Evagre comme le parachèvement de la philosophie²⁴³.

Néanmoins, la philosophie se compose évidemment d'un versant doctrinal aussi bien que d'un versant pratique ; pour être vraiment moine, Evagre se doit donc d'insérer sa pratique dans le système englobant d'une philosophie cohérente. Sans doute la spéculation théologique occupe-t-elle une place secondaire par rapport aux conseils pratiques présentés dans ces traités réservés aux débutants, et de fait il n'y a jamais dans *Euloge* d'exposé ordonné du système théologique et philosophique évagrien. Pourtant, sous l'apparent désordre du propos, l'élucidation des références doctrinales d'Evagre est nécessaire pour reconstituer sa vision de la montée de l'âme vers Dieu à travers une forme de connaissance.

La tripartition platonicienne

Le prologue du traité, par l'imagerie qu'il déploie, montre à quel point l'auteur entend explicitement se situer dans la lignée de Platon²⁴⁴. Une allusion cursive n'aurait pas en soi de quoi surprendre dans le climat intellectuel du iv^e siècle ; mais l'insistance répétée avec laquelle Platon est convoqué dès le début du traité s'explique si l'on considère que la réflexion d'Evagre sur la montée de l'âme vers Dieu repose sur un point-clé de l'enseignement de Platon : la doctrine de la tripartition. Chez Evagre, cette notion se dédouble : on a affaire d'une part à une tripartition de l'âme, et d'autre part à une tripartition de la personne.

C'est Platon qui est à l'origine de la tripartition de l'âme humaine. Il expose cette doctrine dans la *République* : *Alors [l'irascible] est-il aussi différent de l'élément raisonnable, ou en est-il une sous-espèce, de telle sorte qu'il n'y aurait pas trois, mais deux espèces dans l'âme, l'intelligible (λογιστικόν), et la concupiscible (ἐπιθυμητικόν) ? Ou bien, de la même façon que dans la cité il y avait trois races qui la composaient, consacrées à l'acquisition de richesses, à l'auxiliaire, à la délibération, de même, dans l'âme aussi, y a-t-il un troisième élément, l'irascible*

²⁴³MALINGREY, Anne-Marie, *Philosophia : étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au iv^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961, p. 257-260.

²⁴⁴Cf. *supra*, p. 19.

(θυμοειδής), qui est par nature un auxiliaire pour l'intelligible, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise éducation? — Nécessairement, dit-il, il est un troisième élément.²⁴⁵... Platon établit par ailleurs dans le *Timée* une hiérarchie entre ces trois puissances de l'âme, en les situant dans des zones différentes du corps : A l'imitation de la forme de l'univers qui est ronde, les dieux enchaînèrent les révolutions divines, qui sont au nombre de deux, dans un corps sphérique, que nous appelons maintenant la tête, laquelle est la partie la plus divine de nous et commande toutes les autres.²⁴⁶ ; La partie de l'âme qui participe du courage et de la colère, qui désire la victoire, fut logée plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou²⁴⁷ ; Pour la partie de l'âme qui a l'appétit du manger et du boire et de tout ce que la nature du corps lui rend nécessaire, les dieux l'ont logée dans l'intervalle qui s'étend entre le diaphragme et le nombril, et ont construit dans tout cet espace une sorte de mangeoire pour la nourriture du corps, et ils ont enchaîné là cette partie, comme une bête sauvage²⁴⁸.

Aristote résume cette doctrine, tout en s'en distançant, et donne à chacune des puissances les noms qui deviendront canoniques : Il est difficile de savoir immédiatement quelles sont les parties de l'âme, et combien. D'un côté, elles semblent infinies, et ne pas se limiter, selon la définition de certains, à l'intelligible (λογιστικόν), à l'irascible (θυμικόν) et au concupiscible (ἐπιθυμητικόν)²⁴⁹... Cette terminologie s'est imposée, reprise par des auteurs bien connus d'Evagre comme Philon : il apparaît que notre âme est tripartite, et qu'elle a pour premier membre l'intelligible, pour second l'irascible, et pour troisième le concupiscible²⁵⁰ et Clément d'Alexandrie²⁵¹. Néanmoins, Evagre déclare au ch. 89 du *Pratique* suivre spécifiquement sur ce point son "cher maître", que Guillaumont, dans une note à ce chapitre, identifie comme étant Grégoire de Nazianze, au témoignage de Dorothee de Gaza²⁵².

La tripartition de l'âme en une partie concupiscible (ἐπιθυμητικόν), une partie irascible (θυμικόν) et une partie raisonnable (λογιστικόν), est évoquée plusieurs fois explicitement

²⁴⁵PLATON, *République* 4, 440e-441a sqq. Ἄρ' οὖν ἕτερον ὄν καὶ τούτου, ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικόν καὶ ἐπιθυμητικόν· ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνεῖχεν αὐτὴν τρία [441a] ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτο ἐστὶ τὸ θυμοειδές, ἐπικουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή· Ἄνάγκη, ἔφη, τρίτον..

²⁴⁶PLATON, *Timée* 44d : τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὖσας, τὸ τοῦ παντός σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὄν, εἰς σφαιροειδὲς σῶμα ἐνέδησαν, τοῦτο δ' νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θειοτάτον τέ ἐστὶν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν.

²⁴⁷PLATON, *Timée* 70a : τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος.

²⁴⁸PLATON, *Timée* 70d-e : τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικόν τῆς ψυχῆς καὶ ὄσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μετὰ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὄρου κατῴκισαν, οἷον φάτνην ἐν ἅπαντι τοῦτω τῷ τόπῳ τῇ τοῦ σώματος τροφῇ τεκτηνόμενοι : καὶ κατέδησαν δὴ τὸ τοιοῦτον ἐνταῦθα ὡς θρέμμα ἄγριον.

²⁴⁹ARISTOTE, *De Anima* 432a. ἔχει δὲ ἀπορίαν εὐθὺς πῶς τε δεῖ μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα. τρόπον γὰρ τινα ἄπειρα φαίνεται, καὶ οὐ μόνον ἃ τινες λέγουσι διορίζοντες, λογιστικόν καὶ θυμικόν καὶ ἐπιθυμητικόν.

²⁵⁰PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum Allegoriae* III 115 (Cerf p. 236) : Τριμερῆ συμβέβηκε τὴν ψυχὴν ἡμῶν εἶναι, καὶ ἔχειν μέρος μὲν ἐν λογιστικόν, δεύτερον δὲ θυμικόν, τρίτον δὲ ἐπιθυμητικόν.

²⁵¹CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogie* 3, 1, 1, 2 (SC 158, p. 13).

²⁵²DOROTHÉE DE GAZA, *Instruction* 17, 176 : SC 92 p. 478.

dans l'œuvre d'Evagre, notamment dans le *Pratique* (ch. 89) : *Etant donné que l'âme raisonnable est tripartite, selon notre sage maître, quand la vertu est dans la partie rationnelle elle s'appelle prudence, intelligence et sagesse ; quand elle est dans la partie concupiscible, elle s'appelle continence, charité et abstinence ; quand elle est dans l'irascible, courage et persévérance ; et dans l'âme entière, justice*²⁵³. La même doctrine est évoquée de façon tout aussi explicite dans le ch. 11 du *Pratique*, dans les *Disciples* ch. 93 et 96, et dans les *KG I*, 53. Il est à remarquer que les deux présents traités, quoiqu'ils suivent manifestement la même doctrine²⁵⁴, ne la mentionnent pas explicitement.

Evagre emploie dans son œuvre la tripartition platonicienne de l'âme dans le cadre de la pratique, pour fournir un cadre à la liste des vices, dont chacun s'ancrent dans l'une des trois puissances de l'âme. Les démons qui tentent le moine sont en effet spécifiques à une des ces puissances, les vices peuvent être définis comme le résultat de la sollicitation par différents démons (qui chacun ont leur mode d'action propre) des différentes parties de l'âme (concupiscible, irascible, intellectuelle) : *Lorsque, ayant saisi un prétexte, la partie irascible de notre âme est profondément troublée, à ce moment-là, les démons nous suggèrent que l'anachorète est belle, pour nous empêcher de mettre fin à ce qui avait causé notre tristesse, et nous débarasser ainsi de notre trouble. Mais, quand la partie concupiscible est violemment échauffée, alors, au contraire, ils travaillent à nous rendre sociables*²⁵⁵. En revanche, c'est un autre système, voisin mais distinct, à savoir la tripartition paulinienne de la *personne*, qu'Evagre emploie dans le cadre de la gnostique, pour sa réflexion sur la contemplation.

C'est Paul (1Th 5, 23) qui est invoqué comme autorité pour la tripartition de la personne humaine en corps, âme et esprit ; il reprend une doctrine minoritaire dans le Moyen Platonisme, dont témoigne en particulier Plutarque : *Ils se trompent, ceux qui disent que l'âme est une partie du corps ; car l'intellect est meilleur et plus divin que l'âme, et l'âme que le corps*²⁵⁶. Il faut noter que pour le troisième terme, Paul n'emploie pas le mot νοῦς, usuel dans la philosophie grecque, mais le terme biblique de πνεῦμα. Cette tripartition de la *personne* apparaît chez Paul aussi, comme l'a montré le P. Festugière²⁵⁷, par l'influence des Stoïciens (qui eux-mêmes reprennent quelques éléments de leur doctrine à Platon). Les Stoïciens discernaient en effet, outre le corps, le παθητικόν, lié à l'âme (ψυχή), et l'ἡγεμονικόν, ou faculté directrice, lié au νοῦς. Evagre emploie cette notion stoïcienne de

²⁵³*Pratique* 89.

²⁵⁴Cf. p. 229.

²⁵⁵*Pratique*, ch. 22 ; cf. aussi p. 207.

²⁵⁶PLUTARQUE, *de Facie* 943a (LCL 406 p. 196). Ἀμαρτάνοντες, οἷς ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόνιον εἶναι τοῦ σώματος : νοῦς γὰρ ψυχῆς ὄσω ψυχῆ σώματος, ἀμεινόν ἐστι καὶ θειότερον.

²⁵⁷FESTUGIÈRE, André-Jean, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 196-220.

"faculté directrice de l'âme" : *Quand nous sommes dans la solitude, [les démons] surviennent pour briser notre faculté directrice*²⁵⁸. Chez les Stoïciens, elle désigne l'intellect notamment dans la mesure où il est à l'initiative de l'effort ascétique : *Que la partie de ton âme qui dirige et commande soit inébranlable par le pillage de la chair et les motions houleuses*²⁵⁹. La reprise de cette doctrine stoïcienne est suggérée à Evagre par Grégoire de Nazianze, qui de plus emploie souvent le terme stoïcien de νοῦς de préférence à πνεῦμα dans le cadre de l'anthropologie tripartite : *Notre intellect est parfait et c'est une faculté directrice, mais relativement à l'âme et au corps, non pas parfait d'une manière absolue : par rapport à Dieu, il est en état de servitude et de soumission*²⁶⁰. Evagre, dans *Euloge*, substitue de même plusieurs fois le mot νοῦς au πνεῦμα paulinien, et établit la synonymie de ces termes en rapprochant plusieurs passages pauliniens : *Si, par tes efforts, tu fais la paix dans ta chair qui convoite contre l'esprit (Ga 5,17), tu auras comme trophée la Béatitude au-delà de ce siècle, vainqueur du combat qui a lieu dans ton corps, qui combat la loi de ton intellect (Rm 7,23)*. Evagre, par ailleurs, ajoute à la doctrine de Grégoire un rapport d'analogie entre la tripartition de la personne humaine et la Trinité : *Quand tu unifies grâce à la paix le lien de cette trinité qui te constitue, alors, unifié pour ainsi dire par le commandement de la divine Trinité, tu entendras dire : Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu*²⁶¹.

Le cadre conceptuel fourni par cette tripartition de la personne humaine, où l'âme est moyen terme entre un corps embourbé dans la matière et le πνεῦμα qui est en contact avec l'esprit divin, convient parfaitement à une théologie de l'ascèse ; le but de l'ascèse est en effet d'agir sur le corps pour amener l'âme au divin. Cette tripartition, dans les œuvres d'Evagre destinées aux lecteurs les plus avancés, se révélera une notion essentielle pour envisager la progression dans la contemplation. Les *Kephalaia Gnostica* traitent ainsi explicitement qu'*Euloge* de la contemplation à laquelle Evagre veut arriver : *La nature seconde est le signe du corps, et la nature première le signe de l'âme ; et le νοῦς est le Christ, qui est uni à la science de l'Unité*²⁶². Le terme de "nature seconde" désigne les objets naturels corporels et sensibles²⁶³. La contemplation de la nature première, qui vient ensuite, s'exerce sur les objets naturels intellectuels ; quant à la dernière contemplation, elle s'exerce sur les

²⁵⁸ *Euloge*, ch. 4.

²⁵⁹ MARC-AURÈLE, *Pensées pour soi-même* 5, 26 : LCL p. 121. Τὸ ἡγεμονικὸν καὶ κυριεῦον τῆς ψυχῆς σου μέρος ἄτρεπτον ἔστω ὑπὸ τῆς ἐν τῷ σαρκὶ λείας ἢ τραξείας κινήσεως.

²⁶⁰ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques* 101, 43 : SC 208, p. 55. Τέλειον οὖν ὁ ἡμέτερος νοῦς καὶ ἡγεμονικόν, ἀλλὰ ψυχῆς καὶ σῶματος, οὐχ ἀπλῶς τέλειον, Θεοῦ δὲ δοῦλον καὶ ὑποχείριον.

²⁶¹ *Euloge*, ch. 4.

²⁶² KG I, 77 (S2).

²⁶³ Cette terminologie est propre à Evagre ; cf. GUILLAUMONT, Antoine, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 283. Il ne faut pas la confondre avec la terminologie aristotélicienne de substance première et de substance seconde.

objets surnaturels. On voit que les degrés de la contemplation sont calqués sur la tripartition corps/âme/intellect²⁶⁴ ; et l'intellect-Christ est le chaînon qui relie l'homme, par la partie la plus haute de son être, au Père. Cette manière de considérer la tripartition peut faire songer au système de Valentin, où le corps vient de la matière, l'âme du Demiurge, et l'esprit de Sophia-Achamoth²⁶⁵ ; mais Evagre ne souscrit pas à la mythologie des éons, et cette hiérarchie dont les degrés sont l'homme, le Christ et Dieu, montre qu'Evagre recueille l'héritage platonicien essentiellement par l'intermédiaire d'Origène.

Ce dernier développe la même idée d'un lien entre les degrés de la contemplation avec la tripartition (mais la tripartition de l'âme, non celle de la *personne*) dans ses commentaires sur la Genèse : *Les trois verges²⁶⁶ sont symboliquement les trois puissances de l'âme, à savoir l'intellective, l'irascible et la concupiscible, soit encore les trois contemplations : des corps, des incorporels, de la sainte Trinité²⁶⁷*. Il semble évident que l'étude de l'approche évagrienne de la contemplation et de la connaissance de Dieu doit passer par l'évaluation de sa dette envers Origène.

Influence d'Origène

Il n'est pas aisé de résumer synthétiquement le système théologique d'Evagre pour estimer la pertinence de ses condamnations pour origénisme en 543 et 553²⁶⁸, car il n'en dévoile jamais qu'une partie, en laissant dans l'ombre des points essentiels. Par exemple, un silence remarquable d'*Euloge* entoure la personne du Christ : on n'en compte que deux mentions dans le texte. Cela donne l'impression, selon l'expression du chanoine Spanneut à propos des gnostiques²⁶⁹, qu'il "évite superstitieusement le nom du Christ". Comme dans ses autres traités destinés à un public débutant, Evagre s'abtient soigneusement de toucher à la christologie, un sujet trop directement théologique et potentiellement dangereux²⁷⁰, qui doit être réservé à ceux qui sont déjà passés de la pratique à la gnostique.

²⁶⁴C'est ainsi que la progression dans les degrés de la contemplation s'accompagne d'une progression dans la qualité des vices combattus et des vertus acquises ; cf. p. 239.

²⁶⁵Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 1, 5.

²⁶⁶Gn 30,37.

²⁶⁷ORIGÈNE, *Selecta in Genesim*, PG 12 125b : Αἱ τρεῖς ῥάβδοι συμβολικῶς ἦτοι αἱ τρεῖς δυνάμεις τῆς ψυχῆς εἰσι, τὸ λογικόν, τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν· ἦτοι αἱ τρεῖς θεωρίαι τῶν σωμάτων, τῶν ἀσωμάτων, τῆς ἁγίας Τριάδος.

²⁶⁸Cf. la réactualisation de ce débat dans CASIDAY, *Augustine, Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus*, Cambridge 2013.

²⁶⁹SPANNEUT, Michel, *Le Stoïcisme des Pères*, éd. du Seuil, Paris, 1953, p. 74.

²⁷⁰Il semble qu'Evagre ait bien eu conscience que sa christologie était à la marge de l'orthodoxie : *La christologie est certainement la partie la plus délicate, la plus hardie, de la métaphysique évagrienne. Evagre lui-même en a bien conscience et c'est quand il l'expose qu'il recourt le plus volontiers aux formules sibyllines, usant même parfois de réticences.* GUILLAUMONT, Antoine, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 375.

Ce silence a sans doute contribué à préserver la version grecque du traité : la doctrine christologique qu'il expose dans les *Kephalaia Gnostica*, prête le flanc à l'accusation de subordinatianisme, et l'original grec en a disparu, victime de la censure²⁷¹ et de la condamnation posthume d'Evagre. Dans cette œuvre, il écrit par exemple : "*La science qui concerne la nature seconde [c'est-à-dire le monde matériel] est la contemplation spirituelle dont s'est servi le Christ en créant la nature des corps et les mondes à partir d'elle*²⁷²". En clair, la contemplation du monde matériel élève l'homme jusqu'à connaître la pensée du Christ, assimilé à un démiurge dont l'acte créateur équivaut à un acte de connaissance. On comprend à quel point cette formulation quelque peu obscure reproduit un modèle origénien lorsqu'on la compare au texte de l'Alexandrin : *Dieu est donc le vrai Dieu. Les dieux qui sont formés d'après lui sont comme les reproductions d'un prototype ; mais d'autre part, l'image archétype de ces multiples images, c'est le Verbe qui est auprès de Dieu [...] et qui ne demeurerait pas Dieu s'il ne persévérât dans la contemplation des profondeurs du Père*²⁷³. Une telle formulation n'est plus tenable à l'époque où Evagre écrit, après les conciles de Nicée et de Constantinople ; et pourtant sa théologie de la prière se fonde largement sur cette conception origénienne de la contemplation du Père par le Fils²⁷⁴.

Malgré cette réticence à dévoiler tous les éléments de sa théologie, le soubassement origéniste de la doctrine d'Evagre transparait, ici comme dans ses autres œuvres, dans le point de doctrine où il est contraint de se montrer le plus systématique, à savoir la théologie des vertus et des vices. En effet, bien distinguer et bien définir les vices et les vertus correspondantes est pour lui indispensable à l'acquisition de ces dernières, faute de quoi l'on manque le but même de la vie monastique.

Les vertus sont décrites dans l'œuvre d'Evagre selon deux points de vue opposés : d'une part, du point de vue divin, la vertu est une émanation du souverain Bien et, en tant que telle, préexiste aux vices : *Car il y eut un temps où le mal n'existait pas et il y en aura un où il n'existera plus, mais il n'y eut pas de temps où la vertu n'existait pas et il n'y en aura pas où elle n'existera plus*²⁷⁵.

²⁷¹ Même l'église nestorienne d'Orient, qui ne reconnaît pas le III^e concile de Constantinople, a censuré ce texte : la version des KG la plus représentée dans la tradition manuscrite (S1) excise les passages les plus origénistes. La version S2, intacte, est plus rare.

²⁷² KG III, 26.

²⁷³ ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, SC 120bis p. 216. Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶ λόγος... καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θεῷ τοῦ πατρικοῦ βᾶθους.

²⁷⁴ Cf. *infra*, p. 68.

²⁷⁵ *Pensées* 31, KG I 40, schol. 62 *ad Prov.* 5, 14 (le passage se retrouve à l'identique dans ces trois écrits d'Evagre, ce qui témoigne de l'importance qu'il accordait à cette idée). Le premier membre de phrase trahit également son adhésion à la doctrine de l'apocatastase, qui est condamnée (en la caricaturant) par 7^e anathématisme de 553.

Cependant, d'un point de vue humain, le plus souvent adopté par Evagre dans ses œuvres ascétiques, *les vertus*, approximations partielles par l'homme de *la vertu* dans le monde matériel, sont décrites comme des réflexes acquis grâce à un entraînement spécifique, et qui interviennent en réaction aux différentes tentations susceptibles d'assaillir l'homme. L'auteur cherche à en établir un catalogue exhaustif, afin que son lecteur puisse développer, en vue de l'épreuve de chaque tentation, la vertu qui lui est spécifique. Ces deux points de vue ne sont pas nécessairement contradictoires ; au contraire, la pratique des vertus individuelles rapproche l'âme humaine de *la vertu* préexistante.

Evagre donne d'ailleurs pour but au combat spirituel l'impassibilité et la suppression définitive des vices : toute sa doctrine est concentrée sur la notion de vice, délaissant celle de péché. Il distingue pourtant les deux notions : pour lui, *le péché du moine, c'est le consentement au plaisir défendu que propose la pensée*²⁷⁶. Le péché est constitué par le consentement à la tentation ; quant au vice, il naît et se fortifie par la répétition du péché. Or sous la plume d'Evagre, c'est le vice, non le péché, qui produit la passion, obstacle à la montée de l'âme vers Dieu. Sur ce point, son modèle est clairement Origène, qui écrit : *Nous dirons que l'âme du méchant plongé dans le vice est abandonnée par Dieu, nous expliquerons que l'âme de celui qui veut vivre dans la vertu, qui y progresse, qui déjà mène cette vie, est remplie ou devient participante de l'esprit divin*²⁷⁷. Cet enseignement est repris par Evagre non seulement dans les idées, mais aussi dans le vocabulaire, puisqu'on y trouve le terme de προκοπή accolé à ceux κακία et d'ἀρετή. Dans ce système, c'est l'homme, maître de son penchant mauvais par la force de sa volonté, qui semble être la cause de son salut, non la grâce qui donne d'abord le désir de Dieu, et ensuite seulement la force de purifier (et non d'abolir) les passions. C'est pourquoi Jérôme, dans sa lettre 133 contre le pélagianisme²⁷⁸, accuse Evagre d'avoir prêché une doctrine qui conduit à cette hérésie : *Evagre le Pontique, d'Ibora, qui écrit à des Vierges, qui écrit à des Moines, qui écrit à celle dont la noirceur du nom*²⁷⁹ *confirme la ténébreuse impiété, a écrit un livre et des sentences* *περὶ ἀπαθείας, ce que nous pouvons rendre par "impassibilité" ou "imperturbabilité" ; mais du moment qu'un esprit n'est jamais agité par aucune pensée ni aucun vice, pour parler franchement, c'est soit Dieu soit un caillou*²⁸⁰. L'ermite de Bethléem en profite pour condamner en bloc l'éthique

²⁷⁶Pratique 75.

²⁷⁷ORIGÈNE, *Contre Celse* 4, 5 (SC 147 p. 198). Τὴν μὲν τοῦ φαύλου καὶ κεχυμένου ἐν τῇ κακίᾳ ψυχὴν φήσομεν καταλείπεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ τοῦ βουλομένου ζῆν κατ' ἀρετὴν ἢ καὶ προκόπτοντος ἢ καὶ ἤδη ζῶντος κατ' αὐτὴν ἀποφανόμεθα πληροῦσθαι ἢ μετέχειν θεοῦ πνεύματος.

²⁷⁸C'est dans le monachisme égyptien que l'hérésie de Pélage, dont la controverse avec Augustin n'a lieu qu'une quinzaine d'années après la mort d'Evagre, plonge ses racines et cherche sa caution spirituelle.

²⁷⁹Jeu de mots sur le nom de Mélanie l'Ancienne.

²⁸⁰JÉRÔME, *Lettres* 133, CUF t. VIII p. 53. *Evagrius Ponticus Hiborita, qui scribit ad Virgines, scribit ad Monachos, scribit ad*

stoïcienne : *Peut-il y avoir témérité plus grande que de revendiquer pour soi, je ne dirai pas la ressemblance, mais l'égalité avec Dieu, et de renfermer dans une courte maxime les poisons de tous les hérétiques, qui découlent, comme de leur source, des philosophes, surtout de Pythagore et de Zénon le chef des Stoïciens. Ceux-ci, en effet, à propos de ce que les Grecs appellent παθή... affirment qu'elles peuvent être extirpées des âmes et qu'on peut empêcher absolument l'existence chez l'homme de la moindre fibre ou racine des vices, par la méditation et l'exercice assidu des vertus*²⁸¹. Jérôme, malgré la virulence qui le caractérise, voit fort juste : l'éthique d'Evagre et sa doctrine stoïcienne des vices, malgré le caractère terrifiant de ses descriptions de la condition humaine cernée par les tentations démoniaques, implique paradoxalement une vision optimiste où l'homme est par nature étranger au péché.

L'insistance avec laquelle Evagre rappelle le rôle de la grâce²⁸² révèle l'intuition qu'il a eue du danger doctrinal à placer la source du mal en l'homme dans un mauvais penchant pouvant être contrecarré à force d'efforts. Il a soin de pallier ce danger autant que possible, en soulignant abondamment le rôle de la grâce²⁸³, et en précisant que l'impassibilité parfaite ne peut être obtenue qu'au terme de la lutte ascétique, et non au cours de celle-ci : *L'impassibilité parfaite survient dans l'âme après sa victoire sur tous les démons qui s'opposent à la pratique ; l'impassibilité imparfaite se dit relativement à la puissance du démon qui lutte encore contre elle*²⁸⁴. Evagre se démarque par avance de la doctrine qui sera celle de Pélage, mais ne réussit pas à intégrer pleinement le rôle de la grâce dans son système ; la notion de liberté, qui fait ordinairement partie d'une réflexion sur la grâce, n'est pas prise en compte par Evagre.

La doctrine évagrienne des passions, même si on peut y trouver des rapprochements avec Pélage, est donc avant tout un pur origénisme. La théologie évagrienne de la contemplation est absolument indissociable de sa théologie des passions : en effet, les plus bas degrés de l'impassibilité sont marqués par la présence des démons qui troublent l'ascète, tandis que les plus élevés, proches de Dieu, en sont délivrés. On peut compléter cette échelle de l'impassibilité avec l'évocation dans les *Kephalaia Gnostica* des plus hauts de-

eam cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras, edidit librum et sententias περι ἀπαθείας, quam nos "impassibilitatem" vel "imperturbationem" possumus dicere; quando numquam animus ulla cogitatione et vitio commovetur, ut simpliciter dicam vel saxum vel Deus est.

²⁸¹JÉRÔME, *Lettres* 133, CUF t. VIII p. 48-49. *Quae enim potest alia major esse temeritas, quam Dei sibi non dicam similitudinem, sed aequalitatem vindicare, et brevi sententia omnium hereticorum venena complecti, quae de philosophorum et maxime Pythagorae et Zenonis principis Stoicorum fonte manarunt? Illi enim quae Graeci appellant παθή... adserunt extirpari posse de mentibus, et nullam fibram radicemque vitiorum in homine omnino residere, meditatione et adsidua exercitatione virtutum.*

²⁸²Cf. des passages comme le ch. 33 d'*Euloge*, le prologue des *Vices* et l'invocation récurrente de passages comme 1Co 4, 7 : *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?* et 1Co 15, 10 : *oh ! non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi.*

²⁸³Cf. ch. 33.

²⁸⁴*Pratique* 60.

grés de la vie spirituelle, où l'orant accède à la connaissance de Dieu par la médiation du Christ : *Le "cohéritier du Christ" est celui qui arrive dans l'Unité et se délecte de la contemplation avec le Christ*²⁸⁵. On voit alors s'esquisser un système qui attribue aux démons, aux âmes humaines, aux anges et au Verbe leurs places respectives en fonction de leur degré d'éloignement du Créateur, dans une mythologie origéniste de la chute. Evagre évoque sans détours cette mythologie dans les *Kephalaia Gnostica* : *L'âme est l'intellect qui, par sa négligence, est tombé de l'Unité et qui, par suite de sa non-vigilance, est descendu au rang de la pratique*²⁸⁶. La chute n'est qu'un éloignement de Dieu, un refroidissement de l'âme séparée de la source du Bien²⁸⁷, et la nature de l'homme n'est pas profondément pervertie comme chez Augustin ; mais la pleine annulation des effets de la chute ne peut s'obtenir que par la contemplation de la gloire de Dieu, qui redonne à l'âme sa chaleur première, et non par des efforts matériels. La vision évagrienne de la grâce est donc plutôt strictement origéniste que voisine des thèses de Pélage ; l'évocation par Evagre d'une "vie gnostique", où l'homme est uni à Dieu par une connaissance directe de celui-ci, est encore une fois à rapprocher de la doctrine d'Origène.

Contenu de la Gnose

Compte tenu de ses réticences à exposer clairement sa doctrine, la teneur exacte de cette connaissance divine qui permet la vie gnostique est difficile à déterminer. Ce qu'Evagre entend même par "vie gnostique" n'est pas *a priori* évident. Les cinquante chapitres du *Gnostique*, le second traité de la grande trilogie évagrienne, peut cependant livrer quelques éclaircissements. La scrutation des Ecritures, dont traitent les ch. 18 à 21 de ce livre, en est un moyen ; ch. 18 rapporte à la vie gnostique toute interprétation "théologique" de la Bible, c'est-à-dire toute lecture allégorique du texte qui permet de dire quelque chose de la substance de Dieu : *Il faut chercher à savoir, au sujet des passages allégoriques et des passages littéraux, s'ils relèvent de la pratique ou de la physique ou de la théologie*. La connaissance de Dieu peut donc passer par une interprétation allégorique de la Bible telle que la pratiquait Origène. Néanmoins, les études scripturaires ne sont pas l'unique voie d'accès à la connaissance de Dieu, surtout si elles dégénèrent en allégorisation gratuite de chaque mot du texte²⁸⁸. Dans les *Scholies aux Proverbes*, Evagre

²⁸⁵KG IV, 8.

²⁸⁶KG III 28.

²⁸⁷C'est là à nouveau la doctrine condamnée par le premier anathématisme de 553.

²⁸⁸Cf. *Gnostique*, ch. 34.

déclare que *Celui qui se sert des saintes Ecritures mange le miel ; mais celui qui fait sortir ses doctrines des réalités elles-mêmes... consomme le rayon. Manger du miel c'est à la portée du premier venu, mais le rayon, c'est seulement à la portée de celui qui est pur*²⁸⁹. La vie gnostique, quel qu'en soit la voie d'accès, est simplement celle de l'homme qui *tient continuellement son regard sur l'Archétype*²⁹⁰. "Tenir son regard sur l'archétype" renvoie au regard du philosophe sur le monde qui l'entoure : il en abstrait les Idées qui sous-tendent la réalité observable, et arrive, en dernier horizon, à l'Archétype ultime qui est la Forme des formes, le Dieu créateur. Evagre suit, dans sa mention d'une autre voie que celle des Ecritures, l'exemple de Clément d'Alexandrie, qui définit ainsi la gnose chrétienne dans les *Stromates* : *Par conséquent, si la contemplation est le but poursuivi par le sage, celui qui continue à faire de la philosophie a beau s'élançer vers la science divine, il ne l'atteint pas avant d'avoir reçu la parole prophétique qu'une étude lui rend claire et grâce à laquelle il apprend les choses qui sont, celles qui seront et celles qui ont été, en apprenant aussi ce qu'elles sont, ce qu'elles seront et ce qu'elles ont été. Et cette connaissance, transmise de proche en proche sans recours à l'écriture, est parvenue des Apôtres jusqu'à un petit nombre d'hommes. Ainsi, à force d'ascèse, la connaissance ou sagesse doit nécessairement parvenir à un état éternel et inaltérable de contemplation*²⁹¹.

Ce sont essentiellement les pensées qui empêchent l'homme déchu de percevoir spontanément ce que veut révéler l'Écriture : *ceux qui habitent la contrée céleste grâce à leurs efforts... ont part, grâce à une vision intellectuelle, à la clarté nourricière des réalités supérieures*²⁹². L'élimination des passions permet de remonter jusqu'à Dieu, qui se trouve au faite des idées et ne peut être atteint que par un intellect léger et ailé²⁹³ par la purification opérée dans la vie pratique : *tu quittes le poids de la chair, sachant que c'est la matière de la chair qui nourrit les pensées*²⁹⁴. C'est dans cette mesure que les Ecritures sont une antidote aux pensées, puisqu'elles éclairent ce que les pensées tentent d'obscurcir : *Aie commerce chaque jour avec les divines Ecritures, car par leur fréquentation tu banniras le commerce des pensées*²⁹⁵. C'est pourquoi Evagre maintient qu'il est possible, à partir du donné

²⁸⁹Scholies aux Proverbes 270 : SC 340, p. 364.

²⁹⁰Gnostique 50.

²⁹¹CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* 6, 61, SC 446 p. 184-186. Καὶ δὴ καὶ εἰ ἔστι τέλος τοῦ σοφοῦ ἡ θεωρία, ὀρέγεται μὲν ὁ ἔτι φιλοσοφῶν τῆς θείας ἐπιστήμης, οὐδέπω δὲ τυγχάνει, ἢν μὴ μαθήσει παραλάβῃ σαφηνισθεῖσαν αὐτῷ τὴν προφητικὴν φωνήν, δι' ἧς τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔόντα, ὅπως ἔχει τε καὶ ἔσχεν καὶ ἔξει, παραλαμβάνει. Ἡ γινώσκεις δὲ αὕτη κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν. Ἐντεῦθεν δὲ ἄρα γινώσκεις εἴτε σοφίαν συνασκηθῆναι χρὴ εἰς ἕξιν θεωρίας αἰδίον καὶ ἀναλλοίωτον.

²⁹²Euloge, Prol.

²⁹³Le thème de l'âme ailée est évoqué lorsqu'Evagre aborde le sujet de la vie gnostique : cf. ch. 14, 1^e paragraphe.

²⁹⁴Euloge, Prologue.

²⁹⁵Euloge, ch. 20.

biblique d'une part, et de la purification du regard permise par la vie pratique d'autre part, d'arriver à une doctrine théologique analogue à celle que développaient les néoplatoniciens grâce aux outils de la philosophie classique, et où Dieu se trouve au sommet d'une pyramide conceptuelle dont chaque degré est connaissable à partir du précédent. La vie monastique est donc une véritable philosophie²⁹⁶ dans la mesure où elle procure une connaissance de Dieu permettant de s'élever vers Lui ; et ce mouvement trouve sa plus parfaite expression au moment de la prière.

Gnose et Prière

La prière, définie de façon célèbre dans les *Chapitres sur la prière* comme *une montée de l'intellect vers Dieu*²⁹⁷, est identifiée au chapitre 7 d'*Eulogè* comme le principal but de la vie monastique. Néanmoins, dans ce traité, un seul court chapitre (ch. 30) lui est consacré. Le traité en effet n'a pas pour but de donner une méthode de prière ; il se donne plutôt pour objectif de montrer comment le moine peut ordonner sa vie pour rendre possible la prière. Ce bref chapitre, néanmoins, est très dense, et a particulièrement marqué la traduction manuscrite : de façon indépendante, plusieurs anthologistes l'ont choisi pour leurs florilèges ascétiques. A travers ce chapitre et les autres remarques sur la prière glanées dans le traité, on peut discerner de la part de l'auteur une conception de la prière parfaitement en accord avec le reste de l'œuvre d'Evagre ; en particulier avec la doctrine des *Chapitres sur la Prière*. On y relève notamment la même quête de la "prière pure", qui a atteint l'ἀπαθεία en se débarrassant des distractions démoniaques : *Celui qui prend intérêt à la prière pure entendra des rumeurs, fracas, voix et tortures de démons*²⁹⁸.

La prière *pure*, celle qui n'est pas troublée par les démons, se distingue de la prière *en vérité*, qui est hors du propos de ce traité. En effet, comme nous l'avons indiqué précédemment²⁹⁹, l'ἀπαθεία, qui est le fruit de la vie monastique, est une condition préalable, mais non suffisante, de la prière en vérité : *Celui qui a atteint l'ἀπαθεία ne prie pas encore pour autant en vérité*³⁰⁰.

La prière *en vérité*, elle, consiste en un état d'amour parfait, où l'orant aspire à se fondre en Dieu : *il faut saisir l'urne de l'amour de Dieu, qui est la parfaite et spirituelle charité, dans*

²⁹⁶Cf. *supra*, p. 56.

²⁹⁷*Chapitres sur la prière*, 35. Προσευχή ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν.

²⁹⁸*Chapitres sur la prière* 97. Ψόφους μὲν καὶ κτύπους καὶ φωνὰς καὶ αἰκισμοὺς ἐκ δαιμόνων ἀκούσεται ὁ καθαρᾶς ἐπιμελούμενος προσευχῆς.

²⁹⁹Cf. p. 41.

³⁰⁰*Chapitres sur la Prière* 55. Οὐκ ὁ ἀπαθείας τετυχηκῶς ἤδη καὶ προσεύχεται ἀληθῶς.

laquelle la prière s'accomplit en esprit et en vérité³⁰¹.

La prière en vérité et la prière pure ne sont pas cependant des compartiments étanches, mais la première advient peu à peu au cours de la seconde : *"Quand ton intellect, par un grand désir de Dieu, s'élève pour ainsi dire peu à peu hors de la chair, et rejette toutes les rêveries de son imagination, de son souvenir et de son tempérament, rendu à la fois plein de crainte et de joie, alors tu peux croire t'être approché des rives de la prière."*³⁰²

La notion de *prière pure* telle que la définit Evagre révèle une approche de la prière qui a fini par devenir quasi universelle dans la chrétienté d'Orient et les milieux monastiques orthodoxes, et qui, en raison de la méfiance gnosticienne vis-à-vis du sensoriel évoquée plus haut, préconise de repousser les images suggérées par l'imagination afin de faire le vide en soi : *Bats-toi pour suspendre ton intellect au moment de la prière*, est-il recommandé dans les *Chapitres sur la Prière*³⁰³. On peut noter que cette conception est à l'opposé des écoles de spiritualité occidentales : la spiritualité ignacienne, par exemple, recommande au contraire de se servir de son imagination pour l'orienter vers la contemplation de tel ou tel mystère.

La source principale d'Evagre dans le domaine de la prière, outre son expérience spirituelle propre, est à nouveau Origène, qui traite de la prière dans son *Libellus de oratione*³⁰⁴. Le théologien alexandrin, pas plus qu'Evagre, n'a l'intention de composer un manuel d'oraison³⁰⁵ ; cependant, il livre quelques éléments d'une technique concrète de prière à la fin de ce livre : *Il me semble à propos de traiter encore des points de la prière, et de terminer par là mon discours. Lesdits points me semblent être quatre, que j'ai trouvés dispersés dans les Ecritures, et chacun doit composer*³⁰⁶ *grâce à eux sa prière. Ces points sont les suivants : de tout notre pouvoir il faut au début et comme préambule de la prière rendre gloire à Dieu par le Christ, qui reçoit même gloire, dans l'Esprit Saint, qui reçoit même louange. Ensuite, on doit rendre à chacun une action de grâce commune pour tous leurs bienfaits, et pour ce qu'on a soi-même reçu de Dieu. Après l'action de grâce, il me semble que l'on doive se faire l'amer accusateur de ses propres fautes contre Dieu, et demander d'abord une guérison*

³⁰¹ *Chapitres sur la prière*, 77. Φιάλην δὲ ὑποληπτέον τὴν πρὸς Θεὸν φιλίαν, ἥτοι τὴν τελείαν καὶ πνευματικὴν ἀγάπην, ἐν ἣ ἡ προσευχὴ ἐνεργεῖται ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.

³⁰² *Chapitres sur la prière*, 61. Ὄταν ὁ νοῦς σου τῷ πολλῷ πρὸς τὸν Θεὸν πόθῳ κατὰ μικρὸν οἷον ὑπαναχωρεῖ τῆς σαρκὸς, καὶ πάντα τὰ ἐξ ἐνθυμήσεως ἢ μνήμης, ἢ κράσεως νοήματα ἀποστρέφηται, εὐλαβείας ὁμοῦ καὶ χαρᾶς ἔμπλεως γενόμενος, τότε νόμιζε ἡγγικέναι ὄροις προσευχῆς.

³⁰³ *Chapitres sur la Prière* 11. Ἀγωνίζου στῆσαι τὸν νοῦν σου κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς.

³⁰⁴ GCS 3 (1899), p. 297-403.

³⁰⁵ Cf. PERRONE, LORENZO, *La preghiera secondo Origene*, p. 123.

³⁰⁶ La prière est envisagée par Origène comme une composition rhétorique, avec préambule, développement et péroraison (cf. PERRONE, *op. cit.*, p. 207). La tradition occidentale a recueilli également cette méthode de prière ; les prières que propose Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels* sont aussi bâties sur ce modèle.

qui enlève l'habitue conduisant à la faute ; et deuxièmement le pardon des péchés. Après cette confession, il me semble qu'en quatrième lieu il faille rassembler une demande au sujet de ce qui est grand et céleste, de ce qui est particulier ou universel, et de ses proches et amis. Et surtout il faut terminer sa prière en rendant gloire à Dieu par le Christ dans l'Esprit Saint³⁰⁷. Si Evagre ne donne pas de technique aussi concrète, c'est en partie parce qu'il répugne à aborder des sujets aussi élevés avec des destinataires qui n'en auraient pas déjà connaissance par leur propre expérience spirituelle (cf. p. 14) ; mais surtout il semble qu'Evagre ne veuille pas donner de méthode positive d'accès à la contemplation afin de garantir le caractère purement réceptif de la prière : *Si tu veux prier, tu as besoin de Dieu, qui donne la prière au priant*³⁰⁸. C'est notamment pourquoi Evagre (sous le nom de Nil) est une source majeure du renouveau spirituel des hésychastes au xiv^e siècle³⁰⁹.

Evagre ne distingue pas comme Origène entre "prière" (εὐχή) et "oraison" (προσευχή), la première étant davantage la prière de demande, et la seconde le dialogue de l'âme avec Dieu³¹⁰. Au contraire, seule cette seconde semble digne à Evagre du nom de prière, et dans *Euloge*, il emploie les deux termes indifféremment : Ἔστιν ὅτε βιαζόμεθα καθαραν τὴν εὐχὴν ποιῆσαι καὶ ἴσως οὐ δυνάμεθα· ἔστι δὲ καὶ πάλιν ὅτε οὐ βιαζομένων ἡμῶν καθαρα προσευχὴ τῆ ψυχῆ ἐγγιγεται³¹¹. La prière de demande en tant que telle n'a pas une grande place dans les écrits d'Evagre, et c'est cette obsession de la pureté spirituelle de la prière, entre autres éléments, qui a conduit à juger Evagre plus origéniste qu'Origène lui-même³¹².

La prière parfaite, comme chez Origène³¹³, est une vision ou contemplation du Père, de l'Un, à laquelle l'orant est amené par le Christ : *Le "cohéritier du Christ" est celui qui arrive dans l'Unité et se délecte de la contemplation avec le Christ*³¹⁴. Comme nous l'avons

³⁰⁷ORIGÈNE, *Libellus de Oratione*, GCS 3 (1899), p. 401. Δοκεῖ δέ μοι, ἔτι περὶ τῶν τόπων τῆς εὐχῆς διαλαβόντα, οὕτω καταπαῦσαι τὸν λόγον. Τέσσαρες δὴ μοι τόποι ὑπογραπτέοι φαίνονται, οὓς εὖρον διεσκεδασμένους ἐν ταῖς Γραφαῖς, καὶ σωματοποιητέον ἕκαστῶ κατὰ τούτους εὐχὴν. Εἰσι δὲ οἱ τόποι οὗτοι : κατὰ δύναμιν δοξολογίας ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ τῶ προοιμίῳ τῆς εὐχῆς λεχτέον τοῦ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ συνδοξολογουμένου ἐν τῶ ἁγίῳ Πνεύματι συνυμνουμένου. Καὶ μετὰ τοῦτο ταχτέον ἕκαστῶ εὐχαριστίας τε κοινὰς ὑπὲρ τῶν εἰς πάντας εὐεργεσιῶν, καὶ ὧν ἰδίᾳ τέτευχεν ἀπὸ Θεοῦ. Μετὰ δὲ τὴν εὐχαριστίαν φαίνεται μοι μικρόν τινα δεῖν γινόμενον τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων κατήγορον ἀπὸ Θεοῦ, αἰτεῖν πρῶτον μὲν ἴασιν πρὸς τὸ ἀπαλλαγῆναι τῆς τὸ ἁμαρτάνειν ἐπιπεροῦσης ἕξεως, δεύτερον ἄφῃσιν τῶν παρελελυθότων. Μετὰ δὲ τὴν ἐξομολόγησιν τέταρτόν μοι συνάπτειν φαίνεται δεῖν τὴν περὶ τῶν μεγάλων καὶ ὑπουρανίων αἴτησιν, ἰδίων τε καὶ καθολικῶν, καὶ περὶ τε οἰκείων καὶ φιλάτων. Καὶ ἐπὶ πᾶσι τὴν εὐχὴν εἰς δοξολογίαν Θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι καταπαυστέον.

³⁰⁸Εἰ προσεῦζασθαι βούλει, Θεοῦ χρεῖα τοῦ διδόντος εὐχὴν τῶ εὐχομένῳ. *Chapitres sur la Prière* 58. La même expression apparaît dans *Euloge*, au ch. 29.

³⁰⁹Cf. p. 267, et GÉHIN, Paul, "La dette d'Isaac de Ninive envers Evagre le Pontique", *Isaac de Ninive* (Connaissance des Pères de l'Eglise 119), Paris 2010, p. 45.

³¹⁰ORIGÈNE, *Libellus de Oratione*, GCS 3 (1899), p. 304.

³¹¹*Euloge*, ch. 28, l. 1-3. *Parfois nous nous efforçons de rendre notre prière pure mais n'y parvenons pas ; et parfois au contraire, sans effort de notre part, une prière pure se fait jour dans notre âme.*

³¹²BALTHASAR, Hans-Urs von, "The Metaphysics and Moral Theology of Evagrius", *Monašic Studies* 3 (1965), p. 183.

³¹³PERRONE, *op. cit.*, p. 139.

³¹⁴KG IV, 8.

vu plus haut³¹⁵, Evagre envisage une progression comme une montée dont les échelons sont le corps, l'âme, l'esprit, le Christ et Dieu ; l'homme se trouve ainsi relié à Dieu, par la médiation du Christ, par la partie la plus haute de son être. Le texte d'*Euloge* évoque le rôle de médiateur dévolu au Christ : *quand [les pensées] minimisent nos efforts sous prétexte qu'ils ne produisent rien, nous, autant qu'il est en notre pouvoir, majorons la miséricorde du Christ*. La figure du Christ permet au moine d'articuler ascèse et contemplation (pratique et gnostique, pour parler comme Evagre), dans la mesure où il conforme sa vie au Christ souffrant³¹⁶.

Le texte d'*Euloge* tempère ainsi l'impression désincarnée qui ressort de la lecture des *Kephalaia Gnostica*, où le Christ est présenté comme intermédiaire entre l'homme et Dieu purement en tant qu'émanation subordonnée du Père. Sans doute Evagre ne ressentait-il pas de contradiction entre les deux exposés de sa doctrine, les *Kephalaia* exprimant de façon abstraite et métaphysique les réalités concrètes de la conformation à Dieu décrites dans un traité comme *Euloge*. Toujours est-il qu'il se garde d'énoncer telle quelle dans *Euloge* une doctrine qui l'aurait entraîné trop loin sur un terrain théologique abstrait et potentiellement dangereux, surtout face à un interlocuteur novice. Il en reste donc dans ce traité à la description des efforts pratiques, sans décrire la contemplation à laquelle ces efforts doivent aboutir.

C'est sans doute cette restriction au domaine ascétique qui a permis au texte grec du traité de ne pas être éliminé par la censure, contrairement aux *Kephalaia Gnostica* ou à l'*Antirrhétique*, et même de connaître sous le nom de Nil une assez large diffusion, dont témoigne l'ampleur de la tradition manuscrite.

³¹⁵Cf. p. 59.

³¹⁶*Euloge*, ch. 28. La version arabe, possédant peut-être un texte différent, traduit "majorons la *passion* du Christ" : تعب المسيح (TĀDURUS et ṢAMU'ĪL, p. 41).

Analyse de la tradition manuscrite.

1. Manuscrits grecs

Le traité à Euloge est attesté dans son intégralité (ou presque) par 26 manuscrits, le plus ancien datant du x^e siècle, et sous forme d'extraits dans 25 autres. Ces manuscrits se répartissent en deux traditions d'importance inégale : la tradition α concentre la quasi-totalité des manuscrits subsistants, conservés pour beaucoup dans les bibliothèques du Mont Athos, tandis que la tradition ω , représentée par un seul manuscrit entier (le manuscrit C, Paris BnF Gr. 1188) et plusieurs extraits, a fourni le modèle de la plupart des versions orientales anciennes. Cette tradition est aussi celle qui correspond à ce que Sinkewicz¹ appelle la "recension longue" — quoique ce terme puisse sembler quelque peu excessif pour un seul paragraphe supplémentaire au début du chapitre 9. Le manuscrit E, sur lequel Sinkewicz avait basé son édition, présente plusieurs autres ajouts, mais ce sont apparemment des interpolations propres à ce manuscrit. Nous les présentons en annexe dans la présente édition. Quant aux sigles attribués aux principaux témoins, nous suivons l'usage de d'Antoine Guillaumont de P. Géhin dans l'édition du *Pratique* et des *Pensées* ; nous n'introduisons de nouveaux sigles que pour les manuscrits propres à *Euloge*.

Le principal outil de recherche pour l'heuriistique des manuscrits est le *Repertorium Evagrianum* de M. Paul Géhin. Cette base codicologique et bibliographique en cours d'élaboration recense tous les manuscrits comportant des œuvres d'Evagre. Nous avons pu compléter les précieux renseignements de ce répertoire grâce aux indications des catalogues de différentes bibliothèques, et aux introductions critiques aux œuvres d'Evagre déjà publiées dans la collection des *Sources Chrétiennes*.

¹Cf. *infra*, p. 94.

Tradition ω.

Les traditions α et ω se sont séparées à date très ancienne : ω a servi de base aux trois versions syriaques qui datent du VI^e siècle, et ces quatre groupes comportent des erreurs communes par rapport à α. La tradition ω ne comporte qu'un seul texte entier, et ce dans un manuscrit de mauvaise qualité. Dans l'apparat, nous notons ω les variantes confirmées à la fois par C et par l'ensemble les manuscrits appartenant à la tradition ω et comportant des extraits d'*Eulogé* ; certains, comme le Karakallou 74 (cf. *infra*), couvrent une assez grande partie du texte mais sont eux aussi de très mauvaise qualité. Leurs leçons variantes sont très nombreuses, et les mentionner n'aurait fait qu'alourdir inutilement l'apparat.

- **C : Parisinus gr. 1188².** XI^e siècle, parchemin, 2 col., 270 × 210/220 mm., 238 ff. (+ 003bis), 28-29 lignes.

Le texte va du f. 103v jusqu'au f. 125v, et se situe entre un écrit d'un autre auteur et les *Sentences aux Moines*.

Incipit : Πρώτη τῶν λαμπρῶν ἀγωνισμάτων ἐστὶ ξεντεία... ; desinit : μήπως τοῖς ἔξωθεν μόνον πόνοις προσέχων τοῖς ἔσωθεν δελεάζουσι προχειρισθῆσι.

Titre : Λόγος ασκητικὸς Πέτρου ἐρημίτου.

Dans ce manuscrit ainsi que dans les versions syriaques, le prologue est absent, le manuscrit commençant au chapitre 2. La dernière phrase du traité est également omise. L'orthographe est incertaine, beaucoup de phonétismes. L'attribution à "Pierre l'Ermite", inconnu par ailleurs, de ce traité ainsi que des *Sentences aux Moines* et du *Traité Pratique* qui se trouvent à la suite, est surprenante. Dans la suite du manuscrit, d'autres œuvres d'Evagre (*Chapitres sur la Prière*, *Huit esprits de malice*, ainsi que l'opuscule inauthentique *Sur les maîtres et les disciples*), sont attribués de façon plus classique à Nil. C'est le seul manuscrit de la tradition ω à présenter le texte grec du traité en entier et non sous forme d'extraits. Il est sans doute originaire d'une région périphérique, peut-être la Palestine.

Tradition α, branche ζ : Corpus Evagriens.

La branche apographe du sous-archétype ζ, constituée en majorité de manuscrits copiés au mont Athos, comporte deux particularités essentielles. Premièrement, le texte de ζ est mutilé au début, et tous les manuscrits de cette branche commencent au début du chapitre 9, sauf E et ses apograpes (voir plus bas), qui ont complété en puisant à une autre source.

²OMONT, H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements*, Paris 1886, t. I, p. 255-256. Cf. aussi MUYLDERMANS, Joseph, *A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque nationale de Paris*, Paris 1933, p. 11-12.

Deuxièmement, cette branche attribue nommément le traité (parmi plusieurs autres) à Evagre. En effet, le milieu athonite (où sont conservés beaucoup d'œuvres d'Evagre, dont certains copistes connaissaient apparemment la véritable attribution) semblait divisé à propos de l'orthodoxie d'Evagre : un lecteur du Paris gr. 1056³ le nomme en marge "Evagre le dément" ; mais en sens inverse, au xiv^e siècle, Calliste et Ignace Xanthopouloi, dans le *Methodos*⁴ le nomment "le divin Evagre", et Nicodème l'Hagiorite au xviii^e l'introduit sans commentaires dans la *Philocalie des Pères Neptiques*. Cependant, les frères Xanthopouloi travaillaient de seconde main, et il est probable qu'ils n'aient eu aucune idée de qui était Evagre au juste. A date plus ancienne toutefois, il se peut que la question ait été l'objet d'un débat : une note marginale du manuscrit E⁵ propose de considérer qu'il existe deux auteurs homonymes, l'un hérétique, l'autre orthodoxe, et c'est lui dont les œuvres seraient reproduites.

- **D : Athous Protatou 26**⁶. x^e siècle, parchemin, 300 × 230 mm., 330 ff., 21 lignes.

Le texte va du f. 71 jusqu'au f. 95 et se situe entre les *Six sentences* et les *Vices opposés aux vertus*.

Incipit : Ἐν οἷς παρέχεις... Desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας Τριάδος

Titre : Τοῦ αὐτοῦ.

Le début du texte est absent, le manuscrit commence au début du chapitre 9. Ce manuscrit réunit un "corpus evagrianum" (CE), avec des œuvres d'Evagre sous son propre nom, par opposition aux "corpus niliens" (CN) de la branche ν.

Le Protatou 26 est la source principale du plus important manuscrit de la branche ξ, mais qui est aussi l'un des plus contaminés de toute la tradition :

- **E : Athous Megistes Lavras Γ 93**⁷. xi^e siècle, parchemin, 240 × 190 mm., 315 ff., 27 lignes.

Le texte va du f. 272 jusqu'au f. 295v et se situe entre les *Six sentences* et les *Vices opposés aux vertus* (ordre du corpus CE).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον νεμόμενοι τοῖς πόνοις... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας Τριάδος.

³f. 1r.

⁴PG 147, 748 A.

⁵Megistes Lavras Γ 93, f. 180v ; cf. DRAGUET, R., RSL 40 (1952), p. 112.

⁶LAMBROS, Sp. P., *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos* (Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους κωδίκων), Cambridge 1895-1900, t. 1, p. 5.

⁷SPYRIDON DE LA GRANDE LAURE et EUSRATIADES, Sophronios, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the library of the Laura of Mount Athos* (Harvard Theological Studies 12), Cambridge (Massachusetts) 1925, p.46.

Titre : Εὐαγγερίου μοναχοῦ περὶ λογισμῶν ἐξηγορίας καὶ βίου συμβουλίας, πρὸς Εὐλόγιον.

Une seconde main, quasi contemporaine de la première, a complété la partie manquante de ce manuscrit avant le début du chapitre 9 par une autre source, appartenant à la tradition ω. Afin d'éviter un blanc entre son ajout et le texte original, ce copiste a retiré le premier folio du traité et récrit le texte à partir de sa source de la tradition ω. Nous notons donc ω les leçons qui, pour les 8 premiers chapitres, sont attestées à la fois par E et C. Le copiste de E, de plus, a interpolé certains passages de son propre cru, en particulier au chapitre 12. Il a procédé de même face à une lacune dans le traité suivant, *Les Vices opposés aux vertus*. Enfin, un troisième copiste, au xvii^e siècle, a trouvé le texte du chapitre 2 fort effacé ; il a donc récrit ce chapitre par-dessus la main du xi^e siècle, sans se servir d'un autre manuscrit mais en se fondant sur ses propres conjectures hasardeuses ; E présente donc pour le chapitre 2 tant de variantes (sans intérêt qui plus est, étant tardives) que nous n'en avons pas apesanti l'apparat. Nous les présentons pour mémoire, puisque le texte de E a servi de base à l'édition de Sinkewicz, dans une note en fin de volume.

Ce manuscrit a été copié de nombreuses fois, notamment sous forme d'extraits :

Le Megistes Lavras Γ 93 a donné lieu pour *Euloge* à une seule copie entière, bien qu'il ait été repris dans de nombreux fragments (cf. *infra*) :

– **Athous Vatopediou 423**⁸. xv^e siècle, papier, 180 × 130 mm., 257 ff., ?? lignes.

Le texte va du f. 1 jusqu'au f. 31v ; il se situe au début du manuscrit (en raison d'une mutilation) et avant les *Vices opposés aux vertus* (ordre du corpus CE).

Incipit mut. : μάλιστα καθ' ἡσυχίαν... (début du ch. 4) ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς ἁγίας Τριάδος.

Sans titre.

• **A : Coislinianus 109**⁹. xi^e siècle, parchemin, 300 × 230 mm., 264 ff., 31 lignes.

Le texte va du f. 171v jusqu'au f. 184v et se situe entre *sur la sanctification* et les *Sentences aux moines* (ordre refondu).

Incipit : Θεὸν ἐν οἷς παρέχεις... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Sans titre.

Ce manuscrit appartient à la branche ζ, mais se trouve contaminé par une source provenant de la branche des corpus Niliens, vraisemblablement le manuscrit **Mo**. Cependant, il a dû considérer les premiers chapitres comme une interpolation et ne les a pas intégrés : le traité commence à au début du

⁸EUSTRATIADIS, Sophronios et Arcadius de Vatopedi, Κατάλογος τῶν ἐν τῇ ἱερᾷ μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων, Paris 1924, p. 82.

⁹DEVRESSE, R., *Bibliothèque Nationale. Département des mss. Catalogue des mss. grecs. T. II, le fonds Coislin*, Paris 1945, p. 99.

chapitre 9 comme dans le reste de la branche ζ. le copiste a simplement rajouté le mot Θεὸν au début de sa première phrase pour rétablir une syntaxe cohérente. La contamination étant assez sévère, son précurseur de la branche ζ ne peut pas être établi avec certitude. En outre, par au moins un passage (ch. 27, l.9) on peut s'assurer que le copiste a eu connaissance du texte de E : celui-ci porte la leçon πρὸς, issue d'une mauvaise lecture du *nomen sacrum* προς, tandis que les autres manuscrits portent la leçon πατρός; A, lui, combine les deux leçons en πρὸς πατρός.

Le manuscrit suivant, qui donne *Euloge* en entier au sein d'une section évagrienne, puis des extraits du même ouvrage plus loin au sein d'une section "nilienne", est très proche du précédent pour le premier texte :

- **B : Parisinus gr. 1056**¹⁰. XI^e siècle, parchemin, 237 × 175 mm., 156 ff. (+ 155a), 24 lignes.

Le texte va du f. 51v jusqu'au f. 76v et se situe entre les *Pensées* et un écrit d'un autre auteur.

Incipit : Θεὸν ἐν ὅς παρέχεις... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ.

Tradition α, branche ν : Corpus Niliens.

La branche dite des copus Niliens¹¹ est la deuxième branche de la tradition α. Les manuscrits de cette branche intègrent le traité à Euloge dans un corpus de textes attribués à Nil d'Ancyre, et qui se retrouvent présentés toujours plus ou moins dans le même ordre dans les manuscrits de cette branche. Un corpus Nilien finit ainsi par se figer et se perpétuer sous une forme stable, qui se retrouve sous quatre principales variations, notées ici CN₁, CN₂, CN₃ et CN₄. Le traité, dans cette branche, est présent dans l'intégralité de ses 33 chapitres. C'est aussi la branche qui comprend le nombre le plus important de manuscrits.

Précurseurs de CN₁

- **Mo : Monacensis gr. 498**¹². X^e siècle (sauf les ff. 9, 161-168v, et 209-264), parchemin, 215 × 140 mm., 264 ff., 31 lignes.

¹⁰OMONT, *op. cit.*, t. 1 p. 212-213.

¹¹Terminologie introduite par Paul GÉHIN; cf. en particulier l'introduction critique aux *Pensées*.

¹²HARDT, I., *Catalogus manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, Munich 1812, t. 5, p. 188.

Le texte va du f. 85 jusqu'au f. 99v et se situe entre les *Chapitres Parénétiqes* et les *Vices opposés aux vertus*.

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάθῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Νείλου μοναχοῦ κεφάλαια διάφορα πρὸς ἀσφάλειαν ψυχῆς.

Entre 94v et 95, lacune provoquée par la perte d'un folio, allant de τὴν καρδίαν] (ζη. 22 λ. 1) καὶ πολλῶν jusqu'à τῶν λογισμῶν σο[φισθῆση. (ch. 24 l. 5). Ce manuscrit a de bonnes chances d'être celui par lequel A a été contaminé. La même main, notée **Mo'**, a apporté des corrections. Le manuscrit est un précurseur du corpus CN₁.

Le Monacensis 498 possède un parent très proche, pour le texte aussi bien que pour la date, le Koutloumoussiou 18 ; ce dernier, cependant, possède une apparence tout à fait particulière, étant un manuscrit d'apparat, écrit en écriture bouletée :

- **Ko : Athous Koutloumoussiou 18**¹³. x^e siècle, parchemin, 278 ff., 31 lignes.

Le texte va du f. 269 jusqu'au f. 278v et se situe après le *Dicours Ascétique* ; en raison d'une mutilation, c'est le dernier traité du manuscrit.

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit (mutilé) : ἴνα ἡ ἀγία τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι (ch. 17, l. 6).

Titre : Τοῦ αὐτοῦ (Νείλου) κεφάλαια διάφορα πρὸς ἀσφάλειαν ψυχῆς.

En plus de la mutilation qui touche la fin du manuscrit, il manque aussi un bifolio entre le f. folioté 274v et le f. folioté 276. La lacune résultante va de Ὁ ἀκτῆμων ἀμέριμον ἔχει τοῦ βίου τὴν (ch. 9 l. 6) à -ρεῖσθαι ἀπὸ τῶν παρόντων (ch. 12, l. 3). C'est le plus ancien manuscrit grec du traité. C'est également un précurseur du corpus CN₁.

Il existe de ce dernier une copie conservée à Kiev :

- **Kiev 43. Φ. 301 / 149 Π**¹⁴. xiv^e siècle, papier, 202 × 137 mm, 432 ff., 28 lignes.

Le texte va du f. 163v jusqu'au f. 188 et se situe entre deux extraits des *Pensées*.

Incipit f. 163v : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit imperf. f. 190 : τῆς αὐτοῦ ἰσχύος κατορθωθέντας (ch. 33 l. 18).

Titre : Τοῦ αὐτοῦ (Νείλου) κεφάλαια διάφορα πρὸς ἀσφάλειαν ψυχῆς πάνυ ὀφέλημα.

Après le *Monacensis gr. 498* et le *Koutloumoussiou 18*, le manuscrit le plus ancien est le *Parisinus 913*, également précurseur du corpus CN₁.

¹³LAMBROS, *op. cit.*, t. 1 p. 275.

¹⁴CHERNUKHIN, Eugène (*et al.*), *Грецькі рукописи у зібраннях Києва*, Kiev 2000, p. 72. La nouvelle cote est 43. Φ. 301 ; l'ancienne, 149 Π, est celle du vieux catalogue РЕТРОВ, N. J., *Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии*. Kiev, 1875-1879.

- **Π : *Parisinus gr. 913***¹⁵. x^e siècle, parchemin, 260 × 175/185 mm., 290 ff., 30 lignes.

Le texte, qui prend place en tête d'une sélection intitulée Νείλου μοναχοῦ κεφάλαια καὶ λόγοι διάφοροι ἕως τὴν συμπλήρωσιν τοῦ βιβλίου., va du f. 161 jusqu'au f. 182v et se situe entre le texte d'un autre auteur et les *Vices opposés aux vertus*.

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάθη τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Pas de titre propre.

La composition du manuscrit est fort semblable au Marcianus gr. 131, qui est le premier représentant de la forme CN₁ du corpus Nilien.

Corpus CN₁

- **Ma : *Venetus Marcianus gr. 131***¹⁶. xi^e siècle, parchemin, 345 × 245 mm., 369 ff., 27 lignes.

Le texte va du f. 1 jusqu'au f. 24 et se situe au début du manuscrit, avant les *Vices opposés aux vertus*.

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάθη τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Pas de titre propre.

Ce manuscrit est très proche de Π, sans que l'on puisse affirmer qu'il s'agit d'une copie directe. Il constitue le modèle du corpus CN₁.

Le traité à Euloge, en tant que partie du corpus CN₁, se retrouve dans deux copies du Marcianus gr. 131 :

- ***Vaticanus gr. 1434***¹⁷. xiv^e siècle, parchemin, 285 × 215 mm., 315 ff., 25-33 lignes.

Le texte va du f. 1 jusqu'au f. 23v et se situe au début du manuscrit, avant les *Vices opposés aux vertus* (Ordre du corpus CN₁).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάθη τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre (2^e main) : Πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν.

- * ***Vaticanus Ottobonianus gr. 143***¹⁸. xvii^e siècle, papier, 279 × 198 mm., 455 ff., 12-15 lignes.

Le texte va du f. 1 jusqu'au f. 50v et se situe au début du manuscrit, avant les *Vices opposés aux vertus* (Ordre du corpus CN₁).

¹⁵OMONT, *op. cit.*, t. 1, p. 173-174.

¹⁶MIONI, E., *Codices graeci manuscripti bibliothecae divi Marci Venetiarum*, Rome 1981, t. 1, p. 183.

¹⁷Ms. Sala di Consultazione 323, ff. 396v-397.

¹⁸FERON, E., et BATTAGLINI, F., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti jubente Leone XIII Pont. Max. Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae descripti*, Rome 1893, p. 80.

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν.

– **Vaticanus gr. 653**¹⁹. xiv^e siècle, papier, 410 × 285 mm., 266 ff., 32 lignes.

Le texte va du f. 66 jusqu'au f. 78v et se situe entre un traité authentique de Nil, *Sur la pauvreté volontaire*, et les *Vices opposés aux vertus* (Corpus CN1 fusionné avec une source proche du Monacensis 498).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Sans titre.

Corpus CN2

Proche de cet ensemble de manuscrits par le texte, mais présentant une forme différente du corpus nilien est ce manuscrit conservé désormais à Florence :

• **La : Laurentianus gr. IX 18**²⁰. xii^e siècle, parchemin, in-quarto, 317 ff., 32 lignes.

Le texte va du f. 206 jusqu'au f. 227 et se situe entre les *Lettres* de Nil et les *Vices opposés aux vertus* (Modèle du corpus CN2).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος. Εἰς δόξαν Πατρὸς καὶ Ἰησοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν.

Entièrement consacré à Nil, ce manuscrit est le plus ancien représentant d'une seconde forme du corpus Nilien : CN2.

De ce manuscrit il existe deux copies, l'une à Moscou, provenant du monastère d'Iviron, et l'autre au monastère de Dochariou :

– **Mosquensis Synod. gr. 338 (Vlad. 179)**²¹. xii^e siècle, parchemin, 252/261 × 158/167 mm., 495 ff., 25-30 lignes.

Le texte va du f. 293v jusqu'au f. 322 et se situe entre les *Lettres* de Nil et les *Skemmata* (Ordre du corpus CN2).

¹⁹MERCATI, DEVRESSE *et al.*, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti receniti jussu Pii XI Pontificis Maximi*, Vatican 1923-, p. 79-82.

²⁰BANDINI, A. M., *Catalogus codicum mss Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera graecorum Patrum*, Florence 1764-1770, p. 419-422.

²¹VLADIMIR (Archimandrite), *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной библиотеки. Часть первая : Рукописи греческие*, Moscou 1894, p. 203-207.

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος. Εἰς δόξαν Πατρὸς καὶ Ἰησοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν.

Ce manuscrit a lui-même produit une copie :

* **Parisinus IFEB 45**²². Fin XIII^e siècle - début XIV^e, papier non filigrané, 180/185 × 135/140 mm., 247 ff., 27-29 lignes.

Le texte va du f. 232v jusqu'au f. 246 et se situe entre les *Lettres* de Nil et les *Skemmata* (Ordre du corpus CN2, dont le copiste ne retient pas toutes les pièces).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος. Εἰς δόξαν Πατρὸς καὶ Ἰησοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν.

– **Athous Dochiariou 85**²³. XIII^e siècle, papier, ??? × ??? mm., 487 ff., 2 col., 34-40 lignes.

Le texte va du f. 396 jusqu'au f. 407 et se situe entre le *Discours ascétique* de Nil et le *Vices opposés aux vertus* (Malgré l'ordre du corpus, qui s'apparente davantage à CN1, le fait que ce manuscrit soit copié sur La ne fait guère de doute, au vu des erreurs communes et de la finale comportant la même doxologie).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος. Εἰς δόξαν Πατρὸς καὶ Ἰησοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχὸν περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας.

Sur ce dernier manuscrit a été copié le suivant :

* **Vaticanus Ottoboni gr. 397**²⁴. XIV-XV^e siècle, papier, 293 × 201 mm., 143 ff., 34 lignes.

Le texte va du f. 74 jusqu'au f. 83v et se situe entre le *Discours ascétique* de Nil et le *Vices opposés aux vertus* (Sur l'ordre de ce corpus, voir manuscrit précédent).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος. Εἰς δόξαν Πατρὸς καὶ Ἰησοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Νείλου Ἀσκητοῦ πρὸς Εὐλόγιον περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν.

²²GÉHIN, "Le plus ancien manuscrit grec de l'Institut Français d'Études Byzantines (IFEB 45)", REB 53 (1995), p. 289-293.

²³LAMBROS, *op. cit.*, t. 1 p. 244.

²⁴FERON, *op. cit.*, p. 209.

Corpus CN₃

Le manuscrit suivant, qui correspond encore à un rameau différent de la branche ν possède un texte assez difficile et contaminé ; il est le modèle d'un troisième type de corpus nilien : (CN₃).

- **Wo : *Guelferbytanus 4284 (Gudianus gr. 97)***²⁵. XIII^e siècle, papier, 190 × 130 mm., 384 ff., 25-26 lignes.

Le texte va du f. 46 jusqu'au f. 73v et se situe entre un écrit d'un autre auteur et les *Vices opposés aux vertus* (Modèle du corpus CN₃).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νεΐλου κεφάλαια διάφορα πρὸς ἀσφάλειαν ψυχῆς.

Le traité est considéré comme un recueil de *κεφάλαια*, et se trouve divisé en 200 chapitres. Les folios 83-89 et 329-359 du manuscrit sont issus d'une restauration par une main 2 datant du XIV^e-XV^e siècle. Cette main a apporté des corrections aussi à la partie du manuscrit comprenant *Euloge*, à chaque fois pour rapprocher le texte de celui de La, qui avait déjà contaminé la première copie.

- **Pa : *Panteleimon 127***²⁶. XIV^e siècle, papier, 205 × 150 mm., 303 ff., 21-22 lignes.

Le texte va du f. 1 jusqu'au f. 10 ; le manuscrit, mutilé, commence au ch. 22 l. 16 ; *Euloge* est suivi des *Vices opposés aux vertus* (Ordre du corpus CN₃).

Incipit : κάνταῦθα πλέον τῆ σαρκί σου... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Le titre a disparu.

Le traité, ici aussi, est considéré comme un recueil de *κεφάλαια*, et se trouve divisé en 200 chapitres, ce qui confirme la proximité avec Wo ; il ne s'agit cependant pas d'une copie directe. Il s'insère ici aussi dans un corpus de type CN₃.

Corpus CN₄

La branche du corpus CN₄, qui a pour principal représentant le manuscrit Ottoboni gr. 25, source de l'édition de Suarès et donc de la plupart des versions en langues modernes actuellement en circulation, appartient à un groupe qui a pour source principale le manuscrit Wo.

²⁵ HEINEMANN, O. von, *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, t. IV : Die Gudischen Handschriften*, Wolfenbüttel 1913.

²⁶ LAMBROS, *op. cit.*, t. 2 p. 296.

- – **Metochion Panagίου Taphou 264**²⁷. xv^e siècle, papier, ??? × ??? mm., 298 ff., 30 lignes.

Le texte va du f. 96 jusqu'au f. 113v et se situe entre le traité *Sur la supériorité des moines* et les *Vices opposés aux vertus* (Ordre apparenté au corpus CN4).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν.

Ce manuscrit est vraisemblablement une copie directe ou indirecte de Wo, contaminée cependant en de nombreux endroits par un manuscrit de la branche ξ et par un autre proche de La.

- * **Y : Vaticanus Ottobonianus gr 25**²⁸. AD 1564-1565, papier, 335 × 218 mm., 298 ff., 26 lignes.

Le texte va du f. 165 jusqu'au f. 184 et se situe entre le traité *Sur la supériorité des moines* et les *Vices opposés aux vertus* (Modèle du corpus CN4).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν.

Ce manuscrit copié à Chypre dans les dernières années de la présence vénitienne est une anthologie de traités ascétiques réunis à la demande de l'archevêque latin de Nicosie, Philippe Mocenigo (comme l'atteste le poème dédicatoire arcrostiche) pour servir de base à une édition typographique. Pour *Euloge*, il a copié un manuscrit proche du *Metochion 264*, ou voire ce dernier directement. Ce manuscrit est par ailleurs celui qui a servi de base à l'édition de Suarès de 1673, elle-même la source de l'édition de Migne. Etant une compilation originale, ce manuscrit est l'unique vrai représentant du corpus CN4.

Autres

Enfin, le dernier manuscrit important de la branche ν est le Xenophon 36, qui ne se conforme à aucun des corpus CN, tout en étant proche de ces manuscrits par les leçons qu'il présente :

- **Xe : Xenophon 36**²⁹. AD 1313-1314, papier, ??? × ??? mm., 762 p., 33 lignes.

Le texte va de la p. 242 jusqu'à la p. 270 et se situe après les *Skemmata* et à la fin de la sélection évangélique ("nilienne"), marquée par deux vers de l'Anthologie Palatine (I, 100) concernant Nil : Νείλου

²⁷PAPADOPOULOS-KERAMEUS, A. I., Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων, Saint-Pétersbourg 1891-1915, t. 4 p. 244.

²⁸FERON, *op. cit.*, p. 23-24. Cf. aussi GRIBOMONT, Jean, "L'édition romaine (1673) des *Traçtatus* de S. Nil et l'*Ottobonianus gr. 25*", *Texte und Textkritik* (TU 133), Berlin 1987, p. 193-202.

²⁹LAMBROS, *op. cit.*, t. 1 p. 64.

ποταμοῖο ῥόος χθόνα οἶδε ποτίζειν, / Νείλου δ' αὖ μοναχοῖο λόγος φρένας οἶδεν ἰαίνειν (Le flot du fleuve Nil a su abreuver la terre, / La parole du moine Nil a su charmer les cœurs.)

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάθη τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια διάφορα πρὸς ἀσφάλειαν ψυχῆς πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν.

Ce manuscrit ne s'insère dans aucune sous-branche de ν, et son corpus est atypique, mais pourrait être rapproché de CN₁.

Ce manuscrit a lui aussi été à l'origine de deux copies :

– **Matsouki**³⁰. Fin xiv^e siècle, papier, 295 × 210 mm., 2 col., 564 ff., 46 lignes.

Le texte va du f. 238 jusqu'au f. 245v, et se situe entre les *Sentences alphabétiques* et les *huit esprits de malice* (le manuscrit est une compilation qui réunit différents corpus).

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάθη τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια διάφορα πρὸς ἀσφάλειαν ψυχῆς πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν.

– **Athous Panteleimon 635**³¹. Fin xvii^e siècle, papier, 205 × 160 mm., 140 ff., 17-26 lignes.

Le texte va du f. 35v jusqu'au f. 58v, et se situe entre les *Skemmata* et les *Vices opposés aux vertus*.

Incipit : Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... ; desinit : καὶ μὴ ἐπιλάθη τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια διάφορα πρὸς ἀσφάλειαν ψυχῆς πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν.

Aux ff. 35v-48, le texte est collationné sur le manuscrit E. A partir du f. 48, intervient un nouveau copiste, à qui le manuscrit E semble plus fiable (peut-être parce que celui-ci attribue justement le traité à Evagre); la fin du traité, ainsi que les pièces suivantes jusqu'à la fin du manuscrit, sont donc apoglyphes de E uniquement.

Extraits

Extrait apparenté à la branche ζ

- **Parisinus gr. 362**³². xiii^e-xiv^e siècle, papier, 208 × 135/140 mm., 317 ff., 27-35 lignes.

Ce manuscrit présente une sélection de sentences attribuées à Nil. Dix-huit extraits d'*Euloge* concluent le florilège.

³⁰GIANNAKES, G. N., et SABBANTIDES, Το χειρόγραφο της Βύλιζας στο Ματσούκι Ιωαννίνων, Δωδώνη 12 (1983), p. 253-261. Le manuscrit appartenait au monastère épirote de Buliza, dont les collections ont été transférées à Athènes, à l'exception de ce manuscrit, resté au village voisin de Matsouki. Cf. aussi *Pensées*, p. 64, et les indications de P. Géhin citées par A. Rigo : RIGO, Antonio, *Il monaco, la chiesa e la liturgia*, Florence 2005, p. xxx-xxxi.

³¹LAMBROS, *op. cit.*, t.2 p. 407.

³²OMONT, *op. cit.*, t. 1, p. 37.

Inc. f. 138 Επὸν λογισμὸς ἐπιστῆ σου τῆ καρδίᾳ δυσέυρετος (c. 10, l. 11); des. f. 139v τὴν ψυχὴν ταπεινώσωμεν. (ch. 32, fin)

Extrait apparenté à D

- **Berolensis gr. 83**³³. (xv-xvi^e siècle), papier, 151 × 100., 345 ff., 24 lignes.

Ce manuscrit comporte le texte d'*Euloge* à partir du début du chapitre 27. Il est possible soit qu'il s'agisse d'un extrait, soit que le texte ait été copié sur un manuscrit mutilé. Il pourrait s'agir d'un ancêtre commun avec D : le texte comporte toutes les leçons propres à la branche χ comme par exemple ἴν' ἐκ τούτων κατὰ μέρος (ch. 31, l. 20), ou τῆς προσκυνητῆς καὶ ἀγίας Τριάδος (Concl., l. 2-3), ainsi que la seule variante non orthographique qui soit propre à D sur la fin du traité : ἀπάσῃν προσμειδιᾷ τὴν γῆν (ch. 32, l. 36).

Inc. f. 285v Σφόδρα ζηλοῦσιν οἱ δαίμονες (ch. 27, début); des. f. 291v καὶ μὴ ἐπιλάθῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ἀγίας Τριάδος (fin du traité)

Extraits apparentés à E

- **Athous Megistes Lavras Γ 40**³⁴. xiii^e - xiv^e siècle, parchemin et papier, 235 × 140 mm., 240 ff., lignes variables.

La première pièce conservée de manuscrit mutilé au début est une copie des *Vices opposés aux Vertus*, suivie de sentences extraites de diverses œuvres d'Evagre. Les sentences extraites d'*Euloge* commencent au milieu de la l. 13 du f. 6r, sans signalement particulier.

Inc. f. 6 Νόει δέ μοι τὴν ἐναντίαν χαράν... (ch. 5, l. 12); des. f. 13v ... τὴν αὐτῶν χοροστασίαν ἐμπιστεύσωμεν. οὕτω γὰρ τῷ φίλτρῳ τῆς ἀγάπης ἐνωθέντες τὴν κακίαν ἐξωθήσομεν (ch. 25, l. 16).

- **Sabaiticus 420**³⁵. xiv^e siècle, papier, 150 × 110 mm., 200 ff., 21-23 lignes.

Ce manuscrit présente une petite sélection évagrienne au sein d'un florilège ascétique.

Inc. f. 164 Ὅταν ἀποταξάμενος (ch. 9 l. 15); des. f. 164v φοβήθη (ch. 10 l. 7).

Inc. f. 178 Εἰ ἀπὸ τόπου (sic) (ch. 10 l. 19); des. f. 178 οἱ δὲ πόνοι ἐλύθησαν (ch. 11 l. 5).

- **Vaticanus gr. 703**³⁶. xiv^e siècle, papier, 295 × 220 mm., 302 ff., 31 lignes.

Ce manuscrit regroupe entre des œuvres de Syméon le Nouveau Théologien et de Paul Evergétis des extraits de textes d'Evagre ; aux f. 257v-258 et 259v-263v, deux séries d'extraits d'*Euloge* encadrent de brefs extraits des *Skemmata*. Le début des *Skemmata* est indiqué par une rubrique, mais le passage des

³³STUEDEMUND, W., et COHN, L., *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, t. XI : "Verzeichnis der griechischen Handschriften", Berlin 1890-1897, p. 33.

³⁴SPYRIDON DE LA GRANDE LAURE et EUSRATIADÈS, *Sophronios*, *op. cit.*, p. 37.

³⁵PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *op. cit.*, t. 2 p. 540-541.

³⁶MERCATI, DEVRESSE, *op. cit.*, p. 181-186.

Skemmata à la seconde série d'extraits d'*Euloge* n'est pas marqué. Cette seconde série d'extraits est la même que dans le manuscrit précédent.

Inc. f. 257v Ἀπαθεῖς (*sic*) γὰρ ἐστὶ (ch. 2, l. 1); des. f. 258 ... τοῦτοις ἀποῦσι διαθρασυνόμεθα (ch. 4, l. 25).

Inc. f. 259v Νόει δέ μοι τὴν ἐναντίαν χαρὰν (ch. 5, l. 12); des. f. 263v... τὴν αὐτῶν χοροστασίαν ἐμπιστεύσωμεν. οὕτω γὰρ τῷ φίλτρῳ τῆς ἀγάπης ἐνωθέντες τὴν κακίαν ἐξωθήσομεν (ch. 25, l. 16).

- ***Athous Iviron 511***³⁷. xiv^e siècle, papier, 216 × 142 mm., 506 ff. (+ 79bis), lignes variables.

Florilège ascétique dans lequel les textes semblent avoir été groupés par thèmes.

Inc. f. 52v ἔθος δὲ ἐν ταῖς περὶ τὸν ἀπόδημον μερίμναις... (ch. 31, début); des. f. 53 ὑπογράψωσιν (ch. 31, fin)

Inc. f. 77 Ὁ εἰς φαιδρὰν (ch. 23, début); des. f. 78v μίσωμεν (*sic* pour νομίσωμεν) (ch. 23, fin)

Inc. f. 78v Τινὶ τῶν ἀδελφῶν (ch. 29, début); des. f. 79bisv κατετραγμένους (ch. 29, fin)

Inc. marge du f. 79bis Τίς τῶν γνωστικώτερον (*sic*) (ch. 26, début); des. marge du f. 79bis στολήν (*sic* pour ἐντολήν) (ch. 26 l. 7)

Inc. f. 115 Δίκαζε (ch. 10, l. 8); des. f. 115v φρόνιμος εἶναι (ch. 10, l. 18)

Inc. f. 115v Ποτὲ μὲν (ch. 28, début); des. f. 116v διαρπαζόντων (ch. 28, fin)

Inc. f. 241v Ὡσπερ ὁ ἐκτὸς (ch. 7, l. 42); des. f. 241v ἀποβρασμός (ch. 7, l. 48)

Inc. f. 241v Φιλοκάλει (ch. 7, l. 37); des. f. 241v πόρον (ch. 7, l. 38)

Inc. f. 250 Ὁ ἐκτενέστερον (ch. 7, l. 29); des. f. 250 καθὼς ἱστορεῖται Ἐλισσαῖος ὁ προφήτης (ch. 7, l. 32)

Inc. f. 250 Ἔστιν ὅτε βιαζόμεθα (ch. 30, début) Inc. f. 250 φέγγος (ch. 30, fin)

- ***Vaticanus Barberinus gr. 419***³⁸. xiv^e siècle, papier, 221 × 148 mm., 424 ff., 28 lignes.

Ce manuscrit, au sein d'un court florilège d'œuvres d'Evagre, reprend le même extrait du ch. 29 que le précédent, en l'amputant tout à la fin des mots καὶ ἀνορθοῖ πάντας τοὺς κατετραγμένους.

Inc. f. 228v Τινὶ τῶν ἀδελφῶν (ch. 29, début); des. f. 229 τοὺς καταπίπτοντας (ch. 29, fin)

- ***Athous Vatopediou 57***³⁹. xiii^e siècle, papier, 339/343 × 246/249 mm., 518 ff., 28-36 lignes.

Ce recueil océanique dédié à la littérature ascétique est de composition assez confuse. Dans une partie consacrée à Théodore d'Edesse, le copiste a fusionné certains chapitres de la *Centurie* de ce dernier.

³⁷LAMBROS, *op. cit.* t. 1 p. 160

³⁸Sala di Consultazione Ms. 377, p. 4-8. Cf aussi VAN DEUN, Peter, *Maximi Confessoris liber asceticus*, Louvain 2000, p. CXIII.

³⁹LAMBERZ, E., *Katalog der Griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi*, Thessalonique 2006, t. 1 p. 248-276. EUSTRATIADIS, Sophronios et ARCADIOUS DE VATOPEDI, *op. cit.*, p. 17. Cf aussi VAN DEUN, Peter, "Œuvres d'Evagre le Pontique passées inaperçues dans l'Athous Vatopedinus 57 (XIIIe-XIVe siècle)", *Byzantion* 60 (1990), p. 441-444.

N'arrivant donc pas au nombre de 100 chapitres, il a complété avec des extraits de divers auteurs, dont Evagre : les chapitres 92-99 de la *Centurie* de Théodore d'Edesse sont en réalité des extraits des chapitres 7-11 d'*Euloge*, copiés sur E (cf. en particulier la leçon propre à E : *ῥᾶττον αὐτόν ἀποστῆναί σου ποιήσης*, ch. 7, l. 35-36).

Inc. f. 63v Ὅταν λογισμὸς ἐπιστῆ σου τῆ καρδίᾳ (c. 7, l. 33) ; des. f. 64 οἱ δὲ πόννοι ἐλύθησαν (ch. 11, l. 6)

Par ailleurs, plus loin dans le recueil, trois sections sont dédiées proprement à Evagre. Les deux premières s'apparentent au corpus CN₃, mais la dernière est copiée sur un corpus de type CE. Il s'y trouve de très brefs extraits d'*Euloge* qui sont eux aussi copiés sur E.

Section C (ff. 477-482v)

Inc. f. 477 Τῆς τῶν δοκιμωτάτων (ch. 26, l.8) ; des. f. 478 καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας Τριάδος (fin du traité). Cet extrait n'est pas continu, mais se présente une dizaine de coupures de longueur variable.

Inc. f. 478v ἀναζωγράφει σου τῆ καρδίᾳ (ch. 22, l. 20) ; des. f. 478v τῆς σαρκὸς φρόνημα κατασβέσαι (ch. 22, l. 22)

Inc. f. 478v Ὁ τιμᾶσθαι θέλων (ch. 3, l. 5) ; des. f. 478v τούτοις ἀποῦσι διαθρασυνόμεθα (ch. 4, l. 23)

Extraits apparentés à la branche ν

Un certain nombre d'extraits présents dans d'autres manuscrits sont à rattacher à la branche ν, à commencer par un extrait qui se retrouve copié dans plusieurs manuscrits :

- ***Hierosolymitanus Sabaiticus 366*** ⁴⁰. XIII^e siècle, papier non filigrané, in-octavo, 254 ff.

Le manuscrit présente deux sections niliennes : une courte sélection d'extraits aux ff. 113v-134, et une sélection plus longue plus des ff. 205 à 220. La première section comporte un court extrait de la fin d'*Euloge*, et la seconde, quatre longs extraits couvrant un ensemble qui va du début du traité jusqu'au début du ch. 7. A la fin de ceux-ci, le copiste a ajouté les mots ...ποικίλως καὶ ἀντιτεχνᾶσθαι τὰ τῶν δαιμόνων ἐπιτηδεύματα, pour donner un ton conclusif à la dernière phrase.

Inc. f. 133v Ἐν ταῖς ὀψινᾶς (ch. 23 l. 6) ; des. f. 134 νομίσωσι (ch. 23 l. 13).

Inc. f. 212 Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόννοις νεμόμενοι (Prologue, début) ; des. f. 212v l. 4 τροφή λογισμῶν καθίσταται (Prologue, l. 7).

Inc. f. 212v l. 5 Δια τοῦτο ὁ ἀρχόμενος (ch. 1 l. 24) ; des. f. 212v l. 24 χαμαίζηλον δόξαν (ch. 3 l. 9).

Inc. f. 212v l. 24 Ὁ τῆ ταπεινώσει (ch. 3 l. 14) ; des. f. 213 l. 3 ἐξουδενώσεις ἐχεῖνον (ch. 4 l. 13).

Inc. f. 213 l. 4 Ὅταν ἴδωσιν ἡμᾶς οἱ δαίμονες (ch. 4 l. 18) ; des. f. 214 ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς μεταμορφοῦσθαι ποικίλως καὶ ἀντιτεχνᾶσθαι τὰ τῶν δαιμόνων ἐπιτηδεύματα. (ch. 7, l. 18)

⁴⁰ΠΑΠΑΔΟΥΠΟΥΛΟΣ-KERAMEUS, *op. cit.*, t. 2, p. 482-492.

- **Scorialensis Υ III 2** (gr. 272)⁴¹. Début XIII^e siècle, parchemin, 233 × 165 mm., 381 ff., 35 lignes.

Ce manuscrit reprend l'ensemble de quatre extraits du manuscrit précédent, avec les mêmes coupures, et comporte la même modification de la dernière phrase.

Inc. f. 225 Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι; des. f. 227 ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς μεταμορφοῦσθαι ποικίλως καὶ ἀντιτεχνᾶσθαι τὰ τῶν δαιμόνων ἐπιτηδεύματα. (ch. 7, l. 18)

- **Vatopedi 605**⁴². XIII^e siècle, papier, 110 × 130 mm., 417 ff., 23 lignes.

A nouveau le même extrait.

Inc. f. 205 Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι (Prologue, début); des. f. 209ν ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς μεταμορφοῦσθαι ποικίλως καὶ ἀντιτεχνᾶσθαι τὰ τῶν δαιμόνων ἐπιτηδεύματα. (ch. 7, l. 18)

- **Vatopedi 606**⁴³. XIII^e siècle, papier, 140 × 110 mm., 283 ff., 22 lignes.

Ce manuscrit était à l'origine relié ensemble avec le Vatopedi 605.

Inc. f. 133 Ἔστιν ὅτε βιαζόμεθα (ch. 30, début); des. f. 133 τῆς ψυχῆς τὸ φέγγος (ch. 30, fin)

L'extrait du Vatopedi 605 et celui du Vatopedi 606 se retrouvent copiés dans un autre manuscrit plus tardif :

- **Vaticanus Ottobonianus gr. 436**⁴⁴. XV^e siècle, papier, 290 × 205 mm., 308 ff., 25 lignes.

Inc. f. 109 Ἔστιν ὅτε βιαζόμεθα (ch. 30, début); des. f. 109ν τῆς ψυχῆς τὸ φέγγος (ch. 30, fin)

Inc. f. 164 Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι (Prologue, début); des. f. 167ν ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς μεταμορφοῦσθαι ποικίλως καὶ ἀντιτεχνᾶσθαι τὰ τῶν δαιμόνων ἐπιτηδεύματα. (ch. 7, l. 18)

Outre cet extrait retrouvé dans plusieurs manuscrits, d'autres sélections ont été faites sur des manuscrits de la branche ν, que la brièveté des extraits ne permet pas d'identifier, ou dont les modèles n'ont pas été conservés :

- **Parisinus gr. 1056**⁴⁵. XI^e siècle, parchemin, 237 × 175 mm., 156 ff. (+ 155a), 24 lignes.

Le manuscrit donne au sein d'une section nilienne 22 sentences numérotées extraites d'*Euloge*, couvrant les chapitres 2 à 25; le texte est apparenté à celui de Wo et Xe, mais le manuscrit leur est antérieur par la date. Plus haut dans le manuscrit, se trouve une section évagrienne qui donne le traité complet, avec un texte apparenté à la branche ζ (cf. *supra*).

⁴¹ Cf. ANDRÉS, Gregorio de, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de el Escorial*, 1965, t. 2, p. 145.

⁴² EUSTRATIADÉS, Sophronios et ARCADIUS DE VATOPEDI, *op. cit.*, p. 119.

⁴³ EUSTRATIADÉS, Sophronios et ARCADIUS DE VATOPEDI, *op. cit.*, p. 120.

⁴⁴ FERON, *op. cit.*, p. 241-242.

⁴⁵ OMONT, *op. cit.*, t. 1 p. 212-213.

Inc. f. 117v : Ἀπαθῆς μὲν ὁ διὰ πλείστων πολέμων... (ch. 2, l. 1); Des. f. 119v : τὴν αὐτῶν χοροστασίαν ἐμπιστεύσωμεν (ch. 25, l. 11).

- **Paris Coislin 110**⁴⁶. Début xi^e siècle), parchemin, 295 × 235 mm., 223 ff., 2 col., 30-32 lignes.

Ce fragment se trouve à la page de garde du manuscrit Coislin 110.

Inc. f. I O τοῖς σωματικοῖς πόνοις (ch. 33, début); des. f. I ἀκαθάρτους λογισμοὺς ἐκ (ch. 33, l. 15)

- **Rome Bibl. Vall. C 72**⁴⁷. xiv^e siècle, papier, 150 × 110 mm., xxxi+362 ff., 18 lignes.

Au sein d'une série d'extraits de lettres et de traités d'Evagre (sous le nom de Nil), se trouvent à la suite deux extraits d'*Euloge*, groupés sous le curieux titre de Εὐγενίῳ μοναχῶ.

Inc. f. 284 Ἔστιν ὅτε βιαζόμεθα (ch. 30, début); des. f. 284 τῆς ψυχῆς τὸ φέγγος (ch. 30, fin)

Inc. f. 284 Ὡσπερ χήρας πενθούσης (ch. 32, l. 19); des. f. 284ν ἀμαρτήματα ἀποκηρύττουσιν (ch. 32, l. 22)

- **Sinaiticus gr. 465**⁴⁸. xiv^e siècle, papier, 145 × 110 mm., 241 ff., 18 lignes.

Au sein d'un recueil ascétique regroupant des extraits de différents auteurs, le passage d'un extrait à un autre étant signalé par une initiale, se trouve un très bref extrait d'*Euloge*.

Inc. f. 70ν Μὴ ἀναβάλλου δοῦναι (ch. 7, l. 39); des. f. 70ν τῆς εὐχῆς τὴν καρδίαν (ch. 7, l. 41)

- **Bodl. Canon. gr. 015**⁴⁹. xiv^e, papier filigrané, 185 × 140 mm., 286 ff., 21 lignes.

Des extraits d'*Euloge* prennent place au sein d'un corpus nilien fort mutilé : à la fin du manuscrit, des feuillets épars sont rassemblés sans ordre. Après le f. 235v, qui intervient logiquement avant le 232, il y a perte d'un feuillet : la lacune couvre la plus grande partie du ch. 1 et le début du ch. 2. Le traité complet n'était pourtant pas présent dans le manuscrit à l'origine, car après ὑπὲρ τὸν θρασυθέντα ἐξουδενώσης ἐκεῖνον (ch. 4, l. 15), au milieu d'une page, le manuscrit passe à des extraits des Σκέμματα.

Inc. f. 235ν Οἱ τὸν οὐράνιον χάρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι (Prologue, début).; des. f. 235ν ἂν οὕτως ἄρξῃ κατὰ...(ch. 1, l. 3)

Inc. f. 232 τῶν πόνων στρατηγίας (ch. 2, l. 2); des. f. 232ν ὑπὲρ τὸν θρασυθέντα ἐξουδενώσης ἐκεῖνον (ch. 4, l. 15)

Extraits apparentés au corpus CN3

- **Athous Vatopediou 57**(cf. *supra*).

⁴⁶DEVRESSE, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁷MARTINI, E., *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, Milan 1893-1902, t. 2, p. 72-75.

⁴⁸GARDTHAUSEN, V., *Catalogus Codicum Graecorum Sinaiticorum*, Oxford 1886, p. 114.

⁴⁹COXE, H. O., *Catalogi codicum mss. Bibliothecae Bodleianae, t. III codices graecos et latinos Canonicianos complectens*, Oxford 1854, col. 16.

Section A (ff. 133-157v)

Inc. f. 156v : Ἐπαινετὴ μὲν (ch. 1, l. 31); des. f. 157v : μὴ ἀνθυβρίσαντος (sic) (ch. 4, l. 27).

Section B (ff. 394v-408)

Inc. f. 403 : Φιλοσόφει (sic) σὺν τῷ ἔργῳ τῶν χειρῶν (ch. 7, l. 37); des. f. 403 : λογισμῶν ἀποβρασμός (ch. 7, fin).

– **Parisinus gr. 1076**⁵⁰. xiv^e siècle, papier, 225 × 135/150 mm., 323 ff., 29 lignes.

Ce manuscrit possède une section nilienne enchevêtrée avec des sélections d'Elie l'Ecdicos. L'extrait d'*Euloge* est copié sur l'extrait de la section B du *Vatopedi* 57 ci-dessus.

Inc. f. 264 : Φιλοσόφει (sic) σὺν τῷ ἔργῳ τῶν χειρῶν (ch. 7, l. 37); des. f. 264 : λογισμῶν ἀποβρασμός (ch. 7, fin).

Extrait apparenté au corpus CN4

- **Parisinus Suppl. gr. 684**⁵¹. (xiv^e siècle), f. 112rv (ch.1) et 121-124v, à lire à rebours : 124v-124, 123v-123, 122v-122, 121v-121 (ch. 2-8).

ces extraits d'Euloge étaient à l'origine sans doute plus étendus, mais il n'en subsiste que deux fragments, dont le second a été monté à l'envers dans le manuscrit : il faut le retourner pour pouvoir lire. Le texte n'a jamais été entier, puisqu'il commence au ch. 1, avec le titre : τοῦ ἁγίου Νεΐλου.

Inc. f. 112 : Πρώτη τῶν λαμπρῶν ἀγωνισμάτων (ch. 1, début); des. f. 121 : ποτὲ μὲν ἐλάυνειν... (ch. 7, l. 18)

Extrait apparenté à II

- **Sabaiticus 157**⁵². xi^e siècle⁵³, parchemin, 295 × 240 mm., 226 ff., 39 lignes.

Le texte prend place au sein d'un florilège de Marc le Moine, d'Isaac de Ninive et de Nil. Le texte est abrégé par des coupures, l'ordre des phrases parfois bouleversé. Le prologue est absent, mais il s'agit d'une omission volontaire, puisque le copiste en extrait un membre de phrase (μύστα τῶν ἀρετῶν Εὐλόγιε), agrémenté d'une apostrophe se son cru (Ἔσο γνώσκων), pour amorcer le texte. Vers la fin de sa sélection, entre deux phrases du ch. 32, le copiste intercale la finale des *Vices* selon II : Τίς ἐστιν ὁ καθαρὸς τῆ καρδίᾳ ὁ μὴ λαμβανόμενος ἑαυτοῦ ἐπὶ ἐντολῆς Θεοῦ ἀντετήσει, ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ; C'est la seule trace du texte des *Vices* dans ce manuscrit. Le texte ne se poursuit pas jusqu'au f. 128v comme l'indique le catalogue : à partir du f. 124v, commencent des extraits des *Sentences alphabetiques* d'Evagre.

⁵⁰OMONT, *op. cit.*, t. 1, p. 216.

⁵¹OMONT, *op. cit.* t. 3, p. 298-299. Cf. aussi GÉHIN, Paul, "Les adaptations chrétiennes du *Manuel* d'Épictète", *Bollettino della badia greca di Grottaferrata* 54 (2000), p. 67-87.

⁵²PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *op. cit.*, t. 2, p. 256.

⁵³x^e selon Papadopoulos-Kerameus.

Inc. f. 121v Ἐσο γινώσκων, ὅ μύστα τῶν ἀρετῶν Εὐλόγιοι, ὡς πρώτη τῶν λαμπρῶν ἀγωνισμάτων ἐστὶ
 ξενιτεία (ch. 1, début); des. f. 124v τῆς χάριτος αὐτῶ ἐπὶ πλεῖον τὴν δύναμιν ὀρωπούμενης (ch. 32, l. 8)

Extrait apparenté à Ma

- **Vindobonensis theol. gr. 324**⁵⁴. xv^e siècle, papier, 145/148 × 108/115 mm., 314 ff., lignes variables.

En tête d'un florilège de sentences d'Evagre (sous le nom de Nil), le f. 178 présente de courtes citations des ch. 4, 14 et 17.

Inc. f. 178 Ὑβριν φέρε, τὴν σὴν προκοπὴν (ch. 4, l. 7); des. f. 178 τῶ σταυρῶ μὴ σοβοῦντες (ch. 17, fin)

Extraits apparentés à la branche ω

- **Vaticanus gr. 2028**⁵⁵. x^e-xi^e siècle, parchemin, 222 × 158 mm., 231 ff., ?? lignes.

Ce manuscrit, originaire d'Italie méridionale, de mauvaise qualité, aux très nombreuses fautes d'orthographe, est à rapprocher du manuscrit C. Il comprend plusieurs œuvres d'Evagre, la plupart en résumé.

Inc. f. 109 Τῶν θείων γραφῶν ἐκάστωτε (σις) συνόμιλος γίνου (ch. 20, début; noter la différence d'avec le texte de tous les autres manuscrits); des. f. 109 ἀποβάλλει (ch. 20, l. 4)

Inc. et Des. f. 109 Αἴκιζε τοὺς λογιμοὺς ἀσιτία βρωμάτων, ἵνα μὴ πορνεία ἀλλὰ πείνη λαλῶσιν. (ch. 18, l. 1)

- **Karakallou 74**⁵⁶. xiii^e siècle, papier, in-octavo, 406 ff., 30 lignes.

Ce manuscrit contenant une collection d'écrits de Nil, de Basile et de Grégoire de Nazianze, est assez unique comparé aux autres témoins de la tradition manuscrite. L'ordre des pièces du recueil Nilien ne ressemble à aucun autre; son texte est clairement celui de la tradition ω. Par l'attribution à Nil, il se rapproche pourtant plus de la branche ν que de la branche ξ ou du manuscrit C. Il contient le prologue et les chapitres 1 à 3 d'*Euloge*, puis des extraits assez longs du reste du traité. Malgré son écriture soignée, il est extrêmement fautif: il n'est guère de ligne où il ne comporte pas d'altérations dues à des erreurs orthographiques ou même des modifications arbitraires du texte: à la ligne 3 du Prologue, par exemple, il remplace νομίζοντες par οἰόμενοι. Nous n'avons donc pas présenté ses leçons dans l'apparat, mais nous notons ω lorsque des lectures de C sont confirmées par Ka. Le Karakallou fait malheureusement défaut pour le long passage supplémentaire du chapitre 7, et pour la sentence supplémentaire du ch. 20.

⁵⁴HUNGER, Herbert, LACKNER, Wolfgang, et HANNICK, Christian, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 3/3: codices theologici 201-337*, Vienne 1992, p. 436-447.

⁵⁵Ms. Sala di Consultazione 324, ff. 146v-147v. Cf. aussi GÉHIN, Paul, "Evagriana d'un manuscrit basilien (Vaticanus gr. 2028; olim Basilianus 67)", *Le Muséon* 109 (1996), p. 59-85.

⁵⁶LAMBROS, *op. cit.*, p. 138.

Le texte d'*Euloge* est suivi, sans même un passage à la ligne, par un bref extrait des *Vices*.

Inc. f. 39v : [τοῦ αὐτοῦ λόγος ἀσκητικὸς πρὸς τοὺς ἡσυχάζοντας] Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι... (Prologue, début); des. f. 48v : τοῖς ἐναντίων λογισμῶν βρόχοις περίπαρεις] (sic) (ch. 33, fin)

Tradition indirecte

Le traité *A Euloge*, grâce à son attribution pseudépigraphique à Nil, a continué à circuler même après la condamnation d'Evagre en 553⁵⁷; des passages du traité ont même été repris *in extenso* par différents compilateurs. Quoique peu de renseignements utiles pour l'établissement du texte ne peuvent être tirés de ces reprises, elles sont précieuses pour mesurer la notoriété dont a joui l'opuscule.

Parmi ces compilateurs, le premier qu'il convient de citer est un quasi-contemporain d'Evagre, le moine Isaïe de Scété (mort en 491), qui a vécu en ermite dans le désert de Scété, puis à Gaza en Palestine. Particulièrement nourri des écrits d'Evagre, il a composé notamment un *Asceticon*, aussi nommé simplement Λόγοι; les éditeurs modernes ont constaté que ces textes sont pour une bonne part simplement formés de compilations de passages évagriens. Le début du ch. 1 d'*Euloge* sur la ζενιτεία fournit la matière du λόγος 16 de l'*Asceticon* d'Isaïe, qui commence : πρὸ πάντων, ὁ πρῶτος ἀγών ἐστὶν ἡ ζενιτεία μάλιστα ἢ καὶ κατὰ μόνας φυγεῖν...⁵⁸. Isaïe, on le voit, ne se contente pas de recopier le texte d'Evagre, mais le remanie dans une certaine mesure.

Une autre source de la tradition indirecte des écrits d'Evagre est le *Catecheticon*, œuvre de Paul, higoumène du monastère de l'Evergetis (mort en 1054), connu aussi pour son volumineuse anthologie d'extraits de vies et d'œuvres de Pères du désert, connue sous le nom d'*Evergetinos*⁵⁹. Dans le *Catecheticon*, Paul de l'Evergetis compile également, aux côtés de textes tirés du livre I des *Catéchèses* de Théodore Stoudite, des extraits d'auteurs ascétiques, parmi lesquels Evagre et Nil⁶⁰. Parmi les 359 catéchèses de la collection, le traité *A Euloge* fournit la matière des numéros 349 à 356. De même que dans le cas précédent, les leçons fournies par cette tradition indirecte varient parfois considérablement par rapport à notre texte : dom Leroy a d'ailleurs dressé une typologie des remaniements que Paul faisait subir à ses textes sources, allant du recopiage *in extenso* à la simple utilisation comme

⁵⁷Cf. p. 2.

⁵⁸ISAÏE DE SCÉTÉ, *Logoi* 16; éd. AGOSTINOS Monachos Iordanites, τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἄββα Ἰσαίου λόγοι, Jerusalem, 1911, p. 102.

⁵⁹Cf. LEROY, Julien, DELOUIS, Olivier et VOICU, Sever J., *Etudes sur les Grandes Catéchèses de S. Théodore Studite* (Studi e Tesi 456), Vatican 2008, p. 215-255 et 323-332.

⁶⁰Edité par MOLINIER, hiéromoine Nicolas, *Paroles et exemples des anciens : recueil ascétique de Paul surnommé Evergetinos*, Saint-Laurent-en-Royans 2009-2010 (4 t.).

départ d'inspiration⁶¹. La table des *incipit* des Catéchèses qui nous concernent permet de constater que dans le cas d'Evagre, il suivait de près le texte, mais chaque phrase presque comporte des réécritures.

349. Πρώτη τῶν ἐνθέων ἀγωνισμάτων ἐστὶν ἡ ξενιτεία (cf. ch. 1, début)
350. Εἰ βουλόμεθα ἀρετὴν ἐν ἀληθείᾳ κτήσασθαι (cf. ch. 2, l. 1-2 ; très loin du texte)
351. Ὅταν ἴδωσιν ἡμᾶς οἱ δαίμονες εἰς αὐτὸ τὸ ζέμα (cf. ch. 4, l. 21)
352. Ἡ κατὰ Θεὸν λύπη δάκρυσι τὴν καρδίαν παρακαλεῖ (cf. ch. 6, l. 3)
353. Ὅταν λογισμὸς ἡμῖν ἐπιστῇ τῇ καρδίᾳ πολέμιος (cf. ch. 7, l. 33)
354. Ὅταν ἡ καρδία ἡμῶν ταῖς φρόντισιν τῶν ὑλῶν (cf. ch. 9, l. 8)
355. Μένωμεν ἐν ᾧ ἐκλήθημεν τόπῳ μεθ' ὑπομονῆς (cf. ch. 10, l. 23)
356. Ὅταν ἐπὶ ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν σφοδρῶς μετανοῶμεν (cf. ch. 11, l. 14)⁶²

Enfin, un des exemples les plus intéressants de la tradition indirecte d'*Euloge* se trouve dans la *Didascalie ascétique*, une centurie compilée de toutes pièces à partir de morceaux choisis d'Evagre et de Maxime le Confesseur pour être attribuée à un auteur fictif, Théodore d'Edesse, inventé pour les besoins de la controverse anti-musulmane⁶³. Ce faux a connu une fortune particulière, puisqu'il fut inclus dans la *Philocalie des Pères Neptiques*⁶⁴. Parmi les chapitres de cette œuvre, les suivants sont inspirés d'*Euloge* :

41. Ὁ δὲ ταύτην μετερχόμενος, τοῖς τρισὶ περιφραχθήτω ὄπλοις... (cf. ch. 8, l. 15-17).
42. Μὴ τῶν ἔργων τοῦ πατρός σου ἔσο δικαστής, ἀλλὰ τῶν ἐντολῶν ἐκπληρωτής. (cf. ch. 15, l. 14-15).
44. Ἐπισημνάμενοι διέγνωμεν καὶ τρανῶς μεμαθήκαμεν, ὅτι τοῦ ἐν ὑποταγῇ πατέρων ἀσκοῦντας πάνυ ζηλοῦσιν οἱ ἐχθροὶ... (cf. ch. 27, l. 1 sqq.)
45. Σοὶ δὲ τῷ ἐν ὑποταγῇ ὄντι πατρός... (cf. ch. 27 l. 6 sqq.)
46. Χρυσοχόος μὲν χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ βαλὼν, καθαρώτερον ἀπεργάζεται... (ch. ch. 32 l. 1 sqq.)

⁶¹ LEROY *et al.*, *op. cit.*, p.243.

⁶² Cf. "inventaire du *Catecheticon* de Paul de l'Evergetis", LEROY *et al.*, *op. cit.*, p. 323-332.

⁶³ Cf. GOUILLARD, J. "Supercherries et méprises littéraires : L'œuvre de saint Théodore d'Édesse", *Revue des études byzantines* 5 (1947), p. 137-157.

⁶⁴ NIL L'HAGIORITE, *Philocalie des Pères Neptiques* : Φιλοκαχία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Athènes 1974, t. 1 p. 304-324.

70. Δίκαζε, λέγων, τοὺς λογισμοὺς ἐν τῷ βήματι τῆς καρδιάς... (ch. 10 l. 7 sqq.)
71. Ὁ τὰ πολεμοῦντα καὶ παρενοχλοῦντα πυκτεύων ἐκκόψαι... (cf. ch. 11 l. 16 sqq.)
72. Ὁ μὲν ἀντίδικος τῆς ζωῆς ἡμῶν διάβολος διὰ πολλῶν λογισμῶν ἀμαρτίας ἡμῶν κατασμι-
κρύνει καὶ πολλάκις λήθη ταύτας καλύπτει... (cf. ch. 11 l. 13-15).
73. Μηδεὶς ἐξ οἰκείας ἰσχύος τοὺς πόνους ὑποφέρειν καὶ ἀρετὴν κατορθοῦν νομιζέτω... (cf. ch.
13 l. 1 sqq.)
74. Ὁ τὴν πρακτικὴν τῆ γνώσει συζεύξας... (cf. ch. 14 l. 1 sqq.)
75. Καὶ τοῦτο δέ σεμ φιλόχριστε, μὴ λανθάνετω, ὅτι πάθος ἐν τόπον ἐν σοὶ εὐρόν... (cf. ch. 15
l. 11-12).
76. Ὁ τῆς σαρκὸς τὸ ἄνθος τῆ ἀσκήσει μαραίνων... (cf. ch. 18 l. 13-14).
77. Οἱ τῆς ἀσκήσεως πόνου τελευτῶσιν εἰς τὴν τῆς ἀπαθείας ἀνάπαυσιν... (cf. ch. 18 l. 11-12).
78. Μὴ πολυετεῖς κύκλου τοῦ μονήρου βίου σου ἀνάσχη ψηφίζεῖν... (cf. ch. 19 l. 2 sqq.)
79. Μακρὰν ἀπὸ σοῦ τὸ πολύρρημον ἀποδίωκε πνεῦμα... (cf. ch. 20 l. 10 sqq.)
80. Τοὺς λοιδοροῦντες καὶ ὑβρίζοντας ἡμᾶς, ἢ ἄλλως πως ἐπηρεάζοντας, μὴ ἀντιλοιδορεῖν, ἢ
ἀντεπηρεάζειν, εὐφημεῖν δὲ μᾶλλον καὶ εὐλογεῖν προστετάγμεθα... (cf. ch. 20 l. 18 sqq.)
81. Φεῦγε πτερνίσαι τὸν πλησίον γλῶσση δολίᾳ... (cf. ch. 25 l. 2 sqq.)
82. Εἰκότως κέκληται ἡ ἀγάπη τῶν ἀρετῶν μητρόπολις... (cf. ch. 32 l. 30-33).
83. Ταύτης δὲ ἀπούσης, ὄφελος ἡμῖν τὸ παράπαν οὐδὲν... (cf. ch. 32 l. 33 sqq.)
84. Τοὺς παραβάλλοντας ἡμῖν ἀδελφοὺς ἴποδεχόμενοι... (cf. ch. 25 l. 7 sqq.)
85. Ὁ πατριάρχης τὴν φιλοξενίαν ἐργασίαν κεκτημένος, πρό τῆς σκηνῆς ἐκαθίζετο... (cf. ch.
25 l. 27 sqq.)
87. Λόγω παιδαγωγεῖν τὰς αἰσθήσεις καθορθῶσαι σπουδάσωμεν... (cf. ch. 14 l. 30-31).

De même que pour les deux auteurs précédents, "Théodore d'Edesse" a fortement re-
manié les extraits empruntés à Evagre. Le texte du pseudo-Théodore d'Edesse permet
néanmoins de confirmer certaines leçons, notamment λογισμοὺς (ch. 10 l. 7) qui, tout en
étant nécessaire pour le sens et supposée par toutes les versions orientales⁶⁵, n'apparaît

⁶⁵Cf. p. 104.

en grec que dans les manuscrits C, E et Y, les deux dernières étant apparemment des restitutions conjecturales.

Editions

Edition de Suarès (1673) : *editio princeps*

Joseph-Marie Suarès (1599-1677), est né à Avignon dans la noblesse de robe. Très tôt passé comme érudit sous la protection du cardinal Francesco Barberini, il gère sa bibliothèque à partir de 1622. Nommé évêque de Vaison en 1633, il en profita pour étudier l'archéologie et la numismatique du Comtat Venaissin. Après trente-trois ans d'épiscopat, il laissa son siège à son frère en 1666 pour revenir aux études codicologiques de sa jeunesse, cette fois comme bibliothécaire du Vatican. C'est durant ces années qu'il édita les œuvres connues sous le nom de Nil dans un volumineux tome de 705 pages paru en 1673 sous le titre *Sancti Patris Nostri Nili abbatis tractatus, seu opuscula ex codicibus manuscriptis Vaticanis, Cassinensibus, Barberinis, et Altaempsianis eruta Iosephus Maria Suaresius Episcopus olim Vasionensis Graecè primùm edidit, Latinè vertit, ac Notis illustravit*. Le texte grec est présenté en regard d'une traduction latine. L'édition d'*Euloge* va de la page 408 à la page 450, et celle des *Vices*, de la page 450 à la page 455. Comme l'a montré dom Gribomont, Suarès s'est servi pour l'intégralité de son édition du manuscrit Ottoboni gr. 25⁶⁶ ; néanmoins, il semble évident d'après notre collation qu'en de nombreux endroits, surtout au début du traité, qu'il s'est aussi servi d'un manuscrit apparenté à E. Pour illustrer ce point, nous indiquons dans l'apparat *Suaresius* pour chaque leçon où il s'écarte du manuscrit Y, parfois en raison d'une omission de celui-ci ; dans ce cas, la leçon de Suarès s'apparente quasi toujours à celle de E.

Comme le note Joseph Fessler dans sa notice sur les œuvres de Nil qui sera reprise par Migne⁶⁷, la traduction est parfois controuvée. Quant aux fautes dans le texte grec, dont Fessler dit avec une sévérité justifiée qu'elles sont abondantes. Les fautes ajoutées par Suarès sont parfois des tentatives de correction conjecturales, mais le plus souvent des modifications arbitraires du texte, notamment par la suppression de l'article. Ces fautes se retrouvent dans le texte de Migne, qui a repris l'édition de Suarès avec une relative précision : il n'ajoute que 6 fautes par rapport à Suarès. Nous les signalons dans l'appa-

⁶⁶GRIBOMONT, Jean, "L'édition romaine (1673) des Tractatus de S. Nil et l'Ottobonianus gr. 25", *Texte und Textkritik* (TU 133), Berlin 1987, p. 193-202.

⁶⁷FESSLER, Joseph, *Institutiones patrologiae, quas ad frequentiore, utiliore et faciliore SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit Jos. Fessler*, Innsbruck (CEnipons) 1851, t. 2 p. 592.

rat. Suarès, de plus, introduit une division en 34 chapitres pour *Euloge*, et en 4 chapitres pour les *Vices*, qui semble entièrement fantaisiste, de même que sa ponctuation, qui rend souvent le sens du texte inutilement obscur.

Edition de Migne (1865)

L'œuvre de compilateur de Jacques-Paul Migne (1800-1875) est trop bien connue pour qu'il soit utile de l'évoquer ici. Pour éditer les œuvres de Nil d'Ancyre dans le tome 79 de sa *Patrologie Grecque*, il s'est servi de l'édition de Suarès, comme il est indiqué col. 23-24. *Euloge* occupe les colonnes 1094-1139, et les *Vices* les colonnes 1139-1149. En raison de la notoriété de cette édition, et le nombre de chercheurs qui citent *Euloge* et les *Vices* en fonction de cette édition, nous indiquons en marge gauche du texte grec les colonnes et subdivisions de colonne de l'édition de Migne, et, à l'intérieur du texte, en petits chiffres romains italiques, la capitulation introduite par Suarès et reprise par Migne.

Edition de Sinkewicz⁶⁸ (2003)

C'est le seul à publier le texte grec d'*Euloge* à l'époque contemporaine. Contrairement à ses devanciers Suarès et Migne, Sinkewicz rompt l'unité des deux traités *Euloge* et *Vices*, car il n'édite pas le second. Il innove aussi en repartant de la tradition manuscrite pour servir de base à son texte ; malheureusement, il n'a collationné en confrontation avec le texte de Migne que les manuscrits E et C, dont nous avons vu la place problématique qu'ils occupent dans la tradition manuscrite. Il suit le texte de E, tout en signalant quelques variantes de C lorsqu'elles lui semblent intéressantes. Néanmoins, faute d'un véritable travail critique, et malgré l'intérêt qu'elle présente, cette édition de travail ne fournit pas un texte plus satisfaisant que celui de l'édition de Migne.

2. Versions orientales anciennes

Versions syriaques

On doit à l'abbé Muyltermans d'avoir considérablement éclairci la situation quant aux versions syriaques des œuvres d'Evagre. Dans la monographie qu'il consacre au sujet⁶⁹, il établit qu'il existe du traité à Euloge trois versions syriaques distinctes, toutes trois déjà

⁶⁸SINKEWICZ, Robert E., *Evagrius of Pontus : The Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003.

⁶⁹MUYLDERMANS, Joseph, "Evagriana de la Vaticane", *Muséon* 54, Louvain, 1941.

- British Library Add. 12175⁷⁹, ff. 134-142v (daté de 534). Dans ce manuscrit, le texte s'arrête avant la première interpolation des *huit esprits de malice*.

A ces manuscrits conservés en Angleterre, on peut ajouter des manuscrits que n'avait pas repérés Muyltermans. Le premier est un manuscrit de la collection Mingana :

- Birmingham : Mingana syr. 68⁸⁰, ff. 33v-50 (daté de 1902).

Par ailleurs, plusieurs manuscrits présentent un même extrait de S1. Ces manuscrits proviennent de la bibliothèque du monastère de Dayr-al-Zafaran, et sont maintenant conservés à l'église des Quarante Martyrs de Mardin en Turquie (CFMM), siège de l'évêché syriaque orthodoxe. La présence de manuscrits comportant des œuvres d'Evagre, mêlées à des écrits de Jean de Dalyatha, avait été signalée par Vööbus⁸¹. Cet extrait est constitué du chapitre 1 selon la version S1, sous le titre *ܐܠܘܘܫܐ ܕܡܢ ܐܘܪܝܫܐ*⁸² :

- CFMM 157, ff. 116-122 (non daté)⁸³
- CFMM 438, p. 3-6 (daté de 1912)⁸⁴
- CFMM 420, p. 146-147 (daté de septembre 1474).
- Birmingham Mingana syr. 68 : en sus de la version S1 complète évoquée ci-dessus, se trouve en outre l'extrait "sur l'exil" au f. 143⁸⁵. Ce manuscrit a en effet apparemment été copié à Dayr al-Zafaran.

Vu le nombre de manuscrits qui la conservent, cette version a donc été très diffusée, d'autant que vu le nombre de fonds non encore catalogués dans le domaine syriaque, notre catalogue est certainement incomplet. S1 est aussi la seule version à bénéficier d'une tradition indirecte. C'est d'elle, au ch. 2 d'*Euloge*, qu'Isaac de Ninive tire dans son homélie 77 (l. I) une formule pour clore sa définition de la vertu : *ܐܘܪܝܫܐ ܕܡܢ ܐܘܪܝܫܐ ܕܡܢ ܐܘܪܝܫܐ*

⁷⁹WRIGHT, *op. cit.*, t. 2 p. 633-638 et 657-658.

⁸⁰MINGANA, Alphonse, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Cambridge 1933, t. 1 col. 170-173. Il existe un manuscrit jumeau de celui-ci, le Charfet 56, copié en 1904 par le même scribe, le diacre Matthieu fils de Paul.

⁸¹VÖÖBUS, Arthur, "Die Entdeckung wichtiger Urkunden für die syrische Mystik : Jōhannān von Dālajāta", *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125 (1975), p. 267-269.

⁸²Sur l'exil.

⁸³DOLABANY, mar Filoksinos Yohanna, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Za'afraan Monastery*, Damas 1994, partie 1 p. 294 (l. 1).

⁸⁴Je remercie M. Adam McCollum, de la Hill Museum and Manuscript Library (HMML), Saint John's University, Collegeville, Minnesota, de m'avoir signalé que ce manuscrit avait été copié de la main de Dolabany lui-même, et contenait plusieurs pièces évagriennes. M. McCollum m'a aussi alerté sur la présence du ch. 1 d'*Euloge* dans le manuscrit suivant.

⁸⁵MINGANA, *op. cit.*, t. 1 col 170-173.

ܡܘܨܝܐ ܘܥܘܒܐ ܘܥܘܒܐ ܘܥܘܒܐ (c'est cela la vertu, c'est d'elle dont elle tire son nom, dit saint Evagre)⁸⁶.

La version S2

Les deux autres versions syriaques sont beaucoup moins répandues. La version S², dans le seul manuscrit où elle figure entière, a pour titre simplement ܡܘܨܝܐ ܘܥܘܒܐ ܘܥܘܒܐ ܘܥܘܒܐ⁸⁷. Elle est attestée par deux manuscrits du British Museum :

- British Library Add. 14616⁸⁸, ff. 68-84v, (daté des VI^e-VII^e siècles).
- British Library Add. 14635⁸⁹, ff. 15v + 10rv + 70v-74v (daté du VI^e siècle).

Cette version est un peu plus fidèle, et l'ordre des chapitres y est respecté, mais elle abrège beaucoup le texte grec, supprimant parfois des passages entiers. Par exemple, les chapitres 19 à 22 sont absents. De même que pour les autres versions, le modèle de cette version est à classer dans la branche ω , en raison de la présence de la "recension longue". Plus précisément, cette version est plus étroitement apparentée que les autres au manuscrit C : le prologue du traité ainsi que la doxologie finale sont absents, de même que dans le manuscrit C. Quoiqu'il en soit, le texte de cette version est difficile à établir, car les deux manuscrits qui la présentent sont dans un état de conservation très médiocre ; le second est même à l'état de fragments.

La version S3

La version S³ a pour titre dans le ms. Add. 17166, le seul à ne pas être mutilé du début, ܡܘܨܝܐ ܘܥܘܒܐ ܘܥܘܒܐ ܘܥܘܒܐ⁹⁰. Ce texte est donné entièrement par deux manuscrits :

- British Library Add. 17166⁹¹, ff. 1v-22 (daté du VI^e siècle).
- Sinaiticus syr. 60, un manuscrit démembré auquel, pour cette pièce, il faut ajouter le Sparag. 43⁹², et plusieurs folios du Parisinus syr. 378. Daté des VII^e-IX^e siècles. La

⁸⁶BEDJAN, Paulus (Paul), *Mar Isaacus Ninivita : de Perfectione Religiosa*, Paris/Leipzig 1909, p. 532, et Ms. Add. 14621 f. 86r, l. 22-24. C'est dom Chialà qui a repéré dans ce passage une citation d'*Euloge* (CHIALÀ, S., "Evagrio il Pontico negli scritti di Isaaco di Ninive", *Adamantius* 15 (2009), p. 73-84.)

⁸⁷*Autre écrit de Mar Evagre.*

⁸⁸WRIGHT, *op. cit.*, t. 2 p. 678-680.

⁸⁹WRIGHT, *op. cit.*, t. 2 p. 449-450.

⁹⁰*De Mar Evagre sur l'exil.*

⁹¹WRIGHT, *op. cit.*, t. 2 p. 658-660.

⁹²Cf. BROCK, S.P., *Catalogue of Syriac fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine Mount Sinai*, Athènes 1995, p. 41-42 et planches 260-261.

reconstitution de ce manuscrit dont les fragments sont dispersés à travers de nombreuses bibliothèques est due à Paul Géhin⁹³.

Quoique chacun de ces manuscrits comportât à l'origine le texte en entier, chacun d'entre eux a depuis souffert de mutilations. Cependant, par bonheur, les lacunes ne se recoupent pas, et il est possible de retrouver la quasi totalité du texte en confrontant ces manuscrits.

Par ailleurs, deux manuscrits présentent des fragments de cette version :

- British Library Add.14635⁹⁴, ff. 11rv + 6rv + 7-9v (daté du VI^e siècle).
- British Library Add. 14650⁹⁵, ff. 4-6v (daté des VI^e-VII^e siècles).

C'est la traduction la plus fidèle, et elle ne comporte pas de lacunes ; la traduction des termes techniques y est en outre particulièrement cohérente. Malgré une tendance nette à la glose et à l'amplification, elle fait preuve dans l'ensemble d'une technique de traduction plus aboutie que les deux autres, ce qui la placerait à une date légèrement postérieure⁹⁶. Elle suit globalement l'ordre du texte grec, même si quelques passages sont déplacés, comme le ch. 27 et le début du ch. 32. Il est fort probable que le traducteur se soit aidé de la version S₁, en raison de nombreux membres de phrases qui se retrouvent à l'identique dans ces deux versions, comme on pourra le voir dans le passage présenté en annexe⁹⁷. De plus, au niveau de la structure plus globale du texte, d'autres similitudes apparaissent : par exemple, le ch. 27 qui est déplacé dans S₁ l'est aussi dans S₃.

Versions arabes

Il existait à l'origine deux versions arabes du traité. La première, Ar¹, était une version attestée par le manuscrit Ġubayl Dayr al-Banât 161 qui contenait, selon son catalogueur Mgr Joseph Nasrallah⁹⁸, trois œuvres d'Evagre : *Euloge* (CPG 2447), les *Pensées* (CPG 2450) et l'*Antirrhétique* (CPG 2434), entre une lettre de Philoxène de Mabboug et des extraits du Vieillard Spirituel (Jean Saba/Jean de Dalyatha). Dans la partie du manuscrit contenant ces trois auteurs, l'écriture était un garšûnî du XVI^e siècle. Malheureusement, il semble

⁹³GÉHIN, Paul, *Oriens Christianus* 90 (2006), "Manuscrits sinaïtiques 1 : les fragments syriaques et arabes de Paris", p. 32.

⁹⁴WRIGHT, *op. cit.*, t. 2 p. 449-450.

⁹⁵WRIGHT, *op. cit.*, t. 3 p. 1103-1107.

⁹⁶BROCK, Sébastien, "Toward a History of Syriac Translation technique", *III^e Symposium Syriacum (1980)*, éd. LAVENANT, René, Rome 1983, p. 1-14.

⁹⁷Cf. p. 336.

⁹⁸NAŠR ALLAH, Yūsuf, *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. II, Harissa 1965, p. 172-174, n. 16.

que ce manuscrit ait été perdu : il n'apparaît plus dans les catalogues postérieurs des manuscrits de Ġubayl Dayr al-Banât (1977 et 1985), et n'est pas non plus à l'Université Saint-Esprit de Kaslik, où sont censés avoir été transférés tous les manuscrits de Ġubayl Dayr al-Banât⁹⁹. D'après l'incipit de cette pièce dans la notice de Mgr Nasrallah, cette version garšûnî avait visiblement pour base la version syriaque S₁.

La tradition arabe d'*Euloge* se réduit donc à présent à la version Ar², qui est celle du "Grand corpus arabe d'Evagre". Ce corpus qui fait précéder *Euloge* d'une *Lettre de Lucius à Euloge*¹⁰⁰ inconnue par ailleurs, est attesté par six manuscrits : les deux plus anciens sont le Vatican arab. 93 (xiii^e siècle) et le Paris. BNF arab. 157 (xiv^e siècle). Les autres manuscrits sont bien plus récents : deux se trouvaient au Patriarcat Copte du Caire (un des deux a disparu), un autre est à Dayr al-Suryânî (il n'est pas catalogué), le plus récent est un simple cahier d'écolier copié en 1957 qui se trouve à Dayr Abû Maqâr¹⁰¹.

Il existe de ce corpus une édition, mi-dactylographiée, mi-manuscrite, établie en 1986 à partir du manuscrit de Dayr al-Suryânî par deux moines de ce monastère, Théodore et Samuel¹⁰². Quelques pièces du corpus manuscrit manquent à la fin ; le traité à *Euloge*, cependant, fait partie des pièces incluses dans cette édition.

Le texte fait suite à la *Lettre à Lucius* et se présente comme une réponse à celle-ci : son titre est جواب رسالة القديس ابا لوكيوس من القديس ابا اوغري¹⁰³. Après le prologue, le texte du traité est divisé en dix chapitres de longueur inégale et munis de titres. Cette présentation a occasionné une confusion chez certains copistes, qui ont cru que le prologue constituait une entité indépendante (cf. *infra*).

C'est en effet l'original grec qui semble être le modèle de la version arabe, si on compare à titre d'exemple ce passage du ch. 7 dans le grec, l'arabe, et S₃¹⁰⁴ :

Πῆ μὲν ῥοίζω τὸν ψαλμὸν ἐν τῇ νήψει λεκτέον, πῆ δὲ ἐνδελεχεῖν ἐν τῇ ψαλμῳδία δοκιμαστέον.

⁹⁹Cf. GÉHIN, Paul, "La tradition arabe d'Évagre le Pontique", *Colloanea Christiana Orientalia* 3 (2006), p. 83-104.

¹⁰⁰Editée par HAUSHERR, Irénée, "Eulogios – Loukios", *Orientalia Christiana Periodica* 6, Paris 1940, p. 217.

¹⁰¹Cf. GÉHIN, *Ibidem*.

¹⁰²TĀDURUS AL-SURYĀNĪ et ṢAMU'ĪL AL-SURYĀNĪ, *Maḡāmir Mār 'Awaḡrīs 'an maḡṭṭa raqm 174 nuskiyyāt bi-Dayr al-Suryān*, Dayr al-Suryān 1986.

¹⁰³Réponse à la lettre du saint Aba Lucius, de la part du saint Aba Evagre.

¹⁰⁴S₁ ne comporte pas le passage, tandis que S₂ donne une traduction très divergente. Ce passage correspond dans notre l'appendice D à la phrase X : cf. p. 336.

nous est connue par ailleurs que par le "grand corpus arabe" (Ar², cf. supra), et se présente comme une réponse à cette lettre : le titre de la pièce est *Tasaṭwo za-qəddus 'abā 'Awgāryos lotu* ("Réponse du saint Aba Evagre à celui-ci")¹⁰⁶. Après le prologue, le chapitre 1 est introduit par un titre : *Nagara baq^wəlēt za-qəddus abā Wāgris za-ṣahafa laqəddēs abā Lukyos soba 'astabeq^we' kama yeṣḥafa lotu* (Paroles du saint abā Evagre qu'il écrivit au saint Aba Lucius quand celui-ci le supplia de lui écrire), ce qui en fait une pièce séparée. Le texte du chapitre 1 est ensuite divisé en 21 sections numérotées. Ces trois pièces sont écrites dans un module plus petit que le reste du manuscrit, et se suivent sans saut de ligne, pour terminer juste à la fin d'un cahier sans devoir en reprendre un nouveau. Les transitions sont marquées seulement par l'emploi d'une encre rouge pour les premiers mots de chaque traité. Le fait que l'éthiopien ait été traduit à partir de l'arabe est confirmé par un certain nombre de fautes reprises de cette version ; elle traduisait notamment ὄξυπάτη σφαγή (*coup très rude*, ch. 3 l. 10) par رديحة¹⁰⁷ (*odeur de rose*) ; l'éthiopien s'y conforme en traduisant, au paragraphe 14, *me'ezeta .sēnā*¹⁰⁸ (*parfum odorant*).

Version géorgienne

La version géorgienne d'*Euloge* se résume au seul prologue, doté d'un titre qui en fait une lettre : სასურველსა და საყვარელსა ევლოგის ევაგრე უფლისა მიერ გიკითხავ (A son cher et aimé Euloge, Evagre, salut dans le Seigneur). Ce texte n'est attesté que par un seul manuscrit, le *Sinaiticus georg.* 35 (f. 32 r-v), longtemps daté du x^e siècle, mais que la découverte en 1978 d'un fragment comportant un colophon a permis d'attribuer plus précisément à l'année 907¹⁰⁹. Il est improbable que cette version ait été faite sur un original grec : le nom d'Evagre comme auteur exclut en tout cas la tradition α. En revanche, la version arabe Ar², qui fait du prologue une section délimitée, munie d'un titre, et immédiate-

¹⁰⁶Le fait que le destinataire, dans l'apostrophe qui se trouve au milieu du texte, soit nommé Euloge (*'Awlāgi*), n'a pas semblé troubler le copiste. Il est vrai que l'adjectif εὐλόγος a été emprunté par la langue éthiopienne avec le sens de "béné"; mais dans ce cas la forme standard est *'awlogyos*.

¹⁰⁷TADURUS et ŠAMU'IL, p. 6. Peut-être y a-t-il eu confusion entre σφαγή et un mot de la famille de ὀσφρασία?

¹⁰⁸Cf. appendice H l. 163.

¹⁰⁹DVALI, Manana, et JGHAMAIA, Lali, "Meate sauk'unis p'at'erik'is (Sin-35) erti pragment'is shesakheb", *Mravaltavi* VI, Tbilissi 1978, p. 72-80.

ment précédée d'un texte effectivement de genre épistolaire, la *Lettre de Lucius à Evagre* (Cf. *supra*, p. 98), est un bon candidat pour le modèle de cette version géorgienne, d'autant qu'il est fréquent pour les textes géorgiens d'avoir pour origine un modèle arabe. L'hypothèse de l'ascendance arabe de la version géorgienne est confortée par le rapprochement avec la version éthiopienne, qui ne peut avoir été faite que sur l'arabe, et où le prologue est également isolé et transformé en lettre. Cette hypothèse est encore confirmée par les similitudes de la version arabe et de la version géorgienne pour ce qui est du texte des *Vices* (cf. p. 284). Ce court texte est édité par Maxarašvili dans sa transcription du ms. Sin. georg. 35¹¹⁰.

Version arménienne

La version arménienne d'*Euloge* fut éditée en 1907 par Sargisean¹¹¹ sur la base de deux des trois manuscrits connus comportant cette version : le *Venet. arm. 716*, daté de 1305, et le *Venet. arm. 1552*. Cette traduction arménienne a été réalisée à partir d'un texte proche du *Parisinus gr. 1188* et de la version S² : comme ces textes, la version arménienne ne comporte ni la doxologie finale ni le prologue, mais bien le même passage au chapitre 7 absent de la tradition α : Ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων... αἰχμαλωτίζει. Sargisean propose la date du v^e siècle pour sa réalisation. Plusieurs fautes indiquent que la version a été faite sur un original grec et non syriaque : par exemple, dans ce même passage du chapitre 7 l. 20, là où le grec, y compris dans le manuscrit C¹¹², a ψυχὰι, l'arménien traduit *uηoṗp* (prières)¹¹³ ; ce qui ne peut s'expliquer que si le traducteur avait sous les yeux un original grec et a lu εὐχαί au lieu de ψυχὰι. Enfin, il convient de noter qu'il existe un troisième manuscrit, apparemment inconnu de Sargisean, le *Vindob. 235*, daté de 1280-1286, et dont le texte est meilleur¹¹⁴.

¹¹⁰MAXARAŠVILI, Soso, *Evagre Pontoelis cxovreba-moghvac'eoba da mis txzulebata k'artuli targmani*, (Dzveli k'artuli mc'erlobis mat'iane I), Tbilissi 1984, p. 29.

¹¹¹SARGISEAN, Barsegh, *Srboṅ ho'rn Ewagri Pontacwoy varq ew matenagrowt'iwnq t'argmaneq i Yowne' i Hay barbar'*, Venise, 1907, p. 63-113.

¹¹²Contrairement au ch. 30, où le manuscrit C et les versions orientales ont lu εὐχαί, ce qui est à notre avis la bonne leçon, contre ψυχὰι pour les autres manuscrits grecs : cf. p. 105.

¹¹³SARGISEAN, p. 75.

¹¹⁴MUYLDERMANS, Joseph, "Evagriana de la Vaticane", *Muséon* 54, Louvain, 1941.

Etablissement du texte

Histoire du texte

Les manuscrits se répartissent en deux branches inégales quant au nombre de témoins : d'une part, peu représentée, la tradition ω , qui comporte notamment un long passage supplémentaire au ch. 7 et une sentence supplémentaire au ch. 20, et supprime la phrase finale du traité ; et d'autre part, très représentée, la tradition α .

La tradition ω

Comme nous l'avons montré en présentant les versions orientales, les trois versions syriaques, la version arménienne, et la version arabe ont été faites sur le texte grec de la tradition ω . Ces versions peuvent donc servir à vérifier l'authenticité de leçons du manuscrit C, le seul manuscrit de cette tradition à donner le texte entier, et qui est très fautif. Malgré des manuscrits de langues et de provenances très diverses, l'unité de cette tradition est se fonde sur l'unanimité de son attribution du traité à Evagre, et sur les principaux passages supplémentaires que nous avons rappelées. Néanmoins, elle comporte des rameaux qui ont divergé à date très ancienne : la traduction arménienne date du v^e siècle, et pourtant elle a en commun avec C des accidents dont ne témoignent pas les versions syriaques, qui datent, elles, du vi^e siècle au plus tard ; notamment l'omission du prologue, celle de $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ Θεόν au ch. 1 l. 3, etc. Les points sur lesquels le syriaque et l'arménien s'accordent, et notamment le passage additionnel du ch. 7, sont donc très anciens, et sans doute authentiques. La comparaison avec le traité des *Vices* milite aussi pour l'authenticité de ce passage : comme nous le montrerons dans l'introduction à ce traité, la logique du texte réclame la finale longue que comporte la tradition ω .

Voici les principales leçons de la tradition ω qui ont pu être vérifiées grâce aux versions orientales :

- Le passage supplémentaire du ch. 7 (l. 17-26), est attesté dans les trois versions syriaques (cf. appendice D), dans la version arménienne (quoiqu'abrégé)¹¹⁵ et dans la version arabe¹¹⁶.

¹¹⁵SARGISEAN, p. 75.

¹¹⁶TĀDURUS et ṢAMU'ĪL, p. 14.

- Les versions orientales confirment la leçon Δίκαζε τοὺς λογισμοὺς (ch. 10 l. 7), là où la tradition α porte τοὺς λόγους¹¹⁷ : le texte de la version arménienne donne *Արիη ἡμῶν η̄νι η̄μῶν η̄μῶν ρηιὺ ἡνρηρηρηηη η̄ μῶν η̄ μῶν η̄ μῶν*¹¹⁸. Les deux premières versions syriaques ont un texte trop divergeant pour que l'on puisse juger ; la version syriaque S₃, elle, donne *وَمِنْ صَمِّ صَمِّ وَحَبِّ*¹¹⁹. La version arabe, enfin, porte *فدين الافقار في مجلس قلبك*¹²⁰.
- Ch. 18, l. 16 : Le manuscrit C est le seul témoin grec à comporter la deuxième partie de la sentence (*καὶ καρδία τὰ μὴ φυσικά ἐκκόπτειν*), et la négation *μὴ* y manque. Ce membre de phrase est authentifié par la version S₁ : *وَمِنْ صَمِّ وَحَبِّ* (et ton âme, de déraciner les choses qui ne sont pas de sa nature¹²¹) ; S₃ : *وَمِنْ صَمِّ وَحَبِّ* (Ton âme aussi, qu'elle travaille spirituellement à retrancher ce qui n'est pas de la nature¹²²) ; Arabe : *ويكون القلب قاطعًا* (Que le cœur retranche ce qui est superflu par rapport à la nature¹²³). Ces versions comportent toutes la négation. Elle ne figure pas en revanche dans la version arménienne, qui a seulement *ուղի յարմիւն զրոշու բարոցն ջաշատել* (Que la chair apprenne à restreindre le caractère de sa nature) : SARGISEAN, p. 91. S₂ est lacunaire sur le passage.
- Ch. 20, l. 10-11 : La seconde partie de la sentence (*Ὅπλισαι δὲ σοφίας λόγον ἀληθῆ, ἵν' ἐκπολημήσης τὸ πολυμήχανον ψεῦδος*, absente de la tradition α, est confirmée par S₃ : *وَمِنْ صَمِّ وَحَبِّ*¹²⁴ ainsi que par la version arabe : *تدرع بكلمة الحق الي هي بحكمة لكي تستطيع أن تحارب الكذاب* : *كثير الحيل*¹²⁵. Les autres versions sont lacunaires sur le passage.

¹¹⁷Hormis les manuscrits E et Y, et donc les éditions de Suarès et Migne ; mais la restitution allait de soi.

¹¹⁸SARGISEAN p. 79 : "Or tu sièges comme juge de tes pensées au tribunal du cœur".

¹¹⁹Ms Sin. 60, f. 9a l. 14 : "Juge-les (ce qui reprend "les pensées", cinq mots avant) devant le tribunal de ton cœur".

¹²⁰TĀDURUS et ṢAMU'ĪL, p. 18 : "Et juge les pensées au tribunal de ton cœur".

¹²¹Add. 14621 f. 97 vb l. 30-32

¹²²Sin 60 f. 18rb l. 23-26.

¹²³TĀDURUS et ṢAMU'ĪL p. 30.

¹²⁴Ms Sin 60 f. 20b, l. 3-8 : "Equipe ton âme de la sagesse de la parole vraie, afin de combattre contre le mensonge aux ruses nombreuses".

¹²⁵TĀDURUS et ṢAMU'ĪL p. 32-33 : "arme-toi d'une parole vraie pour la sagesse, afin de que tu puisses combattre le

- Ch. 22, l. 19 : le mot *σωματικὰ* est absent de toute la tradition α dans l'expression *Οὐ γὰρ ἄλλως κατασβέσεις τὰ σωματικὰ πάθη*; le manuscrit C donne un texte corrompu, *Οὐ ῥαδίως σωματικὰ σβέσεις*, où apparaît néanmoins le mot *σωματικὰ*. Ce mot doit être considéré comme présent dans l'archétype, au vu de la version S3 : *لا يصعد احدكم* *بجسمه*¹²⁶. Les versions S1, S2 et la version arménienne¹²⁷ sont lacunaires sur ce passage.
- Le nom d'Epiphane, au ch. 26 l. 11, qui manque dans le manuscrit C et la version arménienne, est certainement authentique, car la version S3 l'atteste, sous la forme *ابن ابيفانيوس*¹²⁸, ainsi que l'arabe, sous la forme *أبيفانيوس*¹²⁹
- Au ch. 27 l. 6, dans l'expression *ὑβρεσιν μὴ ἠτάσθω*, les versions syriaques attestent d'un modèle où la négation était présente : S3 porte *لا يسلكه احد*¹³⁰. L'arménien au contraire traduit sur un original qui omet la négation : *ևերելի ջանասացի թշնամասաց*¹³¹. L'arabe est lacunaire sur le passage.
- Au ch. 30 l. 3, il faut lire avec le manuscrit C *εἰς τὴν τῆς εὐχῆς καθαρότητα* et non *εἰς τὴν τῆς ψυχῆς καθαρότητα*, comme le confirment S3 : *لا يصلا احدكم*¹³², Ar : *إلي طهرة الصلاة*¹³³, et Arm : *ի սրբութեան սրբութի*¹³⁴. S1 et S2 sont lacunaires sur le passage.

A contrario, certaines omissions sont partagées par toute la tradition ω , notamment au ch. 1 l. 3, les mots *καὶ Πνεύματι θεϊκῶ* sont absents des trois versions syriaques, de la version arabe et de la version arménienne, et l'exhortation finale est absente de toutes les versions orientales, aussi bien que de C. Les versions orientales permettent aussi d'invalider certaines leçons, qui pourraient apparaître comme des *lectiones difficiliores*, comme

mensonge aux mille ruses".

¹²⁶Ms. Sin. 60, f. 22va, l. 19-21 : *tu ne peux pas facilement effacer les passions corporelles*.

¹²⁷SARGISEAN, p. 95-96.

¹²⁸Ms. Sin. 60, f. 25ra, l. 13.

¹²⁹TĀDURUS et ŠAMU'ĪL, p. 41.

¹³⁰Add. 17166 f. 14v, l. 4-5 : *qu'il ne craigne pas les insultes*.

¹³¹SARGISEAN, p. 103 : *qu'il s'efforce de pardonner aux insultes*.

¹³²Ms Sin. 60, f. 27rb l. 14-15.

¹³³TĀDURUS et ŠAMU'ĪL, p. 43.

¹³⁴SARGISEAN, p. 103.

λύσσης pour δόξης dans le manuscrit C, ch. 34 l. 23, dans un contexte où il est question de perte de la raison ; mais la version S₃, par exemple, traduit bien *Ἰλα;Ϟ Ἰλαοα;L*¹³⁵.

La branche ξ

La tradition α se subdivise à son tour en deux branches : la branche ξ, qui ne commence qu'au ch. 9 l. 4 (ἐν οἷς παρέχεις μνημόνευε...), et la branche ν, qui donne l'intégralité du texte. Tous les manuscrits de la branche ξ attribuent le traité à Evagre. Le représentant le plus ancien est D. C'est sur lui qu'a été copié le manuscrit E, comme le prouve une quantité de fautes communes, souvent de petit détail, car D est une copie soignée : λογιστεύων pour λογιστεύειν (ch. 11, l. 2-3); ἠϛύρνετο pour εϛύρνετο (ch. 11 l. 7); etc. En tout, les fautes propres à D se retrouvent chez E 62 fois. Cependant, E a été contaminé par une autre source, comme le prouve simplement la présence du début du traité, qu'il a copiée à l'évidence sur un manuscrit de la tradition ω, puisque le passage supplémentaire du ch. 7 y figure. Il continue tout au long du traité à vérifier son texte sur les deux manuscrits, puisqu'un certain nombre de petites erreurs de D sont rectifiées, comme τοῦ βίου omis ch. 12, l. 5, ou ἀπάσην ... τὴν γῆν pour ἀπάση ... τῆ γῆ (ch. 32 l. 31). Les copies de E, que ce soit la seule copie intégrale, le Vatopediou 432, ou les nombreux extraits, sont faciles à repérer en raison du caractère très corrompu du texte, qui comporte de nombreuses variantes, et plusieurs interpolations, dont une assez longue au ch. 10. En revanche, la corruption du ch. 1, qui résulte d'une restauration du xvii^e, ne se retrouve pas dans les copies.

Le manuscrit A appartient à la branche ξ puisqu'il en présente les deux caractéristiques principales, l'attribution à Evagre et l'omission des premiers chapitres ; cependant, il est manifeste qu'un de ses prédécesseurs a été contaminé par un manuscrit de la branche ν, puisqu'il corrige un certain nombre d'erreurs propres à la branche ξ ; la plus visible de ces corrections est l'ajout du mot Θεὸν au début du texte, pour donner une première phrase au sens satisfaisant ; mais aussi beaucoup de corrections de détail : A n'a pas les erreurs de D comme ὀνειδίζοντας pour ἐπονειδίζοντας (ch. 9 l. 16), ou bien οὐ φέρων ὡς ἐναντίαν ἀποδρᾶ pour ὡς ἐναντίαν ἀποδρᾶ οὐ φέρων (ch. 10 l. 11).

Le manuscrit B est un témoin de la branche ξ proche de A : ils ont en commun les corrections susdites. Cependant, ce n'est pas une copie directe de A, puisqu'il ne comporte pas un certain nombre de fautes de ce dernier, notamment l'omission de καὶ λογισμῶν — ἐπιγνωσόμεθα (ch. 24 l. 8-9), ou l'addition des mots κατὰ τὸ ἔθος τῶν εϛχῶν après ἀνακαινίζε

¹³⁵Ms. Sin. 60, f. 31va l. 3-4.

(ch. 3 l. 1).

La branche ν

La branche ν est celle qui comporte le plus grand nombre de manuscrits. Parmi ceux-ci, les manuscrits Ko, Mo et Π, qui sont aussi les plus anciens, présentent une affinité : ils comportent des fautes communes comme νομιζόντων pour νομίζοντες (Prol, l.2) ou σῶμα pour ὄμμα. Ces fautes communes sont 9 en tout.

Plus proches de Π par le nombre de fautes sont Ma et La : ces trois manuscrits comptent 30 fautes en commun. Ils possèdent donc un ancêtre commun ; cependant Ma et La ne sont pas des copies de Π, car celui-ci a des fautes qui ne se retrouvent pas ailleurs, comme l'omission de καὶ οὐ δυνάμεθα (ch. 30 l. 6), et 27 autres fautes. Deux fautes figurant dans Ko, Mo et Π et non dans Ma et La pourraient poser problème pour leur attribuer à tous un ancêtre commun ; cependant, ces fautes, νομιζόντων pour νομίζοντες (Prol, l.2) et πολέμῳ pour πολεμίῳ (ch. 8, l. 3-4), sont aisément corrigibles, la première d'autant plus qu'il s'agit d'une citation.

La situation de La, Wo et MPT offre une complication supplémentaire ; en effet, ces trois manuscrits comportent 10 fautes communes. Il est probable qu'un ancêtre commun de Wo et de MPT ait servi au copiste de La pour vérifier son texte. C'est pourquoi un certain nombre de fautes communes à Π et Ma ne sont pas présentes chez La ; notamment σῶμα pour ὄμμα (ch. 5 l. 1), ou l'omission de τινὰ τῶν καρτερικῶν (ch. 19 l. 6). Quant à MPT, il s'y retrouve un nombre plus grand de fautes présentes dans La, comme l'omission de χαλεπήν, ch. 1 l. 11 ; εἶχε pour ἦν καὶ (ch. 1 l. 13) ; etc. Ce manuscrit a produit une copie importante, le manuscrit Y ; la plupart des fautes de MPT mentionnées ci-dessus se retrouvent en effet dans Y. Cependant, il existe des exceptions, comme l'omission par MPT de ἐπαποδύη ... σαρκῶν (Prologue, l. 6), ou l'addition de αὐτῆς après γῆς (ch. 1 l. 6), qui sont rectifiées dans Y. En effet, Y s'est aussi servi d'autres sources pour corriger son texte, notamment une source de la branche ξ, comme le prouvent des fautes communes telles que δόλιοι pour φόνιοι (ch. 9 l. 17).

Le manuscrit Xe présente une affinité plus lointaine avec Wo, avec lequel il possède un certain nombre de fautes en commun, telles que καὶ ... σίγων pour σου ... τῆ σιγῆ (ch. 12 l. 2). Autrement, il présente les mêmes fautes que l'ensemble de la branche ν : αὐγῆς pour αὐτῆς (Prologue, l. 3) ; ὀφθεις pour καταληφθεις (ch. 1 l. 25) ; etc. La composition du manuscrit, qui ne se conforme à aucun des corpus que l'on repère par ailleurs, est une par-

ticularité dans cette branche, dont la présence de corpus bien définis constitue justement une des principales caractéristiques.

Eliminatio codicum

Les manuscrits suivants ne sont pas retenus pour l'édition, puisqu'ils n'apportent aucune leçon nouvelle, en tant que copies d'autres manuscrits que nous possédons :

- L'*Athous Vatopedi 423* est un descendant de E. Il en possède toutes les erreurs caractéristiques, y compris la longue interpolation du ch. 10.
- Le *Kiev 149 Π* est un descendant de Ko : il porte lui aussi πάθος pour πάσχειν (ch. 2, l. 1); la longue variante des lignes 9-12 du ch. 14 ; etc.
- Le *Vaticanus gr. 653*, le *Vaticanus gr. 1434* et le *Vaticanus Ottobonianus gr. 143*, sont des descendants de Ma. Ils en comportent les fautes propres, qui sont peu nombreuses : les principales sont l'omission de l'article τὸ devant μίσος (ch. 3, l. 5) et σκαιωρίαν pour σκευωρίαν (ch. 10, l. 16).
- L'*Athous Dochiariou 85*, l'*IFEB 45* et le *Vaticanus Ottobonianus gr. 397* sont des descendants de La. Le *Mosquensis synod. gr. 338* n'est pas un descendant de La, mais il en est très proche et n'apporte aucune leçon utile. Tous ces manuscrits comportent les fautes propres à La. Parmi de nombreux exemples possibles, citons le saut du même au même entre les deux λύπης ch. 5 l. 14 ; καταλυθῆ pour συναγέτω (ch. 10 l. 27-28) ; τὸν ἰὸν τοῦ πόνου πλήττοντος à la place de τὸν πόνον ; etc.
- Le *Matsouki* et l'*Athous Panteleimon 635* sont des descendants de Xe. Ils en possèdent les fautes caractéristiques, notamment προσὴν pour προσηγής (ch. 1 l. 14), l'ajout de γάρ après Χαλεπώτατον ch. 22 l. 1), διαλογισμούς pour λογισμούς (ch. 23 l. 1), etc.

Nous avons fait figurer dans notre apparat les leçons du manuscrit Y, quoiqu'il soit une copie du *Metochion Panagίου Taphou 264* ; en effet, il intègre aussi d'autres traditions, et forme la base de l'édition de Suarès.

Principes d'édition

Comme pour le traité des *Pensées*¹³⁶, l'accord de deux des groupes ω, ξ et ν entre eux donne la plupart du temps le bon texte. Nous suivons d'ordinaire le texte de la branche ν

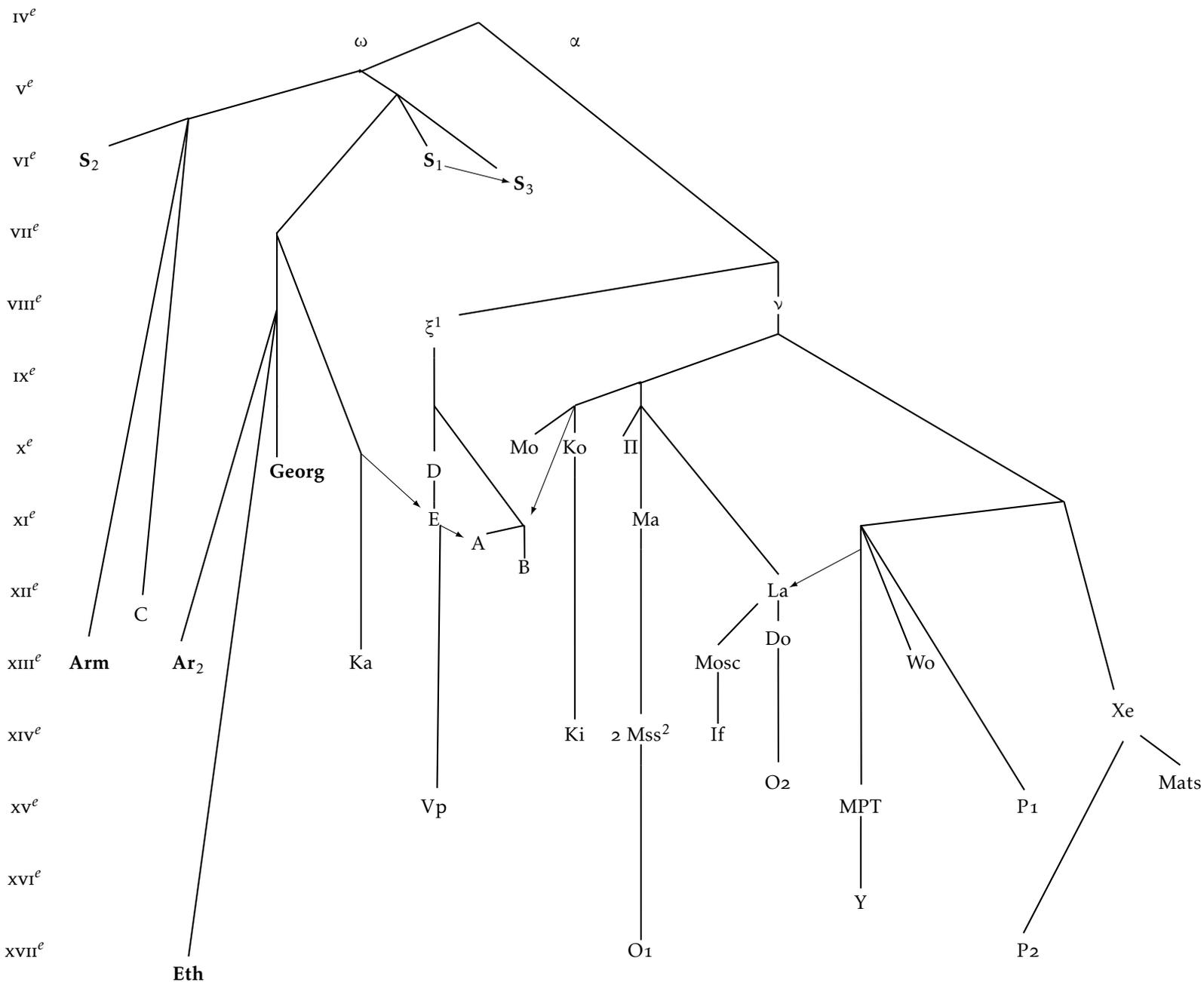
¹³⁶Cf. *Pensées*, Introduction p. 133.

dont les meilleurs manuscrits donnent le texte le moins fautif ; nous notons ν le consensus de tous les manuscrits de la branche, quoique l'accord des deux manuscrits les plus éloignés au sein du groupe, à savoir Mo et Xe, donne le plus souvent le texte du sous-archétype.

Nous ne notons ω dans l'apparat que les leçons qui bénéficient de l'accord de C, l'unique témoin entier subsistant de ω , des fragments éventuels et des versions S₁, S₂, S₃, Arm et Ar (pour autant qu'elles aient traduit le passage), et des éventuels fragments. Cependant, dans la partie du traité antérieure au ch. 9 l. 6 où commence la branche ξ , le consensus de C et de E peut souvent être considéré comme reflétant le texte de ω ¹³⁷.

¹³⁷Avant le ch. 9 l.6, les leçons de E sont groupées avec celles de C dans l'apparat ; après, elles sont groupées avec D, A et B.

Stemma



Légende (Les autres abbr. suivent les sigles usuels. Les sigles en gras représentent le premier témoin de chaque version orientale) :

Do = Dochariou 85

If = IFEB 45

Ka = Karakallou 74 (extraits)

Ki = Kiev 149 II

Mosc = Mosquensis synod. gr. 338

Mats = Matsouki

MPT = Metochion Panagiu Taphou 264

O₁ = Ottoboni 143

O₂ = Ottoboni 397

P₁ = Panteleimon 127

P₂ = Panteleimon 635

Vp = Vatopediou 423

1. Le sous-archétype ξ représente l'origine des témoins auxquels manque tout ce qui précède "ἐν οἷς παρέχεις" (fin du ch. 10).

2. Vaticanus 653, Vaticanus 1434.

Conspectus siglorum

| Sigla | Interpretatio |
|----------------|---|
| A | <i>Lectio codicis Coisliniani 109</i> |
| B | <i>Lectio codicis Parisini gr. 1056</i> |
| C | <i>Lectio codicis Parisini gr. 1188</i> |
| D | <i>Lectio codicis Athoi Protatou 26</i> |
| E | <i>Lectio codicis Athoi Megistes Lavras Γ 93</i> |
| Ko | <i>Lectio codicis Athoi Koutlounousiou 18</i> |
| La | <i>Lectio codicis Laurentiani gr. IX 18</i> |
| Ma | <i>Lectio codicis Veneti Marciani gr. 131</i> |
| Mo | <i>Lectio codicis Monacensis gr. 498</i> |
| Π | <i>Lectio codicis Parisini gr. 913</i> |
| Pa | <i>Lectio codicis Athoi Panteleemonos 127</i> |
| Wo | <i>Lectio codicis Guelferbytani 4284</i> |
| Xe | <i>Lectio codicis Athoi Xenophontos 36</i> |
| Y | <i>Lectio codicis Vaticani Ottoboniani gr. 25</i> |
| Ar | <i>Lectio, quæ cum textu editionis arabicæ Theodori Samuelisque monachorum concordat</i> |
| Arm | <i>Lectio, quæ cum textu editionis armeniacæ Basilii Sargisean monachi concordat</i> |
| S ₁ | <i>Lectio, quæ cum textu codicis Brit. Lib. Add. 14621 concordat</i> |
| S ₂ | <i>Lectio, quæ cum textu codicis Brit. Lib. Add. 14616 concordat</i> |
| S ₃ | <i>Lectio, quæ cum textu codicis Brit. Lib. Add. 17166 vel Sinaitici syr. 60¹ concordat</i> |
| α | <i>Consensus omnium codicum DEAB MoKoΠMaLaWoYPaXe</i> |
| ν | <i>Consensus omnium codicum MoKoΠMaLaWoYPaXe</i> |
| ξ | <i>Consensus omnium codicum DEAB</i> |
| ω | <i>Consensus codicis C et fragmentorum traditonis ω² cum omnibus versionibus orientalibus².</i> |
| [] | <i>ὄροι, qui tantum in ω exstant, his quadratis parenthesibus notantur.</i> |

Les colonnes de la *Patrologie grecque* sont rappelées en marge gauche, et les chapitres de Suarès dans le corps du texte en petites capitales italiques.

¹Prout folia supersunt.

²Quæ quidem pro loco supersunt.

Εὐαγγρίου μοναχοῦ πρὸς Εὐλόγιον λόγος.

Prologue.

1096 I. Οἱ τὸν οὐράνιον χῶρον τοῖς πόνοις νεμόμενοι οὐ τῇ γαστρὶ οὐδὲ μερίμνη τῶν φθαρ-
 τῶν ἀτενίζουσιν καθάπερ οἱ κέρδους ἔνεκα τὰς εὐχὰς ποιούμενοι *ρομίζοντες πορισμὸν εἶναι τὴν*
εὐσέβειαν^a, ἀλλὰ νοερᾶ ὁράσει τῆς τροφίμου τῶν ὑψηλῶν αὐγῆς μεταλαμβάνουσιν ὡς ἀκήρα-
 τοι θίασοι ἐκ τῆς δόξης τὸ φῶς περιλαμπόμενοι. Τοιγαροῦν καὶ αὐτός, ὃ μύστα τῶν ἀρε-
 τῶν Εὐλόγιε, τῇ τῶν ὑπερτάτων λαμπηδόνι τὴν νοερὰν οὐσίαν ἐκτρεφόμενος ταῖς συναγωγαῖς 5
 τῶν λογισμῶν τὸν ὄγκον τῆς σαρκὸς ἐπαποδύη, εἰδὼς ὅτι ὕλη σαρκῶν τροφή λογισμῶν κα-
 θίσταται, ὥσπερ τὰς μεθοδείας τῷ κέντρῳ τῶν πόνων κατειληφώς, ἐμὲ προχειρίζη στόμα σῶν
 ἔργων κατ' αὐτῶν γενέσθαι, καὶ εἰ μὴ τολμηρὸν ἀγάπης ἐπίταγμα διαρρηῆσαι, παρητησάμην ἂν
 τὴν τοιαύτην τοῦ πλοῦτος ποντοπορίαν· ἐπειδὴ δὲ πείθεσθαι δεῖ μᾶλλον τοῖς ὁμοψύχοις, καὶ
 B οὐκ ἀντιτάσσεσθαι· *ἔσο μοι σὺ τὰ πρὸς τὸν Θεόν*^b, *ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοιξίᾳ τοῦ στόματός* 10
μου^c, καὶ γὰρ σοὶ ἔσομαι τὰ τῆς ὑπακοῆς, ἵνα δοθῇ σοὶ τοῦ σπόρου τοὺς καρποὺς ἀμήσασθαι.

1 νεμόμενοι τοῖς πόνοις E *Suaresius* | μερίμνη : τῇ *præm.* Y E | 2 ἐνατενίζουσι E | ποιούμενοι : μισθούμενοι E |
 νομιζόντων ΚοΜοΠ | 3 τῆς : τοῦ Y | αὐγῆς : αὐτῆς ν | ὡς *om.* *Suaresius* | 3-4 ἀκήρατοι : οἱ ἀσώματοι E |
 4 δόξης : θείας *præm.* E | Τοιγαροῦν *om.* E *Suaresius* | 5 νοερὰν : ἱερὰν E *Suaresius* | 6 τῶν σαρκῶν : τῆς σαρκὸς
 LaY CE *om.* Π σαρκῶν Mo | ὕλη σαρκῶν : ὕλη σαρκὸς LaY CE | 8 τολμητέον ΚοΜοΠΜαΧε | 9 καὶ : *om.* E
Suaresius | 11 τοὺς καρποὺς ἀμήσασθαι τοῦ σπόρου La |

^a1Tm 6,5 ^bEx 4,16 ^cEp 6,19

Discours d'Evagre, moine, à Euloge.

Prologue.

Ceux qui habitent la contrée céleste grâce à leurs efforts ne sont pas préoccupés par leur ventre ni par le souci des biens périssables, comme ceux qui font leurs prières en vue d'un gain et qui se figurent que *la piété est source de profit*^a, mais ils ont part, grâce à une vision intellectuelle, à la clarté nourricière des réalités supérieures¹, comme les thiasés² intacts³, enveloppés de la lumière qui vient de la gloire. Toi donc aussi, Euloge, initié aux vertus, tu nourris ta substance intellectuelle⁴ par l'éclat des réalités suprêmes, et, en rassemblant les pensées⁵, tu quittes le poids de la chair⁶, sachant que c'est la matière de la chair qui nourrit les pensées. Comme tu as compris leurs ruses grâce à l'aiguillon des efforts⁷, tu me charges de prêter ma bouche à tes travaux contre elles. S'il n'était pas téméraire de faire fi de l'injonction de la charité, je refuserais l'aventure d'une telle navigation. Mais, puisqu'il faut plutôt obéir à ceux qui nous sont en communion d'âme que les contrarier, *tiens-moi lieu de Dieu*^{b8} afin qu'il me soit donné une parole quand j'ouvrirai la bouche^c, et moi je tiendrai envers toi le lieu de l'obéissance, afin qu'il te soit donné de récolter le fruit de ce que tu sèmes⁹.

¹L'idée d'une âme se nourrissant de la proximité avec la Vérité, est une référence directe à Platon (*Phèdre*, 247 d).

²L'expression, qui se répand au IV^e siècle ainsi que le note Bartelink (BARTELINK, G. J. M., "Θείσος et θιασώτης chez les auteurs chrétiens", *Orientalia Christiana Periodica* 45, Rome 1979, p.267-278), désigne tantôt ceux qui se mettent à la suite du Christ (et plus particulièrement les moines), tantôt les bataillons célestes. Quoique Evagre joue sur la polysémie du mot, c'est sans doute le second sens qui est prépondérant ici, dans le contexte d'un prologue où les références platoniciennes évoquent les considérations d'Origène sur la nature des créatures angéliques (cf. introduction, p. 61).

³Le mot ἀκήρατος figure aussi dans *Phèdre* 247d.

⁴Le terme νοερά οὐσία est attesté chez Plotin, (*Ennéades* V.9.8) ; outre Origène lui-même, c'est une expression qu'affectionnent les Cappadociens (cf. e. g. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* 16, SC 453 p. 228).

⁵Ce terme désigne spécifiquement chez Evagre les pensées mauvaises envoyées par le Démon pour distraire le moine de la prière (cf. p. 32) ; ici, il s'agit de les rassembler et d'en faire la liste afin de connaître son adversaire.

⁶Pour l'expression, cf. PLATON, *Lois* 959c.

⁷De même, "effort" (πόνος) désigne tantôt une violence faite à soi-même pour se forcer à faire le bien, tantôt la disposition vertueuse acquise au prix d'un tel effort. Le mot "aiguillon" (κέντρον), dans ce contexte néoplatonicien, évoque le mythe du *Phèdre*, où l'aiguillon représente l'action de la volonté directrice cherchant à aiguiller le char de l'âme sur la voie du bien (253e).

⁸Allusion à la distribution des tâches entre Moïse et Aaron : *C'est lui qui parlera pour toi au peuple ; il te tiendra lieu de bouche et tu lui tiendras lieu de dieu* ; par une ingénieuse politesse typique de la littérature épistolaire (et qui apparaît aussi dans le prologue des *Vices*), Evagre renverse les rôles, et feint de n'être, tel Aaron, que le scribe qui rédige ce que son destinataire lui dicte par l'exemple de sa conversion monastique.

⁹Le texte qui va suivre est présenté comme la révélation de la vraie signification des efforts monastiques, accordée suite à cette prière commune ; la γνῶσις est toujours le fruit de la πράξις.

PREMIÈRE PARTIE : LA VIE MONASTIQUE COMME LUTTE CONTRE LES VICES.

1

Eloge de l'exil.

II. Πρώτη τῶν λαμπρῶν ἀγωνισμάτων ἐστὶ ξενιτεία, μάλιστα ὅταν πρὸς ταύτην καὶ μόνος ἐκδημοίης, πατρίδα, γένος, ὑπαρξιν ἀθλητικῶς ἀποδύομενος^a. Ἐμπροσθεν τῶν λαμπρῶν ἔστηκας ἀγώνων· ἂν οὕτως ἄρξῃ κατὰ Θεὸν εἴσοδον ἀρχῆς βασιτάζων πίστει διαπύρω καὶ πνεύματι θεϊκῶ, καὶ τῷ τέλει τῆς ὑπομονῆς σῶαν ταύτην ἀποσώζων, πτέρυξιν ἀρετῆς ἔσται περιχεχρυσωμένη ψυχὴ τῶν οἰκείων τόπων ἀφισταμένη, καὶ πρὸς αὐτὸν πτήναι τὸν οὐρανὸν ἐπειγομένη^b. Ἀλλὰ τῆσδε τὰ πτέρα τῆς πολιτείας ὁ τῆς κακίας γενέτης μηχανᾶται περικόψαι, γῆς ἀφ' ἧς ἐξελήλυθε τὸ γένος εἰσοπτρίζων, ἐν ταῖς κατ' ἀρρωστίαν μάλιστα ἐπισυμβαίνουσας εἰσβολαῖς· καὶ ἐν μὲν τῇ ἐνδημίᾳ τῆς θερμοτάτης ἐκδημίας^c ὑπαναχαιτίζει πρὸς ὀλίγον, ἕως οὗ τὴν ψυχὴν περὶ τὰς θλίψεις καταμάθοι ναυτιῶσαν· καὶ τότε τὴν τῶν λογισμῶν νύκτα ἐπιφερόμενος ὁ νυκτικόραξ ἐπισκοτίζει τὴν ψυχὴν τῆς τῶν κρειπτόνων ἀκτῖνος. Εἰ δὲ καὶ κατὰ μόνας παρατάττοιο ἐν τῇ τῆς ἐρήμου παλαίστρα, καὶ τύχοι τὸ σῶμα ὑπὸ ἀρρωστίας τραυθῆναι, τοσοῦτω μᾶλλον χαλεπὴν ὑποδείκνυσι τῇ ψυχῇ τὴν ξενιτείαν, οὐκ ἐν τόπῳ, ἀλλ' ἐν τρόπῳ κατορθοῦσθαι τὰ τῶν ἀρετῶν ὑπεισβάλλων

2 τις ἐκδημοίη E | ἐκδύομενος E | ἀποδυσάμενος ἀθλητικῶς C | 2-4 Ἐμπροσθεν — τῷ τέλει : Οὕτως γὰρ ἂν ἐντὸς τῶν μεγίστων εὐρεθεὶς ἀγώνων, τῷ τέλει E | ἐμπρὸς Κο ἐντὸς C | 2-3 ἐστηκῶς ἀγώνων Π *Suaresius* ἀγώνων ἔστηκας C | 3 κατὰ Θεὸν om. CArm | εἰς ἀρχῆς ὁδὸν Y εἰς ἀρχὴν ὁδῶν LaWo | βαδίζων Wo Migne | 3-4 καὶ πνεύματι θεϊκῶ om. ω | 4 ἀρετῶν CE | περιχεχρυσώμενος E | 5 ψυχὴ om. E | οἰκείων + τε E | ἀφιστάμενος E | τὸν οὐρανὸν πτήναι C | ἐπειχθήσεται E | 6 τῆς κακίας ὁ C | 6-8 γῆς — ὑπαναχαιτίζει : καὶ ποικίλαις αὐτὴν πειρᾶται καταβαλεῖν μηχαναῖς. καὶ παρὰ μὲν τὴν ἀρχὴν E | 6-7 τὸ γένος : καὶ γένος LaWoY | 7 εἰσπρίζων C | ἐπισυμβαίνουσας : ἐπιούσιν C | 8 ἐκδημίᾳ La εὐδοκιμίᾳ Mo | ὑπὸ ἀναχαιτίζει ΚοΜοΠΜαXe | οὗ : ἂν E om. C *Suaresius* | 9 νυκτικόραξ : ζοφώδης *præm.* E | ἐπισκοτεῖ LaWo²Y | 10 τῇ ψυχῇ ΠΜαLaWoY | ἀκτῖνος + ἀποστερωδῶν E | καὶ om. Π | παρατάττοιο τις κατὰ μόνας E παραπίπτοιο κατὰ μόνας C | ἐρήμου E ἐρημίας C *Suaresius* | 11 καὶ om. E | τύχη ΠY C τύχοι + δὲ πῶς E ταύτης Xe | τοσοῦτω μᾶλλον : τὸ σῶμα μᾶλλον C τότε μάλιστα E | ὑποδείκνυσι χαλεπὴν C ἐπιδείκνυσι Y χαλεπὴν ἐπιδείκνυσι *Suaresius* | 12 τῇ ξενιτείᾳ Y τὴν om. C | ὑποβάλλων Π E *Suaresius* |

^a1Co 9,25 ^bPs 54,7 ^c2Co 5,8

PREMIÈRE PARTIE : LA VIE MONASTIQUE COMME LUTTE CONTRE LES VICES.

1

Eloge de l'exil.¹⁰

La première des luttes lumineuses est l'exil, surtout quand tu y émigres seul¹¹, te dépouillant de ta patrie, de ta famille et de tes biens, comme un athlète^{a12}. Tu te tiens au-devant des luttes lumineuses¹³; si tu commences ainsi, sous le regard de Dieu, à supporter l'introduction à ce commencement avec une foi ardente et un esprit divin, et que tu la conserves intacte par la perfection de ta persévérance, ton âme flamboiera des ailes de la vertu¹⁴ en s'éloignant des lieux familiers, pressée de s'envoler vers le ciel même^b. Mais l'auteur du vice s'ingénie à couper les ailes à ce régime, en te faisant miroiter la terre dont est originaire ta famille, par des attaques qui surviennent surtout en période de faiblesse¹⁵, et il te fait regimber quelque peu dans l'immigration consécutive à ton ardente émigration^{c16}, jusqu'à ce qu'il constate que ton âme a la nausée de ces épreuves; alors l'oiseau nocturne fait tomber la nuit des pensées et cache à ton âme les rayons du Bien. S'il t'attaque seul à seul dans la païstère du désert, et que ton corps se trouve blessé par la maladie, il représente d'autant plus l'exil comme difficile à ton âme, et te suggère que l'accomplissement des vertus n'est pas lié à un lieu mais à

¹⁰Sur cet exil monastique, voir en particulier GUILLAUMONT, Antoine, "Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien", *Aux origines du monachisme chrétien : pour une phénoménologie du monachisme* (Spiritualité orientale 30), éd. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge 1979, p. 89-116.

¹¹C'est-à-dire quand l'on choisit la voie érémitique plutôt que la vie en communauté. La vie cénobitique est considérée comme une introduction à l'anachorèse, idée qu'Evagre développe au ch. 32. (cf. aussi l'Introduction, p. 50); aussi la ξενιτεία, l'exil pour Dieu, n'est-elle qu'une condition préalable à la perfection monastique, *l'introduction au commencement*, dira Evagre deux lignes plus bas.

¹²La notion paulinienne d'"athlète du Christ" est évoquée par Evagre aussi en *Pensées* 6. On peut comparer l'emploi qui en est fait à ORIGÈNE, *Exhortation au martyr* 18, GCS 2, p. 16-18.

¹³Evagre lui-même est cité en exemple par Jean Cassien pour son attachement au principe d'une rupture complète et définitive avec la vie profane : "[Un frère, non nommé mais facilement identifiable par la mention de son origine] qui, alors qu'on lui apportait, après quinze ans, des lettres de son père, de sa mère et de plusieurs de ses amis de sa province du Pont, [...] non seulement résolu de ne pas ouvrir la lettre, mais même de ne pas défaire le colis, de peur qu'en apercevant le nom ou en se souvenant du visage de ceux qui lui écrivaient, il ne fléchisse dans sa détermination. C'est pourquoi il le jeta au feu emballé comme il l'avait reçu." JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, V, 32.

¹⁴Référence au mythe central du *Phèdre* de Platon, celui des chars ailés. Il faut noter l'abondance du champ lexical de la lumière dans cet exorde, qui donne un ton joyeux au départ pour l'exil.

¹⁵Sans le nommer encore, Evagre décrit dans ce premier chapitre le processus par lequel agit le démon de l'acédie (cf. *Huit esprits de Malice*, ch.14.) Dans cette première partie du traité, consacrée à une initiation à l'ascèse monastique, l'acédie est traitée comme le vice le plus redoutable : en effet, contrairement aux autres, il a pour effet tout bonnement l'abandon de l'état monastique; ce qui explique la place spéciale qui lui est faite, en début de traité.

¹⁶Ἐξδημία désigne ici le fait de s'installer dans la vie monastique, ce qui suppose notamment la garde de la cellule. C'est lieu de la persévérance et de la stabilité, enjeux par excellence du combat spirituel, et donc de l'immigration (ἐνδημία) vers la vraie patrie, auprès de Dieu, dans la contemplation gnostique. Le moine peut à tout moment être troublé ou dégoûté de sa contemplation s'il n'a pas une base solide dans la pratique. Ce couple de termes antinomiques, repris à saint Paul (ἐκδημηῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημηῆσαι πρὸς τὸν Κύριον) est un thème très fréquent chez Grégoire de Nazianze en particulier; cf. par exemple GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques* 27, 7 (SC 250 p. 86).

καὶ ὅτι παράκλησιν ἔχων οἴκοι τὴν ἀπὸ γένους, ἐκεῖσε τὰ τῆς ἀποταξίας ἄθλα ἀκόπως ἦν καὶ
 D διασώζειν: ἔνθα καὶ τῆς ἀσθενείας προσηνῆς ὑπηρεσία καὶ οὐχ ὡς νῦν κακουχία καὶ ἐπώδυνος
 λειποθυμία: ἐν τῷ καὶ μάλιστα ἐκ τῆς ἀδελφότητος σπανίσει τὴν τῆς φιλοξενίας σπουδῆν· διὸ 15
 καὶ μάλιστα Ἄπιθι, φησί, χαρὰν τῷ σῶ γένει καὶ δόξαν σαυτὸν ἀποκομίζων, οἷς καὶ τὸ πένθος
 ἀφόρητον καταλέλοιπας ἀσυμπαθῶς· πολλοὶ γὰρ καὶ πατρίδα μὴ φυγόντες ἐκ μέσου τοῦ γένους
 εἴλοντο τῆς ἀρετῆς. Ἄλλ' ὁ τὴν πορφυρίδα τῶν θλίψεων ἐν τῇ παρατάξει τῆς ξενῆς περιβεβλη-
 1097 μένος καὶ τῶν κόπων τὰς ἐλπίδας πίστει περιστεμμένος, ὑπομονῇ τῆς εὐχαριστίας τῶνδε τῶν
 λογισμῶν τὰς νιφάδας ἐκ τῶν ἐντὸς ἐκτινάσσει καὶ ὄσπερ ὑποστρέφειν εἰς ὀπίσω τὴν καρδίαν 20
 διορύττουσι, τοσοῦτω μᾶλλον ἔτι καταψάλλωμεν αὐτῶν· «*ἰδοὺ ἐμάκρυνα φυγαδεύωρ καὶ ηὐλίσθηρ
 ἐν τῇ ἐρήμῳ^a*». Καὶ γὰρ ὄνειδίζοντες θλίβουσιν, καὶ τραπῆναι κολακεύουσιν, ἵνα τῆς προθέσεως
 κενώσαντες, καὶ τῆς ἐν τῇ ὑπομονῇ εὐχαριστίας διακόψουσιν, καὶ οὕτω λοιπὸν μετὰ πολλῆς
 B τῆς ἀδείας τὰς παγὰς καὶ ἐκ τῶν προσηκόντων εὐρύνωσιν. III. Διὰ τοῦτο ὁ ἀρχόμενος ἀρετῆς
 ἐφάπτεσθαι, ψηφίζέτω καὶ τὸν κατ' αὐτῆς ἐπιόντα πόλεμον, ἵνα μὴ ἀγύμναστος καταληφθεὶς ὡς 25
 ἀνέτοιμος κατασπασθῆ. Ἐπαινετὴ μὲν γὰρ τῆς ἀρετῆς ἡ ἀνδρεία καὶ εἰρήνης οὔσης, ὑπερεπαινετὴ
 δὲ ἡ ταύτης ἀνδραγαθία καὶ πολέμου ἐπιστάντος· τοῦτο γὰρ ἀρετὴ, οὐ δι' ὧν ἐργάζεται μόνον,
 ἀλλὰ καὶ δι' ὧν πολεμεῖται δεινῶν.

13 γένους : τοῦ *præm.* Π E | τὰ τῆς — διασώζειν : μᾶλλον ἀκόπως καὶ τὰ τῆς ἀκτημοσύνης ἄθλα διανύσειεν E |
 ἀποτάξεως Π *Suaresius* | ἦν καὶ : εἶχε LaWo²Y | 14 προσην (*sic*) Xe | εἰσόδυνος C | 15 λειποθυμία : ὑπηρεσία
 ΠMaLa | ἐν *om.* E | καὶ *om.* La | ἐν τῷ : μῆδεν τῶν C | σπανίσει τὴν ἐκ τῆς ἀδελφότητος C | 15–16 διὸ καὶ μάλιστα :
 ἠἄττον γοῦν E | 16 φησι *om.* ΚοΜοΠΜaXe C | Ἄπιθι : Πείθη C | ἑαυτῷ CE | 17 κατέλιπες C | πόλλοι : οἱ *præm.*
Suaresius | ἐν μέσῳ τῷ γένει E | 18 ἤλαντο Κο εἴλαντο MoWoXe ἐπέλαυνον τὸ La | τὴν ἀρετὴν MaY τὰς ἀρετὰς C |
 πορφύραν ΠMaLa *Suaresius* | θλίψεων + τοτέστι τὴν ὑπομονήν E | ξενιτείας ΠLaWoY | 19 περιστεμμένος πίστει
 ΠMaLaWo²Y | ὑπομονῆς εὐχαριστία Y ὑπομονῇ εὐχαριστία LaWo ἀδιαλείπτω εὐχαριστία E | 19–20 τῶν λογισμῶν :
 τῶν *om.* LaC | 20 ὄσπερ + ἄν E | εἰς ὀπίσω *om.* v E εἰς τὸ πίσω C | 21 διορύττουσι : καταναγκάζωσι E | τοσοῦτω :
 τῷ σῶ C | ἔτι + φεύγοντες E ἔτη Κο καὶ C *ante* μᾶλλον *Suaresius* | αὐτῶν + τὸ E | 22 ἐρήμῳ + προσεδεχόμεν τὸν
 Θεὸν τὸν σφάζοντά με ἀπὸ ὀλιγοψυχίας καὶ καταιγίδος E | ὄνειδίζοντες — κολακεύουσιν : πειρασμοὺς ἐπιφέρουσι καὶ
 ἀνακάμψαι κολακεύουσιν καὶ ὄνειδίζοντες θλίβουσιν E | προθέσεως : προφητικῆς *præm.* C | 23 τὴν ... εὐχαριστίαν C |
 διακόψωσι Y | 23–24 μετὰ — ἀδείας *om.* C | 24 τῆς *om.* XeLaY | τὰς παγὰς : *post* λοιπὸν LaY τὰς οἰκειὰς παγίδας
 Π | ἀρετῆς : τῆς τοιαύτης *præm.* E | 25 ψηφίζέτω : λογιζέσθω E | καταληφθεὶς : ὀφθελίς v | 25–26 κατασπασθῆ :
 ῥαδίως *præm.* E | 26 γὰρ : οὖν E | τῆς ἀρετῆς ἡ ἀνδρεία : ἡ τῶν πόνων ἐργασία E ἡ τῆς ἀρετῆς ἀνδρεία C | 27 ἡ
 ταύτης : τούτων ἡ E | καὶ *om.* E | ἀρετὴ : κυρίως *præm.* E | ἐργάζετα : πονεῖ τις E | 28 δεινῶν : κακῶν, τὴν
 ὑπομονὴν ὡς ὄπλον προβάλλεσθαι E |

^aPs 54,8

une disposition¹⁷, et qu'ayant chez soi la consolation de la famille, les trophées du détachement y seraient aisés à préserver : là-bas, il y a aussi le service réconfortant des malades ; ce ne serait pas comme maintenant la gêne et l'atroce découragement ; surtout que loin de ses frères¹⁸, le souci de l'hospitalité se fait rare. C'est pourquoi il te dit certainement : "Va donc, rends à ta famille ta présence qui fait leur joie et leur gloire¹⁹ ; tu leur as laissé, sans pitié, un deuil insupportable ; car ils sont nombreux, ceux qui, sans avoir fui leur patrie, ont atteint la vertu au milieu de leur famille !" Mais celui qui dans la bataille sur une terre étrangère se drape de la pourpre des épreuves²⁰ et se couronne par la foi de l'espérance de ses peines²¹, secoue comme des flocons ces pensées du tréfonds de soi, en persévérant dans l'action de grâces, et plus elles sapent son cœur pour lui faire rebrousser chemin, plus il psalmodie contre elles²² : "*Voici que j'ai fui au loin et demeuré au désert*^{a23}. Elles t'accablent d'invectives, et te flattent pour te dévoyer, pour vider de son contenu ton engagement²⁴, et te retenir d'une action de grâce persévérante ; et ainsi donc elles déploient leurs lacs en toute liberté, au-delà de l'acceptable. C'est pourquoi celui qui commence à se mettre à la vertu doit aussi calculer le combat déclaré contre elle²⁵, de peur que, surpris sans entraînement, il ne morde la poussière faute de préparatifs. Si en effet l'héroïsme de la vertu est louable même en temps de paix, la vaillance en ce domaine est plus que louable quand survient le combat. Car la vertu ne réside pas seulement dans ce qu'elle fait, mais aussi dans les épreuves qu'elle endure au combat²⁶.

¹⁷La vertu est une habitude d'inclination vers le bien patiemment acquise ; cf. introduction, p. 31. La sentence est relevée par une paronomase entre τόπος (le lieu) et τρόπος (manière d'être).

¹⁸Il s'agit ici des frères selon la chair ; dans la bouche du démon, ce mot ne renvoie évidemment pas à la fraternité spirituelle de la communauté monastique.

¹⁹Pour l'habileté psychologique de ces paroles de tentation attribuées au démon, Evagre a pu s'inspirer de l'épisode de la tentation du Christ au désert (Mt 4, 1-11 ; Mc 1, 12-13 ; Lc 4, 1-13), qui est un passage fondateur pour le mouvement monastique.

²⁰Dans les *Scholies aux Proverbes* 378.4, Evagre interprète la pourpre comme le symbole de "la contemplation de la sainte Trinité". La métaphore vestimentaire est à nouveau exploitée au ch. 24.

²¹Le terme κόπος désigne une peine endurée en vue d'un progrès spirituel. Le moine n'accepte la peine que dans une perspective d'espérance elle-même fondée dans la foi. A plusieurs reprises dans ce traité, Evagre cherche dans la pratique ascétique le principe d'unité des vertus théologiques ; cf. ch. 9.

²²A cette technique de combat contre les pensées qui consiste à ruminer un verset de psaume approprié, Evagre a consacré un traité à part entière, qui ne subsiste que dans sa version syriaque : l'*Antirrhétique*. Cf aussi Νηέσιου, Leon, "Rozewnawanie myśli (diakrisis) i spór z nimi (antirrhesis) według Ewagriusza z Pontu", *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, Lublin 1997, p. 31-56.

²³La même citation de Ps 54, 8 revient dans le ch. 6 des *Bases de la vie monastique*, où Evagre traite également de la ξενιτεία. Le verset de Ps 54, 8 vient naturellement sur les lèvres de l'auteur, qui vient de parler des "ailes de la vertu" au début du chapitre ; le thème platonicien des ailes lui avait en effet suggéré les "ailes de la colombe" de Ps 54, 7. (Cf. Тобон, Monica, "Evagrius as writer", *Origeniana decima*, Leuven 2011).

²⁴Le terme πρόθεσις est un terme technique du vocabulaire monastique, et qui désigne la profession religieuse.

²⁵En concluant par ce langage militaire son chapitre introductif sur la ξενιτεία, Evagre donne le ton du quotidien de la vie monastique, qu'il va décrire à présent : la première partie du traité est essentiellement consacrée à traiter un par un de chaque vice, et de la stratégie qu'il faut adopter pour lui opposer la vertu correspondante.

²⁶La syntaxe de la phrase grecque est heurtée ; les versions orientales traduisent en explicite. S3 dit par exemple : *Ce qu'on célèbre en effet dans la vertu, ce n'est pas seulement ce qu'elle accomplit, mais c'est aussi à cause des combats avec le mal qu'on engage grâce à elle* (cf ms. Add. 17166 f. 3va l. 21-25.).

Sentences sur la vertu en général.

Ἀπαθής ὁ διὰ πλείστων πολέμων τὸ πάσχειν νικήσας· ἐμπαθής δὲ ὁ ἀρετὴν λέγων ἀπολέμητον κεκτηῖσθαι. Κατὰ παράταξιν γὰρ τῆς ἐναρέτου τῶν πόνων στρατηγίας ἀντιπαρατάττεται καὶ ἡ τῶν ἐναντίων κακία.

Ἀφῆρηται τὸ εἶναι ἀρετῆ καρδία πόλεμον οὐκ ἔχουσα· ἀρετὴ γὰρ ἐκ τῶν ἀριστείων πρακτικὸν ὄνομα κέκτηται.

5

- C Ἀρετὴ τὰς παρ' ἀνθρώπων εὐφημίας οὐ ζητεῖ· οὐ γὰρ τέρπεται τιμῇ, τῇ μητρὶ τῶν κακῶν· ἀρχὴ γοῦν τιμῆς ἀνθρωπαρεσκεία, τὸ δὲ τέλος ταύτης ὑπερηφανία· ὁ γὰρ τιμὰς ἀπαιτῶν ὑποῖ ἑαυτὸν καὶ ἐξουδένωσιν φέρειν ὁ τοιοῦτος οὐκ οἶδεν.

L'humilité (9^e vertu).

Τιμῆς ὄρεξις φαντασία· ὁ γὰρ ταύτης ἐρῶν καὶ κλῆρον φαντάζεται· ἔστω σοι τιμὴ ὁ πόνος τῶν ἀρετῶν καὶ ἀτιμία ὁ κατὰ θέλησιν ἔπαινος.

Δόξαν ἀπὸ σαρκὸς μὴ ζητεῖ ὁ τὰ σαρκὸς καταλύων πάθη· τὸ δὲ κρεῖττον ἐπιζητεῖ, καὶ ἔσται σοι δόξα.

Ἐτιμᾶσθαι θέλων τῷ παρευδοκιοῦντι φθονεῖ καὶ τούτῳ τὸ μῖσος τῷ ζήλῳ σωρεύει.

5

Ἐτιμᾶσθαι ἄγαν τιμαῖς ἠττηθεὶς ἑαυτοῦ προτιμᾶσθαι οὐδένα θέλει, ἀρπάζει δὲ τὰ πρωτεῖα, μήπως ἦττων φανῇ. Οὐ βαστάζει ἀπόντα τὸν εὐδοκιοῦντα τιμᾶν, ἀλλ' ἐν τοῖς αὐτοῦ πόνοις κωμωδεῖ τὴν χαμαίζηλον δόξαν.

- D Ἐὕβρις τῷ φιλοδόξῳ ὀξύτατη σφαγὴ καὶ μῆνιν ἐκ ταύτης οὐ πάντως ἐκφεύγει.

10

1 Ἀπαθής + γὰρ ἔστιν E + μὲν WoXe | πάθος Ko | 3 ὑπεναντίων E | 4 ἀρετῆ : ἐν *præm.* E LaWo²Y | καρδία : καὶ δία C | ἔχουσα + τὸ νικᾶν C | γὰρ *om.* C | 5 πρακτικὸν : πατρικὸν C | κέκληται ν | 6 γὰρ *om.* C | τιμῆ *om.* C | 7 ἀνθρωποδοξία CE | 8 ὁ τοιοῦτος φέρειν C | **cap. 3** 1 φαντασία — κλῆρον *om.* Y | φαντασία + πρὸς ἔπαρσιν· E | ὁ γὰρ : καὶ E ὁ δὲ C | αὐτῆς *Suaresius* | σου C | 3 πάθη καταλύων Y πάθη τῆς σαρκὸς καταλύων C | 4 σου KoMo | 5 τιμὰς C | τοῦτο C | τὸ μῖσος : τὸ *om.* Ma | τὸ μῖσος τῷ ζήλῳ : τῷ ζήλῳ τὸ πρὸς τοὺς πλησίον μῖσος E | 5–6 ἐπισωρεύει C | 7 θελήσει La | 7–8 πρῶτα C | 8 φανῇ + δεδοικώς E | βαστάζει + δὲ E | τιμώμενον E | 9 κωμωδεῖν ζητεῖ E |

Sentences sur la vertu en général.

Impassible celui qui dans la plupart des combats a vaincu ses passions, passible celui qui prétend acquérir la vertu sans combattre ; car c'est en fonction des lignes de l'armée vertueuse des efforts que les vices des ennemis se rangent en ligne de bataille ²⁷.

Le cœur qui ne connaît pas ce combat est privé de l'état vertueux, car la "vertu" acquiert son nom d'action par les "faits d'excellence"²⁸.

La vertu ne cherche pas la notoriété auprès des hommes, car elle ne se complaît pas dans l'honneur, la mère des vices²⁹. Le commencement de l'honneur est en effet le respect humain, et son aboutissement, l'orgueil ; car celui qui exige des honneurs s'exalte, et un tel homme ne sait pas supporter le mépris.

L'humilité (9^e vertu).

Désir d'honneurs n'est qu'imagination³⁰, et celui qui s'en éprend va jusqu'à s'imaginer en prêtre³¹ ; toi, que ton honneur soit dans l'effort des vertus, et ton déshonneur, dans la considération souhaitable.

Ne cherche pas la gloire qui vient de la chair, toi qui détaches les passions de ta chair : recherche le Bien, et ce sera ta gloire.

Qui souhaite être honoré envie celui qui le surpasse en réputation, et par jalousie il amasse de la haine envers lui.

Qui est défait par les honneurs excessifs ne souhaite voir honorer personne plus que lui, mais prend la première place³², de peur de sembler défait. Il ne supporte pas d'honorer un homme de bonne réputation en son absence, mais raille dans ses efforts une gloire vile.

Une insulte est un coup très rude pour l'ami de la gloire, et il ne peut du tout échapper à la rancune qui en naît.

²⁷Tandis que les différentes vertus sont souvent présentées comme des réactions aux vices, la primauté ontologique est ici accordée à la vertu. Cf. p. 61.

²⁸Cette étymologie qui rapproche le mot ἀρετή de la racine du superlatif ἀριστος (ce qui semble bien être l'étymologie correcte, cf. CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, art. ἀρετή) est apparemment une trouvaille d'Evagre ; on ne la relève en tout cas chez aucun autre auteur, pas plus que l'expression grammaticale πρακτικὸν ὄνομα. Cette expression incorpore le terme πρακτικός, qui rappelle que la vertu s'acquiert par la pratique, un thème qui reviendra d'abondance dans le traité.

²⁹Sur cette expression ordinairement appliquée à l'orgueil, cf. *Pensées* 2 et *infra* p. 240.

³⁰Sur ce vocabulaire stoïcien, cf. Introduction, p. 42.

³¹Le danger de considérer l'état sacerdotal comme un rang à briguer est fréquemment dénoncé par Evagre : *Pensées* 21 et 28, *Pratique* 13, *Antirrétique* VII, 3, 8, 26, 40.

³²En contradiction avec le conseil évangélique : cf. Lc 14, 8-11. C'est l'acceptation des honneurs, et non l'humiliation, qui est une défaite.

IV. Ὁ τοιοῦτος βαρβάρῳ δεσποίνῃ δουλεύει καὶ πολλοῖς δεσπότης μετεπράθη· ἐπάρσει, φθόνῳ, ζήλῳ καὶ ταῖς προρρηθείσαις τῶν πνευμάτων λογάσιν. Ὁ δὲ τῆς τιμῆς τὸ πνεῦμα ταπεινώσει ῥάσσω τὸν λεγεῶνα τῶν δαιμόνων ὅλων καθαιρήσει^a.

1100 Ὁ τῆ ταπεινώσει δοῦλον ἑαυτὸν πᾶσι παρέχων ἀφομοιωμένος ἔσται τῷ ταπεινώσατι ἑαυτὸν καὶ μορφήν δούλου λαβόντι^b.

15

Ἐὰν μέτρῃς τῷ ἐλαχίστῳ μέτρῳ σεαυτὸν, οὐκ ἀντιμετρήσεις ἐτέρῳ σεαυτὸν, καὶ ὁ τῆς ψυχῆς τὴν ἀσθένειαν θρήνοις ἐκκαλύπτων οὐ μέγα ἐπὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ πονουμένοις φρονήσει.

4

La colère (5^e vice).

Οἱ δαίμονες εὐτέλειαν καὶ ὕβριν τοῖς ταπεινοφρονούσιν ἐπάγουσιν, ἵνα τὴν ἐξουδένωσιν μὴ φέροντες τὴν ταπεινοφροσύνην φύγωσιν· ὁ δὲ διὰ ταπεινώσεως τὰς ἀτιμίας γενναίως φέρων εἰς φιλοσοφίας ὕψος δι' ἐκείνων μᾶλλον ἀνωθεῖται.

Δαυὶδ ὕβριζόμενος οὐκ ἀντέλεγεν, καὶ τὴν Ἄβεσσά ἐπιδικίαν κατέστελλεν^c. Καὶ σὺ ὕβριζόμενος μὴ ἀντύβριζε, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐκδικοῦντά σε ὀρθῶς καταπράυνε.

5

Ὑβριν φέρε, τὴν σὴν προκοπήν, καὶ χεῖλεσι σύγκλειε τοῦ θυμοῦ τὸν θῆρα.

11 μετεπράθη δεσπότης C | 11-12 ἐπάρσει καὶ φθόνῳ καὶ ζήλῳ ν | 12 προρρηθῆσιν λογάσιν C | 13 ταπεινώσει : τῆ *præm.* CE | ὅλων *om.* Mo²ΠMaWoXeY ὅλον CE *Suaresius* | καταράσσει C | 14 τῆ *om.* Y | ἑαυτὸν δοῦλος E ἑαυτὸν δοῦλον C | πᾶσι : τοῖς *præm.* C | καθαιρών La | ὁμοιωμένος E | 15 λαβόντι + Χριστῷ E | 16 Ἐὰν + οὖν C | σεαυτὸν ἐτέρῳ ΠMaY σεαυτὸν ἐταίρω *Suaresius* | 17 θρήνοις : τοῖς *præm.* CE | ἐπὶ *om.* C | τελουμένοις C | 18 φρονήσει + Οὐ μὴν οὐδὲ τοῖς τῶν ἄλλων ἐλαττώμασι προσέξει τὸν νοῦν· χρῆ δὲ τῷ τοιοῦτῳ καὶ διαφερόντως ἀσφαλίζεσθαι E | **cap. 4** 1 Οἱ *om.* *Suaresius* | ταπεινόφροσιν CE | μὴ : οὐ LaY | 2 ἐκφύγωσιν E φύγωσιν τὴν ταπεινώσιν C | διὰ ταπεινώσιν C τῆ ταπεινώσει E | γενναίως τὰς ἀτιμίας ὑποφέρων C | 3 δι' — ἀνωθεῖται : μᾶλλον ὑποκειμένων ἀνωθεῖ ἑαυτὸν C | 4 Δαυὶδ : Ὁ *præm.* LaY | ἀλλὰ τὴν καὶ Y CE ἀλλὰ καὶ τὴν | Ἄβεσσαλῶ La Ἄβεσσαλῶμ C | ἐκδικίαν MaWoXe C ἀδικίαν LaY δυναστείαν E | 5 σε : σοι C | ὀρθῶς : αὐτὸς E | καταπράυνε : καταπράυναν C + καὶ οὕτω ποιῆς, ἐμφράξεις τοῦ θηρὸς τὸν θυμὸν E | 6 σύγκλειε χεῖλεσι C | τὴν θύραν Y |

^aMc 5,9, Lc 8,30 ^bPh 2,7 ^c2R 16,9-10

Un tel homme est l'esclave d'une maîtresse barbare³³, et il est passé par les mains de plusieurs maîtres : exaltation, envie³⁴, jalousie, les élites des esprits mauvais dont nous avons parlé. Mais celui qui, par l'humilité, bouscule l'esprit d'honneur, anéantira la légion de tous les démons.

Celui qui par humilité se rend l'esclave de tous se rendra semblable à *Celui qui s'est humilié, prenant la forme de l'esclave*^b.

Si tu te mesures à la mesure la plus petite, tu ne te mesureras pas à autrui ; et celui qui révèle par ses pleurs³⁵ la faiblesse de son âme n'aura pas une haute opinion des efforts qu'il fait.

4

La colère (5^e vice).

Les démons exposent les humbles à l'indigence et à l'insulte, afin qu'ils fuient l'humilité faute de supporter le mépris ; mais celui qui par humilité supporte vaillamment les déshonneurs, est élevé par eux davantage et jusqu'au sommet de la philosophie³⁶.

David, insulté, ne répliquait pas, et il empêchait Abessa de sévir^{c37}. Toi non plus, insulté, ne rends pas l'insulte, mais calme même celui qui veut à bon droit te venger³⁸.

Supporte l'insulte, c'est un progrès pour toi, et enferme derrière tes lèvres le fauve de l'irascibilité³⁹.

³³La même métaphore est employée deux fois par Jean Chrysostome : *De fato et Providentia*, PG 50, 767, et *Expositio in Psalmos*, PG 55, 360.

³⁴On note l'inclusion de l'envie (*φθόνος*) parmi les pensées mauvaises, ce qui correspond à la liste des *Vices opposés aux Vertus*, où le *φθόνος* s'intercale entre la *κενοδοξία* et l'*ὑπερηφάνια*.

³⁵Si le terme de *θρήνος* ne se trouve que dans *Euloge*, l'importance accordée par Evagre au don des larmes (cf. aussi ch. 9, 19, 26, 30) se retrouve en particulier dans le *Pratique* et les *Chapitres sur la prière*.

³⁶Le terme de *φιλοσοφία*, chez les Pères Cappadociens, qui sont une des références d'Evagre, en vient à désigner la recherche de la perfection dans la vie de l'esprit, hors du monde : autrement dit l'idéal monastique. Cf. MALINGREY, Anne-Marie, *Philosophia : étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961, p. 257-260.

³⁷Evagre isole l'incident où David interdit à son capitaine de faire taire Shiméï fils de Géra, de peur que ce ne soit Dieu qui le pousse à prononcer contre lui des paroles prophétiques (2R 16, 10) ; mais il omet de préciser que David, sur son lit de mort, ordonne à son successeur de mettre à mort ce même Shiméï pour les malédictions prononcées des années plus tôt (3R 2, 8-9 pour l'ordre et 3R 2, 36-46 pour son exécution).

³⁸Nous suivons l'interprétation de S3 (*اب داس و نط و لامي لادك ن دبر اب ص صصص ص ص ص ص*) ; cf. ms. Sin. 60, f. 2ra l. 3-6) contre les traducteurs modernes, qui comprennent : "apaise, en agissant bien, celui-là même qui se venge sur toi", ce qui ne correspond pas à la morale de l'épisode biblique relaté.

³⁹La comparaison des pensées mauvaises avec des bêtes féroces est habituelle chez Evagre : cf. ch. 5, 8, et aussi *Chapitres sur la Prière* 91, *Pensées* 27, etc ; les *Kephalaia Gnostica* nous apprennent qu'ils s'agit plus particulièrement de ceux qui troublent le *θυμητικόν* (I, 53). Cf. aussi Introduction aux *Vices*, p. 229.

Ἀποκριθήσῃ τοῖς ἀπειλοῦσιν οὐδ' ὄλωσ, ἵνα σιγῇ κοιμήσῃς τὰ καπνίζοντα χεῖλη· ἀπειλοῦσι
 B τότε καὶ ὑβρισταῖς δυνήσῃ ὅταν χαλινὸν ταῖς σαῖς σιαγόνσιν ἐπιθήσῃς· σὺ μὲν γὰρ σιγῶν οὐ
 βρωθήσῃ τῇ ὕβρει· ὁ δὲ πολλῶ μᾶλλον δάκνεται ὑπὸ τῆς σῆς σιωπῆς, ἐπὶ ὑβριστοῦ θράσος
 μακροθύμως ὑπενέγκῃς.

10

Τὸν τῶν ἀνθρώπων ἔπαινον ἐκ τῶν ἐντὸς ἀποσείου, ἵνα καὶ τὸν φιλενδείκτην λογισμὸν
 πρὸ αὐτοῦ ἐκτινάξῃς· ἐπιτήρει δὲ καὶ τὸ αὐτάρεσκον μάλιστα καθ' ἡσυχίαν, μήποτε σε
 μεγαλύνας ὑπὲρ τὸν θρασυθέντα ἐξουδενώσῃ ἐκεῖνον.

Τὶς τῶν ἀδελφῶν ὕβριν τε παρὰ εὐλαβοῦς καὶ ἀδικίαν ὑπομείνας ἀπήει χαρᾶ τε μερι-
 ζόμενος καὶ λύπη· τὸ μὲν ὅτι ἀδικούμενος ὑβρίσθη καὶ οὐκ ἀντεταράχθη, τὸ δὲ ὅτι ὁ εὐλαβῆς
 C ἠπατήθη καὶ ὁ ἀπατήσας ἐχάρη· νόει δέ μοι καὶ τὸν ἀπατεῶνα τὰ δύο πεπονθέναι ἐφ' ᾧ μὲν
 ἐτάραξε πάντως χαρέντα, ἐφ' ᾧ δὲ οὐκ ἀντεταράχθη καὶ μάλα λυπηθέντα.

v. Ὅταν ἴδωσιν ἡμᾶς οἱ δαίμονες εἰς αὐτὸ τὸ ζέμα τῶν ὕβρεων μὴ ἐξαφθέντας, τότε
 καθ' ἡσυχίαν ἐπιστάντες ἀναμοχλεύουσι τὸ ἡγεμονικόν, ἵνα οἷς παροῦσιν εἰρηνεύσαμεν,
 τούτοις ἀποῦσι διαθρασυνόμεθα· ἐπὶ οὖν ἀντιλογίαν ἢ ὕβριν πρὸς τὸν ἀδελφὸν ἐκτελέσῃς,
 σεαυτὸν λογιζοῦ σφαλέντα, ἵνα μὴ ἡσυχάζων μάχην λογισμῶν ἐν τῇ καρδίᾳ σου εὕρῃς· τοῦ
 D μὲν ἐπονειδίζοντος τῶν ὕβρεων τὸν τρόπον, τοῦ δὲ ἀντονειδίζοντος ὡς τὰ δεῖνα καὶ σοῦ μὴ
 ἀνθυβρίζοντος.

7 σιγῇ : τῇ *præm.* v | καπνίζόμενα C | 7-8 ἀπειλοῦσι τότε : τότε τοῖς ἀπειλοῦσι E ἀπειλοῦσι τε : C | ἀπειλοῦντας
 ... ὑβριστὰς *Suaresius* | 8 ὀδυνήσεις *Suaresius* | χαλινούς *LaY* χαλινούς v | ἐνήσῃς C | γὰρ *om.* E | 9 μᾶλλον
om. C | σῆς *om.* E τῆς *om.* *La* | ὕβρεις τοῦ E | 12 τὸν αὐτάρεσκον *KoWo CE* | μάλιστα καθ' ἡσυχίαν *om.*
 C | μήπως C | 13 μεγαλύνας *Suaresius* | θρασὺν E | ἐξουδενώσῃς *Suaresius* | ἐκεῖνον : *om.* C + ὡς μὲν οὖν
 πολλαὶ καὶ διάφοροι ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν παραινέσεις εἰσὶ περὶ τοῦ μὴ ἀνταποδιδόναι, οὐδεὶς ἀντειπεῖν ἔχει· πρὸς δὲ
 ἀκριβεστέραν διδασκαλίαν καὶ ὑπόδειγμα παραθήσομαι E | 14 ὕβριν τε : ὕβριστα *ΠΜαLaWoY* ὕβριται *Xe* | 15 καὶ
 λύπη *ante* μεριζόμενος C | ἀντετάχθη E | ὁ εὐλαβῆς : ὁ *om.* C | 16 ὁ ἀπατήσας : ὁ *om.* *Suaresius* | κατεχάρει E |
 πεπονθότα *Y* | 16-17 ἐφ' ᾧ μὲν — χαρέντα *om.* *La* | ἐφ' ᾧ C | 17 ἐτάραξε : ἐταράχθη μὲν C | ἀντετάραξεν
 C ἐτάραξε E | καὶ μάλα : μᾶλλον v | 18 ἡμᾶς *post* ἐξαφθέντας C | ζέμα : ζέσμα *Y* ρεῦμα C | 19 ἵνα : ἐν C |
 21 σφαλέντα διαλογίζου C λογίζου σφαλέντα δι' ὄλου E | μὴ + καὶ *CE* | εὕρησῃς C | 22 ὡς *om.* E |

Tu ne répondras aucunement à ceux qui te menacent, afin de calmer par le silence les lèvres fumantes. C'est quand tu auras mis un frein à tes mâchoires que tu auras pouvoir⁴⁰ sur qui te menace et t'insulte. Si tu te tais, tu ne seras pas dévoré par l'insulte ; mais l'autre est bien plus piqué par ton silence, si tu supportes avec patience l'audace de l'insulteur⁴¹.

Détache du tréfonds de toi la louange de la part des hommes, pour secouer aussi la pensée d'ostentation qui la précède⁴². Préserve-toi aussi de l'autosatisfaction, surtout dans la solitude⁴³, de peur que, te majorant par rapport à l'effronté, tu ne le méprises.

L'un des frères, ayant enduré insulte et injustice de la part d'un homme pieux, s'en alla partagé entre la joie et la tristesse : la première parce qu'il avait été insulté injustement, et ne s'était pas troublé à son tour ; la seconde parce que cet homme pieux avait été trompé, et que le Trompeur s'en réjouissait. Mais considère que le Trompeur, lui aussi, a éprouvé deux passions : il s'est réjoui, sans doute, d'avoir causé du trouble, mais il s'est davantage attristé que l'autre ne se trouble pas à son tour.

Lorsque les démons voient que nous ne sommes pas enflammés jusqu'à bouillonner sous les insultes, quand nous sommes dans la solitude, ils surviennent pour briser notre faculté directrice⁴⁴ afin que ceux avec qui nous avons fait la paix en leur présence, nous les outragions en leur absence. Si donc tu profères une réplique ou une insulte contre ton frère, avise-toi que tu es en faute, afin de ne pas trouver en ton cœur un conflit de pensées même dans la solitude : l'une te reproche ta disposition aux insultes, l'autre te reprochant en retour de ne pas avoir répondu par telle ou telle insulte⁴⁵.

⁴⁰L'emploi du verbe δύνωμαι dans ce sens, et avec cette construction, est inhabituel. Suarès a supposé un problème textuel ; mais l'unanimité des manuscrits, et la façon dont les versions ont traduit, ne laissent pas de doute que c'est là le texte d'origine. La version arménienne a յայնժամս և թշնամանոցն յազդեցդ (alors, tu vaincras aussi les insulteurs ; Sargisean, p. 69). La version S1 a اعصم لخصمك اللذمى وخصه حر (tu pourras supporter ceux qui t'insultent, ms. Add. 14621 f. 86vb, l. 16-17).

⁴¹Ce développement sur la colère, qui est l'un des vices les plus longuement évoqués dans *Euloge*, renvoie vraisemblablement à l'influence de Macaire le Grand, qui y attache beaucoup d'importance et était un des maîtres d'Evagre. Cf BUNGE, Gabriel, "Evagre le Pontique et les deux Macaire", *Irénikon* 56 (1983), p. 215-227 et 323-360.

⁴²Cette phrase qui semble à première vue être hors contexte s'entend si l'on considère que le désir de paraître aggrave la douleur ressentie en cas d'insulte. Evagre a soin de mettre en évidence les affinités entre différents vices lorsqu'il en existe : cf. Introduction aux *Vices*, p. 228.

⁴³Le démon de la colère s'attaque surtout au moine, qui passe le plus clair de son temps seul, en lui faisant ressasser dans sa retraite les altercations qui l'ont opposé à ses frères ; c'est le thème de ce paragraphe et des deux suivants. On voit qu'ἡσυχία a ici son sens technique de *solitude* ; le propos d'Evagre est incompréhensible autrement.

⁴⁴Le terme ἡγεμονικόν désigne la faculté directrice de l'âme (cf. introduction p. 59), mais évoque aussi ici le mythe des chars ailés du *Phèdre* de Platon, auquel il a été fait allusion dans le Prologue. Cf. aussi *Pratique*, prol. l. 9, et surtout *Pensées 4 passim* pour l'influence des démons sur cette partie de l'âme.

⁴⁵Une pensée donne à l'ascète la honte de se surprendre à ruminer des injures, tandis qu'une autre le pousse à regretter de n'avoir pas trouvé sur le coup une meilleure répartie. Ainsi, le péché nourrit deux pensées antinomiques, qui se déchirent entre elles à la manière des créatures infernales, mais qui peuvent entraîner dans leur tourmente l'ascète qui ne sait pas jouer de l'une contre l'autre (cf. ch. 21).

Ὅπότεν παροξυσμὸς ἐκπικράνη τοὺς ἐν κοινοβίῳ ἀδελφούς, τότε οἱ λογισμοὶ τὸν μόνον
μακαρίζειν ἐμβάλλουσιν, ἵνα τῆς μακροθυμίας κενώσαντες καὶ τῆς ἀγάπης ἀφορίσωσιν. Ὁ 25
δὲ μακροθυμίᾳ τὴν ὀργὴν καὶ ἀγάπῃ τὴν λύπην ἀνατρέπων πονηροὺς δύο θῆρας διτταῖς
ἀνδραγαθίαις ἀνατρέπει.

Θυμομαχοῦντας ὁ παρακαλῶν γονυπετῶν ἵνα τὴν ὀργὴν ἀπελάσῃ τὸν παροξύνοντα
τοὺς ἀμφοτέρους ἐξ αὐτῶν ἀπελεύνει, ὅτι τὸ πνεῦμα τῆς ὀργῆς ἐκπολεμεῖ ὁ τοὺς ὀργιζομένους
εἰρηνεύων· μηνιάσει δὲ τούτῳ ὀργὴν ὁμογενῶν ἐπ' αὐτὸν ἐκθρασύνων, ὅτι τὴν τῶν πλησίων εἰς 30
ἑαυτὸν ἀνεδέξατο μάχην.

1101 Ὁ τὸν ἄσυχνόν βασιλεύον ἐνεκεν εἰρήνης, οὗτος ἐκβιάζεται γενέσθαι τῆς εἰρήνης υἱός^a.
Ἄλλ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώπων μόνον ζητητέος ὁ τῆς εἰρήνης σύνδεσμος^b, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ σώματί σου καὶ
ἐν τῷ πνεύματι καὶ ἐν τῇ ψυχῇ.^c VI. Ὅταν γὰρ τῆς σῆς ταύτης τριάδος τὸν σύνδεσμον ἐνώσης
τῆς εἰρήνης, τότε ὡς τῆς θείας Τριάδος ἐντολῇ ἐνωθεὶς ἀκούσεις: «*Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοὶ ὅτι* 35
αὐτοὶ υἱοὶ Θεοῦ κληθήσονται^d. » Καὶ γὰρ ἐὰν τὴν ἀρτεπίθυμον τοῦ πνεύματος σάρκα^e εἰρηνεύσης
τοῖς πόνοις, κλέος ἔξεις τὸν μακαρισμὸν ἐπέκεινα αἰῶνος, νικήσας πόλεμον τὸν ἐν τῷ σώματι
B σου, τὸν ἀρτιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νόου σου καὶ αἰγματολιζοῦντά σε τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ
ὅτι ἐν τοῖς μέλεσι σου^f.

24 οἱ λογισμοὶ : μαγισμοῖ (sic) C | 24–25 μακαρίζειν τὸν μόνον CE | 25 εἰσβάλλουσιν Y | 28 θυμομαχοῦντας :
τοὺς *præm.* EC | παρακαλῶν + καὶ E *om.* C | παροξύνοντα C | 30 δὲ + καὶ C | ἐπ' αὐτῷ ΠΜαLa ἐπ' αὐτῶν
Mo | ἐκθρασύνων + ἐπ' αὐτὸν C | πλησίον E LaWoXe | 31 μάχην : τὴν *præm.* Y | 33 οὐκ ἀπ' C | ἀνθρώπων
E | ζητεῖται C | δεσμὸς La | 34 ἐν *duo om.* C | πνεύματι + σου Y | τριάδος ταύτης C | ταύτης *om.* ELa |
35 Τριάδος θείας C | ἀκούσης C | 36 Καὶ γὰρ *om.* Ko CE | ἀν αὐτὴν Ko | τοῦ πνεύματος *om.* C | 37 ἔξης C |
τῶν μακαρισμῶν E ΠΜαLa | τῷ σώματι : τῷ *om.* C | 38 τοῦ νόου — τῷ νόμῳ *om.* Mo | 38–39 τῷ ὄντι ἐν τοῖς
μέλεσι σου *om.* C |

^aLc 10,6 ^bEp 4,3 ^c1Th 5,23 ^dMt 5,9 ^eGa 5,17 ^fRm 7,23

Quand une fâcherie envenime des frères vivant en communauté, les pensées suggèrent alors d'estimer heureux le solitaire, afin de les vider de leur patience et de les détacher même de la charité⁴⁶. Qui renverse la colère par la patience et la tristesse par la charité⁴⁷, renverse deux bêtes méchantes grâce à deux actes de vaillance.

Qui exhorte des emportés en les suppliant pour chasser leur colère, chasse loin d'eux celui qui les envenimait tous les deux ; car celui qui établit la paix entre des colériques combat l'esprit de colère ; mais celui-ci lui en voudra, excitant contre lui la colère de ses congénères, parce qu'il a pris sur lui le conflit de ses proches.

Qui supporte l'impudent en vue de la paix, celui-là est forcé de devenir un *filis de la paix*^{a48}. Mais ce n'est pas uniquement parmi les hommes qu'il faut chercher le *lien de la paix*^b, mais aussi dans ton corps, ton esprit et ton âme^{c49}. Quand tu unifies grâce à la paix le lien de cette trinité qui te constitue, alors, unifié pour ainsi dire par le commandement de la divine Trinité, tu entendras dire : *Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu*^d. Si, par tes efforts, tu fais la paix dans ta chair qui *convoite contre l'esprit*^e, tu auras comme trophée la Béatitude au-delà de ce siècle, vainqueur du combat qui a lieu dans ton corps, *qui combat la loi de ton intellect*⁵⁰ et te fait captif de la loi du péché qui est dans tes membres^f.

⁴⁶Ici l'on trouve une mise en garde contre une progression trop hâtive dans les degrés de l'anachorèse, effectuée pour de mauvaises raisons : la solitude ne doit pas être une fuite de la charité fraternelle, mais au contraire sa plus haute expression. La manière adéquate de gravir les échelons de la progression monastique sera décrite plus bas, au ch. 32.

⁴⁷On remarque que ce n'est pas ici la joie qui est nommée comme opposé de la tristesse, mais la charité : rappel que les vertus pratiques doivent conduire aux vertus théologiques (cf. *supra*, ch. 3 et Introduction, p. 245).

⁴⁸Les thèmes de la paix de l'âme, et de la guerre ou combat spirituel qui n'est pas son contraire mais au contraire permet d'y accéder, sont filés dans ce chapitre et le suivant. Ce thème commun permet de créer le lien entre les deux vertus de joie et de patience (cf. *Vices*, Introduction p. 228).

⁴⁹Evagre fait ici clairement allusion à la tripartition anthropologique paulinienne (1Th 5, 23). L'attention d'Evagre a peut-être été attirée sur cette anthropologie de saint Paul par son maître Grégoire de Nazianze. Cf. Introduction, p. 56, pour l'origine de la doctrine de la tripartition anthropologique, et sa relation à la doctrine de la tripartition de l'âme. Quoiqu'il en soit, tout ce paragraphe est structuré par une suite de citations de saint Paul.

⁵⁰Evagre pose la doctrine de la tripartition pour cadre de la montée de l'homme vers Dieu, la partie la plus éloignée de Dieu et la plus réticente à cette ascension étant le corps (cf. p. 59), qui est néanmoins une créature bonne en soi (cf. p. 54).

La joie (4^e vertu).

Μέγας ὁ τῆς εἰρήνης σύνδεσμος ἐν ᾧπερ ἦνεται καὶ ἡ χαρὰ φωτίζων τὸ ὄμμα τῆς διανοίας εἰς τὴν τῶν κρειττόνων θεωρίαν. Εἴπερ οὖν ἐπικτησάμεθα τὴν εἰρηνικὴν ἐν τοῖς πόνοις χαράν, τὰ ἐπιόντα χαλεπὰ εὐχαρίστως δι' αὐτῆς ἀποκρουσόμεθα καὶ τὸν τῆς λύπης δαίμονα μυκώμενον οὐκ εἰσδεξόμεθα, ὅστις ἀκρωτηρῶν ἐν ταῖς θλίψεσιν μάλιστα τῇ ψυχῇ ἐφάλλεται καὶ τῷ πνεύματι τῆς ἀκηδίας χώραν ἐτοιμάζεται ὅπως τὴν ψυχὴν σκοτίσωσι καὶ ἅμα τοὺς πόνους ἀναλέξωσιν. 5

Ἔστω τοίνυν νόμος ἡμῶν τῆς καρδίας ἔγγραφος ἡ τῆς εἰρήνης χαρὰ ἢ τὴν λύπην ἐξορίζουσα, καὶ τὴν ὀργὴν καταποντίζουσα, ἢ τὸ μῖσος ἀπελάνουσα καὶ τὴν μῆνιν ἀφανίζουσα, ἢ τὴν ἀκη-
C δίαν καταλύουσα καὶ τὴν λύπην ἀμείβουσα· ἐν γὰρ τῇ εἰρηνικῇ μακροθυμίᾳ ἐμφωλεύουσα καὶ τῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐλλιμνάζουσα πέλαγός ἐστιν ἀρετῶν τὴν ἀντιπαράταξιν τοῦ διαβόλου τῷ Σταυρῷ καταποντίζουσα. Νόει δέ μοι τὴν ἐναντίαν χαρὰν τεταραχμένην ἐφίστασθαι, μήπως 10 ἄλλην ἀντ' ἄλλης σκιασθεὶς ἀπατηθῆς κατέχειν. Συσχηματίζονται γὰρ καὶ τοῖς πνευματικοῖς χαρίσμασι οἱ δαίμονες ἵνα τῷ παρασκιάσματι τὸν νοῦν ἀποπλανήσαντες τῶν φρενῶν ἀποστήσωσιν. Ἐφίσταται γὰρ χαρὰ πνευματικῆ καρδίᾳ οὐδενὸς προκειμένου, ὅτι τὸν ἡγεμόνα τῆς κατὰ
D *Θεὸν λύπης*^a μετέωρον εὐρίσκει· ἔπειτα δὲ καὶ τῷ πνεύματι τῆς λύπης τὴν ψυχὴν παραδίδοι, ὅτι 15 τῆς πνευματικῆς αὐτῆς χαρᾶς αἰχμάλωτον ἐποίησεν. VII. Φημί δὲ καὶ τοῦτο ὡς ὑπηγόρευσε

1 φωτίζουσα C *Suaresius* | ὄμμα : σῶμα ΚοΜοΠΜα | καρδίας : διανοίας La | 2 ἐπικτησόμεθα C | 3 εὐχαίρως C | λύπης : ὀργῆς E | μυκώμενον : κοιμώμενον C | 4 ἀκρωτηριάζων *Suaresius* | ἐφάλλεται μάλιστα τῇ ψυχῇ E | τῆς ψυχῆς C | καὶ om. C | 5 ἐτοιμάζων C | 6 τῆς καρδίας — εἰρήνης om. CArm | χαρὰ : ἡ *præm.* C | ἢ — ἐξορίζουσα om. *Suaresius* | λύπην ἐξορίζουσα : ὀργὴν θραύουσα C | 7 καὶ τὴν ὀργὴν καταποντίζουσα om. CE | ἢ τὸ μῖσος ἀπελάνουσα om. C | ἢ τὸ : καὶ τὸ Y | ἢ τὴν : καὶ τὴν *Suaresius* | 8 καὶ τὴν λύπην ἀμείβουσα om. E. | εἰρηνῆ καὶ τῇ C | 8–9 τῇ εὐχαριστίᾳ : τῇ om. C | ἐμφωλεύουσα ... ἐλλιμνάζουσα : ἐλλιμνάζουσα ... ἐμφωλεύουσα CE | ἐμφωλεύουσα + τέλος καὶ C | 9 ὑπομονή : τῇ *præm.* Y | 10 ποντίζουσα C | 11 καὶ τοῖς : γὰρ τοῖς CE | 12 χαρίσμασι + πολλάκις E | 13 χαρᾶς πνεῦμα C χαρὰ δαιμονιώδης E | καρδίᾳ : τῇ *præm.* CE | 14 μετέωρον — λυπῆς om. La | παραδίδωσιν E LaY μεταδίδει C | 15 αὐτὸν CE αὐτὴν MaY | ὡς : ὅτι La |

^a2Co 7,10

La joie (4^e vertu).

Grand est le lien de la paix, dans lequel se trouve unie aussi la joie, car il illumine l'œil de l'entendement en vue de la contemplation du Bien⁵¹. Si donc nous acquérons la joie pacifique dans les efforts, nous repousserons par elle avec action de grâces les choses pénibles qui nous assaillent et n'accueillerons pas le démon mugissant de la tristesse, qui nous ravage⁵² surtout lors des épreuves et bondit sur l'âme, et qui prépare le terrain à l'esprit d'acédie⁵³ pour embrumer l'âme et ramasse en même temps le fruit de ses efforts. Qu'elle soit une loi inscrite dans notre cœur, cette joie de la paix qui bannit la tristesse et englutit la colère, qui chasse la haine et fait disparaître la rancune, qui dissipe l'acédie et remplace la tristesse. Dissimulée dans une patience pacifique, baignant dans l'action de grâces et la persévérance, elle est une mer de vertus qui englutit l'adversité du Diable par la Croix. Considère cependant que la joie ennemie⁵⁴, toute troublée, va survenir, de peur que, dans l'obscurité, tu ne prennes par erreur l'une pour l'autre. En effet, les démons prennent l'apparence des charismes spirituels, pour égarer l'intellect par cette offuscation et lui faire perdre la raison. Une joie venant d'un esprit⁵⁵ survient au cœur sans prévenir, parce qu'elle trouve absent le principe directeur de la *tristesse qui vient de Dieu*⁵⁶. Ensuite elle livre l'âme à l'esprit de tristesse, parce qu'elle l'a faite captive de cette joie venant d'un esprit. Je veux dire aussi ceci, que l'expérience de nos recherches a fait comprendre à l'un des

⁵¹La paix, c'est-à-dire l'impassibilité apportée par la pratique monastique, unifie les facultés de l'homme, qui ont tendance à être dissociées par le démon pour les attaquer séparément. Elle débouche sur cette joie qui accompagne l'impassibilité permettant la prière "en esprit et vérité" (Cf. les *Chapitres sur la prière*, ch. 14, 18, 31, 40.). Celle-ci consiste en une contemplation du Bien (d'où le thème de la lumière et le ton platonicien). C'est sans doute parce que ces passions engagent l'essence même de la vie monastique qu'Evagre commence le traité par l'évocation des vices de l'irascibilité. Ce sont en effet les vices qui troublent le moine lorsqu'il est à la prière ; et l'évocation de la tristesse et de la colère préparent celle de l'acédie, qui est le vice le plus explicitement antagoniste à la prière.

⁵²Le verbe ἀκρωτηρέω est un hapax, et semble signifier "couper les extrémités" ; S3, embarrassé, ne l'a pas traduit (Ms Sin 60, f. 4ra l. 6-9). La version arménienne traduit δαμνηρωμένη ἡ ψυχή : *il mutilé* (SARGISEAN, p. 71).

⁵³Evagre aime à exposer le lien qui existe entre deux vices ou deux vertus à l'intérieur des trois ensembles concupiscible - irascible - intellect (cf. p. 228.). Le lien est ici un rapport de degré : l'acédie est une forme de tristesse spirituelle, tout comme l'orgueil est une forme spirituelle de la vaine gloire (cf. *Vices opposés aux Vertus*, 8-9).

⁵⁴Dans ce chapitre, Evagre introduit un élément nouveau, celui du discernement des motions, qui est un problème propre aux vices de l'irascible. En effet, ces vices ne sont que des exploitations par le démon de motions naturelles de l'âme (ὄρμησις, cf. introduction, p. 43). L'importance de discerner si une motion vient de Dieu ou du démon est restée un point important de la direction spirituelle dans la tradition occidentale (cf. Ignace, *Exercices spirituels*, Annotation 6 (LOYOLA, Ignacio de, *Obras Completas* (éd. IPARAGUIRRE, Ignacio), Madrid 1963 p. 197.)

⁵⁵Le terme *esprit* (πνεῦμα) est ici, comme souvent par ailleurs, à prendre en mauvaise part, au sens de *démon*.

⁵⁶Cette bonne tristesse correspond peu ou prou à la contrition pour les péchés. La tristesse, étant un vice de l'irascibilité, admet une contrepartie positive (cf. p. 43). La règle de discernement que propose Evagre par ailleurs est la suivante : la tristesse selon Dieu, qui n'est, comme il l'explique ci-après, qu'une inquiétude de n'être pas assez uni à Lui, porte en elle-même son propre principe de consolation, tandis que le propre de la tristesse démoniaque est d'être inconsolable : cf. *Pensées* 28 (p. 252), et aussi CASSIEN, *Institutions cénobitiques* 5, 10-12 (SC p. 376-378).

τινὶ τῶν ἀδελφῶν ἢ πείρα τῶν ζητουμένων ὅτι ἀντὶ μὲν τοῦ χαίρειν ἐν Κυρίῳ χαρὰν οἰκείαν ὁ ἀλάστωρ ἀντεισάγει· ἀντὶ δὲ τῆς κατὰ Θεὸν λύπης λύπην τὴν ἐναντίαν τῷ νῶ παραπετάζει, ἵνα ταῖς ἀντιστρόφοις μεταβολαῖς τῆς τῶν κρειπτόνων ἀκτῖνος μερίμναις τὴν ψυχὴν ἀμαυρώσῃ.

6

La tristesse (4^e vice).

Διπταὶ τῆς κακίας αἱ λύπαι^a τυγχάνουσιν ἐν ἐκάστη ἐργασίᾳ ἀπεζευγμένοι· καὶ ἡ μὲν ἐφίσταται καρδίᾳ λυπηρᾶς αἰτίας οὐ βλεπομένης· ἡ δὲ τίκτεται ἐξ ἀλλοκότων αἰτιῶν ὠθουμένη·
 1104 ἡ κατὰ Θεὸν λύπη τοῖς δάκρυσι τὴν ψυχὴν ἀνακαλεῖται τὴν ἀπεναντίας χαρὰν τε καὶ λύπην μὴ παραδεχομένη, τὸν δὲ ἐπιόντα θάνατον μεριμνᾷ καὶ κρίσιν καὶ τοῦτο κατ' ὀλίγον κέχηγε προσδεχομένη.

5

Ἐπιθυμῖαι ἀποτυχοῦσαι φυτεύουσι λύπας· εὐχαὶ δὲ καὶ εὐχαριστίαι μαραίνουσι ταύ-
 τας.

Μεταξὺ ὀργιζομένων μέση λύπη δονεῖται· ὁ οὖν πρῶτος ἐκνήψας ἐὰν τοῦ πάθους ἀναστῆ καὶ τῷ ἐτέρῳ δώσει χεῖρα ἀπολογία τὴν πικρὰν λύπην ἀπελαύνων.

Λύπη ψυχῆς νόσος καὶ σαρκὸς τυγχάνει καὶ τὴν μὲν αἰχμαλώτιδα αἶρει, τὴν δὲ ἐπὶ
 10 τόπῳ μαραίνει.

Ἐξ ἐναντίων λύπη γεννᾶται· ἐκ δὲ λύπης μῆνις, τίκτεται δὲ ἐκ τούτων ἡ φρενίτις
 λοιδορία.

Λύπην καὶ μῆνιν εἰ θέλεις συμπατῆσαι, τὴν μακροθυμίαν τῆς ἀγάπης^b ἐναγκαλίζου
 B καὶ τὴν χαρὰν τῆς ἀκακίας περιβαλοῦ.

15

17 ἐπεισάγει C | λύπην om. v | παραπειράζει v | 18 ἀκτῖνος om. CE | μερίμναις om. LaWo μερίμνης CE | ἀφορίση C | **cap. 6** 1 ὑπεζευγμένοι Y ἐπιζευγμένοι Suaresius | 2 ἐφίσταται : ἐπιπτάται τῆ C | καρδίᾳ : τῆ *præm.* E om. C | λυπηρᾶς : διὰ φανερᾶς C | βλεπομένης : φαινομένης LaY | νοθουμένη C | 3 ἡ + δὲ E | τὴν ψυχὴν τοῖς δάκρυσιν C | 4 οὐ δεχομένη C | θάνατον ἐπιόντα C | 8 ὁ οὖν — πάθους om. Wo | οὖν om. La | ἐὰν om. C | 9 ἐλαύνει C | 10 ψυχῆς + καὶ σαρκὸς La + καὶ σαρκὸς νόσος E | 12 μῆνις : ἡ *præm.* C | ἡ om. Y |

^aSg 11,12 ^b1Co 13,4

frères⁵⁷ qu'à la place de la joie dans le Seigneur, le maudit⁵⁸ insinue sa propre joie ; et à la place de la tristesse selon Dieu il étale dans l'intellect une tristesse ennemie, afin d'aveugler l'âme dans ces mouvements de retournement du rayon du Bien que sont les soucis⁵⁹.

6

La tristesse (4^e vice).

Il y a deux sortes de tristesses mauvaises, distinctes dans chacune de leurs opérations^a : l'une survient au cœur sans cause de tristesse observable, l'autre naît poussée par toutes sortes de causes. Mais la tristesse selon Dieu appelle l'âme aux larmes, et n'admet pas la tristesse et la joie contraires ; elle se soucie de l'approche de la mort et du jugement, et s'ouvre peu à peu à les accepter.

Les convoitises frustrées⁶⁰ engendrent des tristesses, mais les prières et les actions de grâces les flétrissent.

Entre deux hommes en colère s'agite au milieu la tristesse⁶¹ ; le premier donc qui en sera dégrisé, s'il se relève de cette passion, donnera la main à l'autre en s'excusant et chassera l'amère tristesse.

La tristesse est une maladie de l'âme et de la chair : elle fait une captive de l'une et flétrit l'autre sur le champ.

Des contraires naît la tristesse⁶² ; de la tristesse à son tour, la rancune ; et de celles-ci provient la frénésie des calomnies.

Si tu veux piétiner ensemble la tristesse et la rancune, enserre la patience de la charité^b, et drape-toi de la joie de l'innocence.

⁵⁷Sous cette appellation, Evagre se désigne peut-être lui-même ; cf. aussi ch. 29, l. 1. Sur l'importance d'une investigation personnelle sur l'expérience monastique, cf. *Pensées* 4 et note 1 p. 163.

⁵⁸Le mot ἀλάστωρ, comme le note A.-M. Malingrey (SC 103, p. 136-137) vient du vocabulaire des Tragiques, surtout Euripide (*Médée* 1059, 1260, et 1333 par exemple) ; son emploi par Evagre est peut-être dû à ses occurrences dans 4 Maccabées (9,24 ; 11,23 et 18,22) : ce livre a en effet beaucoup inspiré Evagre dans sa terminologie (cf. p. 221).

⁵⁹La tristesse mauvaise est donc une émotion inhibitrice, contrairement à la bonne tristesse, c'est-à-dire la componction. Dans la *Lettre à Mélanie* ch. 42, Evagre appelle ces deux formes de tristesse, tristesse interne et tristesse externe ; cf. aussi ΝΙΕΣΙΟΡ, Leon, "Smutek w nauce Ewagriusza z Pontu", *Życie Duchowe* 59 (2009), p. 24-34.

⁶⁰La première partie de la proposition est, par la doctrine ainsi que par le vocabulaire, inspirée par l'enseignement moral d'Aristote. ὁ δὲ ἀκόλαστος... λυπεῖται καὶ ἀποτυγχάνων καὶ ἐπιθύμων (*l'intempérent... souffre en étant frustré et en désirant*) : *Ethique à Nicomaque*, 1119a ; LCL p. 180 ; la seconde partie de la sentence christianise cette réminiscence de philosophie classique. Une définition semblable de la tristesse est donnée dans le *Pratique*, ch. 11 et 19 : στέρησις ἡδονῆς, *privation d'un plaisir*, et dans les *Scholies aux Proverbes* 313 le texte : λύπη ἐστὶ ψεκτὴ στέρησις φθαρτῆς ἡδονῆς (*la tristesse blâmable est la privation d'un plaisir corruptible*) et la note p. 404-405.

⁶¹Une nouvelle fois, Evagre met en relation deux vices, cette fois la colère et la tristesse.

⁶²Cf. CHRYSIPPE, *Fragmenta moralia* 414 (ARNIM 3, p. 100) : δυσχέρανσις δὲ λύπη ἐξ ἐναντίων λογισμῶν (*la vexation est une tristesse née de pensées contraires*) ; mais cette idée d'humeurs contraires évoque aussi la médecine hippocratique (cf. p. 45), de même que le verbe μαράϊνω (flétrir) ci-dessus.

Ἡ σὴ χαρὰ ἐτέρῳ λύπη μὴ ἦτω.

Ἐπ' ἀδικία ὁ χαίρων ἐν εὐδοκίᾳ θρηνήσει καὶ ὁ ὑποφέρων λύπας πάσχων ἀδίκως λαμπρῶς ἀγαλλιάσεται· τὰ γὰρ μέλλοντα τοῖς παροῦσιν ἐναντία.

viii. Ἐν ταῖς θλίψεσιν εὐχάριστος ἔσο, μάλιστα ὅτι δι' αὐτῶν τῆς ἀντιλήψεως τὴν χάριν σαφέστερον αἰσθάνῃ· οὕτω γὰρ τὰς ἐπιούσας θλίψεις εὐχαρίστως ἐκτινάσσων οὐκ ἀμαυρώσεις τῆς καρτερίας τὸ λαμπρότατον κάλλος. 20

Ἐπὶ σοι μάστιγα κατὰ σαρκὸς δαίμων καταρράξῃ, μεγίστου σοι μισθοῦ πρόξενος εὐρέθη ἐὰν ὑπόθεσιν εὐχαριστίας τὴν πληγὴν καταδέξῃ· οὕτω γὰρ καὶ ἑαυτὸν ἐκ σοῦ φυγαδεύσει, ἵνα μὴ πλεῖον ὁ μισθός σοι διὰ τῆς ὑπομονῆς ἐπομβρήσῃ. C

7

L'acédie (6^e vice).

Δι' ὄλων τῶν ἀνδρείων πόνων ἡ ὑπομονή σου στρατηγείτω, ὅτι διὰ πάσης κακίας καὶ ἡ ἀκηδία ἀντιστρατηγεῖ σοι καὶ κατασκοποῦσά σου τοὺς πόνους ἅπαντας πειράζει. Ὅν δὲ μὴ εὖρη τῇ ὑπομονῇ ἐνηλωμένον, τοῦτον καταβαρύνει ὑφ' ἑαυτὴν καὶ κατακάμπτει. Ἐὰν δὲ ὁ δαίμων τῆς ἀκηδίας πρὸς τὴν ὑπομονὴν τῶν πόνων ἀτονήσῃ, τῆς ἀπονοίας πάλιν ὁ θῆρ τὸ κατόρθωμα δάκνει· εἰ οὖν συνέσει τῆς ἀσφαλείας τοῦτον ἐλάσεις καὶ τὸ κενόδοξον πνεῦμα ἐν αὐτῷ ἐλάσης. 5

Ἐν καιρῷ συνάξεως ἐπὶ σοι τὸ τῆς ἀκηδίας ἐπιπέσοι πνεῦμα, ὡς φορτικὴν ἐπιψηφίζει τῇ ψυχῇ τὴν ψαλμοδίαν καὶ τὸν ὄκνον ὡς ἀντίπαλον τῇ σπουδῇ παρεμβάλλει, ἵνα ψαῦσας τῷ τάχει τὴν σάρ-

16 ἔστω *Migne* | 17 ἐπ' εὐδοκίᾳ E ἐν εὐδοκιμίᾳ C | 20 χαρὰν E | σαφέστερον *om.* C | 21 καρδίας C | 22 δαίμων *om.* La | καταρράξῃ : προσρίξῃ C | 23 εὐρεθήσεται E | ἐὰν + εἰς E | γὰρ *om.* C | αὐτὸν WoY | ἐκ σοῦ + ἠἄττον E | 24 φυγαδεύσεις *Suaresius* | μὴ : δὲ *Suaresius* | σοι : σου Y | **cap. 7** 1 ἀνδρείων : ἐναντίων E | σοι C | 2 κατάσκοπός σοι οὔσα C | 3 βαρύνει C | ἐφ' ἑαυτὴν C | συγκάμπτουσα C | δὲ *om.* E | ὁ δαίμων : ὁ *om.* *Suaresius* | 4 τῆς ἀπονοίας : τῆς *om.* *Suaresius* | 5 οὖν : δὲ La | τοῦτο *Suaresius* | ἐλάως C | τὸ κενόδοξον : τὸ *om.* *Migne* | ἐν : σὺν E | ἀπελάσης E συνελάσης C | 7 σπουδῇ : ψυχῇ CE | ἵνα ψαῦσας τῷ : ἵν' ἀψαύστῳ E | τὴν σάρκα τῷ τάχει C |

Que ta joie ne soit pas tristesse pour autrui.

Qui se réjouit de l'injustice se lamentera à la justification⁶³, et qui supporte la tristesse quand il est victime d'injustice sera dans une lumineuse allégresse ; car les choses à venir sont opposées aux choses présentes⁶⁴.

Dans les épreuves sois dans l'action de grâces, surtout parce qu'à travers elles tu ressentiras plus clairement la grâce du secours ; ainsi, si tu secoues avec action de grâces les épreuves qui t'assaillent, tu n'émousseras pas la beauté très lumineuse de la constance.

Lorsque le démon abat son fouet contre ta chair, il se trouve pour toi pourvoyeur d'un salaire très important si tu reçois le coup comme une occasion de rendre grâces ; c'est de cette façon qu'il fuira loin de toi, de peur que le salaire ne pleuve sur toi encore plus à cause de ta persévérance⁶⁵.

7

L'acédie (6^e vice).

Que la persévérance soit ton stratège derrière tous tes courageux efforts, puisqu'aussi l'acédie, derrière tous les vices, est stratège contre toi ; et, inspectant tous tes efforts, elle les met à l'épreuve. Si elle en trouve un qui n'est pas cloué à la persévérance, elle s'appesantit sur lui et le fait plier. Mais si le démon de l'acédie faiblit devant la persévérance de tes efforts, c'est à son tour la bête de la démesure⁶⁶ qui mord la belle action. Si donc tu la chasses en sachant où est ta sécurité, tu chasseras aussi l'esprit de vaine gloire qui est en elle.

Au moment de l'office⁶⁷ si l'esprit d'acédie t'assaille, il présente à ton âme la psalmodie comme quelque chose d'accablant, et il suscite la lenteur⁶⁸ comme adversaire au zèle, afin

⁶³Paronomase entre ἀδικία (injustice) et εὐδοκία (justification). L'idée que cette "bienveillance" (traduction littérale d'εὐδοκία) dont il est question soit celle qui sera montrée aux élus se déduit de la tonalité eschatologique de la fin de la phrase.

⁶⁴Ce lieu commun de l'opposition entre le monde présent et le temps eschatologique s'apparente à des thèmes évangéliques comme la maxime, prononcée dans un contexte eschatologique : *Beaucoup de premiers seront derniers et les derniers seront premiers* (Mt 19, 30 et 20, 16 ; Mc 10, 31 ; Lc 13, 30).

⁶⁵Le démon, en tentant le saint, ne fait qu'accentuer ses mérites, conformément au caractère auto-destructeur de sa rébellion : c'est un poncif de la littérature ascétique depuis Athanase (*Vie de saint Antoine* 5, 7 (SC 400, p. 144)).

⁶⁶Le mot ἀπρονόια (ordinairement folie ou désespoir) désigne ici la folie de l'orgueil. Les versions syriaques traduisent simplement "orgueil". Pour la comparaison du démon à une bête, cf. ch. 4, note 30 p. 121.

⁶⁷L'auteur se montre assez allusif sur les modalités pratiques de l'office (ou synaxe) ; cet office devait cependant déjà au IV^e siècle constituer une partie importante de la vie monastique, si l'on en croit les descriptions autrement précises livrées par son disciple Jean Cassien (*Institutions cénobitiques*, livres II-III). L'étymologie montre que l'office était à l'origine récité en commun, mais très vite s'est développée la coutume chez les moines du désert de ne dire en commun que l'office dominical, les autres étant dits individuellement : cf. REGNAULT, Lucien, *La vie quotidienne des Pères du Désert en Égypte au IV^e siècle*, éd. Hachette, Solesmes 1990.

⁶⁸Cette lenteur que suscite la pensée est opposée à la rapidité de la pensée elle-même. Le manuscrit a supposé une mauvaise coupe (ἵνα ψαῦσας τῶ τάχει pour ἵν' ἀψαύστω τῶ τάχει) ; mais les versions confirment que la leçon retenue est bien origiale (cf. appendice E).

κα ἀνακλίνῃ τῇ μνήμῃ ὡς κοπωθεῖσαν δῆθεν ἔκ τινος αἰτίας. Ἐπὶ οὖν ἐγρηγορότες ὦμεν
 νυκτὸς, μὴ τὴν σύναξιν τῇ ἀκηδίᾳ ἀνακλίνωμεν, ἵνα μὴ οἱ δαίμονες ἐπιστάντες τὰ ζιζάνια τῶν
 λογισμῶν συνάξωσι καὶ ἅμα τῇ καρδίᾳ κατασπεύρωσιν^a. ὅταν γὰρ τὴν σύνοδον τῶν ὕμνων 10
 ἀπολέσωμεν, τότε τὸν σύλλογον τῶν λογισμῶν ἐπισυνάγομεν· πρὸ συνάξεως διϋπνισθέντες
 λογισμοὺς φωτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ προγυμνάζωμεν, ἵνα εὐτρεπισθέντες ἐν γρηγορούσῃ διανοίᾳ τῇ
 ψαλμωδίᾳ παραστῶμεν.

1105 IX. Πῆ μὲν ῥοίζω τὸν ψαλμὸν ἐν τῇ νήψει λεκτέον, πῆ δὲ ἐνδεδελεγεῖν ἐν τῇ ψαλμωδίᾳ
 δοκιμαστέον· κατὰ γὰρ τὴν ἐνέδραν τοῦ ἐναντίου ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς μεταμορφοῦσθαι, διότι ποτὲ 15
 μὲν ἐλαύνει τὴν γλῶτταν ὑποτίθενται τῆς ἀκηδίας τὴν ψυχὴν περιεχοῦσης, ποτὲ δὲ μελωδεῖσθαι
 τὰς λέξεις ἐρεθίζουσι [τῆς αὐταρεσσίας τῇ ψυχῇ παρεμποδιζούσης.

Τῆς ἀκηδίας ὁ δαίμων ἐν μὲν τῷ ἀνίστασθαι εἰς προσευχὴν ὄκνον ποιεῖ, ἐν δὲ τῷ
 πάλιν προσεύχεσθαι ἢ ψαλμωδεῖν κατεπεύγων ταραττεῖ· ἐντεῦθεν πρὸς τὴν θεωρίαν ὀφθαλμιῶσιν
 ἡμῶν αἱ ψυχὰι καὶ ἄγονοι καθίστανται, μάλιστα ὅταν συνόντες τῇ τῶν λογισμῶν αἰχμαλωσίᾳ 20
 ἀνιστάμεθα καὶ μετ' αὐτῶν πρὸς ἰκεσίαν ἰστάμεθα.

Ὁ δὲ λογισμοῖς βελτίστοις τὴν ψυχὴν προγυμνάζων ἐλλάμπεσθαι τὴν στήλην τῆς
 εὐχῆς λαμπρὰν προαποσμήχει. Ὁ λογισμοῖς ἀτόποις τὴν καρδίαν παίων τῆς εὐχῆς τὸν βότρυν
 αἰχμαλωσίᾳ λιθάζει.

Ὁ ἐκτενέστερον τῶν εὐχῶν τὴν ἔλλαμψιν ἐσοπριζόμενος τῇ ἀνωτάτῳ θεᾷ τοὺς κά- 25
 τω λογισμοὺς αἰχμαλωτίζει,] τοῦ νοεροῦ ὄμματος καθάπερ τροφὴν τὴν ἰσχὺν ἐκ τοῦ φωτὸς
 λαμβάνοντος. Ὁ γὰρ τῇ ὀπτασίᾳ τῶν ὑψηλῶν ἐπεκτεινόμενος ὄξυδερκέστερον ὄμμα λήψεται
 κατὰ τὸ ὑπόδειγμα Ἐλισαῖε^b.

9 νύκτωρ CE | 10 ἐπισυνάξωσι E | 11 ἐπισυνάξωμεν E ἐπισυνάξομεν C ἐπισυνάγομεν ΠΜαLa | συνάξεως + τοῖνον
 E | 12 εὐτρεπισθέντες CE | 12–13 ἐν — παραστῶμεν : τῇ ψαλμωδίᾳ ὦμεν ἐγρηγορούσῃ διανοίᾳ παριστάμενοι τῷ Θεῷ
 C | ἐν : ἔσωμεν Y ἔχωμεν *Suaresius* | 13 παρίστασθαι Y | 14 νηψία C συνάξει E | λεκτέον : ἑκταῖον C | ἐνδεδελεχὴν
 C | ἐν *om.* E | τῇ *om.* C | 16 ἐλαύνει *om.* C | ὑποτίθεται CE | περιτρεχοῦσης CE | δὲ *om.* Y | 16–17 τὰς
 λέξεις μελωδεῖσθαι C | 17 ἐρεθίζει CE | 17–26 Τῆς ἀκηδίας — αἰχμαλωτίζει *om.* v | 18 Ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων C |
 ἐμποιεῖ C | 20 ἄγωνοι C | ὅτε C | 21 παριστάμεθα C | 22–23 τῆς εὐχῆς τὴν στήλην C | 25–26 κάτω : κατωτάτους
 C | 26 ἰσχὺν τὴν τροφὴν Y | 27 τῶν ὑψηλῶν τῇ ὀπτασίᾳ C | 28 κατὰ — Ἐλισαῖε : καθὼς ἱστορεῖται Ἐλισσαῖος ὁ
 προφήτης E | Ἐλισσαίου C

^aMt 13,25 ^b4R 6,17

de faire plier la chair en l'effleurant rapidement du souvenir⁶⁹ d'avoir été prétendument fatiguée par quelque cause. Quand donc nous veillons de nuit, ne faisons pas plier l'office vers l'acédie, de peur que les démons ne viennent rassembler l'ivraie des pensées et la semer en même temps dans le cœur^a. En effet, quand nous gâchons l'assemblée des hymnes, nous convoquons en plus le congrès des pensées. Réveillons-nous donc avant l'office pour exercer dans notre cœur des pensées de lumière, afin que, préparés, nous nous tenions dans la psalmodie avec l'esprit en éveil⁷⁰.

Tantôt il faut dire le psaume d'un trait, dans la sobriété, tantôt il faut s'exercer à prendre son temps, en psalmodiant⁷¹ ; il est nécessaire en effet que nous aussi nous adaptions en fonction de l'embuscade de l'ennemi, puisque tantôt ils nous proposent de laisser aller la langue, quand l'acédie cerne l'âme, tantôt ils nous incitent à moduler les mots⁷², [quand l'autosatisfaction entrave l'âme.

Le démon de l'acédie, lorsqu'on se lève pour prier, provoque la paresse ; en revanche, lorsqu'on prie ou psalmodie, il nous trouble en nous faisant accélérer : de là vient que pour la contemplation nos âmes sont chassieuses et manquent de vigueur, surtout lorsque nous nous levons en compagnie des pensées qui nous font captifs et que nous nous tenons avec elles à la supplication.

Qui exerce son âme à être illuminée par les pensées les meilleures⁷³ fait briller par avance la stèle de la prière ; celui qui blesse son cœur de pensées déplacées lapide la grappe de la prière⁷⁴ par cette captivité.

Qui reflète plus intensément l'éclat des prières rend captives les pensées d'en-bas de la vision d'en-haut,] l'œil de l'intellect tirant de la lumière sa force comme nourriture⁷⁵. Celui en effet qui se tend vers la vision des réalités suprêmes recevra un œil plus perçant, à l'instar d'Elisée^{b76}.

⁶⁹La mémoire est une faculté ambivalente chez Evagre ; son rôle est positif quand l'ascète s'en sert pour évoquer, dans les moments de désolation, le souvenir des consolations passées. La même idée apparaît au ch. 11 ; cf. p. 145 n. 121.

⁷⁰La fonction antirrhétique des psaumes est soulignée par l'opposition entre le chœur des pensées qui cherchent à tenter l'ascète, et le chœur des moines qui implorent le secours de la grâce divine. La prière des psaumes est toujours présentée comme un antidote à l'action des démons, une palestre spirituelle (d'où le retour de la métaphore gymnique), plutôt que comme une prière de contemplation. Cf. aussi ch 1, et Vogüé, Adalbert de, "Psalmody n'est pas prier", *Ecclesia Orans* 5, Rome 1989, p. 7-32.

⁷¹Ici, ψαλμῶδες s'oppose à ἡσυχία ; l'opposition est apparemment entre une récitation chantée ou non. Sur l'opposition entre prière audible et silencieuse chez Origène, cf. PERRONE, Lorenzo, *La preghiera secondo Origene*, p. 466-475.

⁷²Après ce mot se situe un long passage supplémentaire dans la tradition ω, attesté par toutes les versions.

⁷³Rare emploi du mot "pensées" en bonne part, sans le sens technique habituel.

⁷⁴Réminiscence biblique et allusion au τόπος de la vigne dévastée : Is 5, Jr 6,9, Os 10,1. Dans la littérature prophétique, le thème de la vigne dévastée évoque l'infidélité faite au Seigneur par Israël qui se tourne vers des dieux païens ; or les dieux païens de l'Ancien Testament sont interprétés par les commentateurs chrétiens, en particulier Origène, comme représentant les démons.

⁷⁵Le thème de la lumière divine comme nourriture spirituelle, développé dans le prologue, est repris ici.

⁷⁶L'épisode (4R 6, 17) d'Elisée dont les yeux s'ouvrent lors de la prière pour voir l'armée innombrable des anges qui combattent aux côtés d'Israël contre les Araméens (symbolisant les démons) est une métaphore du combat spirituel.

Ὅταν λογισμὸς σου ἐπιστῆ τῇ καρδίᾳ πολέμιος, μὴ ἄλλα ἀντ' ἄλλων δι' εὐχῆς ἐπιζήτει, κατὰ δὲ τοῦ πολεμίου τὸ ζῆφος τῶν δακρῶν ἀκόνα· οὕτως γὰρ σφοδροτάτως ἂν τῇ μάχῃ προσρήξωμεν, θᾶπτον αὐτὸν ἀφ' ἡμῶν ἀποστῆναι ποιήσομεν. 30

B Φιλοκάλει σὺν τῷ ἔργῳ τῶν χειρῶν καὶ μάλα τῆς εὐχῆς τὴν μνήμην· τὸ μὲν γὰρ οὐ πάντοτε, τὸ δὲ ἀδιάλειπτον^a ἔχει τῆς ἐργασίας τὸν πόρον.

Μὴ ἀναβάλλου δοῦναι τῆς εὐχῆς τὸ χρέος λογιμοῦ ἀκούων διὰ πρόσβασιν ἔργων καὶ μὴ θορυβοῦ ἐν τῷ ἔργῳ ταράττων τὸ σῶμα, ἵνα μὴ συνταράξῃς καὶ τῆς εὐχῆς τὴν καρδίαν. 35

Ὡσπερ ὁ ἐκτὸς ἡμῶν ἄνθρωπος χερσὶν ἐργάζεται πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τινα^b, οὕτως ὁ ἐντὸς φρεσὶν ἐργαζέσθω πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆθῆναι τὸν νοῦν· τότε γὰρ οἱ λογισμοὶ τὴν ἐναντίαν ἐργασίαν τῆς ψυχῆς προσφέρουσιν, ὅταν αὐτὴν ταῖς κατὰ Θεὸν ἐννοίαις ἀργῆν καταλάβωσιν.

Ἄροτρία τὰ μὲν ἔργα τῶν χειρῶν εἰς τὸ φιλόανθρωπον, τὴν δὲ φρένα τοῦ λογιστικοῦ εἰς τὸ φιλόσοφον, ἵνα τὸ μὲν ἦ ξένων ξενία καὶ ὀκνηρίας ἐμπρησμός, τὸ δὲ θεωρίας στρατηγὸς καὶ λογισμῶν ἀποβρασμός. 40

29 ἐπιστῆ σου CE | τῇ καρδίᾳ : τῇ om. Suaresius | ἐπιζήτει δι' εὐχῆς C | 30 τῶν πολεμίων E | ὅπως E | ἂν τῇ : ἀντὶ La τῇ E | μάχη + εὐτόμως E μοχθήρη C | 31 προσρήξωμεν + καὶ C προσράξας E | ἀφ' ἡμῶν + τὸν πολέμιον C αὐτὸν E | ἀποπτειναι C | 32 σὺν : γοῦν C | 33 πόρον C | 34 συναναβάλλου E οὖν ἀναβάλλου C | διδόναι C | πρόφασιν LaC | ἔργου CE | 35 πράττων E | τῇ εὐχῇ τὴν καρδίαν C τῆς ψυχῆς τὸ ὄμμα E εὐχῆς τὴν καρδίαν Suaresius | 36 οὕτω καὶ CE | 37 ἐντὸς : ἐν ταῖς ΠΜαLaY | 37–38 ἐναντίαν ἐργασίαν E | 38 τῇ ψυχῇ E Xe om. C | 39 Ἄροτρία + γοῦν CE | τὸ ... ἔργον C | 40 ξενία : ξενισμὸς CE |

^a1Th 5,17 ^b1Th 2,9

Quand une pensée ennemie survient à ton cœur, ne recherche pas, avec la prière, une chose à la place d'une autre : aiguisé contre l'être hostile le glaive des larmes⁷⁷. Ainsi, si nous marchons au combat avec une grande véhémence, nous le ferons s'éloigner plus vite de nous.

Cultive le travail de tes mains⁷⁸, mais aussi d'autant plus le souvenir de ta prière ; car le premier n'a pas le moyen de s'exercer sans cesse⁷⁹, mais le second l'a continuellement^a.

Ne tarde pas à donner ton dû de prière quand tu entends une pensée à l'approche du travail ; et ne te trouble pas en agitant ton corps dans le travail, afin de ne pas troubler en même temps le cœur de ta prière⁸⁰.

De même que notre homme extérieur œuvre de ses mains *pour ne pas être à charge de quiconque*^b, de même, l'homme intérieur, qu'il œuvre de sa raison pour ne pas être chargé quant à son intellect⁸¹. C'est en effet lorsqu'elles comprennent qu'elle n'est pas adonnée à l'intuition de Dieu que les pensées présentent à l'âme leur action ennemie.

Laboure du travail de tes mains pour l'amour des hommes, et de ta raison pensante pour l'amour de la sagesse, afin que l'un soit accueil des étrangers⁸² et consommation de la paresse, et l'autre, stratégie pour ta contemplation et évaporation des pensées⁸³.

⁷⁷Il n'est judicieux, pour Evagre, de se livrer à la prière d'oraison qu'une fois atteinte la quiétude dans la solitude ; le temps du combat spirituel est celui d'autres exercices spirituels.

⁷⁸Le travail manuel était pratiqué par tous les moines du désert, qui continuaient souvent à exercer dans leur solitude le métier qu'ils avaient pratiqué dans le monde. Evagre lui-même était assez mal vu de certains de ses confrères du fait que son travail manuel, la copie de manuscrits, se trouvait à une frontière assez floue avec le travail intellectuel, tenu en suspicion par les plus frustes des Egyptiens (cf. introduction, p. 50).

⁷⁹Cf. *Pratique 49* : *Il ne nous a pas été prescrit de travailler, de veiller et de jeûner constamment, tandis que c'est pour nous une loi de "prier sans cesse"*. Ce passage répond à l'injonction de (1Th 5,17) d'être toujours joyeux et prier sans cesse. Il n'est pas possible d'exercer sans cesse le travail manuel ; en revanche, le fruit de l'oraison peut être convoqué en tout temps. Evagre distingue la prière elle-même, dont il vient de dire qu'elle était réservée aux moments de quiétude, de son souvenir, c'est-à-dire des fruits qu'elle produit.

⁸⁰En opposant ainsi le travail à la prière, Evagre en arrive presque à faire du travail une occasion d'acédie ; il y a peut-être là une forme de justification de sa propre réticence au travail manuel.

⁸¹En jouant sur le mot βαρύνω, Evagre glisse d'une citation littérale de l'Écriture à la thématique platonicienne de l'âme appesantie.

⁸²Paronomase entre ξένων (hôtes) et ξενία (présents).

⁸³Paronomase entre ὀκνηρίας ἐμπρησμός (bûcher contre la paresse) et λογισμῶν ἀποβρασμός (évaporation des pensées). L'image qu'évoque ce dernier terme est celle d'une marmite où cuisent les démons.

La patience (5^e vertu).

Τὰς ἡδονὰς τῶν λογισμῶν μετὰ θράσους ἐπιπλήξωμεν ἅπασαν τὴν ὀργὴν εἰς αὐτοὺς περιτρέποντες, ἵνα μὴ ἡδονῇ τὰ παρ' αὐτῶν δεχόμενοι πρᾶοι πρὸς αὐτοὺς ἀντιστρόφως γενώμεθα.

χ. Ἐτοιμάζε σαυτὸν πρᾶον εἶναι καὶ μαχητήν· τὸ μὲν τῷ ὁμοφύλῳ, τὸ δὲ τῷ πολεμίῳ· ἐν τούτῳ γὰρ ἡ χρῆσις τοῦ θυμοῦ, ἐν τῷ κατὰ τὴν ἔχθραν ἀντιμάχεσθαι τῷ ὄφει^α· ἐν δὲ τούτῳ καὶ τοῦ πρᾶου τὸ ἐπεικέες, ἐν τῷ κατὰ τὴν ἀγάπην μακροθυμεῖν τῷ ἀδελφῷ καὶ πολεμεῖν τῷ λογισμῷ. Ὁ πρᾶος οὖν ἔστω μαχητής^β, διαιρουμένης τῆς πραύτητος ἐκ τῶν δολοφόνων λογισμῶν καθάπερ καὶ τῆς μάχης ἐκ τῶν τῆς φύσεως ὁμογενῶν.

Μὴ ἀντιστρέψῃς τοῦ θυμοῦ τὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν, θυμοῦσθαι μὲν τῷ ἀδελφῷ κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ὄφους^γ, φιλιοῦσθαι δὲ τῷ ὄφει κατὰ τὴν συγκατάθεσιν τῶν λογισμῶν.

Ὁ πραῦς, κὰν πάσχη τὰ δεινά, τῆς ἀγάπης οὐκ ἐξίσταται. Ἔνεκεν γὰρ ταύτης μακροθυμεῖ καὶ στέγει, χρηστεύεται τε καὶ ὑπομένει^δ. εἰ γὰρ τῆς ἀγάπης τὸ μακροθυμεῖν, οὐ τῆς ἀγάπης τὸ θυμομαχεῖν. Θυμὸς γὰρ λύπην καὶ μῆνιν ἐγείρει, ἀγάπη δὲ τὰ τρία μειοῖ.

1108 Εἰ παγίαν ἔχεις ἐν τῇ ἀγάπῃ τὴν βᾶσιν, μᾶλλον πρόσεχε ταύτη ἢπερ τῷ παῖοντί σε.

Φόβῳ καὶ ἀγάπῃ δούλευε τῷ Θεῷ, τὸ μὲν ὡς δεσπότη καὶ κριτῇ, τὸ δὲ ὡς φιλοφρόνῳ καὶ τροφεῖ. Ὁ τῆς ἀγάπης τὰς ἀρετὰς κτησάμενος τὰ παθῆ τῶν φαύλων αἰχμαλωτίζει καὶ ὁ παρὰ τῆς ἀγίας Τριάδος ἔχων τὰ τρία ταῦτα, πίστιν, ἐλπίδα, ἀγάπην^ε, τρίτειχος ἔσται πόλις ταῖς ἀρεταῖς πυργωθεῖσα.

1 Τὰς — λογισμῶν : Ταῖς ἡδοναῖς τῶν λογισμῶν Y Τῶν λογισμῶν ταῖς ἡδοναῖς *Suaresius* Τὰς ἡδονὰς τῶν κολάκων λογισμῶν E Τοῖς ἐπιστάμενοις κόλαξι λογισμοῖς C | ἐπιπλήττουμεν C | 3 τῷ μὲν ... τῷ δὲ C 3-4 πολέμῳ ΚοΜοΠ | 4 θυμοῦ, ἐν + μὲν E | 5 τούτῳ — τὸ : τῷ κατὰ τὸ πρᾶον καὶ E | ἐν τῷ om. E | 6 πραῦς CE | 7 καὶ + ὁ C | 8 Καὶ μὴ ΚοC | χρῆσιν : φύσιν LaY C | 9 τὴν συγκατάθεσιν : τὴν om. C | 10 πρᾶος CE | τῆς om. C | μεθίσταται C | 11 τε om. v | ἀγάπης C | 12 γὰρ C | λύπην : μῖσος καὶ φθόνον E | ἐγείρει : διεγείρει καὶ μῆνιν Y | δὲ + καὶ C | μειοῖ : μισεῖ CE | 13 εἴπερ ΚοΜοΠWo ἡ C | σε : σοι C | 14 τῷ Θεῷ : Θεὸν C | 15 τροφεῖ : Πατρί C | τὰς ἀρετὰς : τὰ στρατόπεδα C | τὰ φαῦλα τῶν παθῶν E τὰ φύλα τῶν παθῶν C | 16 ἀγίας Τριάδος : πατρίδος C | τὰ τρία om. C | ταῦτα τὰ τρία *Suaresius* |

^aGn 3,15 ^bJο 4,11 ^cPs 57,5 ^d1Co 13,4;13,7 ^e1Co 13,13

La patience (5^e vertu).

Frappons avec audace les plaisirs qu'offrent les pensées⁸⁴, en tournant contre elles toute notre colère, de peur qu'en retour nous ne nous fassions trop doux envers elles, en recevant avec plaisir ce qui en vient.

Prépare-toi à être doux et combatif : l'un envers ton compatriote, l'autre envers ton ennemi ; car le bon usage de la partie irascible⁸⁵, c'est le conflit contre le serpent⁸⁶ en vertu de notre inimitié^a ; ce qui convient au doux, c'est la patience envers le frère en vertu de la charité, et le combat contre la pensée. *Que le doux soit donc combatif*^b, puisqu'on doit faire des distinctions dans la douceur face aux pensées perverses, tout comme dans le combat, face à ses parents de nature⁸⁷.

Ne détourne pas l'usage de l'irascibilité en usage contre nature, en t'emportant contre ton frère à l'imitation du serpent^c, ni en te faisant un ami du serpent par le consentement aux pensées.

Le doux, même s'il pâtit de tous les maux, ne se départit pas de la charité. Pour elle en effet, il patiente, supporte, est bienveillante et endure^d ; car si la patience relève de la charité, l'agressivité ne relève pas de la charité⁸⁸. L'irascibilité éveille la tristesse et la rancune, la charité réduit les trois.

Si tu as une base solide dans la charité, prête-lui davantage attention qu'à celui qui te frappe.

Dans la crainte et la charité⁸⁹ fais-toi l'esclave de Dieu : la première comme envers ton maître et juge, la seconde comme envers l'ami des hommes et leur nourricier⁹⁰. Qui a acquis les vertus de la charité fait captives les passions des méchants, et qui a reçu de la sainte Trinité ces trois, foi, espérance et charité^e, sera une ville au triple rempart⁹¹ fortifiée par les vertus.

⁸⁴Cf. *Pensées* 12.

⁸⁵Comme la tristesse, la colère, étant un vice de la partie irascible, peut selon son objet être bonne ou mauvaise (cf. p. 43) ; mais pour la bonne colère, Evagre préfère θυμός à ὀργή, reprenant le vocabulaire platonicien du *Pratique* (ch.89).

⁸⁶Dans ce chapitre, le démon de la colère, par référence au psaume 57, est appelé "le serpent". Evagre considère peut-être que le psaume nous révèle le nom personnel de ce démon (cf. Introduction p. 34).

⁸⁷L'idée de cette phrase assez obscure semble être de mettre en miroir d'une part l'exception, quand il s'agit des pensées, à l'obligation ordinaire de douceur, et d'autre part l'exception au comportement belliqueux des guerriers quand ils rencontrent des parents dans les rangs adverses ; cf. l'épisode de la rencontre de Diomède et Glaucôn, *Iliade* Z 212-236.

⁸⁸On peut relever la paronomase entre les contraires μακροθυμεῖν et θυμομαχεῖν.

⁸⁹Dans ce chapitre concernant la patience, Evagre semble fortement corréler cette vertu à celle de charité. Il y a dans *Euloge* quelques tentatives de réunir le système des vertus pratiques à celui des vertus théologiques : cf. p. 245.

⁹⁰La crainte correspond évidemment à la qualité de maître et de juge, la charité à celle d'ami des hommes. On peut aussi voir un parallèle entre ces deux façons de considérer Dieu d'une part, et la vie pratique ou gnostique d'autre part.

⁹¹Le mot τριτείχος, quoique d'apparence anodine, est un hapax.

L'avarice (3^e vice).

Οὐκ ἐν τῷ μὴ λαμβάνειν μόνον παρ' ἐτέρου ἀγαπητικὸς ἀναδειχθήσῃ, ἀλλ' ἐν τῷ διδόναι ἀφειδῶς ἀποτακτικὸς ἐπιγνωσθήσῃ· ἐν τῷ διδόναι σε τὴν ὕλην ἀγωνίζου τὰ σπέρματα καθαρὰ καταβάλλειν, ἵνα μὴ ἀντὶ πυροῦ ἐξέλθῃ σοι κνίδη^a.

Θεὸν ἐν οἷς παρέχεις μνημόνευε καὶ δότην καὶ λήπτορα^b, ὅπως σοι μετ' ἐγκωμίων λογίσῃται^c τοὺς τῆς ἀποτάξεως μισθούς.

5

B XI. Ὁ ἀκτῆμων ἀμέριμνον ἔχει τοῦ βίου τὴν ἡδονήν· ὁ δὲ φιλοκτῆμων μέριμναν ἔχει διὰ παντὸς τὴν ὀδύνην τοῦ πλούτου.

Τότε δῆμον λογισμῶν αἰχμάλωτον ἐλάσεις, ὅταν ταῖς φροντίσι τῶν ὑλῶν τὴν καρδίαν μὴ δῶς· τότε καὶ τὸν Σταυρὸν ἀπερισπάστως βαστάσεις, ὅταν τοῦ κτᾶσθαι τὴν ἐπιθυμίαν ἀρνήσῃ, ἀλλ' ὁ τῆς ὕλης λογισμὸς γῆράς σοι μαντεύεται λιμούς τε καὶ νόσους, ἵνα σου τὴν εἰς 10
Θεὸν ἐλπίδα τοῖς χρήμασι μερίσῃ.

Ὁ τὴν ἀποταγὴν ἀσχεῖν προηρημένος πίστει τειχιζέσθω καὶ ἐλπίδι κραταιούσθω καὶ ἀγάπῃ βεβαιούσθω. Ἔστι γὰρ ἡ πίστις οὐκ ἐγκατάλειψις, ἀλλὰ τῶν κρειττόνων ὑπόστασις ἐν τῇ ἐλπίδι τῆς ὑπομονῆς^d καὶ τῇ ἀγάπῃ τῆς ζωῆς.

C Ὅταν ἀποτάξῃ ταῖς ἔξωθεν ὕλαις ἀπάσαις, πρόσεχε τοὺς ξιφαίους λογισμοὺς τὴν πε- 15
νίαν ἐπονειδίζοντάς σοι καὶ ἔνδειαν καὶ εὐτέλειαν καὶ ἀδοξίαν σοι προσφέροντας, ἵνα τῆς τοιαύτης λαμπρᾶς ἀρετῆς μετάγνωσιν οἱ φόνιοι δολοφόνως ἐργάσωνται.

1 μὴ *om.* C | λαμβάνειν + παρ' ἐτέρου C | 2 ἐν + δὲ CE | μεταδιδόναι CE | τὰς ὕλας E | καθαρὰ : καθ' ὄραν E | 3 βάλλειν *Suaresius* | 4 Θεὸν : *ibi inc.* AB | ἐν οἷς : *ibi inc.* D | ἐφ' οἷς CE | μνημονεύων C | καὶ δότην καὶ λήπτορα *om.* La καὶ δότου καὶ λήπτορος Y | 5 λογιστεῖται C | ἀποταξίας CE | 7 διὰ πάντος *post* ὀδύνην Y | τὴν ὀδύνην *om.* C | 8 ἐάσεις E | 10 ἀπαρνήσῃ C | λιμούς τε *om.* Y λογισμοὺς τε MoΠMaLa | εἰς : πρὸς A | 12-13 ἐλπίδι ... ἀγάπη : ἀγάπη ... ἐλπίδι v | 13 πίστις E | 15 ἀποταξάμενος E | ταῖς ἔξωθεν ὕλαις ἀπάσαις : ἀπαθῶς ταῖς ἔξωθεν ὕλαις E ἀπάσαις ταῖς ὕλαις ταῖς ἔξωθεν C | πρόσεχε : ἐν ὀδῶ τῶν κρειττόνων βαδίζεις, τότε E | τοῖς ξιφαίοις λογισμοῖς YXe τοὺς ζοφεροὺς λογισμοὺς *Suaresius* οἱ ξιφαῖοι λογισμοὶ καιρὸν κατασκοπήσαντες E | 16 ἐπονειδίζοντάς : ὀνειδίζοντάς D ἐπονειδίζοντάς *post* ἔνδειαν C ἐπονειδίζουσιν *post* ἔνδειαν E | σοι καὶ : σου καὶ C | ἔνδειαν + τὴν E | προσφέροντες E | 17 ἀγέλης C | φόνιοι : δόλιοι DAB Y |

^aMt 13,14-30 ^b1Co 4,7; Mt 25,40 ^cMt 25,20-23 ^dHb 11,1

L'avarice (3^e vice).

Ce n'est pas seulement dans le fait de ne pas recevoir d'autrui que tu te montreras charitable, mais dans le fait de donner sans compter que tu seras reconnu comme renonçant⁹². Quand tu donnes ce qui est matériel, lutte pour laisser tomber des semences pures, de peur qu'au lieu de blé ne te viennent des orties^a.

Dans ce que tu offres, souviens-toi que Dieu est à la fois le donateur et le bénéficiaire^b, pour qu'avec des éloges il calcule le salaire^c de ton renoncement.

Celui qui ne possède rien jouit sans souci des plaisirs⁹³ de la vie ; le possédant a toujours comme souci la douleur⁹⁴ que procure la richesse.

C'est quand tu ne donnes pas ton cœur aux préoccupations matérielles que tu repousseras captif le peuple des pensées. C'est quand tu auras renié la convoitise d'acquérir que tu porteras ta croix sans distractions, mais la pensée du bien matériel te prédit vieillesse, famines et maladies, afin que ton espérance soit divisée entre Dieu et tes richesses.

Que celui qui a choisi de pratiquer le renoncement ait la foi pour rempart⁹⁵, l'espérance pour force et la charité pour appui ; car la foi n'est pas un abandon, elle est la substance du Bien dans l'espérance de la persévérance^d et la charité de la vie⁹⁶.

Quand tu as renoncé à tous les biens matériels extérieurs, fais attention aux pensées acérées comme des glaives⁹⁷, qui te reprochent ta pauvreté⁹⁸, en te présentant ton dépouillement, ton dénuement et ton déshonneur ; de sorte que ces assassins œuvrent avec une traîtrise assassine à te faire repentir même de cette lumineuse vertu qui est la tienne.

⁹²Il faut distinguer le détachement, volontaire (ἀποταγή) de l'indigence, subie (πενία). Le Nil authentique, dont la pensée est sur bien des points inspirée d'Evagre, est l'auteur d'un traité *De la pauvreté volontaire* (PG 79, 967-1062).

⁹³La notion de plaisir fournit le lien entre le vice de l'avarice, qui empêche de renoncer aux mauvais plaisirs, et la juste colère, qui les combat. On peut noter une nouvelle fois qu'Evagre introduit une distinction entre bons et mauvais plaisirs, en faisant peser la nécessité du discernement sur l'ascète, éventuellement accompagné de son père spirituel.

⁹⁴Jeu de mots classique entre ὀδύνη (la douleur) et ἡδονή (le plaisir).

⁹⁵Reprise de l'image de la fin du chapitre précédent ; le souci d'Evagre de soigner les transitions, dans cette oeuvre à la rhétorique travaillée, est ici particulièrement sensible.

⁹⁶La "vie" dont il est ici question est la vie monastique. Cette sentence est un développement de Hb 11, 1 : "ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις", *La foi est la substance des choses espérées*. En reprenant le terme aristotélicien d'ὑπόστασις, Evagre établit dans cette phrase dense un système des vertus théologiques qui allie gnostique et pratique dans un lien d'idée à matière : l'espérance, anticipation des réalités gnostiques, s'actualise grâce à la foi dans la charité des actions concrètes et pratiques.

⁹⁷Au lieu des "pensées comme des glaives" (ξίφοι, ce qui est un hapax, mais confirmé par l'unanimité de la tradition manuscrite, y compris les traductions syriaques, arménienne et arabe). Suarès a voulu corriger en "pensées tristes" (ζοφεροί), ce qui est indubitablement une *lectio facillior* atténuant l'originalité de l'expression d'Evagre, pour qui les démons sont meurtriers (cf. dernière ligne du chapitre), et dont les attaques sont aussi sensibles que des coups de glaive.

⁹⁸On remarque que les esprits mauvais se servent du terme πένια, et de ses synonymes ἐνδεία et εὐτελεία, signifiant l'indigence, au lieu du dépouillement de l'ascète (ἀκτημοσύνη), comme si la pauvreté de l'ascète n'était pas volontaire mais subie.

la persévérance (6^e vertu).

Ἐὰν οὖν τῇ συνέσει τῆς ἀθλήσεως πρόσχης μᾶλλον ἐκεῖνο εὐρήσεις ὅτι δι' ὧν σε ὀνειδίζουσι, δι' αὐτῶν ὁ στέφανος σοι πλέκεται· καὶ γὰρ ἀποτασσόμενος δι' ἐκείνους ἀποτάσῃ δι' ὧν ἄθλων ὀνειδίζῃ. Μὴ οὖν τῇ πάλῃ τῶν ἐντὸς λογισμῶν ἐνδώσῃς, ὅτι οὐκ ἐν ἀρχῇ τῆς ἀποταγῆς τέλος εὐφημεῖται, ἀλλ' ἐν τῷ τέλει τῆς ὑπομονῆς αἱ ἀρχαὶ στεφανοῦνται· οὐδ' ἐν τῇ σωματικῇ γυμνασίᾳ μόνον οἱ ἀγῶνες συγκροτοῦνται, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τῶν λογισμῶν πάλῃ τὸ 5
περὶ στεφάνου ζητεῖται.

D XII. Δίκαζε τοὺς λογισμοὺς ἐν τῷ βήματι τῆς καρδίας, ἵνα τῶν ληστῶν ἀναιρουμένων ὁ ἀρχιλήστης φοβήθῃ· καὶ γὰρ ὁ ὧν ἀκριβῆς τῶν λογισμῶν ἐξεταστής ἐστὶ καὶ ἀληθῆς τῶν ἐντολῶν ἐραστής.

Ἐπὰν λογισμὸς ἐπιστῆ σου τῇ καρδίᾳ δυσέρευτος, τότε ἐπὶ πλείον συντόνους πόνους 10
ἐπ' αὐτὸν ἐκπύρωσον. Ἡ γὰρ τὴν θέρμην ὡς ἐναντίαν οὐ φέρων ἀποδρᾷ ἢ ταύτην ὑπομένει ὡς οἰκεῖος ὧν τῆς εὐθείας ὁδοῦ. Ἔστι δ' ὅταν οἱ δαίμονες λογισμὸν δῆθεν καλὸν ὑποβάλλοντές σου τῇ καρδίᾳ καὶ παρευθὺ μεταμορφούμενοι ἐναντιοῦσθαι τούτῳ προσποιῶνται, ἵνα ἐκ τῆς ἐναντιώσεως νομίσης αὐτοὺς καὶ τὰς ἐνθυμήσεις τῆς καρδίας σου εἰδέναί· οὐ μόνον δέ, ἀλλ' ἵνα 1109
δικάζωνται τὴν συνειδήσιν σου κρίνειν ὡς τῇ ἐναντιώσει τοῦ κακοῦ ἠττηθέντα τῷ καλῷ· ἐστὶ 15

1 συνέσει + τῇ νίκη E | προσέχεις C | ἐκεῖνο : ἢ ἐκείνοις, C ἢ ἐκείνοις, τότε E | σε : σοι C | 2 σοι στέφανος CE | δι' ἐκείνων CE | 3 ἄθλων + καὶ C | τὰ πάλη (sic) C | ἔνδον ξ ἔνδοθεν C | ὑπενδώσῃς DE C | 4 τέλος : τὸ *præm.* E Y | 6 περὶ : πέρας τοῦ E | 7 λόγους α *præter* E Y | λογισμοὺς + σου C | καρδίας + σου CE | 8 ληστάρχης C | φοβῆται CE | καὶ γὰρ ὁ : ὁ γὰρ E | ἀκριβῆς ὧν E Π | ἀκριβὸς (sic) C | τῶν λογισμῶν *post* ὁ ὧν C | 8–9 ἐστὶ — ἐντολῶν : καὶ τῶν ἐντολῶν ἔσται ἀληθῶς E | 10 Ἐπὰν + οὖν *Suaresius* | ἐπιτῆ D | δυσέρευτος E | ἐπὶ : καὶ Π | 11 κατ' αὐτοῦ E | οὐ φέρων ὡς ἐναντίαν ἀποδρᾷ D ἐναντίαν οὐ φέρων ἀποδράσει C | ταύτην ἢ E | 12 δ' ὅταν : οὖν La | ὑποβάλλουσί CE | 13 σου : σε C *om. Suaresius* | προσποιῶνται + ὡς C | 14 ἵνα + καὶ CE | 15 τῇ συνειδήσει E | κρίνειν : κρίνει C + σε CE | ἐναντιότητι E | ἠττηθέντος Y ἠττηθῆναι C | τοῦ καλοῦ C |

la persévérance (6^e vertu) ⁹⁹.

Si donc tu fais attention au sens de la lutte, tu trouveras que c'est plutôt avec ce qu'ils te reprochent que se tresse ta couronne ; en effet, quand tu as renoncé, ce sont les luttes qui accompagnent ton renoncement qu'ils te reprochent ! Ne te laisse pas aller à la lutte des pensées intérieures, car ce n'est pas au commencement du renoncement que l'aboutissement est célébré, mais c'est arrivé à l'aboutissement de la persévérance qu'on en couronne les commencements. Car ce n'est pas seulement dans les exercices corporels¹⁰⁰ qu'on applaudit les luttes, mais c'est aussi dans la palestre des pensées qu'on cherche la couronne.

Juge les pensées au tribunal du cœur¹⁰¹, afin qu'après l'anéantissement des brigands, le chef des brigands prenne peur ; car l'examineur scrupuleux des pensées est aussi un véritable amoureux des commandements¹⁰².

Si une pensée¹⁰³ difficile à discerner survient à ton cœur, attise encore plus intensément sur elle le feu de tes travaux. Soit en effet elle fuira cette chaleur ennemie, ne pouvant la supporter, soit elle demeurera, parce qu'elle est familière du chemin droit. Il arrive aussi que les démons suggèrent à ton cœur une pensée apparemment belle, puis, changeant subitement, ils fassent semblant de s'y opposer, afin que par cette opposition tu te figures qu'ils savent même les motions de ton cœur¹⁰⁴ ; et ils ne s'arrêtent pas là, leur but est aussi d'accuser et de condamner ta conscience, défaite dans cette opposition entre le beau

⁹⁹Ce chapitre sépare en deux la première partie du traité. Au début de ces deux parties, on retrouve dans l'ordre les mêmes thèmes : métaphore gymnique (début des ch. 1 et 11), persévérance dans le désert (ch. 1 et 11), métaphore militaire des vices contre les vertus (ch. 2 et 12), patience vis-à-vis des railleries (ch. 3 et 14).

¹⁰⁰Reprise de la métaphore gymnique du chapitre introductif sur la *ξεντεία*, au moment d'évoquer la vertu la plus important de cette première partie du traité, la persévérance qui s'oppose à l'acédie.

¹⁰¹Le "tribunal du cœur" (τὸ βῆμα τῆς καρδίας) est une idée reprise à Philon d'Alexandrie. Celui-ci parle d'un "tribunal de l'âme" : τὸ ψυχῆς δικαστήριον, *de Migratione Abrahami* 223 (Cerf p. 240), auquel il confie la même mission de discernement (κρίσις) entre les passions bonnes ou mauvaises. L'idée d'un discernement à appliquer aux pensées est centrale à la doctrine d'Evagre ; il ne faut pas la confondre avec la notion juridique latine de "for interne", qui n'apparaît pour la première fois que chez le juriste Albertus Gandinus, mort en 1310 (cf. TRUSEN, Winfried, "Zur Bedeutung des geistlichen Forum internum und externum für die spätmittelalterliche Gesellschaft", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kanonistische Abteilung* 76 (1990), p. 254-285). Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, avait déjà parlé d'un *forum conscientiae* (*Prima secundae*, 96, 4).

¹⁰²Paronomase entre ἐξεταστής (examineur) et ἐραστής (amoureux).

¹⁰³Ici encore, il s'agit d'une pensée dont on ne sait encore si elle vient du bon esprit ou du mauvais ; cf. ch. 5 et p. 127 n. 54.

¹⁰⁴Pour Evagre, les démons ne peuvent être cardiognôstes. En effet, contrairement à Dieu à qui cette appellation est réservée par l'Écriture (Ac 1, 24 et 15, 8), quoique capables de suggérer des pensées au cœur de l'homme, ils ne peuvent voir ce qui s'y passe ensuite. Ils sont donc contraints d'avoir recours pour deviner les pensées secrètes de leurs victimes à une forme de psychologie qu'Evagre décrit comme l'action d'un médecin qui déchiffre les symptômes de son patient : cf. *Pensées* 37.

δὲ πάλιν ὅτε τὴν οἰκείαν σκευωρίαν ὑπεμφαίνουσί σοι, ἵνα παρὰ σεαυτῷ δόξης φρόνιμος εἶναι.

Ὅταν λογισμοὶ μεταστήσωσιν ἡμᾶς εἰς ὃν ὑπέβαλον ἔρᾶν τόπον, τότε μεταμελεῖσθαι πάλιν ποιούσιν ἵνα ἀστάτους ἡμᾶς ποιήσωσι πανταχόθεν καὶ ἀκάρπους. Διὸ μὴ πετάζωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ τόπων εἰς τόπους, ἀλλὰ καμπτώμεθα μᾶλλον εἰς ἡσυχίαν καὶ κόπους, ὅτι ἐκ τῆς ἡμετέρας ῥαθυμίας λαμβάνουσι καθ' ἡμῶν οἱ λογισμοὶ τὴν δύναμιν· ὁ δὲ εἰδὼς λο- 20 γισμοῦ πείραν ἐν ᾧ τόπῳ ἐκλήθη ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ Θεῶ· ὁ δὲ μὴ εἰδὼς ἐν ἀγῶνι ἔτι βαδίζει.

Ἡ τῶν τόπων μετάθεσις ἦτω εἰς τὰ πνευματικώτερα καὶ μὴ εἰς τὰ ἀναπαυστικώτερα· B ὑπομονὴ γὰρ καὶ μακροθυμία καὶ ἀγάπη ἐν ταῖς θλίψεσι εὐχαριστεῖ· ἀκηδία δὲ καὶ ἐλαφρία καὶ φιλαυτία ἐν ταῖς ἀναπαύσεσι χαίρει.

Ὁ ἀνήσυχος διὰ τῶν περὶ τὰς ὄψεις αἰσθήσεων τὴν ψυχὴν πολεμεῖται· ὁ δὲ φιλήσυ- 25 χος τὰς αἰσθήσεις φυλάσσωσιν τοὺς λογισμοὺς πολεμεῖ.

XIII. Τῷ οὖν διατάγματι τοῦ νόμου τῶν αἰσθήσεων τὴν τάξιν ὁ ἡγεμῶν σου συναγέ- τω, ἵνα μὴ βλέμματι καὶ ἀκοῇ μάστιγας κακῶν τῇ ψυχῇ σου καταρράξης.

C Ἐν δυσὶν οὐσίαις ὑπάρχων ἐκάστη διανέμειν τὴν τάξιν φυλάττου ἵνα ἡ μὲν ἀριστεύη, ἡ δὲ μὴ ἀνταίρη καὶ τῷ τυράννῳ τὰ ἐπιτάγματα μὴ δίδου, ὅτι τῷ πυρὶ τούτου δοθέντος καὶ τὸν 30 ἔσχατον κοδράντην ἀποδώσεις^a.

16 δ' ὅταν πάλιν E | ὅτι C | οἰκείαν : ἰδίαν C | σκαιωρίαν DE Ma | Post φρόνιμος εἶναι *longam interpolationem add. E, quam in ap. invenies.* | 17 λογισμοὶ : οἱ *præm.* E λογισμῶ La | ἡμᾶς : σε DAB Y post ὑπέβαλλον C | ὃν : οὗς E | ὑπέβαλον : ὑπέβαλλον CD | ἔρᾶν : ἔργον C + ὑμᾶς DAB | ἄτοπον C | μεταμελεῖσθαι : μετάμελε (*sic*) καὶ C | 18 ἀναστάτους A MoΠMaXe | ὑμᾶς D | ποιήσωσι πανταχόθεν : πανταχόθεν καταστήσωσι CE | καὶ ἀκάρπους C | πετάζωμεν La | 19 κάμπτωμεν C | 20 ἀθυμίας La | τὴν δύναμιν οἱ λογισμοὶ C | 20–21 λογισμοῦ : πολέμου CE | 21 ἐκλήθη : ἐκλίπει C | μένει CE καὶ *præm.* C | εἰδὼς + ὡς ἄπειρος E | 22 Ἡ — μετάθεσις : Οἱ ἀπὸ τόπων εἰς τόπους μετερχόμενοι μετιέτωσαν E | καὶ μὴ εἰς τὰ ἀναπαυστικώτερα *om.* C | 23 ἀγάπη καὶ μακροθυμία C | θλίψεσι + πάντοτε E | 25 Ὁ *om. Suaresius* | διὰ : ἐκ E | 26 φυλάσσωσιν : φρουρήσας C | 27 Τῷ οὖν : Τῷ δὲ La Τούτῳ οὖν τῷ C | τῷ νόμῳ C | 27–28 συναγέτω : καταλυθῆ La | 28 σου *om.* C | καταράσσει C | 29 ἵνα + μὴ C | 30 ἀντέρη A ΠMaWoXeC ἀντερεῖ Mo | τὰ *om.* E |

^aMt 5,26

et le vicieux¹⁰⁵. Parfois aussi ils te révèlent leurs propres manœuvres, pour que tu penses en toi-même être habile¹⁰⁶.

Quand les pensées nous ont transportés dans le lieu dont elles nous ont suggéré de nous éprendre, elles nous font ensuite changer d'avis, pour nous rendre de tout côté instables et stériles¹⁰⁷. Aussi ne voltigeons donc pas de lieux en lieux, mais courbons-nous plutôt dans la solitude et les peines, car c'est de notre négligence que les pensées tirent leur force contre nous. Qui connaît l'épreuve d'une pensée, qu'il demeure auprès de Dieu au lieu où il a été appelé ; qui ne la connaît pas, chemine encore dans la lutte¹⁰⁸.

Que tout changement de lieu soit vers des choses plus spirituelles, non vers des choses plus confortables : car la persévérance, la patience et la charité rendent grâces dans les épreuves ; mais l'acédie, la légèreté et l'égoïsme¹⁰⁹ se réjouissent dans le repos.

Qui est hors de la solitude¹¹⁰ est combattu quant à son âme par le sens de la vue ; qui aime la quiétude garde ses sens et combat les pensées.

Qu'au commandement de la Loi, ton principe directeur¹¹¹ rassemble le bataillon des sens, de peur que par la vue et l'ouïe tu n'abattes le fouet des vices sur ton âme¹¹².

Comme tu es constitué de deux substances, prends soin d'accorder à chacune son rang pour que l'une gouverne sans que l'autre ne se rebelle ; et ne donne pas des ordres au roi¹¹³, car une fois celui-ci donné au feu, tu en *paieras jusqu'au dernier sou*^a.

¹⁰⁵Fausser le discernement de l'ascète en réussissant à lui faire prendre le mal pour le bien est une victoire pour les démons et une défaite pour la conscience.

¹⁰⁶Ici s'insère, dans le manuscrit E, une interpolation de la main du copiste 1 ; cette interpolation ne se trouve que dans E et ses descendants, et il semble qu'elle ait été composée par le copiste lui-même.

¹⁰⁷Nouvelle reprise des thèmes du chapitre introductif sur la ζενιτεία, où la tentation de quitter le combat et d'abandonner l'état monastique était désignée comme le principal danger pour le moine débutant, contrairement au principe fondamental de la stabilité monastique. Dans cette première partie de l'ouvrage, consacrée au combat contre les vices, les chapitres les plus longs et les plus élaborés sont consacrés à l'acédie et à sa vertu contraire, la persévérance.

¹⁰⁸Pour cette dernière remarque, cf. la première sentence du ch. 2.

¹⁰⁹Le parallélisme qui oppose terme à terme l'acédie et la persévérance, la légèreté et la patience, l'égoïsme et la charité, rappelle d'une part la doctrine des *Vices oppoés aux vertus* qui opposent la persévérance à l'acédie, et d'autre part montre la progression de la vertu pratique de la persévérance à la vertu théologale de charité.

¹¹⁰La solitude ou ἡσυχία ici évoquée correspond aussi à l'état de l'âme laissée en repos par les vices, grâce aux vertus, et de ce fait disposée à la prière pure (cf. ch. 29) ; on a déjà cité l'analogie de cette notion avec l'ἀπαθεία stoïcienne (cf. ch.1). Le mouvement de Grégoire Palamas en tirera la notion d'une quiétude.

¹¹¹Cf. p. 59.

¹¹²L'idée de "donner le fouet des vices à son âme" est en particulier présente chez Jean Chrysostome : *In illud : memor fui Dei*, PG 61, 696a.

¹¹³Le même terme de τύραννος appliqué à l'intellect par rapport aux autres composantes de l'homme se retrouve chez Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriae* 3, 80 (Cerf p. 214) : "ὁ μὲν οὖν τύραννος νοῦς ἐπιτάγματα ἐπιτάττει τῇ τε ψυχῇ καὶ τῷ σώματι." Ici l'anthropologie tripartite laisse ponctuellement la place à une dichotomie qui oppose la substance spirituelle de l'âme/esprit, et la substance matérielle du corps.

La vaine gloire (7^e vice).

Ὅταν τὰ αἴτια τῶν παθῶν ἀντιπολεμῶν τροπώσῃ, μὴ σε λογισμὸς μεγαλυνέτω δολερὸς μήπως πνεύματι πλάνης πιστεύσας καὶ τῶν φρενῶν ἐκπλαγῆς. Ἐπιζήτει δὲ λογιστεύειν τὰς ἐφ' οἷς πονεῖς ὑποβολάς, ὅπως τὰ τέλη τῶν κατορθωμάτων διὰ τῶν ἔνδον μὴ κλαπῆς.

Τινὲς ἐπὶ κατορθώμασιν εὐφημηθέντες τῷ χρόνῳ τοὺς πόνους ἠκηδίασαν, καὶ ἡ μὲν εὐφημία διώδευσεν, οἱ δὲ πόνοι ἐλύθησαν.

5

Τινὲς δι' ὄγκον κακῶν σκληρουχούμενοι μεγάλοι ἐνομίσθησαν καὶ τῆς μὲν ψυχῆς τὸ D συνειδὸς εἰλκοῦτο, τῆς δὲ εὐφημίας ἡ νόσος εὐρύνετο· οἱ δὲ λογισμοὶ τῶν τραυμάτων τὴν ψυχὴν ἀποπλάνοντες ἐν ταῖς εὐφημίαις τοὺς πόνους ἀπέφερον.

Ὅπηνίκα ταῖς παρ' ἀνθρώπων τιμαῖς οἱ πονικώτατοι πλουτήσωσι, τὸ τηνικαῦτα καὶ τὰς ἀτιμίας οἱ δαίμονες σκευάσαντες ἐπάγουσιν, ἵνα ἀπὸ τῶν τιμῶν ὄντες τὰς ἀτιμίας μὴ φέρωσι 10 καὶ τὰς ὕβρεις μὴ βαστάσωσιν.

Ὅταν ἐφ' ἀμαρτίαις μεγάλην μετανοίαν διδῶς, τότε οἱ λογισμοὶ τοὺς ἀγῶνας τῶν πόνων μεγαλύνοντες τὰς ἀμαρτίας σμικρύνουσι καὶ πολλάκις τῇ λήθῃ καλύπτουσι ἢ καὶ συγκεχωρηθῆσθαι ταύτας σημαίνουσιν, ἵνα ὑπενδούς τοῖς πόνοις μὴ ἀναλογίζῃ τῶν πταισμάτων τοὺς θρήνους τοῦ κατ' αὐτῶν ὠρύεσθαι πλειόνως.

15

1112 XIV. Ὁ δὲ τὰ προσπεσόντα πάθη πυκτεύων ἐκκόψαι πλείονας παθῶν ὀπλίτας ἐπιστρατηγήσει τῇ μάχῃ.

Μὴ ἀμνημόνει πταίσας κἄν μετανοήσῃς, ἀλλὰ μνήμην ἔχε τῆς σῆς ἀμαρτίας τὸ πένθος πρὸς ταπεινώσιν σου, ὅπως ταπεινωθεῖς τὴν ὑπερηφανίαν ἀνάγκῃ ἐκκόψῃς.

1 Ὅταν : Ὅπηνίκα E | τὰς τῶν παθῶν αἰτίας E | τροποῦσαι ἀντιπολεμῶν C | τροπώση + τὸ τηνικαῦτα E τροποῦσαι *codd. præter* E | μεγαλύνῃ δολουργῶς E μεγαλύνει δόλιος C | δολερὸς : πονηρὸς *Suaresius* | 2 καὶ *om.* CE | λογιστεύων DE | 3 παραφθαρῆ E | 4 εὐφημίσθεντες C *Suaresius* | 6 Τινὲς + τῶν C | 7 εἰλκωτο C | νόσος : ψῆφος C | ἠρύνετο DE ἐνευρύνετο Y | δὲ *om.* La | 8 ἀποπλανήσαντες E | τοὺς *om.* Π | 9 πονικώτεροι C | 10 οἱ δαίμονες τὰς ἀτιμίας C | ἐπάγουσι + τούτοις E | 10–11 τὰς — καὶ *om.* C | φέροντες ΠMaLaWo² | 12 διδῶ CE | τότε + καὶ C | 13 τὰς *om.* *Suaresius* | ἡ *om.* C | 14 συγχωρεῖσθαι DE | ὑπενδόσας *codd. præter* E Y | ἀναλογίζηται *omnes præter* CE, *Suaresius* | 15 τοῦ — πλειόνως *om.* C | τοὺς AB MoY | 16 παθῶν : πόνων E πόνους C | ὀπλίτας *om.* C | 19 ἀνάγκῃ τὴν ὑπερηφανίαν CE | ἐκκόψῃς : ἐμέσῃς CE |

La vaine gloire (7^e vice).

Quand en combattant les causes des passions¹¹⁴ tu les mets en fuite¹¹⁵, qu'une pensée pernicieuse ne te fasse pas alors te majorer, de peur que par confiance à l'esprit d'erreur tu ne perdes la raison¹¹⁶. Cherche à scruter les suggestions qui te font peiner, afin de ne pas être privé de l'aboutissement des belles actions à cause de ton intériorité.

Certains, notoires pour leurs belles actions, ont succombé avec le temps à l'acédie dans leurs efforts, et leur notoriété s'en est allée, et leurs efforts ont disparu.

Certains, endurcis¹¹⁷ par le poids des maux, ont été considérés grands ; la conscience se retirait de leur âme, la maladie de la notoriété s'y diffusait, et les pensées, égarant loin de ses blessures l'âme au milieu de cette notoriété, emportaient ses efforts.

Quand les plus grands ascètes s'enrichissent d'honneurs humains, alors les démons font provision de déshonneurs puis les y exposent, afin que, déchus de leurs honneurs, ils ne supportent pas le déshonneur et ne tolèrent pas les insultes¹¹⁸.

Quand tu fais une grande pénitence pour tes péchés, alors les pensées majorent les efforts exigés par la lutte, minimisent les péchés, et souvent les couvrent d'oubli, ou même signalent qu'ils ont été pardonnés, afin que laissant tomber tes efforts¹¹⁹, tu ne considères pas le caractère déplorable de tes fautes pour hurler sur elles davantage.

Qui se bat pour retrancher les passions qui vont l'assaillir alignera dans ce conflit plus de soldats qu'il n'y a de passions.

N'oublie pas que tu as fauté¹²⁰, même si tu t'es repenti, mais, pour ton humilité, tiens en souvenir¹²¹ le deuil de ton péché, pour que, t'étant humilié, tu retranches nécessairement l'orgueil.

¹¹⁴Tandis que tous les autres vices s'attaquent aux moines encore en proie aux passions, la vaine gloire et l'orgueil peuvent même atteindre ceux qui sont dans l'état d'ἡσυχία, ce qui en fait des vices particulièrement dangereux.

¹¹⁵Presque tous les manuscrits ont τροποῦσαι, qui n'a aucun sens dans la phrase si on l'interprète comme un participe présent féminin pluriel au nominatif ; la forme attendue est τροπώση, que le manuscrit E a restituée. Il faut croire que l'archétype ou un proche descendant ait commis un barbarisme, comme dans le cas d'ὑπενδόσας plus bas, que E corrige en ὑπενδοῦς.

¹¹⁶Sur l'orgueil, cette folie qui naît de la vaine gloire, cf. ch. 33.

¹¹⁷Σκληρουχία : ce néologisme (et le verbe correspondant σκληρουχέω) ne se trouvent chez aucun autre auteur, et dans l'œuvre d'Evagre quatre fois seulement : trois fois dans *Euloge*, une fois dans les *Vices opposés aux Vertus*.

¹¹⁸Nouvelle mise en garde contre la technique des démons qui alternent consolations et désolations : cf. ch. 6.

¹¹⁹Cf. plus haut note 115.

¹²⁰Le souvenir des fautes passées comme source d'humilité est un thème récurrent chez Evagre ; cf. par exemple *Disciples* 151.

¹²¹Cf. ch. 7 : "chérissamment le souvenir de ta prière". L'importance de puiser dans la mémoire des précédentes oraisons un trésor de consolations a été soulignée, à la suite d'Evagre, surtout par la spiritualité occidentale à travers Jean Cassien (*Institutions Cénobitiques* SC 109 p. 204, 278) ; c'est dans la mémoire que s'accumulent les expériences qui forment l'habitatus.

Εἴ τις τῶν ἄθεσμα δρασόντων βούλοιτο μεταβιῶσαι ἀρίστως, κατ' ἀντικρὺ τῶν πράξεων στή- 20
 τω τῆ τῶν κρειττόνων ἐναλλαγῆ· καὶ γὰρ ὁ τὴν ἀντικρὺς πράξιν τῆ ἐκάστη πονηρία ἀντιστῶν
 τῆ συνετῆ τῶν ἀρετῶν βελοθήκη τοξεύει τὸν δράκοντα. Τοῦ δὲ θηρὸς ὀξύτατον ὄπλον ἐστὶν ἡ
 κενοδοξία τοὺς πόνους κατατοξεύουσα, ἥπερ ὁ ταῖς κρυπταῖς τῶν ἔργων στρατηγίαις προκατα-
 λαβῶν ἤγγισεν ἅπασαν τὴν τοῦ διαβόλου κατενέγκαι κεφαλὴν.

12

L'absence de vaine gloire (7^e vertu).

Τὰ ἀρώματά^a σου τῶν πόνων σφράγισον τῆ σιγῆ, ἵνα μὴ γλώττη λυθέντα ὑπὸ δόξης
 B κλαπῶσι· κρύπτε σου τὴν γλώτταν ἐν τῷ πρακτικῷ τῆς ἀσκήσεως τρόπῳ· σοῦ γὰρ σιγῶντος
 μάρτυρας σχοίης τοῦ βίου τοὺς ἀξιοπίστους συμβιωτάς σου πόνους. Ὁ μαρτυρεῖσθαι ἀπὸ τῶν
 παρόντων πόνων οὐκ ἔχων τίς ἦν ποτε, *ἐαυτῷ μὴ γλώττη μαρτυρεῖτω*^b. Τινὲς γὰρ τῶν πόνων
 τῆς σκληρουχίας ἑαυτοὺς ἐκδύσαντες ὡς προκάλυμμα τῆς ῥαθυμίας τῶν ἀπελθόντων χρόνων 5
 τὰς πράξεις προβάλλουσι μάρτυρας ἐκδήμους ἔργοις οὐ παροῦσιν ἀβεβαίως παρέχοντες.

Ὡσπερ ἐκ τῶν ἀνθρώπων κρύπτεις σου τὰς ἀμαρτίας, οὕτω καὶ τοὺς πόνους ἐξ αὐτῶν ἀπόκρυ-
 πτε· καὶ γὰρ τὸ ἀντίτεχνον τῶν κρυφίων τῆς καρδίας σκελισμάτων, τὸ κρυφῆ καὶ τὰ ἀναπαλαίσμα-
 τα κατ' αὐτῶν ἀντιστηρίζειν σε· εἰ δὲ τὰ μὲν πλημμελήματα μετὰ ἀσφαλείας ἀποκρύπτομεν, τὰ δὲ
 C κατ' αὐτῶν πονήματα ἀνασφάλτως ἀνακαλύπτομεν, καὶ ἐν τοῖς ἀμφοτέροις τὰ ἐναντία διαπραπτό- 10
 διαπράττομεν C |

20 δρασάντων Wo CE | μεταβιῶναι A μετανοῆσαι C | κατ' ἀντικρὺ : ἀντικρὺς C | τῶν + ἐναντίων CE | 20–21 στή
 A | 21 τῆ om. MoΠMaLaY | ἐναλλαγῆ τῶν κρειττόνων *Suaresius* | τὴν — πράξιν : τὴν ἀντικειμένην πράξιν E (*post*
 πονηρία *positum*) | τῆ : ἐν E | ἀντιστῶν E | 22 δὲ om. C | ὄπλον : βέλος C | 22–23 ἡ κενοδοξία ἐστὶ La |
 ἐστὶν om. C | 23 τοξεύουσα C | κρυπταῖς τῶν ἔργων om. C | 24 ἤγγικεν E | **cap. 12** 1 σου om. C | γλώττη :
 τῆ *præm.* WoXe | 2 οὐ ... σίγων MoΠMaLaY καὶ ... σίγων WoXe | 3 ἔχοις C | τοῦ βίου om. D | 4 τίς ἦν : τίσιν
 ΚοΜοΠ τισὶ MaXeLaWoY τίς ἦ A | αὐτῷ Π | κόπων C | 5 κληρουχίας C | ἀθυμίας C | 6 προκαταβάλλουσι
 C | ἐκδήλους AB LaXe ἀδήλους Wo | 8 κρύφειν C | τὰ κρυφῆ DE *Suaresius* τῷ κρυφῆ Κο τῷ κρυφῆ AB κρυφῆ
 C | 9 ἀντιστηρίζειν σε : ἀντιστηρίζουσι *Migne* | μετὰ ἀσφαλείας : ἀσφαλῶς E | 9–10 ἀποκρύπτομεν + καὶ AB | δὲ
 om. DAB MoΠMa | 10 ἀνασφάλως C | ἐν om. v | ὁποτέροις C | τὰ ἐναντία : ἐναντίως C | ἀναπραπτόμεθα v
 διαπράττομεν C |

^aAp 5,8 ^bJn 8, 14

Si quelqu'un qui a commis un crime veut changer de vie pour le mieux, qu'il se replace en face de ses actes dans son changement vers le Bien ; car qui dispose en face de chaque scélératesse une conduite antithétique, tire du carquois avisé des vertus une flèche qui atteint le dragon¹²². Mais le trait le plus dur de la Bête est la vaine gloire¹²³, quand elle atteint les efforts ; celui qui la prévient grâce à la stratégie secrète de ses travaux est près d'abattre entièrement toute la tête du diable¹²⁴.

12

L'absence de vaine gloire (7^e vertu).

Scelle les parfums^{a125} de tes efforts par le silence, pour qu'ils ne se dissipent pas par ta langue, emportés par la gloire. Cache ta langue par la disposition pratique à l'ascèse ; car en te taisant, tu auras pour témoins de ta vie les compagnons sûrs que sont les efforts. Celui qui ne peut témoigner par ses efforts présents de ce qu'il était jadis, qu'il ne *se rende pas témoignage à lui-même*^b avec sa langue. Certains en effet qui se sont soustraits à la dureté des efforts, pour masquer leur négligence, mettent en avant leurs actions des temps passés, convoquant d'une façon peu solide des témoins extérieurs de travaux¹²⁶ qui n'existent pas.

De même que tu caches aux hommes tes péchés, de même dissimule-leur tes efforts. Car l'antidote à leurs crocs-en-jambe secrets contre ton cœur, c'est qu'en retour tu déploies tes exercices contre eux en secret. Si nous dissimulons avec prudence nos manquements, mais publions imprudemment nos efforts, nous accomplissons dans les

¹²²Reprise de la métaphore militaire du ch. 2, où la doctrine des vices opposés aux vertus est présentée comme la stratégie d'un général opposant à chaque bataillon de son ennemi le contingent qui sera le plus à même de le vaincre.

¹²³Κενοδοξία : première apparition de ce mot dans le traité ; ce n'est pas un néologisme de la part d'Evagre (il est présent dans le Nouveau Testament (Ph 2,3) ainsi que chez des stoïciens comme Plutarque), mais il est l'un des premiers auteurs à l'employer abondamment, l'autre étant Jean Chrysostome. Evagre en fait l'un de ses huit (ou neuf) vices (cf. Introduction aux *Vices opposés aux vertus*). Le mot est transcrit tel quel (*cenodoxia*) par Cassien dans le même contexte (*Institutions cénobitiques*, V, 10). Il faut noter que le terme simple de δόξα (gloire) a le plus souvent dans *Euloge* un sens péjoratif proche de celui de κενοδοξία.

¹²⁴L'image de la "tête du diable" apparaît plusieurs fois dans les œuvres de Jean Chrysostome ; on la trouve notamment associée à celle du carquois dans *In Juventinum et Maximum martyres*, PG 50, 575d. Καὶ γὰρ ἐστὶ βελοθήκη τῶν ἁγίων τὰ στόματα, συνεχεῖς καὶ ἐπαλλήλους φέροντα τῇ τῷ διαβόλου κεφαλῇ τὰς πληγὰς (*Car la bouche des saints est un carquois, qui porte des coups constants et continus à la tête du diable*).

¹²⁵Sur la comparaison de la prière ou de la vie ascétique à un parfum agréable à Dieu, d'origine biblique et souvent commentée par Origène, cf. PERRONE, LORENZO, *La preghiera secondo Origene*, p. 441-443.

¹²⁶Plus ou moins équivalent à πόνος, le terme d'ἔργον (labeur) désigne le travail de purification par l'ascèse.

μεθα. Ἄλλ' ἐπαισχύνῃ τῶν αἰσχροῶν τὴν δημοσίευσιν μήπως ὄνειδος καὶ ἐξουδένωσιν ποιήσης τὰ τῆς ψυχῆς σου σύμφορα· φόβου καὶ τῶν πόνων τὴν ἐπίδειξιν μήπως ἔγκλημά τε ἀνθρωπάρεσκον κομίση τὸν τῆς ψυχῆς ὄλεθρον. Εἰ δὲ καὶ μόνω Θεῷ ἐκφαίνεις τὰ τῆς αἰσχύνῃς παραπτώματα, μὴ ἀνθρώποις ἔκφαινε τὰ κατ' αὐτῶν ἀνταγωνίσματα, ἵνα μὴ νομισθῶσιν ἤδη νίκης εἶναι στεφανώματα.

15

13

L'orgueil (9^e vice).

D xv. Οἱ τὴν δύναμιν τῶν πόνων ἀπὸ τῆς χάριτος λαμβάνοντες μὴ ὡς ἐξ οἰκείας ἰσχύος ἔχειν ταύτην νομιζέτωσαν· αἴτιος γὰρ ἀπάντων τῶν καλῶν ἡμῖν ἐστὶν ὁ τῶν ἐντολῶν λόγος· ὥσπερ οὖν καὶ τῶν κακῶν ὁ τῶν ὑποβολῶν ἀπατηλός· ἅπερ οὖν διαπράττει καλά, τῷ αἰτίῳ τὴν εὐχαριστίαν πρόσφερε· ἃ δὲ διοχλεῖ σοι κακά, τῷ ἀρχηγέτῃ τούτων πρόσριπτε.

Πάσης πραγματείας τὸ τέλος πρόσφερε εὐχαριστίαν τῷ κρείττονι, ἵνα τῆς προσφορᾶς σου νομιμῶς προσενεχθείσης ἢ κακία καταισχύνῃται. Ὁ γὰρ τῇ πράξει τὴν εὐχαριστίαν συνάψας ἀπόρθητον ἔξει τὸν θησαυρὸν τῆς καρδίας, διπλοῦν κατὰ τῆς κακίας πυργώσας τὸ τεῖχος.

11 αἰσχροῶν : ἐχθροῶν C | ἐξουδένωσις C | ποιήσης om. C | 11–12 τὰς ... συμφορᾶς E τὰ ... σύμβολα C | 12 φόβου : οὐ φοβῆ δὲ καὶ CE | ἐγκλήματι ἀνθρωπάρεσκω E | τε : τὸ DAB om. Y | ἀνθρωπάρεσκων C | 13 τὸ ... ὄλεθριον C | ψυχῆς + σου E | καὶ om. DE Y C | 14 μήτε C | ἀγωνίσματα C | 14–15 νομισθῆ ὡς ἤδη νικήσας στεφανεῖσθαι C | ἤδη om. *Suaresius* | **cap. 13** 1 τῆς om. C | λαβόντες E | 2 ταύτην : τούτους C | πάντων E | ἡμῖν *prosi* γὰρ C | 3 οὖν om. C *Suaresius* | καὶ : ὁ D KoMo om. AB Xe | ὁ τῶν om. Wo C | ἀπατηλός : ἀπάτη δόλος C | τῷ αἰτίῳ : τῷ ἀγίῳ C + τῶν καλῶν *ante* πρόσφερε Y | 4 ἀρχέτη C | 5 Πάσης + ἀγαθῆς C | 6 σου om. C | νομίμως CE | 7 τῆς καρδίας θησαυρὸν ἔξει C |

deux cas l'inverse de ce qu'il faut faire. Tu as honte de divulguer tes turpitudes, de peur que les malheurs de ton âme n'entraînent reproche et mépris? Crains aussi la révélation de tes efforts, afin de ne pas encourir le grief de complaisance¹²⁷, qui est la ruine de l'âme¹²⁸. Si tu ne dévoiles qu'à Dieu seul les défaillances dont tu as honte, ne dévoile pas aux hommes les luttes que mènes contre elles, afin qu'elles ne soient pas déjà considérées comme des couronnes de victoire.

13

L'orgueil (9^e vice).

Ceux qui reçoivent de la grâce le pouvoir¹²⁹ des efforts, qu'ils ne considèrent pas le tenir de leur propre force¹³⁰ : pour nous, la cause de tous les biens est la parole des commandements, de même que celle des vices est le Trompeur et ses suggestions. Ainsi, pour tout ce que tu accomplis de bien, offres-tu action de grâces à Celui qui en est la cause ; et les vices qui t'importunent, rejette-les sur leur auteur.

Offre l'aboutissement de chaque activité en action de grâces au Bien, afin que, ton offrande une fois présentée selon la Loi¹³¹, le vice soit confondu. Car celui qui aura joint à l'acte l'action de grâces rendra inviolable le trésor de son cœur, ayant fortifié contre le vice un double rempart¹³².

¹²⁷La construction de cette phrase pose problème : le mot ἔγκλημά est suivi d'un τε qui reste "en l'air". E, comme souvent devant un problème textuel, propose une solution, mais en l'occurrence elle ne semble pas satisfaisante. Il faut se contenter de faire correspondre ce τε au καὶ de l'expression Εἰ δὲ καὶ de la phrase qui suit, ce qui est assez bancal.

¹²⁸Cette invitation à la discrétion sur ses propres mérites, qui s'inspire de l'enseignement du Sermon sur la Montagne (Mt 6, 1-6), est aussi un lieu commun de la littérature ascétique.

¹²⁹Le mot δύναις est ici à prendre au sens de "charisme", "capacité particulière dans tel ou tel domaine".

¹³⁰Croire tenir de soi-même ce qui vient de Dieu est la définition de l'orgueil. C'est l'aboutissement de la vaine gloire, dont il est question au chapitre précédent ; cf. p. 242. Ici, Evagre entend montrer que la cause première des vertus est la grâce, bien qu'elles se manifestent par des efforts de la part du moine : cf. ch. 33 de ce traité.

¹³¹Evagre assimile l'ascèse monastique à un culte sacrificiel ; le mot νομικῶς, associé à προσφορά, ne recouvre pas une référence précise, mais évoque toute la législation du culte sacrificiel, dans le livre du Lévitique en particulier.

¹³²Cf. la même expression, ch. 8 l. 22.

Digression sur la vie gnostique.

Ἐπαινετός οὗτος ἀνὴρ ὁ τῆ πρακτικῆ τὴν γνωστικὴν συζεύξας, ἵνα ἐξ ἀμφοτέρων πηγῶν τὸ τῆς ψυχῆς χωρίον ἀρδεύοιτο πρὸς ἀρετὴν. Ἡ μὲν γὰρ γνωστικὴ πτεροῖ τὴν νοερὰν οὐσίαν τῆ τῶν κρειπτόνων θεωρίᾳ· ἡ δὲ πρακτικὴ νεκροῖ τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς^a, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, κακίαν, ἐπιθυμίαν κακὴν· οἱ οὖν διὰ τῶν ἀμφοτέρων τούτων τῆ πανοπλίᾳ^b περιπεφραγμένοι εὐκόλως κατεπιβήσονται λοιπὸν τῆς τῶν δαιμόνων πονηρίας.

5

Οἱ δαίμονες διὰ τῶν λογισμῶν τὴν ψυχὴν πολεμοῦσι· κάκεινοι δὲ χαλεπωτέρως διὰ τῆς ὑπομονῆς ἀντιπολεμοῦνται καὶ δειλιῶντες προσιάσι λοιπὸν τῆ μάχῃ κραταῖον τὸν στρατηγὸν τῆς πυγμῆς ὑφορῶντες.

Εἰ βούλει στρατηγήσαι κατὰ τῆς φάλαγγος τῶν δαιμόνων, ἡσυχίᾳ φράσσε τὰς τῆς ψυχῆς σου πύλας.

10

Θῆγε δὲ καὶ τὸ οὖς σου τοῖς τῆς πατροσύνης λόγοις, ἵνα τότε μᾶλλον λογισμῶν ἀκάνθας^c μαθῶν ἐμπρήσης.

Ἐπὴν πατρικῆς νουθεσίας ἀκροᾶσαι, μὴ τῶν ἔργων ἔσο τούτου δικαστής, ἀλλὰ τῶν ῥήσεων ἐξεταστής. **xvi.** Ἐθὸς γὰρ τοῖς τοιούτοις λογισμοῖς εἰς τὸ πρακτικὸν τοῦ νουθετοῦντός σε ἐπάγειν, ἵνα δεινὸν σε τούτου καταστήσαντες κριτὴν τῆς ἐπωφελοῦς νουθεσίας ἀποστήσωσι.

15

1 τὴν πρακτικὴν τῆ γνωστικῆ D τὴν πρακτικῆ τὴν γνωστικὴν Mo | ζυγῶσας C | 2 ἀρετὴν + ὅτι C | γὰρ om. C | 3 ἡ πρακτικὴ δὲ Π | 4 κακὴν om. C | οὖν om. La | τῶν om. La | τῶν ... τῆ πανοπλίᾳ : τῆς τῶν ... πανοπλίᾳ C | 5 περιφράξαντες ἑαυτοὺς C | πονηρίας : ἐπηρείας Y | 6 δὲ om. *Suaresius* | 7-8 κραταῖον — ὑφορῶντες. om. C | 8 ἀφορῶντες La | 9 Εἴ τις βούλοιο Ko Εἰ βούλοιο C | στρατηγήσαι post δαιμόνων Ko | 9-12 ἡσυχίᾳ — ἐμπρήσης : μὴ μόνον τὰς τῶν αἰσθήσεων πύλας τῆ ἡσυχίᾳ φρουρεῖται, ἀλλὰ καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν κριτὴν τῶν λογισμῶν προκαθιζέτω, ἵνα τῆ τοιαύτῃ ἀγαπῆ καθοπλισμένος τοὺς ἐν ἀποκρύφῳ πολέμους ῥαδίως χειρώσθαι Ko | 10 πύλας om. La | 11-12 μαθῶν : παθῶν CDE, ante λογισμῶν C | 13 Ἐὰν Wo | πατρικῆς — ἀκροᾶσαι : παρὰ Πατρός ὠφελίας ῥῆσεις ἐνωτίζει C | νουθεσίας + λόγον ξ | ἀκροᾶση E ἀκροᾶ Y | τούτου : τούτων ante ἔσο C om. *Suaresius* | ἔσο + ἀλλὰ C | 14 ῥημάτων C | τοιούτοις om. C | 15 ἀπάγειν ξ C *Suaresius* |

^aCol 3,5 ^bEp 6,11-13 ^cLc 8, 14

Digression sur la vie gnostique.

Louable est l'homme qui a joint la vie gnostique à la vie pratique¹³³, afin d'irriguer de ces deux sources le terrain de l'âme en vue de la vertu. La vie gnostique en effet donne des ailes à la substance intellectuelle par la contemplation du Bien¹³⁴ ; la vie pratique mortifie *les membres terrestres*^a : luxure, impureté, passion, vice, désir mauvais¹³⁵ ; ceux donc qui sont revêtus de cette armure^b avec ses deux composantes terrasseront désormais facilement la scélératesse des démons.

Les démons combattent l'âme par les pensées¹³⁶, et elles sont assez difficilement combattues au moyen de la persévérance : car elles s'avancent alors avec crainte au conflit, en se méfiant de la vigueur du stratège de cette bataille.

Si tu veux faire le stratège contre la phalange des démons, barricade dans ta solitude les portes de ton âme.

Aiguise ton oreille pour les paroles de ton père spirituel¹³⁷, afin d'être instruit des épines des pensées^c, pour mieux les brûler.

Si tu prêtes l'oreille à l'admonition de ton père, ne sois pas le juge de ses travaux, mais l'examineur de ses propos. De telles pensées ont en effet l'habitude de t'emmenner du côté de la vie pratique de celui qui t'admoneste, afin que, t'ayant érigé en juge terrible contre lui, elles t'éloignent de son admonition pleine de profit.

¹³³Cf. *Moines* 121 : Γνωστικὸς καὶ πρακτικὸς ὑπήντησαν ἀλλήλοις, μέσος δὲ ἀμφοτέρων εἰστήκει Κύριος (*Un gnostique et un pratique se tenaient face à face, et entre les deux se tenait le Seigneur*).

¹³⁴Dans cette récapitulation à mi-parcours de la première partie du traité, l'auteur reprend d'abord les thèmes platoniciens du prologue, puis, plus bas, la métaphore guerrière du ch. 2. La description de la vie gnostique se fait avec un vocabulaire platonicien, par opposition au vocabulaire stoïcien qui sert à décrire la vie pratique : cf. p. 40.

¹³⁵Cette liste n'est pas une citation exacte de de saint Paul, mais elle est dans le ton paulinien : cf. Rm 13, 13 ou Ga 4, 19-21.

¹³⁶On retrouve cette formulation dans la *Vie de sainte Synclétique* du pseudo-Athanase, peut être dû en réalité à Jean Cassien (cf. TZAMALIKOS, Panayiotis, *A newly discovered Greek father*, Leyde 2012, p. 242 sqq.) : *Si l'Ennemi s'attarde longuement à se justifier, tu le prendras par là en défaut, car c'est grâce aux diverses pensées qu'il combat l'âme*. PG 28, 1541a.

¹³⁷La pratique de la direction spirituelle est née dans le désert égyptien : cf. HAUSHERR, Irénée, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955, p. 152-177.

Μὴ ἀπαναίνου νοουθετούμενος κἄν γνωστικὸς ὑπάρχῃς· ἐὰν γὰρ τὸ πρακτικὸν τῆς γνωστικῆς ἀποζευχθῆ, χρεια τοῦ ζευγνύντος τὴν ὀποτέρων τῶν ἀρετῶν ἁρμονίαν τῇ φρικτῇ τῆς κρίσεως δίχῃ.

Ὁ τὴν πατρώαν ἐντολὴν ἐκ τοῦ ὠτὸς ἐκτινάσσω καὶ νομικῆς ἐντολῆς παρήκοος 20 ἔσται.

Μὴ μόνον κατορθώματα πατέρων τερπόμενος λάλει, ἀλλὰ καὶ σεαυτὸν ἐργάτην τού-
C των πονικώτατον ἀπαίτει· ὁ πονικώτερον ἐπιζητῶν οἷός τε οἷω πόνω λογισμὸς ἀντίκειται
τεχνίτης ἐν πάλλῃ κατὰ τῆς πλάνης εὐρίσκειται. Ἐν ὅλοις δὲ τοῖς νοεροῖς σου πόνους εἰς ἐὰν
ἐλλείψῃ ὁ τοῦτον συλήσας ἀντ' αὐτοῦ παρεισδύνει· μνημόνευε τῇ συνέσει τῶν πόνων συντηρεῖν 25
τὴν καρδίαν μήπως ἢ λήθῃ τῆς τῶν κρειπτόνων μερίμνης ταύτην συλήσασα τῇ τῶν λογισμῶν
αἰχμαλωσίᾳ παραδῶ· ἢ γὰρ λήθῃ τῆς αἰχμαλωσίας προπηδᾷ τῇ κακίᾳ, ἵν' ὑπ' ἐκείνης τοῦ νοῦ
κλαπέντος ἐτοιμῶς αὐτῇ παρεισέλθοι.

15

L'envie (8^e vice).

Νοῦς κλεπτόμενος ἀπὸ Θεοῦ καὶ μνήμη μακρυνόμενος καὶ διὰ τῶν ἐκτὸς αἰσθήσεων ἀδιαφόρως ἀμαρτάνει· ἀκοὴν γὰρ καὶ γλωτταν ὁ τοιοῦτος ἀδυνατεῖ παιδαγωγῆσαι ὅτι τὸ φίλτρον τῶν πόνων ἐκ τῶν ἐκτὸς ἐξαφῆκεν.

Ὁ φιλῶν εἰσακούειν τοῦ ψέγοντος τὸν δεῖνα, δυσι συνεργοῖς πνεύμασι συνεργοῦσιν οἱ δύο· ἢ
D γὰρ κακηκοῖα τῆς κακηγορίας συνεργὸς τυγχάνει καὶ ἐρῶσιν ἀλλήλων εἰς λύμην καρδίας. 5

17 κἄν + τε C | 18 ἀποζευχθεῖν Κο | ἀμφοτέρων A | τὴν ὀποτέρων om. C | ἁρμονίαν — φρικτῇ : τὸ ζεῦγος τῆ φρικτῆ C | 19 δίχῃ om. Κο C | 20 πατρώαν : πρακτικὴν C | τὸ οὔς C | 20–21 νομικῆς — παρήκοος : τῆς νομικῆς παρακοῆς ἐντὸς Κο | 22 τερπόμενος om. C | 23 οἷός τε : γνῶναι C | τε om. CDE | 24 ὅλοις : ὅχλοις A | εἰς : οἷς E | 25 λείψῃ C | ἀπ' αὐτοῦ ΠΜαLa ἀντὶ τούτου C | παρεισδύναι + καὶ ἕτερος C | μέμνησο τῇ τῶν πόνων συνέσει Κο | 27 λήθῃ + διὰ C | προσπηδᾷ Suaresius | **cap. 15** 1 ἀπὸ Θεοῦ *post* μακρυνόμενος C | μνήμη : μνήμης MaWoY τῆ *præm.* Κο | 2 γὰρ : δὲ Κο | καὶ : ἢ Κο C | ὁ τοιοῦτος *post* γὰρ C | ἀδυνατεῖ : ἀσθένει Κο | 4 Οἱ φιλῶντες ἀκούειν Κο ὀφειλῶν εἰσακούειν C | συνεργοῖς om. Κο | συνεργοῦσι πνεύμασι καὶ Κο | 5 κατηγορίας Suaresius |

Ne refuse pas d'être admonesté, même si tu es un gnostique¹³⁸ ; car si la vie pratique est disjointe de la gnostique, tu auras besoin, lors du redoutable verdict du Jugement, de Celui qui joint harmonieusement ces deux vertus.

Celui qui secoue de son oreille le commandement de son père sera également sourd au commandement de la Loi.

Ne te complais pas seulement à parler des belles actions des pères, mais exige aussi de toi-même dans ce domaine une activité pleine d'efforts. Celui qui, en multipliant les efforts, recherche quelle pensée contrarie quel effort¹³⁹, se trouve être un expert dans la lutte contre l'erreur. Parmi tous tes efforts intellectuels, si un seul fait défaut, celui qui l'a dépouillé se glisse à sa place¹⁴⁰ ; souviens-toi de veiller sur ton cœur grâce au bon sens des efforts, de peur que l'oubli, après l'avoir dépouillé du souci du Bien, ne le livre captif aux pensées. L'oubli de cette captivité devance le vice, de sorte que, l'intellect une fois emporté par le premier, le second s'y introduise prestement.

15

L'envie (8^e vice)¹⁴¹.

Un intellect emporté loin de Dieu, loin de lui par le souvenir¹⁴², pêche aussi par tout sens extérieur indifféremment ; un tel homme est en effet incapable d'éduquer sa langue et son ouïe, puisqu'il a abandonné l'attrait des efforts sous l'effet des choses extérieures¹⁴³.

Chez celui¹⁴⁴ qui aime entendre un autre critiquer tel ou tel, les deux sont complices de deux esprits complices ; car l'audition coupable est complice de la médisance, et elles s'éprennent l'une de l'autre pour la perte du cœur.

¹³⁸Le gnostique, dans la tradition de Clément d'Alexandrie, est le chrétien qui est parvenu à une certaine connaissance spirituelle, réservée à une élite : cf. Introduction, p. 52 sqq.

¹³⁹Justification de la doctrine d'Evagre sur la liste des vices et des vertus ; cf. aussi Introduction, p. 31.

¹⁴⁰Si on se relâche sur un point, le vice correspondant s'installe. On voit par cette remarque que le terme de πόνος est plus ou moins synonyme de vertu, au sens que donne Evagre à ce terme : point d'attention contre un vice particulier.

¹⁴¹L'envie constitue le huitième point de la liste des *Vices*, mais n'apparaît pas comme tel ailleurs dans l'œuvre d'Evagre. Dans ce chapitre, l'auteur montre comment ses principales manifestations, la médisance et la raillerie, apparemment anodines, peuvent conduire à une attitude extrêmement grave d'orgueil spirituel.

¹⁴²Nouvelle manifestation du caractère ambivalent de la faculté de mémoire chez Evagre : cf. ch. 7 et note 69 p.133.

¹⁴³L'orgueil spirituel, propre des ascètes avancés (cf. *Skemmata* 57 : *les pensées de vaine gloire et d'orgueil sont les seules à survenir après la défaite de toutes les autres pensées*, et *infra*, p. 239.), peut les faire retomber dans les vices les plus grossiers, comme la gourmandise et la luxure : c'est pourquoi sans doute Evagre ne les évoque que ci-dessous.

¹⁴⁴Cette phrase présente une anacoluthie : le sujet Ὁ φιλόων reste "en l'air".

xvii. Ἐκ τῶν καταλαλιῶν τὰ ὄψα σου φράξον, ἵνα μὴ διττῶς σὺν αὐτοῖς ἀνομήσης, σαυτὸν μὲν δεινῶ πάθει ἐθίζων, γλωσσαργεῖν δὲ ἐκείνους οὐκ ἀνακόπτων.

Ψυχὴν τῶν κρειττόνων ὁ φιλοσκάπτῃς ληστεύει σαυτὴν ἀκοὴν διαβολαῖς διορύττων^a. ὁ δὲ διαδρῶν τὴν τοῦ πέλας λοιδορον γλῶτταν καὶ τὴν οἰκείαν λοιδορίαν φυγαδεύει· ἡδεῖς ἀκοὰς ὁ τῷ λοιδορῷ παρέχων ἰὸν^b θηρὸς τοῖς ὤσιν ἀμέλγει.

10

1116 Μὴ γευέσθω τὸ οὖς σου τῆς τοιαύτης πικρᾶς ἀντιδότου, μήπως τοιαύτην καὶ σὺ συγκεράσεις ἐτέρῳ.

Μὴ γοητεύου καταλαλιαῖς τὸ οὖς σου, ἵνα μὴ πάθει πραθεῖς πολυπαθειᾶ δουλεύσης· ἐν γὰρ τῶν πολλῶν πάθος τόπον ἐν σοὶ εὐρὸν εἰς τὸν αὐτὸν σηχόν^c καὶ ἄλλα συνεισφέρει. Τότε πλήθει κακῶν ὁ ἡγεμὼν δουλοῦται ὅταν πάθει ζευχθεῖς τοὺς πόνους ἀποζεύξῃ.

15

Ὁ τὰς ἐτέρων σκώψεις πειρώμενος ἐρευνᾶν τὰς ἑαυτοῦ πράξεις ἔργῳ οὐκ ἐρευνᾷ.

Μὴ ὡς ἀμελῶς ζήσαντα τὸν ἀποβιώσαντα σκώπτε, ἵνα μὴ ὡς ἐκ συνηθείας τῶν ζώντων καὶ τοῦ νεκροῦ πικρὸς γένη δικαστής.

Μὴ τοῖς πταίουσιν ἔπεχε λογισμῶ ἀλαζόνι ἐπαίροντί σε ὡς δικαστήν, ἀλλὰ σαυτῷ πρόσεχε λογισμῶ νήφοντι τῶν σῶν πράξεων δοκιμαστῆ· στένε πταίων καὶ μὴ φυσῶ κατορθῶν.

20

B Ἀκαταφρόνητος εἶναι μὴ μεγαλαύχει, ὅπως μὴ ὡς κόσμον τὸ κακὸν ἐνδύσῃ· τινὲς γὰρ ἀπὸ εὐλαβείας μὴ δυνάμενοι γνωσθῆναι ἔσπευσαν κἂν ἀπὸ κακίας οὕτω γνωσθῆναι· ἕτεροι δὲ αὐξηθέντες τῷ φθόνῳ προφάσεις ἀκροβολουῦσι καὶ τοὺς εὐσταθοῦντας ταῖς ἀρεταῖς ἐξουδενοῦσι τοῖς πέριξ· τινὲς εἰς φαῦλα θρυλούμενοι βίον σεμνὸν ἀμφιέννυνται, οὐχ ἵνα τὰ

6 καταλάλων C | σαυτῷ Ko | 7 γλωσσαργεῖν DAB | 8 διαβολῆ Ko | 9 δρῶν KoC διαδρᾶς La διόρθων Y | οἰκείαν : ἰδίαν C | λοιδορίαν + ἴσως Ko + εἰς ὡς C | διαφεύγει La | ὀδεῖς A | 10 ὁ om. ξ | 11 πικρᾶς ταύτης ΠΜαLa | καὶ σὺ τοιαύτην C | σὺ : αὐτός Ko | 12 ἄλλῳ κερᾶσης Ko | 14 ἐν γὰρ : εἰ γὰρ ἐν C | εὐρῶν DE εὐρῆ ἐν σοὶ ΠC ἐν σοὶ τόπον εὐρήσαν Ko | αὐτὸν om. B | 15 συνζεύχθεις C | 16 ἔργῳ + ἐπιμελέστερον Ko + δ' ἕτερον C | 17 σκώπτει E | 18 γένη πικρὸς WoY C | 19 σε : σοὶ Π | ὡς om. C | δικαστῆ C | 20 δοκιμαστῆν C | 21 ἐνδύσῃ : ἀμφιάσει C | 22 κἂν *post* κακίας C | γνωρισθῆναι (*bis*) Ko C | 23-24 αὐξηθέντες — πέριξ : διὰ φθόνον πρόφασει κακολογοῦσιν τοὺς πέριξ, ἵνα τοὺς ἔσταθοῦντας ἐξουδενώσιν Ko | ταῖς ἀρεταῖς om. C | 24 τοῖς : τοὺς C | ἵνα τὰ + φαῦλα Y |

^aMt 6,19 ^bJa 3,8 ^cJn 10,1

Bouche tes oreilles contre les calomnies, afin de ne pas commettre avec elles une double iniquité : d'une part en t'habituant à une terrible passion, d'autre part en n'arrachant pas ces gens à la maladie du bavardage.

Le railleur ravit à l'âme le Bien, en perçant^a par les calomnies une ouïe fragile¹⁴⁵. Qui évite la langue injurieuse du prochain, met en fuite sa propre injure. Celui qui offre une ouïe complaisante à l'injurious, aspire dans ses oreilles le venin^b de la bête.

Que ton oreille ne goûte pas une drogue aussi amère, de peur d'en concocter une pareille toi-même pour autrui.

Ne sois ensorcelé quant à tes oreilles à cause des calomnies, de peur que, vendu à une passion, tu ne sois l'esclave d'une multitude de passions¹⁴⁶ ; car si l'une des nombreuses passions trouve sa place en toi, elle introduit aussi¹⁴⁷ les autres dans la même bergerie^c. La puissance directrice¹⁴⁸ devient l'esclave d'une multitude de vices quand elle se joint à une passion et se disjoint des efforts.

Qui essaie de scruter chez les autres de quoi les railler, ne scrute pas réellement ses propres pratiques.

Ne raille pas un défunt pour avoir vécu négligemment, afin de ne pas devenir, à cause d'une habitude prise avec les vivants, le juge amer aussi du mort.

Ne t'attaque pas aux fautifs avec une pensée hautaine, qui te hausse au rang de juge, mais prends garde à toi¹⁴⁹, avec une pensée sobre, qui examine les actes. Gémis quand tu chutes et ne t'enfle pas quand tu fais le bien.

Ne te vante pas d'être au-dessus du mépris, de peur de revêtir le vice comme une parure. Certains, en effet, ne pouvant se faire connaître par leur piété, n'ont eu de cesse de se faire connaître même par leur vice. D'autres, exaltés par l'envie, tirent des volées de prétextes, et dénigrent auprès de leur entourage ceux qui sont bien établis dans la vertu. Certains se drapent d'une vie respectable en confessant à grands cris leurs manquements :

¹⁴⁵L'attitude du railleur est comparée, en raison de son caractère sournois, à celle du voleur, grâce à l'emploi d'un vocabulaire qui rappelle Mt 6, 19.

¹⁴⁶Cf. plus haut la même idée, ch. 3 l. 11.

¹⁴⁷Pour l'idée d'une solidarité des vices entre eux, cf. *Vices*, Introduction p. 228. Quant à la métaphore ici employée, c'est peut-être une réminiscence de Lc 11, 24-26.

¹⁴⁸Pour ce terme stoïcien, cf. p. 59.

¹⁴⁹Cf. Dt 4, 9 et le texte de Basile de Césarée *Homilia in illud : attende tibi ipsi* (PG 31, 197-217).

πταίσματα τοῖς πόνοις θρηνήσωσιν, ἀλλ' ἵνα τῶν φόγων τὰς φήμας σκιάσωσιν. Ἄλλὰ μὴ τῷ 25
ἀπατῶντί σε καλλωπίζου μηδὲ τῷ ἀπατᾶσθαι ἐναγάλλου· ἐὰν γὰρ δι' ὄνομα φιλὸν τῶν σπουδαίων
ἐφάπτη, οὐ Θεῷ ἀλλ' ἀνθρώποις ἐργάζη.

16

L'absence d'envie (8^e vertu).

Μὴ παρησίαν ἄγε τῷ ἀπόνως βιοῦντι, καὶ ὄνομα μέγα τούτῳ πομπεῦη· ἔστι φίλος προσώπου
χάριν καὶ χρόνος κατήγορος τούτου γίνεται.

C XVIII. Δεδοικότα σκόπτειν φίλον κτῆσαι, ἵνα σκέπην εὐρης τῶν σῶν πταισμάτων, τὸ
δὲ φθονούμενον ἐν σοὶ κρύπτε μάλιστα τοῦ φθονοῦντος.

Ὅταν ὁ σὸς φίλος ἐπὶ ταῖς σαῖς τῶν πόνων εὐφημίαις ἐλαττούμενος εἰς φθόνον ἐκτραπῆ 5
ὡς καὶ τοῖς πέριξ ῥήματα κενοδοξίας ἀκοντίζειν σου τοῖς πόνοις ὅπως τὴν διατρέχουσαν περὶ
σοῦ δόξαν συσκίαση τοῖς σοῖς σκώμμασι, τότε μὴ τῆ ἐκείνου βασκανία προσέχων δηχθῆς,
ἵνα μὴ ἰὸν πικρὸν τῆ ψυχῆ σου σιφωνήσης· τοῦτο γὰρ ἔργον τοῦ Σατανᾶ, ἵνα ἐκεῖνον μὲν τῷ
φθόνῳ ἐκπυρώσῃ, σὲ δὲ πικρία ἀναλώσῃ. Ταπεινούμεθα δὲ μᾶλλον καὶ τῆ τιμῆ τοὺς τοιοῦτους

D προηγούμεθα ἐξημεροῦντες αὐτῶν καὶ διὰ τραπέζης τὸ ἀγριωθὲν τῷ ζήλῳ φρόνημα. 10

Μὴ ὡς ἐξ ἐτέρου προσώπου ψέγε ζήλῳ τὸν φίλον, ἵνα ὡς ἐξ ἄλλου δῆθεν στόματος
ψέγων ἐκεῖνον σεαυτὸν ὡς ἀθῶνον ποιήσης καὶ ὡς ἄψογον ὑψώσῃ· τοῦτο γὰρ μετασχημάτισμα
τοῦ Σατανᾶ τοῦ ἐκ προσώπου ὄφεως τὸν Ὑψιστον ψέγοντος, ἵνα ὡς ἐξ ἐτέρου δῆθεν στόματος
τὸν ἑαυτοῦ φθόνον τῷ Θεῷ προσάψας αὐτὸς ὡς ἄφθονος νομίζεται^a.

26 ἀπατῶντί σε : ἀπατησθαι C | ἀπατηθῆναι C | ἂν C | διὰ ὀνόματι φιλῶ Π | σπουδαίων + ἔργων C | **cap. 16**

1 τούτῳ μέγα Y μετ' αὐτοῦ Ko | τούτου ξ τῷ τοιοῦτῳ C | ἔστι + γὰρ C | φίλος + πρὸ ΠMaLa + πρὸς Y | 2 τούτου
κατηγόρων προκαίνει C | 3 φίλον σκόπτειν ξ MoWoYXe φίλον σκόπτειν ΠMaLa *Suaresius* | κέπην E | 6 ὡςπερ C |
7 σοῖς om. C | σκώμματι Π | δηχθῆς προσέχων C | 8 πικρίας C | σου om. Ko | σιφωνήσης : θησαυρίσης Ko
σιπωνίσθης C | ἐκεῖν DE | 9 πικρία : τῆ *præm.* A Ko C | 10 προτρέπομεθα C | τῷ ζήλῳ om. C | 12 ψέγον C |
μετασχηματισμὸς ξ | 13 ὄφεως : τοῦ *præm.* C | στόματος δῆθεν C |

^aGn 3,1-5

ce n'est pas pour se lamenter sur leurs fautes par les efforts, mais pour obscurcir la rumeur des critiques¹⁵⁰. Mais ne fais pas belle figure au Trompeur, et ne te réjouis pas d'être trompé. Car si ce n'est que de nom que tu te places parmi les zélés, tu ne travailles pas pour Dieu mais pour les hommes.

16

L'absence d'envie (8^e vertu).

Ne parle pas librement¹⁵¹ avec celui qui vit sans faire efforts, même si un grand renom l'accompagne : c'est un ami de façade, et le temps le confond.

Acquiers un ami qui craint de railler, pour trouver protection contre tes fautes¹⁵² et tiens secret ce qui est enviable en toi, surtout à l'envieux.

Quand ton ami, mis en infériorité par la notoriété que tu reçois pour tes efforts, est porté à t'envier, au point de lancer à ton entourage, comme des flèches, des propos de vaine gloire contre tes efforts, dans le dessein d'assombrir la gloire qui se répand à ton sujet en se moquant de toi, alors ne fais pas attention à sa malveillance et ne te laisse pas piquer par elle, afin de ne pas aspirer dans ton âme cet amer venin¹⁵³ ; car c'est le travail de Satan que d'enflammer l'autre d'envie, et toi, de te perdre par l'amertume. Humilions-nous plutôt, et devançons ce genre d'hommes en l'honorant, amadouons même par une bonne table leur pensée ensauvagée par la jalousie.

Ne critique pas ton ami, par jalousie, derrière le masque d'autrui, de sorte qu'en le critiquant, soi-disant par une autre bouche que la tienne, tu te comportes pas comme si tu étais innocent, ni ne t'exaltes, comme si tu étais exempt de reproche. Car le travestissement de Satan qui sous le masque du serpent critiquait le Très-Haut, c'est d'attribuer à Dieu sa propre envie^{a154}, en passant apparemment par la bouche d'un autre, pour qu'on se figure qu'il est lui-même exempt d'envie.

¹⁵⁰L'envie peut donc conduire à deux comportements en apparence opposés : mépriser avec orgueil l'ascèse, ou bien s'en faire un objet d'orgueil. Mais, quel que soit le chemin emprunté, le huitième vice conduit inéluctablement au neuvième, le plus définitif : l'orgueil. Cf. aussi *Vices* 8, où les deux premières définitions employées pour qualifier l'envie sont *ὑπερηφανίας ἔνδυμα*, *ταπεινοφροσύνης ἀπόδυμα*.

¹⁵¹Pour Evagre, l'envie se manifeste surtout par la médisance et la raillerie ; dans *Vices* 8, l'envie est qualifiée de *καταλιᾶς ῥίζα*, "racine de médisance."

¹⁵²Jeu de mots entre *σκάπτω* (railler) et *σχεπή* (la protection).

¹⁵³Même image pour désigner la raillerie qu'un peu plus haut, ch. 15.

¹⁵⁴Allusion à Gn 3,5 : "Dieu a peur que vous soyez comme lui, connaissant le bien et le mal". C'est sans doute à dessein que l'auteur réserve l'utilisation du nom propre de Satan au passage traitant de l'envie. Ce vice est associé par l'Écriture de façon particulière au chef des démons, d'après ses actions relatées en Gn 3. Le lien particulier entre le vice de *φθόνος* et Satan est souligné dans la Bible, dans un passage (Sg 2, 26 : *C'est par l'envie du Diable que le mal est entré dans le monde*) relevé dans son traité *Contre les hérésies* (PG 41, 1101a) par Epiphane de Salamine, un auteur visiblement connu d'Evagre puisqu'il le nomme au ch. 26.

Μὴ ὡς ὑπόδουλον θέλων ἔχειν τὸν ἀδελφὸν πειρῶ τούτου πταῖσμα καταλαβεῖν, ἵνα μὴ 15
 συνεργὸς εὐρεθῆς τοῦ Σατανᾶ.

1117 Ὁ πταίσας καὶ ἑτέρους φέγειν ἢ πταίνει μὴ ἐπιχειρεῖτω, ὡς ἵνα μὴ μόνος ἢ συμπεσῶν
 τῷ κακῷ, ὅπερ τῆς ἐκπτώσεως τοῦ διαβόλου πρῶτον καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν· ἔστω δὲ μεταμελού-
 μενος ἐφ' οἷς ἀτόποις ἔπραξεν ἔργοις τὸν τῆς λύπης θρήνον κατ' αὐτῶν ἐπιγινώσκων, ἐπισπάσῃται
 δὲ τὴν πρωτοστάτην τῶν πόνων ἡσυχίαν φαίνουσαν αὐτῷ τὴν πολυόμματον τῶν ἀρετῶν θεωρίαν. 20

Ὁ ἡσυχάζων τῇ γλώττῃ κατὰ τῶν λογισμῶν ἀνδριζέσθω· ἡ γὰρ τῆς ψυχῆς ἀνδρεία
 οὐκ ἐν τῇ ἡσυχίᾳ μόνον δείκνυται τοῦ στόματος, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τῶν λογισμῶν ἀνδραγαθίᾳ
 καὶ τῇ τῶν ὕβρεων καὶ ἀδικιῶν εὐσταθείᾳ· ἐντεῦθεν γὰρ αἱ δειναὶ μάστιγες τοῦ διαβόλου
 περιτινάσσονται.

B Ἐν ταῖς συντυχίαις XIX. μὴ στόμα μόνον ἀλλὰ καὶ καρδιά τηρεῖσθω· τότε γὰρ ἀμαυροῦται 25
 τῆς ψυχῆς τὸ ὄμμα τῷ τῆς ἀρεσκείας πνεύματι τοῦ νοῦ πασσομένου.

17

La luxure (2^e vice).

Ἔστω σου πηρὸς ὁ νοῦς περὶ τὰ αἰσχίστα· *Κύριος γὰρ σοφοὶ τοὺς τοιοῦτους τυφλοὺς*^a,
 διορατικὸς δὲ περὶ τὰ κάλλιστα, ἵν' ἐκτυφλώτῃ περὶ τὰ κάκιστα. Νόει δέ μοι πορνείας εἶναι δύο
 ἐν διαιρέσει ἐζυγωμένας, καθ' ὧν καὶ ἡ παρθένος ἵνα ἡ ἀγία τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι^b.

Ὄταν λογισμῷ πορνείας τὸ πνεῦμα σου μίγνυται, τότε ἐκτυπώματι πλάνης ἡ ψυχὴ
 σου συγγίνεται. 5

15 ἔχειν ἐθέλων C | πταίσματα E | 16 Σατανᾶ + καὶ καταβλάψης τὰ μέγιστα Κο | 17 καὶ om. ξ | φέγειν : λέγειν
 Y | ἐπιτηρεῖτω v | ἢ : εἴη A C | 18 καὶ om. C | 19 ἔδρασεν ἀτόποις C | ἔργοις + καὶ La | ἐπιγινώσκων
 La | ἐπίσπασε C | 20 πρωτοστάτην A + πάντων C | 22 οὐκ — στόματος om. Y | δείκνυται μόνον Π *Suaresius*
 μόνον om. C | σώματος ξ | καὶ om. C | 23 ἀδικιῶν εὐσταθείᾳ : ἀηδίων συντυχία C | 23–24 περιτινάσσονται τῷ
 διαβόλῳ C | 25 στόμα μόνον : τὸ *praem.* Κο στόματος μόνον ΠLa μόνον τὸ στόμα C | καὶ om. ξ | καρδιά τηρεῖσθω :
 καρδίας ἐπιτηρεῖ ὁράς La | καρδιά : ἡ *praem.* C | τηρεῖσθω *post* στόμα C | 26 τῆς ψυχῆς *post* τὸ C | τὸ ὄμμα om. Y |
 ὄμματι ΚοΜοΠΜαLaYXe χώματι Wo | παυσομένου E | **cap. 17** 1 σοι Π | σου + οὖν C | πειρὸς C | ἔσχατα
 C | 2 διορατικούς E | δὲ + ἔσω C | τυφλώτῃς C | περὶ om. ξ ΚοΜοΠΜαWoXe | 3 ἐζυγωμένας : ἡπταμένας
 C | καθ' ὧν : καθὼς C | ἵνα om. C | τῷ σώματι : καὶ σώματι C | τῷ πνεύματι : τῷ om. DAB LaWo C | ἵνα
 — πνεύματι : τὴν τοῦ σώματος, καὶ τὴν τοῦ πνεύματος *Suaresius* | 4 Ὄταν : Εἰπεροῦν C | λογισμὸς E ΠΜαLaWoY |
 τὸ πνεῦμα : τῷ πνεύματι ΠΜαLaY τῆς ψυχῆς E | τότε om. C | 5 μίγνυται C |

^aPs 145,8 ^b1Co 7,34

Ne cherche pas à surprendre en faute ton frère, comme si tu voulais en faire ton esclave, afin de ne pas être trouvé complice de Satan.

Que le fautif n'entreprenne pas de critiquer ou de faire chuter autrui, comme s'il ne voulait pas être le seul à succomber au vice, ce qui fut justement la première œuvre de la chute du diable. Qu'il se repente des œuvres¹⁵⁵ déplacées qu'il a commises, et connaisse de tristes lamentations¹⁵⁶ à leur égard, mais qu'il attire à lui ce chef de file des efforts qu'est la solitude, qui des vertus lui révèle la contemplation aux mille yeux.

Celui qui impose le silence à sa langue, qu'il se montre viril contre les pensées, car la virilité de l'âme ne se révèle pas seulement dans le repos de la bouche, mais aussi dans la vaillance à l'égard des pensées et la résistance aux insultes et aux injustices ; c'est de là que s'abattent les terribles fouets du diable.

Dans les rencontres¹⁵⁷, ne préserve pas seulement ta bouche, mais aussi ton cœur ; car l'œil de l'âme s'émousse¹⁵⁸ quand l'intellect se relâche, sous l'effet de l'esprit de complaisance.

17

La luxure (2^e vice).

Que ton intellect soit borgne à l'égard des choses honteuses, car *le Seigneur rend sages ce genre d'aveugles^a* ; mais qu'il soit clairvoyant à l'égard des choses les plus belles, pour être aveuglé à l'égard des plus vicieuses. Considère qu'il y a deux sortes de luxure¹⁵⁹, jointes dans leur disparité ; contre elles il y a la Vierge, *afin qu'elle soit sainte de corps et d'esprit^b*.

Quand ton esprit s'unit à une pensée de luxure, alors l'âme a commerce avec une impression trompeuse¹⁶⁰.

¹⁵⁵Le mot ἔργον est pris ici en mauvaise part et ne désigne pas le labeur ascétique (cf. aussi ch. 32, l. 23).

¹⁵⁶Il s'agit ici à nouveau de la "bonne" tristesse qui correspond à la contrition vis-à-vis du péché (cf. ch. 6).

¹⁵⁷Malgré leur isolement, les moines des *Kellia* recevaient souvent des visiteurs, et il ne semble pas qu'une interdiction sur les visites de femmes ait été appliquée comme de nos jours au mont Athos.

¹⁵⁸Ici comme dans le chapitre qui va suivre, abonde le vocabulaire de la vision ainsi que les références à la doctrine platonicienne de la connaissance comme vision de l'âme, peut-être comme antidote oratoire à l'évocation du vice très charnel de luxure.

¹⁵⁹Celle du corps et celle de la pensée ; si l'auteur considère qu'un moine dans le désert ne risque guère de succomber à la première, la seconde en revanche reste un danger même pour l'anachorète exercé. Evagre semble avoir été particulièrement sensible aux dangers du péché de luxure, ayant failli y succomber pendant sa jeunesse à Constantinople, lorsqu'il s'éprit d'une femme de haut rang, une affaire qui entraîna son exil puis sa vocation monastique : cf. PALLADE, *Histoire Lausiaque* ; ed. BUTLER, Cuthbert, *The Lausiaca history of Palladius*, vol 2 ("The Greek text edited with introduction and notes"), Cambridge 1904, p. 117.

¹⁶⁰Le terme employé pour désigner l'"impression", ἐκτύπωμα, a son origine chez Platon (*Timée* 50 d), mais l'usage qu'en fait Evagre est plus particulièrement conforme à la doctrine du stoïcien Cléanthe (cf. SEXTUS EMPIRICUS *Adv. Math* VII 228) selon laquelle l'intellect ne peut recevoir qu'une impression à la fois ; celle que procurent les démons occupent donc le terrain. Cf. *Pensées*, ch. 24 et Introduction p. 24-25.

Προσώπῳ θηλείας σχηματίζεται δαίμων, ἵνα φαρμάξῃ σὴν ψυχὴν μετ' αὐτοῦ συμμιγῆναι·
μορφῆς γλύμμα φορεῖ ἄσαρκον φᾶσμα ἵνα λογισμῶ ἀκολάστῳ τὴν ψυχὴν ἐκπορνεύσῃ· μὴ οὖν
C συγκατακάμπτου εἰδωλείῳ ἀνυπάρκτῳ, ἵνα μὴ καὶ τῇ σαρκὶ τὸ ὅμοιον δράσης· πνεύματι πορνείας 10
ἐπλανήθησαν οἱ τοιοῦτοι οἱ τὰς ἔνδον μοιχείας τῶν πνευμάτων τῷ Σταυρῶ μὴ σοβοῦντες.

18

La gourmandise (1^e vice).

Αἵκιζε τοὺς λογισμοὺς ἀσιτία βρωμάτων, ἵνα μὴ πορνεία ἀλλὰ πείνη λαλῶσιν.

Εὐχῆς ἀγρυπνίαν στῆσον δακρύων ἵνα βοήθειαν λάβῃς τοῦ παρόντος πολέμου· ἐν
καιρῶ τοῦ τῆς πορνείας πολέμου τὰς κλήσεις τῶν ἐστιατόρων παραίτησαι καὶ τὸν μὲν ξένον
ἐπιστάντα ὑπερετῶν ἀναπαύσεις, σεαυτὸν δὲ περικεκαλυμμένως ἀσιτία περιφράξεις.

Διπλοῦς ἔστω σοι τῶν ἀμφοτέρων ἔργων ὁ μισθὸς ἐνὶ ἐκάστῳ τὸ πρακτικὸν δι' 5
ἀρετὴν ἀπονέμοντι.

Μὴ εἵνεκεν γαστρὸς συνεσθία τῷ ἀδελφῶ, ἀλλ' εἵνεκεν Χριστοῦ συναυλίζου τῇ ἀγάπῃ.

Κόρος σιτίων λογισμοὺς σιτίζει καὶ μέθυσος ὕπνον φαντασίας ποτίζει.

D Τέθνηκε μετὰ τὸν φάρυγγα ἢ τῆς τρυφῆς ἡδονὴ καὶ πνεῖ ἐν τῷ τάφῳ τὰ τῆς γασ-
στρὸς λαγνεύματα. 10

Οἱ πόνοι τῆς σκληρουχίας τελευτῶσιν εἰς ἀνάπαυσιν, οἱ δὲ τρόποι τῆς τρυφυλίας τε-
λευτῶσιν εἰς κατάκαυσιν.

Ὁ τῆς σαρκὸς τὸ ἄνθος τῇ ἀσκήσει μαραίνων καθ' ἡμέραν ἐν τῇ σαρκὶ μελετᾷ τὴν
ἑαυτοῦ τελευτήν.

8 τὴν ψυχὴν E ψυχὴν + καὶ πείση C | 9 ἄσαρκος διάσμα E ἄσαρκος δαίμων LaY | λογισμῶ — ἐκπορνεύση : πνεῦμα
πρὸς πνεῦμα πυρώσει πορνεύσαι C | οὖν om. C | 10 συγκατακαλύπτου ΠΜαWοXe συγκαλύπτου Y συγκατακαλύπτῳ
Mo | ὅμοιον : ἀνομώτερον C | **cap. 18** 2 δάκρυον MoΠΜαLaWοY | 3 πολέμου : στολισμοῦ ξ | παραίτησαι :
παρέτου (sic) C | 4 ἀναπαύσεις + ἐπὶ ἐπίστας (sic) C | 5 ἔσται AB ἔστι C | ἔργων om. La C | 6 ἀπονέμων
La | 7 συνέσθιε E *Suaresius* συνεσθίω C | συναυλίζων ξ | τῇ om. ξ | 8 κόρος : Ὁ *præm.* E | 9 τρυφῆς La |
10 λαγνεύματα A ἡδύσματα B αἰδέσματα C | 11 κληρουχίας E *Suaresius* | τρυφῆς LaY | 12 κατάκαυσιν DA La
κατάκρισιν B | 13 ἀσκήσει : ἐξῆς *præm.* C |

Le démon prend la forme d'un visage féminin, afin de droguer ton âme pour qu'elle s'unisse avec lui. Un fantôme désincarné endosse l'aspect d'une beauté pour débaucher l'âme par une pensée licencieuse. Ne te courbe donc pas devant une idole inconsistante, de peur de faire de même avec la chair. Ils ont ainsi été abusés par l'esprit de luxure, ceux qui n'ont pas chassé grâce à la Croix les adultères intérieurs des esprits.

18

La gourmandise (1^e vice).

Torture les pensées par la privation de nourriture, pour qu'elles ne parlent pas à la luxure mais à la famine¹⁶¹.

Tiens une veillée de prière dans les larmes afin de recevoir de l'aide dans le présent combat. Au moment du combat contre la luxure, refuse les invitations de ceux qui offrent à dîner ; si un étranger survient, tu le serviras et le restaureras, mais toi, tu te barricaderas en secret dans la privation.

Aie double salaire pour ces deux travaux puisque, par la vertu, tu attribues à chacun ce que demande la pratique selon la vertu.

Ne mange pas avec ton frère pour l'amour de ton ventre, mais vis avec la charité pour l'amour du Christ.

Satiété d'aliments alimente les pensées, et l'ivrogne abreuve son sommeil d'imaginatio-
tions¹⁶².

Le plaisir de la jouissance meurt dès le gosier, tandis que l'intempérance du ventre s'exhale encore dans la tombe¹⁶³.

Les efforts de la dureté aboutissent au repos, mais les dispositions de la jouissance aboutissent au brasier.

Qui flétrit chaque jour par l'ascèse la fleur de la chair, médite dans sa chair sa propre fin¹⁶⁴.

¹⁶¹ Evagre suggère comme au ch. 1 la tactique de choisir à la place de l'Adversaire le lieu du combat, avec ici l'idée que la gourmandise fait commettre des péchés moins graves que la luxure.

¹⁶² On passe aisément de la gourmandise à la luxure, selon la progression qu'Evagre établit entre les vices (cf. l'introduction aux *Vices opposés aux Vertus*, p. 228, et *Sur les Pensées*, *op. cit.* p. 151). Evagre tenait en suspicion, non seulement l'abus de vin, mais même l'abus d'eau à boire : cf. *Historia Monachorum in Aegypto* 20, 16. L'affirmation que l'excès de boisson (même non alcoolisée) conduit à la débauche, reprise à Grégoire de Nysse (cf. *infra* p. 225), a aussi un fondement dans la médecine antique : l'appétence sexuelle était liée à un excès d'humeurs dans le corps, causé par une consommation superflue de liquides. Cf. aussi JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, V, 6.

¹⁶³ Les gaz émis par les corps en décomposition sont peut-être ici comparés à ceux des gens souffrant d'indigestion ?

¹⁶⁴ Le thème de la μελέτη θανάτου apparaît notamment en *Pratique* 52.

Ἡ τῆς καρδίας λογιστεία τὸ σῶμα συμμετρεῖται, ἵνα μὴ τούτου πληγέντος καὶ αὐτὴ κοπιάσῃ. 15

Ἀρκεῖσθω σὰρξ τὰ φυσικὰ περικόπτειν [καὶ καρδία τὰ μὴ φυσικὰ ἐκκόπτειν].

Ἡ σωματικὴ σου γυμνασία ἐν τοῖς ἤθεσιν οἰκοδομεῖσθω, ἵνα μάθῃς καρδίᾳ πονεῖν καὶ ψυχῇ συμπονεῖν.

xx. Οἱ τοῦ προσώπου τὴν ὠχρεῖαν ἐν τῇ ἀσκήσει λάμποντες τὸν παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἔπαινον
1120 καὶ πρὶν ἐλθεῖν ῥιπτέτωσαν, τοῦτον τοῦ λογισμοῦ καὶ πρὸ τῆς συντυχίας ἔνδον ἐμβάλλοντος. 20

Ὅταν χρονίσῃς ἀπεχόμενος οἴνου καὶ ἐλαίου καὶ τῶν περιττῶν, τότε οἱ λογισμοὶ τοὺς χρόνους σοι μετ' ἐγκωμίων ψηφίζοντες ὑπενδοῦναί σε τοῖς πόνοις διὰ τὸ σῶμα γυμνάζουσιν· εἰκότως οὖν τοῖς κακογνώμοσιν ἀντιφθέγγῃ διαψηφισταῖς ὅσα πρὸς ἀνατροπὴν τῆς ἐκείνων σκευωρίας ἀντίκειται.

19

Conclusion sur la vie ascétique : deux apophtegmes.

Τίς τῶν ἀδελφῶν διὰ τῶν λογισμῶν τοὺς πόνους ὑπὸ δαιμόνων ὑπὸ τῶν ἔνδον ἐπαινούμενος ἔψαλλεν· «ἀποστραφήτωσαν παραυτίκα αἰσχυρόμενοι οἱ λέγοντές μοι· εὐγε εὐγε^a»· μὴ τῶν λογισμῶν ἀνάσχη πολυέτη σοι κύκλον ἐν τῷ μονήρει βίῳ φερόντων, ἵνα μὴ σοι τοὺς πόνους τοῖς χρόνοις
B κρεμάσωσι μηδὲ ἐν τῇ ὑπομονῇ τῆς ἐρημίας καυχῆσθαι ζωγρηθεῖς, ἀλλ' ἐν τῇ ὑπομονῇ τῆς εὐτελείας
τὸ δοῦλος ἀχρεῖος εἶναι^b μνησθητι. 5

15 Ἡ τῆς *om. Suaresius* | τῆ ... λογιστεία C | 16 περικόπτουσα E | καὶ καρδία — ἐκκόπτειν *om. omnes præter C S1 S3 Ar* | μὴ *om. C* | 17 οἰκονομεῖσθω ΠΜαLa | καρδίαν πονεῖν DEA καρδιοπονεῖν C | ψυχὴν DE σαρκί C | 19 τῶν *om. C* | 20 ἐκβάλλοντες ξ ἐμβάλλοντες ΜοΠ | 21 περιττῶν : ἔτι *præm. C* | τότε + λοιπὸν A | 22 ἐγκωμίω C | ψηφίσουσιν C ψηφίζουσιν *Suaresius* | 24 ἀντίκειται ΠΜαY | **cap. 19** 1 διὰ τῶν λογισμῶν *om. WoY C* | κατὰ δαιμόνων *Suaresius* | ὑπὸ τῶν ἔνδον : ὑπὸ *om. ξ Μο* διὰ C | 2 αἰσχυρόμενοι *om. DE* | τὸν λογισμὸν *Suaresius* | 3 κύκλων AB κύκλον C | τῷ χρόνῳ C | 4 κρεμάσωσι + ἢ τῇ καυχῆσθαι ζωγρηθῶσιν C | ὑπομονῇ τῇ : τῇ *post* ἐρημίας C | 5 μνησθητι C |

^aPs 69,4 ^bLc 17,10

Que la comptabilité du cœur prenne la mesure du corps, de peur que si l'un est frappé l'autre aussi se fatigue¹⁶⁵.

Que la chair se contente de restreindre les besoins naturels¹⁶⁶, [et le cœur, de retrancher les non naturels¹⁶⁷].

Que l'entraînement corporel soit édifié sur les mœurs, pour apprendre à faire correspondre les efforts de l'âme à ceux du cœur.

Ceux qui dans l'ascèse font briller la pâleur de leur visage, qu'ils rejettent la considération¹⁶⁸ des hommes avant même qu'elle n'arrive¹⁶⁹, sachant que la pensée la leur suggère intérieurement avant même toute rencontre.

Quand tu persistes longtemps dans l'abstinence de vin, d'huile, et du superflu, alors les pensées te dénombrent ce temps avec éloges et s'exercent à te faire abandonner les peines à cause du corps. C'est alors à juste titre que tu rétorqueras à ces comptables mal intentionnés combien il te reste à faire pour renverser leurs manœuvres.

19

Conclusion sur la vie ascétique : deux apophtegmes.

Un des frères, loué à cause de ses efforts contre les pensées par les démons intérieurs¹⁷⁰, psalmodiait : *qu'ils soient aussitôt renvoyés couverts de honte, ceux qui disent : Bravo ! Bravo !*^{a171} Ne supporte pas les pensées qui te présentent le cycle de tes longues années dans la vie solitaire, de peur qu'elles ne te fassent jauger tes efforts à leur durée, ou que, dans ta persévérance à la vie au désert, pris au piège, tu ne te mettes à te vanter ; mais, dans la persévérance au dépouillement, souviens-toi que tu es *un esclave inutile*^b.

¹⁶⁵Evagre invite à ne pas fournir d'efforts démesurés dans l'ascèse, qui pourraient ruiner la santé du corps ; il fut d'ailleurs lui-même victime des rigueurs de son jeûne.

¹⁶⁶Evagre, en disciple des stoïciens, prend le contre-pied de la doctrine épicurienne soutenant que les besoins naturels et nécessaires de l'homme doivent être assouvis, et seulement les non-naturels réprimés : cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes* 10, 31.

¹⁶⁷Le second membre de phrase, absent dans tous les manuscrits grecs sauf C, est attesté par les versions orientales : cf. p. 104.

¹⁶⁸Le terme "considération" (ἐπαινος) est toujours pris en mauvaise part dans ce traité, et désigne les louanges à vues humaines que récolte un ascète pour ses exploits de pénitence, et qui menacent de le faire sombrer dans le péché d'orgueil. Cf. ch. 3, 4, 20, 23, 33.

¹⁶⁹L'évocation de la gourmandise et de la luxure sont suivis par un bref rappel du thème de la vaine gloire ; ces trois vices sont également rapprochés par *Pensées* 1.

¹⁷⁰Evocation par anticipation de la tactique des démons face aux ascètes expérimentés : au lieu de les tenter de relâcher leurs efforts, ils les tentent d'en redoubler, afin de les faire succomber à l'orgueil (cf. ch. 33).

¹⁷¹Le texte hébreu הַאֲנִי הַאֲנִי est plutôt une exclamation moqueuse (la *Bible de Jérusalem* traduit : "ceux qui disent ha ! ha !") que l'encouragement d'une flatterie mal intentionnée.

Διὰ γῆρας βαθύ τινα τῶν καρτερικῶν μονηρεμίτην πρεσβύτην ἐκ τῆς ἐρημίας αἶρειν ἐβιάζετο, ὁ δὲ πρὸς αὐτὸν παῦσαι φησὶ τῆς βίας· οὐπω γὰρ τῆς ἐξορίας ὁ καχοῦργος ἀνακέκλημαι· ζητοῦντος δέ μου τοῦτον τὸν τῆς διδασκαλίας λόγον μαθεῖν ἔφη· *ζητεῖτε πρῶτον*^a ἐμπόνως τὸν ἔμφυτον φόβον καὶ τότε ἔνδον εὐρήσεις τὸν ἔμπυρον λόγον τὸν διδάσκοντα ἄνθρωπον γνῶσιν· ὁ δ' αὐτὸς ἐπερωτηθεὶς καὶ περὶ φόβου οὕτως ἀπεκρίνατο· ὁ μέριμναν ἔχων τοῦ θανάτου τὴν μνήμην 10 ὁδηγεῖται καὶ εἰς τὸν τῆς κρίσεως φόβον.

20

Vingt sentences sur la vie ascétique.

Φόβῳ τῶν θείων γραφῶν καθ' ἑκάστην συνόμιλος γίνου· τῇ γὰρ τούτων συνουσίᾳ λογισμῶν ἐξοίσεις ὁμιλίας.

Ὁ μελέτη τὰς θείας γραφὰς ἐκθησαυρίζων τῇ καρδίᾳ τοὺς λογισμοὺς ἐκ ταύτης ῥαδίως ἐκβάλλει.

C Ἐναγνώσει νυκτερινῇ ἐν ταῖς ἀγρυπνίαις τῶν θείων γραφῶν ἀκροώμενοι μὴ τὰς ἀκοὰς 5 τῷ ὕπνῳ νεκρώσωμεν μηδὲ τῇ τῶν λογισμῶν αἰχμαλωσίᾳ τὴν ψυχὴν προδώσωμεν, ἀλλὰ τῷ κέντρῳ τῶν γραφῶν τὴν καρδίαν κατανούσωμεν, ὅπως τῇ τῆς ἐπιμελείας κατανούξει τὴν ἀντίζυγον ἀμέλειαν διχοτομήσωμεν.

xxi. Τινὲς διὰ φήμην καὶ οὐκ ἐπιμέλειαν ψυχῆς τοῖς εὐλαβέσι φιλιοῦνται, ἴν' ἑαυτοῖς κόσμον περιποιήσωσιν ἀπόνως. 10

D Ὁ δὲ διὰ μνήμην τῶν ἐπουρανίων τῇ ἀγάπῃ πυρούμενος τὴν ἀρέσκειαν τῶν ἐπιγείων ἐκ τῆς ἐννοίας ἐκκαθαίρεται.

6 τινα τῶν καρτερικῶν *om.* ΠΜα | τὸν ηρεμίτην C | πρεσβύτης C | 6-7 ἐρημίας — γὰρ τῆς *om.* Π | χάρειν La | ἐβιάζετό + τις *Suaresius* | 7 τῆς βίας φησὶ C | οὐπω γὰρ : οὐ παρὸν La γὰρ *om.* C | 8 τὸν *om.* Y | γνῶναι λόγον C | ζῆτει Y C | 9 εὐροις C | ἔμπειρον *Suaresius* | 10 ἐρωτηθεὶς C | καὶ περὶ : μετὰ C | ἔχων + αἰεὶ ξ | **cap. 20** 1 καθ' ἑκάστην *post* Φόβῳ C | λογισμὸν DE | 2 ἔξεις εἰς ὁμιλίας E | ἐξοίσεις LaY | ὁμιλίᾳ C | 3 Ὁ + γὰρ C | ἐκθησαυρίζων AB C κθησαυρίζων ἐν *Suaresius* | 3-4 εὐκόλως ἐκ ταύτης ἀποβράσσει C | 5 ἀναγνώσει νυκτερινῇ *om.* C | ἀκροώμενοι τῶν θείων γραφῶν C | 6 μηδὲ τῇ τῶν λογισμῶν αἰχμαλωσίᾳ τὴν ψυχὴν προδώσωμεν *om.* C | 7 καταπεύρωμεν C | τῇ κατανούξει τῆς ἐπιμελείας C | ἀντίζηλον C | 11 μνήμης C | οὐρανίων C | 12 καθαίρεται C |

A cause de son extrême vieillesse, on forçait un vieillard anachorète¹⁷² parmi les plus endurcis à quitter le désert ; mais celui-ci dit "Cesse de me forcer : le malfaiteur que je suis pas encore été rappelé d'exil¹⁷³." Je cherchai à comprendre cette parole d'enseignement, et il me dit : "*Cherchez d'abord*^a avec efforts la crainte innée, et alors tu¹⁷⁴ trouveras intérieurement la parole brûlante qui enseigne la connaissance à l'homme." Le même, interrogé au sujet cette crainte, fit cette réponse : "Celui qui a le souci de la mort dirige son souvenir aussi vers la crainte du jugement."

20

Vingt sentences sur la vie ascétique.

Avec crainte, aie commerce chaque jour avec les divines Ecritures, car par leur fréquentation tu banniras le commerce des pensées¹⁷⁵.

Qui par la méditation thésaurise en son cœur les divines Ecritures en expulse aisément les pensées.

Si par une lecture nocturne, durant les veilles, nous écoutons les divines Ecritures, ne laissons pas mourir ce que nous avons entendu en nous endormant, et ne livrons pas notre âme à la captivité des pensées, mais piquons notre cœur de l'aiguillon des Ecritures, afin que par la compondction de la diligence, nous coupions en deux la négligence qui est son contraire.

C'est pour la galerie et non par diligence pour leur âme que certains se lient d'amitié avec les gens pieux, afin de se procurer une parure sans efforts.

Qui est enflammé de charité par le souvenir des choses célestes purifie de la complaisance pour les choses terrestres sa pensée.

¹⁷²Le terme employé pour désigner ce vieillard (μονηρημίτης) est un hapax ; il semble être équivalent à celui d'anachorète (ἀναχωρήτης). C'est donc là un personnage qui est parvenu au stade de solitaire, terme ultime de la progression monastique. De tels athlètes de l'anachorèse, bien que ce fussent le plus souvent des paysans égyptiens parfaitement incultes en comparaison d'Evagre étaient ainsi humblement consultés par le groupe des intellectuels – dont Evagre –, qui se reconnaissaient volontiers comme inférieurs dans le domaine de l'ascèse.

¹⁷³En cette fin de la première partie du traité, réapparaît le thème initial de la ξενιτεία.

¹⁷⁴Le fait que le texte grec passe abruptement du pluriel au singulier signale la citation de Mt 6, 33. La teneur de la maxime quant à elle rappelle Ps 110, 10 ; Jb 28, 28 ; Pr 9, 10 ; Si 1, 14 ; etc.

¹⁷⁵Ces sentences de portée générale marquent la fin de la première partie du traité, et développent l'opposition entre vices et vertus. Les trois premières sentences concernent la lecture des Ecritures, dont on sait qu'elles occupaient une place considérable dans les journées de l'auteur. Après avoir exposé systématiquement l'opposition des vices et des vertus, il commence maintenant à évoquer la transition vers la voie gnostique et l'état de perfection, qui passe notamment par l'étude et la contemplation de l'Écriture.

Τὸ διαμαρτυροῦν σοι συνειδὸς μὴ παραπέμπου λογισμῶ καταφρονοῦντι καὶ γλυκο-
λογοῦντι τὸ παῖσμα. Τῶ φιλονεικοῦντι μὴ συνδιατείνου, ἵνα μὴ πάθει πάθος στρατεύσας
τῆς ἀρετῆς ἡττηθῆς. Τῶ ὑπερηφάνῳ μὴ συνεπαίρου λογισμῶ ἀντιφυσῶντι εἰς ἀντάνεμον πνεῦμα. 15

Οὐκ ἔπαινος γλώσση τροχαλῶς φθειγγομένη, ἀλλὰ χεῖλεσι δόξα εὐσταθῶς κινουμέ-
νοις.

Ἄχρωμένος λόγον ἐρώτα τὸν νοῦν σου καὶ τότε διακρίνας τὸ ψήφισμα δώσεις.

Μὴ παραλογίζου τὸν νοῦν σου ἀβουλία ῥημάτων, ἵνα μὴ κρημισθεῖ ἡ Χανανίτις σου
γλώσσα. 20

Μὴ σε *πνεῦμα παλύρημον*^a πλανήσῃ· ἐν αὐτῷ γὰρ φωλεύει τὸ δόλιον ψεῦδος. [Ἐ-
πλισαι δὲ σοφίας λόγον ἀληθῆ, ἵν' ἐκπολημήσῃς τὸ πολυμήχανον ψεῦδος].

1121 Ὁ ταῖς παρ' ἐτέρων λαιδορίας δακνόμενος καὶ μὴ ταύτας τῷ διαβόλῳ προσρίπτων τὸν
τῶν λογισμῶν αὐτοῦ δῆμον ἑαυτῷ ἐπεγείρει· καὶ ἑαυτὸν δὲ βέλη σκευάζειν ἔτι μᾶλλον ἐρεθίζει
ἐν τῷ τὴν ψυχὴν διὰ τῶν τοιούτων τιτρωσκομένην συμπίπτειν. 25

Ἐνεκεν διακονίας ἐπ' ἀλλοδαπῆς ἐὰν βαδίσης, μὴ φιλοξενεῖσθαι παρὰ πάντων εὐτρεπίζου
ἀνάξιον ἑαυτὸν τῆς δοχῆς καταλέγων, ἵν' οὕτως τὸν τῆς λαιδορίας λογισμὸν φυγαδεύσης, κἂν
λέγειν τάληθῆ νομίζῃ ὡς οὐκ οὔσης ἀγάπης.

Λαιδορούμενος τὰ μέγιστα ἢ ἀδικούμενος οὐ μνησικακήσεις, ἀλλ' εὐλογήσεις· ὁ γὰρ δα-
ίμοσι μνησικακῶν ἀνθρώποις ἀμνησικακεῖ, εἰρηνεύει δὲ μετὰ δαιμόνων ὁ τῷ ἀδελφῷ μνησικακῶν. 30

Ἐμπρησμός καρδίας μῆνις ἀντιλογίας, ψυχὰ δὲ ἀμνησικάκων δροσίζονται πνευματι-
κῶς.

Ἄνθρακες πυρὸς σπινθῆρας ἐρεύγονται· οὕτως καὶ μνησικάκοι ψυχὰ λογισμοὺς πο-
B νηρούς.

14 στρατεύσας : νικήσας C | 15 μὴ συνεπαίρου : συνανεπαίρου C | 16 ἄβιος Migne | 18 λόγων ΠΜαLa |
21 ἀποπλανήσῃ C | φωλεύει + καὶ C | 21–22 Ἐπλισαι — ψεῦδος *om. omnes praeter* C S3 Ar | 24 ἑαυτὸν : εἰς
privat. Suaresius | βέλη + γλώττης C | 27 ἑαυτοῦ La | δόξης ν | διαφύγῃς C | 28 νομίσης C νομίζω ν |
29 ἡ + καὶ C | ἀλλ' εὐλογήσεις *om.* C | 30 ἀμνησικακεῖ : οὐ μνησικακεῖ A C *Suaresius* | μνησιῶν (*sic*) C |
33 ἐξερεύγονται C | οὕτως *om.* DE |

^aJb 8,2

La conscience qui témoigne pour toi, ne la livre pas à une pensée méprisante qui édulcore la faute. Contre celle qui te querelle, ne débats pas, afin qu'en opposant une passion à une passion, tu ne sois défait en vertu. Contre la pensée orgueilleuse, ne t'élève pas, car elle souffle en sens contraire pour produire un esprit de vent contraire¹⁷⁶.

Pas de considération pour la langue qui parle à la vitesse d'un tour, mais gloire aux lèvres qui remuent posément.

Quand tu écoutes une parole, interroge ton intellect ; alors, après avoir discerné, tu donneras ton suffrage.

N'égare pas ton intellect dans de faux raisonnements, par des propos irréfléchis, de peur que ta langue cananéenne¹⁷⁷ ne soit jetée au précipice.

Qu'un esprit aux mille paroles^a t'égare pas, car en lui gîte le mensonge trompeur ; [mais¹⁷⁸ arme-toi d'une vraie parole de sagesse, afin de mettre en déroute le mensonge aux mille tours¹⁷⁹.]

Qui est piqué par les calomnies d'autrui et ne les rejette pas sur le diable éveille contre soi le peuple de ses pensées ; et celui-ci s'excite encore plus à préparer ses flèches, sachant qu'une âme blessée par de tels propos succombe.

Si tu vas à l'étranger pour un service, ne te prépare pas à recevoir l'hospitalité de tous ; considère-toi indigne d'être reçu, pour ainsi mettre en fuite la pensée d'injure, même si tu penses être dans le vrai en disant qu'il n'y a pas de charité.

Si tu subis les plus grands injures ou maltraitements, tu n'auras pas de rancune, mais tu béniras ; car qui tient rancune aux démons ne tient pas rancune aux hommes, mais celui qui a de la rancune envers son frère pactise avec les démons.

Le ressentiment poussant à la contradiction¹⁸⁰ est un bûcher dans le cœur, mais les âmes de ceux qui sont sans rancune se couvrent d'une rosée spirituelle.

Les charbons ardents crachent des étincelles ; de même, les âmes rancunières crachent des pensées mauvaises.

¹⁷⁶L'air est l'élément démoniaque ; cf. *Kephalaia Gnostica* I, 66 : "Il y a chez les démons prédominance de θυμός et d'air".

¹⁷⁷Cf. Origène, qui dans ses *Homélie sur Josué* 1, 6, fait des nations cananéennes l'allégorie du peuple des démons ; cananéen est ici synonyme de démoniaque.

¹⁷⁸La seconde partie de la sentence n'apparaît que dans C, S₃ et Ar ; S₁ omet la seconde partie de la sentence, Arm la sentence entière. Quant à S₂, qui est une version abrégée, elle omet la plus grande partie des ch. 19-22 et n'est donc d'aucune aide ici. L'accord de C et de S₃ semble pourtant signifier que ce membre de phrase est original. La tradition α aurait dans ce cas été victime d'un saut du même au même entre les deux ψευδος.

¹⁷⁹Le mot biblique πολύρρημος appelle sous la plume d'Evagre l'épithète homérique d'Ulysse.

¹⁸⁰Sur la mise en garde contre ce type de rancune, cf. ch. 4 et p. 123 n. 45.

Ὡσπερ πληγὴ σκορπίου δριμύτατον ἔχει τὸν πόνον, οὕτω καὶ μνησικάκος ψυχὴ πικρότατον ἔχει τὸν ἰόν. 35

DEUXIÈME PARTIE : CÉNOBITISME ET VIE PRATIQUE.

21

Luxure et vaine gloire.

xxii. Πνεύματι πορνείας μνησικάκει καὶ κενοδοξίας, δυσὶ πικροῖς δαίμοσιν ἐναντίοις ἀλλήλων· ὁ μὲν γὰρ πρόσωπα φεύγει, ὁ δὲ προσώποις χαίρει. Καὶ ὁ μὲν τῆς ἀσελγείας δαίμων τῷ τῆς ἀσκήσεως ἀγωνιστῇ τὰς ῥυπαρίας ἄφνω ἀκοντίσας ἀφάλλεται ὀξέως, τῆς διαπύρου τῶν πόνων δαδουχίας τὴν θέρμην μὴ φέρων· τῷ δὲ τῆς ἐγκρατείας χαυνωθέντι κολακεία ἡδονῶν τὸ κατ' ὀλίγον ἐπιβουλεύει συνομιλεῖν τῇ καρδίᾳ, ἵν' ἐξαφθεῖσα ταῖς κακίαις διαλεχθῇ, αἰχμαλωτισθῇ, 5 καὶ τὸ τῆς ἀμαρτίας μύσος εἰς πέρας ἀγάγη. Ὁ δὲ τῆς κενοδοξίας πλάνος δημοχαρὴς τυγχάνων παρεσκιασμένως ἐπίπταται τῇ ψυχῇ τῶν ἐθελοπόνων, τὴν δι' ὧν πόνων ἐργάζονται δόξαν ἐν αὐτοῖς θηρώμενος. Εἴ τις οὖν βούλοιτο τούτων σὺν Θεῷ περιγενέσθαι, λεπτυνέτω τὴν σάρκα κατὰ τῆς πορνείας, ταπεινούτω δὲ τὴν ψυχὴν κατὰ τῆς κενοδοξίας· οὕτω γὰρ ῥαδίως τοῦ μὲν τὴν ματαίαν δόξαν ἐξώσομεν καὶ Θεῷ εὐαρεστήσομεν, τοῦ δὲ τὰς ἀκαθάρτους φαντασίας φυσῆσομεν 10 καὶ καθαρὰν ἡδονῶν τὴν καρδίαν ποιήσομεν.

35 ὥσπερ *om.* C | τὸν πόνον : τὸν ἰόν τοῦ πόνου πλήττοντος La | οὕτω *om.* C | **cap. 21** 1 Πνεύμασι Y | ἐναντιουμένων C | 2-6 ὁ μὲν τῆς — πλάνος : ὁ μὲν πρῶτος ὀξὺς τοξότης ἀκορτιστῆς ὑπάρχει, μετέπειτα δὲ καὶ κόλαξ, ταῖς κατὰ μέρος κακίαις περιπτυσσόμενος τὴν καρδίαν· ὁ δὲ δεύτερος C | 3 ἐφάλλεται ν | 5 ἐπιβατεύει ν | ἐξαφθεῖσα MoΠMaLa | κακίας DE | διαλεχθῇ : διαλογαῖς ξ δὲ ἐλιχθεῖσα La διαφλεχθῇ καὶ Xe *om.* Y διαλεχθῇ καὶ *Suaresius* | 6 μῖσος *Suaresius* | 7 ἐπίσταται ν | ἐργάζεται E | 7-8 ἐν αὐτοῖς : ἑαυτῷ ξ ἑαυτοῖς C | 8 θηρώμενος ἢ La | οὖν *om.* C | σὺν Θεῷ + τούτων ΠLaY ἐν Κυρίῳ τούτων C | λιμωτέτω C | 9 ταπεινούτω : ἐξουδενίτω C | 10 ματαίαν δόξαν : κενοδοξίαν C | καὶ Θεῷ εὐαρεστήσομεν *om.* La | Θεῷ εὐαρεστήσομεν : ἑαυτοῦς τῇ θεωρίᾳ ἐπιγνώμεν C | ἐκφυσῆσομεν C | 11 ἡδονῶν *om.* C |

Comme la piqûre du scorpion provoque une douleur insoutenable, de même l'âme rancunière a un venin très amer.

DEUXIÈME PARTIE : CÉNOBITISME ET VIE PRATIQUE.

21

Luxure et vaine gloire.

Aie de la rancune contre l'esprit de luxure et celui de vaine gloire, deux démons amers et qui s'opposent l'un à l'autre : l'un fuit les personnes, l'autre¹⁸¹ s'en réjouit. Le démon de la débauche, après avoir soudain frappé de son ordure comme d'une flèche le combattant de l'ascèse, se retire rapidement, ne supportant pas la chaleur de la torche ardente des efforts ; mais chez celui qui a amolli sa continence, par la flatterie des plaisirs, il projette peu à peu d'entrer en relation avec son cœur, afin qu'attisé par les vices, il dialogue, soit fait captif, et mène à son terme l'acte abominable du péché. Quant au démon trompeur de la vaine gloire, bien qu'il prenne plaisir à la foule, c'est dans l'ombre qu'il plane sur l'âme de ceux qui ont le goût des efforts, pourchassant en eux la gloire par l'intermédiaire des efforts qu'ils font¹⁸². Si donc quelqu'un veut triompher de ceux-ci avec l'aide de Dieu, qu'il exténue sa chair contre la luxure, et qu'il humilie son âme contre la vaine gloire ; ainsi nous nous débarrasserons aisément de la gloire vaine de l'une pour plaire à Dieu, et nous soufflerons sur les images impures de l'autre pour purifier le cœur des plaisirs¹⁸³.

¹⁸¹Même remarque dans le *Pratique* 58 : *Le démon de la vaine gloire s'oppose au démon de la luxure, et l'on ne peut admettre que tous deux assaillent l'âme en même temps, car l'un promet les honneurs, l'autre conduit au déshonneur.* (p. 636). Avant d'évoquer le principe de la lutte contre les vices au moyen des vertus qui leur sont contraires, Evagre suggère de profiter du principe de division inhérent au mal, selon une lecture ontologique de la parole de l'Évangile : *Tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine ; et nulle ville, nulle maison, divisée contre elle-même, ne saurait se maintenir. Or, si Satan expulse Satan, il s'est divisé contre lui-même : dès lors, comment son royaume se maintiendra-t-il ?* (Mt 12, 25-26).

¹⁸²La même expression se retrouve à peu près dans le *Pratique* ch. 13 ; la vaine gloire est comparée à une bête sauvage que l'on chasse.

¹⁸³Malgré la référence aux "images impures" qui suggère qu'Evagre parle encore des plaisirs de la chair, le terme d'ἡδονή est plus large, et s'oppose à celui de πόνος, comme à la phrase suivante (cf. Jean Damascène, *Homilia in ficum arefactam*, PG 96, 577 D, cité *infra* ch. 28, note.). Elargissant sa remarque sur l'opposition entre les vices au chapitre précédent, Evagre s'apprête à établir la généralité du principe qui consiste à combattre les tendances ou habitudes peccamineuses par des habitudes contraires.

Habitude des vices, habitude des vertus.

D Χαλεπώτατόν ἐστι συνηθεία ἡδονῶν συνάπτεσθαι τὴν καρδίαν καὶ πολλῶν χρεῖα κόπων τὴν νομὴν τῶν κακῶν εἰς ἄκρον ἐκκόψαι· μὴ οὖν ταῖς ἡδοναῖς τὸν λογισμὸν συνομιλεῖν ἐθίσσης· ἐν γὰρ συλλόγῳ κακῶν ἐκκαίεται πῦρ· οὕτω γὰρ ἐκθερμαίνοντές σε λογίζεσθαι ποιοῦσι κόπον εἶναι τὴν πυρὰν τῆς φύσεως κρατῆσαι καὶ ὅτι πολὺς ὁ τῆς καρτερίας χρόνος καὶ βαρὺς ὁ τῆς ἐγκρατείας βίος· ἀναφέρουσι δέ σοι καὶ μνήμας ὧν σε νύκτωρ φαντάζουσιν αἰσχυρῶν μορφάζοντές σοι τὰ 5 πυρωτικὰ τῆς πλάνης εἶδωλα, εἶτα καὶ σφοδρότερον ἐν τῇ σαρκὶ ἐξάψαντες τὸν πυρετὸν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας^a γνωμοδοτοῦσί σοι ἔνδον, ὅτι ὅσον οὐκ ἰσχύεις κατασχεῖν τὴν τῆς φύσεως βίαν καὶν σήμερον ἀμαρτήσης δι' ἀνάγκην, ἀλλ' αὔριον μετανοήσεις διὰ τὴν ἐντολήν· φιλόανθρωπος 1124 γὰρ ὁ νόμος καὶ συγχωρῶν ἀνομίας τοῖς μετανοοῦσι· καὶ φέρουσί σοι τινὰς τῶν μετ' ἐγκρατείας πταισάντων καὶ πάλιν μετανοησάντων, ἵν' ἐκ τούτων πιθανοποιήσωσι τῆς ἑαυτῶν ἀπάτης τὴν 10 συμβουλίαν, ὅπως τῇ ἀντιστροφῷ μετανοίᾳ τὴν ψυχὴν ἀνακλάσαντες τὸν ναὸν τῆς σωφροσύνης πορνεῖον ποιήσωσιν, οὕτως ὑποσυρίζοντες οἱ δίγλωσσοι τῶν λογισμῶν ὄφεις ἐν τῷ κινουμένῳ τῆς καρδίας ἐργαστηρίῳ. **xxiii.** Σὺ δὲ ὦ τῆς ἐγκρατείας ἄνθρωπε, μὴ προφάσει πάλιν μετανοίας δελεάζου ἐλπίσιν ἀδῆλοις· πολλοὶ γὰρ πεσόντες εὐθύς ἀνηρπᾶσθησαν· ἕτεροι δὲ ἀναστῆναι οὐκ ἴσχυσαν τῇ τῶν ἡδονῶν συνηθείᾳ ὡς ὑπὸ νόμον δεθέντες. Τί γὰρ οἶδας, ἄνθρωπε, εἰ ζήσεις ἵνα 15 καὶ μετανοήσης, ὅτι χρόνους ζωῆς σεαυτῷ ὑπογράφεις· κἀνταῦθα πταίων τῇ σαρκὶ σου χαρίζη· τὸ μᾶλλον χάρισαι σεαυτῷ θανάτου τὴν μνήμην καὶ ἀναζωγράφει σου τῇ καρδίᾳ τὴν φοβερὰν τῆς κρίσεως δίκην εἴ πως δυνηθείης τὸ πυρεταῖνον τῆς σαρκὸς φρόνημα κατασβέσαι^b. Οὐ γὰρ ἄλλως κατασβέσεις τὰ σωματικὰ πάθη πρὶν ἢ τῇ σαρκὶ σου συγκεράσεις τοὺς τῆς ἀνασκευῆς αὐτῶν πόνους οὔτε μὴν ψυχικὰ πρὶν ἢ τῇ καρδίᾳ ἐξομβρήσεις τοὺς καρποὺς τῆς ἀγάπης. Τὰ μὲν 20

1 Χαλεπώτατον + γὰρ Xe | ἡδονὰς C | συμπράττεσθαι C | τὴν καρδίαν : τῆς καρδίας La om. C | 2 τῶν om. Suaresius | τῶν λογισμῶν E | συνόμιλον γίνεσθαι C | 2-3 ἐκ ... συλλόγων C | 3 θερμαίνοντές C | 4 κατερίας — ὁ τῆς om. Y | 5 ἀναφέρουν C | ὧν : ὡς C | φαντάζοντες C | αἰσχυρῶς A C | μορφάζοντές : φαντάζοντές A | 5-6 τὰ om. Suaresius | 6 σφοδρότερον : φαιδρότερον DE | τὸν νόμον La | 7 σοι : σε A | ἔνδοθεν C | ὅσον om. Y | τῆς φύσεως τὴν βίαν La τὴν βίαν τῆς φύσεως C | 8 ἀμαρτίας C | 9 νόμος : μόνος + ἀναμάρτητος C | ἀμαρτίας Y C ἀμαρτίαν Suaresius | καὶ om. C | φέρουσί + δὲ C | σοι om. Migne + καὶ C | 10 ἵν' ὡς ἐκ τούτου C | αὐτῶν C | 11 ἀνακαλέσαντες Y ἀνακλίναντες C | 12 ὑποσυρίζοντες : ὑποσύρους LaY ὑποσύρουσι C | τὸν λογισμὸν C LaY, ante δίγλωσσοι C | κινουμένῳ : κρύπτῳ C | 13 Σὺ δὲ — μετανοίας om. Y | πάλιν om. C | 14 γὰρ om. ΠMa C | οὐχετι C | 15 γὰρ om. C | ἄνθρωπε om. C | 15-16 καὶ om. C | 16 σεαυτῷ ὑπογράφεις om. C | 17 τὸ : τούτο La C δέον Y | μέλλον A | θανάτου : τοῦ *præm.* C | ἵνα ζωγράφῃς AB v | 18 πυρετὸν ξ | φρόνημα τῆς σαρκὸς C | 18-19 γὰρ — σωματικὰ : ῥαδίως δὲ σωματικὰ σβέσεις C σωματικὰ om. α | 19 συγκεράσεις τῇ σαρκὶ C |

^aRm 7,23^bRm 8,6

Habitude des vices, habitude des vertus.

Il est très pénible de lier le cœur à l'habitude¹⁸⁴ des plaisirs, et il faut beaucoup de peines pour couper ras l'herbe des vices. N'habitue donc pas ta pensée à converser avec les plaisirs¹⁸⁵ ; car dans l'assemblée des vices brûle un feu. En t'échauffant ainsi, ils te font comprendre qu'il est fatigant de maîtriser le brasier de la nature, que la maîtrise de soi prend longtemps, et que la vie de sobriété est pesante. Ils te font aussi ressurgir des souvenirs de choses honteuses, dont ils te font rêver la nuit, en modelant devant toi les images brûlantes de l'illusion. Ensuite, selon *la loi du péché*^a, ils attisent en ta chair une très forte fièvre, et te donnent intérieurement l'avis suivant : dans la mesure où tu n'as pas la force¹⁸⁶ de contenir la violence de ta nature, même si aujourd'hui tu pêches par nécessité, demain tu feras pénitence en vertu du commandement, car la loi est amie des hommes et pardonne ses iniquités¹⁸⁷ à qui fait pénitence ; et ils te présentent le cas de certains qui malgré leur sobriété ont fauté et ont à nouveau fait pénitence, afin de rendre ainsi plausible le conseil de leur tromperie. De la sorte, ayant fait plier l'âme par une pénitence à rebours, ils font du temple de la chasteté un lupanar ; et ainsi les serpents à la langue fourchue des pensées sifflent dans l'atelier mouvant du cœur. Toi, homme de sobriété¹⁸⁸, ne te laisse pas appâter par des espérances incertaines sous prétexte de pénitence future ; car beaucoup sont tombés et ont aussitôt été enlevés, d'autres n'ont pas eu la force de se relever, soumis par l'habitude des plaisirs comme sous une loi. Car sais-tu, homme, si tu vivras jusqu'à faire pénitence, toi qui assignes toi-même du temps à ta vie ? Ici-bas, en fautant, tu satisfais ta chair ; satisfais-toi plutôt du souvenir de la mort, et peins dans ton cœur le redoutable verdict du Jugement, si tu peux quelque peu éteindre l'ardente *arrogance de la chair*^b. Tu n'éteindras pas les passions du corps avant de concocter dans ta chair des efforts pour l'anéantissement de

¹⁸⁴Cette sentence introductive sert à poser la définition du vice (*κακία*) comme un *habitus* désordonné (*συνηθεία*).

¹⁸⁵Les termes employés par Evagre (*ἡδονή, πυρετός, αἰσχροά, πορνείον*) montrent qu'il prend pour exemple significatif dans son enseignement sur les habitudes mauvaises le cas particulier du vice de luxure ; on peut considérer qu'il anticipe par là sur l'observation fondamentale de la psychanalyse, selon laquelle ce vice est "la seule grande habitude, le besoin primitif, et que les autres besoins d'alcool, de morphine, de tabac, etc., n'en sont que les substituts, les produits de remplacement." (Freud, *Lettre à Fliess* du 22 déc. 1897).

¹⁸⁶L'expression *ισχύεις κατασχεῖν* est choisie pour la paronomase ; l'idée de force contenue dans le verbe *ισχύω* renvoie à la violence (*βία*) évoquée à la fin de la phrase.

¹⁸⁷Evagre emprunte cette expression à Jean Chrysostome, dans la 4^e *Homélie sur l'épître aux Ephésiens* : *Φιλάνθρωπος ὁ Θεός· ἀλλὰ καὶ δίκαιος κριτής, ἁμαρτίας συγχωρῶν* (*Dieu est ami des hommes, mais aussi juge de justice, pardonnant les péchés*) : PG 62, 35d. La formule s'apparente à Ps 85,5 : *toi qui es bon et qui pardonnes*, surtout dans la traduction de Symmaque (... καὶ ἀφίων) : FIELD, Frederick, *Hexaplorum Origenis...*, Oxford 1875, t. 2 p. 237.

¹⁸⁸Evagre emploie ici le terme d'*ἐγκράτεια*, qui dans son système s'oppose à la gourmandise, non à la luxure ; mais on a déjà observé (ch. 18 et note 162) que ces deux vices avaient partie liée.

γὰρ σωματικὰ πάθη ἐκ τῶν φυσικῶν τῆς σαρκὸς τὴν ἀρχὴν λαμβάνει καθ' ὧν καὶ ἡ ἐγκράτεια, τὰ δὲ ψυχικὰ ἐκ τῶν ψυχικῶν τὴν κύησιν ἔχει καθ' ὧν καὶ ἡ ἀγάπη· ἡ ἀγάπη ἀπαθείας ἐστὶ συνάφεια, παθῶν δὲ ἀπαλειφή, τὴν μακροθυμίαν προφέρουσα καὶ τὸν ζέοντα θυμὸν καταψύχουσα, τὴν ταπείνωσιν προβάλλουσα καὶ τὴν ὑπερηφανίαν καταφέρουσα· ἡ ἀγάπη ἔχει μὲν ἴδιον οὐδὲν πλὴν τοῦ Θεοῦ· αὕτη γὰρ ἐστὶ καὶ ὁ Θεός^a.

25

23

Courage dans le combat.

Ὁ εἰς τὴν φαιδρὰν τῶν μοναχῶν σύγκλητον νεοπαγῆς τυγχάνων τοὺς λογισμοὺς ἀπωθείσθω τοὺς προσσείοντας εὐφημίας αὐτῶ ἀπὸ τῆς συγγενείας, ἵν' ὅπως μὴ τὸν ἐξ ἀνθρώπων ἔπαινον, ἀλλὰ τὸν ἐκ τῶν ἐντολῶν μακαρισμὸν ἐπιζητοίῃ. Τῶν δὲ τὰς δειλίαις εἰσβαλλόντων δαιμόνων καταθαρσείτω· οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας, ἀλλὰ εἰς φόβον^b. διὰ τοῦτο πνεύματι δειλίας
D ἐαυτὸν μὴ καταπτησέτω μήτε τοὺς νυκτερινοὺς κτύπους τῶν δαιμόνων τρεμέτω, ὅποτε οὔτε 5
κατὰ χοίρων ἔχουσιν ἐξουσίαν^c. ἐν ταῖς ὀψιναῖς οὖν ἐξιὼν τῆς κέλλης μὴ θροεῖσθω καὶ φεύγων ἀνώπιν εἰσπηδάτω ὡς τῶν δαιμόνων δῆθεν κατατρεχόντων, ἀλλὰ κλίνας τὰ γόνατα ἐν ᾧ τόπῳ δειλιᾶ εὐξάσθω· οὐ γὰρ σοὶ ἐπιπεσοῦνται κἂν οὕτω σε θροοῦσιν· ἐπειδὴν δὲ ἀναστῆς, θάρρυνε τὴν καρδίαν καὶ παρακάλει τῇ ψαλμωδίᾳ· «οὐ φοβηθήσῃς,» λέγων, «ἀπὸ φόβου νυκτερινοῦ, ἀπὸ βέλους πετομένου ἡμέρας, ἀπὸ πράγματός ἐν σκοτει διαπορευομένου, ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου 10
μεσημβρινοῦ^d.» οὕτω γὰρ ἅπαξ καὶ πολλοστὸν ποιήσας τὸν δαίμονα τῆς δειλίας θᾶπτον ἀφ' ἐαυτοῦ ἀπελάσεις. Ἄδυνατοῦντες γὰρ ἔργῳ βλάπτειν ταῖς φαντασίαις τὴν ψυχὴν δειλοκοποῦσιν,
1125 ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τοὺς ἀδυνάτους ἰσχυροὺς καὶ δυνατοὺς εἶναι νομίσωμεν.

21 γὰρ *om.* DE Y | καθ' ὡς C | 22 τὴν κύησιν ἔχει *om.* A | καθ' ὡς C | 24–25 ἴδιον μὲν C | **cap. 23** 25 τοῦ *om.* C | 1 ὑμνάζοντων C | τοὺς + δὲ AB | διαλογισμοὺς Xe | ἀπωθεσθω A ἀποσειούσθω C | 2 προσείοντας AB ν σημαινόντας C | αὐτῶ *ante* εὐφημίας *Suaresius* ὡς C | ἀγενείας A | μὴ + ἡ C | 3 τῶν ἐκ A | ἐπιζητοίῃ : ἀναζητῶν C | ἐμβαλλόντων C | 5 ὅποτε Y | 6 ὀψιαῖς C | ἐξέλθων *Suaresius* | μὴ σε θροεῖτω C | φεύγειν C | 7 εἰσπηδάτω : καὶ ἐπειδὴν C | 7–8 ἀλλὰ — εὐξάσθω : μήτε δὲ ἐν ταῖς νυκτεριναῖς ὥραις ἐξιέναι τοῦ μοναδίου δειλανδρίτω· ἀλλὰ νύκτωρ ἐξελθῶν καὶ κλίνας τὰ γόνατα, προσεξάσθω τὰ δέοντα C | 8 θροήσωσι ν προοῦσιν C | εἶτα δὲ καὶ ἀνάστηθι καὶ C | θάρρει A θάρρυνον *post* καρδίαν C | 9 τὴν + δειλιῶσαν C | τῇ καρδίᾳ AB ΠΜαLaWoPaXe | 11–12 ἐφ' ἐαυτοῦ A | ἀπελάσεις : ἀποσβήσεις C | 12 Ἄδυνατοῦντας C | ἔργα τὸ C | 13 ἵνα + οἱ ἄνθρωποι *Suaresius* | τοὺς ἀδυνάτους : τοὺς *om.* C | καὶ δυνατοὺς *post* νομίσωμεν C *om.* II | νομίσωσιν MaWoXePaY νομίσω II |

^a1Jn 4,8 ^bRm 8,15 ^cLc 8,32 ^dPs 90,5–6

celles-ci ; ni celles de l'âme avant de faire pleuvoir sur ton cœur les fruits de la charité. Les passions du corps en effet tiennent leur origine des besoins naturels de la chair, et contre elles il y a la sobriété ; celles de l'âme tiennent leur conception de l'âme, et contre elles il y a la charité¹⁸⁹. La charité est le lien de l'impassibilité et le renoncement aux passions, elle apporte la patience et rafraîchit le bouillonnement de la partie irascible, elle produit l'humilité et abat l'orgueil ; la charité ne possède rien en propre, sinon Dieu ; car elle est Dieu lui-même^a.

23

Courage dans le combat.

Que celui qui est novice dans l'illustre sénat des moines repousse les pensées qui lui brandissent la notoriété de sa famille¹⁹⁰, afin de ne pas rechercher la considération des hommes mais la béatitude des commandements. Qu'il prenne courage contre les démons qui suggèrent la lâcheté¹⁹¹, car *vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage pour retomber dans la crainte*^b. Qu'il ne se recroqueville donc pas devant l'esprit de lâcheté, et qu'il ne craigne pas les vacarmes nocturnes des démons, vu qu'ils n'ont pas même autorité sur des porcs^{c192}. Le soir, quand il sort de sa cellule, qu'il ne soit pas terrorisé jusqu'à fuir et sursauter en l'air comme si les démons étaient soi-disant à ses trousses, mais qu'il plie les genoux¹⁹³ et prie au lieu même où il est saisi de lâcheté, car ils ne t'agresseront pas même s'ils te terrorisent. Quand tu te relèves, raffermis ton cœur et reconforte-le en psalmodiant¹⁹⁴ : *Tu ne craindras ni la crainte nocturne, ni la flèche qui vole au grand jour, ni la chose qui rôde dans l'obscurité, ni le malheur et le démon de midi*^d. Ayant fait ainsi une fois, plusieurs fois, tu chasseras plus vite loin de toi le démon de la lâcheté. Puisqu'en effet ils sont incapables de nuire réellement, ils accablent l'âme de lâcheté au moyen d'images, afin que nous pensions que les faibles et les impuissants sont forts et puissants.

¹⁸⁹Les vertus théologales, surtout la charité qui est évoquée par Evagre bien plus que la foi et l'espérance, font l'objet d'une tentative d'intégration au système des vertus pratiques (cf. p. 245). La charité, dans les *Vices opposés aux vertus*, est plusieurs fois associée aux vertus de l'intellect ; ici, ce sont à la fois les vertus de l'irascibilité et de l'intellect qu'elle recouvre. On note donc une hésitation entre l'anthropologie tripartite et un système de dichotomie corps/âme, comme au dernier paragraphe du ch. 10.

¹⁹⁰On peut voir à nouveau ici un élément d'expérience personnelle, puisqu'Evagre détonnait par ses origines aisées dans le milieu monastique des Kellia, majoritairement composé d'humbles paysans.

¹⁹¹La lâcheté dont il s'agit est concrètement la tentation de retourner dans son pays auprès des siens : ch. ch. 1.

¹⁹²Allusion à l'épisode du Géranésien possédé par la Légion de démons, qui, sur l'ordre de Jésus, est expulsée et se réfugie dans un troupeau de porcs (Mt 5/Mc 5/Lc 8), mais aussi à ATHANASE, *Vie d'Antoine* 26, 6 (SC 400 p. 208), où le vacarme nocturne est une technique habituelle des démons pour épouvanter l'ascète. Cf. aussi *Chapitres sur la prière* 97.

¹⁹³Sur la position à genoux pour la prière, cf. PERRONE, LORENZO, *La preghiera secondo Origene*, p. 169.

¹⁹⁴Evagre a déjà fait allusion à la fin du chapitre 1 à l'idée qui est au centre d'œuvres comme l'*Antirrhétique* et selon laquelle c'est dans le chant des psaumes que le moine trouve la grâce de force nécessaire pour le combat ascétique. Cf. aussi Introduction, p. 50.

La pratique.

xxiv. Καλλίστοις ἱματίοις μὴ σεαυτὸν περιστολίσης, ἵνα μὴ τὸν τῆς κενοδοξίας δαίμονα προφανέστερον ἐνδύσῃ· οὐ γὰρ ἐν κάλλει ἱματίων αἱ ἀρεταὶ φοροῦνται, ἀλλ' ἐν κάλλει ψυχῆς οἱ πόνοι χρυσοφοροῦνται. Τὸν δὲ τοῦ Θεοῦ φόβον ἐπενδύου τῶν τῆς κρίσεως κολαστηρίων, ὅπως φόβῳ πυρὸς ἀκατάσβεστον τὴν τῶν πόνων θέρμην ἐπενδύσῃ καὶ θᾶπτον κατὰ τῆς κακοτεχνίας τῶν λογισμῶν σοφισθήσῃ· ἀρχὴ γὰρ ἐστὶν ὁ φόβος τῆς σοφίας^a.

5

B Ὁ τῶν λογισμῶν τὴν πλάνην διὰ πείρας ἐξαγγέλλων οὐ πᾶσιν εὐγνωστος ἔσται πλὴν τῶν ἐν πείρᾳ· ὁδὸς γὰρ τῆς ἐν τούτῳ τῷ μέρει γνωστικῆς ἢ πείρα καθέστηκεν. Αἰτία γὰρ ἀμφοτέρων ἐστὶν ἡ πρακτικὴ, ἥνπερ πονικώτερον κατέχοντες ἑαυτοὺς ἐπιγνωσόμεθα καὶ λογισμῶν καταγνωσόμεθα καὶ Θεὸν ἐπιγνωσόμεθα.

Ὁ ἐκ πρακτικῆς ἐκδημίας καὶ γνωστικῆς ἐνδημίας^b τῶν λογισμῶν τὴν τέχνην τοὺς ἀφελεῖς ἀλείφων βλεπέτω μὴ εἰς ἔνδειξιν δόξης τὴν γνωστικὴν κομπάζῃ· εἰ δὲ λογισμὸς τοῦτον μεγάλων ληστεύει εἰς βοήθειαν λαμβανέτω τὸν νέηλυν Ἰουθὼρ Μωϋσῆ τῷ μεγάλῳ προφήτῃ τὴν ἀπὸ τῆς χάριτος σοφὴν συμβουλίαν καὶ διάκρισιν ἐκδόντα^c.

10

Ἦτω σου τῶν λογισμῶν ἡ δύναμις τὰ ἔργα· τὰ γὰρ πρακτέα τῶν λεκτέων ἐστὶ φιλοσοφώτερα, καθάπερ καὶ ἐπιπονώτερα· πράξεως παρουσίας ὥσπερ οἱ λόγοι ἐξαστράπτουσιν, ἔργων

15

3 τοῦ Θεοῦ *om.* C | τῶν : τὸν Π | 4 ἀκατασβέστου ξ | τὴν + ἀδιαίρετον ξ | τῶν πόνων *om.* ν *post* θέρμην C | θέρμην : στολήν ξ | θᾶπτον *post* κακοτεχνίας *Suaresius* | 5 ὁ *om.* C | 7 τούτῳ τῷ μέρει ... ἢ πείρα : πείρα ... τῷ μέρει La | 7-8 αἰτία δὲ ἑκατέρων C | 8 γνωσόμεθα C | 8-9 καὶ λογισμῶν καταγνωσόμεθα καὶ Θεὸν ἐπιγνωσόμεθα *om.* A | 10 Οἱ A | 11 γνῶσιν C | κομπάζέτω DAB MoΠMaLaWoPaXe | λογισμῶν τούτων A | 12 μεγάλων Π | λαβέτω C | νέηλυν + διορθῶν A Ἑλληνα *Suaresius* | 13 τὴν *om.* C | σοφὴν συμβουλίαν καὶ *om.* C | καὶ *om.* AB MoLaXe | ἐλθόντα A | 14 ἡ δύναμις τῶν λόγων C | 15 καθάπερ — παρουσίας *om.* C | ὥσπερ *om.* La | ἀστράπτουσιν E |

^aPs 110, 10; Pr 1,7; Si 1,14 ^b2Co 5,8-9 ^cEx 18, 13-27

La pratique.

Ne te drape pas des plus beaux vêtements, afin de ne pas revêtir trop ostensiblement le démon de vaine gloire ; car les vertus ne s'endossent pas par la beauté des vêtements¹⁹⁵, mais les efforts se portent brochés d'or dans la beauté de l'âme. Revêts la crainte de Dieu, celle des lieux de châtement du jugement, afin que par crainte du feu, tu revêtes la chaleur inextinguible des efforts et sois rapidement rendu sage contre l'art maléfique des pensées ; car *la crainte est le commencement de la sagesse*^a.

Qui dénonce l'illusion des pensées pour en avoir fait l'expérience ne sera pas compris de tous, sauf de ceux qui ont fait cette expérience¹⁹⁶ ; car l'expérience est en ce domaine le chemin de la vie gnostique. Car la cause des deux¹⁹⁷ est la pratique ; si avec davantage d'efforts nous la soumettons, nous nous connaissons nous-mêmes, nous condamnerons les pensées et nous connaissons Dieu.

Qui peut, grâce à son émigration pratique et son immigration^{b198} gnostique, oindre¹⁹⁹ les simples de la technique des pensées, qu'il veille à ne pas faire étalage de sa gnostique pour montrer sa gloire ; s'il se fait ravir par une pensée qui le majore, qu'il appelle au secours le nouveau venu Jéthro²⁰⁰ qui délivra au grand prophète Moïse un sage conseil et jugement venant de la grâce^c.

Que ton pouvoir contre les pensées, ce soient les travaux²⁰¹, car il y a plus de philosophie dans les actes que dans les paroles, comme il y a aussi plus d'effort. Quand il y a les actes, c'est comme si les paroles étincellent ; mais s'il n'y a pas de travaux présents,

¹⁹⁵On trouve l'idée opposée dans 1P 5, 5 : *comme on met un vêtement de travail, revêtez l'humilité dans vos rapports les uns avec les autres*. Evagre est peut-être d'autant plus sensible à cette image qu'il avait dans sa jeunesse, selon Sozomène, le goût des habits de luxe (*Histoire Ecclésiastique* VI, 30-9, SC 495, p. 412).

¹⁹⁶L'"expérience" monastique (πειρα), dans le vocabulaire d'Evagre, est en même temps l'épreuve imposée par les démons, le combat spirituel : cf. ch. 10, l. 38.

¹⁹⁷La pratique et la gnostique.

¹⁹⁸L'émigration dont il est question (ἐκδημία) est la ξενιτεία et la fidélité subséquente à la vie au désert ; l'ἐνδημία est la montée de l'âme vers Dieu permise par cette émigration. Cf. aussi ch. 1 et note 16.

¹⁹⁹L'audace de l'emploi du verbe "oindre" dans le sens d'"enseignement", à cause de la pratique des athlètes qui s'oignent d'huile à l'entraînement, est rendue possible par le rapprochement des sonorités entre ἀλείφω (oindre) et ἀφελής (simple).

²⁰⁰La figure de Jéthro est ici invoquée comme modèle du "pratique", par opposition au contemplatif Moïse, qui a reçu directement de Dieu la connaissance de la Loi. Or c'est Jéthro qui montra à Moïse comment s'organiser du point de vue pratique, pour avoir le temps de converser avec Dieu (Ex 18, 13-27). La pratique, bien qu'inférieure à la gnostique, est néanmoins un préalable nécessaire.

²⁰¹Il s'agit des efforts ascétiques et non du travail manuel ; cf. ch. 7.

C δὲ μὴ παρόντων οἱ λόγοι τὴν τῶν ἔργων δύναμιν οὐκ ἀπαστρέπτουσι.

25

Sentences sur l'hospitalité et la vie communautaire.

Πολιῶν ἔγκλημα λόγος νεώτερος καὶ χεῖλη πέρπερα τινασσόμενα γέλωτι· Ὁ δὲ ταράττων καὶ ταραπτόμενος εἰκῆ γαλήνης ἐκτὸς ἔσται καὶ κλύδωνος οὐκ ὄντος χειμάζεται.

xxv. Μὴ τὴν ἄκαιρον γλῶσσαν λεξιθήρει, ἵνα μὴ τὸ αὐτὸ ὑφ' ὧν οὐ θέλεις ὑπομε-
ίνης.

Φεῦγε πτερνίσαι τοῦ πλησίον τὴν γλῶτταν ἵνα καὶ σὺ τοῦ διαβόλου τὸν πτερνισμόν
διαφύγης.

Φεῦγε ὄνειδίσαι ἀδελφοῦ σου πταῖσμα, ἵνα μὴ τῆς συμπαθείας ὡς ἀλλόφυλος ἐκπέσης. 5

D Ὁ τὴν χρηστότητα καὶ τὴν ἀγάπην εἰς τὸν ἀδελφὸν μὴ ἔχων, πῶς τῆς χριστοφόρου
ἀγάπης μέλος ἂν εἴη·

Ἐπὴν τῇ συντόνῳ σου νηστεία καὶ ἡσυχία ἀδελφός σοι παραβάλη, μὴ τῶν λογισμῶν
τὴν ἀηδῖαν παραδέξῃ ὑποτιθεμένων σοι ὄχλησιν τῇ ἡσυχίᾳ, ἐκκοπήν δὲ τῇ νηστείᾳ· ποιοῦσι δὲ
τοῦτο ἵνα ἰδῶν τὸν ἀδελφόν σου μὴ ὡς Θεὸν αὐτὸν ἴδῃς. 10

Τὰς συνεχεῖς τῶν ἀδελφῶν ἐπιστασίας ὀχλήσεις εἶναι μὴ φάσκωμεν, συμμαχίαν δὲ
μᾶλλον· κατὰ τῆς φάλαγγος τοῦ ἀντιπάλου τὴν αὐτῶν χοροστασίαν ἐμπιστεύσωμεν· οὕτω γὰρ
τῷ φίλτρῳ τῆς ἀγάπης ἐνωθέντες τὴν κακίαν ἐξωθήσομεν καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν εἰς τὸν τῆς
φιλοξενίας θησαυρὸν μετακομίσωμεν.

1128 Μὴ ὡς χάριν παρέχοντες τοῖς ἀδελφοῖς τούτους δεξιωσώμεθα, ἀλλ' ὡς ὑπόχραιοι 15
ὄντες τῷ δανείσματι μεθ' ἰκεσίας ξενίζωμεν καθὼς ὑπέδειξε Λώτ^a.

1-2 Ὁ δὲ *om.* C | καὶ : ἦ C | 2 ἔσται ἐκτὸς C | χειμάζεται *om.* C | **cap. 25** 3 καὶ σὺ : σοὶ C | 3-4 τὸν
πτερνισμόν τοῦ διαβόλου ἐκφύγης C | 5 Φεῦγε + τοῦ C | σου *om.* C | πταῖσμα : τὸ *præm.* MoPIMaLaY πταίσματα
E C | 6 χρηστοτάτης C | 8 Ἐπὴν + ἐν C | καὶ ἡσυχία *om.* v | σου LaY C *om.* Suaresius | 9 ὑποθεμένων
C | ἐγκόπην Suaresius | 10 ὡς — ἴδῃς : παραδέξῃ La | ἴδοις v | 11 Τὰς *ante* ἐπιστασίας La | τῶν ἀδελφῶν
om. La | ἐπιστάσεις C | μὴ ὄχλησιν εἶναι C | 11-12 μᾶλλον + πέλειν Y *om.* C | 12 τῆς φάλαγγος *om.* C |
ἐμπιστεύωμεν C | 13 ἐνωθέντες : οὐχ ὑπενδόντες C | 15 τούτοις DE | δεξιῶμεθα C | 16 δανείσματι : δάνει (*sic*) C |

^aGn 19,2-3

les paroles ne font pas étinceler le pouvoir de ces travaux.

25

Sentences sur l'hospitalité et la vie communautaire.

C'est un sujet de reproche, pour un vieillard, qu'une parole puérile et des lèvres frivoles secouées par le rire²⁰². Qui trouble ou se trouble à la légère sera hors de l'accalmie : même sans houle il est dans la tempête.

Ne fais pas chercher des mots à la langue qui parle à contretemps, de peur d'endurer la même chose de ceux dont tu ne le souhaites pas.

Evite de faire un croc-en-jambe à la langue²⁰³ de ton prochain, afin d'éviter toi aussi le croc-en-jambe du diable.

Evite de reprocher sa faute à ton frère, de peur de perdre sa sympathie, comme si tu étais un étranger.

Celui qui n'a pas de bonté et de charité pour son frère, comment pourrait-il être membre de la charité qui porte le Christ²⁰⁴ ?

Si dans ta solitude et ton jeûne assidus, un frère te rend visite, n'admets pas l'incivilité des pensées, qui t'y font voir une gêne pour ta solitude et une interruption pour ton jeûne ; elles font cela afin qu'en voyant ton frère, tu ne le voies pas comme s'il était Dieu²⁰⁵ lui-même.

Quant aux visites fréquentes des frères, ne disons pas qu'elle sont une gêne, mais plutôt un renfort : contre la phalange de l'Adversaire, appuyons-nous sur la ronde qu'elles forment ; unis ainsi par une affection charitable, nous nous débarrasserons du vice et nous déposerons le travail de nos mains dans le trésor de l'hospitalité.

Ne recevons pas nos frères comme si nous leur faisons une faveur, mais, comme si nous étions leurs débiteurs à la suite d'un prêt : accueillons-les comme hôtes avec supplications, à l'exemple de Lot^a.

²⁰²Le rire était vu avec suspicion par les maîtres d'Evagre, Clément d'Alexandrie en particulier : *Il est vrai que l'homme est un animal capable de rire ; mais il ne s'ensuit pas qu'il doive rire à tout propos. Le cheval est un animal qui hennit, mais il ne hennit pas à tout propos.* (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue* 2, 46.)

²⁰³Il s'agit sans doute de ne pas mettre son prochain en situation de médire d'autrui.

²⁰⁴Paronomase très classique entre *χρηστότητα* et *χριστοφόρος*, accentuée par l'iotacisme.

²⁰⁵Premier rappel du conseil évangélique qui sera cité expressément à la dernière sentence du chapitre : *Alors les justes lui répondront : "Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te désaltérer, étranger et de t'accueillir, nu et de te vêtir, malade ou prisonnier et de venir te voir ?" Et le Roi leur fera cette réponse : "En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait."* (Mt 25, 37-40). Comme il est signalé dans l'introduction (cf. p. 50), Evagre fait sienne la conception de la vie cénobitique comme mise en pratique des conseils évangéliques.

Τινές ὡς ἐπὶ ξένῳ ἀξιώματι καὶ ξένως ἐπαίρονται καὶ ὅταν μὲν ξένον γνώριμον καλῶσιν, οὐδ' ὄλως παρακαλοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τὸν τῆς κλήσεως λόγον τῷ τύφῳ πλατύνουσιν, τὸν δὲ παραιτούμενον ὡς ἐφυβρικότα μέμφονται· διὰ τοῦτο μέγα φύσημα ἐντεῦθεν ἀνακαίεται· οἱ γὰρ λογισμοὶ τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς παρακεντοῦντες τυφλώττουσιν, ἵνα ταῖς καλλίσταις τῶν ἐντολῶν κακίστως χρῆσώμεθα.

20

B **xxvi.** Ὅταν λογισμὸς ἐκκόψη σε μὴ ἄγαν βιάσασθαι τῇ τραπέζῃ τὸν ἀδελφόν, τότε δι' αὐτοῦ κωμωδεῖ σε μὴ βεβιασμένην ἔχειν τὴν βίαν τῆς ἀγάπης· σοὶ μὲν γὰρ ἴσως ὑποβάλλει τὸν ἀδελφὸν ἕνα τῶν κυκλευτῶν ὑπάρχειν καὶ ὅτι ἄρτοις ἀρκεσθεὶς ἀφικέσθω· ἐκείνῳ δὲ ἐμβάλλει φιλοξενίαν παρὰ σοὶ τὸ παράπαν μὴ εὐρηχένοι· τῆς γὰρ πρακτικῆς αὐτοῦ μεταβολῆς τὸ ὄμμα βαστάζων, ἕνα τῷ ἐνὶ ἐν ταῖς καρδίαις ἐμβάλλει, ἵνα τοῦ μὲν τὴν φιλοξενίαν ὑπεκκόψη, τοῦ δὲ 25 τὴν λοιδορίαν ἐκβλαστήσῃ.

Ἄβραάμ καθήμενος πρὸ τῆς σκηνῆς, εἶ που τινὰ τῶν παριόντων ἐώρα ἔργῳ προσεδέχετο καὶ τοῖς ζῶσιν ἐν ἀσεβείᾳ ἐξήπλου τὴν τράπεζαν^a, βαρβάρους δεχόμενος ἀγγέλων οὐκ ἀπέτυχεν^b. Ἰσασι τὴν τῆς φιλοξενίας γλυκύτητα ὅσοι ξενιτεύσαντες ὑπὸ ταύτης ἐξενίσθησαν, 30 ὅτε καὶ λόγος προσηγῆς γλυκεῖαν ἀρτύει τὴν τράπεζαν τῇ καρδίᾳ· μετὰ πολλῆς οὖν σπουδῆς τὴν φιλοξενίαν χρῆστοποιώμεθα, ἵνα μὴ μόνον ἀγγέλους, ἀλλὰ καὶ Θεὸν ὑποδεξώμεθα· *ἐφ' ὅσον γάρ, φησὶν ὁ Κύριος, ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε^c.*

30

26

Conclusion sur la vie cénobitique : trois apophtegmes.

Τίς τῶν γνωστικωτέρων τὴν πρακτικὴν μετιόντων οὕτως ἀπεκρίνατο· τὰς ἐνηχούσας τῶν δαιμόνων ἐν τῇ καρδίᾳ φαντασίας εἴωθεν ἐξαφανίζειν ἢ τῆς φιλοξενίας σπουδὴ καὶ 16 ἀξιώματι + τῆς φιλοξενίας C | 16-17 ξένον — καλῶσιν : ἡ γνώριμος, καλοῦσιν· ὅταν δὲ ξένος C | 17 λόγον om. C | 18 ἐφ' ὕβρει κατάμέμφονται C | τοῦτο : τὸ C | ἀνακαίεται om. C | γὰρ om. C | 19 τὰ κάλλιστα C | 20 χειρίζομεν C | 21 σοὶ DA ν | ἀδελφόν : ξένον C | 22 κωμωδεῖ σε : κωμώδησαι C | ἔχειν + γλῶτταν εἰς Y | τὴν βίαν τῆς ἀγάπης : τῆς ἀγάπης τὴν βίαν Wo γλῶτταν εἰς *præm.* LaY τὴν ἀγάπην A τὴν βεβαίαν ἀγάπην C | 23 τῶν κυκλευτῶν ἕνα τὸν ἀδελφόν Y | κυκλευόντων C | εἰσβάλλει C | 24 σοὶ : σοῦ C | πατρικῆς C | διαβολῆς C | 25 διαβάλλει C | 26 τὴν om. *Suaresius* | 27 πρὸ : ἐπι C | ἐώρα : εἶδε C | ἔργῳ om. C | 28 καὶ τοῖς om. ν | ἐν ἀσεβείᾳ : ἀσεβῶς C | βαρβάρους : καὶ ὁ *præm.* E + δὲ C | 29 ὑπ' αὐτῆς DE | 30 γλυκεῖαν : πλουσίαν (*sic*) C | ἀρτύση ξ | τὴν τράπεζαν τῇ καρδίᾳ : τῇ καρδίᾳ τὴν ἡδονὴν C | σπουδῆς : ἡδονῆς C | 31 φιλοξενίαν + καὶ ἡμεῖς C | 32 γάρ — Κύριος om. C | ὁ Κύριός om. WoYPaXe | ὁ Κύριός φησιν Π | τούτων + τῶν ἀδελφῶν μου La | **cap. 26** 1 τὴν ἀρετὴν A ΠMaLaWo²Y | 2 φαντασίας τῇ καρδίᾳ C |

^aGn 18 ^bHb 13,2 ^cMt 25,40

Certains se flattent étrangement de la réputation de leurs hôtes²⁰⁶, et lorsqu'ils convient chez eux quelque hôte connu, ils ne l'invitent pas du tout, ils déploient avec suffisance une parole de convocation, et ils blâment comme un affronté quiconque refuse. De la sorte s'embrase une grande bouffée d'orgueil, car les pensées crèvent l'œil de l'âme pour l'aveugler²⁰⁷, afin que nous fassions un très mauvais usage des plus beaux des commandements.

Quand une pensée te détourne de trop forcer ton frère pour qu'il partage ta table, à travers lui elle te raille de n'avoir pas assez forcé sur la force de la charité²⁰⁸ : peut-être elle te suggère que le frère est gyrovague²⁰⁹ : qu'il se satisfasse de pain et s'en aille ! Quant à lui, elle lui suggère qu'il n'a pas du tout trouvé l'hospitalité chez toi. Supportant le spectacle de son mouvement vers la vie pratique, elle suggère au cœur de chacun quelque chose de différent, afin d'éliminer l'hospitalité chez l'un, et de faire germer l'injure chez l'autre.

Abraham, assis devant sa tente, s'il voyait passer quelqu'un, le recevait vraiment, et dressait sa table pour ceux qui vivaient dans l'impiété^a ; recevant les barbares, il ne manqua pas les anges^b. Ils connaissent la douceur de l'hospitalité, tous ceux qui, s'étant expatriés, ont été accueillis par elle, quand aussi une parole aimable agrmente une table douce pour le cœur. Pratiquons donc l'hospitalité avec beaucoup de zèle, afin de ne pas recevoir que des anges, mais Dieu également ; car *ce que vous avez fait à l'un de ces petits*, dit le Seigneur, *c'est à moi que vous l'avez fait*^c.

Conclusion sur la vie cénobitique : trois apophtegmes.

Un des gnostiques avancés dans la pratique fit cette réponse²¹⁰ : "le zèle pour l'hospitalité, et un simple service rendu avec de bon cœur, font disparaître d'ordinaire les images

²⁰⁶Jeu de mots intraduisible entre ζένωος (étrangement) et ζένος (hôte). Sur cette attitude vis-à-vis des hôtes, cf. *Introduction*, p. 48.

²⁰⁷L'âme, comme le Cyclope du mythe, a un œil unique. Cette réminiscence de l'*Odyssée* (chant ι'), inhabituelle dans l'œuvre d'Evagre mais plus davantage à sa place dans ce traité au ton plus littéraire, montre bien comment Evagre se représente le combat de l'homme, grossier et lourd, face aux démons rusés et insaisissables.

²⁰⁸Jeu de mots renforcé en grec par l'assonance (βεβιασμένην ἔχειν τὴν βίαν) : l'auteur cherche à faire donner par son style quelque idée du caractère moqueur du démon.

²⁰⁹Ce terme technique est très utilisé dans les *Huit esprits de malice*.

²¹⁰Le verbe ἀποκρίνομαι place les trois paragraphes qui vont suivre dans le genre littéraire des Apophtegmes. Ils marquent la fin de la partie consacrée à la pratique, évoquant de façon impressionniste la vie cénobitique avant d'aborder la troisième partie, consacrée à l'anachorèse.

δαφιλῆς ὑπηρεσία προθύμως γινομένη, εἴπερ τις τῶν ὑλῶν ὁπωσδηποτοῦν ἀπήλλακται· ταῦτα δὲ γινόμενα μετὰ ταπεινώσεως καὶ συντριβῆς καρδίας θᾶπτον ἀπαλλάττει τῶν φαντασιῶν τὸν κάμνοντα· σφόδρα γὰρ δεδοίκασιν τὴν ταπείνωσιν οἱ δαίμονες εἰδότες ταύτην δεσποτικὴν 5 γεγενῆσθαι στολήν.

D Τίς τῶν δοκιμωτάτων περὶ ταπεινώσεως λόγον κινῶν καὶ τοῦτο κατεμήνυσεν ὅτι πατήρ, φησί, τῶν πάνυ δοκίμων ὑπὸ δαιμονῶντος καὶ δεινῶς ἀφραίνοντος τὴν σιαγόνα κρουσθεὶς εὐθύς ἐναλλάξας καὶ τὴν ἄλλην ἐτοιμὴν παρέθηκεν· ὁ δὲ ὡς ὑπὸ ἀστραπῆς τῆς ταπεινώσεως ἀντικρουσθεὶς κραυγᾶσας ἀθρόως τοῦ πλάσματος ἀφήλατο. 10

xxvii. Ἐπιφανίου τοῦ ἁγίου ἐπισκόπου καὶ οὗτος ὁ λόγος· ἐγένετο ὅτι, φησί, χήρας 1129 πιστῆς υἱὸς ἔχων δαίμονα πύθωνα ἐν τῇ πληγῇ χρονίσας θεραπείαν οὐχ ὑφίστατο. Τῆς δὲ τούτου μητρὸς ἐπιταπεινωθείσης τῷ πένθει εὐχαριστία τὸ πάθος κατέψυξεν, ἥπερ ἐκ τοῦ Σταυροῦ τὴν ψυχὴν κρεμάσασα τὸν δαίμονα τοῦ παιδὸς ταῖς εὐχαῖς ἀπέρρηξε. Τοῦ γὰρ νέου ἐν τοῖς μέρεσι τοῖς περίξ πλανωμένου καὶ τῆς μητρὸς οἴκοι εὐχομένης τὸ ταύτης ὄνομα βοῶν ὁ 15 δαίμων βασάνοις ἠλαύνετο· ἡ δὲ αὐτὸ τοῦτο ἀκούσασα οὐκ ἐπέδραμε τῷ πράγματι τὴν μάχην τῆς φύσεως τῇ ταπεινώσει δεσμεύουσα, ἐλκομένη δὲ παρ' ἄλλων ἀβουλήτως ἀπήγετο, ἐπέκεινα δὲ καὶ ὁ δαίμων χρῆσθαι τῇ φυγῇ ἐμαίνετο· ἡ μὲν οὖν ἐπιστάσα καὶ τοῖς δάκρυσι τὸν παῖδα περιπτυξαμένη τὴν εὐχαριστίαν καὶ ταπείνωσιν κατὰ τοῦ δαίμονος προυβάλλετο, πικρῶς δὲ 20 κλαύσασα καὶ Χριστὸν ἰκετεύσασα καὶ τὸν Σταυρὸν τυπώσασα· πρὶν μαστίγων πολλῶν θᾶπτον τοῦ παιδὸς ὁ δαίμων ἀπέδρασε.

3 δαφιλῆς : διὰ τῆς ψίλης C | ὑπηρεσίας C | ὁπωσδήποτε A | 4 συντριβῆς καὶ ταπεινώσεως C | ἀπαλλάττειν ξ | 5 δεδοίκασιν γὰρ σφόδρα C | 6 ἐντολήν ν | 7 δοκίμων C | 7–8 πατήρ — δοκίμων : εἷς, φησί, τῶν πατέρων C | 8 ἀφρίζοντος C | 9 εὐθύς om. C | ἐτοιμῶς C | ὁ δὲ ὡς : ὡς δὲ C | 10 ἀντικρουσθεὶς + καὶ Y | κραυγᾶσας : ἀναβοήσας C | 11 Ἐπιφανίου — καὶ : ἐπισκόπου δὲ ἁγιωτάτου C | ἐφέρετο DE ἐλέγετο AB MoPaXe ἐλέγετο ὁ λόγος Wo | φησί om. C | 12 πιστῆς om. C | δαίμονα : πνεῦμα C | πύθωνα : πύθωνος MaY C | 13 τοῦ om. Suaresius | 14–15 περίξ μέρεσι C | 15 οἴκοι εὐχομένης : παρακατημένης C | 16 ἐλαμβάνετο C | αὐτὸ τοῦτο om. C | 17 ταπεινώσαι DE | ἄλλων : ἐτέρων C | 18 χρῆσασθαι C | 18–19 περιπτυξαμένη τὸν παῖδα τοῖς δάκρυσι C | 19 ταπείνωσιν : τὴν *praem.* C | προυβάλλεται A | 20 κλαυσάσης Y | ἰκετεύσασας Y ἰκετεῦσασα ΠΧε καλέσασα C | τυπωσάσης Y |

que les démons font résonner dans le cœur, pour peu que l'on soit débarrassé des biens matériels ; quand cela se fait avec humilité et contrition de cœur, quiconque souffre de ces images en est vite débarrassé ; car les démons craignent par-dessus tout l'humilité, sachant qu'elle est l'habit du Maître²¹¹."

Un homme très expérimenté²¹², prononçant quelques paroles sur l'humilité, déclara aussi ceci : "Un père particulièrement expérimenté, frappé à la joue par un possédé qui délirait terriblement, se tourna et présenta aussitôt l'autre joue toute prête²¹³, mais l'autre, comme frappé en retour par l'éclair de l'humilité, poussa un cri et quitta précipitement cette créature."

Il y a aussi cette parole du saint évêque Epiphane²¹⁴ : "Il arriva, dit-il, que le fils d'une pieuse veuve avait un démon python²¹⁵ ; il était longtemps dans la souffrance et résistait au traitement. Alors que sa mère s'était humiliée dans le deuil, l'action de grâces atténua sa souffrance : en suspendant son âme à la Croix, elle fit sortir par ses prières le démon de l'enfant. Comme le garçon errait dans le domaine alentour et que la mère priait à la maison, le démon criant son nom à elle, était malmené par ces tortures ; l'entendant, elle ne se mit pas à courir voir la chose, ayant réfréné par humilité le conflit de sa nature ; elle y fut emmenée par d'autres, entraînée contre son gré ; alors le démon était fou furieux d'avoir à recourir à la fuite. Survenant donc pour couvrir son enfant de larmes, elle mettait en avant²¹⁶ l'action de grâces et l'humilité contre le démon, pleurant amèrement, implorant le Christ et faisant le signe de la Croix ; avant de subir ces nombreux coups de fouet le démon s'enfuit vite de l'enfant."

²¹¹Le *vêtement de l'humilité*, que Paul invite à revêtir en Col 3,12, est identifié avec le Christ par Origène notamment dans les *Scholies sur le Cantique des Cantiques* (PG 17, 272d).

²¹²Ce paragraphe est une reprise de l'*Apophthegme des Pères* N 298, SC 474 p. 332. Les phrases sont exactement parallèles, mais les mots employés sont différents : Evagre comme la collection grecque que nous possédons traduit peut-être tous deux un original copte.

²¹³Application du conseil évangélique donné en Mt 5, 39/Lc 6, 29. La morale commune des trois anecdotes semble être que la mise en pratique de la charité concrète n'est pas seulement une sagesse de vie matérialiste, mais a la propriété au plan spirituel de repousser les démons.

²¹⁴Il s'agit d'Epiphane de Salamine (vers 310-403), qui avait commencé sa carrière comme moine dans le désert égyptien ; il était resté en contact avec le milieu monastique, et intervint notamment pour déclencher la querelle anti-origénienne de 394, qui fournit un *terminus ad quem* pour le traité : après cette date, Epiphane ne serait plus cité élogieusement. Le manuscrit C ainsi que la version arménienne (cf. SARGISEAN, p. 101, dernière ligne), omettent le nom d'Epiphane. Il pourrait s'agir d'une censure, mais l'archétype devait comporter ce nom, car les versions orientales l'attestent (cf. p. 105). Pour l'ouvrage (perdu) dont cette anecdote pourrait être extraite, cf. KOHLBACHER, Michael, "Minor Texts for a history of Asceticism : Editions in Progress", *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit : Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996*, Wiesbaden 1999, p. 144-154.

²¹⁵Le "démon python" est un démon qui donne des pouvoirs divinatoires à celui qu'il possède, comme en Ac 16, 16, en référence à l'Oracle de Delphes. En effet, selon la légende païenne, Apollon aurait vaincu à Delphes le monstre Python, serpent de sexe féminin qui terrorisait la population ; sa décomposition (πύσις) serait à l'origine des effluves que respirait pour rendre ses oracles la Pythie qui tire son nom du monstre (*Hymne homérique à Apollon*, 363-374).

²¹⁶Le verbe *προβάλλω* est emprunté au vocabulaire militaire ; il s'agit de la même idée que dans le ch. 7, où certaines vertus combattent en première ligne.

TROISIÈME PARTIE : VERS L'ANACHORÈSE.

27

La direction spirituelle, école de l'humilité.

Σφόδρα ζηλοῦσιν οἱ δαίμονες τοὺς ἐν ὑποταγῇ πατρὸς ἀστράπτοντας καὶ τρίζουσι κατ' αὐτῶν τοὺς ὀδόντας, ὅτι ἐν τῇ ὑποταγῇ τὴν ἀποταγὴν ἀμερίμωως ἐζύγωσαν. Καθ' ὧν καὶ προφάσεις ἀκριβολογοῦντες παροξυσμοὺς ἀρτύουσι καὶ τῇ συμβαινούσῃ ὀργῇ τὴν μνήμην ἐγγλύφουσιν. Ἐπειτα δὲ καὶ μῖσος πρὸς τὸν πατέρα τὸ κατ' ὀλίγον ἐψοῦσιν ὡς ἅτε δῆθεν ἀδίκως ἐπιπλήττοντος καὶ κατὰ πρόσωπον προσέχοντος, ἵνα ἐκ διαφόρων τρόπων τὴν ψυχὴν περιτινάξαντες τῶν πατρικῶν ἀγκαλιῶν σκορπίσωσιν. Ὁ οὖν ἐν ὑποταγῇ πατρὸς ὑπάρχων ὕβρεσιν μὴ ἠττάσθω καὶ ταπεινώσει νικάτω καὶ μακροθυμίᾳ ῥυθμιζέσθω καὶ μὴ τῶν λογισμῶν ὑπογογγυζόντων ἀνασχέσθω πατρὸς αὐστηρότητα καὶ ἔργων βαρύτητα καὶ ἀδελφῶν θρασύτητα, **xxviii**. καὶ ὅτι μοχθηρᾶς δουλείας ἢ ἐλευθερίας ἰσοζυγος τυγχάνει. Εἰσβάλλουσι γὰρ μάλιστα καὶ περαιτέρω τούτων, ἵνα αὐθάδη τὸν ὑπεξούσιον ποιήσαντες εὐχερῶς καὶ εἰς ὕλας περιπέρωσι· τοὺς μὲν γὰρ καὶ διὰ τούτων τῆς πατροσύνης χωρίσαι σπουδάζουσι, τοὺς δὲ καὶ δι' ἐτέρων· «Ἔργασαι καὶ κτῆσαι καὶ ξένιζε» ἔνδον ἐπάδοντες «ὅπως ὄνομα καλὸν σαυτῷ περιποιήσῃ» ἀπὸ γὰρ τῶν δῆθεν καλῶν τὰ ζιζάνια τῆς πονηρίας^a τὸ κατὰ μέρος ἐνσπεύρουσι· καὶ παρὰ μὲν τὰς

1 Σφόδρα *om. Suaresius* | 2 τὴν ἀποταγὴν *om. DE* | ἀμερίμωως *om. A* παντελῶς *C* | καὶ *om. C* | 3 ἀκρολαβοῦντες *C* | μνήμην *ξ C* | ἐκλύφουσιν *C* | 4 Ἐπειτα : Ἔτι *C* | τὸ : τῷ *A Mo om. ΠMaLaWoY* | ὡς ἅτε : ὅτι *C* | 4-5 ἐπιπλήττοντα ... προσέχοντα *Y* | 6 τῶν ἀγκαλιῶν σκορπίσωσιν τῶν πατρικῶν *Y* | πρακτικῶν *CE* | ἀγκαλιῶν : κόλπων *C* | οὖν *om. C* | μὴ *ξArmS1S2S3 om. vC* | 8 ἀνεχέσθω *A MoMaLaWoYPaXe* | πατρὸς : πρὸς *E Suaresius* πρὸς πατρὸς *A* | καὶ ἔργων βαρύτητα *om. v* καὶ ἀδελφῶν θρασύτητα καὶ ἔργων βαρύτητα *C* | 9 ἢ ἐλευθερίας ὁ ζυγὸς *C* | τυγχάνει : οὐ *præm. Suaresius* | 9-10 περαιτέρων *A* περαιτέρα *ΠMa* | 11 τοὺς δὲ καὶ δι' ἐτέρων *om. C* | 11-12 Ἔργασε *D* | 12 καὶ *om. C* | ξένισε *DE* ξένισαι *A Y* | 13 καλῶν δῆθεν + ὑποβάλλοντος τοῦ Διαβόλου *C* | τὸ : τῷ *AB MoXe* | ἐνσπεύρουσι : ἀπίρη *C* |

^aMt 13,25

La direction spirituelle, école de l'humilité.

Les démons jalourent fort ceux qui étincellent dans la soumission à un père²¹⁷, et grincent des dents contre eux²¹⁸, car libérés des soucis, ils ont joint à la soumission le renoncement²¹⁹. Ils combinent contre eux des prétextes et inventent des motifs d'irritation, et de la colère qui en découle ils marquent la mémoire. Ensuite ils font bouillonner peu à peu la haine contre le père (car soi-disant il infligerait des réprimandes injustes et ferait acception de personnes), afin de secouer l'âme de différentes manières²²⁰ et de l'arracher aux bras paternels. Qui donc se trouve dans la soumission à son père, qu'il ne soit pas²²¹ défait par les insultes : qu'il triomphe par l'humilité, qu'il se règle sur la patience, qu'il ne supporte pas les pensées qui murmurent contre l'austérité de son père, contre la difficulté des travaux, l'insolence des frères, et que la liberté équivaut à un pénible esclavage. Ils lui suggèrent surtout cela en effet, et bien d'autres pensées, afin de faire du subordonné un effronté, et de passer facilement aussi aux choses matérielles. Ils s'efforcent en effet d'en éloigner certains de la direction spirituelle par ces moyens-là, et d'autres, par d'autres, en leur sussurant "Travaille, acquiers, accueille²²², procure-toi un beau renom"; et c'est à partir de ces choses soi-disant belles qu'ils sèment peu à peu l'ivraie²²³ de la perversité^a. Au commencement,

²¹⁷Sur la direction spirituelle, cf. p. 151. La mise à l'école d'un père spirituel, qui n'était pas le fait de tous les cénobites, mais seulement des plus avancés d'après ce que relève Hausherr, est une étape indispensable sur le chemin de la progression vers l'anachorèse. En effet, la décision de devenir ermite n'est pas prise en isolation, mais dans l'obéissance à un père représentant la communauté. Toute vocation que l'on se donne à soi-même porte la marque de l'orgueil spirituel, qui est le vice le plus dangereux pour l'anachorète et sur lequel Evagre insiste le plus dans cette troisième partie. On notera les accents quasi freudiens avec lesquels Evagre décrit la complexité des rapports avec le père spirituel.

²¹⁸L'idée du grincement de dents des démons se retrouve en *Pratique* 33, mais avec le verbe βρύχω à la place de τρίζω.

²¹⁹Paronomase entre ὑποταγή (obéissance) et ἀποταγή (renoncement).

²²⁰Le mot τρόπος est ici employé dans son sens courant, et non dans son sens technique de "disposition acquise".

²²¹La négation μή est ici omise par une grande partie de la tradition grecque, sans doute dérivée par la conjonction de coordination καὶ qui introduit la proposition suivante, là où ἀλλὰ aurait été nécessaire pour une syntaxe correcte; mais les versions orientales confirment unanimement la présence de la négation, sauf la version arabe où le passage est absent.

²²²L'hospitalité, qui était comme on l'a vu dans la partie précédente au centre de la vie pratique et cénobitique, devient à partir d'un certain stade de la progression spirituelle un obstacle; le danger est de chercher à y exceller, signe du vice de vaine gloire, au lieu de continuer son cheminement vers l'anachorèse. L'interruption dans la progression vers l'anachorèse se solde par une régression spirituelle, dont Evagre donne en détail le mécanisme psychologique, afin d'illustrer cette finale parénétiqne de son traité : on se souvient en effet que, comme il l'a annoncé au ch. 1, Evagre entend exhorter son destinataire à embrasser la voie érémitique.

²²³Dans cette référence à la parabole du bon grain et de l'ivraie (Mt 13, 24-42), ici comme au chapitre 7 (p. 133) et dans les *Pensées*, Evagre n'interprète pas, comme le suggère pourtant le texte évangélique lui-même, l'ivraie comme les méchants au sein de l'ensemble de la communauté humaine, mais, dans une optique psychologisante, comme l'élément mauvais à l'intérieur d'une seule personne humaine.

D ἀρχὰς ἀφιᾶσιν αὐτὸν ἐν τῇ κενοδοξίᾳ ἐγγλυκαίνεσθαι καὶ νήφειν ἐν τῇ συνεχεῖ νηστεία καὶ
 προθυμῶς ἀνίστασθαι ἐν ταῖς προσευχαῖς καὶ ἐν ταῖς συνάξεσιν, ὡς ἵνα λογίζεται ὅτι ὑπεξούσιος 15
 ὢν τοιοῦτος οὐκ ἐτύγχανεν· ἐκεῖ γὰρ καὶ ὕβρεις καὶ λύπαι καὶ ταραχαί, ἐνταῦθα δὲ εἰρήνη καὶ
 γαλήνη καὶ χαρὰ· ἐκεῖ Πατρὸς αὐστηρία καὶ φόβος καὶ ἐπιπληξία· ἐνταῦθα δὲ καὶ ἀμεριμνία
 καὶ ἀφοβία καὶ ἀπληξία· καὶ ὅτε ἐν τοῖς τοιούτοις κλειψάντες αὐτοῦ τὸν νοῦν ὑφαρπάζουσιν
 ἄφνω ἐπιστάντες ὕπνω ὑπερορίῳ τὴν ψυχὴν φόβῳ ῥαντίζουσι καὶ τὰς συνάξεις ἀμελεία καὶ
 ἀκηδία ὑπεκκόπτουσιν καὶ τὴν ξενοδοχίαν ὄχλησιν εἶναι ὑπομνηματίζουσι καὶ πάντα τὰ μάγγανα 20
 τῆς κακίας ἐπάγουσιν, ἵνα τὴν ἀκηδίαν αὐτῷ προσρίψαντες καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν βίον μῖσος
 1132 ἐργάσωνται καὶ οὕτω γυμνὸν αὐτὸν τῶν ἀρετῶν στήσαντες τοῖς ἀγγέλοις δειγματίσωσιν.

28

Doctrines des contraires.

Ποτὲ μὲν οἱ δαίμονες διὰ τῶν λογισμῶν τοὺς πόνους μεγαλύνουσι, ποτὲ δὲ τούτους
 εὐτελίζουσιν ὡς μηδὲν ἀνύοντας, ἵν' ὅπου μὲν ἀπόνοιαν ἐνθήσωσιν, ὅπου δὲ ἀπόγνωσιν
 ἐνσπείρωσι· τοὺς γὰρ μὴ καμπτομένους χαυνῶσαι τοὺς πόνους μεγαλύνουσιν ἵνα ἀπόνοιαν
 ἐνθήσωσι· τοὺς δὲ ἀπονοία κάμπεσθαι μὴ πειθομένους οὐδὲν πλέον ἄλλ' ἢ τοὺς πόνους
 ἐπάδουσι ἀνύειν ἵνα χαυνώσαντες ἀπόγνωσιν ἐνσπείρωσιν. **XXIX.** Ὅταν οὖν οἱ λογισμοὶ τοὺς 5
 B πόνους μεγαλύνωσι, τούτους ἀποπτύοντες τὴν ψυχὴν εὐτελίζωμεν· ὅταν δὲ πάλιν τοὺς πόνους
 σμικρύνωσι ὡς μηδὲν ἀνύοντας, ἡμεῖς ὅση δύναμις τὰ ἐλέη Χριστοῦ μεγαλύνωμεν· ὅσω γὰρ
 ἐπὶ πλεῖον σκληραγωγεῖς σου τὸ σῶμα, τοσοῦτον διερευνῶν σου τὸ συνειδὸς ἐπίγνωθι σαυτὸν
 ἐπαισθανόμενος τὰς ἐν κρυφῇ τῶν λογισμῶν διαρπαγὰς, μήπως ἀναισθητῶς φερόμενοι περὶ τὰς
 κρυπτὰς αὐτῶν ληστείας σκιασθῶμεν μόνῃ τῇ σκληρουχίᾳ τρυγᾶν τὰς ἀρετάς. Οὕτω γάρ τινες 10

14 τὰς ἀρχὰς + αὐτοῦ τῆς ἐξόδου C | ἀφιοῦσαν + οἱ λογισμοὶ C | ἐν om. La C | ἐγγλυκαίνεσθαι τῇ ξενοδοχίᾳ C |
 ἐν om. Suaresius | συνεχεῖ : εὐχῆ καὶ τῆ C | 16 τοιούτων A | ἐτύγχανον ν | 16-17 ἐνταῦθα — ἐπιπληξία om. E |
 16-17 χαρὰ γαλήνη καὶ εἰρήνη C | 17 καὶ φόβος om. C | 18 καὶ ἀπληξία om. C | ὅτε : τότε DEB | ὑφαρπάσουσιν
 ν ὑφαρπάσωσιν C | 19 ἄφνω + δὲ Suaresius | ἐπιστάντες + καὶ C | ὕπνω + τε DEB | φόβῳ ῥαντίζουσι :
 βυθίσαντες τότε λοιπὸν C | 19-20 ἀμελεία καὶ om. C | 20 ὑπεκκόπτουσιν : φόβῳ ἐκκόπτουσι DE | 21 ῥίψαντες C |
 22 οὕτω : τότε λοιπὸν C | τῶν ἀρετῶν om. C | στήσαντες + οἱ δαίμονες τῶν λογισμῶν τῆς ἀρετῆς C | δογματίζουσιν
 C | **cap. 28** 2 ἐνθήσουσιν ν *praeter* Y om. C | ἀπόγνωσιν : ἀπόνοιαν ν | 3 ἐνσπείρουσιν ΠΜοLaPaXe | χαυνῶσει
 C | 4 ἀπονοία : διὰ τῆς ἀπονοίας C | κάμπεσθαι μὴ πειθομένους : μὴ πειθομένους κλέπτεσθαι C | πειθομένοις Y |
 ἀλλ' ἢ om. C | 5 ἀνύειν : ἀνοίειν Π *ante* τοὺς πόνους C | χαυνώσαντες : χαυνώσωσιν καὶ C | ἀπόγνωσιν : ἀπόνοιαν
 ν | 6 δὲ : δὴ ΜοΠΜαY πάλιν om. E | 7 μηδὲν : οὐδὲν La | Ἰησοῦ ελέη C | ὅσον Y | ὅσω γὰρ : ὅσωπερ C |
 8 πλείω ξ πλείων C | διελευνῶν ξ διερευνᾶν ΠΜα διερευνᾶ La διερευνᾶς Y | συνειδῶσι C | 8-9 ἐπγνωθήσεαι τὸν
 ἐπισθόμενος C | 9 τῶν... διαρπαγῶν Y |

ils le laissent savourer la douceur de la vaine gloire, être sobre et dans le jeûne continu, se lever avec entrain pour l'oraison et les offices, pour qu'il se dise : "quand j'étais sous l'autorité d'un autre, je n'étais pas ainsi : là-bas, ce n'étaient qu'insultes, tristesse et trouble, ici, c'est paix, calme et joie ; là-bas, c'était, c'était austérité du père, crainte et réprimandes ; ici, c'est absence de soucis, de crainte et de réprimandes". Et quand sur ces entrefaites ils emportent et dérobent son intellect, en survenant soudain pendant un sommeil excessif, ils aspergent son âme de crainte et la détournent insidieusement des offices par la négligence et l'acédie ; ils lui rappellent combien l'hospitalité est une gêne, et apportant tous les sortilèges du vice pour jeter sur lui l'acédie, ils lui font haïr jusqu'à son mode de vie ; et l'ayant ainsi dépouillé de ses vertus, ils l'offrent en spectacle aux anges.

28

Doctrine des contraires.

Tantôt les démons, par l'intermédiaire des pensées, majorent tes efforts, tantôt ils les rabaisent sous prétexte qu'ils ne produisent rien : ici pour inculquer la présomption, là pour semer le désespoir. En effet, ceux qui ne se laissent pas courber pour relâcher leurs efforts, ils les majorent afin de leur inculquer la présomption. Ceux qui n'acceptent pas de se laisser pas courber par la présomption, ils ne leur sussurent rien d'autre que : "les efforts ne mènent à rien", afin de les pousser au relâchement et de semer en eux le désespoir. Quand donc les pensées majorent nos efforts, crachons dessus et abaissons notre âme ; mais quand, à l'inverse, elles minimisent nos efforts sous prétexte qu'ils ne mènent à rien, nous, autant qu'il est en notre pouvoir, majorons la miséricorde du Christ²²⁴. Plus tu traites durement ton corps, plus tu dois scruter ta conscience²²⁵ et te connaître toi-même²²⁶, en ressentant les ravages que font dans le secret les pensées, de peur qu'emportés sans nous en rendre compte au cours leurs secrets brigandages, nous ne soyons dans l'ombre quant au fait qu'on ne récolte les vertus qu'au prix d'une dure discipline²²⁷. Cer-

²²⁴Evagre généralise sa doctrine des vices opposés aux vertus en une théorie des contraires, analogue à celle que propose la médecine antique (cf. Introduction, p. 45). Cette doctrine des contraires aura une grande postérité : c'est le fameux *agere contra* d'Ignace de Loyola : *Exercices spirituels*, Annotation 16. (LOYOLA, Ignacio de, *Obras Completas* (éd. IPARAGUIRRE, Ignacio), Madrid 1963 p. 199-200). Les mentions du Christ, rares dans le traité (l'autre se trouve au ch. 32), interviennent dans les deux cas pour illustrer la vertu des efforts. Evagre considère l'ascèse comme une conformation à la personne du Sauveur.

²²⁵On reconnaît là l'importance qu'Evagre accorde à l'étude du fonctionnement de l'esprit humain ; cf. BRADFORD, David T., "Brain and psyche in early Christian asceticism", *Psychological reports* 109 (2011), p. 461-520.

²²⁶Le γνῶθι σεαυτόν de Thalès est repris par Evagre, pour qui le monachisme est l'aboutissement de la philosophie (cf. p. 56. Cf. COURCELLE, Pierre, *Connais-toi toi-même : de Socrate à saint Bernard*, Paris 1974-1975 (3 vol.)

²²⁷Jeu sur la polysémie de "μόνη τῆ σκληροσύνη" : à la fois "la discipline seulement" et "la discipline solitaire".

φαντασθέντες τῶν φρενῶν ἐξετινάχθησαν ὡσεὶ ἀκριῖδες, τῶν δαιμόνων φαντασιοκοπούντων καὶ τὰς ὁράσεις παραφερόντων, ἐστὶ ὅτε δὲ καὶ δειλία τὴν ψυχὴν διαρπαζόντων.

29

Expérience spirituelle personnelle.

Τινὶ τῶν ἀδελφῶν ἐγρηγοροῦσι νύκτωρ φοβερὰς φαντασίας ἐξετύπουν οἱ δαίμονες οὐ μόνον
 C τῷ ἔξωθεν ὄμματι, ἀλλὰ καὶ τῷ ἔνδοθεν βλέμματι ὥστε μερίμνη τῆς ἐπιούσης νυκτὸς τὸν νοῦν
 ἀγωνιῶντα κινδυνεύειν τὴν τῶν φρενῶν διαρπαγὴν· καὶ γὰρ ἐπὶ πλείους νύκτας ὁ πόλεμος τῆ
 ψυχῆ ἐφίστατο· ὁ δὲ κινδυνεύων ἔνδον κατέχειν τὸν ἡγεμόνα τῶν φρενῶν ἐβιάζετο τῷ τῆς
 εὐχῆς δοτῆρι τὴν ψυχὴν ἀποκρεμῶν καὶ τὰς πράξεις τῶν πταισμάτων καθ' ἑαυτοῦ προφέρων 5
 εἰσιδεῖν ἑαυτὸν ἡγωνίζετο, ἔπειτα καὶ τῆ πυρᾷ τῆς κρίσεως τὴν ψυχὴν περισπῶν ἐξεφόβει, ἵνα
 φόβῳ φόβον συγκρούσας τὴν δειλίαν ἀποκρούσῃται, ὥσπερ οὖν καὶ γέγονεν ὡς ἔφησεν ὁ
 πεπονθὼς τὸν πόλεμον· τῶν γὰρ δαιμόνων πολυτρόπως τὴν ψυχὴν ἐκφοβούντων ὁ κάμων
 τὸν Θεὸν τῆ εὐχῆ ἐπεζήτη, ἐκεῖνων δὲ ταῖς φαντασίαις τὴν ψυχὴν περισπώντων, οὗτος τῶν
 D πταισμάτων τὸν ὄγκον ἀναλέγων τῷ παντεπόπτη Θεῷ ἐπεδείκνυ· τῶν δὲ πάλιν τῆς εὐχῆς τὸ 10
 ὄμμα κατασπώντων, ἐκεῖνος τὸν φόβον τῆς κρίσεως ἀνταμείψας τὸν φόβον τῶν φαντασμάτων
 ἐξηφάντωσε· τὸ γὰρ ἕτερον μέρος τοῦ φόβου πλεονάσαν τοῦ ἄλλου τῆς πλάνης σὺν Θεῷ
 περιεγένετο· τῆ γὰρ μνήμη τῶν ἁμαρτημάτων ἡ ψυχὴ ταπεινωθεῖσα καὶ τῷ φόβῳ τῆς κρίσεως
 διυπνισθεῖσα τὰ φόβητρα τῶν δαιμόνων ἐκ τῶν ἐντὸς ἀπεφύσησε· τὸ δὲ πᾶν τῆς ἄνωθεν χάριτος
 γέγονε, τῶν μὲν δαιμόνων ἀπελάσαι τὰ φόβητρα, τὴν δὲ ψυχὴν καταπίπτουσαν ὑποστηρίξαι· 15
 «ὑποστηρίζει γὰρ Κύριος πάντα τοὺς καταπίπτοντας καὶ ἀνορθοῖ πάντα τοὺς κατεροραγμένους^a».

11 δαιμόνων + διαφόρως C | 12 δὲ : καὶ C | ἀρπαζόντων La | **cap. 29** 1 Τινὶ + γὰρ Xe | 2 ἔνδοθεν : ἔσωθεν
 MoΠMaLaWoXe *Suaresius* ἔξωθεν PaY | ἐπιούσης om. C | 2-3 τὸν νοῦν om. DE | 3-5 τὴν τῶν φρενῶν — δοτῆρι :
 τῆ δειλία τῶν φρενῶν καὶ ἐβιάζετο τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι C | ἀρπαγὴν La | 4 ἐφήπτατο AB LaWoYPaXe ἀφίπτατο
Suaresius | 6 εἰσιδεῖν : εἰδέναι C | πυρᾷ om. La | 7 φόβον φόβῳ C φόβῳ om. Π | ὅπερ C | οὖν om. DE | 8-9 ὁ
 κάμων : ἐκεῖνος C | τῆ εὐχῆ om. C | τῆ εὐχῆ τὸν Θεὸν ΠMaWo | 9 τὴν ψυχὴν περισπώντων : τὸν νοῦν κατασπώντων
 C | 10 ἀναλέγων : ἐν τῆ μνήμη καταλέγων C | παντεπόπτη Θεῷ : νῶ C | 10-11 πάλιν — ἀνταμείψας : τῶν δὲ καὶ
 πάλιν τοῖς φόβοις αὐτὸν περισπώντων οὗτος τὸν φόβον τῆς κρίσεως ἀντικομίζων C | 12 ἐπλεονάσε E C ἐπλεονάσαν
 DA Π πλεονάσας Y | ἄλλου ἑτέρου E C + καὶ Mo C | σὺν : ἐν C | 13 περιεγένετο C | 14 ἀπεφύσησε ΠMa
 ἐξεφύσησεν C | ἄνω C | 15 τῶν — φόβητρα : τοὺς δαίμονας μὲν ἀπελάσαι τοῦ κάμωντος C | ἀπέλασας B | τὴν
 δὲ ψυχὴν + τῶν φρενῶν C |

^aPs 144,14

tains en effet, victimes de telles imaginations, ont perdu la tête comme des sauterelles, les démons frappant leur imagination, produisant des visions, et parfois même ravissant leur âme par la lâcheté.

29

Expérience spirituelle personnelle.

Un des frères²²⁸, qui veillait de nuit, voyait les démons lui figurer des images terrifiantes, non seulement à l'œil extérieur, mais aussi à la vision intérieure, de sorte que son intellect, la nuit suivante, tourmenté par le souci, risquait la perte de la raison. Ce combat se présenta à son âme plusieurs nuits encore ; mais lui, devant ce risque intérieur, se forçait à tenir la puissance directrice²²⁹ de sa raison, suspendant son âme à Celui qui donne la prière²³⁰ ; se reprochant ses actes fautifs, il s'efforçait de se considérer soi-même ; puis, attirant son âme vers les flammes du jugement, il l'épouvantait, pour pouvoir, en heurtant une crainte contre une crainte²³¹, repousser la lâcheté. Et c'est bien ce qui arriva, comme l'atteste celui qui a subi de ce combat. Quand les démons épouvantaient l'âme de multiples façons, ce patient²³² recherchait Dieu dans la prière ; mais quand ceux-ci attiraient son âme par les imaginations, il rassemblait la masse de ses fautes et le présentait à Dieu, qui voit tout. Eux cherchaient à nouveau à distraire ses yeux de la prière ; mais lui produisit en échange la crainte du jugement, et chassa la crainte de leurs fantômes²³³. Ce premier côté de sa crainte, l'ayant emporté sur le second, triompha de l'erreur grâce à Dieu. Son âme humiliée par le souvenir de ses péchés, et réveillée par la crainte du jugement, balaya les épouvantails des démons du tréfonds de lui. Tout cela arriva par grâce d'en-haut : chasser les épouvantails des démons, soutenir l'âme qui défaille ; car *le Seigneur relève ceux qui défont et redresse ceux qui sont brisés*^a.

²²⁸Sans doute Evagre lui-même ; il emprunte cette façon modeste mais transparente de rendre compte de sa propre expérience spirituelle à saint Paul : cf. 2 Corinthiens 12, 2-4.

²²⁹Pour cette terminologie stoïcienne qui désigne la puissance intellectuelle, cf. p. 59.

²³⁰Même expression dans les *Chapitres sur la Prière* 58.

²³¹Nouvelle formulation de la doctrine des contraires, cette fois de façon négative : on peut aussi, au lieu d'opposer un désir à un désir, opposer une crainte à une crainte. Une expression similaire se trouve dans *Pratique* 58 : ἵλω τὸν ἵλον ἐκκρούειν, chasser un clou par un clou. C'est en se confrontant par la solitude à la terreur inspirée par les démons que l'on trouve la meilleure source de ce courage spirituel dont on a vu qu'il fournissait la principale dynamique de la vie spirituelle (cf. ch. 21 et Introduction, p. 50). Ainsi, c'est dans l'anachorèse que se trouve le plus parfait accomplissement de la vie spirituelle, c'est à dire la prière pure (cf. chapitre suivant).

²³²Nouvelle manifestation du vocabulaire médical.

²³³Pronomase entre le mot φαντασμάτων et l'hapax ἐξηφάντωσε.

30

La prière.

1133 xxx. Ἔστιν ὅτε βιαζόμεθα καθαρὰν τὴν εὐχὴν ποιῆσαι καὶ ἴσως οὐ δυνάμεθα· ἔστι δὲ καὶ πάλιν ὅτε οὐ βιαζομένων ἡμῶν καθαρᾷ τῇ προσευχῇ ἢ ψυχῇ ἐγγίνεται· ὅτι τὸ μὲν τῆς ἡμῶν ἀσθενείας, τὸ δὲ τῆς ἄνω χάριτος ἐκκαλουμένης ἡμᾶς ἐπανελθεῖν εἰς τὴν τῆς εὐχῆς καθαρότητα, ἅμα δὲ καὶ δι' ἀμφοτέρων παιδευούσης ἡμᾶς μὴ ἑαυτοῖς ἀποδιδόναι ἐν τῷ καθαρῶς προσεύχεσθαι, ἀλλ' ἐπιγινώσκειν τὸν δωρούμενον· τὸ γὰρ τί προσευξόμεθα καθὼ δεῖ οὐκ οἴδαμεν^a. 5

Ὄταν οὖν καθαρῆθῃ τὴν εὐχὴν βιαζόμεθα καὶ οὐ δυνάμεθα, ἀλλ' ἐσκοτίσμεθα, τότε δάκρυσι τὰς παρειὰς καταβρέξαντες τὸν Θεὸν ἱκετεύσωμεν ἐπὶ τὸ διαλυθῆναι τοῦ πολέμου τὴν νύκτα καὶ ἐλλαμφθῆναι τῆς εὐχῆς τὸ φέγγος.

31

Souci du frère absent et souci de Dieu.

B Ἐνεκεν διακονίας ἐπὶ τὸ συμβιωτὴς ἀδελφὸς ἐκδημοίη, κατὰ τὸ ἔθος τῶν εὐχῶν ἀνακαίνιζε τούτου τὴν μνήμην· πέρα δὲ τοῦ μέτρου τοῦτον μὴ φαντάζου μήπως τὴν ἀρχὴν τῆς μερίμνης ἀπὸ σοῦ λαβόντες οἱ δαίμονες ταύτην ἀκονῶντες ἐπὶ πλεῖον ἐποξύνουσι σκιαζόντες σοι τοῦτον ἐν τῇ τῶν ψαλμῶν ὑμνωδίᾳ καὶ ἐκτυποῦντες ἐν καιρῷ τῆς κατὰ Θεὸν μερίμνης, ἵνα μερίμνη μέριμναν ἀντικρούσαντες αἰχμαλώτους ἡμᾶς τῶν κρειπτόνων ἀπαγάγωσιν εἰς τὸ μὴ λογίζεσθαι ἐπίρριψον 5 ἐπὶ Κύριον τὴν μέριμνάν σου^b. Ἴσασι γὰρ ὡς ἐκ τῆς περιττῆς περὶ τὸν ἀδελφὸν φροντίδος ὅτι καὶ λύπας ἐντορνεύουσιν ὑποταράττοντες τὸ ἡγεμονικόν, ἔτι δὲ καὶ μέμψεις βραδυτῆτος ὑφάπτουσιν

C ὡς ἀμελήσαντος τοῦ ἀδελφοῦ περὶ τὴν τῆς διακονίας σπουδὴν, ὅπως ὁ πολυμέριμος πόθος

1 ποιήσασθαι C | 1-2 ἔστι δὲ καὶ πάλιν ὅτε : Ἔστιν ὅτε πάλιν καὶ C | 2 οὐ om. La | καθαρὰ προσευχῇ τῇ ψυχῇ ἐγγίνεται DE τῇ προσευχῇ καθαρᾷ ἢ ψυχῇ ἐγγίνεται A καθαρὰ ἢ προσευχῇ γένηται τῇ ψυχῇ C | 3 ἄνωθεν Y | ψυχῆς omnes præter C S3 Arm Ar | 4 ἡμᾶς om. C | ἑαυτοῦς Mo | καθαρῶς om. Suaresius | 5 εὐχεσθαι DE | 6 τὴν ψυχὴν καθαρῆθῃ C | καὶ οὐ δυνάμεθα om. Π | 7 διαλυθῆναι τοῦ πολέμου : διαυγασθῆναι τῆς ψυχῆς C | 8 ψυχῆς omnes præter C S3 Arm Ar | **cap. 31** 1 ἀδελφός + σου C | ἀνακαίνιζε + κατὰ τὸ ἔθος τῶν εὐχῶν A | 3 ἀποκινῶντες C | λάβοντες + ἐξοξύνοντες La | 3-4 τῶν ψαλμῶν ὑμνωδίᾳ : τῇ εὐχῇ καὶ ἐν τῇ τῶν συναξέων ψαλμωδίᾳ C | 4 ἐκτυποῦντες : ὑστεροῦντες Suaresius | καιρῷ : Θεῷ ν | 5 ἐπίρριψον : τὸ *præm.* A ν | 7 ἐντορνεύωσιν C | 8 ὑπαμελήσαντος ν | τὴν om. Suaresius |

^aRm 8,26 ^bPs 54, 23

La prière.

Parfois nous nous forçons à rendre pure notre prière²³⁴ et peut-être nous n'y arrivons pas ; et parfois au contraire, sans nous forcer, notre âme parvient à l'oraison pure. L'un vient de notre faiblesse, l'autre d'une grâce d'en-haut qui nous invite à revenir à la pureté de la prière, et en même temps dans les deux cas nous enseigne²³⁵ à ne pas nous payer du mérite de la prière pure, mais à y reconnaître Celui qui nous en fait le don ; car *faire oraison comme il le faut, nous ne savons pas ce que c'est*^a. Quand donc nous nous forçons à purifier notre prière, et que nous n'y arrivons pas mais restons dans les ténèbres, alors implorons Dieu en mouillant nos joues de larmes²³⁶ pour que se dissipe la nuit du combat et que s'allume la lumière de la prière.

Souci du frère absent et souci de Dieu²³⁷.

Lorsque pour un service le frère qui vit avec toi²³⁸ part en voyage, renouvelle son souvenir dans tes prières habituelles, mais ne l'imagine outre mesure, de peur que, prenant ce souci comme commencement, les démons ne l'aiguisent pour le rendre plus tranchant, et ne t'obscurcissent ce frère pendant que tu chantes les psaumes, en te le figurant au moment du souci de Dieu pour heurter un souci contre un souci et nous emmener captifs loin des Biens supérieurs, jusqu'à ne plus penser au précepte : *jette sur le Seigneur ton souci*^b. Ils savent en effet que par une préoccupation excessive pour un frère, ils façonnent en nous des motifs de tristesse en troublant insidieusement la faculté directrice²³⁹ ; ils attisent même contre lui des reproches de lenteur, comme quoi ce frère serait négligent dans

²³⁴La "prière pure" consiste dans une prière qui s'est mise à l'abri, par la pratique, des pensées : *Garde-toi des embûches des ennemis : cela se produit lorsque tu pries purement, et dans l'ataraxie (Chapitres sur la Prière 67)*. Elle est à distinguer de la prière "en esprit et vérité" est la contemplation directe de Dieu, ayant fait abstraction de tout intermédiaire sensible : *"Qui prie en esprit et vérité n'honore plus le Démiurge à partir des créatures, mais lui adresse des hymnes qui viennent de lui-même"* (Chapitres sur la Prière 49). La prière en esprit et vérité, dont Evagre ne traite pas ici, suppose la prière pure.

²³⁵L'orant, qu'il soit motivé par le constat de sa propre misère ou d'une motion de la grâce, ne peut ni dans un cas ni dans l'autre croire que c'est en raison d'un mérite de sa part qu'il se livre à la prière.

²³⁶Les larmes sont un indicateur de la sincérité de la prière : cf. ch. 18 l. 2, et *Chapitres sur la Prière 7*.

²³⁷Ce chapitre est crucial dans la progression de la démarche parénétiq ue de l'ouvrage : Evagre veut mettre ici en évidence le fait que, malgré tout le soutien qu'apporte la communauté, arrive un moment où la vie cénobitique devient un frein, et où l'on doit poser une option décisive pour l'anachorèse.

²³⁸Dans les communautés de Nitrie, les moines vivaient souvent par groupes de deux, selon Pallade (*Histoire Lausiaque* 7, p. 25.). Cette institution n'est apparemment pas vue de façon très favorable par Evagre dans ce chapitre, même en faisant abstraction des risques de mœurs pointés par exemple par abba Eudaimon dans les *Apophthegmata Patrum, collectio alphabetica* (PG 65, 176), ou par Antoine dans sa *Règle* (PL 103, 424-425).

²³⁹Cf. p. 59.

ἴσως καὶ εἰς μῖσος ἐκτραπή· ἔθος δὲ ἐν ταῖς περὶ τὸν ἀπόδημον μερίμναις καὶ τοῦτο ποιεῖν τοῖς
 δαίμοσιν· ἐν ἧ ἴδωσιν αὐτὸν παραγινόμενον ἡμέρα κατ' ὄναρ τοῦτον ἐσοπτρίζειν, ἵνα ὡς ἐκ τοῦ 10
 ἀποβάντος ἐνυπνίου ποιήσωσιν ἡμᾶς ἐν καιρῷ τῶν ἀποδημῶν τοὺς προφήτας τῶν ἐνυπνίων
 καὶ πάλιν προσδέχεσθαι, οὓς ἀποστρέφεσθαι δεῖ μᾶλλον καὶ σφόδρα ἐκτρέπεσθαι, μήπως ἐκ
 τούτων καὶ εἰς ἕτερα τὴν ψυχὴν ἀποπλανήσωσι. **xxxix.** Προΐσασι γὰρ οὗτοι μὲν οὐδέν· ἃ δὲ
 D βλέπουσι γινόμενα, ταῦτα μηνύουσι καὶ φαντάζουσι. Πολλάκις γοῦν καθ' ἡσυχίαν ὄντων
 ἡμῶν, θεασάμενοι ἀδελφὸν πρὸς ἡμᾶς ἐρχόμενον, διὰ τῶν λογισμῶν προσήμαναν, οἷς οὐ χρῆ 15
 πιστεύειν, κἂν λέγειν ἀληθῆ νομίζωσι· διὰ γὰρ τῆς δῆθεν ἀληθείας τὸ ψεῦδος παρεισφέρουσιν,
 ἵν' ἐκ τοῦ κατὰ μέρος ταῖς ἔμπροσθεν ὁδοῖς τοὺς βρόχους ὑπορράψωσιν.

32

Sept comparaisons sur l'anachorèse.

Ὡσπερ ἀνέργαστος χρυσὸς ἐν χωνευτηρίῳ βαλλόμενος καθαρώτερος γίνεται, οὕτω καὶ
 νέηλος μοναχὸς ἐν κοινοβίῳ τὰ ἥθη ἀναχωνευόμενος φαιδρὸς ταῖς ἀποκαρτερίαις ἀποκα-
 θίσταται· διὰ γὰρ τῆς ἐπιταγῆς τῶν ἀδελφῶν τὴν ὑπακοὴν μανθάνει κατεργάζεται· διὰ δὲ
 1136 τοῦ ἐπιπλήττοντος ἐτοιμάζεται τὴν φύσιν μακροθυμίαν ἔχειν. Ἐπὶ οὖν χαρᾶ τὰς ὕβρεις
 καταδέχεται καὶ εὐτελεία τὴν ταπεινώσιν ἀσπάζεται, ἀνώτερος τῶν ἀντικρυς παθῶν γενόμενος, 5
 ἐπέκεινα στίλβειν ταῖς ἀρεταῖς ἐπαγωνίζεται τῆς χάριτος αὐτῷ ἐπὶ πλεῖον τὴν δύναμιν δωρουμένης.

Ὡσπερ οἱ εἰς τὰς ῥίζας τῆς γῆς κατιόντες τὸν χρυσὸν ἀνορύττουσιν, οὕτως οἱ εἰς
 τὴν χρυσίτην ταπεινώσιν καταβαίνοντες ἀρετὰς ἀναφέρουσι.

Τότε ὁ νοῦς ἀναπαύσεως αἰσθεται ὁπότε τὰς τῶν παθῶν αἰτίας ἀποτεμῶν περὶ θεω-
 ρίαν ἡσχόληται· πρὶν δὲ τῆς τούτων κοπῆς κόπου καὶ ταλαιπωρίας ἐπαισθάνεται, τῇ τῶν 10
 ἐναντίων μάχῃ ἀσθενῶς προσερχόμενος.

9 τούτου ποιῆσιν C | 10 ἐνοπτρίζειν A C | 13 Προΐσασι + μὲν C | 14 φαντάζουσι : μηνύειν ἐκφαντάζουσι C |
 15 ἀδελφὸν *post* ἡμᾶς *Suaresius* | πρὸς ἡμᾶς : πρὸς ἡμέρας C | 17 τοῦ : τούτων DE | μέρους MoΠMaPaXe |
 ὑπορράψωσιν v C | **cap. 32** 1 Ὡσπερ + γὰρ A | 2–3 φαιδρὸς — ἀποκαθίσταται : φαιδρότερος καθίσταται ταῖς
 ἀπέρταις τῆ καρτερίᾳ C | 4–6 τὴν φύσιν — δωρουμένης : τῆς χάριτος αὐτῷ ἐπὶ πλεῖον δωρουμένης C | Ἐπὶ : Ὄταν
 v | 5 ἀσπάζεται DE | 7 Ὡς C | 8 κατιόντες C | ἀρετὰς : τὰς *præm.* C | 9 αἰσθάνεται ΠMaLa | ὅτε C | ἀτιμίας
 ξ | 10 ἀσχόληται C | 11 ἀσθενῶν C |

le zèle pour son service, de sorte que l'affection aux nombreux soucis se transforme peut-être même en haine. Dans les soucis pour le voyageur, les démons ont aussi l'habitude de faire ceci : le jour où ils le voient s'approcher, ils le représentent en rêve ; de sorte qu'avec ce songe survenu, ils nous font à nouveau accepter, à l'occasion des voyageurs, l'oniro-mancie, qu'il faudrait plutôt renvoyer et bannir fortement, de peur qu'en partant de là, ils ne mènent l'âme vers d'autres égarements. En fait, ils ne savent rien à l'avance ; ce qu'ils observent en train d'arriver, c'est cela qu'ils indiquent et placent dans l'imagination²⁴⁰. Souvent en effet quand nous étions dans la solitude, et qu'ils voyaient un frère venir chez nous, ils nous en prévenaient par l'intermédiaire des pensées, auxquelles il ne faut pas faire confiance, même si on se figure qu'elles disent la vérité. En effet, par cette prétendue vérité, ils inculquent le mensonge, afin de tisser peu à peu²⁴¹ leurs pièges sur le chemin qui est devant nous.

32

Sept comparaisons sur l'anachorèse.

De même²⁴² que l'or brut jeté dans le creuset devient plus pur, de même, le moine nouveau venu qui met à la fonte ses mœurs dans une communauté devient brillant par ses austérités ; car étant aux ordres des frères, il fait l'apprentissage de l'obéissance ; grâce à celui qui le réprimande, il prépare sa nature à détenir la patience ; si donc il reçoit avec joie les insultes, et qu'il embrasse avec abaissement l'humiliation, s'élevant au-dessus des passions contraires, il s'efforce ensuite de resplendir de vertus, la grâce lui faisant don d'une puissance toujours plus grande.

De même que ceux qui creusent aux racines de la terre en extraient l'or, de même, ceux qui descendent vers l'humilité aurifère en remontent les vertus.

L'intellect ressent le repos quand, après avoir retranché les causes des passions, il s'adonne à la contemplation ; mais avant de les couper, il ressent peine²⁴³ et misère, quand il s'avance en état de faiblesse au conflit contre les ennemis.

²⁴⁰La même idée que les démons ne sont pas cardiognostes, c'est-à-dire qu'ils ne savent pas sonder les reins et les cœurs, apparaît quasiment dans les mêmes termes dans *Pensées*, ch. 37.

²⁴¹L'expression ἐκ τοῦ κατὰ μέρος (déjà présente ch. 27 l.13) est comprise par les traducteurs anciens comme analogie de la locution plus fréquente κατ' ὀλίγον : S3 ainsi que la version arménienne traduisent "peu à peu" :  (ms. Sin. 60, f. 28va l. 2) et *իւրքը իւրքը* (SARGISEAN p. 108). L'idée d'une confusion semée entre vrai et faux, et celle d'un piège consistant à saper peu à peu la confiance, semblent bien s'enchaîner. Ar traduit "avant peu". Lacune de S1 et S2. Toutes les traductions modernes, à partir de Suarès, traduisent par un mot-à-mot qui ne tient pas compte de l'idiome : "tissant leurs pièges en partant de ce demi-énoncé", ce qui semble controuvé.

²⁴²L'effort stylistique d'Evagre culmine dans les sept comparaisons homériques qui suivent. Pour l'image de l'or au creuset, cf. *Huit esprits de malice* 5 et *Moines* 60.

²⁴³Jeu de mot entre *κοπή* (amputation) et *κόπος* (peine).

B xxxii. Βαθυμῶ τὴν ἀναχώρησιν γινομένην οἱ γέροντες ἄγαν ἀποδέχονται εἴπερ τις τὰς ἐν κοινοβίῳ τελέσας ἀρετὰς εἰς τοῦτο παρελήλυθε· καὶ εἰ μὲν δύναιτο ἐν τῇ ἀναχωρήσει προκόπτειν, ἑαυτὸν δοκιμαζέτω· εἰ δὲ ἀδυνάτως ἔχων τῆς ἀρετῆς ἐλαττοῦται, εἰς τὸ κοινοβίον ἀνακαμπτέτω, μήπως ταῖς μηχαναῖς τῶν λογισμῶν οὐ δυνηθεὶς ἀπαντῆσαι τῶν φρενῶν ἀποπέσοι. 15

Ὡσπερ χήρας πενθούσης παραμύθιον υἱοί, οὕτω καὶ ψυχῆς πταισάσης παρηγορία πόνοι, οἵτινες τὴν ἀπόγνωσιν τῶν λογισμῶν σκορπίζουσι καὶ τὴν πίστιν τῆς μετανοίας κατασπείρουσι καὶ τὰ ἐλέη Χριστοῦ ἀνακηρύττουσι καὶ τὰ πραχθέντα ἁμαρτήματα ἀποκηρύττουσιν· οὐκ ὀφείλο-
C μεν οὖν ὡς ἐκ συνηθείας μόνον τοὺς πόνους ἐργάζεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐν συνέσει εὐχαριστίας, ἵνα μὴ γυμνῆ τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας ἢ ψυχῆ εὐρίσχοιτο· ἐὰν γὰρ ἐφ' ἐκάστη πράξει συνήσωμεν 20 τὸν διδόντα τὰ τέλη τῶν πόνων, εὐχαριστία σφραγίζομεν.

Ὡσπερ ἄρτον ἀπὸ βρέφους ἐνεδρεύει σκύλαξ^a ἐξαρπάσαι, οὕτω σύνεσιν ἀπὸ καρδίας λογισμὸς πονηρός· μὴ οὖν ἐννεάζωμεν τῶν ἐναντίων ἔργων τῇ κακίᾳ χρωμένοι, ἵνα μὴ εἰς διαρπαγὴν τούτοις τὴν ψυχὴν προεκδώσωμεν.

Ὡσπερ ἡ τῶν ἄστρον χορεία δαδουχοῦσα φαιδρύνει τὸν οὐρανόν, οὕτως ἡ τῶν ῥημά- 25 των ἀλήθεια λαμπαδουχοῦσα φαιδρύνει τὸν ἄνθρωπον· ἵνα οὖν τὸν τῆς ἀληθείας τρόπον ἐπὶ γλώττης βαστάζωμεν ὅτι *Κύριος κατοικίξει μοιστρόπους ἐν οἴκῳ*^b.

Ὡσπερ ἀστραπαὶ σφοδραὶ προπηδῶσαι μηνύουσι βροντήν^c, οὕτω καὶ ῥήσεις ἀκριβεῖς
D προσιοῦσαι προσημαίνουσι πίστιν· πιστοὶ οὖν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ σπουδάσωμεν, ἵνα καὶ εἰς τὴν μητρόπολιν τῶν ἀρετῶν ἀγάπην προκόπτωμεν. 30

12 γινομένην om. C | 13 τελείας MoMaLaWoYPaXe | δύναται τὸ Mo | 14 ἀνακαμπτέται C | 15 μήπως + καὶ C | ἀποπέση E Y C | 16 υἱοὶ παραμύθια C | υἱοί : οἱ *præm.* DE Y | παρηγορία DE | 17 καὶ τὴν — κατασπείρουσι om. B C | 18 Χριστοῦ : τοῦ Θεοῦ C | ἀνακηρύττουσι : μεγαλύνουσι C | ἀνακαλύπτουσι C | 19 οὖν ὡς DE οὖν om. C | 20 τοιαύτης + εὐχαριστίας καὶ C | εὐρίσχοιτο ἢ ψυχῆ C | ἐφ' om. C | σύνισμεν Y | 22 ἀρπάσαι C | 23 οὖν : γοῦν C | χρωμένων Mss χρωμένοι *Suaresius* | 23–24 εἰς διαρπαγὴν om. C | 25 Ὡς C | 26 ἵνα : ἕνα v | 28 σφοδραὶ : σφοδροὶ E om. C | ῥήσεις ἀκριβεῖς C | 29 προσιοῦσαι προσημαίνουσι : προμηνύει C | πίστις C | τῇ ἀληθείᾳ σπουδάσωμεν εἶναι C | 30 προκόψωμεν Y |

^aMt 15, 26 ^bPs 67,7 ^cSg 19,13

Quand l'anachorèse se fait par degrés²⁴⁴, les anciens l'approuvent tout à fait, si quelqu'un qui y est conduit après avoir mené à bien toutes les vertus propres à la vie de communauté²⁴⁵. Qu'il s'éprouve pour savoir s'il peut progresser dans l'anachorèse ; si c'est impossible et qu'il diminue en vertu, qu'il retourne à la communauté, de peur que faute de pouvoir affronter les ruses des pensées, il ne perde la raison.

De même que des fils sont une consolation pour une veuve en deuil, de même les efforts sont un réconfort pour une âme fautive : ils dispersent le désespoir des pensées, sèment la foi dans la pénitence, annoncent la miséricorde du Christ, et dénoncent les péchés commis. Nous ne devons donc pas travailler à nos efforts par simple habitude, mais avec le sens de l'action de grâces, afin que l'âme ne se trouve pas dépouillée d'une si haute philosophie²⁴⁶. Si en effet dans chaque acte nous comprenons Celui qui donne leur aboutissement aux efforts, nous les scellons dans l'action de grâces.

De même que le chiot complotte de dérober du pain à un petit enfant^a, de même la pensée mauvaise dérobe le sens au cœur. Ne passons donc pas notre jeunesse à faire le mal, œuvre des ennemis, afin de ne pas leur livrer notre âme avant qu'ils ne s'en emparent.

De même que le chœur des astres illumine le ciel de ses torches, de même, la vérité des propos illumine l'homme de ses lumières. Ne supportons donc sur notre langue que la disposition à la vérité, car *le Seigneur fait séjourner dans sa maison ceux qui ont une disposition à la solitude*^{b247}.

De même que des éclairs²⁴⁸ qui surgissent avec violence indiquent le tonnerre^c, de même, les propos exacts qu'on prononce sont le signe avant-coureur de la foi ; efforçons-nous donc d'être fidèles à la vérité, afin de progresser jusqu'à la métropole des vertus, la charité.

²⁴⁴Selon un procédé qui est habituel chez Evagre, et dans un souci de *variatio*, ces deux sentences s'insèrent ici pour rompre le parallélisme des sept comparaisons à la suite.

²⁴⁵Evagre lui-même est passé par la vie communautaire, qu'il a pratiquée à Nitrie de 383 à 385, avant l'anachorèse dans les Kellia de 385 à sa mort : cf. Introduction p. 39.

²⁴⁶Sur le rapprochement entre la vie monastique et la philosophie, cf. p. 56.

²⁴⁷Jeu de mot entre *τρόπος* (disposition) et *μόνοτροπος* ("isolé" dans la langue de la Septante, "ermite, moine" dans la littérature ascétique) ; Evagre joue sur la polysémie de *μόνοτροπος*, qui a aussi le sens de "qui n'a qu'une parole", "une seule conduite".

²⁴⁸Dans le *Pratique* 13 et les *Huit esprits* 17, au contraire, les éclairs présageant le tonnerre sont comparés à la vaine gloire qui prépare le chemin à l'orgueil.

Ὡς ἥλιος ταῖς χρυσαυγέσιν ἀκτίσιν ἀπάση προσμειδιᾷ τῇ γῆ, οὕτως ἀγάπη ταῖς φωταυγέσι
 πράξεσιν ἀπάση προσχαίρει ψυχῇ· ἥνπερ ἐὰν κατάσχωμεν, τὰ πάθη ἐσβέσαμεν καὶ εἰς οὐρανοὺς
 ἐλάμψαμεν. Ἄπαντα πόνον ποιήσεις ἕως τῆς ὁσίας ἀγάπης ἐπιτεύξῃ, ὅτι ταύτης ἀπουσίας ὄφελος
 τῶν παρόντων οὐδέν· καὶ γὰρ ὀργὴ ἀγριαίνεται καὶ ἤθη χαλεπαίνεται καὶ πόνοι ἀπονοούμενοι τῇ
 δόξῃ συμμίννυνται· διὰ ψυχῆς ταπεινώσιν Δαυὶδ μετὰ πένθους ἐνήστευσε, καὶ ἡμεῖς διὰ νηστείας
 1137 τὴν ψυχὴν ταπεινώσωμεν^a.

33

Dernier vice à combattre : l'orgueil.

xxxiii. Ὁ τοῖς σωματικοῖς πόνοις τραχυτέρως ἀσκούμενος μήτε ἐπαίνῳ ἐργαζέσθῳ μήτε
 δόξῃ ἐπαιρέσθῳ· εἰ γὰρ ἐν τούτοις οἱ δαίμονες ὀφρυώσουσι τὴν ψυχὴν, καὶ τὴν τραχύτητα καὶ
 τὴν ἄσκησιν τοῦ σώματος ἐνισχύσουσι τῇ δόξῃ καὶ μειζόνων ἐφάπτεσθαι πόνων ἐφελκύσουσιν,
 ἵνα καὶ μειζόνως ἐπαίρηται· συλλαοῦσι γὰρ ἔνδοθεν διὰ τῶν λογισμῶν ἐμβάλλοντες ταῦτα, ὅτι
 καθὼς ὁ δεῖνα ἀποσκληρῶς ἀσκήσας καὶ ὁ δεῖνα μεγάλως ὠνομάσθη καὶ θανῶν ἔτι λαλεῖται, οὕτω
 5 καὶ αὐτὸς εἰς ἀκρότατον ἐπασκήσεως ἀνάβηθι ὕψος, ἵνα δόξαν σαυτῷ περιποιήσῃ καὶ μέγα σου τὸ
 ὄνομα ἐξέλθῃ ἐπὶ τῷ καὶ μετὰ θάνατον ὑπερβαλλόντως λαλεῖσθαι· διὰ δὲ τῶν οὕτως ἀπατηθέντων
 οὐ μόνον τοὺς σωματικούς σου πολεμοῦσι πόνους, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον εἰς συμμαχίαν καλοῦσιν, ὅτι
 δι' αὐτῶν ἐν τοῖς χαλεπωτέροις ψάουσι τὴν ψυχὴν. Καὶ γὰρ ἐνθρονίζουσιν αὐτὸν καὶ εἰς τὸν
 10 διδασκαλικὸν ἐξυψοῦσθαι λόγον, ἵν' ὡς ἐκ τούτων τὰ πρῶτα τῶν μεγαλοπόνων τε καὶ γνωστικῶν

31 Ὡσπερ C | ἀπάση ... τὴν γῆν D | ἀγάπη Mo | 32 ψυχῇ : τῇ γῆ MoΠMaLaWoPaXe | οὐρανὸν C |
 33 ποιήσοντες C | τευξόμεθα C | 35 συμμίννυντες MoΠMaLaPaXe | 35-36 διὰ ψυχῆς — ταπεινώσωμεν om.
 C | **cap. 33** 1 μήτε : μὴ δι' La | 2 ὀφρυώσιν οἱ δαίμονες C | καὶ om. C | 3 ἐφελκύσωσιν DE ἐξέλκουσιν C |
 4 ἵνα : ὡς *præm.* AB v | ἐπαίρωνται C | συλλαοῦσί + τε v | ἔσωθεν v | ταῦτα ἐμβάλλοντες C | 5 ὁ δεῖνα —
 καὶ om. C | μέγας C | 6 ἀσκήσεως ὕψος ἀνάβηθι C | ἑαυτῷ C | 7 τοιούτων ἀπατωμένων C | 8 σωματικοῖς ...
 πονοῖς *Suaresius* | σου : οὐ WoY om. C | πόνους πολεμοῦσιν C | μᾶλλον καὶ C | 10 ἐξυψοῦσι *Suaresius* | τούτου
 AB v | τε om. C |

^a4R 12,16

De même que le soleil, de ses rayons dorés, sourit à toute la terre, de même, la charité, par ses actes lumineux, réjouit toute l'âme ; si nous la tenons, nous éteignons les passions et brillons jusqu'aux cieux. Tu feras tout effort jusqu'à obtenir la vénérable charité, car en son absence tout ce qui est présent ne vaut rien : la colère devient sauvage, les mœurs deviennent brutales et les efforts, rendus arrogants, se compromettent avec la gloire. C'est pour humilier son âme que David²⁴⁹ a jeûné dans le deuil^a : nous aussi, humilions notre âme par le jeûne.

33

Dernier vice à combattre : l'orgueil.

Celui qui s'exerce aux efforts du corps avec beaucoup de rudesse, qu'il ne travaille pas pour la louange et ne se gonfle pas de gloire ; car si les démons rendent l'âme arrogante par ce biais, ils donnent aussi de la puissance à notre rudesse et à notre ascèse corporelle par cette gloire, et l'inciteront à se mettre à de plus grands efforts, afin qu'elle se gonfle encore plus²⁵⁰. Ils nous parlent en effet intérieurement par l'intermédiaire des pensées en nous suggérant ceci : "De même qu'un tel a mené une rude ascèse, et qu'un tel a eu grand renom, et l'on en parle encore après sa mort, toi aussi, monte au plus haut sommet de l'ascèse, afin de te procurer la gloire, et que ton nom en sorte grandi, du fait qu'on en parle avec emphase même après ta mort."²⁵¹ A travers ceux qu'ils trompent ainsi, ils ne combattent pas seulement les efforts corporels, ils peuvent aussi les appeler à leur renfort²⁵², et à travers eux, ils portent à l'âme une atteinte des plus pénibles. Ils lui donnent un trône qui l'autorise²⁵³ à s'exalter jusqu'à prendre la parole comme un maître, afin qu'il

²⁴⁹La figure biblique de David est une nouvelle fois évoquée par l'auteur pour faire l'éloge de son humilité ; une nouvelle fois, l'exemple choisi ne manque pas d'ambiguïté, car le jeûne en question est effectué en repentance d'un péché particulièrement révoltant, celui d'avoir sciemment envoyé Urie le Hittite à sa perte dans une bataille afin de s'approprier sa femme (2R 11-12) ; il est difficile de savoir si Evagre choisit par facilité d'ignorer ces détails ou s'il choisit volontairement la figure imparfaite de David pour proposer un modèle qui semble accessible.

²⁵⁰Pour le moine avancé dans la pratique des vertus, le principal danger n'est plus la tentation d'abandonner le combat, comme dans la première partie du traité centrée sur la palestre contre l'acédie, mais l'orgueil spirituel de l'ascète parvenu à un haut niveau d'expérience mystique ; cette dernière partie du traité est donc logiquement centrée sur le vice d'orgueil.

²⁵¹La ruse du démon est ici de substituer à l'espérance de la résurrection une immortalité matérialiste par le biais de la postérité, le κλέος ἀφθιτον du païen Homère, une conception en-deça même de celle des philosophes qui méprisent la gloire présente et posthume.

²⁵²Les efforts qu'accomplit un moine peuvent se retourner contre lui s'il en tire de l'orgueil ; cf. ch. 11, premier paragraphe.

²⁵³Le texte grec présente une syntaxe difficile, que Suarès a tenté de simplifier. Cette phrase, ainsi que la précédente, qui coordonne deux phrases qui s'opposent logiquement par οὐ μόνον... ἀλλὰ καὶ, sont un exemple du style complexe d'Evagre dans ce traité.

ἔχειν εὐφημισθῆ· ζηλοῦν δὲ καὶ φθονεῖν εἰσβάλλουσι τοῖς ἐπὶ κατορθώμασιν εὐφημουμένοις καὶ
 ὧν μάλιστα θαυμαστὴ πρᾶξις καὶ γινώσις γεινιᾶ· ἐστὶ δὲ καὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τὴν πύρωσιν
 ἀποκοιμίζουσιν δολουργῶς τοὺς ἀκαθάρτους λογισμοὺς ἐκ τῶν ἐντὸς ὑποτοπίζοντες, ὡς ἵνα
 C νομισθῆ τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας τῆ σκληρουχίᾳ νενικηκέναι καὶ *κατὰ τὴν λαμπρότητα τῶν ἁγίων*
τῆς καρδίας^a ἠγνικέναι καὶ εἰς τὴν τῆς ἀγιωσύνης ἀψίδα ἀναβεβηκέναι. Περὶ δὲ ὧν τε καὶ ὧν 15
 ἀπέσχετο βρωμάτων καὶ συναπτῶν ἀσιτίων ἐπιψηφίζουσιν αὐτῷ τοὺς χρόνους ἐν οἷς ὀφείλει ὡς
 ἀριστεύς ἐγκαυχᾶσθαι καὶ τῆς ἀδελφότητος ὡς εὐτελοῦς κατεπαίρεσθαι· οὕτω δὲ ἐκδιηγείσθαι
 ποιῶσιν αὐτὸν τοὺς ἀγῶνας ὡς ἐκ μόνης τῆς αὐτοῦ ἰσχύος κατορθωθέντας ὅτι ἐποίησα τάδε
 καὶ ἤσκησα τοιῶσδε καὶ ἐκακουχῆθην, ἀποστομῶντες ἔτι τοῦ λέγειν· *οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλ' ἢ ἐν ἐμοὶ*
βοήθεια^b. Θεὸν γὰρ βοηθὸν ἐφ' οἷς μεγαλαυχεῖν αὐτὸν ποιῶσιν ὁμολογεῖν οὐκ ἔωσιν, ἴν' ὡς 20
 ἐξ οἰκείας δῆθεν ἰσχύος τὸ πᾶν τὸ τῶν ἀγῶνων τελέσας τοὺς ἐπαίνους τῶν ἄθλων ὀλοκλήρως
 D ἀπαιτοίη, ὅπως καὶ εἰς τὸν τῆς βλασφημίας βυθὸν ποντοθεῖη αὐτοβοηθὸν ἑαυτὸν ἀναισθητῶς
 παρεμφαίνων. xxxiv. Οὕτω τοιγαροῦν τῆς καρδίας διὰ τῆς τῶν λογισμῶν δόξης ἐνηχοιμέ-
 νης καὶ μὴ ἀντιπατομένης οὐκ ἐκτὸς ἔσται τῆς ἐν ἀποκρύφῳ τῶν φρενῶν παραπληξίας, τοῦ
 ἡγεμόνος τῶν φρενῶν ἐκτιναχθῆναι κινδυνεύοντος ἢ δι' ὄνειράτων πιστουμένων ἢ ἐν ἀγρυπνίαις 25

11 ἐκφημισθῆ A MoΠLaYPaXe φημισθῆ Wo | 12 θαυμαστὴ μάλλον ἢ Y | γεινιᾶ : γνησίᾳ A | δὲ om. C | αὐτοῦ
 om. C | 13 ὑποτοπάζοντες MoΠMaLaWoYPa | 14–15 λαμπρότητα — τὴν : λαμπρὰν τῶν δικαίων C | 15 καὶ —
 ἀναβεβηκέναι om. C | 16 ἀπέσχεται C | συνάπτοντες ἀσιτίαν A | 17 οὕτω : ὅπως C | 18 αὐτὸν : αὐτῶν C | ἰσχύος
 αὐτοῦ DE | κατορθωθέν MoΠMaWoPaXe | τόδε C | 19 τοῦ : τούτο *Suaresius* | 20 βοήθεια + τοῦ Θεοῦ C | γὰρ
 om. C | 21 πᾶν τῶν LaY πάντων τῶν AB MoΠMaWoPaXe C | ὀλοκλήρους C | 22 ἑαυτὸν om. C | ἀνεπαισθητῶς Y |
 23 δόξης : λύσεως C | 24 οὐκ : ὡς C | 24–25 τοῦ ἡγεμόνος + διὰ καὶ ἐτέρων ἐμπαιγμῶν C | 25 τῶν om. *Suaresius* |

^aPs 109,3 ^b1Co 15,10

ait ensuite la réputation d'occuper le premier rang des pratiques et des gnostiques²⁵⁴. Ils lui suggèrent de jalouser et d'envier ceux qui sont réputés pour leurs droites actions, ceux dont la pratique est le plus admirable, et dont la science l'est tout autant. Parfois ils endorment par ruse l'échauffement de sa chair, en déplaçant du tréfonds de lui les pensées impures, pour qu'il se figure que l'esprit de luxure a été vaincu par sa dure discipline et que son cœur s'est approché de la blancheur éclatante des saints et est monté au faite de la sainteté. Le type de nourritures dont il s'est abstenu, et ses jeûnes successifs, ils en dénombrent la durée ; en vertu de quoi il doit bien se vanter d'être le meilleur, et s'en prendre à la fraternité, jugée médiocre²⁵⁵ ! Ainsi, ils lui font raconter ses luttes comme si elles avaient été menées à bien par sa seule force, disant : "J'ai fait ceci, pratiqué telle ascèse, j'ai été malmené" ; mais ils le frappent de mutisme quant à dire : *Non pas moi, mais le secours qui est en moi*^{b256} ; car ils l'empêchent de reconnaître le secours de Dieu dans les actions dont ils le font se vanter, afin qu'il revendique pour lui seul les éloges dus aux autres, comme s'il avait mené par sa propre force l'ensemble de ses luttes ; et il coule au fond de l'abysse du blasphème, se proclamant dans son inconscience son propre secours. Quand donc le cœur résonne de la gloire des pensées et n'y résiste pas, il n'échappera pas à la perte de la raison²⁵⁷ qui se produit dans le secret²⁵⁸, car la puissance directrice²⁵⁹ de la raison risque d'être secouée soit par des songes auxquels on ajoute foi, soit par des métamorphoses qui se produisent au cours des veilles ou

²⁵⁴Nouvelle allusion d'Evagre à la tentation d'une vie intellectuelle qui flatte la *libido sciendi*, même avec pour sujet la vie ascétique : dès qu'il met la main à la plume, l'intellectuel du désert se trouve confronté à ses contradictions. Cf. GUILLAUMONT, Antoine, *Evagre le Pontique, un intellectuel au désert*.

²⁵⁵Evagre fait peut-être allusion ici à la médiocrité intellectuelle de ses frères de la communauté des Kellia (cf. Introduction p. 50) ; il se sait capable de les soupçonner aussi, par un amalgame trop rapide, de médiocrité dans l'ascèse.

²⁵⁶Cette citation de la première aux Corinthiens est reprise à la *Vie de saint Antoine* d'Athanase (SC 400, p. 146.), qu'on a déjà vu citer par Evagre au ch. 6.

²⁵⁷La folie qui menace le solitaire, davantage qu'un trouble de la santé mentale au sens moderne, est celle de l'orgueil : une des définitions de l'orgueil dans *Vices* 9 est φρενῶν ἐκπληξίς. L'auteur file la métaphore en décrivant les manifestations de l'orgueil avec des termes qui évoquent en effet un dérangement mental. La citation de 2Co 14, 11 se retrouve dans les *Scholies aux proverbes*, 221 ; le fait de déformer la lumière de la vérité, attribué à Satan, démon de l'orgueil et chef des démons, est le plus grand blasphème qui se puisse concevoir dans la logique néoplatonicienne qui se retrouve au début et à la fin du traité.

²⁵⁸Il s'agit ici à la fois du secret de la retraite, et d'une perte de la raison secrète, car non manifeste aux yeux des hommes, pour qui l'ascète en question continue d'être un sage vénéré pour sa vie et sa doctrine ; Dieu seul sait qu'il a sombré dans la folie de l'orgueil.

²⁵⁹Cf. p. 59.

1140 μεταμορφουμένων ἢ ἐν μετασχηματισμῷ φωτὸς ὀπτανομένων· αὐτὸς γὰρ ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτὸς^a πρὸς ἀπάτην ἡμετέραν, ἴσως χαρίσματα δώσειν ἐνδεικνύμενος ὡς ἵνα πεσῶν προσκυνήσης^b ἢ ἀναλαμβάνειν ὡς ἅγιον εὐαγγελιζόμενος ἢ ἀγιάζειν ὑπισχνούμενος, ὧν τινες τὴν πίστιν δεξάμενοι περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν^c καὶ φρενοβλαβεῖς ἐγενήθησαν. Σὺ οὖν, ὦ τῆς ἁγίας Τριάδος ἰκέτα, εἰδὼς ταῦτα, ἐν οἷς φιλοπονεῖς πάση φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν^d 30 μήπως τοῖς ἔξωθεν μόνον πόνοις προσέχων τοῖς ἔσωθεν δελέασι βροχισθῆς.

Exhortation finale.

Οἱ ἐμοὶ λόγοι, ὦ τέκνον, εἴρηγται πρὸς σε, τὰ δὲ ῥήματά μου τηρεῖτω σὴ καρδία· μέμνησο Χριστοῦ τοῦ φυλάσσοντός σε καὶ μὴ ἐπιλάθῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος.

26 ἢ ἐν ἡ σχηματισμῷ C | φωτὸς om. C | Σατανᾶς : διάβολος C | 27 ἢ ὡς χάρισμα μεταδίδωσιν C | 27–28 ὡς om. A | 28 ἀναλαμβάνης C | ἅγιον : ἄλλον Ἡλίαν Suaresius | 29 τὴν πίστιν τινες C | ἐγένοντο C | 30 ὦ : ὁ C | ἁγίας : μόνης C | ἰκέτης C | ταῦτα εἰδὼς C | ἐν οἷς φιλοπονεῖς om. C | 31 μόνον om. E | δελεάζουσι προχειρηθῆ C δολερῶς βροχισθῆς v | **Ex. fin.** 1–2 Exhortationem finalem om. ω | ὦ τέκνον om. ξ Mo | ὦ om. WoPaXe | 2 φυλάξαντός DE | ὁμοουσίου : ἁγίας DEWo² | Τριάδος + εἰς δόξαν Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν La + ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν Y |

^a2Co 11,14 ^bMt 4,9 ^c2Tm 2,18 ^dPr 4,23

se font voir par un travestissement de lumière ; car *Satan lui-même se travestit en ange de lumière*^a pour nous tromper, signalant qu'il te donnera peut-être des charismes pour que, *tombant à ses pieds, tu l'adores*^b ; ou bien t'annonçant qu'il t'élèvera à la sainteté ou promettant de te sanctifier ; certains y ont ajouté foi, *ont manqué à la vérité*^c et sont devenus fous. Toi donc, suppliant de la sainte Trinité, sachant cela, *garde ton cœur avec grande vigilance*^d dans les efforts que tu entreprends, afin de ne pas faire attention seulement aux efforts extérieurs et te laisser prendre par les pièges intérieurs²⁶⁰.

Exhortation finale.

Mes paroles sont prononcées pour toi, mon enfant, que ton cœur préserve mes propos ; souviens-toi du Christ qui te protège, et n'oublie pas l'adorable et consubstantielle Trinité²⁶¹.

²⁶⁰Cette sentence fait écho à celle de l'Évangile : "Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme ; mais ce qui sort de sa bouche, voilà ce qui souille l'homme." (Mt 15,11).

²⁶¹Cette finale se retrouve mot à mot dans les *Sentences à une vierge* d'Évagre : cf. GRESSMANN, Hugo, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, coll. Texte und Untersuchungen n. 39 cah. 4, Leipzig 1913, p. 151. Évagre, cependant, était coutumier du fait de se citer lui-même, et il ne faut pas voir dans la divergence des finales une interpolation de la tradition α , mais plutôt une omission de la tradition ω , peut-être une suppression éditoriale eu égard justement à la ressemblance avec les *Sentences à une vierge*.

Les Vices opposés aux Vertus

Introduction

Présentation

Les *Vices opposés aux Vertus* (titre donné par le corpus CN₁¹), sont aussi appelés *Second Traité à Euloge* ; ce titre apparaît dans les manuscrits de la branche λ, et se révèle assez adapté à ce petit texte faisant office de compagnon au traité précédent. Il forme avec lui un ensemble parfaitement cohérent du point de vue de la doctrine, notamment au sujet du nombre des vices, comme on le verra ci-après. Il s'apparente au genre des Définitions (Ὅροι καὶ ὑπογραφαί), dont Evagre se montre friand ailleurs dans son œuvre, notamment dans les *Kephalaia Gnostica* : à chacun des vices de la liste que dresse Evagre, et à la vertu qui s'y oppose, sont associées une quinzaine de courtes définitions, généralement en deux mots, souvent métaphoriques.

Cette manière de procéder trouve son origine dans les manuels compilant les définitions de termes philosophiques, type de texte bien repéré par ailleurs et qui apparaît dans les écoles philosophiques à partir de Chrysippe². Dans ces ouvrages, on cherche à compiler pour un même mot une série de définitions tirées de différents auteurs. Ce procédé a été élevé au rang de genre littéraire par Grégoire de Nazianze³, qui compose un poème en forme de définitions, intitulé Ὅροι παχυμερεῖς (PG 37, 945-964). Les Pères du Désert se sont emparés de ce genre littéraire des Définitions, auxquels ils donnent une tournure particulière : ils procèdent par accumulation de définitions pour présenter d'une notion une idée impressionniste, allant par petites touches. Citons par exemple ce passage d'un apophthegme du moine Rufin : (*O solitude, progrès des moines ; ô solitude, échelle du ciel ; ô solitude, chemin du royaume des cieux ; ô solitude, mère de la componction ; ô solitude, hôtesse de la repentance ; ô solitude, miroir des péchés qui montres à l'homme ses fautes ; ô solitude, qui ne fais obstacle ni aux larmes ni aux sanglots ; ô solitude, qui éclaires l'âme ; ô solitude,*

¹Cf. Analyse de la tradition manuscrite, infra.

²Cf. FURRER-PILLIOD, Christiane, ΟΡΟΙ ΚΑΙ ΥΠΟΓΡΑΦΑΙ – Collections alphabétiques de définitions profanes et sacrées (Studi e Testi 395), Vatican 2000, p. 18.

³Op. cit., p. 32

génératrice de douceur...) Et Rufin poursuit ainsi plusieurs pages durant⁴.

Dans ce court traité qui accompagne *Euloge* dans la plupart des manuscrits, Evagre reste fidèle aux canons d'un genre qui existait avant lui, mais en repousse les limites pour exécuter une sorte de tour de force littéraire. En effet, les termes qu'il emploie pour ses définitions rivalisent de recherche, voire d'obscurité; nombre d'entre eux sont des *hapax*, à l'élucidation parfois difficile. Le prologue qui accompagne ces neuf séries d'ῥοι est écrit dans le même style qui recherche volontairement la complication, avec des mots recherchés et des tournures obscures.

Il ne s'agit pas cependant pour Evagre d'un simple exercice de style : l'importance de définir précisément les vices a été soulignée par Evagre dans le *Gnostique*, ch. 17 : *Il faut aussi connaître les définitions des choses, surtout celles des vertus et des vices; c'est là en effet la source de la science et de l'ignorance, du royaume des cieux et du tourment*. Elles permettent d'adapter exactement sa conduite pour contrer les attaques du démon⁵, pour ne plus en être troublé et parvenir ainsi à la quiétude (ἡσυχία) permettant la vraie prière. Ce petit compendium a aussi pour vocation de servir de compagnon au texte d'*Euloge*, en reprenant de façon systématique la liste des vices qui ont été évoqués au fil de la plume dans ce premier traité.

La systématisation d'une doctrine sur les vices et leur constitution en liste est, selon Gennade, une innovation d'Evagre : *Le moine Evagre... a écrit contre les suggestions des huit principaux vices, qu'il a soit le premier reconnues soit enseignées parmi les premiers*⁶. Il expose pour la première fois sa doctrine dans le *Traité pratique* : *"Huit sont en tout les pensées génériques qui comprennent toutes les pensées : la première est la gourmandise, puis vient celle de la fornication, la troisième est celle de l'avarice, la quatrième celle de la tristesse, la cinquième celle de la colère, la sixième celle de l'acédie, la septième celle de la vaine gloire, la huitième celle de l'orgueil"*⁷ Il consacra par la suite deux traités à part entière à cette liste dont il est l'inventeur : les *Huit esprits de malice* et le second traité à *Euloge*, aussi appelé le traité des *Vices opposés aux vertus*.

⁴*Apophtegmes des Pères* (SC 387), p. 144. Ὡ ἡσυχία προκοπή μοναζόντων · Ὡ ἡσυχία κλίμαξ οὐρανία · Ὡ ἡσυχία ὁδὸς βασιλείας οὐρανῶν · Ὡ ἡσυχία κατανύξεως μήτηρ · Ὡ ἡσυχία μετανοίας πρόξενε · Ὡ ἡσυχία ἔσοπτρον ἀρματημάτων ἢ δεικνύουσα ἀνθρώπων τὰ πλημμελήματα αὐτοῦ · Ὡ ἡσυχία ἡ δάκρυα καὶ στεναγμούς μὴ ἐμποδίζουσα · Ὡ ἡσυχία ἡ τὴν ψυχὴν λαμπρύνουσα · Ὡ ἡσυχία πραότητος γεννητρία... Ce moine Rufin ne doit pas être confondu avec Rufin d'Aquilée.

⁵Cf. *Euloge*, introduction p. 31, et *Gnostique*, p. 115.

⁶GENNADE DE MARSEILLE, *De viris illustribus* 11, éd. Richardson (TU 14), Leipzig 1896, p. 65. *Evagrius monachus... scripsit adversus octo principalium vitiorum suggestiones, quas aut primus advertit aut inter primos didicit*.

⁷*Pratique*, 6, 1.

Les vices, dans la liste typique d'Evagre, telle qu'elle apparaît dans le *Pratique* (ch. 6) et dans les *Huit esprits de Malice*, sont comme dans le pseudo-Aristote (cf. infra, p. 207) au nombre de huit : 1. la gourmandise 2. la luxure 3. l'avarice 4. la tristesse 5. la colère 6. l'acédie 7. la vaine gloire 8. l'orgueil.

Sources de la doctrine de la liste des vices

Bien qu'Evagre en soit le premier défenseur et illustrateur, l'idée d'une liste des vices n'est pas absolument originale. Le P. Hausherr veut reconnaître en Origène la source principale d'Evagre sur ce point encore⁸ ; il est vrai que l'Alexandrin a écrit sur le nombre des vices, et proposant des listes, particulièrement dans son commentaire sur Josué⁹. Antoine Guillaumont, en revanche, invoque une tradition plus large¹⁰, et il est certain qu'il existe assez de textes présentant ce type de liste pour pouvoir considérer qu'Evagre part davantage d'un lieu commun que d'une source particulière. Nous tenterons quant à nous de montrer comment Evagre a construit cette doctrine en remplissant les cases d'un cadre fourni par la philosophie avec une terminologie biblique.

Sources philosophiques

Le texte de référence, dans la philosophie classique à laquelle se réfère Evagre, pour évoquer la question de la vertu et du vice, est l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. Au début du livre III, Aristote y définit la vertu morale comme une disposition acquise et volontaire au bien¹¹. Il la fait consister en un moyen terme entre un excès et une déficience ; à la fin du livre III et tout au long du livre IV, il donne des exemples de cette théorie (il semble en effet que son intention soit davantage d'illustrer son propos que de donner une liste exhaustive et systématique) :

- le courage (ἀνδρεία) est le moyen terme entre la témérité (θρασύτης) et la lâcheté (δειλία).
- la tempérance (σωφροσύνη) est le moyen terme entre la débauche (ἀκολασία) et l'insensibilité (ἀναίσθητος).

⁸HAUSHERR, Irénée, "L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux", *Orientalia Christiana* 30.3, Rome 1933, p. 164-175.

⁹Cf. infra, p. 226.

¹⁰GUILLAUMONT, Antoine et Claire, *Traité pratique, ou, le moine*, coll. Sources Chrétiennes, 170-71, Paris, ed. du Cerf, 1971, p. 63-84.

¹¹Cf. *Euloge*, Introduction, p. 41.

- la libéralité (ἐλευθεριότης) est le moyen terme entre la prodigalité (ἄσωτία) et l'avarice (ἀνελευθερία).
- la magnificence (μεγαλοπρεπεία) est le moyen terme entre la vulgarité (βαναυσία) et la mesquinerie (μικροπρεπεία).
- la grandeur d'âme (μεγαλοψυχία) est le moyen terme entre la vanité (χαυνότης) et la petitesse d'âme (μικροψυχία).
- la juste ambition (pas de terme particulier) est le moyen terme entre la brigue (φιλοτιμία) et le défaut d'ambition (ἀφιλοτιμία).
- la douceur (πραότης) est le moyen terme entre l'irritabilité (ὀργιλότης) et l'apathie (ἀοργησία).
- la sociabilité (pas de terme particulier¹²) est le moyen terme entre l'obséquiosité et la flatterie (ἄρεσκειά και κολακεία) et le caractère querelleur et acariâtre (δύσερις και δύσκολος).
- l'honnêteté (ἀληθεία) est le moyen terme entre la vantardise (ἀλαζονεία) et le complexe d'infériorité (εἰονεία).
- l'humour (εὐτραπελεία) est le moyen terme entre la bouffonnerie (ἀργειοσύνη) et le renfrognement (βωμολοχία).

De cette doctrine, Evagre retient le premier point, la définition de la vertu comme disposition acquise et volontaire au bien, vu qu'elle sert très bien l'esprit ascétique, qui consiste à s'entraîner pour acquérir la vertu. En revanche, le concept de vertu comme moyen terme ne convient ni au radicalisme du caractère d'Evagre ni des Pères du Désert en général, ni à la vision néoplatonicienne du Bien comme absolu.

C'est donc à une autre source, celle de la doctrine stoïcienne, qu'Evagre va puiser sa conception de la vertu ; il puise d'ailleurs davantage à cette doctrine dans les deux traités *Euloge* et *Vices* que dans ses œuvres plus anciennes¹³.

¹² Ἐν δὲ ταῖς ὁμιλίαις καὶ τῷ συζῆν καὶ λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν οἱ μὲν ἄρεσκοὶ δοκοῦσιν εἶναι, οἱ πάντα πρὸς ἡδονὴν ἐπαινοῦντες καὶ οὐθὲν ἀντιτείνοντες, ἀλλοίόμενοι δεῖν ἄλυποι τοῖς ἐντυγχάνουσιν εἶναι, οἱ δ' ἔξ ἐναντίας τούτοις πρὸς πάντα ἀντιτείνοντες, καὶ τοῦ λυπεῖν οὐδ' ὅτι οὖν φροντίζοντες δύσκολοι καὶ δυσέριδες καλοῦνται. Ὅτι μὲν οὖν αἱ εἴρημενα ἔξεις ψεκταὶ εἰσιν, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ἡ μέση τούτων ἐπαινετή, καθ' ἣν ἀποδέξεται ἃ δεῖ καὶ ὡς δεῖ, ὁμοίως δὲ καὶ δυσχερανεῖ, ὄνομα δὲ οὐκ ἀποδέδοται αὐτῇ τι, ἔοικε δὲ μάλιστα φιλία. (*Dans les rassemblements, la convivialité et les échanges de paroles et de procédés, les uns sont d'évidence obséquieux, ceux qui louent tout pour faire plaisir et ne contredisent jamais, croyant qu'il ne faut pas être blessant pour ses interlocuteurs ; les autres au contraire les contredisent sur tout, et, vu qu'ils ne se soucient guère qu'ils sont blessants, on les nomme querelleurs et acariâtres. Que les deux habitus ci-dessus soient mauvais, c'est évident, et aussi que le moyen terme, qui fait patienter ou protester quant il faut et comme il faut, est louable ; mais on ne lui donne pas de nom ; ce à quoi il correspond le plus, c'est l'amitié.* ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* 4 (1126b).

¹³Cf. *Euloge*, Introduction p. 40. sqq.

Pour les stoïciens, les passions de l'âme ne peuvent exister chez le sage ou le vertueux, tandis que pour Aristote, les passions peuvent coexister avec la vertu morale, mais si elles sont amenées à un juste milieu. Chez Aristote, la vertu est une passion que l'on s'habitue à réguler par l'application de la raison ; chez les stoïciens, les vertus, habitus positif, sont l'opposé des passions, habitus négatif. De plus, chaque habitus négatif peut ainsi être combattu par l'habitus positif correspondant, comme il apparaît dans le compendium de la doctrine stoïcienne que réalise Cicéron dans les *Tusculanes* : *Ils pensent qu'il faut chasser une motion ancienne par une motion nouvelle, comme un clou chasse un clou*¹⁴. Les vertus sont donc l'antidote des passions ; Evagre, avec sa doctrine de l'ἀπαθεία, prend parti pour cette option stoïcienne. Comme nous l'avons montré dans l'Introduction à *Euloge*, Evagre s'inspire aussi des théories médicales de son temps pour élaborer cette doctrine des contraires¹⁵.

La source à laquelle fait appel Evagre, qui préfère voir une opposition binaire entre vices et vertus, n'est donc pas Aristote mais un traité pseudépigraphique du *Corpus Aristotelicum*, le *De virtutibus et vitiis*. La seule édition de ce petit texte réalisée à ce jour reste celle de la grande collection aristotélicienne de Bekker¹⁶, et peu d'études y ont été consacrées après le XIX^e siècle. Selon Goulet, c'est sans doute l'œuvre d'un péripatéticien éclectique, avec une forte influence stoïcienne¹⁷. Dans ce texte, les vices sont au nombre de huit (chiffre destiné à être repris par Evagre), et classés en fonction de la tripartition platonicienne de l'âme : *L'âme étant divisée en trois selon Platon, la vertu de la puissance intellectuelle est la sagesse, celles de l'irascible sont la douceur et le courage, celles de la concupiscible sont la modération et la retenue, celles de toute l'âme sont la justice, la libéralité et la magnanimité*¹⁸. Cette liste peut être schématisée ainsi :

- λογιστικόν
 1. φρόνησις (sagesse) / ἀφροσύνη (sottise)
- θυμοειδές
 2. πραότης (douceur) / ὀργιλότης (irritabilité)
 3. ἀνδρεία (courage) / δειλία (lâcheté)
- ἐπιθυμητικόν

¹⁴CICÉRON, *Tusculanes* 4, 75 : CUF t. 2 p. 94. *Etiam novo quidam amore veterem amorem tamquam clavo clavum eiciendum putant.*

¹⁵Cf. p. 45.

¹⁶ : BEKKER, Immanuel, *Aristotelis Opera*, Berlin 1831, vol. II p. 1249 - 1251.

¹⁷GOULET, Richard, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 2003, vol. "Supplément", p. 518.

¹⁸ARISTOTE (pseudo-), *de Virtutibus et vitiis*, 1249a. Τριμέρους δὲ τῆς ψυχῆς λαμβανομένης κατὰ Πλάτωνα, τοῦ μὲν λογιστικοῦ ἀρετὴ ἐστὶν ἡ φρόνησις, τοῦ δὲ θυμοειδοῦς ἢ τε πραότης καὶ ἡ ἀνδρεία, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ ἢ τε σωφροσύνη καὶ ἡ ἐγκρατεία, ὅλης δὲ τῆς ψυχῆς ἢ τε δικαιοσύνη καὶ ἡ ἐλευθεριότης καὶ ἡ μεγαλοψυχία.

4. σωφροσύνη (modération) / ἀκολασία (débauche)
 5. ἐγκράτεια (retenue) / ἀκρασία (intemperance)
- Ensemble de l'âme
 6. δικαιοσύνη (justice) / ἀδικία (injustice)
 7. ἐλευθεριότης (libéralité) / ἀνελευθερία (mesquinerie)
 8. μεγαλοψυχία (magnanimité) / μικροψυχία (pusillanimité).

On voit que le système d'opposition de huit vices à huit vertus a été repris tel quel par Evagre : c'est l'origine du chiffre de huit vices que l'on trouve dans le *Pratique* et d'autres écrits. Cependant, Evagre a changé presque tous les noms de vices dans la liste, qui ne correspondaient pas aux vertus chrétiennes et ascétiques. Néanmoins, le chiffre de huit vices rend un peu bancal la répartition des vices selon la tripartition de l'âme, et ce point de doctrine n'est pas toujours beaucoup mis en avant. C'est pourquoi au moment de la rédaction du traité à *Euloge*, Evagre procède-t-il à l'ajout de l'envie dans la liste, qui permet de passer à trois fois trois vices, ce qui manifeste plus clairement le lien entre la doctrine de la liste des vices et celle de la tripartition λογιστικόν – θυμοειδές – ἐπιθυμητικόν. Les continuateurs d'Evagre comme Jean Cassien verront dans la liste organisée selon cette tripartition la forme finale de la doctrine du maître : *Des choses visibles passant aux invisibles, nous pouvons bien croire que l'énergie des vices se trouve semblablement localisée dans les différentes parties et, si l'on peut dire, les membres de l'âme. Or, les sages y distinguent trois facultés, la raisonnable (λογικόν), l'irascible (θυμικόν), et la concupiscible (ἐπιθυμητικόν). L'une ou l'autre sera nécessairement altérée, toutes les fois que le mal nous attaquera. Lors donc que la passion mauvaise touche quelqu'une de ces puissances, c'est d'après l'altération qu'elle y détermine, que le vice particulier reçoit sa dénomination. Si la peste vicieuse affecte la partie raisonnable, elle y engendre la vaine gloire, l'élévation, l'orgueil, la présomption, la contention, l'hérésie. Si elle blesse la partie irascible, elle enfante la fureur, l'impatience, la tristesse, la paresse, la pusillanimité, la cruauté. Si elle corrompt la partie concupiscible, elle produit la gourmandise, l'impureté, l'avarice¹⁹, les pernicious désirs terrestres²⁰.*

¹⁹Le texte de Cassien dit "*filargyriam, avaritiam*", donnant à la fois la transcription du nom grec de ce vice et sa traduction latine.

²⁰JEAN CASSIEN, *Conférences* 24, SC 64, p. 187. *Eodem modo de visibilibus ad invisibilia transeuntes animae nostrae partibus atque ut ita idixerim membris vim cuiusque viti inesse credamus. Quam cum sapientissimi quique tripartitae definiunt esse virtutis, necesse est ut aut λογικόν, id est rationabile, aut θυμικόν, id est irascibile, aut ἐπιθυμητικόν, id est concupiscibile eius aliquo conrumpatur incursum. Cum ergo aliquem ex his adfectibus vis noxiae obsederit passionis, pro illius corruptione etiam vitio nomen imponitur. Nam si rationabilem eius partem vitiorum pestis infecerit, cenodoxiae, elationis, superbiae, praesumptionis, contentionis, haereseos vitia procreabit. Si irascibilem vulneravit sensum, furorem, impatientiam, tristitiam, acediam, pusillanimitatem crudelitatemque parturiet. Si concupiscibilem corruperit portionem, gastrimargiam, fornicationem, filargyriam, avaritiam et desideria noxia terrenaque generabit.*

Sources hermétiques et gnostiques

Si la philosophie néo-platonicienne classique a joué un rôle décisif dans l'établissement de la liste des vices, il semble aussi que les théories des auteurs gnostiques, dont l'héritage était certainement présent en Egypte encore au IV^e siècle²¹, n'ont pas pu être entièrement ignorés d'Evagre lorsqu'il a constitué sa doctrine de la liste des vices. L'idée que l'on puisse établir la nomenclature des puissances spirituelles hostiles semble voisine de la démarche de certains gnostiques ; et la liste qu'il dresse, comme nous allons tenter de le montrer, présente des affinités avec certaines conceptions d'origine hermétique, qui ont été reprises aussi chez des auteurs gnostiques. La liste des huit vices doit en effet être examinée à la lumière du concept d'"ogdoade" récurrent dans les textes hermétiques, afin de déterminer si elle en est une reprise directe.

L'ogdoade est une notion d'origine égyptienne autochtone, et désigne à l'origine le panthéon égyptien vénéré à Hermopolis sous l'Ancien Empire, qui se composait de huit dieux, quatre couples homme/femme : Naunet et Nu, Amaunet et Amon, Kauket et Kuk, Hauhet et Heh²².

Ce concept d'ogdoade a été repris et complexifié par l'hermétisme. Ce mouvement religieux païen est apparu vers la fin du second siècle, et se constitue d'un amalgame de mythes égyptiens, de données philosophiques, et d'emprunts syncrétistes à d'autres religions, notamment le judaïsme. A l'ogdoade issue du panthéon égyptien, les hermétiques ont superposé des idées issues de l'astronomie ptolémaïque, qui décrit des cercles ou sphères concentriques, censés entourer la Terre. Les sept premiers (en comptant la Terre) correspondaient aux sept planètes connues à l'époque (Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne, le soleil et la lune)²³. Selon l'hermétisme, un l'âme doit pour atteindre le salut, parcourir ces sept sphères, pour parvenir à la sphère qui correspond au monde divin au-delà du monde matériel ; cette sphère est, selon les sectes, soit la huitième, soit la neuvième. La huitième sphère correspond au domaine des êtres divins inférieurs, et la neuvième aux puissances de l'esprit universel ; et au-delà se trouve Dieu lui-même. Selon le *Corpus Hermeticum* 1, 25-26 : *de cette façon l'homme s'élance désormais vers le haut à travers l'armature des sphères, et à la première zone il abandonne la puissance de croître et de décroître, à la seconde les industries de la malice, fourbe désormais sans effet, à la troisième l'illusion du désir désormais sans effet, à la quatrième l'ostentation du commandement dému-*

²¹ Cf. Introduction à *Euloge*, p. 54.

²² WILKINSON, Richard H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, New York 2003, p. 78.

²³ NILSON, Martin P., "The New Conception of the Universe in Late Greek Paganism", *Eranos* 44 (1946), p. 20-27.

nie de ses visées ambitieuses, à la cinquième l'audace impie et la témérité présomptueuse, à la sixième les appétits illicites que donne la richesse, désormais sans effet, à la septième zone le mensonge qui tend des pièges. Et alors, dénudé de ce qu'avait produit l'armature des sphères, il entre dans la nature ogdoadique, ne possédant que sa puissance propre ; et il chante avec les Etres des hymnes au Père, et toute l'assistance se réjouit avec lui de sa venue²⁴. Le Discours sur l'Ogdoade et l'Ennéade²⁵, un texte qui fait le pont entre les courants hermétiques et gnostiques, emploie lui aussi abondamment le thème de l'ogdoade. Dans ce texte, la huitième sphère est peuplée des anges et des âmes des justes : *Je vois l'Ogdoade et les âmes qui y sont avec les anges qui chantent une hymne à l'Ennéade et ses puissances*²⁶.

Les gnostiques²⁷ reprennent l'idée d'ogdoade. Chez Valentin, par exemple, d'après le témoignage d'Irénée, elle désigne les huit premiers Eons, ou émanations de l'Un, en comptant celui-ci, et se compose de quatre "syzygies" ou couples d'un Eon mâle et d'un Eon femelle : *Voici la fondamentale Ogdoade, racine et substance de toutes choses, qui est appelée chez eux de quatre noms : Abîme, Intellect, Logos et Homme. Chacun de ceux-ci est en effet mâle et femelle : d'abord le Pro-Père s'est uni, selon la syzygie, à sa Pensée, qu'ils appellent aussi Grâce et Silence ; puis le Monogène, autrement dit l'Intellect, à la Vérité ; puis le Logos, à la Vie ; enfin l'Homme, à l'Eglise, à l'Eglise*²⁸. Cependant, dans le système valentinien, le dernier Eon, Sophia-Achamoth, ayant voulu connaître l'Un, est déchue du Plérôme et donne naissance au demiurge²⁹, qui à son tour produit le monde matériel, teinté de négativité, ainsi que les archontes. Or elle est dotée elle aussi du nom d'Ogdoade : *ils disent qu'auraient été créés sept cieux, au sommet duquel se trouve le demiurge, et c'est pourquoi ils l'appellent Hebdomade, et leur mère Achamoth, Ogdoade, qui présente aussi le nombre de la fondamentale et primitive Odgoade, celle du Plérôme*³⁰. On retrouve les sept sphères des Hermétiques asso-

²⁴HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus Hermeticum*, ed. NOCK et FESTUGIÈRE (CUF), Paris 1991, p. 15-16. Οὕτως ὁρμηῶ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας, καὶ τῆ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῆ δευτέρῃ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, καὶ τῆ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνερέγγητον, καὶ τῆ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῆ πέμπτῃ τὸ θάρσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῆ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλοῦτου ἀνεργήτους, καὶ τῆ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος. Καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὖσι τὸν Πατέρα· συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῆ τούτου παρουσία.

²⁵Codex de Nag Hammadi VI, 6 ; CGL vol. 3.

²⁶Discours sur l'Ogdoade et l'Ennéade 59, 29-32, CGL 3, p. 362. Δῖτω ἴπατ εθοσζοαδς εἰπ̄ π̄ψτχη ετ̄π̄ρητ̄ς εἰπ̄ π̄αττελος ετ̄ρ̄ζταπει εθεεπας εἰπ̄ πεσατπαιε.

²⁷Pour la définition de ce courant, cf. p. 54.

²⁸IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, 1, 1, 1 (SC 264 p. 30-32). *Et esse hanc primogenitam Oclonationem, radicem et substantiam omnium, quattuor nominibus apud eos nuncupatam, Bython et Nun et Logon et Anthropon. Esse enim illorum unumquemque masculo-feminum, sic : initio Propatorem illum coisse secundum conjugationem suae Ennoeae, id est Cogitationi, quam Gratiam et Silentium vocant ; Unigenitum autem, hoc est Nun, Alethiae, id est Veritati ; Logon autem Zvae, id est Vitae ; et Anthropon cum Ecclesia.*

²⁹IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 1, 4, 1 (SC 264, p. 62).

³⁰IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, 1, 5, 2 (SC 264, p. 80). Σεπτεμ χυοχυε ραελος φερισσε, συπερ χυος Δεμιουργυμ εσσε διςυντ. Ετ προπτερ ηος Εβδομαδαμ οσαντ ευμ, Ματρεμ αυτεμ Ασηματοη Ογδοαδα, σεραντεμ νυμερυμ πριμογενιταε

ciées chacune à un "archonte", et la septième au démiurge. Dans ce système, le démiurge et les archontes, associés à la création du monde matériel, sont des figures aux connotations négatives ; et le nom d'Ogdoade attribué à leur mère est le premier indice d'une Ogdoade négative des Archontes opposée à l'Ogdoade positive des Eons.

Origène témoigne de cette conception gnostique de l'ogdoade pour la secte des Ophites, et fournit en outre les noms donnés aux archontes qui la composent. Dans le *Contre Celse*, il expose ainsi leur doctrine au moyen d'un schéma qu'il avait réussi à se procurer, circulant au sein de cette secte et sans doute comparable à une table astrologique : *Il en revient ensuite au sujet des sept archontes, qui ne sont jamais nommés chez les Chrétiens, mais qui je crois sont acceptés par les Ophites, et nous avons trouvé dans le schéma que nous nous sommes procuré chez eux le même ordre que celui où ils sont disposés chez Celse. Celse, donc, dit que le premier a une forme de lion, sans préciser quel nom lui donnent ces plus impies des hommes, tandis que nous avons trouvé que celui que dans les saintes Ecritures porte le nom béni d'ange du Créateur est désigné par cet odieux schéma comme Michel à Forme de Lion. De même, Celse dit que le suivant, le deuxième, est un taureau ; le schéma que nous possédons dit que celui qui ressemble à un taureau est Suriel. Ensuite, Celse dit que le second est une sorte de reptile qui siffle horriblement ; notre schéma dit que le troisième, qui ressemble à un dragon, est Raphaël. Ensuite, Celse dit encore que le quatrième a une forme d'aigle, et notre schéma dit que celui qui ressemble à un aigle est Gabriel. Ensuite, Celse dit que le cinquième a une tête d'ours, et notre schéma dit que celui qui ressemble à un ours est Thauthabaoth. Ensuite, Celse dit que le sixième est représenté chez eux avec une tête de chien, et notre schéma dit que celui qui ressemble à un chien est Erataoth. Ensuite, Celse dit que le septième a une tête d'âne, et qu'il se nomme Thaphabaoth ou Onoel ; quant à nous, nous l'avons trouvé dans notre diagramme appelé Onoel ou Thartharaoth, et en effet il ressemble vaguement à un âne³¹.*

De même que les Eons sont des attributs du Plérôme dotés de personnalité, de même les archontes peuvent dans certains textes être perçus comme des attributs dotés de per-

ετ πριμαριας Πλεροματις Ογδοαδης.

³¹ORIGÈNE, *Contre Celse* 6, 30 (SC 147, p. 252-254). Εἰθ' ἐξῆς ἐπαναλαμβάνει τὰ περὶ τῶν ἐπτὰ ἀρχόντων δαυμόνων, μηδαμῶς ὑπὸ Χριστιανῶν ὀνομαζομένων, οἷμαι δ' ὑπὸ Ὀφριανῶν παραλαμβανομένων, καὶ εὐρομέν τε, ἐν ᾧ καὶ ἡμεῖς δι' ἐκείνους ἐκτησάμεθα διαγράμματι, τὴν τάξιν ὁμοίως ἐκκειμένην οἷς ὁ Κέλσος ἐξέθετο. Ὁ μὲν οὖν Κέλσος ἔλεγε τὸν πρῶτον ἰδέα λέοντος μεμορφωμένον, οὐκ ἐκθήμενος, τίνα αὐτὸν ὀνομάζουσιν οἱ ἀληθῶς δυσσεβέστατοι, ἡμεῖς δὲ εὐρομεν ὅτι τὸν ἐν ταῖς ἱεραῖς Γραφαῖς εὐφημούμενον ἄγγελον τοῦ Δημιουργοῦ, τοῦτον τὸ μικρὸν ἐκεῖνο διάγραμμα ἔλεγε εἶναι Μιχαὴλ τὸν λεοντοειδῆ. Πάλιν δ' αὖ ὁ μὲν Κέλσος ἔφασκε τὸν ἐξῆς καὶ δεύτερον εἶναι ταῦρον, ὃ δέϊχομεν διάγραμμα, τὸν Σουριὴλ ἔλεγε τὸν ταυροειδῆ. Εἶτα ὁ μὲν Κέλσος τρίτον ἀμφίβιον τίνα, καὶ φρικῶδες ἐπισυρίζοντα, τὸ δὲ διάγραμμα τρίτον Ἰραφαὴλ ἔλεγε εἶναι δρακοντοειδῆ. Πάλιν τε αὖ ὁ μὲν Κέλσος τὸν τέταρτον ἀετοῦ ἔφασκεν ἔχειν μορφήν, τὸ δὲ διάγραμμα Γαβριὴλ ἔλεγε εἶναι τὸν ἀετοειδῆ. Εἰθ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν πέμπτον ἔφασκεν εἶναι ἄρκτου πρόσωπον ἔχοντα, τὸ δὲ διάγραμμα τὸν Θαυθαβαῶθ ἔφασκεν εἶναι τὸν ἀρκτοειδῆ. Εἰθ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν ἕκτον κυνὸς πρόσωπον ἔλεγε ἱστορεῖσθαι ἔχειν παρ' ἐκείνους, τὸ δὲ διάγραμμα ἔφασκεν εἶναι αὐτὸν Ἐρατάωθ. Εἰθ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν ἕβδομον ἔφασκεν ὄνου ἔχειν πρόσωπον, καὶ ὀνομάζεσθαι αὐτὸν Θαφθαβαῶθ ἢ Ὀνοήλ, ἡμεῖς δ' ἐν τῷ διαγράμματι εὐρομεν ὅτι οὗτος καλεῖται Ὀνοήλ ἢ Θαρθαραῶθ, ὀνοειδῆς τις τυγχάνων.

sonnalité du désordre du monde matériel. Cela se manifeste au fait qu'ils portent un nom ; l'importance quasi religieuse de la connaissance du nom des différents esprits est bien soulignée par Plotin : *C'est en nommant une multitude d'objets intelligibles qu'ils pensent qu'on croira qu'ils ont découvert l'exacte vérité*³². Certes, dans une majorité de sectes gnostiques, il ne faudrait pas assimiler trop rapidement les archontes à des démons, quoiqu'il s'agisse plutôt de figures négatives ; néanmoins, dans un texte comme le *Livre des secrets*, de Jean, apparaît bien une ogdoade de démons, associés chacun à un vice particulier : *Les quatre*³³ *démons en chef sont : Ephememphi pour le plaisir, Iōkō pour le désir, Nenentōphni pour la peine, Blaomēn pour la crainte. Leur mère à tous est : Esthēnsis-oukh-epiptoē. De ces quatre démons proviennent des passions : de la peine proviennent envie, jalousie, douleur, ennui, jalousie haineuse, chagrin, regret, souci, affliction, etc. ; du plaisir proviennent quantité de vices, enflure vaine, et autres choses similaires ; de la crainte proviennent stupeur, perplexité, angoisse, honte*³⁴.

On reconnaît dans ce passage des idées proches de celles d'Evagre, comme le nombre des vices, la notion de "vices génériques", et celle d'une "mère des vices"³⁵. Cependant, il ne semble pas que ce dernier titre fasse allusion, chez Evagre, à une mythologie précise comme chez les Valentiniens, et n'est pas un point qu'Evagre développe abondamment, tandis que Sophia-Achamoth, la mère du demiurge, est une figure centrale du système valentinien.

Si l'on admet que la forte présence des idées hermétiques et gnostiques en Egypte a pu être une influence, consciente ou non, sur certains points, il ne faut sans doute pas voir pour autant en Evagre un crypto-gnostique ; il répudie au contraire fortement ces sectes³⁶. Certaines idées ou représentations liées à des courants extérieurs à l'Eglise, étaient entrées dans la culture commune, et s'en inspirer ne consitue pas en soi un aveu de proximité avec ces courants. Le chiffre huit, par exemple, se charge chez différents auteurs de tant de symbolismes aux sources diverses qu'il est difficile d'en démêler l'écheveau. Ainsi, le

³² PLOTIN, *Ennéades* II 9, 6 : CUF p. 118. Καὶ πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηθέναι δόξειν οἴονται.

³³ L'ogdoade se compose, ici comme chez Valentin, de quatre syzygies (couples masculin-féminin), étant issue du panthéon hermopolitain de l'Ancien Empire.

³⁴ *Le livre des secrets*, de Jean 18, 14-28 : CGL 2, p. 109-111. ΠΥΤΟΥΤ ΠΑΡΧΗΝΟΣ ΠΔΔΙΔΩΝ - ΕΦΕΜΕΜΦΙ ΠΕ ΠΑΤΡΗΔΟΝΗ - ΙΩΚΩ ΠΕ ΠΑΤΕΠΙΟΤΛΕΙΑ - ΠΕΠΕΤΩΦΝΙ ΠΕ ΠΑΤΛΩΠΗ - ΒΛΔΟΜΗΝΗ ΠΕ ΠΑΤΡΗΠΩΡΕ. ΤΟΤΕΔΔΤ ΔΕ ΤΗΡΟΥΤ ΕΣΘΗΝΣΙΣΟΥΧΗΕΠΙΤΟΕ. ΕΒΟΛ ΔΕ ΖΠ ΠΥΤΟΥΤ ΠΔΔΙΔΩΝ ΔΤΩΠΕ ΠΒΙ ΖΠΠΔΘΟΣ. ΕΒΟΛ ΔΕ ΖΠ ΤΛΤΠΗ ΟΥΦΘΟΠΟΣ ΟΥΚΩΡ ΟΥΛΚΑΖ ΟΥΟΧΛΗΣΙΣ ΟΥΠΙΚΕ ΟΥΛΠΤΑΤΡ ΖΤΗΥ ΟΥΡΟΥΤΩ ΟΥΖΗΒΕ ΔΤΩ ΠΚΕΨΩΧΠ. ΕΒΟΛ ΔΕ ΖΠ ΤΖΗΔΟΝΗ ΨΔΤΩΠΕ ΠΒΙ ΖΔΖ ΠΚΑΚΙΑ ΔΤΩ ΠΨΟΥΨΟΥ ΕΤΨΟΥΕΙΤ ΔΤΩ ΠΕΤΕΠΕ ΠΠΑΙ. ΕΒΟΛ ΔΕ ΖΠ ΤΕΠΙΟΤΛΕΙΑ ΟΥΟΡΓΗ ΟΥΒΩΠΤ ΛΠ ΟΥΧΟΛΗ ΛΠ ΟΥΕΡΩΣ - ΕΥΣΔΨΕ ΛΠ ΟΥΛΠΤΑΤΣΕΙ ΔΤΩ ΠΕΤΕΠΕ ΠΠΑΙ ΕΒΟΛ ΔΕ ΖΠ ΤΠΩΡΕ ΟΥΕΚΠΛΗΖΙΣ ΟΥΚΩΡΨ ΟΥΔΥΩΠΙΑ ΟΥΨΠΕ. ΗΔΙ ΔΕ ΤΗΡΟΥΤ ΠΘΕ ΠΖΠΠΕΤΡ ΨΔΤ ΛΠ ΠΠΕΘΟΥΤ. Trad. TARDIEU, Michel, *Ecrits gnostiques : codex de Berlin*, Paris 1984, p. 130.

³⁵ *Euloge*, ch. 2, l. 6-7.

³⁶ Cf. p. 54.

huitième jour de la Semaine Sainte est celui de la Résurrection. Certains rattachent aussi le symbolisme du chiffre huit à la circoncision, qui a lieu le huitième jour (Gn 17, 12), ou aux huit béatitudes (Mt 5, 3-10)³⁷. La Résurrection est le sceau de la nouvelle alliance, comme la circoncision était le sceau de l'ancienne³⁸. L'architecture confirme l'ubiquité de ce symbolisme, avec les baptistères octogonaux dont l'épigraphie confirme explicitement le lien entre le nombre huit et la résurrection. L'inscription du baptistère de la cathédrale Saint-Ambroise à Milan, contemporaine d'Evagre, est bien connue : *Un fonds octogonal est digne de ce présent / L'enceinte du saint baptême convient à ce chiffre*³⁹ ; on pourrait citer encore les baptistères de Saint-Jean de Latran à Rome, ou encore d'Albenga, Cividale, Ravenne, Parenzo, etc. Sans que l'on puisse nier des points de contact entre les idées d'Evagre et celles de certains gnostiques, c'est donc sans doute davantage la présence diffuse dans la culture commune du chiffre huit associé à des démons porteurs de vices qui pousse Evagre à le choisir pour sa liste, ayant la commodité supplémentaire de correspondre aux données du traité du pseudo-Aristote évoqué plus haut.

Nonobstant ces points de rencontre, le texte du *Livre des secrets*, de Jean qui met en correspondance une liste de démons à une liste de vices apparaît assez isolé dans la littérature gnostique : autant ou davantage qu'avec les sectes hermétiques ou gnostiques égyptiennes, c'est avec des éléments de la sagesse persane que les rapprochements les plus probants semblent pouvoir être établis. Par exemple, dans le *Bundahišn*, un texte cosmologique en pahlavi, on retrouve l'idée d'une liste de démons responsables chacun d'un vice particulier : le ch. xxviii de ce livre est une liste de démons avec leurs attributions, chacun étant responsable d'une tentation spécifique. Le passage suivant en est un exemple⁴⁰ : *Le démon Tarōmat : c'est lui qui donne le mépris ; le démon Mitōxt est le diable de la malveillance ; le démon Arask est le diable de l'esprit vindicatif et prompt au jugement ; ils ont les mêmes attributions que le démon Xēšm*⁴¹ ; ou encore un peu plus loin : *Le démon Warenō : c'est lui qui apporte le péché de fornication, ainsi que l'on dit : "Warenō le polluant". Le démon Būshāsp : c'est lui qui apporte la paresse ; Sēg est le diable qui apporte la destruction*

³⁷Dans l'optique de l'explication du passage à neuf vertus/vices dans les deux présents traités, il est intéressant de remarquer que l'on peut aussi considérer qu'il y a neuf béatitudes, si l'on inclut aussi Mt 5, 11.

³⁸Sur ces deux symbolismes, cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Ad Stelechium de compunctione* (PG 47, 415d).

³⁹OCTAGONUS FONS EST MUNERE DIGNUS EO HOC NUMERO DECUIT SACRI BAPTISMATIS AULAM : ROSSI, *Inscriptiones christianaee urbis Romae septimo saeculo antiquiores* II-I, Rome 1888, p. 161.

⁴⁰*Bundahišn* xxviii, 14-15, ed. fac. sim ANKLESARIA f. 93b. *Tarōmat dew : an kē tarmenišn dād ; Mitōxt dew drogan anagih ; Arask dew druz i kēnwarīh ud handāzišnīh ; awēšān ham abzār Xēšm dew.*

⁴¹On peut noter en particulier le nom de Xēšm (en aveistique Aēšma), qui est l'un des démons les plus fréquemment mentionnés des écrits mazdéens, apparaissant notamment *passim* dans le *Videvdad* (la "Loi contre les Démons"). C'est de lui que vient le nom du démon Asmodée dans le livre de Tobit (cf. *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1 (New York 1983), art. "Aēšma" p. 479-480 (ASMUSSEN, Jes Peter), et КОЛУТ, Alexander, *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus* (Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft IV), Leipzig 1866, p. 72.)

gratuite ; le démon Nīyāz : c'est lui qui [apporte] la langueur. Le démon Gourmandise est celui qui avale tout...⁴².

Les écrits iraniens ont également le goût des listes numérotées. Parmi de nombreux exemple possibles issus des textes aveſtiques, dans le *Videvdad*, on lit (c'est un démon qui parle) : *A ces trois bonnes choses ne sois pas prompt : en pensées, les bonnes pensées ; en paroles, les bonnes paroles ; en actions, les bonnes actions. A ces trois choses mauvaises sois prompt : en pensées, les mauvaises pensées ; en paroles, les mauvaises paroles ; en action, les mauvaises actions*⁴³. Un autre exemple tiré des textes pahlavis, dans le *Menōg i Xrad*, qui regorge de ces proverbes numériques : *Le Sage demanda à l'Esprit de Sagesse : quelles sont les bonnes œuvres qui sont belles et bonnes ? L'Esprit de Sagesse répondit ainsi : La plus grande des bonnes œuvres est la générosité, la seconde est la franchise et le mariage pur, la troisième est l'accomplissement des rites, la quatrième est l'observance du temps [liturgique], la cinquième est la vénération des dieux, et l'hospitalité faite aux voyageurs, la sixième est de souhaiter du bien à tout le monde, la septième est un regard complaisant pour le bien*⁴⁴.

Si ces textes de la Perse peuvent être convoqués, c'est que les notions issues de la pensée mazdénienne ont exercé une influence profonde sur le judaïsme à partir de l'époque de l'Exil. Plusieurs des livres les plus tardifs de l'Ancien Testament, ainsi que la Mishnah, ont été rédigés après que l'Exil eut amené les Juifs à entrer en contact prolongé avec la culture iranienne. On retrouve dans ces textes tardifs de nombreux traits de la littérature mazdénienne, notamment les listes numérotées : *Il y a six choses que hait le Seigneur, sept qui lui sont en abomination : des yeux hautains, une langue menteuse, des mains qui répandent le sang innocent, un cœur qui médite des projets coupables, des pieds empressés à courir au mal, un faux témoin qui profère des mensonges, le semeur de querelles entre frères*⁴⁵. Toute la problématique concernant le pur et l'impur, développée exponentiellement à partir de l'époque talmudique, est elle aussi à attribuer à l'influence iranienne⁴⁶. Enfin, il est depuis longtemps convenu que la littérature religieuse iranienne doit être considérée comme la source ultime de l'angélologie juive, et du discours judéo-chrétien sur les vices⁴⁷. La

⁴² *Warenō dew : ān kē abaron marzišnīh adēned* — *čiyōn gōwēd kū "Warenō alāy"*. *Bušasp dew : ān kē ajgahānīh adēned ; Sēg ān druz kē abesihišn adēned ; Nīyāz dew ān kē tandīh ; Āz dew ān ke tis-ew ōbāred*. *Bundahišn* xxviii, 25-27 ; Ms TD f. 94b.

⁴³ *Avešta*, Vd 18, 17. *Mā θraiiqm vahištaṇqm aiwiθiiō buiiata : Humataheca manajhō, hūxtaheca vacanjhō, huuarštaheca šiiāoθrahe*. *Traiiqm caištaṇqm aiwiθiiō buiiata : dušmataheca manajhō dužuxuuarštaheca šiiāoθnahe*.

⁴⁴ *Menōg i Xrad* 4, ed. fac. sim. CHRISTENSEN f. 140r. *Pursēd Dānāg ō Mēnōg i Xrād kū : kirbag-ew kadām meh ud weh ? Mēnōg i Xrād passōx kard kū mahišt kirbag rādīh ud dudīgar rāstīh ud xwēdōdah*. *Sīdīgar gāhānbār, čahārōm zamānagīh, panjōm ēzišn i yazdān ud aspīn j i kardagān kard*. *Ud šašom har ek rāy nekīh abāyištan*. *Haftōm hučašmīh pad šaptrān*.

⁴⁵ Pv 6, 16-19. Ce passage des Proverbes est donné par les Massorètes, mais non par la Septante ; Evagre pouvait néanmoins le connaître par l'intermédiaire des Hexaples d'Origène.

⁴⁶ SECUNDA, Shai, *The Iranian Talmud : reading the Bavli in its Sassanian Context*, Philadelphie 2014.

⁴⁷ LANGTON, Édouard, *La démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne, son origine et son développement*, Paris

croyance que chaque ange est assigné à une tâche et une seule (comme chaque démon à un vice) est en tout cas bien ancrée dans le Talmud de Babylone : une maxime de la *Bereshit Rabba*, reprise par la Gemara du traité *Bava Metzia*, déclare : *aucun ange à lui seul ne remplit deux missions*⁴⁸.

Un de ces textes juifs imprégnés de démonologie iranienne, teinté d'une angéologie dualiste, et se plaisant à classer et hiérarchiser les créatures spirituelles en fonction de leurs attributions, peut en effet être considéré à bon droit comme l'antécédant direct de la doctrine évagrienne des vices ; il s'agit du *Testament des douze patriarches*. Nous en possédons la version finale, rédigée en grec et datant du II^e siècle de notre ère. Ce recueil, cependant, est le résultat d'une longue maturation, puisqu'on retrouve des fragments de versions antérieures de ce texte à Qumran⁴⁹, dont il est probablement originaire. La communauté de Qumran est en effet le courant juif qui a le plus puisé dans le fonds perse, comme on s'en est aperçu très vite après la publication des premières découvertes textuelles⁵⁰ ; les études les plus récentes n'ont fait que confirmer ce constat⁵¹. Evagre devait connaître ce livre, qui est cité nommément par Origène dans ses *Homélies sur Josué*⁵². Il s'agit d'une liste de textes parénétiqes attribués chacun à l'un des douze fils de Jacob et qui auraient été prononcés sur leur lit de mort.

Dans le chapitre consacré à Ruben, on lit ceci : *Et maintenant écoutez-moi, mes enfants, au sujet des choses que j'ai vues sur les sept esprits d'erreur, quand je me suis repenti. Il y a donc sept esprits institués contre l'homme, et ils sont les instigateurs des œuvres de jeunesse. Premièrement, l'esprit de luxure est situé dans la nature et dans les sens. Deuxièmement, l'esprit de l'insatiabilité du ventre. Troisièmement, l'esprit de lutte, dans le foie et la rate. Quatrièmement, l'esprit d'obséquiosité et de chicane, afin de passer pour élégant grâce à des machinations. Cinquièmement, l'esprit d'orgueil, pour être vantard et arrogant. Sixièmement, l'esprit de mensonge, pour pratiquer des complots par perdition et jalousie, cacher ses complots à sa famille et à ses proches. Septièmement, l'esprit d'injustice, avec lequel viennent les vols et les actes de rapacité, pour assouvir les désirs de son cœur*⁵³. On voit que cette liste, si elle n'offre pas le

1951, p. 231.

⁴⁸ *Bereshit Rabba* 50,2 ; *Bava Metzia* 86b : דאין מלאך אחד עשה שתי שליחות.

⁴⁹ Fragments 4Q213-214 et 1Q21 ; cf. DJD 22 (2001).

⁵⁰ ZAEHNER, R. C., *The dawn and twilight of Zoroastrianism*, New York 1961, p. 57-58.

⁵¹ Cf. en particulier PHILONENKO, Marc, "La doctrine qoumrânienne des deux esprits : ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique", in *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien*, Paris 1995, p. 163-211.

⁵² ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*, SC 71, p. 352.

⁵³ CHARLES, Robert Henry, *The Greek versions of the Testaments of the twelve patriarchs; edited from nine mss., together with the variants of the Armenian and Slavonic versions and some Hebrew fragments*, Oxford 1908, p. 3-5. Καὶ νῦν ἀκούσατέ μου, τέχνα μου, ἃ εἶδον περὶ τῶν ἑπτὰ πνευματῶν τῆς πλάνης ἐν τῇ μετανοίᾳ μου. Ἑπτὰ οὖν πνεύματα ἐδόθη κατὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ταῦτά εἰσιν αἱ κεφαλαὶ τῶν ἔργων τοῦ νεωτερισμοῦ ... Πρῶτον τὸ τῆς πορνείας πνεῦμα ἐν τῇ φύσει καὶ

principe d'organisation des vices selon les puissances de l'âme qui sera apportée à Evagre par la lecture du traité du pseudo-Aristote, énumère des vertus et vices individuels qui sont les précuseurs immédiats de ceux d'Evagre.

L'influence du *Testament des douze patriarches* sur Evagre n'est pas celle d'un texte isolé : il existe de nombreux livres, se situant dans un continuum allant des écrits intertestamentaires juifs aux premiers écrits patristiques, en passant par les apocryphes chrétiens, qui sont porteurs des mêmes représentations. Ainsi, dans le livre d'Hénoch 69, 3-8 : *Et voici quels sont les chefs des anges, et leurs noms, leurs chefs de cent, leurs chefs de cinquante, et leurs chefs de dix. Le nom du premier est Yeqon. C'est lui qui a séduit toute la race des anges et les a fait descendre sur la terre sèche et les a séduits au moyen des filles des hommes. Le nom du deuxième est Asbeel. C'est lui qui a parlé à la race des saints anges d'un mauvais plan et les a séduits en leur enseignant à souiller leur chair avec les filles des hommes. Le nom du troisième est Gadreel. C'est lui qui a fait voir aux hommes tous les coups mortels ; c'est lui qui a séduit Ève et qui a montré aux hommes le bouclier, la cuirasse, l'épée meurtrière et tous les instruments de mort. C'est de sa main que cela arriva chez les habitants de la terre sèche, depuis lors et pour les siècles des siècles. Le nom du quatrième est Penemue...*⁵⁴

L'idée d'attributions précises dévolues à des anges particuliers se retrouve abondamment dans les premiers écrits patristiques, comme le *Pasteur d'Hermas* : dans la troisième partie de l'œuvre, les *Similitudes*, le protagoniste se voit présenter une série de "pasteurs" qui sont des créatures angéliques déchues, avec chacune son attribution spécifique en matière de vices : *Et il me dit : Vois-tu ce pasteur ? Je lui dis Oui, Seigneur. C'est, dit-il, l'ange de la licence et de la tromperie*⁵⁵ ; et plus loin : *Seigneur, qui est ce pasteur si impitoyable et sévère, et qui n'a aucune pitié du tout pour ces brebis ? C'est, dit-il, l'ange du châtimement*⁵⁶. Ce même texte est également porteur d'une vision dualiste où l'âme de l'homme pécheur se trouve l'objet d'un combat entre anges et démons : *Ecoute maintenant, dit-il, au sujet de la*

ταῖς αἰσθησεσιν ἔγκειται. Δεύτερον πνεῦμα ἀσπληστείας γαστρός. Τρίτον πνεῦμα μάχης ἐν τῷ ἥπατι καὶ ἐν τῇ χόλῃ. Τέταρτον πνεῦμα ἀρσεκειας καὶ μαγγανείας, ἵνα διὰ περιεργείας ὠραῖος ὀφθῆ. Πέμπτος πνεῦμα ὑπερηφανίας ἵνα καυχᾶται καὶ μεγαλοφρονῆ. Ἑκτον πνεῦμα ψεύδους ἐν ἀπωλείᾳ καὶ ζήλῳ τοῦ πλάττειν λόγους καὶ κρύπτειν λόγους αὐτοῦ ἀπὸ γένους καὶ οἰκείων. Ἑβδωμον πνεῦμα ἀδικίας, μεθ' ἧς κολπὰ καὶ γρηπίσματα, ἵνα ἐμπλήσει φιληδονίαν καρδίας αὐτοῦ.

⁵⁴CHARLES, Robert Henry, *The Ethiopic version of the book of Enoch*, Oxford 1906, p. 123. Wa-ʿelu ʿemunetu ʿarʿesta malaʿektihomu wa-ʿasmāthomū wa-makunəna mʿeta ziʿakomu wa-makunəna xaməsā ziʿakomu wa-makunəna ʿasarta ziʿakomu. Wa-semu la-qadāmāwi Yeqon zəwəʿətu za-ʿasəhata kʷəlomu daqiqa malāʿkət wa-ʿawradomu diba yabəs w-ʿashatomu baʿawələda sabʿ. Wa-kāləʿ semu ʿAsbəʿel. Zəntu ʿamaromū məkra ʿekuya la-daqiqa malāʿəkət qədusān wa-ʿashatomu kama za-ʿarʿaya yāmāsnū šəgāhomū baʿawələda sabʿ. Wa-šāləs semu Gādrəʿel. Zəntu za-ʿarʿaya kʷəlo zebətata mot sawəsuda sabʿ wa-wəʿətu ʿashatā la-Ḥēwān wa-wəʿətu ʿarʿaya waltā wa-dərʿa wa-sayfa sa-qatlē wa-natalo nəwiya mot la-wələda sabʿ. Wa-ʿmna ʿədēhu waḍʿa dibēhomū laʿəla yaḥādənu diba yabəs ʿəmyʿti ʿlat wa-ʿsaka laʿālama ʿālam. Wa-rēbaʿa lamu Pēnēmuʿə...

⁵⁵HERMAS, *Similitudines* 6, 2 (SC 53, p. 244). Καὶ λέγει μοι: Βλέπεις τὸν ποιμένα τοῦτον; Βλέπω φημί, κύριε. Οὗτος, φησίν, ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης ἐστίν.

⁵⁶HERMAS, *Similitudines* 6, 3 (SC 53, p. 248). Κύριε, τίς ἐστὶν οὗτος ὁ ποιμὴν ὁ οὕτως ἀσπλαγχνος καὶ πικρὸς καὶ ὄλως μὴ σπλαγχνιζόμενος ἐπὶ τὰ πρόβατα ταῦτα; Οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ ἄγγελος τῆς τιμωρίας.

foi : il y a deux anges avec chaque homme, un de la justice et un de l'iniquité⁵⁷.

Il convient de noter que les textes iraniens, outre l'influence médiatisée par le judaïsme tardif qui est une source des gnostiques comme des chrétiens, ont de surcroît exercé une influence directe sur les courants hermétiques et gnostiques, un fait rappelé aussi bien par les historiens de la gnose⁵⁸ que par les iraniistes⁵⁹. Pour les sources du *Livre des secrets*, de Jean, M. Tardieu mentionne d'ailleurs en référence le *Bundahišn*, que nous avons cité, ainsi que d'autres écrits mazdéens : le *Škand Gumānig Wizār*, les *Wizīdagīhā ī Zādspram*, et le *Dēnkard*⁶⁰. Les sectes hermétiques sont elles aussi tributaires de ces sources :

Sauf le cadre, [les textes hermétiques] contiennent extrêmement peu d'éléments égyptiens. Les idées sont celles de la pensée philosophique grecque populaire, sous une forme très éclectique, avec ce mélange de platonisme, d'aristotélisme et de stoïcisme qui était alors si répandu ; çà et là paraissent des traces de judaïsme et, probablement aussi, d'une littérature religieuse dont la source ultime est l'Iran.⁶¹

Ainsi, les similitudes que l'on peut observer entre certaines idées d'Evagre et d'aucuns écrits gnostiques ou hermétiques peuvent aussi être le fruit d'une influence commune.

Sources bibliques

Ayant admis le principe d'une liste close de vices génériques, Evagre choisit autant que possible pour les différents vices qu'il distingue une terminologie tirée du canon biblique. En effet, il ne considère pas son entreprise comme une pure spéculation intellectuelle, mais, convaincu de la réalité des créatures démoniaques, il cherche dans l'Écriture la mention de leur action :

1. • Γαστριμαργεία : 4Ma 1,3 ; 4 Ma 2,7.
• ἔγκρατεια : 4Ma 5,34 ; Ac 24,25 ; Ga 5,23 ; 2P 1,6.
2. • Πορνεία Gn 38, 24 ; Nb 14, 33 ; 4R 9, 22 ; Tb 4, 12 ; Tb 8, 7 ; Sg 14, 12 ; Qo 23, 23 ; Qo 26, 9 ; Qo 41, 17 ; Os 1, 2 ; Os 2, 4 ; Os 2, 6 ; Os 4, 11 ; Os 4, 12 ; Os 5, 4 ; Os 6, 10 ; Mi 1, 7 ; Nah 3, 4 ; Is 47, 10 ; Is 57, 9 ; Jr 2, 20 ; Jr 3, 2 ; Jr 3, 9 ; Jr 13, 27 ; Ez 16, 15 ; Ez 16, 22 ; Ez 16, 25 ; Ez 16, 33 ; Ez 16, 34 ; Ez 16, 36 ; Ez 16, 41 ; Ez 23, 7 ; Ez 23, 8 ; Ez 23, 11 ; Ez 23, 14 ; Ez 23, 17 ; Ez 23, 18 ; Ez 23, 19 ; Ez 23, 27 ; Ez 23, 29 ; Ez 23, 35 ; Ez 43, 7 ; Ez 43, 9 ; Mt 5, 32 ; Mt 15, 19, Mt 19, 9 ; Mc 7, 21, Jn 8, 41, Ac 15, 20, Ac 15, 29, Ac 21, 25 ; 1Co 5, 1 ; 1Co 6,

⁵⁷HERMAS, *Mandata* 6, 2 (SC 53, p. 172). ἄχουε νῦν, φησί, περὶ τῆς πίστεως, δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας.

⁵⁸RUDOLPH, Kurt, *Die Gnosis : Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig 1977, p. 299 sqq.

⁵⁹BAUSANI, Alessandro, "Lecture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di Gnosi," *Le Origini dello Gnosticismo : Colloquia di Messina 13-18 Aprile 1966* (ed. BIANCHI Ugo), Leyde 1970 (2e éd.), p. 251-64.

⁶⁰TARDIEU, Michel, *Écrits gnostiques : codex de Berlin*, Paris 1984, p. 125.

⁶¹HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus Hermeticum*, ed. NOCK et FESTUGIÈRE (CUF), Paris 1991, p. v.

- 13; 1Co 6, 18; 1Co 7, 2; 2Co 12, 21; Ga 5, 19; Ep 5, 3; Col 3, 5; 1Th 4, 3; Ap 2, 21; Ap 9, 21; Ap 14, 8; Ap 17,2; Ap 17, 4; Ap 18, 3; Ap 19, 2.
- Σωφροσύνη : Es 3,13; 2Ma 4,37; 4Ma 1,3; 1,6; 1,18; 1,30; 1,31; 5,23; Sg 8,7; Ac 26,25; 1Ti 2,9; 1Ti 2,15.
3. • Φιλαργυρία :4Ma 1,26; 1Ti 6,10.
- Ἀκτημόσυνη : non attesté dans la Bible.
4. • Λύπη : Gn 3, 16; Gn 3, 17; Gn 5, 29; Gn 42, 38; Gn 44, 29; 3Esd 3, 20; Tb 2, 5; Tb 3, 6; Tb 7, 17; 1Ma 6, 4; 1Ma 6, 8; 1Ma 6, 9; 1Ma 6, 13; 4Ma 1, 23; Pr 10, 1; Pr 10, 10; Pr 10, 22; Pr 14, 13; Pr 15, 1; Pr 25, 20; Pr 31, 6; Sg 8, 9; Sg 11, 12; Si 12, 9; Si 14, 1; Si 18, 15; Si 22, 4; Si 30, 21; Si 30, 23; Si 36, 20; Si 37, 2; Si 38, 17; Si 38, 18; Si 38, 19; Si 38, 20; PsSal 4, 15; Jo 4, 1; Is 1, 5; Is 35, 10; Is 40, 29; Is 50, 11; Is 51, 11; Lc 22, 45; Jn 16, 6; Jn 16, 20; Jn 16, 21; Jn 16, 22; Rm 9, 2; 2Co 2, 1; 2Co 2, 3; 2Co 2, 7; 2Co 7, 10; 2Co 9, 7; Ph 2, 27; Hb 12, 11; 1Pi 2, 19.
- Χαρά : 1Chr 29, 22; 3Esd 4, 63; 3Esd 5, 53; 3Esd 5, 61; Es 8, 17; Es 99, 17; Es 9, 18; Es 9, 22; Es 10, 13; Tb 11, 18; Tb 13, 11; 1Ma 4, 59; 1Ma 5, 54; 2Ma 3, 30; 2Ma 15, 28; 3Ma 4, 1; 3Ma 4, 16; 3Ma 5, 21; 3Ma 6 64; 3Ma 7, 13; 3Ma 7, 15; 4Ma 1, 22; Ps 20, 7; Ps 125, 2; Pr 14, 13; Pr 29, 6; Sg 8, 16; Si 1, 12; Si 30, 16; PsSal 8, 16; Jl 1, 15; Jl 1, 12; Jl 1, 16; Jo 4, 6; Za 8, 19; Is 3, 2; Is 55, 12; Is 66, 10; Jr 15, 16; Jr 16, 9; Jr 25, 10; Ba 4, 22; Lm 5,15; Mt 2, 10; Mt 13, 20; Mt 13, 44; Mt 15, 21; Mt 15, 23; Mt 28, 8; Mc 4, 16; Lc 1, 14; Lc 2, 10; Lc 8 13; Lc 10, 17; Lc 15, 7; Lc 15, 10; Lc 24, 41; Lc 24, 52; Jn 3, 29; Jn 15, 11; Jn 16, 20; Jn 16, 21; Jn 16, 22; Jn 16, 24; Jn 17, 13; Ac 8, 8; Ac 12, 14; Ac 13, 52; Ac 15, 3; Rm 14, 17; Rm 15, 13; Rm 15, 32; 2Co 1, 24; 2Co 2, 3; 2Co 7, 4; 2Co 7, 13; 2Co 8, 2; Ga 5, 22; Ph 1, 4; Ph 1, 25; Ph 2, 2; Ph 2, 29; Ph 4, 1; Col 1, 11; 1Th 1, 6; 1Th 2,19; 1Th 2, 20; 1Th 3, 9; 2Tm 1, 4; Phm 1, 7; Hb 10, 34; Hb 12, 2; Hb 12, 11; Hb 13, 17; Jc 1, 2; Jc 4, 9; 1Pi 1, 8; 1Jn 1, 4; 2Jn 12; 3Jn 4.
5. • Ὀργή⁶² : Gn 27, 45; Jg 9, 30; Jg 14, 19; 1R 11, 6; 1R 19, 22; 1R 20, 30; 1R 20, 34; 2R 12, 5; 2Chr 24, 18; Es 16, 24; 1Ma 2, 44; 1Ma 2, 49; 1Ma 15, 36; 2Ma 4, 25; 2Ma, 40; 2Ma 5, 20; 2Ma 7, 38; 3Ma 5, 1; 3Ma 5, 47; 3Ma 6, 22; 3Ma 6, 23; Ps 54, 4; Ps 54, 22; Od 2, 27; Pr 12, 16; Pr 15, 1; Pr 16, 32; Pr 17, 25; Pr 21, 14; Pr 27, 3; Pr 257, 4; Pr 29, 8; Jb 3, 17; Jb3, 26; Jb 5, 2; Jb 6, 2; Jb 10, 17; Jb 14, 1; Jb 18, 4; Jb 31, 11; Jb 32, 5; Sg 10, 3; Si 10, 18; Si 27, 30; Si 28, 3; Si 28, 11; PsSal 15, 4; PsSal 16, 10; Is 5, 25; Dn 3, 13; Dn 8, 6; Dn 9, 26; Dn 11, 20; Mt 3, 7; Mc 3, 5; Lc 3, 7; Lc 21, 23; Jn 3, 36; Rm 1, 18; Rm 2, 5; Rm 2, 8; Rm 3, 5; Rm 4, 15; Rm 5, 9; Rm 9, 22; Rm 12, 19; Rm 13, 4; Rm 13, 5; Ep 2, 3; Ep 4, 31; Ep 5, 6; Col 3, 6; Col 3, 8; 1Th 1, 10; 1Th 2, 16; 1Th 5, 9; 1Tm 2, 8; Hb 3, 11; Hb 4, 3; Jc 1, 19; Jc 1, 20; Ap 6, 16; Ap 6, 17; Apo 11, 18; Ap 14, 10; Ap 16, 19; Ap 19, 15.

⁶²Nous n'incluons pas les versets où le terme Ὀργή s'applique à Dieu. L'application à Dieu d'un terme qui, chez un homme, dénote un vice, pose en soi un problème, mais Evagre ne soulève nulle part la question dans ses œuvres.

- Μακροθυμία 1Ma 8, 4; Pr 25, 15; Si 5, 11; Is 57, 15; Jr 15, 15; Rm 2, 4; Rm 9, 22; 2Co 6, 6; Ga 5, 22; Ep 4,2; Co 1, 11; Co 3, 12; 1Tm 1, 16; 2Tm 3, 10; 2Tm 4, 2; Hb 6, 12; Jc 5, 10; 1Pi 3, 20; 2Pi 3, 15.
6. • Ἀκηδία : Ps 118,28; Si 29,5; Is 61,3.
- Ὑπομονή 1Chr 29, 15; 1Esd 10, 2; 4Ma 1, 11; 4Ma 7, 9; 4Ma 9, 8; 4Ma 9, 30; 4Ma 15 30; 4Ma 17, 4; 4Ma 17, 12; 4Ma 17, 17; 4Ma 17, 23; Ps 9, 19; Ps 38, 8; Ps 61, 6; Ps 71, 5; Jb 14, 19; Si 2, 14; Si 16, 13; Si 17, 24; Si 41, 2; PsSal 2, 36; Jr 14, 8; Jr 17, 13; Lc 8, 15; Lc 21, 19; Rm 2, 7; Rm 5, 3; Rm 5, 4; Rm 8, 25; Rm 15, 4; Rm 15, 5; 2Co 1, 6; 2Co 6, 4; 2Co 12, 12; Col 1, 11; 1Th 1,3; 2Th 1, 4; 2Th 3, 5; 1Tm 6, 11; 2Tm 3, 10; Ti 2, 2; Hb 10, 36; Hn 12, 1; Jc 1, 3; Jc 1, 4; Jc 5, 11; 2Pi 1, 6; Ap 1, 9; Ap 2, 2; Ap 2, 3; Ap 2, 19; Ap 3 10; Ap 13, 10; Ap 14, 12.
7. • Κενοδοξία : 4Ma 2,15; 8,19; Sg 14,14; Ph 2,3.
- Ἀκενοδοξία : non attesté dans la Bible.
8. • Φθόνος 1Ma 8, 16; 3Ma 6, 7; Sg 2, 24; Sg 6, 23; Mt 27, 18; Mc 15, 10; Rm 1, 29; Ga 5, 21; Ph 1, 15; 1Tm 6, 4; Ti 3,3; Jc 4, 5; 1Pi 2, 1.
- Ἀφθονία : non attesté dans la Bible.
9. • Ὑπερηφανία : Ex 18, 21; Lv 26 19; Nb 15, 30; Dt 17, 12; Es 4, 1; Es 8, 12; Jd 6, 19; Jd 9, 9; Tb 4, 13; 1Ma 1, 12; 1Ma 1, 24; 1Ma 2, 47; 1Ma 2, 49; 2Ma 1, 28; 2Ma 5, 21; 2Ma 7, 36; 2Ma 9, 7; 2Ma 9, 11; 3Ma 2, 5; 3Ma 2, 17; Ps 16, 10; Ps 30, 19; Ps 30, 24; Ps 35, 12; Ps 58, 13; Ps 72, 6; Ps 73, 3; Ps 73, 23; Ps 100, 7; Pr 8, 13; Sg 5, 8; Si 10, 7; Si 10, 12; Si 10, 13; Si 10, 18; Si 15, 8; Si 16, 8; Si 22, 22; Si 48, 18; Si 51, 10; PsSal 2, 2; PsSal 2, 25; PsSal 4, 24; PsSal 17, 6; PsSal 17, 13; PsSal 17, 23; PsSal 17, 41; Am 8, 7; Ab 1, 3; Is 16, 6; Jr 31, 29; Ez 7, 20; Ez 16, 49; Ez 16, 56; Dn 4, 22; Mc 7, 22.
- Ταπεινώσις : Gn 16, 11; Gn 29, 32; Gn 31, 42; Gn 41, 52; Dt 26, 7; 1R 1, 11; 1R 9, 16 2R 16, 12; 4R 14, 26; 1Esd 9, 5; 2Esd 9, 9; Es 4, 8; Jd 6, 19; Jd 7, 32; Jd 13, 20; 1Ma 3, 51; 3Ma 2, 12; Ps 9, 14; Ps 9, 31; Ps 21, 22; Ps 24, 18; Ps 30, 8; Ps 89, 3; Ps 118, 50; Ps 118, 92; Ps 118, 153; Ps 135, 23; Od 7, 39; Od 9, 48; Pr 16, 19; Si 2, 4; Si 11, 12; Si 20, 11; PsSal 2, 35; PsSal 3, 8; Is 40, 2; Is 53, 8; Jr 2, 224; La 1, 3; La 1, 7; La 1, 9; Lc 1, 48; Ac 8, 33; Ph 3, 31; Jc 1, 10.

Tous les termes désignant des vices, on le voit, sont attestés dans l'Écriture ; dans le domaine des vertus uniquement, Evagre se permet d'innover. Ἀκτημοσύνη n'est pas scripturaire, mais se rencontre par ailleurs ; quant à ἀκενοδοξία et ἀφθονία, ce sont apparemment des néologismes d'Evagre.

On remarque que les livres de la Bible hébraïque sont relativement peu exploités, sauf pour des vices comme la tristesse ou la colère, qui sont des sentiments si uni-

versels qu'il n'y a pas lieu de chercher dans quel texte en particulier il a pu les trouver. Autre cas à part, si le vice de πορνεία est particulièrement bien représenté chez les prophètes Osée et Ezéchiel, c'est surtout en raison du τόπος de la littérature prophétique qui consiste à comparer l'idolatrie à un adultère. Le livre de la Bible hébraïque qui fait figure d'exception est celui des Psaumes, qui occupe un statut particulier, d'abord en raison de sa récitation quotidienne dans l'office monastique ; et ensuite en raison de l'usage théologique qu'en fait Evagre, comme arme de la lutte contre les démons, selon le principe de l'*Antirrhétique*⁶³.

Pour la plupart des autres vices de la liste, les choix d'Evagre révèlent une prédilection pour les livres deutérocanoniques, teintés à des degrés divers d'hellénisme. Les textes de l'époque du Second Temple ont en effet largement puisé, dans leur réflexion sur les passions et les vices, à la philosophie grecque. C'est parmi ces écrits qu'Evagre choisit par prédilection sa terminologie pour désigner les huit (ou neuf) vices qu'il distingue.

Le vocabulaire de l'Ecclésiastique, ou livre de la Sagesse de Jésus ben Sira, par exemple, semble aussi avoir été utilisé par Evagre. Les raisons de l'intérêt que pouvait avoir Evagre pour ce livre sont assez claires : Ben Sira (II^e siècle av. J.C.), bien qu'écrivant en hébreu, est profondément marqué par l'hellénisme, à la fois dans sa philosophie et son style. Dans sa prosopopée de la Sagesse, l'auteur ne fait pas mystère d'avoir cherché à l'étranger les sources de ses enseignements : *Dans les flots de la mer, sur toute la terre, chez tous les peuples et toutes les nations, j'ai régné. Parmi eux tous j'ai cherché le repos, j'ai cherché en quel patri-moine m'installer. Alors le créateur de l'univers m'a donné un ordre, celui qui m'a créée m'a fait dresser ma tente, Il m'a dit : Installe-toi en Jacob, entre dans l'héritage d'Israël*⁶⁴. Les allusions à des auteurs grecs abondent dans son texte : on a pu y relever des réminiscences d'Homère, Euripide, Platon, Xénophon, Théognis et d'autres⁶⁵. Ainsi, les mises en garde de Ben Sira contre les différentes passions, contre la quête des honneurs, semblent avoir eu un parfum suffisamment stoïcien pour retenir l'attention d'Evagre.

Le livre de la Sagesse, un des livres les plus tardifs de l'Ancien Testament et les plus imprégnés de pensée grecque, est peu cité dans les autres oeuvres d'Evagre ; et pourtant ce livre correspond sur des points importants avec sa pensée, puisque son sujet est d'exposer au moyen de longs tableaux antithétiques de ce qui fait la différence entre les vertueux et les impies. Du point de vue du vocabulaire également, le livre de la Sagesse s'accorde

⁶³Cf. p. 47.

⁶⁴Si 24, 6-8.

⁶⁵MIDDENDORP, Theophil, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leyde 1972.

avec la doctrine d'Evagre : on y trouve les termes de πορνεία, σωφροσύνη, λύπη, χαρά, ὀργή, κενοδοξία, φθόνος et ταπείνωσις. Dans *Euloge*, on trouve deux allusions possibles à ce livre, aux ch. 6 et 32. Mais le principal apport doctrinal de ce livre est la sentence mémorable qui conclut son prologue : *C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde*⁶⁶. Il est possible que Evagre ait lu la Sagesse assez tardivement, après la rédaction du *Pratique*, et que cette lecture l'ait convaincu d'ajouter l'envie comme neuvième vice à sa liste.

Les occurrences des termes destinés à désigner les vices évagriens se retrouvent aussi beaucoup dans les quatre livres des Maccabées. De même que l'Ecclésiastique, le premier livre des Maccabées fut écrit en hébreu, mais se montre étonnamment perméable à une vision gréco-romaine de la vertu pour un écrit antihellénique⁶⁷. Quant aux trois autres livres des Maccabées, directement écrits en grec, ils sont plus encore contaminés par le vocabulaire et les idées des païens qu'ils sont censés dénoncer⁶⁸.

Parmi eux, il faut citer tout particulièrement 4 Maccabées, un livre attribué à Flavius Josèphe par Eusèbe de Césarée, et qui développe la supériorité de la raison éclairée par la piété sur les passions⁶⁹. Ce texte fortement influencé par la philosophie stoïcienne, semble avoir été parmi les plus exploités par Evagre dans l'élaboration de sa terminologie. Ce livre emploie en effet dans son discours sur les passions un certain nombre de néologismes qu'Evagre a repris : γαστριμαργεία, ἐγκράτεια, σωφροσύνη, φιλαργυρία, et κενοδοξία. On peut noter en outre que cette terminologie désignant les vices est associée à l'emploi abondant du mot λογισμοί, qui ne revient pas moins de 68 fois dans ce court texte.

Le thème de 4 Maccabées, tel que l'annonce son préambule, est la maîtrise des passions. L'exemple principal qui s'y trouve développé est l'épisode du martyr d'Eléazar, ce qui lui a valu son titre de 4 Maccabées, alors que le livre n'est en rien une histoire de la révolte contre Antiochus Epiphane, et n'a pas du tout les mêmes centres d'intérêt théologiques que 1 et 2 Maccabées. Eléazar est présenté comme un philosophe, qui, tel Zénon d'Elée crachant sa langue à la face du tyran Néarque, brave les souffrances grâce à sa maîtrise de ses passions. Le livre s'ouvre par ces mots : φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων εἰ αὐτοδέσποτος ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ εὐσέβης λογισμὸς συμβουλευσαμ' ἂν ὑμῖν ὀρθῶς ὅπως προ-

⁶⁶Sg 2, 24.

⁶⁷Cf. DOBBELER, S. von, "Geschichte und Geschichten. Der theologische Gehalt und die politische Problematik von 1 und 2 Makkabäer", *Bibel und Kirche* 57 (2002), p. 62-67.

⁶⁸Cf. PAUL, André, "Les pseudépigraphes juifs de langue grecque", *Etudes sur le judaïsme hellénistique* (Lectio Divina 119), Paris 194, p. 71-94, ainsi que HADAS, M., *The third and fourth books of Maccabees*, New York 1953.

⁶⁹Cette attribution est désormais contestée : BARTLETT, John R., "The Books of the Maccabees", *The Oxford Companion to the Bible*, cur. Bruce M. Metzger et Michael D. Coogan, Oxford 1993, p. 482.

σέχετε προθύμως τῆ φιλοσοφίᾳ⁷⁰. (*Au moment d'exposer un discours tout à fait philosophique : "la pensée pieuse est-elle pleinement maîtresse des passions?", je vous conseillerais à juste titre de prêter diligemment attention à la philosophie*). Cet exorde suffit à montrer la profonde influence de la philosophie grecque dans ce livre ; à vrai dire, l'élément distinctement juif en est quasi absent. On reconnaît en outre clairement, dans ce premier verset, la doctrine de l'ἀπαθεία. Ce livre présentant donc un fort élément de philosophie stoïcienne, tout en étant considéré par les Pères grecs comme entièrement canonique⁷¹, a pu être particulièrement apprécié d'Evagre, puisqu'il offrait la particularité d'être à la fois biblique et stoïcisant.

Si l'essentiel de la terminologie évagrienne est ainsi empruntée aux livres deutérocanoniques, l'orgueil fait figure d'exception : c'est un vice inconnu des philosophes grecs, son plus proche équivalent étant l'ὑβρις. L'ὑβρις est pourtant fondamentalement différente de l'orgueil : elle consiste simplement à vouloir s'élever au-dessus de son rang naturel ; il n'y entre pas l'idée sémitique de faute contre l'humilité, qui n'est pas une vertu pour les Grecs. L'orgueil est une notion spécifique au génie hébraïque, et se rencontre également dans les textes dépourvus d'influence hellénique du Pentateuque et des Psaumes⁷².

Le Nouveau Testament, lui aussi, est à l'évidence une source privilégiée d'Evagre, non seulement parce de nombreux vices y sont mentionnés, mais aussi parce qu'un certain nombre de passages, en particulier chez saint Paul (de loin la partie de la Bible la plus citée dans *Euloge*), mais aussi dans l'Évangile, dressent des listes sommaires de vices⁷³ :

- Mt 15, 19 *Du cœur en effet procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations*⁷⁴.
- Mc 7, 21-22 *Car c'est du dedans, du cœur des hommes, que sortent les desseins pervers : débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruse, impudicité, jalousie, diffamation, orgueil, déraison*⁷⁵.
- Rm 1, 29-31 *Remplis de toute injustice, de perversité, de cupidité, de malice ; ne respirant qu'envie, meurtre, dispute, fourberie, malignité ; diffamateurs, détracteurs, ennemis*

⁷⁰ 4Ma 1,1.

⁷¹ Il l'est encore aujourd'hui pour l'Église orthodoxe, mais non pour l'Église latine.

⁷² Il faut noter cependant qu'à part הַאֲוִיָּה et les dérivés de la même racine (אָוִן, נְאוֹה, נְאֻה), la Septante traduit un nombre élevé d'autres mots par le même terme d'ὑπερηφανία : צָצָם, רָמָה, רָמְהָ, רָמִין, לְהַיִּיד, מְשׁוּאָה, מְשׁוּאָה, רָהַב, פְּסָאוֹן. Néanmoins, la différence de sens entre ces différents mots n'est pas grande, et dans le contexte poétique du livre des Psaumes, ils sont employés comme stricts synonymes.

⁷³ Cf. WIBBING, Siegfried, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 25), Berlin 1959.

⁷⁴ Ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι.

⁷⁵ Ἐσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, φόνοι, κλοπαί, πλεονεξίαι, πονηρίαί, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη.

*de Dieu, insulteurs, orgueilleux, fanfarons, ingénieux au mal, rebelles à leurs parents, insensés, déloyaux, sans cœur, sans pitié*⁷⁶.

- Rm 13, 13 *Comme il sied en plein jour, conduisons-nous avec dignité : point de ripailles ni d'orgies, pas de luxure ni de débauche, pas de querelles ni de jalousies*⁷⁷.
- 1Co 5 :11 *Non, je vous ai écrit de n'avoir pas de rapport avec celui qui, tout en portant le nom de frère, serait débauché, cupide, idolâtre, insulteur, ivrogne ou rapace, et même, avec un tel homme, de ne point prendre de repas*⁷⁸.
- 1Co 6, 9-10 *Ne vous y trompez pas ! Ni débauchés, ni idolâtres, ni adultères, ni efféminés, ni sodomites, ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes, insulteurs ou rapaces, n'hériteront du Royaume de Dieu*⁷⁹.
- 2Co 12, 20 *Je crains, en effet, qu'à mon arrivée je ne vous trouve pas tels que je voudrais, et que vous me trouviez tel que vous ne voudriez pas ; qu'il n'y ait discorde, jalousie, animosités, disputes, calomnies, commérages, insolences, désordres.*⁸⁰.

Ces listes ne sont évidemment pas déconnectées de l'influence des écrits intertestamentaires, notamment ceux de Qumran, que nous avons cités plus haut, ainsi que le relève Wibbing⁸¹. Le caractère lapidaire et asyndétique de leur énumération est à imputer, quant à lui, à une influence stylistique sur saint Paul des philosophes stoïciens et cyniques, généralement reconnue depuis les travaux de Bultmann⁸².

On peut également invoquer un texte de l'Évangile parmi les autorités sur lesquelles s'appuie Evagre pour défendre le chiffre de huit démons principaux : *Lorsque l'esprit impur est sorti de l'homme, il erre par des lieux arides en quête de repos, et il n'en trouve pas. Alors il dit : "Je vais retourner dans ma demeure, d'où je suis sorti. " Étant venu, il la trouve libre, balayée, bien en ordre. Alors il s'en va prendre avec lui sept autres esprits plus mauvais que lui ; ils reviennent et y habitent. Et l'état final de cet homme devient pire qu'au début*⁸³. Cependant,

⁷⁶Πεπληρωμένους πάση ἀδικίᾳ πορνείᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας, 30 ψιθυριστάς, καταλάλους, θεοστυγεῖς, ὕβριστάς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, 31 ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους, ἀστόργους, ἀσπόνδους, ἀνελεήμονας.

⁷⁷Ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσημιόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ.

⁷⁸Νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοῖδορος ἢ μέθυσος ἢ ἄρπαξ, τῷ τοιοῦτῳ μηδὲ συνεσθίειν.

⁷⁹Ἡ οὐκ οἴδατε ὅτι ἀδικοὶ βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι· μὴ πλανᾶσθε. οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται οὔτε πλεονέκται οὔτε κλέπται οὔτε μέθυσοι, οὐ λοῖδοροὶ, οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι.

⁸⁰Φοβοῦμαι γὰρ μήπως ἐλθὼν οὐχ οἴους θέλω εἶρω ὑμᾶς, κατὰ εὐρεθῶ ὑμῖν οἶον οὐ θέλετε, μήπως ἔρεις, ζήλος, θυμοί, ἐριθείαι, καταλαλῆαι, ψιθυρισμοί, φυσιώσεις, ἀκαταστασίαι.

⁸¹WIBBING, *op. cit.*, p. 23-42.

⁸²BULTMANN, Rudolf, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910 ; cf. plus particulièrement p. 71 sqq. pour la question des énumérations.

⁸³Mt 12, 43-45.

si ce passage a pu être présent à l'esprit d'Evagre lorsqu'il fixait à huit le chiffre des esprits principaux de malice, il ne suffit pas à lui tout seul à expliquer la doctrine des huit vices, pour deux raisons au moins. La première est que ces huit démons apparaissent dans le texte évangélique comme huit démons quelconques : ils ne semblent pas désignés comme des chefs de légions d'anges déchus, mais comme des démons ordinaires. La deuxième est qu'Evagre a bien tendance à considérer un vice au sein de sa liste, l'orgueil, comme ayant un statut particulier, et le considère, comme dans ce texte de l'Évangile, comme l'instigateur de tous les autres⁸⁴. Cependant, il fait également de l'orgueil le plus grave et le plus pernicieux des vices⁸⁵ ; tandis qu'ici, les sept autres démons sont *plus mauvais que lui*.

Dans les textes du Nouveau Testament, on le voit, à la différence d'Evagre, aucune doctrine sous-jacente et surtout aucune réflexion numérolgique ne paraissent structurer les listes fournies. Les textes bibliques, dans les passages relevés, n'apportent pas non plus de distinction explicite entre l'acte et la personne qui le commet : là où Evagre utilise des termes abstraits (e.g. *πορνεία*), saint Paul emploie des noms d'agent : *πόρνος*. Elles ne distinguent pas non plus entre péché, c'est-à-dire action mauvaise effectivement commise, et vice, c'est-à-dire tendance acquise au péché. La première distinction est le fruit d'une réflexion qui va de l'intégration de la *Pericope adulteræ*⁸⁶ dans l'Évangile de Jean (sans doute vers la fin du 1^e siècle⁸⁷), à la synthèse lapidaire d'Augustin : *aimer la personne tout en haïssant le vice*⁸⁸. La seconde est intervenue grâce à l'intégration, notamment grâce à Clément d'Alexandrie, de la notion aristotélitico-stoïcienne d'*habitus*⁸⁹ dans la théologie morale chrétienne.

Evagre maintient ces distinctions avec clarté, mais sans originalité par rapport à ses devanciers. Son apport spécifique a consisté à insérer la terminologie biblique des vices dans la grille à huit emplacements que lui ont suggéré la lecture du pseudo-Aristote, produisant un outil pédagogique qui illustre avec une limpidité remarquable la théologie de l'agir humain à laquelle il adhère.

⁸⁴Cf. *Euloge*, ch. 2.

⁸⁵*Ibidem*, et ch. 33.

⁸⁶Jn 7, 53- 8, 11.

⁸⁷Cf. METZGER, BRUCE, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2001, p. 187-189.

⁸⁸AUGUSTIN D'HIPPONE, *Lettre 211* (PL 33, 962). *Cum dilectione hominum et odio vitiorum*.

⁸⁹Cf. p. 41.

Sources Patristiques

Avant Evagre, plusieurs Pères grecs ont repris les listes de vices donnés dans le Nouveau Testament, soit pour les exposer et les commenter, soit pour énumérer à leur tour les vices qui leur semblent les plus nuisibles, à la manière du texte biblique. L'énumération de vices des passages parallèles des Evangiles synoptiques Mt 15, 19 et Mc 7, 21-22 en particulier a inspiré les Pères Cappadociens, maîtres d'Evagre, dans leur réflexion sur l'origine des péchés et la formation des vices. Grégoire de Nysse tire du passage évangélique l'idée qu'un vice en engendre un autre : *Qui ignore que l'immodération du ventre est la racine de presque tous les péchés de la vie ? C'est de là que dépendent le raffinement, l'ivrognerie, la gourmandise, la prodigalité dans l'alimentation, l'excès, la satiété, la ripaille, l'emportement bestial et irraisonné vers les péchés honteux*⁹⁰.

Les énumérations de tentations figurent également chez Athanase dans la *Vie d'Antoine*, notamment la suivante, qui est une des premières attestations de l'acédie dans la littérature patristique : *lâcheté de l'âme, trouble et désordre des pensées, abattement, haine contre les ascètes, acédie, tristesse, souvenir de chez soi, et peur de la mort*⁹¹. Dans la *Vie d'Antoine*, ces énumérations revêtent un caractère légèrement différent que dans les commentaires de l'Evangile de Grégoire de Nysse. D'abord, il s'agit moins de vices au sens classique de la philosophie morale que de *pensées* mauvaises, dans un sens encore très littéral. On sait qu'Evagre fera de λογισμός un terme technique assez lointain de son sens premier, en désignant grâce à lui des vices à comme la gourmandise et la luxure, aussi bien que des idées noires à proprement parler, comme l'abattement et l'envie de rentrer chez soi. Par ailleurs, les écrits d'Athanase ne présentent pas la notion d'un enchaînement des vices comme chez Grégoire de Nysse. L'énumération sert plutôt à dépeindre la multitude de démons qui assaillent l'ascète : dans la *Vie d'Antoine*, l'âme de l'homme est l'enjeu d'un combat cosmique entre le bien et le mal.

La théologie pratique d'Evagre est donc en partie le fruit d'un assemblage de notions reprises d'Athanase aussi bien que des Pères cappadociens ; mais la principale influence à laquelle obéit Evagre est incontestablement celle d'Origène. Il ne faudrait pas cependant en faire comme le P. Hausherr (cf. *supra*) en faire une source unique. Lorsqu'on considère le poids de cette question dans son œuvre, elle semble anecdotique par rapport à

⁹⁰GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Oratione Dominica* 5 (PG 44, 1135d). Τίς οὐκ ἂν οἶδεν ὅτι ῥίζα σχεδόν ἐστὶ τῶν περὶ τὸν βίον πλημμελημάτων, ἢ περὶ τὸν λαμὸν ἀσχολία; Ταύτης γὰρ ἐξήρηται ἡ τρυφή, ἡ μέθη, ἡ γαστριμαργία, ἢ περὶ τὴν δίαιτιαν ἀσωτία, ἢ πληθώρα, ὁ κόρος, ὁ κῶμος, ἢ κατηνώδης καὶ ἄλογος περὶ τὰ πάθη τῆς ἀτιμίας καταφορά.

⁹¹ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* 36, SC 400. 232-234. δειλία ψυχῆς, τάρραχος καὶ ἀτάξια λογισμῶν, κατήφεια, μῖσος πρὸς τοὺς ἀσκητὰς, ἀκηδία, λύπη, μνήμη τῶν οἰκείων, καὶ φόβος θανάτου.

la savante construction que dresse Evagre et à l'insistance répétée avec laquelle il aborde cette problématique dans de nombreux traités et opuscules. En effet, l'Alexandrin dresse plusieurs fois des listes de vices au cours de son œuvre, mais toujours de longueur et de composition différente, sans principe structurant. Ces passages se trouvent notamment dans ses commentaires de Josué, où Origène, embarrassé par la violence des récits de la conquête de Canaan, fait des ennemis d'Israël des allégories de démons. On relève les listes suivantes⁹² :

- Fornicatio, avaritia, superbia, ira, invidia, vana gloria (*Homélies sur l'Exode* 8.5⁹³)
- Ira, invidia, superbia, impudicitia (*Homélies sur le Lévitique* 12.7⁹⁴)
- Avaritia, libido, iactantia (*Homélies sur les Juges* 2.5)
- Avaritia, superbia, ira, iactantia, formido, inconstantia, pusillanimitas (*Homélies sur les Nombres* 27.12.1⁹⁵)
- ὀργή, λύπη, κενοδοξία (*Homélies sur Jérémie* 2.8⁹⁶)
- ὀργή, λύπη, ἐπιθυμία (*Homélies sur Jérémie* 5.2⁹⁷)
- Ira, superbia, zelus, avaritia, libido (*Homélies sur Josué* 1.6⁹⁸)
- Ira, superbia, invidia, libido, avaritia, iniquitas (*Homélies sur Jérémie* 1.7⁹⁹)
- Fornicatio, iracundia, avaritia, rapacitas, maliloquia, stultiloquia (*Hom. in Jesu Nave* 10.3¹⁰⁰)
- Ira, superbia, lascivia, ignorantia (*Homélies sur Jérémie* 13.4¹⁰¹)
- Libido, lascivia, superbia, levitas (*Homélies sur Jérémie* 15.3¹⁰²)

⁹²Pour ces listes, cf. en particulier STEWART, Columba O.S.B., "Evagrius Ponticus and the "Eight Generic Logismoï", in *In the Garden of Evil : The Vices and Culture in the Middle Ages*, éd. Richard Newhauser, Toronto 2005, p. 3-34. Les références que fournit dom Stewart comportent cependant plusieurs erreurs.

⁹³SC 321, p. 262. Il faut noter que dans cette énumération se retrouvent six des huit vices qu'Evagre inclura dans sa liste canonique.

⁹⁴SC 287, p. 192.

⁹⁵SC 461, p. 320.

⁹⁶SC 238, p. 354.

⁹⁷SC 232, p. 284.

⁹⁸SC 71, p. 110. Notons l'attribution de chacun de ces vices à des anges spécifiques : *Ira suae gentis angelum habet... similiter et superbiae et zeli et avaritiae ac libidinis sunt aliqui incentores angeli et instinctores* ("La colère possède un ange de son espèce... de même pour l'orgueil, la jalousie, l'avarice et l'impureté : tous ces vices malfaisants ont des anges pour les inspirer et pour les exciter").

⁹⁹SC 71, p. 114.

¹⁰⁰SC 71, p. 276.

¹⁰¹SC 71, p. 310.

¹⁰²SC 71, p. 338.

- Ira, concupiscentia, tristitia (*Homélie sur Jérémie* 15.3¹⁰³)
- Avaritia, iactantia, superbia, libido (*Homélie sur Jérémie* 15.4¹⁰⁴)
- Fornicatio, ira, avaritia, superbia (*Homélie sur Jérémie* 15.5¹⁰⁵)
- Πορνεία, θυμός, καταλαλιά (*Homélie sur saint Matthieu* 15.18¹⁰⁶)
- φιλοπλουτία, φιλοκοσμία, κενοδοξία, επιθυμία, φόβος, ήδονή, όργή (*Homélie sur saint Matthieu* 15.18¹⁰⁷)
- όργίζεσθαι, λύπεισθαι (*Homélie sur saint Matthieu* 15.19¹⁰⁸)
- ύπνος, άκηδία, δειλία, γαστριμαργία (*Homélie sur saint Luc frag. gr.* 56¹⁰⁹)
- Fornicatio, avaritia popularis aura, formae illecebrae (*Homélie sur saint Luc* 30.1¹¹⁰)
- Adpetendus coitus, cupiditas, ira, tristitia (*De principiis*, 3.2.2¹¹¹)

On peut également remarquer dans les commentaires d'Origène l'expression de l'idée d'opposition des vices aux vertus. Dans ses *Homélie sur l'Exode*, il parle de cette opposition avec des termes guerriers qui seront repris à la fin du chapitre 1 d'*Euloge* : *Dans la mesure où la parole de Dieu est portée dans ton cœur, il naît nécessairement en toi un combat des vertus contre les vices*¹¹². On constate aussi dans la pensée d'Origène une forme embryonnaire de la théorie de la formation des vertus qui se déploiera chez Evagre : *"Car le Seigneur fit que s'endurcît leur cœur, et qu'il s'élançassent au combat contre Israël, afin qu'ils fussent exterminés. En effet, tant que ne viennent pas les vertus contraires que les péchés font naître en nous, et qu'elles ne nous provoquent pas à pécher, et ne nous harcèlent pas à combattre, elles ne peuvent être ni tuées ni éliminées*¹¹³. Ce qu'Origène nomme les "vertus contraires", ce sont les λογισμοί d'Evagre. Là encore, on mesure l'effort de systématisation qu'a accompli Evagre par rapport à cette intuition simplement suggérée par Origène.

¹⁰³SC 232, p. 342.

¹⁰⁴SC 71, p. 344.

¹⁰⁵SC 232, p. 348.

¹⁰⁶GCS 40.2, p. 401.

¹⁰⁷GCS 40.2, p. 402.

¹⁰⁸GCS 40.2, p. 404.

¹⁰⁹SC 87, p. 502.

¹¹⁰SC 87, p. 370.

¹¹¹SC 268, p. 160.

¹¹²ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, Sc 321, p. 110. *Ex quo in animam tuam sermo Dei perlatu est, necessario certamen intra te virtutibus adversum vitia suscitatur.*

¹¹³ORIGÈNE, *Homélie sur Josué* 15, 5 (SC 71, p. 346-348). *Quia per Dominum factum est ut invalesceret cor eorum, et occurrerent in proelium contra Israel, ut exterminarentur. Dum enim non veniunt inimicae virtutes, quae peccata operantur in nobis, nec provocant nos ad peccandum, nec lacessunt ad dimicandum, interfici non possunt, nec exterminari.*

Les noms des vices chez Origène ne sont pas toujours aisés à reconnaître à travers leurs traductions latines. Lorsque l'original grec est préservé, on voit parfois apparaître des termes retenus par Evagre pour sa liste des huit : ainsi γαστριμαργία ou κενοδοξία.

Malgré ces convergences dans la terminologie adoptée, les listes d'Origène ne présentent pourtant pas la caractéristique principale de celle d'Evagre, à savoir un nombre de vices explicite et immuable. En effet, pour Origène, les vices sont en nombre infini : *Il me semble donc qu'il existe un nombre infini de puissances ennemies, car il se trouve chez presque tous les hommes différents esprits qui cherchent à susciter en eux les divers genres de péchés*¹¹⁴. Evagre, par contraste, a compris l'intérêt pratique de circonscrire le domaine de la lutte à un nombre fini d'adversaires principaux et bien repérés. Il s'attache de surcroît à charpenter cette liste par une réflexion anthropologique tirée du pseudo-Aristote, et l'enrichit de références puisées à sa lecture des textes intertestamentaires.

La liste des vices et des vertus dans le présent traité

Dans le présent traité, pour des raisons que nous tenterons d'élucider, Evagre intercale entre les deux derniers vices de sa liste habituelle un nouveau vice, l'envie, portant donc le nombre de huit, chiffre habituel, hérité du pseudo-Aristote et suivi dans le *Pratique*, à neuf : 1. la gourmandise 2. la luxure 3. l'avarice 4. la tristesse 5. la colère 6. l'acédie 7. la vaine gloire 8. l'envie 9. l'orgueil.

Comme nous l'avons noté dans l'Introduction au traité précédent (p. 18), la place qui est faite à l'envie parmi les vices dans *Euloge* montre que les deux textes réunis dans ce volume sont cohérents sur ce point de doctrine, admettant l'un et l'autre le φθόνος dans la liste des pensées mauvaises.

Tout au long de sa carrière, Evagre a cherché à donner une cohérence et une logique internes toujours plus grandes à sa liste des vices. Déjà dans le *Pratique*, Evagre plaçait au début les passions les plus charnelles, à la fin les plus spirituelles, suivant l'ordre des tentations du Christ au désert¹¹⁵ : gourmandise (changer les pierres en pains), vaine gloire (dominer les royaumes de la terre), orgueil (se faire servir par les anges). Le texte des *Vices* présente un état plus abouti encore de cette pensée déjà fortement structurée.

Le chiffre de neuf vices, choisi par Evagre dans ses deux textes adressés à Euloge, présente en effet l'avantage de permettre un regroupement trois par trois : dans cette liste,

¹¹⁴ORIGÈNE, *Homélie sur Josué* 15, 5 (SC 71, p. 348). *Unde mihi videtur esse infinitus quidam numerus contrarium virtutum pro eo quod per singulos paene homines sunt spiritus aliqui, diversa in his peccatorum genera molientes.*

¹¹⁵Lc 4, 1-13.

les trois premiers vices sont des dévoiements de l'ἐπιθυμητικόν, les trois suivants du θυμοειδής, les trois derniers du λογιστικόν; ce classement permet d'intégrer à la théologie de sa liste la doctrine platonicienne de la tripartition de l'âme chère à Evagre, et qui est explicitement liée au fonctionnement des vices par le *de Virtutibus et Vitiis* du pseudo-Aristote. Il fait plus clairement état de cette tripartition dans les *Kephalaia Gnostica*, : *Les démons qui luttent avec le νοῦς sont appelés oiseaux, animaux ceux qui troublent le θυμός, et bestiaux ceux qui excitent l'ἐπιθυμία*¹¹⁶ ou dans les *Pensées* : *Parmi les démons impurs, les uns tentent l'homme en tant qu'homme, les autres troublent l'homme en tant qu'animal sans raison. Quand ce sont les premiers qui nous guettent, ils jettent en nous des représentations de vaine gloire, d'orgueil, d'envie, ou de dénigrement, toutes choses qui ne peuvent atteindre aucun des êtres sans raison. Quand ce sont les deuxièmes qui s'approchent, ils entraînent notre irascibilité et notre concupiscence*¹¹⁷. Notons qu'apparaît à cette occasion l'envie parmi les vices de l'intellect. Le ch. 11 du *Pratique*, également, fait explicitement un lien entre certains vices et certaines puissances de l'âme. Ici, dans *Euloge* et les *Vices*, le lien, bien que structurant manifestement la liste des vices, n'est pas explicite, sans doute en vertu du principe évagrien de discrétion sur les éléments de doctrine pouvant être mal interprétés.

De même, le traité des *Vices opposés aux Vertus* met en valeur la tripartition de la liste des vices en soulignant de nombreux liens entre les vices de chacun des trois groupes.

A l'intérieur des vices de la concupiscence, Evagre montre par exemple comment la gourmandise, surtout dans le domaine de la boisson, peut entraîner la luxure : "Κόρος σιτίων λογισμούς σιτίζει καὶ μέθυσος ὕπνον φαντασίας ποτίζει"¹¹⁸. Dans les *Vices opposés aux Vertus*, par ailleurs, la gourmandise est qualifiée de πορνείας μήτηρ¹¹⁹, tandis que la sobriété est l'antidote à l'échauffement sexuel (πυρώσεως θραῦσις¹²⁰). Il existe aussi un lien entre la gourmandise et l'avarice : cette dernière est en effet "pauvreté du ventre" et "dépouillement de nourriture"¹²¹, et se présente comme une sobriété pratiquée par mesquinerie plutôt que par ascétisme.

De même, au sein des vices du second groupe, qui ont en commun de faire particulièrement obstacle à la prière, la joie (4^e vertu) est "vision de prière", tandis que la colère (5^e vice) est "épine dans la prière", et l'acédie (6^e vice), "hésitation à la prière"; les métaphores maritimes laudatives de la patience ("bonace pour les troublés, havre sans tempête") sont

¹¹⁶KG I, 53, p. 43.

¹¹⁷*Pensées* 18.

¹¹⁸*Euloge*, ch. 19.

¹¹⁹*Vices* 1.

¹²⁰*Ibidem*.

¹²¹Cf. *Vices* 3.

reprises en mauvaise part pour l'acédie : "tempête sur la psalmodie". Pour ces vices de la volonté, le traité à *Euloge* suggère comme remède pratique l'assiduité à l'office divin.

Enfin, c'est peut-être le dernier groupe dont l'unité est la plus évidente : les trois dernières vertus sont chacune qualifiées de "trésor" spirituel, car elles permettent de vaincre les derniers obstacles à la pleine ἀπαθεία. De même, le mot "Dieu" apparaît 8 fois, le mot "diable" 6 fois, et le mot "anges" 4 fois, alors qu'il n'en est pas fait mention pour les autres vices et vertus : c'est qu'à ce stade du combat, le moine est davantage en contact avec les réalités spirituelles. Mais surtout, l'unité de ces trois vices est posée explicitement, l'orgueil, étant désigné comme l'étape ultime de la vaine gloire : cf. *Euloge*, ch. 31. Les trois vices sont de plus unis dans l'expression "ὑπερμεγέθης ἐθελοφανία κενοδοξίας μέση ὑπερφανία πέπλεκται καὶ φθόνῳ ἐν ἀλλήλοις ὄντα καὶ δι' ἀλλήλων πολεμοῦντα, ἢ τρίσυρος ἄλυσις τῶν κακῶν, τὸ τριφάρμακον κέρασμα τῶν παθῶν, ἢ τριτὴ γλώττα τῶν αἰρετικῶν" (*l'immense envie de paraître qu'est la vaine gloire se trouve liée au milieu de l'orgueil et de l'envie, étant l'un dans l'autre et se combattant l'un l'autre, triple chaîne de maux, triple décoction de passions, triple langue des hérétiques*, ch. 7). Quant à l'envie, intercalée dans ces deux textes entre la vaine gloire et l'orgueil, elle est appelée "reniement de Dieu", tandis que l'humilité, opposée de l'orgueil, est "reniement du diable".

Chacun de ces vices, cependant, possède également une dynamique qui lui est propre, et qu'Evagre s'efforce d'analyser avec la finesse psychologique qui le distingue. Dans la plupart des œuvres d'Euloge, l'accent de la réflexion est surtout mis sur les vices, leur mode d'action et les biais par lesquels ils atteignent l'ascète. En effet, même si la vertu préexiste au vice¹²², dans le combat spirituel, ce sont les démons qui ont l'initiative, les vertus n'étant que les réponses circonstanciées aux vices, et faisant figure d'images en miroir de ces derniers – à tel point que deux d'entre eux ἀφθονία et ἀκενοδοξία, n'ont pas de terme propre, et ne sont désignées que par le nom du vice correspondant préfixé d'un ἀ- privatif. L'originalité de ce traité est la symétrie avec laquelle il présente les vertus et les vices, tentant de leur accorder un traitement égal, et un nombre de définitions à peu près équivalent. Derrière les termes employés pour "définir" allégoriquement ces vertus pratiques, se reflètent les pratiques qui concourent à leur acquisition, ainsi que la nature des fruits obtenus grâce à ces pratiques.

¹²²Cf. *infra*, p. 61.

Vices et vertus de la concupiscence

Les vices de la concupiscence sont essentiellement le fait du moine débutant, qui ne s'est pas tout à fait déshabitué du confort matériel du siècle. Les tentations qui l'accompagnent sont grossières et matérielles, et le vocabulaire employé les oppose fortement au caractère spirituel de la contemplation qui est l'aspiration du moine. Pour ces vices corporels, le traité à *Euloge* suggère comme remèdes pratiques l'hospitalité et l'obéissance envers le père spirituel.

La gourmandise (γαστριμαργεία)

La gourmandise est le premier des trois vices concupiscibles. Les péchés de la chair tels que la gourmandise ou la fornication (ἀσελγεία) peuvent sembler avoir été d'emblée évacués par Evagre dès la première ligne du traité *A Euloge* comme concernant surtout les laïcs restés dans le monde : et de fait, même en le voulant, il était difficile d'y sombrer dans le désert égyptien. Mais pour l'intellectuel qu'est Evagre, le lieu du péché n'est pas tant l'action désordonnée en elle-même que le consentement de l'esprit à une tentation : *le péché du moine, c'est le consentement au plaisir défendu que propose la pensée*¹²³. Le lieu du péché est la pensée, conformément à la mise en garde évangélique¹²⁴ ; peu importe au fond que ce péché en pensée se traduise ou non par un acte. Les mises en garde contre l'*esprit* de gourmandise et de fornication seront donc fort présentes dans le traité malgré la difficulté pour un moine de réaliser l'acte correspondant dans le cadre de son mode de vie.

La gourmandise est le premier des péchés dont Evagre dresse la liste, mais ce terme dénote moins, dans l'esprit de l'auteur monastique, les excès alimentaires qu'une lassitude du jeûne qui paraît bien naturelle quand on connaît l'incroyable austérité des pères du désert et d'Evagre en particulier : celui-ci en effet pratiquait un jeûne si rigoureux que sa santé en fut vite délabrée, l'emportant à l'âge relativement jeune de 54 ans¹²⁵. On peut y voir l'expression de sa tendance à l'intellectualisme, à se vouloir pur esprit ; il qualifie d'ailleurs la tempérance d'ἀναστάσεως μίμημα (imitation de la Résurrection).

La condamnation des excès alimentaires est cependant tempérée par la reconnaissance d'une certaine légitimité au souci de l'hospitalité : pour le cénobite, il existe une tension

¹²³Pratique 75.

¹²⁴Mt 5, 38 : *Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son coeur, l'adultère avec elle.*

¹²⁵Cf. BUTLER, Cuthbert, *The Lausiack history of Palladius*, vol 2 ("The Greek text edited with introduction and notes"), Cambridge 1904, p. 105, et GUILLAUMONT, Antoine, *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, p. 63 n. 5 et p. 34 n. 2.

entre le désir de se soumettre à un jeûne exigeant et la nécessité de pouvoir recevoir ses frères comme le demande la charité, ce qui demande non seulement d'avoir de quoi lui offrir à manger, mais également de partager le repas en bon convive (cf. par exemple *Euloge*, ch. 23, sentence 5). Dans la vertu de sobriété, il entre donc un élément de compromis et de recherche d'un moyen terme entre l'excès de nourriture et l'excès de jeûne.

Les expressions employés pour décrire le vice de gourmandise font plusieurs fois appel à des termes évoquant la faculté de représentation : imagination (ἔξεικονισμός), peintre (σχιογράφος), folie (μανία), entendement (διανοία). En effet, dans la vie monastique, les objets sur lesquels se portent naturellement les vices de la puissance concupiscible ne sont pas disponibles, et sont présentés à l'ascète par les démons sous forme fantasmée, nourrissant des appétits voués à la frustration.

La luxure (πορνεία)

La luxure est le second des trois vices concupiscibles, étant plus grave que la gourmandise : dans la doctrine des stoïciens, dont nous avons évoqué l'influence sur Evagre¹²⁶, tandis que la faim est un désir nécessaire, l'appétit sexuel est un désir non nécessaire ; il est donc plus grave d'y succomber. Pallade nous laisse entendre qu'Evagre a eu à lutter contre un tempérament sensuel : *Il était gravement tourmenté par le démon de la luxure, comme lui-même nous l'a avoué*¹²⁷. En conséquence, celui-ci dans ses écrits revient fréquemment sur la question du péché de chair ; il donne, en particulier dans les *Pensées* (ch. 27), des détails assez précis sur les pensées érotiques que peuvent suggérer les démons au moine solitaire. Le vocabulaire de l'illusion est très présent dans les définitions de la luxure : forme (μορφή, fantasma (φαντάζομαι), songe (ἐνύπνιον). En effet, les occasions de succomber réellement au péché de chair dans la solitude du désert étant assez réduites, ce vice, pour les moines, concerne surtout la pensée : c'est une bonne illustration de la tendance générale d'Evagre à considérer que le lieu du péché est la pensée, que cette pensée soit ou non suivie d'action¹²⁸.

Quoiqu'il n'y fasse pas référence explicitement dans ces deux traités, le propos qu'y tient Evagre au sujet de la luxure est cohérent avec la doctrine qu'il développe dans le *Pratique*, ch. 54 : les rêves érotiques éprouvés pendant le sommeil sont la manifestation

¹²⁶Cf. *supra*, p. 40.

¹²⁷PALLADE, *Histoire Lausique* ; ed. BUTLER, Cuthbert, *The Lausiac history of Palladius*, vol 2 ("The Greek text edited with introduction and notes"), Cambridge 1904, p. 120. Τούτω ὄχλησεν εἰς βάρως ὁ τῆς πορνείας δαίμων, ὡς αὐτὸς ἡμῖν διηγείτο.

¹²⁸Cf. p. 62.

de la partie concupiscible de l'âme, celle qui correspond à la partie la plus déchue et corporelle de l'être humain. Ce sont donc des visions particulièrement pernicieuses, puisqu'elles détournent la faculté de vision de son lieu naturel, qui est la contemplation du divin.

Les imaginations érotiques qui viennent au moine, outre leur caractère charnel et donc marqué par la chute, révèlent de plus leur origine démoniaque dans la mesure où il s'agit de fantasmes¹²⁹, de dérèglements du fonctionnement normal des sens, dans une analyse s'appuyant sur le système stoïcien des représentations, (cf. p. 40), de même que pour le vice de gourmandise.

L'avarice (φιλαργυρία)

L'avarice est le troisième des trois vices concupiscibles. Pour le moine, l'avarice se manifeste surtout par l'inquiétude de manquer de subsistance en cas de grand âge ou de maladie, contrairement au conseil évangélique de ne pas se soucier du lendemain (Mt 6, 34), et par la honte de devoir dépendre de la charité d'autrui (cf. *Traité pratique*, 9 et 18). Le moine ayant fait vœu de pauvreté était en principe débarrassé du souci de sa subsistance, assurée par les ressources que procurent le travail commun et les bienfaiteurs de la communauté ; cependant, les petites colonies de Nitrie ou des Kellia étaient plus vulnérables économiquement que le grand monastère pacômien¹³⁰. Le mécanisme psychologique du vice d'avarice est étudié en *Pensées 21 : Le démon de l'avarice me paraît particulièrement divers et rompu à la tromperie : souvent mis à l'étroit par le renoncement suprême, il contrefait aussitôt l'économiste et l'ami des pauvres ; c'est-à-dire que le démon prend prétexte des réserves qui doivent être faites pour nourrir les pauvres, pour susciter l'amour des richesses pour elles-mêmes. L'hospitalité monastique, en effet, attirait de nombreux pauvres en quête d'aumône, et certains moines étaient chargés particulièrement de la mission de subvenir à leurs besoins. Pallade, par exemple, dans l'*Histoire Lausiaque* (ch. 1), évoque le cas du moine Isidore, xénodoque de Théophile d'Alexandrie, qui était amené à manipuler de grosses sommes d'argent. De tels postes étaient évidemment facteurs de risque pour les moines qui les occupaient, mais il s'agit de cas particuliers ; Evagre n'évoque ces situations spéciales que de façon allusive. Dans les cas ordinaires, l'avarice consistera, comme pour la gourmandise et la luxure, dans des fantasmes d'or et des rêves de richesse.*

¹²⁹Πορνεία... φανταζομένη συμπλόκη (la luxure est... copulation fantasmée), *Vices 2*

¹³⁰Cf. BRAKKE, David, "Care for the poor, fear of poverty, and love of money : Evagrius Ponticus on the Monk's economic vulnerability", *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, cur. Susan H. Holman, éd. Baker Academic, Grand Rapids (Michigan) 2008, p. 76-87.

L'avarice ne fait pas partie des vices qu'Evagre développe beaucoup dans *Euloge* ; dans le chapitre 9, qui lui est consacré, il évoque brièvement et en termes assez convenus les avantages pour la recherche de la perfection du renoncement aux biens matériels ; ces thèmes sont développés bien davantage chez le Nil authentique¹³¹. Ailleurs dans son œuvre, le thème est pourtant abordé : *Pensées* 3, 32, *Vierge* 17, *Moines* 25, 30.

Les termes employés pour décrire ce vice sont pour une part empruntés au registre du paganisme : prophétie populaire (δήμου προφητεία), idoles (εἰδωλα), prophétesse (μάντις), envoûteuse (ἐπωδός). Suivant la remarque du Christ dans l'Évangile : "Nul ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon¹³²", l'amour de l'argent est associé à un culte démoniaque ; c'est pourquoi, malgré sa faible incidence dans la vie monastique, il est considéré comme le plus grave des trois vices de la puissance concupiscible de l'âme.

Les descriptions des vertus de la concupiscence ont en commun de faire assez largement appel au champ lexical de la vision et du regard. En effet, le démon tente la partie concupiscible de l'âme par des images mentales de nourriture, de femmes ou de pièces d'or : *un fantôme désincarné endosse l'aspect d'une beauté pour débaucher ton âme par une pensée licencieuse*¹³³. Ainsi, c'est une lumière spirituelle, antithétique à la grossièreté des pulsions charnelles, qui permet de se prémunir contre ces tentations, en distinguant la réalité de l'illusion.

La sobriété (Ἐγκράτεια)

La sobriété est définie au moyen de plusieurs termes du vocabulaire du dressage ou du domptage : frein (χαλινός), fouet (μάστιξ), muselière (κημός), dompteuse (δαμαστήριον), mortification (νέκρωσις), qui évoquent la mortification du corps par le fouet ou les chaînes, des conduites qui étaient effectivement courantes parmi les moines du désert, avec des pratiquants célèbres tels que Syméon le Stylite. La mention de l'"échauffement" dans ce paragraphe en lien avec ces termes suggère que la mortification est également efficace contre la luxure.

¹³¹ NIL D'ANCYRE, *De la pauvreté volontaire*, PG 79, 967-1062.

¹³²Mt 6, 24.

¹³³*Euloge*, ch. 17.

La chasteté (Σωφροσύνη)

Outre les termes qui évoquent par association d'idées la condition d'"eunuques pour le royaume¹³⁴" comme περιτομή ou ἐκτομή, la chasteté est plus particulièrement associée à des images de vision et de lumière, avec des expressions comme "cocher des yeux" (ὀφθαλμῶν ἡνίοχος), évoquant le mythe du char de *Phèdre* qui fait son apparition dans le Prologue d'*Euloge*, "surveillant", "éclairage", "doctrine". Le fait de ne plus être troublé au moment de la prière par des images licencieuses est en effet pour Euloge une des conditions préalables indispensables à qui entend prendre le chemin de la contemplation et de la prière véritable.

Le désintéressement (Ἀκτημοσύνη)

Dans les définitions du désintéressement, le vocabulaire le plus largement représenté a trait au domaine agricole, avec des mots tels que "racine" (ῥίζωμα), "fruit" (καρπός), "faucille" (δρέπανον). Cette prédilection pour les termes agricoles vise à suggérer l'abondance de la moisson spirituelle recueillie par les désintéressés, et le rendu au centuple des biens dont le moine s'est dépouillé¹³⁵. Ces trois premières vertus correspondent au "premier des combats lumineux¹³⁶" qui est l'exil, première étape de détachement du monde avant d'entrer dans la vie pratique proprement dite.

Vices et vertus de l'irascibilité

La deuxième série de vices est liée à l'irascibilité, qui gouverne la volonté. Ces vices, plus subtils que les tentations charnelles, poussent le moine à céder subitement à une tentation qui n'est pas portée par un objet matériel. Ils s'opposent ainsi aux vices de la puissance concupiscible, qui portent sur un objet concret (nourriture, femme, argent) : les vices de tristesse, de colère et d'acédie sont d'autant plus subtils qu'ils paraissent ainsi survenir sans cause. En réalité, cependant, ils témoignent d'une volonté encore inadaptée à la vie monastique, et regrettant l'agitation du monde ; leur effet est de détourner le moine de la prière. Etant fondés sur la faculté de désirer, ils sont gouvernés par la dichotomie stoïcienne ὀρεξις/ὄρημη, et pour chacun de ces vices, il existe donc une contrepartie positive.

¹³⁴Cf. Mt 19, 12.

¹³⁵Cf. Mt 13, 8.

¹³⁶Cf. *Euloge* 1.

La tristesse (λυπή)

La tristesse est le premier des trois vices de l'irascibilité.

La tristesse naît de la frustration d'un plaisir désiré (cf. *Euloge* 6, *Pratique* 11, 19); le remède à la tristesse est donc naturellement l'extinction des désirs (*Pratique*, 19). C'est peut-être le point le plus clairement stoïcien de la doctrine d'Evagre. Les démons interviennent en luttant, au niveau de notre irascibilité, contre l'extinction de ces désirs et en en suggérant de nouveaux (*Pratique*, ch. 22).

Evagre distingue, dans *Euloge* (ch. 6), entre une tristesse positive, où le bien dont on est frustré est la contemplation de Dieu, et d'autre part une tristesse négative, où l'on est frustré de biens matériels, qui éloignent de Dieu. Dans le premier cas, il ne faut pas d'éteindre le désir concerné, mais au contraire s'en servir comme d'un aiguillon pour parvenir à l'union à Dieu. La privation de Dieu correspond au péché, et la tristesse à ce sujet n'est autre que la componction. D'autre part la tristesse néfaste, d'origine démoniaque, peut porter sur des biens matériels, mais aussi sur Dieu, comme la bonne tristesse; mais elle prend alors la forme du désespoir. Cette théorie des deux tristesses lui provient de son maître Basile, selon lequel *la tristesse selon Dieu, c'est quand nous nous attristons pour une négligence ou une défaillance vis-à-vis d'un commandement, selon qu'il est écrit : la tristesse m'a saisi pour les pécheurs qui abandonnent ta Loi. La tristesse du siècle, c'est quand nous sommes contristés par quelque affaire mondaine, ou qui appartient au siècle.*¹³⁷ Quant à Evagre, tout en consacrant un long passage du traité à *Euloge* à distinguer ces deux affects, il continue à leur donner le même nom, ce qui a peut-être l'utilité pédagogique d'attirer l'attention sur la délicatesse du discernement dans ce cas.

La colère (ὀργή)

La colère est le second des trois vices de l'irascibilité. Etant aussi un vice qui a trait à la volonté, elle se caractérise par le laisser-aller dans une tendance qui peut cependant être bonne en soi (cf. ch. 8). Selon le schéma exposé dans le *Pratique* ch. 11, elle provient de l'irascibilité (θυμητικόν) : correspondant à une partie plus noble que la puissance concupiscible, elle est capable d'une expression positive.

De même que pour la tristesse, Evagre distingue en effet entre une bonne et une mau-

¹³⁷ BASILE DE CÉSARÉE, *Regula ad Monachos*, version latine de Rufin d'Aquilée, PL 103, 515a. *Secundum Deum est tristitia, cum pro mandati negligentia vel praevaricatione tristamur, secundum quod scriptum est : tristitia tenuit me pro peccatoribus derelinquentibus legem tuam (Ps. 118). Saeculi autem tristitia est, cum ob aliquid de rebus humanis, vel quae ad saeculum pertinent, contristamur.*

vaie colère¹³⁸. La bonne colère, comme la bonne tristesse, a pour objet le péché et s'assimile à une forme de zèle combatif, mise en avant dans *Euloge*, ch 8 : *Que le doux soit donc combatif, puisque la douceur change de visage quand il s'agit des pensées mauvaises*. La mauvaise colère se manifeste surtout, dans les communautés monastiques qu'a connues Evagre, par de la rancune envers ses frères (μῆνις), plutôt que par des actes de violence.

Elle est dépeinte de façon saisissante par des termes évoquant une conflagration : fièvre brûlante (πυρετὸς φλεγόμενος), fournaise (κάμινος), flamme (φλόξ) ou des animaux féroces : rendu sauvage (ἡγριωμένος), tigresse (τίγρις), fauve (θήρ). Ces descriptions mettent en valeur le caractère subit et imprévisible de l'attaque des vices liés à l'irascibilité, et qui leur est commun à tous trois. On peut noter que dans *Euloge*, Evagre ne décrit pas le processus psychologique par lequel une contrariété objective susciterait cette colère ; au contraire, elle semble réellement s'enflammer sans cause, ce qui est le critère qui permet d'en discerner l'origine dans une suggestion diabolique.

L'acédie (ἀκηδία)

L'acédie est le troisième des trois vices de la partie irascible. Le développement du concept d'acédie est peut-être la plus marquante des contributions d'Evagre au vocabulaire théologique. De nombreuses études ont été consacrées à ce concept si caractéristique de la pensée d'Evagre¹³⁹, mais la meilleure définition reste celle qu'il en donne lui-même : *Le démon de l'acédie qui est appelé aussi "démon de midi", est le plus pesant de tous ; il attaque le moine vers la quatrième heure et assiège son âme jusqu'à la huitième heure. D'abord, il fait que le soleil paraît lent à se mouvoir, ou immobile, et que le jour semble avoir cinquante heures. Ensuite, il le force à avoir les yeux continuellement fixés sur les fenêtres, à bondir hors de sa cellule, à observer le soleil pour voir s'il est loin de la neuvième heure. . . En outre, il lui inspire de l'aversion pour le lieu où il est, pour son état de vie même, pour le travail manuel (. . .). Le démon (. . .) l'amène alors à désirer d'autres lieux, où il pourra trouver facilement ce dont il a besoin, et exercer un métier moins pénible et qui rapporte davantage ; il lui représente combien est longue la durée de la vie ; et comme on dit, il dresse toutes ses batteries pour que le moine abandonne sa cellule et fuie le stade¹⁴⁰. Si Evagre a popularisé le concept, il n'est pas l'auteur du terme, qui se retrouve déjà chez Athanase, dans la *Vie d'Antoine*, au sein de l'énumération suivante : δειλία ψυχῆς, τάραχος καὶ ἀταξία λογισμῶν, κατῆφεια, μῖσος πρὸς τοὺς ἀσκητάς,*

¹³⁸Cf. *Pensées* 16.

¹³⁹Notamment BUNGE, Gabriel, *Akedia : die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Würzburg 1995.

¹⁴⁰*Pratique*, ch.12.

ἀκηδία, λύπη, μνήμη τῶν οἰκείων, καὶ φόβος θανάτου¹⁴¹.

Contrairement à la tristesse et à la colère, il n'en existe pas de version positive ; à moins que l'on ne considère, que, puisqu'elle consiste dans un désir de fuir l'état monastique, sa contrepartie positive est la ξενιτεία, qui consiste dans un désir de fuir le monde. Dans la liste des définitions qui la caractérisent dans ce traité, elle est appelée κέλλης μῖσος, dégoût de la cellule, qui pousse à fuir le combat spirituel. Ce terme si caractéristiquement évagrien revient à dix reprises dans *Euloge*, et se trouve au cœur de l'enjeu de la vie spirituelle telle que la conçoit Evagre : un combat sans répit entre l'âme de l'orant et la horde des démons qui l'assaille pour tenter de faire consentir son esprit à la tentation du péché. Tenir bon (ὑπομονή) est donc le maître mot d'Evagre, et la résistance à l'acédie, le critère de la réussite ou de l'échec d'une vie monastique.

D'un point de vue ascétique, de même que la gourmandise s'oppose au jeûne, l'acédie s'oppose à la pratique de la veillée de prière : "hésitation à la prière" (εὐχῆς ὄκνος), "fatigue d'insomnie, somnolence intempestive, sommeil cyclique" (ἀγρυπνία ἔγκοπος, ἄωρος νυσταγμός, περιστρεφόμενος ὕπνος).

Ce sont des termes météorologiques qu'Evagre convoque pour définir le vice de l'acédie : vent (ἀερικός, ἀήρ), tempête (ζάλη). Cette image du vent évoque à la fois le comportement inconséquent et volage auquel pousse ce vice, et le ravage absolu de la vie spirituelle qu'il peut perpétrer, comme le vent qui, bien qu'intangible, peut ravager de fond en comble un paysage.

Les vices de l'irascibilité étant le fait d'une âme inquiète, qui, regrettant encore le siècle, ne s'est pas encore entièrement résignée à l'exil érémitique, leur antithèse consiste à s'efforcer de trouver paix et joie dans la vie monastique : c'est pourquoi dans l'évocation des vertus de la partie irascible, dominant les termes qui suggèrent un apaisement et un bonheur tranquilles.

La joie (χαρά)

Les définitions de la joie reprennent les mots techniques qui désignent les principales pratiques monastiques : prière (εὐχή), efforts (πόνων), bienfaisance (εὐποιία), renoncement (ἀποταγή), hospitalité (φιλοξενία), larmes (δακρύα), psalmodie (ψαλμωδία). L'auteur entend par là suggérer que le moine trouve sa joie justement dans la pratique des exercices mo-

¹⁴¹ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* 36, SC 400. 232-234.

naïstiques.

La patience (Μακροθυμία)

De même que les caractérisations de la joie sont agricoles, de même, celles de la patience empruntent au registre maritime : γαλήνη (le calme plat de la mer), qui se retrouve aussi à deux reprises dans *Euloge* pour décrire l'état de celui qui a combattu avec succès la colère, et λιμὴν (le havre). Dans le ch. 5 d'*Euloge* (consacré à la joie), cette image d'une mer plate est aussi utilisée comme antithétique de la colère ; le verbe utilisé pour désigner l'élimination de ce vice est καταποντίζειν (submerger).

la persévérance (Ἐπιμονή)

Les mots employés pour définir la vertu de persévérance se caractérisent par une grande violence : retranchement (διακοπή), amputation (κατακοπή), mort (θανάτος), croix (σταυροῦ), clous (κατηλωμένος). Ces termes, qui suggèrent des pratiques pénitentielles extrêmes, ou du moins une méditation sur la Passion orientée plus spécialement sur la contemplation des souffrances du Christ¹⁴², laisse à penser que les mortifications de la chair sont pour Evagre un remède spécialement propre à lutter contre le vice d'acédie et à développer la vertu pratique de la persévérance qui lui est contraire. Les trois listes de définitions des correspondant aux vertus de l'irascibilité commencent donc par détailler la prière joyeuse du moine, et se terminent avec l'évocation de terribles actes de discipline ; ces deux extrêmes encadrent, avec la patience, un tableau de la quiétude parfaite dans la contemplation. Les trois vertus correspondant à l'irascibilité forment donc ensemble une description ramassée de toute l'activité du "pratique", et se soutiennent mutuellement en un cercle vertueux, selon les *Chapitres sur la Prière* : *Si tu es endurant, tu prieras toujours avec joie*¹⁴³.

Vices et vertus de l'intellect

Les vices de l'intellect sont, selon le plan d'*Euloge*, surtout employés par les démons à l'encontre de moines particulièrement proches de la perfection et ayant déjà déjoué les embûches plus matérielles, comme le souligne Evagre dans les *Skemmata* : *les pensées de vaine gloire et d'orgueil sont les seules à survenir après la défaite de toutes les autres pensées*¹⁴⁴.

¹⁴²Cf. *Euloge*, ch. 28 l. 7 et ch. 32 l. 18.

¹⁴³Ἐάν ὑπομονητικὸς ᾗς ἀεὶ μετὰ χαρᾶς προσεύξη. *Chapitres sur la Prière* 23.

¹⁴⁴*Skemmata* 57.

Arrivé si près de la lumière de la contemplation divine, le moine ne peut en être détourné que par un contre-feu d'autant plus puissant : c'est pourquoi ce sont les moines les plus parfaits qui tombent dans le plus terrible des vices, à savoir l'orgueil. Les trois vices de l'intellect se fondent tous sur le désir de l'honneur (cf. ch. 3) ; la vaine gloire est la recherche de l'honneur, l'envie est une émulation pour l'honneur, et l'orgueil est l'honneur appliqué aux choses spirituelles. De plus, en tant que désir (ὄρεξις) d'une pure construction de l'esprit humain (φαντασία)¹⁴⁵, l'honneur est une construction démoniaque combinant la concupiscence et l'irascibilité. C'est pourquoi l'honneur (τιμή), est qualifié de "mère des vices" au ch. 2 d'*Euloge*. C'est aussi la raison pour laquelle les vices de l'intellect arrivent toujours dans un second temps, étant des compositions de concupiscence et de l'irascibilité, à un niveau plus abstrait.

La vaine gloire (κενοδοξία)

La vaine gloire est le premier des trois vices intellectifs. La vaine gloire est une vanité exercée à l'égard de son prochain : les manifestations en sont développées dans le chapitre 11 d'*Euloge*. Dans le cadre monastique, elle consiste à se vanter de posséder des vertus qu'on n'a pas, de vivre selon une ascèse qu'on ne pratique pas. Elle opère par la substitution d'une apparence à une réalité : d'abord envers les autres, lorsque l'on se pare de vertus feintes, puis envers soi-même (cf. *Euloge* 3, 4) ; les trois premières définitions données par Evagre dans les *Vices* pour la κενοδοξία sont συντυχίας φαντασία, σχημάτισμα φιλοπονίας, ἀληθείας ἐναντία (fantasme de fortune, mascarade de diligence, contraire de la vérité), soit trois termes qui font appel au registre de l'illusion. De même que l'orgueil et l'envie, la vaine gloire est donc décrite comme un trouble des sens et de la puissance intellectuelle. Par ailleurs, elle est décrite également comme un prolongement de l'acédie (ἀσκήσεως βάρος, pesanteur de l'ascèse, définition qui semblerait à première vue convenir davantage à l'acédie qu'à la vaine gloire), puisque feindre la vertu est plus facile que la pratiquer.

L'envie (φθόνος)

L'envie est le second des trois vices intellectifs. La liste des vices présentée dans les deux traités à *Euloge* se distingue de la liste habituelle d'Evagre par l'inclusion de l'envie : elle prend la place du huitième vice, qui est dans les autres œuvres d'Evagre l'orgueil. Cette

¹⁴⁵Cf. *Euloge* ch. 3.

modification ne doit pas pourtant faire douter de l'authenticité évagrienne de ces deux textes, puisque l'envie se retrouve parmi les vices dans les *Disciples*¹⁴⁶. Il ne lui est pas consacré de livre à part entière dans les *Institutions cénobitiques* de Cassien, mais le thème apparaît néanmoins à plusieurs reprises dans son œuvre.

Le terme φθόνος n'apparaît qu'une fois dans l'œuvre d'Evagre en dehors des deux traités à Euloge, où il est au contraire fréquent ; cette occurrence se trouve dans le traité des *Pensées*, ch. 18 : [les démons] jettent en nous des représentations de vaine gloire ou d'orgueil ou d'envie¹⁴⁷. L'envie se manifeste surtout, comme on l'apprend au ch. 15 d'*Euloge*, par des railleries et des médisances à l'égard de frères moines : *Barricade tes oreilles contre les commérages, afin de ne pas commettre par cette voie deux péchés : d'une part t'habituer à une passion mauvaise, d'autre part ne pas empêcher ces personnes de débâterer*. De tels comportements sont aussi dénoncés dans le *Gnostique* ch. 32, ou dans les *Sentences à une vierge* ch. 42 et 49, mais il ne sont pas assignés à l'un des vices génériques. Les mentions les plus consistantes de ces comportements répréhensibles, en dehors d'*Euloge*, proviennent des *Sentences à une vierge*. L'absence remarquée de ce vice dans les nombreuses listes que dresse Origène a pu initialement le dissuader de considérer l'envie comme un vice générique. Cependant, son expérience personnelle de la vie ascétique, et sa situation de personnage marginal dans la communauté monastique de Nitrie, ont dû l'exposer souvent aux conséquences néfastes de l'envie, assez pour le convaincre de modifier le nombre de la liste des vices pour y inclure l'envie. Mais il faut surtout chercher un fondement biblique à ces descriptions de la langue perverse des envieux : le chapitre 1 du livre de la Sagesse est un modèle du genre. De plus, c'est dans ce livre que se trouve la sentence célèbre selon laquelle *C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde*¹⁴⁸ ; l'envie a donc quelque chose de proprement diabolique qui mérite de la faire figurer parmi les vices principaux. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà signalé, le désir de porter à neuf le nombre des vices, pour l'élégance d'une liste de trois fois trois membres, n'a certainement pas été étrangère à sa décision.

Cependant, comme on le verra *infra* au sujet de la postérité de la doctrine de la liste des vices, c'est quasiment toujours la liste à huit membres, sans l'envie, qui a été retenue par la suite ; d'ailleurs, même pour ce traité, plusieurs copiste interloqués ont tenté de rétablir le chiffre habituel de huit.

¹⁴⁶Ch. 90 ; cf. aussi l'Introduction aux *Disciples*, p. 61.

¹⁴⁷*Pensées*, p. 214.

¹⁴⁸Sg 2, 23.

L'envie, comme la vaine gloire, est caractérisée par un faussement des perceptions : "altération des yeux" (ὀφθαλμῶν ἀλλόιωμα), "intellect entravé, cœur enténébré" (συμπεποδισμένος νοῦς, ἐσκοτισμένη καρδιά) C'est une aberration des sens qui empêche de voir les perfections des autres comme une source de joie.

L'orgueil (ὕπερηφανία)

L'orgueil est le dernier des trois vices intellectifs. L'orgueil est l'équivalent envers Dieu de ce qu'est la κενοδοξία envers le prochain, et les deux vices sont liés dans une progression, comme le note aussi Cassien : *L'excès de la vaine gloire produit un tison d'orgueil*.¹⁴⁹ L'orgueil intervient dès lors que l'on s'attribue à soi-même les effets de la grâce, ainsi qu'il est noté dans *Euloge*, ch. 31 : *ils le frappent de mutisme quant à dire : Non pas moi, mais le secours qui est en moi*". L'orgueil est le terme final de la vaine gloire, et en effet la première définition qui lui est donnée est "enflement de la vaine gloire" (κενοδοξίας κύημα). Mais l'orgueil est tout aussi bien le terme final de l'envie, comme on le voit dans *Vices* 8, où les deux premières définitions employées pour qualifier l'envie sont ὑπερηφανίας ἔνδυμα, ταπεινοφροσύνης ἀπόδυμα¹⁵⁰. C'est avec un développement sur l'orgueil que se termine *Euloge* ; en effet, c'est le seul vice qui menace encore le moine parvenu au faite de la rigueur ascétique, puisque son objet n'est pas matériel mais théologique.

L'orgueil est cependant présent en germe dès les débuts de la vie ascétique et de la ζενιτεία : l'entreprise monastique elle-même court le risque d'être condamnée en bloc si le moine prend l'initiative de l'exil pour être bien vu des hommes, ce qui conduit inévitablement à la vaine gloire et à l'orgueil. L'orgueil se trouve ainsi au début et à la fin du cheminement ascétique ; Evagre accorde une importance particulière à ce vice, et la mise en garde contre l'orgueil par laquelle il conclut le traité à *Euloge* constitue aussi une sentence qui résume à elle seule l'ensemble des écueils de la vie monastique : "ne pas s'attacher seulement aux efforts extérieurs et se laisser prendre par les pièges intérieurs". Extérieurement, en effet, le moine a tout pour avoir les apparences de la sainteté ; mais plus il s'est éloigné des tentations de péché matérielles, plus il est vulnérable au seul véritable péché, celui de l'esprit (cf. Mt 12,31).

Comme les deux autres vices ayant trait à la puissance intellectuelle, l'orgueil est aussi décrit comme un faussement des perceptions : "aveuglement de l'entendement, grise-

¹⁴⁹Cf. aussi Cassien : JEAN CASSIEN, *Conférences* 5, 10 (SC 42, p. 198). *Cenodoxiae enim exuberantia superbiae fomitem parit*.

¹⁵⁰Cf. aussi *Euloge*, ch. 18.

rie impardonnable, folie inguérissable" διανοίας τύφλωσις, άσύγγνωστος μέθη, μανία δυσθεράπευτος. L'orgueil est le comble du trouble des sens, allant jusqu'à la folie complète, qui se trompe sur le point le plus fondamental, puisque l'orgueilleux se prend lui-même pour le souverain Bien. Cette représentation de l'orgueil comme une folie a également un fondement biblique ; le livre des Proverbes, en particulier, emploie le terme de "folie" (הִלָּח, dans la Septante άφροσύνη) comme synonyme de "péché", souvent dans un contexte où le péché en question est une forme de rébellion ou d'orgueil.

L'orgueil apparaît dans de nombreux textes comme le péché diabolique par excellence. Chez saint Paul, en particulier, on lit *en s'enorgueillissant, on tombe dans la faute du diable*¹⁵¹ ; mais plus généralement, l'idée que l'orgueil est le péché propre du diable est à rattacher au mythe de Lucifer. Cette tradition part d'Is 14, 12-17 : *Comment es-tu tombé du ciel, étoile du matin, fils de l'aurore ? As-tu été jeté à terre, vainqueur des nations ? Toi qui avais dit dans ton cœur : "J'escaladerai les cieux, au-dessus des étoiles de Dieu j'élèverai mon trône, je siégerai sur la montagne de l'Assemblée, aux confins du septentrion. Je monterai au sommet des nuages, je m'égalerais au Très-haut. " Mais tu as été précipité au shéol, dans les profondeurs de l'abîme.* Ce passage fut considéré à partir de l'époque du second Temple comme une description de la chute de Satan suite à son refus d'accepter l'autorité de Dieu ; des livres apocryphes comme *l'apocalypse de Moïse*¹⁵² ou *Enoch 2*¹⁵³ décrivent en détail le mythe de la Chute, déployant une théologie approfondie de l'orgueil. C'est là une tradition parallèle à celle qui fait au contraire de l'envie le vice spécifique du diable (cf. *supra*). C'est pourquoi les définitions de l'orgueil citent à plusieurs reprises les démons, à la fois nommément (διαβόλου οίκισμός, όπλον διαβόλου, δαιμόνων τρόπος), et à travers les expressions Αιγυπτία πληγή et Βαβυλωνία κάμινος, qui dans la tradition origénienne assimilent les peuples ennemis des Hébreux aux démons qui assaillent le moine. Les allusions à la chute des démons complètent ce tableau : "déchéance de Dieu" (Θεοϋ έκπτωσις), "exclu de la Résurrection" (άναστάσεως άπωξος), "déchéance de l'âme" (ψυχής έκπτωσις), "précipice de perdition" (άπωλείας ξρημός), "chute des vertus" (άρετῶν πτώσις).

Avec l'acédie, plus propre aux moines moins avancés dans la voie de la perfection, l'orgueil est le vice auquel Evagre accorde les plus longs développements dans *Euloge* : le commentaire de 1 Corinthiens 15, 10 ("non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est en moi") est l'objet central du dernier chapitre d'*Euloge* aussi bien que du prologue des *Vices opposés*

¹⁵¹ 1 Tm 3, 6.

¹⁵² CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, Vol. 2 : Pseudepigrapha*, Oxford 1913.

¹⁵³ CHARLES, R. H. et MORFILL, W. R., *The book of the secrets of Enoch*, Oxford 1896.

aux vertus. En effet, si l'orgueil est le dernier vice de la liste habituelle d'Evagre, dans le présent traité, l'importance de l'orgueil est encore soulignée par le long développement qui lui est réservé dans l'introduction.

L'absence de vaine gloire (Ἀκενοδοξία)

Dans les définitions de la première des trois vertus pratiques qui ont trait à la puissance intellectuelle, on note une abondance des termes qui désignent les êtres spirituels : Dieu (Θεός), anges (ἄγγελοι), diable (διάβολος), démons (δαίμονες), âme (ψυχή). De même que la κενοδοξία était décrite par des mots faisant partie du registre de l'illusion, on note ici aussi des termes qui dénotent la vision, mais une vision qui n'est pas brouillée par les faux-semblants démoniaques : contemplation (θεωρία, sens aigu (εὐαισθησία).

L'absence d'envie (Ἀφθονία)

Les définitions correspondant à l'absence d'envie sont marquées par des termes évoquant l'unité et l'union à Dieu : simple (ἁπλοῦς), plénitude (πλήρωμα), substance (ὑπόστασις), première (πρώτη), simplicité (ἁπλότης). En effet, l'origine de l'envie est le mal métaphysique de Satan qui souffre de n'être pas Dieu ; l'antidote à l'envie est l'union à Dieu. Ici encore, les termes de la définition n'évoquent pas tant les moyens pratiques de mise en œuvre de cette vertu que la félicité gnostique que son acquisition procure.

L'humilité (ταπεινώσις)

Les termes employés pour définir l'humilité ont pour un grand nombre d'entre eux trait à l'amour : réconciliation (ἀπολογία), amitié (3 fois : φίλη), charité (ἀγάπη), compagnonage (συνεντός), , lien (σύνδεσμος), baiser d'amour (φίλημα). La description des vertus s'achève donc sur une note fortement spirituelle et contemplative, comme il convient aux vertus ayant trait à la puissance intellectuelle, et par une évocation prononcée de la dernière vertu théologique.

A première vue, la doctrine des vertus théologiques, dont la théologie était déjà fort développée au iv^e siècle, peut sembler assez mal intégrée à celle des huit (désormais neuf) vertus pratiques. Il n'y a pas, par exemple, de volonté de lier les trois vertus théologiques aux trois groupes de vertus pratiques. Elles n'entrent pas dans le cadre d'une opposition avec les vices, puisqu'aucun vice ne leur est directement opposé, ce qui serait incompatible avec leur dignité. En effet, les vertus pratiques (opposées aux vices) sont acquises par

le labeur ascétique, tandis que les vertus théologiques sont un don gratuit de Dieu.

Les deux groupes de vertus, dans *Euloge*, s'articulent d'une autre façon : plusieurs passages tissent des liens entre une vertu pratique et la vertu théologique suprême, celle de la charité. Les vertus pratiques, à mesure que les vices combattus sont plus spirituels, sont de plus en plus rapprochées des vertus théologiques et de la charité en particulier : *Les passions du corps en effet prennent leur commencement dans la nature de la chair, et contre elles il y a la sobriété ; celles de l'âme tiennent leur conception de l'âme, et contre elles il y a la charité. La charité est le lien de l'impassibilité et le renoncement aux passions, elle apporte la patience et rafraîchit le bouillonnement de la partie irascible, elle produit l'humilité et abat l'orgueil ; la charité ne possède rien en propre, sinon Dieu ; car elle est Dieu lui-même*¹⁵⁴. Néanmoins, la synthèse entre les vertus théologiques pauliniennes et les vertus pratiques évagriennes ne semble pas déboucher dans cette oeuvre sur un système entièrement abouti.

Postérité de la doctrine de la liste des vices

La doctrine de la liste des vices, une idée originale d'Evagre, a connu une grande popularité, en milieu monastique dans le domaine grec, et, grâce à Jean Cassien plus encore dans le domaine latin, à tel point que les "sept péchés capitaux" y sont universellement connus. Nous tentons ci-dessous de retracer les grandes lignes de cette évolution, avec une attention particulière pour les spécificités de cette doctrine dans les deux traités adressés au moine Euloge.

Domaine latin

Diffusion par Jean Cassien

La liste d'Evagre fut diffusée dans l'Empire latin par son disciple Jean Cassien (360 – 435 env.), notamment par le biais des *Institutions Cénobitiques*, dont le titre complet est d'ailleurs *De Institutis cœnobiorum et de octo principalibus vitiis*¹⁵⁵. Dans ce livre qui est essentiellement une adaptation de l'oeuvre d'Evagre pour le domaine latin, il consacre les quatre premiers livres sur les douze que comporte l'ouvrage à des instructions pratiques de nature très concrète, telles que l'habillement, l'horaire des offices etc. Dans les huit derniers livres, il traite des huit vices dans l'ordre de la liste du *Pratique* :

¹⁵⁴*Euloge*, ch. 22.

¹⁵⁵Sur cette filiation, cf. notamment STEWART, C., "John Cassian's Schema of Eight Principal Faults", *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, ed. C. Badilita et A. Jakab, Paris 2003, pp 205-219.

- Livre 5 : la gourmandise
- Livre 6 : la luxure
- Livre 7 : l'avarice
- Livre 8 : la tristesse
- Livre 9 : la colère
- Livre 10 : l'acédie
- Livre 11 : la vaine gloire
- Livre 12 : l'orgueil.

Il redonne cette liste au début du livre v : *D'abord la γαστριμαργία, ce qui se traduit par concupiscence du ventre, deuxièmement la luxure, troisièmement la φιλαργυρία, ce qui se traduit par avarice, ou, pour le dire plus exactement, l'amour de l'argent, quatrièmement, la colère, cinquièmement la tristesse, sixièmement l'acédie, qui est une inquiétude ou un ennui du cœur, septièmement la κενοδοξία, ce qui se rend par vaine gloire, huitièmement l'orgueil.*¹⁵⁶.

Bien qu'il reprenne le lien fait par Evagre entre la liste des vices et les trois puissances de l'âme¹⁵⁷, un lien qui est particulièrement clair et dans *Euloge* et dans les *Vices* grâce au chiffre de 9 vices (par l'adjonction de l'envie), qui se laisse facilement décomposer en 3 fois 3, Cassien reste fidèle dans tous ses écrits au chiffre de huit vices préconisé par Evagre dans la plupart de ses autres œuvres. Il est moins soucieux de trouver à la liste des justifications philosophiques, et préfère lui inventer des fondements bibliques : il y voit une allusion aux sept nations (huit avec les Egyptiens) chassées de Canaan par Israël : les Hittites, les Girgashites, les Amorites, les Cananéens, les Perizzites, les Hivvites et les Jébuséens¹⁵⁸. Ce parallèle établi par Cassien dans les *Conférences* 5, 16, convainc le P. Hausherr¹⁵⁹, mais ressemble pourtant fort à une justification a posteriori. De ce fait, la plupart des listes postérieures hésitent entre sept et huit vices, mais la liste ne repasse jamais à neuf.

C'est aussi à Cassien que l'on doit d'avoir accentué le côté négatif de la doctrine des vices opposés aux vertus, en nommant les livres de ses *Institutions Cénobitiques* du nom des vices, et non des vertus. Il est vrai que dans les titres des autres œuvres d'Evagre, ce sont les vices qui dominent : *Sur les Pensées, Les huit esprits de malice, etc.*

¹⁵⁶JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, SC 109, p 191. *Primum gastrimargiae, quod interpretatur gulae concupiscentia, secundum fornicationis, tertium filarguriae, quod intellegitur avaritia vel, ut proprius exprimat, amor pecuniae, quartum irae, quintum tristitia, sextum acediae, quod est anxietas sive taedium cordis, septimum cenodoxiae, quod sonat inanis gloria, octavum superbiae.*

¹⁵⁷Cf. *supra*, p. 208.

¹⁵⁸Dt 7, 1.

¹⁵⁹HAUSHERR, Irénée, "L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux", *De doctrina spirituali Christianorum Orientalium. Quaestiones et scripta*, I. (Orientalia Christiana 30.3), Rome 1933, p. 169

Non seulement les *Institutions cénobitiques* furent largement diffusées et furent considérées jusqu'à la rédaction de la *Règle* de Benoît comme le texte de référence du cénobitisme en Occident (et continua d'être lu parallèlement à la Règle pendant bien des siècles), mais encore cette doctrine des huit vices est-elle une des idées les plus fréquemment reprises par Cassien dans ses autres textes, contribuant à sa reconnaissance comme un point important de doctrine. Ainsi, son épître en grec à Caſtor, évêque d'Apt¹⁶⁰ (longtemps faussement attribuée à Athanase¹⁶¹), est-elle une longue récapitulation de la liste des huit vices. Les noms de ces vices sont exactement les mêmes que chez Evagre : Πρώην τὸν περὶ διατυπώσεως λόγον κοινοβίων συντάξαντες, πάλιν ἐπὶ τοῦ παρόντος, ταῖς ὑμετεραῖς εὐχαῖς θαρρήσαντες, ἐπεχειρήσαμεν γράψαι περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς κακίας λογισμῶν, γαστριμαργίας φημί καὶ πορνείας, φιλαργυρίας καὶ ὀργῆς, λύπης καὶ ἀκηδίας, κενοδοξίας καὶ ὑπερηφανίας¹⁶².

L'œuvre de propagandiste de Cassien en faveur de la doctrine des huit vices ne se limite pas à des destinataires gaulois, cependant : un autre texte faussement attribué à Athanase¹⁶³, le *Syntagma ad quendam politicum*¹⁶⁴, évoque lui aussi la liste des vices, en employant les termes évagriens. Dans ce texte, Cassien ajoute aussi cependant quelques vices secondaires, en petit nombre, comme la μέθη, l'ἀσέλγεια, ou l'ἔρις ; parmi ces vices secondaires, on trouve l'envie, φθόνος. C'est le seul texte de Cassien où apparaît l'envie ; ainsi, il semble connaître l'amélioration qui a été portée à la doctrine de la liste des vices par Evagre dans le présent traité, mais n'en tient généralement aucun compte ; et Cassien entraîne à sa suite une grande partie de la postérité.

La liberté que prend Cassien de nommer des vices secondaires à côté des huit vices évagriens est bien assumée dans le reste de son œuvre : dans les *Conférences*, il dit des vices : *Bien qu'ils soient beaucoup plus nombreux que les vertus, si toutefois ces huit vices principaux sont vaincus... les autres se taisent soudain*¹⁶⁵. Dans le domaine grec, il sera d'ailleurs constant pour les auteurs qui reprennent la doctrine évagrienne d'y ajouter aussi des multitudes de vices secondaires de leur cru, tandis que les auteurs latins ont tendance à se concentrer sur ceux qui seront désormais appelés *principaux* ou *capitaux*.

¹⁶⁰PG 28, 872-906.

¹⁶¹Elle se trouve parmi les œuvres d'Athanase dans la Patrologie Grecque ; cependant Photius l'attribue clairement à Cassien (PHOTIUS, *Bibliotheca*, PG 102, 161a) ; cf. aussi CPG 2266.

¹⁶²JEAN CASSIEN, *Épître 2 à Caſtor*, PG 28, 872c. *Comme j'ai déjà composé un discours sur l'organisation des cénobites, enhardi par vos prières, j'ai présentement recommencé à écrire sur les huit esprits de malice, c'est-à-dire la gourmandise et la luxure, l'avarice et la colère, la tristesse et l'acédie, la vaine gloire et l'orgueil.*

¹⁶³Pour la question de l'authenticité, cf. TZAMALIKOS, Panayiotis, *A newly discovered Greek father*, Leyde 2012, p. 242.

¹⁶⁴PG 28, 1397-1408.

¹⁶⁵JEAN CASSIEN, *Conférences* 5, 16 (SC 42, p. 209). *Quae cum sint multo majoris numeri quam virtutes, devictis tamen illis octo principalibus vitiis... omnes protinus conquiescunt.*

Deux siècles après Cassien, l'évêque Eutrope de Valence (mort en 610) en reste encore, lui aussi, à la cette même liste de huit vices, dans une lettre qu'il écrit à ce sujet à l'évêque Pierre d'Iturbique : *Les vices principaux qui infestent le genre humain sont huit. D'abord, la gastrimargia, qui signifie avidité du ventre ; deuxièmement, la fornication ; troisièmement, la philargyria, c'est à dire l'avarice, ou amour de l'argent ; quatrièmement, la colère ; cinquièmement, la tristesse ; sixièmement, l'acédie, c'est-à-dire l'angoisse ou le dégoût du cœur ; septièmement, la cenodoxia, c'est-à-dire la jactance ou vaine gloire ; huitièmement, l'orgueil*¹⁶⁶.

Reprise et modification par Grégoire le Grand

Cependant, la doctrine de Cassien, en Occident, semble cependant devoir principalement sa fortune postérieure à la reprise qui en a été faite par un auteur de premier plan, Grégoire le Grand (540 env. - 604). La liste reçue de Cassien apparaît dans les *Moralia in Job*, un ouvrage dont la rédaction fut achevée en 595 et qui connut durant tout le Moyen-Age une estime immense. Dans ce texte, néanmoins, Grégoire modifie la doctrine d'Evagre et de Cassien sur plusieurs points fondamentaux. Il y sépare l'orgueil des autres vices pour lui donner un statut particulier, donne à certains vices des noms plus authentiquement latins que les translittérations de Jean Cassien, et surtout substitue l'envie à l'acédie : *La racine de tout mal est en effet l'orgueil ; l'écriture en atteste en disant : le début de tout péché est l'orgueil (Si 10, 13). Les premières-nées de son engeance, c'est-à-dire les sept vices principaux, surgissent de cette racine pernicieuse, à savoir : la vaine gloire, l'envie, la colère, la tristesse, l'avarice, l'insatiabilité du ventre, la luxure. En effet, c'est parce que nous ne regrettons notre orgueil qu'une fois captifs de ces sept vices, que notre Rédempteur accourt au combat de notre libération spirituelle rempli de l'esprit de la grâce aux sept dons.*¹⁶⁷. La liste, comportant désormais sept vices, peut désormais être opposés avec celle des sept dons de l'Esprit¹⁶⁸.

Grégoire organise sa nouvelle liste non pas suivant les puissances de l'âme, comme Evagre et Cassien, mais selon un principe nouveau qui ferait dépendre successivement chaque vice du précédent : *Mais chacun d'eux est uni à eux par une parenté si étroite qu'à*

¹⁶⁶EUTROPE DE VALENCE, *de octo vitiis*, PL 80, 9d. *Octo sunt vitia principalia quae humanum genus infestant. Primum, gastrimargia, quod sonat ventris ingluvies; secundum, fornicatio; tertium, philargyria, id est avaritia, sive amor pecuniae; quartum, ira, quintum, tristitia; sextum, acedia, id est anxietas sive taedium cordis; septimum, cenodoxia, id est jactantia seu vana gloria; octavum, superbia.*

¹⁶⁷GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job*, 31, 87 : SC 525, p. 338. *Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua Scriptura attestante (Si 10, 13) dicitur : Initium omnis peccati est superbia. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac virulentia radice proferuntur, scilicet : inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria. Nam, quia his septem superbiae vitiis nos captos doluit, idcirco Redemptor noster ad spirituale liberationis praelium spiritu septiformis gratiae plenus venit.*

¹⁶⁸Cf. Is 11, 2.

*l'exception d'un seul il procède d'un autre. Ainsi le premier rejeton de l'orgueil est la vaine gloire qui, dès qu'elle a vaincu et corrompu l'âme, engendre aussitôt l'envie; en effet, celui qui convoite l'influence d'un vain renom est rongé d'envie à la pensée que quelqu'un d'autre puisse l'acquérir. L'envie à son tour enfante la colère, car plus le cœur est rongé intérieurement par la blessure de la jalousie, plus il perd la douceur que donne la tranquillité d'âme (...) A la fin, il reste, encore les deux vices charnels, la gourmandise et la luxure. Mais personne n'ignore que la luxure est engendrée par la gourmandise, parce que, dans l'organisation elle-même des parties du corps il est clair que les organes génitaux sont attachés au ventre¹⁶⁹. Peu d'auteurs après lui reprendront ce principe légèrement controuvé; il faut noter néanmoins que l'idée selon laquelle la gourmandise et la luxure sont liées figure de façon très explicite dans *Euloge* (ch. 19)¹⁷⁰.*

Ces innovations ont de quoi surprendre, d'autant que pour ajouter à la confusion des historiens de la doctrine¹⁷¹, il existe un autre texte attribué à Grégoire qui s'en tient à une doctrine plus classiquement cassinienne : *Et si nous cherchons le type de ce serpent dans les vices, que lui trouverons-nous de plus semblable que l'appétit violent de la γαστριμαργία, c'est-à-dire de la gourmandise? L'appétit de luxure, le crime de vol, honteux appétit d'argent, le mouvement de colère, l'amertume de la tristesse, qui vient du monde, la torpeur de l'acédie, l'appétit de vaine gloire, le gonflement d'orgueil, tout cela est ouvertement détestable; le vice de gourmandise est d'autant plus pernicieux qu'il est caché.*¹⁷². Néanmoins, il a récemment été prouvé par dom Adalbert de Vogüé que le *Commentaire sur le premier livre des Rois* est pseudépigraphe, ce qui résout cette contradiction¹⁷³.

Il reste cependant curieux de se demander d'où est venue à Grégoire l'idée de cet aménagement de la liste, et surtout pourquoi c'est justement l'envie, comme dans le présent traité, que ce pape a choisie pour faire figurer dans sa liste. Comme nous l'avons montré,

¹⁶⁹GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job* 31, 89 : SC 525 p. 340-342. *Sed unumquoque eorum tanta sibi cognatione injungitur ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiae soboles inanis est gloria : quae dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit. Quia nimirum dum vani nominis potentiam appetit nequis hanc alius adipisci valeat tabescit. Invidia quoque iram generat, quia quanta interno livoris vulnere animus sauciatur tanto etiam mansuetudo tranquillitatis amittitur. (...) Post haec vero duo carnalia vicia, id est ventris ingluvies et luxuria, supersunt. Sed cunctis liquet quod de ventris ingluvia luxuria nascitur, dum in ipsa distributione membrorum ventri genitalia subnixa videantur.*

¹⁷⁰Il n'y a cependant pas chez Evagre l'idée que chaque vice dépend du précédent en formant une chaîne continue de la gourmandise à l'orgueil; ce sont plutôt des vices de plus en plus spirituels qui s'attaquent au moine à mesure de sa progression ascétique.

¹⁷¹BLOOMFIELD, Morton W., *The Seven deadly sins, an introduction to the history of a religious concept, with special reference to medieval English literature*, Michigan College Press 1952.

¹⁷²pseudo-GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le premier livre des Rois* 5, 3 (SC 469, p. 42). *Cuius profecto serpentis similitudinem si in vitiis quaerimus, quid similis quam violentum gastrimargiae, id est gulae, motum invenimus? Luxuriae quidem motus, furti crimen, turpis lucri appetitus, irae inpetus, amaritudo saecularis tristitiae, desidia acediae, appetitus vanae gloriae, tumor superbiae aperte detestabilis est, gulae vero vitium tanto est fraudulentius, quanto et occultius.*

¹⁷³VOGÜÉ, Adalbert de, "L'auteur du *Commentaire des Rois* attribué à saint Grégoire : un moine de Cava?", *Revue Bénédictine* 106 (1996), p. 319-331.

Cassien ne tient pas compte de l'ajout de l'envie dans la liste des vices ; il serait hasardeux d'affirmer que Grégoire le Grand avait quelque connaissance directe ou indirecte d'*Euloge* ou des *Vices opposés aux Vertus*, mais l'hypothèse n'est pas à exclure ; on sait qu'il a entretenu des rapports de correspondance avec le milieu monastique égyptien et notamment Jean Climaque¹⁷⁴, qui le cite nommément comme autorité dans la discussion sur le nombre des vices¹⁷⁵. Il est néanmoins également possible qu'il ait été amené à cette modification par le même chemin qu'Evagre, partant de sa propre expérience personnelle de moine et de sa lecture de l'Écriture (Sg 2, 23), pour se convaincre que le vice d'envie avait une importance assez grande pour devoir être mentionné dans la liste des principaux esprits de malice.

Le chiffre de sept avait peut-être aussi été suggéré à Grégoire par l'œuvre de Prudence (348 - 413 env.), la *Psychomachie*¹⁷⁶. Cet écrivain latin, reprenant la doctrine pseudo-ariétotélicienne du *de virtutibus et vitiis* peut-être en ayant déjà connaissance de la doctrine évagrienne puisqu'il se veut un imitateur du monachisme oriental, met en scène en hexamètres latins et à la manière de Virgile un combat épique des vices et vertus personnifiées. Sa liste est la suivante :

1. Fides (la Foi) contre Cultus Veterum Deorum (le Paganisme)
2. Pudicitia (la Pudeur) contre Libido (le Désir)
3. Patientia (la Patience) contre Ira (la Colère)
4. Mens Humilis (l'Humilité) contre Superbia (l'Orgueil)
5. Honestas (l'Honnêteté) contre Fraus (la Fraude)
6. Sobrietas (la Sobriété) contre Luxuria (l'excès)
7. Concordia (la Concorde) contre Discordia (la Discorde)

A côté de ces combattants principaux, apparaît le nombreux cortège de péchés et de troubles qu'ils entraînent, comme *Cura*, *Famis*, *Metus*, *Anxietas*, *Periuria*, *Pallor/Corruptela*, *Dolus*, *Commenta*, *Insomnia*, *Sordes*, cités aux vers 464-465.

Quelle que soit l'influence de Prudence sur Grégoire, quant au nombre des vices, quant au contenu de la liste en revanche, il ne fait pas de doute qu'Evagre soit la source principale de l'auteur des *Moralia in Job*, un texte appelé à exercer une influence durable sur l'enseignement moral de l'Église latine.

¹⁷⁴ZÖCKLER, Otto, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden. Beitrag zur Dogmen- und zur Sittengeschichte, insbesondere der Vorreformatorischen Zeit*, Munich 1893, p. 49-50.

¹⁷⁵Cf. *infra*, p. 262.

¹⁷⁶PRUDENCE, *Psychomachie* : BL, oeuvres complètes t. 3 (1992).

Il faut remarquer également que, comme chez Cassien, la liste des vices n'est pas systématiquement mise en parallèle avec celle des vertus correspondantes. Grégoire va cependant plus loin que Cassien dans cette dissociation. Tantôt, comme nous l'avons vu, il oppose ses sept vices génériques aux sept dons de l'Esprit ; tantôt il lui arrive de dresser une liste des vertus, mais ce sont alors les vertus cardinales, et non les vertus pratiques (opposées aux vices). Il les énumère dans son commentaire de Job : *Je vais parler des quatre vertus premières, la prudence, la tempérance, le courage et la justice ; autant elles sont parfaites isolément, autant elles sont mutuellement indissociables*¹⁷⁷.

La doctrine des vertus cardinales, une tradition indépendante de celle des vertus pratiques, a sa source chez Platon, pour qui une cité doit être *prudente, courageuse, tempérante et juste*¹⁷⁸. Cette liste, rapidement devenue classique, est reprise par Cicéron dans le *de Inventione* : *La vertu peut être définie comme un habitus de l'âme en accord avec l'ordre de la nature et la raison. Ainsi, en connaissant ses parties, on peut contempler toute la puissance de la simple droiture. Elle a donc quatre parties : la prudence, la justice, le courage et la tempérance*¹⁷⁹, mais aussi par les livres de la Bible influencés par la philosophie grecque, ainsi le livre de la Sagesse : *[la Sagesse] enseigne la tempérance, la prudence, la justice et le courage, qui sont les choses les plus profitables que l'homme puisse avoir en sa vie*¹⁸⁰. Cette liste est reprise par Ambroise, qui leur donne leur nom de *vertus cardinales* : *Et nous savons qu'il y a quatre vertus cardinales, la tempérance, la justice, la prudence et le courage*¹⁸¹. Ces quatre vertus furent définitivement popularisées par Augustin : *Car ces quatre vertus — si seulement tous ressentiaient leur influence dans leur esprit autant qu'ils ont leurs noms à la bouche ! —, je n'aurais aucune hésitation à les définir : la tempérance est l'amour qui se donne entièrement à ce qu'on aime ; le courage est l'amour qui endure patiemment tout pour l'objet aimé ; la justice est l'amour qui ne sert que l'objet aimé, et juge donc justement ; la prudence est l'amour qui discerne avec sagesse entre ce qui la sert et ce qui lui fait obstacle*¹⁸².

Cet abandon des vertus pratiques correspond à un changement de climat en Occident,

¹⁷⁷GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job* 22, 1 : PL 76, 212c. *De primis quattuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudine, atque iustitia ; tanto perfectae sunt singulae, quanto vicissim sibimet junctae.*

¹⁷⁸PLATON, *République* 427e. La même liste est donnée dans le *Protagoras* 330b.

¹⁷⁹CICÉRON, *de Inventione* 2, 159 : CUF p. 224. *Nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus. Quamobrem omnibus eius partibus cognitis tota vis erit simplicis honestatis considerata. Habet igitur partes quattuor : prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam.*

¹⁸⁰Sg 8, 7.

¹⁸¹AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de s. Luc*, 5, 62 : SC 45bis, p. 206. *Et quidem scimus virtutes esse quattuor cardinales, temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem.*

¹⁸²AUGUSTIN, *de moribus ecclesiae* 15 : PL 30, 1322a. *Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur ; iustitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans ; prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens.*

où l'esprit volontariste et athlétique du monachisme oriental est vu avec une suspicion grandissante depuis la condamnation du moine Pélage. Il y avait en effet une contradiction, bien perçue par Evagre¹⁸³, entre l'ascèse athlétique des moines égyptiens, et la nécessité de reconnaître l'impuissance du plus grand des ascètes sans la grâce de Dieu.

Perpétuation à l'époque carolingienne et scholastique

Presque autant qu'à Grégoire le Grand, la longévité de la doctrine de la liste des vices est due à sa mention chez Isidore de Séville (560 - 636), dont le travail encyclopédique fait office de référence durant tout le Moyen-Age latin. Dans son *De differentiis verborum et rerum*, c'est la liste à huit vices que reprend l'encyclopédiste, peut-être à la suite de son compatriote Eutrope de Valence : *Huit sont les vices parfaits ou principaux, qui tourmentent tout le genre humain, et dont la cohue nombreuse des vices prend naissance, à savoir : la concupiscence de la bouche, la luxure, l'avarice, l'envie, la tristesse, la colère, la vaine gloire, et la dernière d'entre elles, leur chef et leur racine, l'orgueil*¹⁸⁴. Malgré une filiation revendiquée avec Cassien par le chiffre de huit vices, l'influence de Grégoire est présente sur plusieurs points : d'abord, l'envie fait son apparition dans la liste, à la place de l'acédie. En outre, Isidore reprend l'idée de Grégoire qui donne à l'orgueil une importance particulière, en tant que source et origine de tous les autres ; il ne va pas cependant jusqu'à l'extraire de la liste pour lui réserver une place à part, mais le réintègre parmi les autres.

A l'époque carolingienne, où le monachisme de type irlandais, privilégiant l'exploit ascétique, n'est que très progressivement remplacé par la diffusion de la règle bénédictine, l'intérêt de dresser une liste des vices à combattre est bien perçu par différents auteurs ; dans tous les cas c'est la doctrine de Grégoire qui est répétée quasi mot pour mot, comme chez Alcuin d'York (735 - 804) : *Les vices principaux, à l'origine de tous les autres, sont huit [...] Le premier vice est spirituel, l'orgueil, duquel il est dit : "le commencement de tout péché est l'orgueil (Qo 10, 15), qui est le prince de tous les maux*¹⁸⁵ ; et les chapitres qui suivent ont pour titres *De gula ; de fornicatione ; de avaritia ; de ira ; de acedia ; de tristitia ; de cenodoxia, id est, de vana gloria.*

De nombreux auteurs latins, de l'époque carolingienne au Moyen-Age central, re-

¹⁸³Cf. *Euloge*, ch 33.

¹⁸⁴ISIDORE DE SÉVILLE, *De differentiis* 2, 161 : CUF. *Octo sunt autem perfecta, vel principalia vitia, quae omne genus humanum inquietant, ex quibus vitiorum turba exoritur copiosa, id est : gulae concupiscentia, fornicatio, avaritia, invidia, tristitia, ira, inanis gloria, nuvisima dux ipsa et harum radix superbia.*

¹⁸⁵ALCUIN D'YORK, *Liber de virtutibus et vitiis*, PL 101, 633a. *Octo sunt vitia principalia vel originalia omnium vitiorum [...] Primum vitium est spirituale, superbia, de qua dicitur : "Initium omnis peccatis superbia" (Eccl. 10, 15), quae regina est omnium malorum.*

prennent cette même liste des vices, avec quelques variations. Parmi les plus illustres, citons Pierre Damien (1007 - 1073) : *Les vices principaux sont sept, et la peste de tous les autres vices y prend origine : ce sont l'orgueil, l'avarice, la vaine gloire, la colère, l'envie, la luxure, la tristesse*¹⁸⁶. Autant que pour l'omission de la gourmandise, considérée sans doute comme un vice trop infantile pour être sérieux, et le remplacement de l'acédie par l'envie comme chez Isidore de Séville, cette liste est remarquable parce qu'elle s'insère dans un traité sur l'office des psaumes, et préconise la récitation de ceux-ci pour lutter contre l'assaut des vices, selon la théorie de l'antirrhétique chère à Evagre.

L'idée d'une liste des vices est encore ravivée à l'époque scholastique, flattant l'esprit encyclopédique d'hommes tels qu'Hugues de Saint-Victor (1096 - 1141) : *De même, comme a dit Grégoire, les vices capitaux sont sept : l'orgueil, l'envie, la colère, l'acédie ou tristesse, l'avarice, la gourmandise, la luxure*¹⁸⁷. Cette liste est une synthèse des idées de Grégoire de celle d'Isidore, deux auteurs fortement exploités par les scholastiques. Elle reprend le chiffre de sept donné par Grégoire, mais réintègre l'orgueil qui devient interchangeable avec la vaine gloire, et fait réapparaître l'acédie. Hugues de Saint-Victor a visiblement comparé les listes de Grégoire et de Jean Cassien, et a interprété la réduction à sept du nombre des vices comme une fusion de l'acédie et de la tristesse ; ces deux vices peuvent en effet apparaître comme les deux plus semblables. L'écolâtre victorin inclut également la liste des sept vices dans son *De quinque septinis seu septenariis*¹⁸⁸. L'ouvrage traite des sept vices capitaux, des sept dons du Saint-Esprit, des sept vertus principales, des sept béatitudes, et des sept demandes du Pater. La mode de ces listes, en vogue au XII^e siècle, a incontestablement pour archétype la liste des vices, qui est la seule (avec celle des dons du Saint-Esprit) à revendiquer plusieurs siècles d'antériorité. C'est donc sur le modèle de la liste évagrienne des vices qu'a été élaborée au XIII^e siècle une liste dont le caractère normatif fut un enjeu d'une grande importance lors de la Réforme, celle des sept sacrements ; sa paternité est attribuable soit à Otton de Bamberg (1061 - 1139) soit à Pierre Lombard (1096 - 1164)¹⁸⁹.

Ce dernier est également un relais important dans la transmission de la liste des vices : *Par ailleurs il faut savoir que les vices principaux ou capitaux sont sept, comme dit Grégoire, à savoir la vaine gloire, la colère, l'envie, l'acédie ou tristesse, l'avarice, la gourmandise, la*

¹⁸⁶PIERRE DAMIEN, *De horis canonicis*, PL 145, 223a. *Septem plane sunt principalia vitia, ex quibus ceterae vitiorum pestes oriuntur : quae nimirum sunt superbia, avaritia, vana gloria, ira, invidia, luxuria, tristitia.*

¹⁸⁷HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Summa Sententiarum* 3, 16, PL 176, 113d. *Item, ut dicit Gregorius, septem sunt vitia capitalia ; haec scilicet : superbia, invidia, ira, acidia vel tristitia, avaritia, gula, luxuria.*

¹⁸⁸PL. 176, 405-414.

¹⁸⁹Cf. *Catholic Encyclopedia*, New York 1907-1914, art. "Sacraments" (vol. 13).

*luxure*¹⁹⁰. La liste, comme on le voit, varie désormais très peu, si ce n'est pour un flottement entre la vaine gloire et l'orgueil.

Le rapprochement entre les sept vices capitaux et les sept dons du Saint-Esprit est repris par Bernard de Clairvaux (1090 - 1153), en particulier, dans l'un de ses sermons intitulé *de septem donis Spiritus Sancti contra septem vitia*¹⁹¹ : ainsi, à l'époque scholastique, la doctrine de la liste des vices commence à circuler de façon déconnectée de son milieu monastique d'origine pour devenir un simple *locus* de la prédication, un support de la catéchèse. Certains vices, en particulier la gourmandise dont la présence était justifiée dans le cadre du monachisme oriental où les jeûnes extrêmes occupaient une place importante dans la vie spirituelle, perdent quelque peu de leur pertinence dans ce nouveau contexte, mais le poids de la tradition interdit désormais de modifier le septénaire.

Cette attitude ambivalente vis-à-vis de la liste des vices se remarque clairement dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin (1225 - 1274). D'un côté, celui-ci redonne la liste de sept vices en l'attribuant nommément à Grégoire : *Sept sont les vices capitaux, qui sont la vaine gloire, l'envie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise, la luxure*¹⁹². Thomas, de plus, structure toute la *secunda secundae* de la *Somme Théologique* (où il traite de la théologie morale), à partir des vertus, des vices et des péchés. Parmi les 189 questions de cette partie de la *Somme*, la question 148 traite de la gourmandise, la question 153 de la luxure, la question 118 de l'avarice, la question 35 de l'acédie, la question 158 de la colère, la question la question 36 de l'envie, et la question 132 de la vaine gloire. Parmi les questions traitées par Thomas figurent donc les sept vices capitaux ; mais la présence d'une quantité de vices secondaires brouille quelque peu la clarté de la liste d'Evagre et de Grégoire.

La prise de distance d'avec le modèle évagrien est nette lorsque Thomas rejette explicitement l'idée d'une correspondance entre vices et vertus : *L'origine des vertus ne s'explique pas comme celle des vices, car les vertus sont causées par la subordination du désir à la raison, voire au bien impérissable, qui est Dieu, tandis que les vices naissent de l'appétit du bien périssable. Il n'est donc pas nécessaire que les principaux vices s'opposent aux principales vertus*¹⁹³.

¹⁹⁰PIERRE LOMBARD, *Liber Sententiarum* 2, 264. *Praeterea sciendum est septem esse vitia capitalia vel principalia, ut Gregorius ait, scilicet inanam gloriam, iram, invidiam, acediam vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam, luxuriam.*

¹⁹¹BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermones de diversis* 14, PL 183, 574-577.

¹⁹²THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, I^a-II^{ae}, q. 84, art. 4. *...septem esse vitia capitalia, quae sunt inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria.*

¹⁹³THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, I^a-II^{ae}, q. 84, art. 4. *Ad primum ergo dicendum quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis, nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.*

De plus, il intègre à son enseignement la doctrine des vertus cardinales, dont nous avons vu qu'elles provenaient d'une tradition différente des vertus pratiques. Le système thomiste, qui n'est pas une théologie ascétique mais scholaistique, n'insiste pas sur l'esprit de lutte et d'opposition dans lequel la liste avait été constituée à l'origine.

Encore plus radicalement, c'est pour lui le péché (consentement de la liberté à un acte mauvais), et non pas comme chez Evagre le vice (habitus mauvais) qui éloigne l'homme de Dieu : *On est puni pour un acte vicieux et c'est justice, tandis qu'on ne l'est pas pour un habitus, si cet habitus ne passe pas à l'acte*¹⁹⁴. Dans ce contexte, le septénaire des vices perd de sa pertinence et tend à devenir à un simple outil mnémotechnique.

Les scholastiques plus tardifs se montrent encore plus sceptiques vis-à-vis du septénaire. Duns Scot (1266 - 1308) l'évacue en une phrase : *Il est évident que la division du fameux septénaire des péchés capitaux n'est pas suffisante, sinon par une certaine réduction*¹⁹⁵.

Fixation des sept "péchés capitaux"

Hors du contexte universitaire, la fortune du septénaire se perpétue néanmoins, en tant qu'outil pastoral. Bonaventure (1221 - 1274), par exemple, dans une conférence de carême, le reprend en y adjoignant le rapprochement déjà opéré par Bernard de Clairvaux avec les sept dons du Saint-Esprit : *Les péchés sont sept, qui sont combattus par les sept dons du Saint-Esprit. Le premier est le péché d'orgueil, le second est le péché d'envie, le troisième la colère, le quatrième l'acédie, le cinquième l'avarice, le sixième la gourmandise, le septième la luxure. Ces vices sont expulsés par les sept dons du Saint-Esprit, et les sept vertus que le Christ a enseignées sont introduites, quand il exposa sur la Montagne les fondements du salut. La première vertu est la pauvreté volontaire, cf. dans l'Evangile : Heureux les pauvres en esprit. La seconde est la mansuétude ou la douceur, cf. dans l'Evangile : Heureux les doux etc. La troisième est les pleurs, cf. dans l'Evangile : Heureux ceux qui pleurent. La quatrième est la faim de justice, cf. dans l'Evangile : Heureux ceux qui ont faim et soif de justice. La cinquième est la miséricorde, cf. dans l'Evangile : Heureux les miséricordieux. La sixième est la pureté de cœur, cf. dans l'Evangile : Heureux les cœurs purs. La septième est la paix, cf. dans l'Evangile : Heureux les pacifiques*¹⁹⁶. Trois caractéristiques témoignent de la nouvelle orientation de

¹⁹⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, I^a-II^{ae}, q. 71, art. 3. *Sed contra, pro actu vitioso aliquis iuste punitur, non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum.*

¹⁹⁵ DUNS SCOT, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* 6, art. 2. (*Opera Omnia* vol 12, Paris 1893, p. 365) : *Ad tertium, patet quod ista divisio per septenarium istum de peccatis capitalibus non est sufficiens... nisi per quamdam reductionem.*

¹⁹⁶ BONAVENTURE DE BAGNOREGGIO, *Les sept dons du Saint-Esprit*, in *Doctores seraphici S. Bonaventurae opera omnia* vol. 5, éd. QUARACCHI, Rome 1882, p. 463. *Septem sunt peccata, quae impugnantur per septem dona Spiritus sancti. Primum est peccatum superbiae, secundum peccatum est invidia, tertium ira, quartum accidia, quintum avaritia, sextum est gula et septimum est luxuria. Ista vitia expelluntur per septem dona Spiritus sancti, et septem virtutes introducuntur, quas Christus*

la doctrine de la liste des vices capitaux à partir de l'âge scholastique : d'abord, ce ne sont plus les vertus pratiques qui sont opposées aux vices, mais des vertus qui n'y correspondent pas symétriquement : vertus cardinales et théologiques pour Thomas, béatitudes pour Bonaventure. Dans les deux cas, les vertus sont un don divin, et non plus un fruit d'un volontarisme monastique comme chez Evagre : le monachisme comme recherche de l'exploit ascétique a complètement disparu à l'époque des universités.

Ensuite, chez Bonaventure, la connaissance de la liste des vertus, citée dans le cadre d'une conférence de carême destinée à exhorter les frères mineurs à la pratique de la confession¹⁹⁷, est destinée à guider l'examen de conscience après la commission du péché et non à le combattre de façon préventive.

Troisièmement, enfin, et par voie de conséquence, Bonaventure détache le septénaire de la catégorie de *vice*, qui n'est plus le point focal de la vie spirituelle, pour y substituer celui de *péché*. Cette substitution donne lieu au terme désormais bien connu de "péchés capitaux".

Malgré sa longue notoriété dans la littérature ascétique puis dans la théologie morale, c'est donc seulement à la fin du Moyen-Âge, grâce à l'effort catéchétique consenti suite notamment au concile de Latran IV, que la doctrine des sept vices capitaux fait son entrée dans la culture populaire ; encore est-ce sous une terminologie modifiée et doctrinalement assez insatisfaisante, puisque l'on parle désormais de "péchés" capitaux ; or un vice, une tendance au mal, n'est pas en soi un péché, comme il apparaît d'ailleurs clairement dans les œuvres d'Evagre. L'iconographie religieuse, statuaire¹⁹⁸ ou picturale¹⁹⁹, ainsi que les œuvres d'auteurs populaires tels que Dante (1265 - 1321), sont des témoins privilégiés de la cristallisation de ces sept "péchés" principaux dans l'imagination commune. Dans la *Divine Comédie*, la seconde partie du *Purgatoire* à partir du chant XI est en effet composée selon une progression à travers des terrasses correspondant chacune à l'un des vices de la liste désormais classique : *Superbia, Invidia, Ira, Accidia, Avarizia, Gola, Lussuria*. Dans la culture populaire, cette liste ne change plus guère à partir du treizième siècle. On la retrouve telle quelle dans le catéchisme de Trente, ainsi que dans les compendiums com-

docuit, quando fundamenta salutis proposuit in monte. Prima virtus est paupertas voluntaria, de qua in Evangelio : Beati pauperes spiritu. Secunda est mansuetudo sive mititas, de qua in Evangelio : Beati mites etc. Tertia est luctus, de qua in Evangelio : Beati, qui lugent. Quarta est esuries iustitiae, de qua in Evangelio : Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam. Quinta est misericordia, de qua in Evangelio : Beati misericordes. Sexta virtus est munditia cordis, de qua in Evangelio : Beati mundi corde. Et septima est pax, de qua in Evangelio : Beati pacifici...

¹⁹⁷Cf. la péroraison de cette 2^e conférence : *Primo, dico, consistit perfectio timoris Dei in perfecta conscientiae sanctificatione sive emundatione. Non dimidies confessionem tuam, sed perfectissime et integerrime confitearis. Ibidem*, p. 467.

¹⁹⁸Parmi les exemples innombrables, l'un des plus anciens est le tympan des sept péchés capitaux à l'abbaye Sainte-Foy de Conques, daté du XII^e siècle.

¹⁹⁹Citons par exemple la *Table des sept péchés capitaux* de Jérôme Bosch.

pilés entre autres par Pierre Casinius, Bossuet, ou Dupanloup, et appris par coeur par des générations d'enfants²⁰⁰.

La liste de Dante, par ailleurs, illustre le flottement, qui persiste jusqu'à l'époque moderne, entre orgueil et vaine gloire, deux termes qui finissent par être perçus comme synonymes. D'autre part, entre "acédie ou tristesse", deux autres termes donnés comme synonymes par plusieurs auteurs scholastiques, la tradition populaire a fini par trancher en faveur de l'acédie ; mais sous ce nom, on entend désormais bien autre chose que l'acédie évagrienne.

Cassien, déjà, en reprenant la liste d'Evagre, donnait de l'acédie une définition qui la rapproche du vice de paresse²⁰¹ : en effet, dans un contexte cénobitique, la fuite de l'état se manifeste surtout par la réticence vis-à-vis du travail manuel²⁰². Cette coloration du vice d'acédie sera transmise à Grégoire le Grand puis au reste de la tradition occidentale. Des listes des péchés circulent en Occident qui comportent soit le terme d'acédie avec une définition qui en fait une paresse avec plus ou moins de répercussions spirituelles. Acédie et paresse deviennent synonymes, ce qui entretient durablement une certaine confusion au sujet de ce sixième vice. Par exemple, Alcuin définit ainsi l'acédie : *L'acédie est une peste qui est notoirement très nuisible aux serviteurs de Dieu, quand l'homme s'assoupit dans des désirs charnels, et n'a pas sa joie dans l'ouvrage spirituel, et ne se réjouit pas du salut de son âme, et ne se complaît pas à assister son frère au travail, mais ne fait que désirer et convoiter, et son esprit oisif bat la campagne*²⁰³. Au xvii^e siècle, Pascal en profite pour brocarder les Jésuites : *"Ne pensez pas cela, dit le Père, car il y en a qui sont toujours mortels de leur nature, comme par exemple la paresse. O mon Père ! lui dis-je, toutes les commodités de la vie sont donc perdues ? Attendez, dit le Père, quand vous aurez vu la définition de ce vice qu'Escobar en donne, tr. 2, ex. 2, num. 81, peut-être en jugerez-vous autrement ; écoutez-la. La paresse est une tristesse de ce que les choses spirituelles sont spirituelles, comme serait de s'affliger de ce que les sacrements sont la source de la grâce ; et c'est un péché mortel. O mon Père ! lui dis-je, je ne crois pas que personne se soit jamais avisé d'être paresseux en cette sorte. Aussi, dit le Père, Escobar dit ensuite, n. 105 : J'avoue qu'il est bien rare que personne tombe jamais dans le péché de paresse. Comprenez-vous bien par là combien il importe de bien définir les choses ?"*²⁰⁴.

²⁰⁰Cf. par exemple DUPANLOUP, Félix, *Le catéchisme chrétien*, Paris 1869, p. 66.

²⁰¹JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques* x, *passim*.

²⁰²NAULT, Jean-Charles, *La saveur de Dieu : l'acédie dans le dynamisme de l'agir*, éd. du Cerf, Paris, 2010, p. 88.

²⁰³ALCUIN D'YORK, *Liber de virtutibus et vitiis* 32, PL 635a. *Acedia est pestis, quae Deo famulantibus multum nocere probatur, dum homo torpescit in desideriis carnalibus, nec in opere gaudet spirituali, nec in salute animae suae laetatur, nec in adiutorio fraterni laboris hilarescit ; sed tantum concupiscit et desiderat, et otiosa mens per omnia discurrit.*

²⁰⁴PASCAL, Blaise, *Les Provinciales*, 9^e lettre.

Domaine oriental

Dans les Eglises orientales, les œuvres d'Evagre avaient potentiellement plus de facilité à être connues et diffusées que dans les Eglises chalcédoniennes, qui l'avaient condamné explicitement au concile de Constantinople II en 553²⁰⁵. En Perse, où les chrétiens nestoriens ne reconnaissaient pas l'autorité des conciles postérieurs à celui de Constantinople I, les œuvres d'Evagre, traduites en syriaque, ont circulé plus librement²⁰⁶. Les *Kephalaia Gnostica* ont même eu la bonne fortune d'être commentés par Babaï le Grand²⁰⁷ (551 - 628), abbé du Mont Izla et chef *de facto* de l'Eglise nestorienne d'Orient pendant la vacance du catholicat de Ctésiphon sous Chosroès II.

Les oeuvres ascétiques d'Evagre ont donc elles aussi rencontré un certain écho chez les Nestoriens. *Euloge* aussi bien que les *Vices opposés aux vertus* ont circulé en traduction, aussi bien que d'autres traités où l'auteur expose sa doctrine de la liste des vices. Malgré le rôle important des œuvres d'Evagre pour la formation du vocabulaire ascétique syriaque²⁰⁸, des traductions standardisées ne sont pas parvenues à s'imposer pour tous les vices, l'acédie, en particulier, connaissant une diversité de traductions :

1. ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour γαστριμαργεία, contre ܠܘܨܐܘܝܘܬܐ pour ἐγκρατεία
2. ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour πορνεία contre ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour σωφροσύνη
3. ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour φιλαργυρία contre ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour ἀκτημοσύνη
4. ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour λυπή contre ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour χάρα
5. ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour ὀργή contre ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour μακροθυμία
6. ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ (mollesse : version syr. des *Vices*), ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ ܘܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ (abattement spirituel : S1, S2 et tantôt S3), ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ (paresse : S3, en alternance avec le précédent) pour ἀκηδία contre ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour ὑπομόνη
7. ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour κενοδοξία contre ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour ἀκενοδοξία
8. ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour φθόνος contre ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ ܠܘܨܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐܘܝܘܬܐ pour ἀφθονία

²⁰⁵Cf. p. 2.

²⁰⁶Cf. GÉHIN, Paul, "La réception d'Evagre le Pontique dans les communautés syriaques", *Monachismes d'Orient : Images, échanges, influences*, Turnhout, 2011, p. 29-49.

²⁰⁷Le texte de ce commentaire est publié en accompagnement de celui des *Kephalaia Gnostica* dans FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912.

²⁰⁸Sur ce phénomène, cf. GUILLAUMONT, Antoine, "Les versions syriaques de l'œuvre d'Evagre et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque", *III^e Symposium Syriacum (1980)*, éd. LAVENANT, René, Rome 1983, p. 35-41.

l'influence toujours présente de la doctrine des vices se fait particulièrement sentir dans l'*Ethicon*. Le livre III de cet ouvrage²¹³, qui traite de la question des vices, adopte le plan suivant :

1. Un chapitre introductif sur la nature de l'âme
2. Un chapitre introductif sur la façon de corriger les mauvaises habitudes
3. Un chapitre sur la glotonnerie (ܠܠܚܘܠܐ)
4. Un chapitre sur l'impudicité (ܠܠܥܘܠܐ)
5. Un chapitre sur la médisance (ܠܠܘܠܘܠܐ ܘܠܠܘܠܘܠܐ)
6. Un chapitre sur la colère (ܠܠܘܠܘܠܐ) et l'envie (ܠܠܘܠܘܠܐ)
7. Un chapitre sur les désirs mondains (ܠܠܘܠܘܠܐ ܠܠܘܠܘܠܐ)
8. Un chapitre sur l'avarice (ܠܠܘܠܘܠܐ ܠܠܘܠܘܠܐ)
9. Un chapitre sur la vaine gloire (ܠܠܘܠܘܠܐ ܠܠܘܠܘܠܐ)
10. Un chapitre sur l'hypocrisie (ܠܠܘܠܘܠܐ ܠܠܘܠܘܠܐ)
11. Un chapitre sur l'orgueil (ܠܠܘܠܘܠܐ)
12. Un chapitre sur l'ostentation (ܠܠܘܠܘܠܐ)

Malgré l'influence évidente de la doctrine évagrienne (et plus particulièrement d'*Euloge* et des *Vices opposés aux Vertus*, avec la présence de l'envie), à la fois dans les éléments de cette liste, dans l'ordre et le vocabulaire choisi, on voit que Bar Hebraeus ne se sent pas limité par la liste close d'Evagre. Si certaines de ses traductions sont traditionnelles, d'autres semblent inventées ; il est possible que Bar Hebraeus, qui maîtrisait parfaitement le grec, ait lu Evagre dans le texte original. Mais surtout, il omet un point crucial de la doctrine de l'auteur, qui est l'opposition systématique d'une vertu pratique à un vice ; en cela, il ne se distingue pas des autres auteurs syriaques.

A la suite de Bar Hebraeus, les écrits ascétiques d'Evagre ont connu une notoriété discrète mais réelle au long de l'histoire de la littérature syriaque. Les manuscrits des versions syriaques d'*Euloge* et des *Vices*, en petit nombre mais échelonnés du VI^e au XX^e siècle, témoignent de ce fait.

²¹³BEDJAN, Paulus (Paul), *Ethicon seu Moralia Gregorii Barhebraei*, Paris 1898, p. 203-314.

L'intérêt des Syriques pour Evagre a conduit à l'élaboration de versions arabes dès que cette langue a commencé à remplacer le syriaque comme vernaculaire des populations chrétiennes d'Orient, et ces versions arabes ont à leur tour engendré des versions géorgiennes et éthiopiennes ; cependant, l'impact de ces dernières traductions sur leurs littératures nationales respectives semble avoir été moindre. Ces traductions sont en effet restées assez confidentielles, avec un exemplaire répertorié de chaque, et aucun grand auteur de ces Eglises ne semble avoir comme Jean Cassien en Occident repris à son compte la doctrine évagrienne de la liste des vices.

Dans le domaine arménien, qui a vu une production de traductions d'Evagre indépendante de la tradition syriaque et arabe, et un peu mieux diffusée (3 manuscrits pour *Euloge*), on voit apparaître quelques textes qui peuvent rappeler le traitement évagrien des vices : dans le *Discours de notre bienheureux père Ephrem sur Satan*²¹⁴ aux paragraphes 17-22, l'auteur énumère un certain nombre de vices suggérés par Satan aux hommes : la gourmandise, l'avarice et la luxure. La luxure, notamment, au paragraphe 22, est évoquée dans des termes qui rappellent les descriptions d'Evagre au ch. 17 d'*Euloge* : *Je [le démon] deviens semblable à des femelles, et quand ils se réveillent, ils ne voient plus rien*²¹⁵. En dehors des traductions, et à une date plus tardive, les péchés capitaux font bien leur apparition dans des contes médiévaux tels que *Satan et ses sept filles*²¹⁶. Cependant, le chiffre de sept dans ce cas, ainsi que la nature populaire du texte, laisse entendre que la source de ce texte n'est pas directement Evagre, mais la tradition latine dont nous avons étudié plus haut l'émergence. Les contacts entre Latins et Arméniens se sont en effet multipliés à partir des Croisades et de la fondation des Etats francs d'Outremer d'une part, et du royaume arménien de Cilicie d'autre part : les échanges de culture populaire furent favorisés par le commerce, et les échanges de culture savante par des traductions, notamment celle de la *Somme théologique* par Hovhannes Krnetsi (1290-1347)²¹⁷.

Domaine grec

Obstacles à la propagation de la doctrine

Dans le domaine grec, la doctrine de la liste des vices a également connu une certaine notoriété, mais sa diffusion a été moins rapide qu'en Occident. Dans le siècle qui suit la

²¹⁴OUTTIER, Bernard, "Un discours sur les ruses de Satan attribué à Ephrem", *Revue des Etudes Arméniennes* 13 (1978-1979), p. 165-174.

²¹⁵Ի նմանութիւն իգաց լիկիւ, եւ իբրև զարթիւն, ի իւր վնասակն.

²¹⁶Cf. HAIRAPETIAN, Srbouhi, *A history of Armenian literature*, p. 301.

²¹⁷*Ibidem*, p. 325.

mort d'Evagre, on trouve sous le nom de l'"Ephrem grec"²¹⁸ un traité Περὶ τῶν ὀκτῶ λογισμῶν²¹⁹, qui sont les suivants : γατριμαργεία, πορνεία, φιλαργυρία, θυμός, λύπη ἄκαιρος, ἀκηδία, κενοδοξία καὶ ὑπερηφανία. La réflexion d'Evagre y est reprise jusque dans sa distinction entre bonne et mauvaise tristesse. Dès le vi^e siècle, cependant, la diffusion des œuvres d'Evagre connaît un coup d'arrêt avec sa condamnation en 543, puis à nouveau en 553²²⁰.

Résurgence grâce à Jean Climaque

Dans le domaine grec, il n'est pas certain que la doctrine évagrienne eût été à ce point préservée de l'oubli si Jean Climaque (525 - 606 env.) ne l'avait pas largement exploitée dans son traité à l'immense succès, l'*Echelle du Paradis* ; dans la troisième partie de cet ouvrage, il reprend en effet dans l'ordre tous les vices inventoriés par Evagre. Il est possible que ce soit par l'intermédiaire de Grégoire le Grand que Jean Climaque ait été amené à se pencher sur la question de la liste des vices. Au début du degré 22, il le cite nommément : *On dit que les pensées de malices principales et directrices sont huit ; mais Grégoire le Théologien, et d'autres, ont montré qu'ils étaient sept ; et je me laisse bien volontiers convaincre de me ranger avec eux*²²¹.

La doctrine des huit vices génériques d'Evagre est parfaitement connue de Jean Climaque, même s'il déclare suivre la doctrine de Grégoire ; il reprend même la distinction entre vices matériels, plus propres aux moines débutants et aux cénobites, et vices spirituels, plus propres aux moines expérimentés et aux anachorètes : *Parmi les huit esprits, cinq assaillent ceux qui connaissent la solitude, et trois ceux qui vivent sous la règle*²²². Le premier groupe de vices es donc propre aux anachorètes, le second aux cénobites, moins avancés. Le scholiaste précise : *Les esprits génériques de malice sont huit. Les uns assaillent ceux qui sont dans la solitude : celui d'acédie, celui de vaine gloire, celui d'orgueil, celui de tristesse, celui de colère. Les autres, ceux qui vivent sous la règle : celui de gourmandise, celui de luxure, celui d'avarice*²²³.

²¹⁸C'est le nom pseudépigraphe sous lequel sont copiés un certain nombre de textes dont on ignore en fait l'auteur. Il n'est pas impossible que sous ce nom se cache en réalité un disciple d'Evagre, voire Evagre lui-même.

²¹⁹CPG 3956.

²²⁰Cf. p. 2.

²²¹JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi*, PG 88, 949a : Ὀκτὼ τοὺς τῆς κακίας λογισμοὺς πρωτεύοντας καὶ ἐπιτρόπους λέγουσιν εἶναι. Ὁ δὲ θεολόγος Γρηγόριος καὶ ἕτεροι ἐπὶ τὰ πάλιν τούτους ἐξέδωκαν· οἷς ἔγωγε μάλιστα συντίθεσθαι πείθομαι.

²²²JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi*, PG 88, 1109a. Καὶ πνευμάτων τοῖς ἡσυχάζουσιν οἱ πέντε, τοῖς δὲ ὑποτασμένοις οἱ τρεῖς προσπαλαίουσιν.

²²³JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi*, PG 88, 1120c. Ὀκτὼ οἱ γενικοὶ τῆς κακίας λογισμοί, καὶ τοῖς μὲν ἡσυχάζουσι πολεμοῦσιν, ὁ ἀκηδίας, ὁ κενοδοξίας, ὁ ὑπερηφανίας, ὁ λύπης, ὁ ὀργῆς. Τοῖς δὲ ἐν ὑποταγῇ, ὁ τῆς γαστριμαργίας, ὁ τῆς πορνείας, ὁ τῆς φιλαργυρίας.

Même le plan de l'*Echelle du Paradis* possède certains points communs avec *Euloge* et avec le *Pratique* ; ses trente degrés se répartissent en cinq parties qui sont les suivantes :

1. Quatre degrés sur les débuts de la vie monastique et renonciation au monde ; cette partie comporte notamment un degré sur la *ξενιτεία* (cf. *Euloge*, ch. 1).
2. Trois degrés sur la repentance et l'affliction.
3. Dix degrés sur le combat contre les vices par les vertus, notamment les vices matériels plus propres aux cénobites : parmi les vices étudiés dans cette partie, figurent la *γαστριμαργεία*, la *πορνεία* et la *φιλαργυρία*.
4. Neuf degrés sur la fuite des embûches de la voie monastique. Cette partie comporte plus de conseils propres à la vie anachorétique. On y trouve des exposés sur la *κενοδοξία* et l'*ὑπερηφάνια*.
5. Trois degrés sur l'acquisition de l'*ἡσυχία* et de l'*ἀπαθεία*, qui permettent la *προσευχή* ou prière pure.

Un trentième degré, consacré aux vertus théologiques (cf. p. 245), conclut le traité. On voit combien sont nombreuses les références empruntées par Climaque à Evagre ; or la diffusion extraordinaire de l'*Echelle du Paradis* dans les milieux monastiques orientaux jusqu'à nos jours (au moins 638 manuscrits répertoriés) y garantit aux idées d'Evagre une popularité indirecte tout à fait considérable. On note que chez Climaque, le dernier degré à atteindre est celui de l'*ἀπαθεία* et de l'*ἡσυχία*. La conception évagrienne de la vie ascétique, fondée sur le dépouillement de tout affect, a influencé à travers l'*Echelle du Paradis* toute la mystique orientale postérieure ; c'est donc par l'intermédiaire d'Evagre, entre autres Pères, que la mystique orientale et sa pratique de la prière sont empreintes d'influences stoïciennes.

Outre Climaque, il faut noter la circulation des doctrines évagriennes dans le corpus connu sous le nom d'"Ephrem Grec", datant du v^e siècle pour l'essentiel.

Dans un texte attribué à Jean Damascène²²⁴ sous le titre *De octo spiritibus nequitiae*²²⁵, et à l'Ephrem Grec sous le titre *De octo cogitationibus*²²⁶, l'auteur anonyme commence ainsi son prologue : *Sache, frère, que huit sont les pensées qui assaillent le moine, comme disent les Pères. Le premier est celle de gourmandise, la seconde celle du mauvais et honteux*

²²⁴Il faut noter que la pratique de la pseudépigraphie n'est jamais entièrement gratuite ; le Damascène a effectivement été influencé par l'enseignement d'Evagre : cf. *infra*.

²²⁵PG 95, 80-85

²²⁶CPG 3975.

désir, le troisième celui de l'avarice, le quatrième celui de la tristesse, le cinquième celui de la colère, le sixième celui de l'acédie, le septième celui de la vaine gloire, et le huitième celui de l'orgueil²²⁷. On notera que, sauf pour la *πορνεία*, ce sont non seulement les termes, mais aussi l'ordre préconisé par Evagre.

Dans un autre texte attribué à Jean Damascène sous le titre *De virtutibus et vitiis*²²⁸, et à l'Ephrem Grec sous le titre *De virtutibus et passionibus*²²⁹, l'auteur anonyme répartit les vices à la façon d'Evagre, en suivant les trois facultés platoniciennes de l'âme : *Pour montrer plus clairement les passions selon la tripartition de l'âme, j'ai décidé d'exposer brièvement aussi cela. L'âme est donc divisée en trois parties : l'intellect, l'irascibilité, et la concupiscence...*²³⁰.

Enfin, un troisième texte, attribué uniquement cette fois à l'"Ephrem Grec", *Περὶ τῶν ὀκτώ λογισμῶν*²³¹, reprend la matière des *Huit esprits de malice*.

Tous ces textes sont, sinon d'Evagre lui-même, en tout cas fortement inspirés de sa doctrine ; si on les considère en les ajoutant aux textes authentiquement évagriens qui circulent sous le nom de Nil d'Ancyre²³², et à l'emploi des catégories évagriennes par Jean Climaque, il apparaît que la doctrine évagrienne des vices était largement diffusée dans les monastères de langue grecque entre le v^e et le viii^e siècle. La *Doctrina Patrum*, un florilège du viii^e siècle, cite par exemple les *Huit esprits de malice* parmi une liste de 21 ouvrages patristiques fondamentaux²³³.

Perpétuation par Maxime et Jean Damascène

Cependant, en raison même de la notoriété de l'*Echelle du Paradis*, à partir du vii^e siècle, il devient malaisé de distinguer ce qui est de l'influence directe des textes d'Evagre et ce qui doit lui être attribué indirectement par le biais de Jean Climaque. Comme Jean Climaque, à la différence de Cassien, n'insiste pas sur le fait que les huit vices constituent un *numerus clausus*, le nombre des vices n'a pas fini gravé dans le marbre en Orient comme il l'a été en Occident.

²²⁷(PSEUDO)-JEAN DAMASCÈNE, *de octo spiritibus nequitiae*, PG 95, 80a. Γίγνωσκε. ἀδελφέ, ὅτι ὀκτώ εἰσιν οἱ λογισμοὶ οἱ πολεμοῦντες τὸν μοναχὸν, καθὼς λέγουσιν οἱ Πατέρες. Πρῶτον ὁ τῆς γαστριμαργίας, δεύτερος ὁ τῆς κακῆς καὶ αἰσχροῦ ἐπιθυμίας, τρίτος ὁ τῆς φιλαργυρίας, τέταρτος ὁ τῆς λύπης, πέμπτος ὁ τῆς ὀργῆς, ἕκτος ὁ τῆς ἀκηδίας, ἑβδομος ὁ τῆς νενοδοξίας, καὶ ὁ τῆς ὑπερηφανίας ὄγδοος.

²²⁸PG 95, 85-98

²²⁹CPG 4055.

²³⁰(PSEUDO)-JEAN DAMASCÈNE, *de virtutibus et vitiis*, PG 95, 92b. Ἴνα δὲ σαφέστερον ἔτι τὰ πάθη κατὰ τὸ τῆς ψυχῆς τριμερῆς διαγιγνώσκῃται, καὶ τάδε ἐν ἐπιτόμῳ προσθήναι διεκρίσαμεν. Ἡ ψυχὴ διαίρεται εἰς τρία, λογιστικόν, θυμικόν, καὶ ἐπιθυμητικόν...

²³¹CPG 3956.

²³²Cf. *Analyse de la tradition manuscrite d'Euloge et des Vices*.

²³³DIEKAMP, Frantz, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Munich 1907, p. 242.

Parmi les auteurs du VII^e siècle ayant le plus certainement puisé à la source même de la doctrine des vices d'Evagre, on peut compter Maxime le Confesseur²³⁴ (580 - 662). Dans ses *Centuries*, lorsqu'il évoque les vices, sa terminologie est évagienne : *L'amour de soi, comme on dit souvent, est la cause de toutes les pensées des passions. C'est d'elle en effet que naissent les trois pensées les plus propres à la puissance concupiscible, la gourmandise, l'avarice et la vaine gloire. De la gourmandise naît la luxure, de la l'avarice l'avidité, de la vaine gloire, l'orgueil. Tous les autres vices : colère, tristesse, rancune, acédie, envie, médisance, etc., suivent l'un de ces trois*²³⁵. On peut noter que les neuf vices du présent traité, dont l'envie, figurent dans cette liste avec les noms que leur donne Evagre ; quant à ceux qu'ajoute Maxime (comme *καταλαλιά*), le vocabulaire est toujours Evagrien. Le terme même de "pensées" pour désigner ces vices est repris au Pontique. De plus, Maxime reprend un élément de la répartition des vices en trois groupes que nous avons mise en évidence plus haut²³⁶. De façon plus précise encore, il évoque la façon dont la luxure peut naître de la gourmandise, un phénomène évoqué par Evagre au ch. 18 d'*Euloge*.

De façon plus générale, la notion d'*habitus* moral telle qu'elle a été développée par Evagre a été reprise par Maxime. L'idée d'un *habitus* vertueux (*ἔξις*, dans *Euloge* *τρόπος*, cf. p. 41) entretenu par une constante activité ascétique (*ἐνεργεία*) n'a certes pas besoin de s'appuyer sur Evagre, puisque l'on peut la tirer aisément des écrits moraux d'Aristote ; mais la référence même à Aristote pour fonder une théologie morale n'est pas si fréquente chez les Pères Byzantins que Maxime n'ait pas à s'inspirer d'Evagre pour penser à y recourir²³⁷.

L'usage que fait Maxime du cercle vertueux *ἐνεργεία/ἔξις* dépasse largement le cadre de la théologie de l'ascèse, puisqu'il en fait le socle de toute sa sotériologie : pour lui en effet, si le monde est sauvé, c'est parce que le Christ s'est placé dans un parfait *habitus* d'obéissance vis-à-vis du Père, rejetant donc parfaitement le vice suprême d'orgueil. Cependant, la référence au combat ascétique, notion typiquement évagienne, demeure le point de départ de sa réflexion. La résolution pour l'obéissance, prise au jardin des Oliviers, est vue par Maxime comme le moment crucial où s'est jouée la rédemption ; et elle est décrite

²³⁴VILLER, M., "Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les œuvres d'Evagre le Pontique", *Revue d'ascétique et de mystique* 11, Paris 1930, p. 156-184, 239-268, 331-336.

²³⁵MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité* 3, 56 : SC 9 p. 140. Ἡ φιλαυτία. ὡς πολλάκις εἴρηται. πάντων τῶν ἐμπαθῶν λογισμῶν αἰτία καθίσταται. Ἐκ γὰρ ταύτης γεννῶνται οἱ τρεῖς γενικώτατοι τῆς ἐπιθυμίας λογισμοί, ὁ τῆς γαστριμαργίας καὶ τῆς φιλαργυρίας καὶ τῆς κενοδοξίας. Ἐκ μὲν τῆς γαστριμαργίας γεννᾶται ὁ τῆς πορνείας, ἐκ δὲ τῆς φιλαργυρίας, ὁ τῆς πλεονεξίας, ἐκ δὲ τῆς κενοδοξίας, ὁ τῆς ὑπερηφανίας. Οἱ δὲ λοιποὶ πάντες ἐκάστῳ τῶν τριῶν ἀκολουθοῦσιν, ὁ τε τῆς ὀργῆς καὶ ὁ τῆς λύπης καὶ ὁ τῆς μνησικακίας καὶ ἀκηδίας καὶ φθόνου καὶ καταλαλίας καὶ οἱ λοιποί.

²³⁶Cf. p. 213.

²³⁷C'est l'argument du P. RENCZES, Philipp Gabriel, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, éd. du Cerf, Paris 2003.

comme le combat d'un moine en cellule contre l'acédie²³⁸. Cette notion d'obéissance parfaite au Père a été décisive au concile de Constantinople III, qui s'est réuni en 681 pour trancher la question du monothélisme, et où la référence aux écrits de Maxime sur ce sujet a été décisive pour parvenir à la rédaction d'un texte consensuel²³⁹.

L'influence d'Evagre dans la doctrine des vices, enfin, se poursuit dans le domaine grec jusqu'au VIII^e avec Jean Damascène (676 - 749). Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, un certain nombre de textes de l'"Ephrem Grec" circulent attribués à cet auteur ; cependant, le Damascène authentique a effectivement été sensible à ce point de l'enseignement d'Evagre. Comme nous l'avons montré dans l'Introduction à *Euloge*, il reprend dans l'*Homelia in ficum arefactam* la doctrine des contraires appliquée aux vices, en expliquant son origine médicale²⁴⁰.

Dans les *Sacra parallela*, Jean Damascène reprend aussi le lien que fait Evagre entre les vices comme disposition acquise et influences diaboliques : *Tous les démons n'accomplissent pas les mêmes services ou les mêmes tâches perverses auprès du Diable. Les uns éveillent habituellement la vaine gloire, les autres l'envie etc., les autres sévissent au sujet de la gourmandise, de l'ivrognerie et de la luxure*²⁴¹. Les vices nommés, ici encore, obéissent à la terminologie évagrienne.

Déclin de cette doctrine

Cependant, dans ses écrits, le moine de Mar Sabas adopte aussi une subdivision de son cru, en vices corporels et spirituels, et ajoute de nombreux autres vices à côté des huit évagriens : l'ivrognerie, l'insolence, le vol, l'ingratitude, le mensonge, etc. La liste qu'il dresse finit par comporter des dizaines de vices. Ainsi, chez Jean Damascène, comme chez la plupart des auteurs byzantins postérieurs, la conscience d'une liste close des vices principaux finit par être diluée par le souci d'exhaustivité et la volonté d'énumérer le plus grand nombre de vices possible. Ainsi, si les écrits d'Evagre (directement, et par l'intermédiaire de Jean Climaque) ont pu influencer les auteurs de la seconde partie du Moyen-Âge, en particulier les hésychastes de la mouvance de Grégoire Palamas, c'est surtout sur le point de l'ἀπαθεία ; la doctrine de la liste des vices, elle, rencontre peu d'écho en domaine grec après Jean Damascène. En effet, cette notion issue des monastères égyptiens avait surtout

²³⁸ *Ibidem*, p. 263.

²³⁹ Cf. LARCHET, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, Paris 1996, p. 20

²⁴⁰ Cf. p. 45.

²⁴¹ JEAN DAMASCÈNE, *Sacra Parallela*, PG 95, 1169a. Οὐ πάντες οἱ δαίμονες τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύματα, ἢ τὰς αὐτὰς πονηρὰς λειτουργίας ἐπιτάσσονται παρὰ τοῦ διαβόλου [...] Καὶ ἄλλοι μὲν εἰς κενοδοξίαν καὶ φθόνον καὶ τὰ ἐξῆς διεγείρειν εἰώθασιν [...] ἄλλοι δὲ περὶ γαστριμαργίαν καὶ μέθην καὶ πορνείαν σχολάζουσι.

cours dans ce milieu, et la perte de vitesse des grandes laures du désert égyptien après la conquête arabe a entraîné sa disparition.

Cette éclipse n'est que relative, cependant, puisque, faute de voir ce point de doctrine repris par des auteurs d'envergure, les textes d'Evagre qui véhiculent l'idée de la liste des vices continuent d'être copiés et exploités, à Constantinople et au mont Athos²⁴². Les fondations athonites, qui commencent à prendre leur essor à partir du x^e siècle, donnent un dynamisme nouveau à la tradition des Pères du désert. Parmi les auteurs qui reprennent certains points de la doctrine d'Evagre, il faut citer Grégoire Palamas (1296 – 1359). Ce moine athonite, fondateur de l'hésychasme, cite dans ses écrits Evagre sous le nom de Nil. Il fait lui aussi de l'ἡσυχία une composante centrale de la doctrine ascétique, mais lui donne le sens plus mystique d'un repos en Dieu plutôt que d'une simple élimination des passions. Au sujet des vices, cependant, Grégoire Palamas reprend clairement un point de la doctrine évagrienne de la liste ces vertus, celle de sa corrélation avec la tripartition de l'âme, dans son traité *de Mentali Quietudine* : *Puisque l'âme a trois parties et qu'on y discerne trois puissances, l'intellective, l'irascible et la concupiscible, et qu'elle tombe malade selon celles-ci, c'est à bon droit que Jésus, pour la guérir, a commencé sa thérapie par la dernière, la concupiscible*²⁴³. Par la suite du traité, Grégoire nomme plusieurs vices comme la φιλοκτημοσύνη, la φιλοδοξία, l'ὑπερηφανία, la λυπή. L'hésychasme du xiv^e siècle maintient donc, sinon la formulation exacte, tout du moins l'esprit de la liste évagrienne des vices.

La doctrine des vices et des vertus pratiques, dans la chrétienté orthodoxe, ne s'est donc pas implantée dans la culture religieuse populaire de la même façon qu'en Occident, par la médiation de l'érudition scholaistique. Cependant, elle a pu grâce au monachisme athonite continuer à être connue et transmise. Sur la sainte montagne, en effet, la collecte et la copie des œuvres d'Evagre s'est poursuivie bien au-delà du Moyen-Age, les manuscrits les plus récents des deux présents traités datant du xviii^e siècle.

²⁴²Cf. p. 90.

²⁴³GRÉGOIRE PALAMAS, *De Mentali Quietudine*, PG 150, 1062a. Τριμεροῦς δὲ οὐσης τῆς ψυχῆς, καὶ ἐν τρισὶ δυνάμεσι θεωρουμένης, λογιστικῆς, θυμικῆς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς, καὶ νοσοῦσης κατὰ ταῦτα πάντα, εἰκότως ὁ ταύτην ἰώμενος Χριστὸς ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου τῆς ἐπιθυμίας ἤρξατο τῆς θεραπείας.

Analyse de la tradition manuscrite

Manuscrits grecs

La question de l'authenticité des *Vices opposés aux Vertus* est liée à celle du traité à *Euloge*. En effet, la plupart des manuscrits qui comportent les deux textes les présentent à la suite, et beaucoup, notamment l'*Atheniensis* 517 et ses apoglyphes, lui donnent le titre Λόγος πρὸς Εὐλόγιον β'. Les arguments favorables à l'authenticité sont en grande partie les mêmes que pour *Euloge* : l'attribution par une grande partie des manuscrits grecs, et par tous les manuscrits syriaques, arméniens et géorgiens, ainsi que la doctrine, qui, comme nous l'avons montré plus haut, est purement évagrienne, malgré la bizarrerie que constitue l'ajout de l'envie comme huitième vice : dans d'autres textes évagriens, le φθόνος apparaît aussi au nombre des vices¹, et Grégoire le Grand également ajoute le vice de l'*invidia* dans les *Moralia in Job*².

La tradition du traité *Vices opposés aux Vertus* suit globalement celle d'*Euloge* : on retrouve deux traditions principales, ω (mieux représentée pour cette œuvre) et α, cette dernière se subdivisant en deux branches : ξ, les apoglyphes du *Protatou* 26, comprenant notamment le *Megistes Lavras* Γ 93, manuscrit fort diffusé mais problématique, et la branche ν, où le traité figure au sein d'un "corpus nilien". Par ailleurs, au sein de la tradition ω, trois manuscrits tardifs (xiii^e, xiv^e et xv^e siècles) dont le ou les apoglyphes sont perdus, le *Parisinus* 1091, l'*Atheniensis* 517 et l'*Athous Megistes Lavras Kappa* 105, donnent un texte différent quant à la finale.

Par rapport à *Euloge*, la recension originale est donc plus difficile à identifier, puisqu'il existe plusieurs versions du texte, que nous classons en fonction de leur finale :

- La version A, représentée par la majorité des manuscrits, qui présente une finale courte. Cette finale est assez abrupte : elle ne comporte pas de vice opposé au φθόνος

¹*Disciples* 93.

²*Mor.* xxxi 45, 87.

et le paragraphe consacré à ce dernier vice est plus court que les autres.

- La version A₂ : le manuscrit E et ses copies, qui récrivent cette finale courte en portant à 9 le nombre des vices par l'ajout de l'orgueil (ὑπερηφανία), conformément à ce qui est annoncé dans le prologue.
- La version B, celle du *Atheniensis 517*, du *Parisinus 1091* et de l'*Athous Megistes Lavras Kappa 105*, ainsi que de leurs descendants, qui comporte neuf vices ainsi que l'annonçait le prologue, et correspond au texte de la version syriaque et arabe (ainsi qu'à la version géorgienne, faite sur cette dernière).

Ces variantes au niveau de la finale du texte ont peut-être été causées par un problème doctrinal, qui vient de l'ajout de l'envie aux huit autres vices habituels de la liste évagrienne. Il est clair cependant que la version A ne résout rien : dans tous les manuscrits, c'est le φθόνος qui apparaît en huitième position, avant la mutilation, et non l'ὑπερηφανία, et l'annonce du plan comporte de toute façon neuf couples vice/vertu. Cependant, aucune liste n'omet jamais l'orgueil.

La version B, c'est-à-dire le texte qui figure dans les manuscrits de la branche λ, doit globalement être considérée comme le bon texte : elle jouit de la confirmation des versions et de la tradition indirecte. De plus, l'analyse lexicale montre que le vocabulaire qui y est employé est évagrien : par exemple, des termes relativement rares comme ἀποβρασμός ou ἔκπτωσις, employé dans la finale B ch. 9 l. 7, et ch. 9 l. 2-3 respectivement, se retrouvent dans *Euloge* ch. 7 l. 41 et ch. 16 l. 18. Néanmoins, elle n'est pas non plus entièrement satisfaisante. Elle ajoute par rapport à la version A un certain nombre d'ῥοι pour chaque couple de vices/vertus, avant même la mutilation finale. Un certain nombre de ces ῥοι peuvent être confirmés par les versions et la tradition indirecte, mais non pas tous ; en effet, la nature du texte le rend très vulnérable aux interpolations. Nous avons édité en plus petits caractères les parties de la version B qui bénéficient d'une moindre authenticité.

Tradition α, branche ξ : Corpus Evagriens.

- **D : *Athous Protatou 26***³. x^e siècle, parchemin, 300 × 230 mm., 330 ff., 21 lignes.

Le texte va du f. 95v au f. 99 et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (ordre du corpus CE).

³LAMBROS, Sp. P., *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos* (Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους κωδίκων), Cambridge 1895-1900, p. 5.

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... Desinit : ... ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ;

Titre : Τοῦ αὐτοῦ.

Ce manuscrit comporte la finale A, de même que le reste de la tradition α.

Le Protatou 26, pour les *Vices* aussi bien que pour *Euloge*, est la source principale de E, le plus important manuscrit de la branche ζ, mais qui est aussi l'un des plus contaminés de toute la tradition :

- **E : *Athous Megistes Lavras Γ 93***⁴. xi^e siècle, parchemin, 240 × 190 mm., 315 ff., 27 lignes.

Le texte va du f. 295v au f. 298 et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (ordre du corpus CE).

Inc. : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... Des. : ...καθαροποιεῖ τὴν καρδίαν. Τίς δὲ ἐστὶν ὁ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ ὁ μὴ λαμβανόμενος ἑαυτοῦ ἐπὶ ἐντολῆς Θεοῦ ἀθετήσει, ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ;

Titre : Τοῦ αὐτοῦ.

La finale A₂, propre à E et à ses copies, et qui comprend un vice supplémentaire, a peut-être été inspirée au copiste de E par un manuscrit de la tradition ω.

Cette finale du traité portée par E se retrouve dans plusieurs manuscrits copiés sur celui-ci :

- ***Matsouki***⁵. xiv^e siècle, papier, 295 × 210 mm., 564 ff., 2 col., 46 lignes.

Le texte va du f. 438 au f. 439 et se situe entre le *Pratique* et la fin de la sélection évagrienne (ordre propre à ce manuscrit).

Incipit : Γαστριμαργία ἐστὶ πορνείας μήτηρ..... ; desinit : ...καθαροποιεῖ τὴν καρδίαν. Μακάριοι γὰρ, φῆσιν, οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὄψονται· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ περι τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου σημαίνοντα : τί μὲν ἐστὶ γαστριμαργία, τί δὲ ἐγκράτεια· τί δὲ πορνεία, καὶ τί σωφροσύνη· φιλαργυρία καὶ ἀκτημοσύνη· λύπη καὶ χαρά· ὀργὴ καὶ μακροθυμία· ἀκηδία καὶ ὑπομονή· κενοδοξία καὶ ἀκενοδοξία· ὑπερηφανία καὶ ταπεινώσις.

Ce traité est copié sur le *Megistes Lavras Γ 93* ; en effet, selon les pièces, le manuscrit de *Matsouki* a pour apographe soit ce dernier, soit le *Xenophon 36*, comme c'est le cas pour le *traité à Euloge*.

Le prologue est absent du *Matsouki*, ou plutôt il a été en partie intégré dans le titre, et une doxologie finale est ajoutée ; de plus, le paragraphe concernant le φθόνος et l'ἀφθονία a été omis,

⁴SPYRIDON DE LA GRANDE LAURE et EUSTRATIADIS, Sophronios, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the library of the Laura of Mount Athos* (Harvard Theological Studies 12), Cambridge (Massachusetts) 1925, p. 46.

⁵GIANNAKES, G. N., et SABBANTIDES, Το χειρόγραφο της Βύλιζας στο Ματσούκι Ιωαννίνων, Δωδώνη 12 (1983), p. 253-261.

dans le corps du texte ainsi que dans le titre, le copiste voulant certainement retrouver la liste classique de huit vices. Cependant, la présence de l'interpolation propre à E ne peut laisser aucun doute sur la filiation du manuscrit.

- ***Athous Megistes Lavras* Γ 40⁶**. Ce manuscrit est composé de deux parties d'époques et de caractéristiques différentes cousues ensemble. Pour cette partie, XIII^e siècle, parchemin, 235 × 140 mm., 69 ff., 24 lignes.

Le manuscrit est mutilé au début. Le texte va du f. 001 au f. 003 et se place avant des extraits des *Skemmata*. Ce sont des extraits de l'œuvre, et non le texte complet.

Incipit (mutilé) : ... σκιδόγραφοσ ἀρετυμάτων (ch. 1 l. 3) ; desinit : [θεοπά]ροχοσ καὶ ἀληθινὴ φι[λία σοφίας] (ch. 9, version A2 de la finale).

- ***Vaticanus gr. 703*⁷**. XIV^e siècle, papier, 295 × 220 mm., 302 ff., 31 lignes.

Le texte va du f. 176v au f. 178 et se situe entre les lettres de Nil et un extrait du *Pratique*.

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγουσ τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξει τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕωσ μὲν... ; desinit : ...καθαροποιεῖ τὴν καρδίαν. Τίς δὲ ἐστὶν ὁ καθαρὸσ τῇ καρδίᾳ ὁ μὴ λαμβανόμενοσ ἑαυτοῦ ἐπὶ ἐντολῆσ Θεοῦ ἀθετήσει, ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ ;

Titre : Ἐυαγρίου μοναχοῦ.

- ***Athous Vatopedi* 423⁸**. XV^e siècle, papier, 180 × 130 mm., 257 ff., 25 lignes.

Le texte va du f. 31v au f. 36v et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (ordre du corpus CE).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγουσ τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξει τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕωσ μὲν... ; desinit : ...καθαροποιεῖ τὴν καρδίαν. Τίς δὲ ἐστὶν ὁ καθαρὸσ τῇ καρδίᾳ ὁ μὴ λαμβανόμενοσ ἑαυτοῦ ἐπὶ ἐντολῆσ Θεοῦ ἀθετήσει, ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ ;

Titre : Τοῦ αὐτοῦ.

- ***Athous Panteleimon* 635⁹**. Fin XVII^e siècle, papier, 205 × 160 mm., 140 ff., 17-26 lignes.

Le texte va du f. 58v au f. 62 et se situe entre *Euloge* et les 33 *Chapitres* (ordre composite, cf. infra).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγουσ τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξει τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕωσ μὲν... ; desinit : ...καθαροποιεῖ τὴν καρδίαν. Τίς δὲ ἐστὶν ὁ καθαρὸσ τῇ καρδίᾳ ὁ μὴ λαμβανόμενοσ ἑαυτοῦ ἐπὶ ἐντολῆσ Θεοῦ ἀθετήσει, ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ ;.

Titre : Ἀρεταὶ καὶ κακία.

Pour ce traité, le manuscrit n'est plus apographe du Xenophon 36, le copiste ayant changé de modèle en cours de copie d'*Euloge* en faveur de E.

⁶SPYRIDON DE LA GRANDE LAURE et EUSTRATIADÉS, Sophronios, *op. cit.*, p. 37.

⁷MERCATI, DEVREESSE *et al.*, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti receniti jussu Pii XI Pontificis Maximi*, Vatican 1923, p. 181-186.

⁸EUSTRATIADÉS, Sophronios et ARCADIUS DE VATOPEDI, *op. cit.*, p. 82.

⁹LAMBROS, *op. cit.*, t. 2 p. 407.

- **Marcianus gr. ap. XI, 25¹⁰**. AD 1428, papier, 220 × 145 mm., 195 ff., 30 lignes.

Le texte va du f. 184v au f. 186 ; ce manuscrit ne comporte, en fait de sélection Nilo-Evagrienne, que cette unique pièce. La finale A2 indique qu'il s'agit d'un descendant de E.

Incipit f. 184v : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους... **Desinit** f. 186 : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελεία

Titre : sans titre.

- **Athous Vatopedi 57¹¹**. (xiii^e siècle), parchemin, 341 × 247 mm., 518 ff., 28-36 lignes.

Le texte va du f. 480v au f. 481v et se situe entre un extrait du *Pratique* et un des *Skemmata* (ordre apparenté au corpus CE). Avant la première phrase du texte, s'insère une citation du *Pratique*, ch. 6, qui explicite le thème du traité.

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, σημαίνοντα... ; **desinit** : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελεία.

Titre : sans titre.

Cette copie du Megistes Lavras Γ 93 abrège en plusieurs endroits le texte : le copiste ne garde que la première et la dernière phrase du prologue, et omet pour chaque vice quelques définitions.

Cette sélection s'explique par la nature du manuscrit, qui est un recueil océanique d'extraits d'auteurs ascétiques, puisant à plusieurs sources.

Le manuscrit gr. 1076 de la BnF est une copie directe du précédent :

- * **Paris BnF gr. 1076¹²**. (xiv^e siècle), pap., 225 × 135/150 mm., 323 ff., 29 lignes.

Le texte va du f. 275 au f. 276v et se situe entre un extrait du *Pratique* et la fin de la sélection évagrienne (cf. manuscrit précédent).

Incipit : Ὀκτώ εἰσι πάντες οἱ γενικότατοι λογισμοί, ἐν οἷς περιέχεται πᾶς λογισμός, δι' οὗ πᾶσα ἁμαρτία ἀπετελεῖται. Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, σημαίνοντα... ; **desinit** : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελεία.

Titre (ajouté *a posteriori* en rouge dans la marge) : Περὶ τῶν ὀκτῶ τῆς κακίας λογισμῶν καὶ τῶν ἀντιζύγων αὐτῶν.

Cette copie du Vatopedi 57 présente les mêmes coupures que son modèle.

- **Ba : Vaticanus Barberinus gr. 515¹³**. AD 1244, parchemin, ? × ? mm., 174 ff., 26 lignes.

Le texte va du f. 079 au f. 071 et se situe entre les *Huit esprits* et cinq chapitres de la recension longue du traité *Sur les pensées* (sélection originale).

Incipit : Ἔστιν οὖν γαστριμαργία πορνείας μήτηρ... ; **desinit** : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελεία.

¹⁰MIONI, E., *Codices graeci manuscripti bibliothecae divi Marci Venetiarum*, Rome 1972, t. 3 p. 141.

¹¹EUSTRATIADIS, Sophronios et ARCADIUS DE VATOPEDI, *op. cit.*, p. 82.

¹²OMONT, H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements*, Paris 1886-1888, t. 1 p. 216.

¹³Sala di Consultazione Ms. 377, p. 166-167.

Titre : Ἀντίζυγος περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ τί μὲν ἐστὶ γαστριμαργία καθ' ἧς ἐγκράτεια καὶ τὰ λοιπά.

Le texte de Ξ comporte la finale A, ce qui en fait un représentant de la tradition α; cependant, il occupe dans cette tradition une place à part. Une de ses caractéristiques principales est l'absence du prologue, dont la dernière phrase se trouve cependant reprise dans le titre. Comme certains manuscrits réalisés pendant l'occupation latine de Constantinople, il a peut-être été copié sur un modèle d'une branche inhabituelle parce que les manuscrits plus canoniques étaient inaccessibles. Le traité des *Vices opposés aux Vertus* prend place à l'intérieur d'un corpus d'œuvres nommément attribuées à Evagre.

Tradition α, branche ν : Corpus Niliens.

Précurseurs du Corpus CN₁

- **Kiev 43.** Φ. 301 / 149 Π¹⁴. xiv^e siècle, papier, 202 × 137 mm, 432 ff., 28 lignes.

Le texte va du f. 147 jusqu'au f. 149v et se situe entre un recueil d'extraits d'autres auteurs, et un extrait des *Pensées*.

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ... ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ;

Titre : Τοῦ αὐτοῦ περὶ... γαστριμαργίας.

Le prologue est très abrégé, mais on ne peut en restituer qu'un texte fragmentaire en raison du dégât que l'humidité a fait subir au manuscrit. Dans la suite d'*Euloge*, le traité devrait logiquement être copié sur le Koutloumousiou 18, mais il est impossible de le vérifier, en raison de la mutilation de ce dernier, qui ne possède plus les *Vices*. L'ordre des pièces est cependant différent dans les deux manuscrits.

- **Mo : Monacensis gr. 498**¹⁵. x^e siècle (sauf les ff. 9, 161-168v, et 209-264), parchemin, 215 × 140 mm., 264 ff., 31 lignes.

Le texte va du f. 99v au f. 101 et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (ordre apparenté au corpus CN₁).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ περὶ παθῶν.

- **Π : Parisinus gr. 913**¹⁶. x^e siècle, parchemin, 260 × 175/185 mm., 290 ff., 30 lignes.

Le texte va du f. 183 au f. 185 et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (ordre apparenté au corpus CN₁).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ.

¹⁴CHERNUKHIN, Eugène (*et al.*), Грецькі рукописи у зібраннях Києва, Kiev 2000, p. 72. La nouvelle cote est 43. Φ. 301 ; l'ancienne, 149 Π, est celle du vieux catalogue РЕТРОВ, N. J., Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. Kiev, 1875-1879.

¹⁵HARDT, I., *Catalogus manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, Munich 1806-1812.

¹⁶OMONT, *op. cit.*, t. 1 p. 173-174.

Titre : Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου περὶ παθῶν.

Corpus CN₁

Le *Marcianus*, de même que pour *Euloge*, intègre les *Vices opposés aux Vertus* à un corpus CN₁, dont les manuscrits précédents sont des préfigurations :

- **Ma : *Marcianus gr. 131***¹⁷. xi^e siècle, parchemin, 345 × 245 mm., 369 ff., 27 lignes.

Le texte va du f. 24 au f. 26v et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (Modèle du corpus CN₁).

Inc. : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῇ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... Des. : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας.

Ce manuscrit, comme nous l'avons montré au sujet d'*Euloge*, a produit les deux copies suivantes, le *Vaticanus gr. 1434* et l'*Atheniensis gr. 510* :

- ***Vaticanus gr. 1434***¹⁸. xii^e siècle, parchemin, 285 × 215 mm., 315 ff., 25-33 lignes.

Le texte va du f. 024 au f. 026 et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (Ordre du corpus CN₁).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῇ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ ;.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας.

Ce manuscrit a lui-même produit une copie :

- * ***Vaticanus Ottobonianus gr. 143***¹⁹. xvii^e siècle, papier, 279 × 198 mm., 455 ff., 12-15 lignes.

Le texte va du f. 50v au f. 56 et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (Ordre du corpus CN₁).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῇ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ ;.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας.

- ***Atheniensis gr. 510***²⁰. xiii^e siècle, parchemin, 220 × 170 mm., 257 ff., 29 lignes.

Le texte va du f. 103 au f. 105 et se situe entre les *Huit esprits de malice* et les *Skemmata* (Sélection du corpus CN₁).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῇ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν ἀντιζύγων τῶν ἀρετῶν κακιῶν κεφάλαια δεκαπέντε.

¹⁷MIONI, *op. cit.*, t. 1 p. 182-184.

¹⁸Ms. Sala di Consultazione 323, ff. 396v-397.

¹⁹FERON *op. cit.*, p. 80.

²⁰SAKKELION, Joannis, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς βιβλιοθηκῆς τῆς Ἑλλάδος, Athènes 1892, p. 101.

- * **Athous Dionysiou 271²¹**. xiv^e siècle, pap. non filigrané, in-octavo, ff. 322, 20 lignes.

Le texte va du f. 274v au f. 277v et se situe entre les *Huit esprits de malice* et les *Skemmata* (Sélection du corpus CN₁).

Incipit : [Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν ἀντιζύγων τῶν ἀρετῶν κακιῶν κεφάλαια δεκαπέντε] Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν ἀντιζύγων τῶν ἀρετῶν κακιῶν κεφάλαια δεκαπέντε.

Copie du précédent.

Corpus CN₂

Le manuscrit *Laurentianus*, modèle du corpus CN₂, présente un texte similaire à l'ensemble précédent :

- **La : Laurentianus gr. IX. 18²²**. xii^e siècle, parchemin, in-quarto, 317 ff., 32 lignes.

Le texte va du f. 227 au f. 229v et se situe entre *Euloge* et le *Discours sur la pauvreté volontaire*, un texte authentique de Nil (Modèle du corpus CN₂).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ. Χριστὸς δὲ ὑμῶν ἔστω ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ θελήματος αὐτοῦ εὐοδος αὐτῷ πρέπει δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ λόγος δεύτερος πρὸς τὸν αὐτὸν.

Comme pour *Euloge*, ce manuscrit rajoute à la fin du traité une doxologie.

De même que pour le traité à *Euloge*, plusieurs manuscrits ont copié le traité *des Vices opposés aux Vertus* sur le manuscrit La :

- **Athous Dochiariou 85²³**. xiii^e siècle, papier, ??? × ??? mm., 487 ff., 2 col., 34-40 lignes.

Le texte va du f. 407v au f. 408v et se situe entre *Euloge* et le *Discours sur la pauvreté volontaire* (Ordre du corpus CN₂).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ. Χριστὸς δὲ ὑμῶν ἔστω ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ θελήματος αὐτοῦ εὐοδος αὐτῷ πρέπει δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ περὶ σωφροσύνης, ἀκτημοσύνης, χαρᾶς... τὰς ἀντιζύγους κακίας.

²¹LAMBROS, *op. cit.*, t. 1 p. 392.

²²BANDINI, A. M., *Catalogus codicum mss Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera graecorum Patrum*, Florence 1764-1770, p. 419-422.

²³LAMBROS, *op. cit.*, t. 1 p. 244.

Le manuscrit suivant est particulièrement proche du précédent par son contenu, mais ne comporte pas les remaniements (notamment au niveau des titres) propres au Dochiariou. Cela laisse supposer qu'ils ont un ancêtre commun intermédiaire entre eux et le *Laurentianus*.

- **Marcianus gr. 494**²⁴ XIII^e siècle, papier non filigrané, 435 × 290 mm., 320 ff. (+ 307 bis), 50 lignes (2 col.).

Le texte va du f. 302r au f. 302v et se situe entre une sélection de lettres de Nil et un discours ascétique attribué à Nil (Ordre apparenté au corpus CN₂, notamment en raison de la présence du récit sur Pachon au f. 307v). Ce manuscrit a composé une finale originale pour le traité, afin de fournir le paragraphe sur l'orgueil et l'humilité qui est annoncé par l'introduction, et qui n'apparaît pas dans la finale A transmise par les manuscrits de CN₂.

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξει τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ὀφθαλμῶν ἀλλοίωσις. Ταπεινώσις ἀντίδικος καὶ κατάλυσις κενοδοξίας καὶ ὑπερηφανίας ταπεινώσις, θεῖκόν πρᾶγμα, πνεῦμα θεῖον καὶ ἅγιον, πλήρης πάντων τῶν ἀγαθῶν, πίστεως, ἐλπίδος καὶ ἀγάπης.

Sans titre.

- **Parisinus IFEB 45**²⁵. Fin XIII^e siècle - début XIV^e, papier non filigrané, 180/185 × 135/140 mm., 247 ff., 27-29 lignes.

Le texte va du f. 246v au f. 247v et se situe entre les *Euloge* et la fin de la sélection évagrienne (Sélection du corpus CN₂).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξει τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ἡ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ. Χριστὸς δὲ ὑμῶν ἔστω ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ θελήματος αὐτοῦ εὐοδος αὐτῷ πρέπει δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων, ἀμήν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ λόγος δεύτερος πρὸς τὸν αὐτὸν.

- **Vaticanus Ottobonianus gr. 397**²⁶. XIV-XV^e siècle, papier, 293 × 201 mm., 143 ff., 34 lignes.

Le texte va du f. 084 au f. 084v et se situe entre *Euloge* et le *Discours sur la pauvreté volontaire* (Ordre du corpus CN₂).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξει τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ἡ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ. Χριστὸς δὲ ὑμῶν ἔστω ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ θελήματος αὐτοῦ εὐοδος· αὐτῷ πρέπει δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Νείλου Ἀσκητοῦ κεφάλαια διάφορα πρὸς Εὐλόγιον περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν²⁷.

²⁴MIONI, *op. cit.*, t. 2 p. 307-318. La présence de ce traité, dans un volume d'une écriture très dense, avec beaucoup d'abréviations et où tout est à la suite, n'a pas été signalée par Mioni.

²⁵GÉHIN, "Le plus ancien manuscrit grec de l'Institut Français d'Études Byzantines (IFEB 45)", REB 53 (1995), p. 289-293.

²⁶FERON, E., et BATTAGLINI, F., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti jubente Leone XIII Pont. Max. Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae descripti*, Rome 1893, p. 209.

²⁷Titre de seconde main.

- **Mosquensis Synod. gr. 338 (Vlad. 179)**²⁸ xii^e siècle, parchemin, 252/261 × 158/167 mm., 495 ff., 25-30 lignes.

Le texte va du f. 322 au f. 325 et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (Ordre apparenté au corpus CN₂). Le contenu de ce manuscrit s'apparente à celui du *Laurentianus*, mais l'absence de plusieurs fautes, notamment ἀλλοίωσις pour ἀλλοίωμα (ch. 8 l. 3), montre que ce n'est pas une copie.

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονία, ἕως μὲν... ; desinit : ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελεία. Χριστὸς δὲ ὑμῶν ἔστω ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ θελήματος αὐτοῦ εὐοδος αὐτῷ πρέπει δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ λόγος δεῦτερος πρὸς τὸν αὐτὸν²⁹.

Corpus CN₃

De même que pour *Euloge*, les manuscrits **Wo** et **Pa** forment un corpus distinct au sein de la branche ν.

- **Wo : Guelferbytanus 4284** (Gud. gr. 97)³⁰. xiii^e siècle, papier, 195 × 130 mm., 384 ff., 25-26 lignes.

Le texte va du f. 074 au f. 077 et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (Modèle du corpus CN₃).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονία, ἕως μὲν... ; desinit : ὀφθαλμῶν ἀλλοίωμα.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ περὶ παθῶν τῷ αὐτῷ.

Ce manuscrit, dont nous avons déjà fait remarquer au sujet du traité *A Euloge* qu'il était fort contaminé, et qu'il avait subi deux corrections successives de mains différentes, avait à l'origine la même finale que le manuscrit suivant (*Panteleeimonos 127*) mais la main 3 a ajouté le texte suivant : τίς δὲ ἐστὶν ὁ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ ὃ μὴ λαμβανόμενος ἑαυτοῦ ἐπὶ ἐντολῆς Θεοῦ ἀθετήσει, ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελεία; afin d'aligner le texte sur celui des autres manuscrits de la branche ν. On peut supposer que, comme pour *Euloge*, son modèle est un manuscrit proche du *Laurentianus*.

- **Pa : Athous Panteleeimonos 127**³¹. xv^e siècle, papier, 195 × 130 mm., 384 ff., 25-26 lignes.

Le texte va du f. 010 au f. 012v et se situe entre *Euloge* et les *Skemmata* (Ordre du corpus CN₃).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονία, ἕως μὲν... ; desinit : ὀφθαλμῶν ἀλλοίωμα.

²⁸VLADIMIR (Archimandrite), Систематическое описание рукописей Московской Синодальной библиотеки. Часть первая : Рукописи греческие, Moscou 1894, p. 203-207.

²⁹Πρὸς τὸν αὐτὸν est un ajout postérieur, d'une main qui correspond à l'un des propriétaires du manuscrit au xv^e siècle, Marc Eugenicos, qui l'a apparemment collationné sur un autre manuscrit du corpus CN₂

³⁰HEINEMANN, O. von, *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, t. IV : Die Gudischen Handschriften*, Wolfenbüttel 1913, p. 56-59.

³¹LAMBROS, p. cit., t. 2 p. 296.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ περὶ παθῶν τῶ αὐτῶ.

Corpus CN4

- **Metochion Panagiou Taphou 264**³². xv^e siècle, papier, 286 × 220 mm., 298 ff., 30 lignes.

Le texte va du f. 113v jusqu'au f. 115v et se situe entre le traité à *Euloge* et un écrit d'un autre auteur (Ordre apparenté au corpus CN4).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονία, ἕως μὲν... ; desinit : ...ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ Χριστὸς δὲ ἡμῶν ἔστω ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῶ θελήματος αὐτοῦ εὐοδος· αὐτῶ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας.

Comme pour *Euloge*, un prédécesseur de ce manuscrit a sans doute . On y retrouve la doxologie qui figure aussi chez La, mais que ce dernier a un peu amplifiée.

- **Y : Vaticanus Ottobonianus gr. 25**³³. AD 1564-1565, papier, 335 × 218 mm., 298 ff., 26 lignes.

Le texte va du f. 184 jusqu'au f. 186v et se situe entre le traité à *Euloge* et les *Huit esprits de malice* (Modèle du corpus CN4).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονία, ἕως μὲν... ; desinit : ...ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελείᾳ. Χριστὸς δὲ ἡμῶν ἔστω ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῶ θελήματος αὐτοῦ εὐοδος· αὐτῶ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας.

Autres

Le manuscrit suivant et sa copie font également partie de la branche ν :

- **Sabaiticus 366**³⁴. Début xiii^e siècle, parchemin, ff. 254, 37 lignes.

Le texte va du f. 217 au f. 218 et se situe entre des extraits d'Antoine le Grand, de Silvanus et de Nil, et la série Χαῖρε τὴν ἀρετὴν ἡνίκα πράττεις... (Sélection originale).

Incipit : Κατὰ τῆς γαστριμαργίας ἔστιν ἡ ἐγκράτεια... ; desinit : ὀφθαλμῶν ἀλλοίωμα.

Sans titre.

Manuscrit d'origine chypriote. Le prologue, dans ce manuscrit, est fortement remanié : il ne subsiste que le second paragraphe, qui a de plus subi une réécriture pour pouvoir faire office d'exorde.

³²PAPADOPOULOS-KERAMEUS, A. I., Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιοτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων, Saint-Petersbourg 1891-1915, t. 4 p. 244.

³³FERON, E., et BATTAGLINI, F., *op. cit.*, p. 23-24. Cf. aussi GRIBOMONT, Jean, "L'édition romaine (1673) des *Traçtatus* de S. Nil et l'*Ottobonianus gr. 25*", *Texte und Textkritik* (TU 133), Berlin 1987, p. 193-202.

³⁴PAPADOPOULOS-KERAMEUS, A. I., *op. cit.*, t. 2 p. 489.

- **Scorialensis Υ III 2** (gr. 272)³⁵. (xiii^e siècle), parchemin, 233 × 165 mm., 381 ff., 35 lignes.

Le texte va du f. 230v au f. 232 et se situe entre un recueil d'apophtegmes adressés à Nil et la série Χαῖρε τὴν ἀρετὴν ἡνίκα πράττεις... (Sélection originale).

Incipit : Κατὰ τῆς γαστριμαργίας ἐστὶν ἡ ἐγκράτεια... ; desinit : ὀφθαλμῶν ἀλλοίωμα.

Sans titre.

Tradition ω.

Contrairement au *Traité à Euloge*, il subsiste plusieurs copies entières du traité des *Vices opposés aux vertus* appartenant à la tradition ω : les manuscrits *Parisinus gr. 1091*, *Atheniensis 517*, *Megistes Lavras K 105* ainsi que leurs descendants. Tous ces manuscrits appartiennent à une même branche λ Ils se rapprochent de la version syriaque en se démarquant des autres manuscrits grecs sur plusieurs points : d'abord, ils comportent la finale B du traité ; ensuite, ils interpolent à plusieurs endroits des définitions supplémentaires pour chaque vice (notées dans cette édition entre crochets droits []); enfin, aucun manuscrit de cette branche ne comporte le traité *A Euloge* ; il devait cependant figurer dans le modèle de cette branche, puisque tous les manuscrits qui en font partie intitulent le traité λόγος β' πρὸς Ευλόγιον, malgré l'absence d'un λόγος α'.

- Φ : **Parisinus gr. 1091**³⁶. xiii^e siècle, parchemin, 222 × 152 mm., 289 ff., 34 lignes.

Le texte va du f. 266 au f. 268v et se situe entre un écrit d'un autre auteur et le traité *Sur la conscience* (sélection originale).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ὄφελος τῶν παρόντων οὐδέν.

Titre : Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου λόγος β' πρὸς Ευλόγιον.

Le manuscrit suivant est soit un descendant de ce dernier, soit un proche parent :

- **Athous Megistes Lavras Ω 35**³⁷. AD 1628, papier, 210 × 140 mm., 303 ff., 18 lignes.

Le texte va du f. 246v au f. 254v et se situe entre la *Lettre III 303* et la fin de la sélection évagrienne (sélection originale).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ὄφελος τῶν παρόντων οὐδέν..

Titre : Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου λόγος β' πρὸς Ευλόγιον.

³⁵Cf. ANDRÉS, Gregorio de, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de el Escorial*, 1965, t. 2, p. 145.

³⁶OMONT, H., *op. cit.*, t. 1 p. 218.

³⁷SPYRIDON OF THE LAURA, *op. cit.*, p. 332.

Ce manuscrit possède une copie :

- * ***Athous Megistes Lavras Λ 68***³⁸. xvii^e siècle, papier, 210 × 140 mm., 404 ff., 18 lignes.

Le texte va du f. 193 au f. 198 et se situe entre la *Lettre III 303* et la fin de la sélection évagrienne (cf. manuscrit précédent).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξει τῆ σῆ φιλοπονία, ἕως μὲν... ; desinit : ὄφελος τῶν παρόντων οὐδέν.

Titre : Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου λόγος β' πρὸς Ευλόγιον.

Le second manuscrit de la branche λ est le suivant :

- ***Λ : Atheniensis gr. 517***³⁹. xiii^e siècle, papier non filigrané, 220 × 160 mm., 345 ff., 29 lignes.

Le texte va du f. 314 au f. 318 et se situe entre la *Lettre III 303* et les *Chapitres sur les vertus* (sélection originale).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξει τῆ σῆ φιλοπονία, ἕως μὲν... ; desinit : ὄφελος τῶν παρόντων οὐδέν..

Titre : Τοῦ αὐτοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου λόγος β' πρὸς Ευλόγιον.

Il existe deux copies de ce manuscrit :

- ***Vaticanus gr. 730***⁴⁰. xiv^e siècle, papier, 290 × 215 mm., 284 ff., 30 lignes.

Le texte va du f. 186v au f. 188v et se situe entre la *Lettre III 303* et les *Chapitres sur les vertus* (sélection originale).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξει τῆ σῆ φιλοπονία, ἕως μὲν... ; desinit : ὄφελος τῶν παρόντων οὐδέν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ λόγος β' πρὸς Ευλόγιον.

- ***Skêtê tês hagian Annês 57***⁴¹. AD 1750, papier, 225 × 155 mm., 512 ff.

Le texte va du f. 506 au f. 512 et se situe entre la *Lettre III 303* et les *Chapitres sur les vertus*.

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξει τῆ σῆ φιλοπονία, ἕως μὲν... ; desinit : ὄφελος τῶν παρόντων οὐδέν.

Titre : Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου λόγος β' πρὸς Ευλόγιον.

Le troisième manuscrit de la branche λ est le *Megistes Lavras K 105* :

- ***Σ : Athous Megistes Lavras K 105***⁴². xv^e siècle, papier, 220 × 150 mm., 330 ff., 20-25 lignes.

³⁸SPYRIDON OF THE LAURA, *op. cit.*, p. 275-276.

³⁹SAKKELION, Joannis, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁰MERCATI, DEVREESSE *op. cit.*, p. 232-235.

⁴¹LAMBROS, *op. cit.*, t. 1 p. 8.

⁴²SPYRIDON OF THE LAURA, *op. cit.*, p. 231-237.

Le texte va du f. 120 au f. 124 et se situe entre les *Huit esprits* et le traité *Sur la conscience* (sélection originale).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ὄφελος τῶν παρόντων οὐδέν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου λόγος β' πρὸς Εὐλόγιον.

Le manuscrit suivant, enfin, est une copie du précédent :

– **Vatopedi 618**⁴³. xvii^e siècle, papier, 200 × 130 mm., 178 ff., ?? lignes.

Le texte va du f. 027 au f. 029v et se situe entre les *Huit esprits* et le traité *Sur la conscience* (cf. manuscrit précédent).

Incipit : Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονίᾳ, ἕως μὲν... ; desinit : ὄφελος τῶν παρόντων οὐδέν.

Titre : Τοῦ αὐτοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου λόγος β' πρὸς Εὐλόγιον.

Enfin, il faut citer un manuscrit comportant un extrait du prologue :

• **Karakallou 74**⁴⁴. xiii^e siècle, papier, in-octavo, 406 ff., 30 lignes.

Les indices présents dans le texte d'*Euloge* placent cet extrait dans la tradition ω. Il fait suite sans transition aux derniers mots du chapitre 33 en omettant l'épilogue. De même que pour *Euloge*, auquel le prologue des *Vices* se trouve ainsi intégré, le texte est très fautif.

Inc. f. 48v : Ἀναγκαῖον ἡγούμεθα (sic)... ; des. f. 48v : δι' ἐπιτόμου οὕτως (sic) ὑπετάξαμεν (sic).

Tradition indirecte

La tradition indirecte des *Vices opposés aux vertus* n'est pas très développée ; tout au plus peut-on signaler un manuscrit de 1672, le *Sancti Sepulchri 113*. Ce manuscrit, copie fidèle d'un manuscrit oncial du ix^e siècle, le Karakallou 251 (mutilé à l'endroit qui nous intéresse), comporte aux ff. 144v-145, au sein d'un long ensemble ascétique sous forme de questions-réponses, des extraits du traité, sous forme remaniée : une rubrique indique ἐρώτησις, puis : Τί ἐστὶ ταπεινωσις ; suit, après la mention ἀπόκρισις en rubrique, le texte du chapitre consacré à l'humilité, à partir de ὑπακοῆς ρίζα... (ch. 9 l. 12). De même, à la suite, Τί ἐστὶ κενοδοξία καὶ ὑπερηφανία ; et le texte du chapitre consacré à l'orgueil. Ensuite, le manuscrit passe à des questions-réponses tirées d'autres sources. Ce texte est particulièrement précieux dans la mesure où il fournit une partie de la finale B du traité en grec, et dépend d'une autre source que les manuscrits de la branche λ, ce qui permet de vérifier le texte de ces derniers ; nous en fournissons donc une édition succincte dans l'appendice G.

⁴³Eustratiades, Sophronios et Arcadius de Vatopedi, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁴Lambros, *op. cit.*, p. 138.

Versions orientales anciennes

Comme pour le traité à *Euloge*, on dispose pour les *Vices opposés aux Vertus* de traductions anciennes : syriaque, arabe et géorgienne. On n'a pas conservé, en revanche, de version arménienne ; en effet, dans la branche de la tradition grecque qui a produit la version arménienne d'*Euloge*, ce dernier traité n'est pas accompagné des *Vices opposés aux Vertus* : il est absent du *Parisinus gr. 1188*, notre seul manuscrit complet de cette branche. Le traducteur éthiopien d'*Euloge* n'a traduit que le début de ce traité, à la suite duquel se trouvent les *Vices* dans son modèle arabe ; il n'y a donc pas de version éthiopienne des *Vices*.

Version syriaque

La situation en syriaque est pour les *Vices opposés aux Vertus* beaucoup plus simple que pour *Euloge* : il n'existe en effet qu'une seule version syriaque. On ne peut pas déduire de sa présence aux côtés de la version S1 dans le Mardin 438 une quelconque parenté entre ces deux versions, vu la date tardive (1912) et le caractère de compilation de ce manuscrit. La version syriaque des *Vices* est donnée par cinq manuscrits :

- British Library Add. 14623, ff. 80-81 (daté de 823)⁴⁵.
- Mardin, Eglise des Quarante Martyrs 417, p. 480-487 (1474)⁴⁶.
- Mardin, Eglise des Quarante Martyrs 420, ff. 175v-178v (septembre 1474)⁴⁷.
- Mardin, Eglise des Quarante Martyrs 438, ff. 12-17 (daté de 1912)⁴⁸.
- Midyat, Eglise de Mar Gabriel 132, p.1-11 (7 avril 1961)⁴⁹.

Cette version est proche de la branche λ de la tradition grecque, et possède la finale B du texte, avec neuf vices, le dernier étant l'orgueil. Certains des mêmes ὄροι supplémentaires apparaissent que dans le grec λ (mais non pas tous, au contraire de la version arabe) ; d'un autre côté, le syriaque en ajoute aussi d'autres qui ne figurent ni dans λ ni dans l'arabe.

⁴⁵WRIGHT, William, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British museum acquired since the year 1838*, Londres 1870, t. 2 p. 765.

⁴⁶DOLABANY, mar Filoksinos Yohanna, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Za'afra Monastery*, Damas 1994, partie 2 p. 60, l. 5. Cf. VÖÖBUS, Arthur, "Die Entdeckung wichtiger Urkunden für die syrische Mystik : Johānnān von Dālajā", *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125 (1975), p. 267-269.

⁴⁷Je dois ce renseignement à M. McCollum ; cf. p. 96.

⁴⁸*Idem.*

⁴⁹Cf. catalogue HMMI en ligne : <http://www.vhmmml.us/research2014/catalog/detail.asp?MSID=123029>.

Cette concordance entre λ et la version syriaque, dont le plus vieux témoin précède les manuscrits grecs les plus anciens, confirme que la recension B du texte est bien la version authentique. La plupart des manuscrits ont une version abrégée du prologue, sauf deux manuscrits de Mardin, qui sont d'excellente qualité. Leur date tardive (xv^e siècle pour le plus ancien) pourrait laisser craindre une réfection d'après le grec, mais la comparaison avec les autres manuscrits, et la rareté du texte grec de la tradition ω , semblent écarter cette hypothèse.

Version arabe

Comme nous l'avons indiqué au sujet de la version arabe d'*Euloge*⁵⁰, le texte arabe des *Vices* s'insère sans transition à la suite de celui d'*Euloge* ; les manuscrits donnant ce texte sont donc les mêmes. Dans l'édition de Tādurus et Šamu'īl, le texte va de la p. 48 l. 14 à la fin de la p. 54.

Le texte arabe des *Vices* correspond lui aussi à la recension B, et possède l'orgueil comme dernier vice. En revanche, afin de retomber sur la liste traditionnelle et le nombre de 8 vices, l'envie a été supprimée entre la vaine gloire et l'orgueil ; les ὄροι correspondant à l'Envie ont cependant été maintenus mais attribués à la Vaine Gloire.

Enfin, la version arabe comporte les mêmes ὄροι supplémentaires (n'apparaissant pas dans la version syriaque ni dans la tradition indirecte du manuscrit *Sancti Sepulchri* 113) et la même conclusion que les manuscrits de la branche λ (sans traduire néanmoins la dernière phrase du grec : ἅπαντα δὲ πόνον — τῶν παρόντων οὐδέν), et ajoute une doxologie à la fin : وهذا الأتحاد نعطي جوابات : ⁵¹فنسلم كل شي لمعونة ربنا يسوع المسيح : ⁵²بتدبر مخرجا للكلام.

Version géorgienne

De même que pour *Euloge*, la version géorgienne des *Vices opposés aux Vertus* n'est connue que par le *Sinaiticus* 35 (f. 32 vb - 35va). Le texte a subi d'importantes altérations. S'il suit assez bien l'arabe pour le prologue et les cinq premiers couples vice/vertu, il fait disparaître l'acédie et la persévérance, ainsi que la vaine gloire et l'orgueil. En revanche, il traduit l'absence de vaine gloire et l'humilité, mais leur donne le même nom de სიმდაბლუე. Dans le second paragraphe intitulé ainsi, les mêmes ὄροι supplémentaires apparaissent que dans le grec de λ et dans l'arabe : წმიდისა სამეობისა ნიჭი correspond à τῆς

⁵⁰Cf. p. 98.

⁵¹Et nous soumettrons toute chose à l'aide de Notre-Seigneur Jésus Christ.

⁵²Et dans cette union, nous donnerons des réponses par l'intermédiaire de celui qui dirige nos paroles.

ἀγίας Τριάδος δόρυμα et à عطية من الثالث الأقدس, etc.

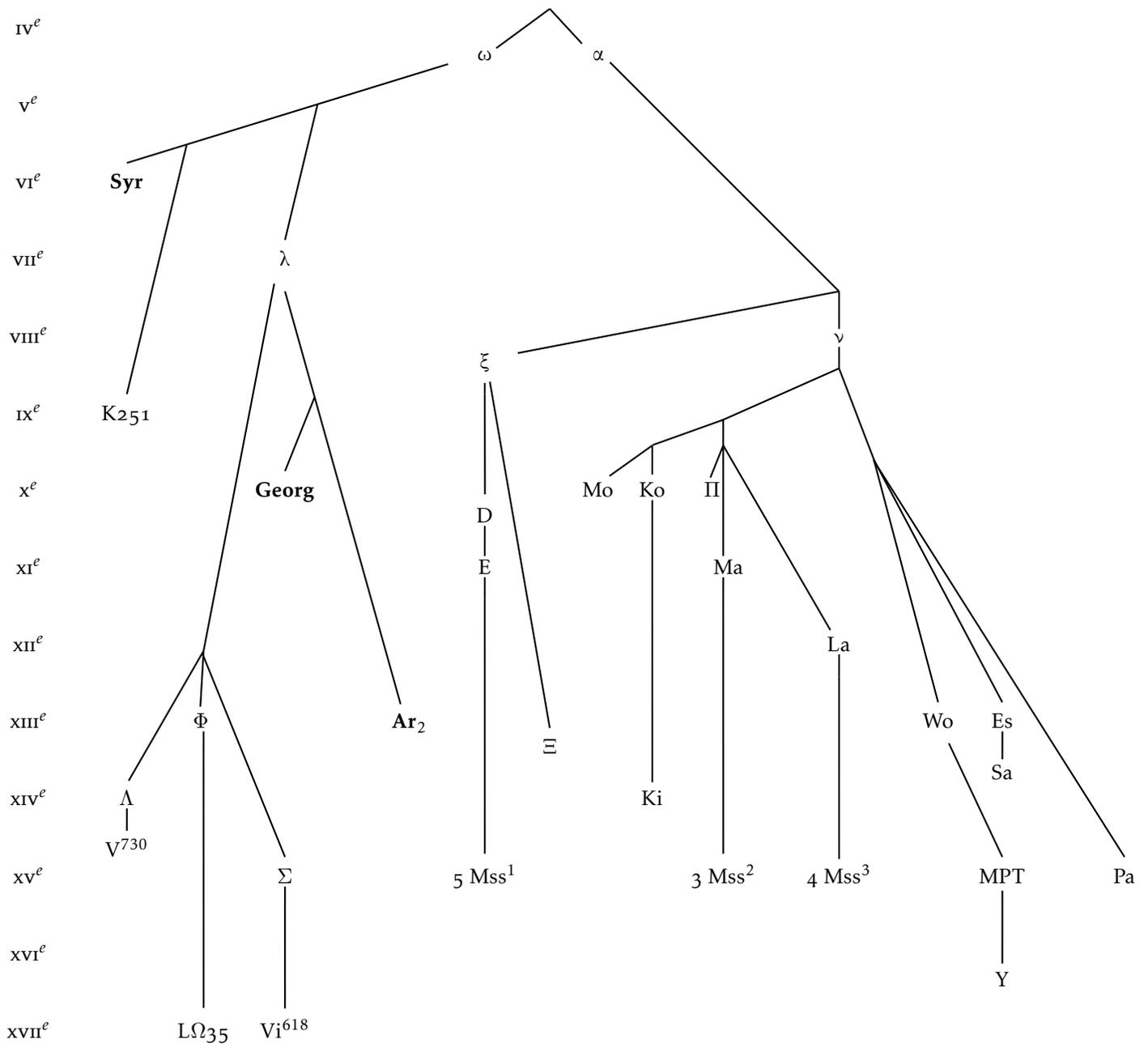
Le texte correspondant à la traduction du traité des *Vices* s'achève f. 35va l. 20, par la même conclusion que dans le grec et l'arabe, jusqu'à გულსგმაყენენ წყალობანი უფლისანი (*ils comprendront la miséricorde de Dieu*); et il ajoute : და ცხოვნიდენ ღმრთისა მიერ, ce qui pourrait correspondre à un abrègement de la doxologie de l'arabe.

Le manuscrit poursuit avec un autre texte, qui porte le sous-titre უკუე ცუდად-ზუაობისათჳს (*ensuite, sur la vaine gloire*), comme s'il faisait partie du traité des *Vices*. Nous n'avons pas pu déterminer la provenance de ce texte; il comporte des citations du Psaume 38, 2-3, de l'Apocalypse 7, 9-12, et du Psaume 24, 15.

Il semble raisonnable de supposer que la version géorgienne des *Vices* a été faite sur l'arabe, de même que pour *Euloge* (cf. p. 98); la version arabe que nous possédons n'en est cependant sans doute pas le modèle direct, car la version géorgienne fait bien des *Vices* un texte séparé. Ce texte est lui aussi édité par Maxarašvili dans sa transcription du ms. Sin. georg. 35⁵³.

⁵³MAXARAŠVILI, SOSO, *Evagre Pontoelis cxovreba-moghvac'eoba da mis txzulebata k'artuli targmani*, (Dzveli k'artuli mc'erlobis mat'iane I), Tbilissi 1984, p. 29-36.

Stemma



1. Matsouki, Vatopedi 423, Panteleimon 635, Ottoboni 143, Vaticanus 703.
2. Atheniensis 510, Dionysiou 271, Vatopedi 57.
3. Mosquensis Sinod. 338, IFEB 45, Dochariou 85, Ottoboni 397.

Conspectus siglorum

| Sigla | Interpretatio |
|-------|---|
| D | <i>Lectio codicis Athoi Protatou 26</i> |
| E | <i>Lectio codicis Athoi Megistes Lavras Γ 93</i> |
| Ba | <i>Lectio codicis Vaticani Barberini gr. 515</i> |
| Ko | <i>Lectio codicis Athoi Koutloumousiou 18</i> |
| Mo | <i>Lectio codicis Monacensis gr. 498</i> |
| Π | <i>Lectio codicis Parisini gr. 913</i> |
| Ma | <i>Lectio codicis Veneti Marciani gr. 131</i> |
| La | <i>Lectio codicis Laurentiani gr. IX 18</i> |
| Wo | <i>Lectio codicis Guelferbytani 4284</i> |
| Υ | <i>Lectio codicis Vaticani Ottoboniani gr. 25</i> |
| Pa | <i>Lectio codicis Athoi Panteleemonos 127</i> |
| Xe | <i>Lectio codicis Athoi Xenophontos 36</i> |
| Sa | <i>Lectio codicis Sabaitici 366</i> |
| Λ | <i>Lectio codicis Atheniensis gr. 517</i> |
| Σ | <i>Lectio codicis Athous Megistes Lavras K 105</i> |
| Φ | <i>Lectio codicis Parisini gr. 1091</i> |
| Ar | <i>Lectio, quæ cum textu editionis arabicæ Theodori Samuelisque monachorum concordat</i> |
| Syr | <i>Lectio, quæ cum textu codicis Mardiniensis 438 concordat</i> |
| [] | <i>ὄροι, qui tantum in ω exstant, his quadratis parenthesibus notantur⁵⁴</i> <i>ὄροι qui tantum in λ exstant, minoribus typis scripsi</i> |
| λ | <i>Consensus omnium codicum ΛΦΣ</i> |
| ν | <i>Consensus omnium codicum MoKoΠIMaLaWoYPaXe</i> |
| ξ | <i>Consensus omnium codicum DEBa</i> |

⁵⁴Vid. p. 280.

Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας.

Prologue.

1140 B I Ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι τῇ σῆ φιλοπονία, ἕως μὲν ὧδε τὴν διάνοιαν ἀροτριάσαντες τὰς τῶν λογισμῶν ἀκάνθας ἐκ τῆς σπορίμου χώρας ἀναβάλλομεν. Οὐκ ἐξ ἔργων δὲ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς εἰς τοῦτο παρεφθάσαμεν, ἀλλ' ὑποτύπωσιν ἔχοντες ὑγαινότων λόγων ὧν ἠκούσαμεν παρὰ τῶν πατέρων καὶ τινων τῶν πράξεων συνίστορες γεγενήμεθα. Τὸ δὲ πᾶν ἢ χάρις ἄνωθεν ἢ καὶ τοῖς ἀμαρτωλοῖς 5 ὑποδεικνύουσα τὰς τῶν φρεναπατῶν ἐπιβουλὰς ἢ καὶ ἀσφαλιζομένη καὶ λέγουσα. *τί γὰρ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες*^a. ἵνα διὰ μὲν τοῦ λαβεῖν εὐχαριστῶμεν τῷ δεδωκότι, διὰ δὲ τοῦ κατέχειν μὴ C ἑαυτοῖς ἀποδιδόαμεν καυχῆματι δόξης, τὴν δόσιν ἀρνούμενοι. διόπερ φησὶν. *εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβὼν*^b. ἤδη, φησὶν, ἐπλουτήσατε οἱ τοῖς ἔργοις πενόμενοι. *ἤδη* οἱ τοῦ διδάσκεσθαι ἀρζάμενοι *ἐχορέσθητε*^c ὧνπερ ἀρτίως ἢ πλάνη μεταβέβηκεν εἰς ἐμέ, δι' ἧς μὲν 10 δεδάνεισμαι λογιστείας τὴν τῶν ἔργων πενίαν παρακαλύπτων, δι' ἧς δὲ παρήνεσα γνώμης τὴν τοῦ διδάσκεσθαι μαθητεῖαν ἀντιπεριτρέπων.

1141 Ἄλλ' ὅμως εἴ τις κεκράτηται παρ' ὑμῶν συγγνώμη καὶ μοι ταύτην ἀπομείνατε, ἵνα καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξωμεν, σημαίνοντες τί μὲν ἐστὶ γαστρι- 20 μαργία καθ' ἧς ἐγκράτεια, τί δὲ πορνεία καὶ σωφροσύνη, φιλαργυρία δὲ τί καὶ ἀκτημοσύνη, λύπη καθ' ἧς ἢ χαρά, ὀργὴ δὲ τί καὶ μακροθυμία, καὶ ἀκηδία καὶ ὑπομονή, τί δὲ κενοδοξία καὶ ἀκενοδοξία, φθόνος καὶ ἀφθονία, ὑπερηφανία καὶ ταπεινώσις. ταῦτα ἀντίζυγα καὶ ἀντίπαλα καὶ ἀντίθετα ἀλλήλων ὄντα δι' ἐπιτόμου οὕτως ὑπετάξαμεν.

1 δὲ *om.* Y | 3 ἀναβάλλοντες λ | δὲ ἃ : δι' ὧν Σ | 4 ἀποτύπωσιν La | 5 ἄνωθεν ἢ χάρις ξ | 7 τοῦ μὲν Φ ν | διὰ δὲ τοῦ κατέχειν : καὶ Φ *om.* ν ὅτι *Suaresius* | 9 καυχᾶ Y | ἤδη + ἢ Y | οὐ τοῦ *om.* Wo | 10 ἐχορέσθητε *posi* ἤδη *pos.* ξ ΠΜαΡα | καταβέβηκεν Λ | 11 πενίαν *bis in Mo repetitur* | παρακαλύπτοντα Y | 13 εἴ τις : ἦτις ΜοΠΜαΡα | 21 φιλαργυρία δὲ τί : τί *om.* λ | 22 καθ' ἧν ἢ χαρά Λ |

^a1Co 4,7 | ^b1Co 4,7 | ^c1Co 4,8 |

Du même au même, sur les vices opposés au vertus.

Prologue.

Je crois qu'il est aussi nécessaire d'exposer en bref à ta Diligence les vices qui s'opposent aux vertus, jusqu'à ce qu'ayant ainsi labouré ton entendement, nous puissions arracher les épines des pensées de ce terrain fertile. Nous ne sommes pas parvenu jusqu'ici grâce aux travaux que nous avons pratiqués, mais parce que nous avons pour modèle les saines paroles entendues auprès de nos pères, et avons été témoin de certains de leurs actes. Du reste, c'est la grâce d'en-haut qui représente aux pécheurs les complots de ceux qui trompent la raison¹, qui nous affermit et dit : *Que possèdes-tu que tu n'aies reçu ?*^a, de sorte qu'en recevant, nous rendions grâces à Celui qui nous donne, et que nous ne nous payions pas de notre soumission en nous en prévalant glorieusement, reniant ainsi le don. C'est pourquoi il est dit : *si tu as reçu, pourquoi t'en prévaloir comme si tu n'avais pas reçu ? Déjà vous vous êtes enrichis*^b, est-il dit, vous qui êtes pauvres en travaux. *Déjà vous êtes rassasiés*^c, vous qui avez commencé d'être enseignés ; et votre erreur² descend présentement en moi, qui dissimule la pauvreté de mes travaux par une sagesse d'emprunt, et qui n'échange les rôles de l'enseignant et du disciple que grâce la doctrine que je transmets.

Si cependant vous avez quelque indulgence³ en votre possession, prodiguez m'en aussi, afin que je puisse exposer en bref les vices qui s'opposent aux vertus, en signalant ce qu'est la gourmandise et au contraire la sobriété, la luxure et la chasteté, l'avarice et le désintéressement, la tristesse et la joie, la colère et la patience, l'acédie et la persévérance, la vaine gloire et l'absence de vaine gloire, l'envie et l'absence d'envie, l'orgueil et l'humilité ; car voici comme en bref nous avons exposé ces pensées opposées, contraires et antithétiques entre elles.

¹Ce développement sur l'importance de ne pas s'attribuer les effets de la grâce reprend le dernier chapitre d'*Euloge*. Le prologue est donc, comme la fin du traité qui précède, centré sur l'orgueil (ὕπερηφάνια), considéré comme le vice suprême et qui en couronne la liste.

²Evagre s'adresse toujours à Euloge, mais l'intégration de la citation de 1Co 4,7, qui est au pluriel, introduit une certaine confusion entre le *vous* et le TU. L'erreur du destinataire, qui consiste à se satisfaire d'un petit progrès en vertu, se communique au locuteur, qui se croit déjà prêt à endosser les habits du maître malgré son peu d'expérience.

³Jeu de mots entre γνώμη plus haut et συγγνώμη ici.

1

Gourmandise et sobriété.

B II Ἔστιν οὖν γαστριμαργία πορνείας μήτηρ, λογοτρόφος λογισμῶν, νηστείας ἀτονία, [πολυφαγίας εὐτονία], ἀσκήσεως φίμωτρον, στοχασμοῦ φόβητρον, ἐξεικονισμὸς βρωμάτων, σκιαγράφος ἀρτυμάτων, ἀνειμένος πῶλος, ἀχαλίνωτος μανία, δοχεῖον νόσου, ὑγείας φθόνος, φραγμὸς συρρίγγων, στεναγμὸς ἐντέρων, ὕβρεων πέρας, πορνείας σύμμυστος, διανοίας ῥύπος, σώματος ἀσθένεια, φορτικὸς ὕπνος, ἀμειδῆς θάνατος.

5

Ἐγκράτεια γαστρὸς χαλινός, ἀπληστείας μάστιξ, συμμετρίας σταθμός, ἡδυφαγίας κημός, ἀναπαύσεως ἀποταγή, σκληρουχίας συνταγή, λογισμῶν δαμαστήριον, ἀγρυπνίας ὄμμα, πυρώσεως θραῦσις, σώματος παιδαγωγός [καὶ ψυχῆς ἀνάλωγος καὶ] πόνων πύργος καὶ τρόπων τεῖχος, ἡθῶν καταστολή καὶ παθῶν ἀναστολή, νέκρωσις μελῶν, ἀναβίωσις ψυχῶν, ἀναστάσεως μίμημα, ἀγιασμοῦ πολίτευμα.

10

2

Luxure et chasteté.

C Πορνεία, λαιμαργίας κύημα, προμαλακτῆρ καρδίας, πυρώσεως κάμινος, νυμφαγωγὸς εἰδώλων^a, ἀσυγγενῆς πρᾶξις, σκιαζομένη μορφή, φανταζομένη συμπλοκή, ἐνυπνίων κλίνη, ἀναίσθητος συνουσία, ὀφθαλμῶν δόλος, βλέμματος ἀναίδεια, εὐχῆς ἐντροπή, καρδίας αἰσχύνη, ἀγνωσίας ὀδηγός, [καταγώσεως χειραγωγός].

Σωφροσύνη, ἀληθείας στολή, ἀσελγείας πέλυξ, ὀφθαλμῶν ἡνίοχος, ἐννοίας ἐπίσκοπος, λογισμῶν περιτομή, ἀκολασίας δὲ ἐκτομή, φύσεως ἀντίφυτος καὶ πυρώσεως ἀντίθετος, ἔργων ἐπεργός καὶ ἐγκράτειας συνεργός, καρδίας λαμπτήρ, εὐχῆς γνώμη.

5

1 λογοτρόφος : τρόφος Ba | 6 Ἐγκράτεια + δὲ λ | ἀπληστείας + δὲ ν | συμμετρίας + δὲ ν | ἡδυφαγίας + δὲ ν ἀδηφαγίας *Suaresius* | 8 θραῦσις : ῥύσις ξ ν | 9 καὶ παθῶν ἀναστολή *om.* λ | **cap. 2** 1 Πορνεία + ἐστὶ λ Sa | 5 Σωφροσύνη + δὲ λ | 5-6 ἐπίσκοπος λογισμῶν, ἐννοίας περιτομή *Mo Suaresius* | ἐννοίας + δὲ Ba ΠΜαΡα *om.* La |

^aSg 14,12

Gourmandise et sobriété.

La gourmandise est donc mère de luxure, propre à nourrir les pensées de paroles, relâchement du jeûne, [recrudescence de la voracité,] muselière de l'ascèse, épouvantail de la résolution, imagination de nourriture, peintre de condiments, poulain débridé, folie effrénée, réceptacle de maladie, envie de la santé, obstruction des boyaux, grognement des entrailles, comble d'insulte, initiée de la luxure, pollution de l'entendement, impuissance du corps, sommeil accablant, sinistre mort.

La sobriété est frein du ventre, fouet contre l'insatiabilité, balance équilibrée, muselière de la gastronomie, renoncement au repos, engagement à la dureté, dompteuse des pensées, œil de la veillée, destruction de l'échauffement⁴, pédagogue du corps [et élévation de l'âme], tour d'efforts et rempart de dispositions⁵, répression des mœurs et renvoi des passions, mortification des membres, nouvelle vie des âmes, imitation de la Résurrection, gouvernement de sanctification.

Luxure et chasteté.

La luxure est embryon de la glotonnerie, émoullent du cœur, fournaise de l'échauffement, entremetteuse des idoles^a, pratique contre nature, beauté dans l'ombre, copulation rêvée, lit de songes, fréquentation inconsciente, tromperie de l'œil, impudence de la vision, reproche dans la prière, turpitude du cœur, pilote vers l'ignorance, [guide vers le naufrage].

La chasteté est habit de vérité, hache de la débauche, cocher des yeux⁶, surveillant⁷ de l'intuition, circoncision des pensées⁸, excision du libertinage, nature contre-nature et antithèse à l'échauffement, assistante des travaux et collaboratrice de la sobriété⁹, éclairage du cœur, décision de prière.

⁴Cet euphémisme désigne spécifiquement l'excitation sexuelle : cf. *Vices* 2.

⁵Le terme *τρόπος* désigne les habitus positifs formés par l'ascèse (cf. p. 41).

⁶Nouvelle allusion au mythe de l'âme ailée du *Phèdre* (cf. *Euloge* ch. 1.)

⁷En grec *ἐπίσκοπος*, c'est-à-dire aussi évêque.

⁸Cette expression renvoie à la "circoncision du cœur" de saint Paul (Rm 2, 29).

⁹Sur le lien entre les vices de gourmandise et de luxure, cf. *Euloge*, ch. 19. et *Introduction*.

3

Avarice et désintéressement.

D III Φιλαργυρία, εἰδώλων φειδωλεῖον, δήμου προφητεία, σφιγγίας ψῆφος, ἐναπόθετος λογιστεία, αἰχμαλωσίας πλοῦτος, ἀδικίας γένος, νοσημάτων πιότης, πολυετίας μάντις, φιλεργίας ἐπωδός, ἀγρυπνίας σύμβουλος, γαστρὸς πενία, βρωμάτων εὐτέλεια, ἀκόρεστος μανία, πολυμέριμνος καχία.

Ἄκτημοσύνη, φιλαργυρίας ἐκρίζωμα, ἀφιλαργυρίας δὲ ρίζωμα, καρπὸς ἀγάπης καὶ 5 Σταυρὸς ζωῆς, ἀνώδυνος βίος, ἀνεπίφθονος θησαυρός, ἀμέριμνος οὐρανός, ἀπερίσπαστος ἥλιος, ἀμέτρητος ὕλη, ἀκατάληπτος πλοῦτος, μερίμνης δρέπανον, εὐαγγελίων πρᾶξις, εὐλύτος κόσμος, ὀξύδρομος ἀγωνιστής.

4

Tristesse et joie.

1144 Λύπη ζημίας ἔνοικος, ἀποτυχίας συνόμιλος, ξενιτείας πρόδρομος, συγγενείας μνήμη, στενώσεως πάρεδρος, ἀκηδίας σύμφυτος, παροξυσμοῦ ἔγκλημα, ὕβρεως ὑπόμνημα καὶ ψυχῆς σκότισμα, ἠθῶν κατήφεια, φρονήσεως μέθη, ὕπνωτικὸν ἀντίδοτον, μορφῆς νέφος, σαρκὸς σκώληξ, λογισμῶν λύπη, αἰχμαλωσίας δῆμος.

Χαρά, λύπης ὀλεθρος καὶ συμφορῶν εὐχαριστία, εὐχῶν ὄπτασία καὶ πόνων εὐφρασία, 5 εὐποιίας ἰλαρότης, ἀποταγῆς ἔνθεμα, φιλοξενίας δοχεῖον, ἐλπίδων καταφυγή, ἀσκούντων τροφή, πενθούντων παραίνεσις, δακρύων παρηγορία, θλίψεως ἀντίληψις, [εὐχαριτίας ἐπανάληψις, ψαλμωδίας ἀγαλλίαμα], ἀγάπης ἔμφηφος καὶ μακροθυμίας σύμφηφος, [ὀδὸς ποιμένων, εὐαγγέλιον Κυρίου, ἀναστάσεως κήρυξ, κἀποδοσ πνεύματος].

1 Φιλαργυρία + ἐστὶν λ Sa | ἐναπόθετος : εὐεπίθετος λLa | 2 πιότης : πίστις Ba | : πολυετίας δὲ λ MaLa | 5 ἀκτημοσύνη + δὲ λ + ἐστὶ Sa | ἀφιλαργυρίας δὲ ρίζωμα om. La | δὲ om. DE Sa | 6 βία ν | 7 ἄλυτος Suaresius | **cap. 4** 1 Λύπη + ἐστὶ λ Ἡ præm. Sa | 2 σύμφουτος DE | 3 ὕπνωτικὸν : φρονήσεως præm. λ | 5 Χαρά + δὲ λ Ἡ præm. Sa | ὀλεθρος + ἐστὶ Sa ὀλεθρον MoΠPa | 7 κατατροφή Ba | 8-9 καὶ μακροθυμίας σύμφηφος om. Ba |

3

Avarice et désintéressement.

L'avarice est parcimonie suggérée par les idoles, prophétie populaire, voix pour la lésinerie, comptabilité secrète, richesse de captivité¹⁰, famille de l'injustice, abondance de maladies, prophétesse de décrépitude¹¹, envoûteuse d'affairement, conseillère d'insomnie¹², pauvreté du ventre, indigence de nourriture, folie insatiable, vice soucieux.

Le désintéressement est déracinement de l'avarice, enracinement de l'absence d'avarice, fuit de la charité et croix de vie, existence sans souffrance, trésor sans envie, ciel sans inquiétude, soleil sans distraction, matière incommensurable, richesse intangible¹³, faucille du souci, acte évangélique, parure facile à défaire, combattant rapide à la course.

4

Tristesse et joie.

La tristesse est habitante de la perte, familière du manque, précurseur de l'exil, souvenir de la famille¹⁴, parèdre de l'angoisse, compagne de l'acédie, grief de fâcherie, souvenir de l'insulte et assombrissement de l'âme, désolation des mœurs, griserie de prudence, drogue soporifique, beauté nébuleuse, ver dans la chair, tristesse des pensées, peuple captif.

La joie est ruine de la tristesse et action de grâces dans l'infortune, vision de prière¹⁵ et allégresse dans les efforts, bonheur de la bienfaisance, ornement du renoncement, réceptacle d'hospitalité, refuge des espérances, nourriture des pratiquants, exhortation aux endeuillés, réconfort des larmes, aide dans l'épreuve, [ascension dans l'action de grâces¹⁶, réjouissance dans la psalmodie,] suffragante de la charité et partenaire de la patience, [chemin des bergers, Evangile du Seigneur, héraut de la Résurrection, descente de l'Esprit.]

¹⁰Les possessions matérielles rendent captifs leurs possesseurs.

¹¹Cf. *Euloge*, ch. 9 l. 10.

¹²Rare emploi du terme ἀγρυπνία en mauvaise part, alors qu'ailleurs (1, 10; 6, 3; *Euloge* 18, 2; 20, 5; 33, 31, elle désigne plutôt la veillée de prières du moine zélé.

¹³Ces six dernières définitions commencent toutes par un adjectif formé grâce à l'α- privatif, procédé visant à figurer linguistiquement l'idée de dépouillement.

¹⁴La tristesse et le mal du pays sont les armes par lesquelles le démon combat la ξενιτεία du moine : cf. *Euloge* 1.

¹⁵La conception de la prière chez Evagre est celle d'un avant-goût de la vision béatifique; cf. *Chapitres sur la prière* 150 : *De même que la plus forte de toutes les sensations est la vision, de même la prière est plus divine que toutes les vertus.*

¹⁶Paronomase entre ἀντίληψις (aide) et ἐπανάληψις (ascension)

5

Colère et patience.

Ὀργή, φρονήσεως διαρπαγή, καταστάσεως ἀνασκευή, φύσεως σύγχυσις, ἡγριωμένη μορφή, [κράσεως ζυγομαχία, πυρετὸς φλεγόμενος], κάμινος καρδίας, ἐρευγομένη φλόξ, θυμοῦ νόμος, [γνώσις πυρετοῦ, κοιταζομένη τίγρις], μήτηρ θηρίων [καὶ λογισμῶν ἰοβόλος,] ὕβρεων μῆνις, σιωπῶσα μάχη, εὐχῆς σκῶλον, [σάρκος πῆξις, ὠχρείας καὶ κτῆσις].

Μακροθυμία, φρονήσεως ὄπλον, ὀργῆς δικαστήριον, καρδίας ἰατρεῖον, θρασυνομένων 5
 B νουθεσία, ταρασσομένων γαλήνη, ἀχείμαστος λιμήν, λυποῦσιν εὐποιΐα, πρὸς πάντας ἡπιότης, βλασφημομένη εὐλογεῖ, ὕβριζομένη ἀγάλλεται, στενουμένων παραμύθιον, ἐλπίζομένων ἔσοπτρον, κακουχομένων βραβεῖον, [κακοπαρουχούντων πρεσβεῖον].

6

Acédie et persévérance.

IV Ἀκηδία, φιλία ἀερική, βημάτων περιαγωγός, φιλεργίας μῖσος, ἡσυχίας μάχη, ψαλμωδίας 5
 C ζάλη, εὐχῆς ὄκνος, ἀσκήσεως χαύνωσις, [ἀγρυπνία ἔγκοπος], ἄωρος νυσταγμός, περιστροφόμενος ὕπνος, μονίας βάρος, κέλλης μῖσος, [τόπων μετάβασις, ἀέρων πρόφασις], πόνων ἀντίπαλος, καρτερίας ἀντίζυγος, μελέτης κήμωτρον, γραφῶν ἀμαθία, λύπης μέτοχος, ὀρωλόγιον πείνης.

Ἐπομονή, ἀκηδίας διακοπή, λογισμῶν κατακοπή, θανάτου μέριμνα, Σταυροῦ μελέτη, 5
 κατηλωμένος φόβος, τυπτόμενος χρυσός, θλίψεων νομοθήκη, βίβλος εὐχαριστίας, θώραξ ἡσυχίας, πόνων ὄπλον, ἀναζέουσα καλλιπονία, ἀρετῶν ὑπογραφή.

1 ὀργή : Ἡ *præm.* Sa | 2 ὕβρεων μῆνις *cum* μήτηρ θηρίων *transpos.* α | 5 μακροθυμία : Ἡ *præm.* Sa | **cap. 6** 1 ἀκηδία : Ἡ *præm.* Sa | ἀέρος φιλία λ | 3 μονίης βάρος *Φ om.* ξ | 4 κήμωτρον : φίμωτρον λ | 5 Ἐπομονή + δὲ λ Ἡ *præm.* Sa | 7 ἀπογραφή Υ |

5

Colère et patience.

La colère est perte de la prudence¹⁷, anéantissement de l'équilibre, ruine de la nature, beauté sauvage, [querelle du tempérament, fièvre brûlante,] fournaise du cœur, flamme jaillie, loi de l'irascibilité, [connaissance de la fièvre, tigresse couchée, mère des fauves et tirailleuse de pensées, rancune pour des insultes,] conflit silencieux, épine dans la prière, [raidissement de la chair et regain de pâleur¹⁸].

La patience est arme de prudence, tribunal de la colère, remède du cœur, admonestation aux agresseurs, calme pour les troublés, havre sans tempête, bienfaisance pour les attristés, douceur pour tous, calomniée elle bénit, insultée elle se réjouit, consolation des éprouvés, miroir d'espérances, trophée des malmenés, [privilège des humiliés].

6

Acédie et persévérance.

L'acédie est amitié de l'air¹⁹, égareuse de nos pas, haine de l'activité, conflit contre la solitude, tempête sur la psalmodie, hésitation à la prière, relâchement pour l'ascèse, [fatigue à la veillée,] somnolence intempestive, sommeil cyclique²⁰, pesanteur de la solitude, haine de la cellule, [changement de lieu²¹, prétexte comme l'air,] contraire aux efforts, opposée à la maîtrise de soi, muselière de la méditation, ignorance des Ecritures²², participante de la tristesse, horloge de la faim.

la persévérance est retranchement de l'acédie, amputation des pensées, souci de la mort, méditation sur la Croix, crainte clouée, or martelé, législation des épreuves, livre d'action de grâces, cuirasse de solitude²³, arme des efforts, diligence fervente, exemple des vertus.

¹⁷Le terme employé rappelle la "perte de la raison" qui guette le moine : cf. *Euloge* 29 et 32.

¹⁸Paronomase entre *πῆξις* (raidissement) et *κτῆσις* (regain).

¹⁹L'air est l'élément démoniaque ; cf. *Kephalaia Gnostica* I, 66 : "Il y a chez les démons prédominance de θυμός et d'air".

²⁰C'est-à-dire sans doute des accès de somnolence qui reviennent régulièrement : Cf. *Pensées*,

²¹Le "changement de lieu" est dénoncé dans les mêmes termes dans *Euloge*, ch. 10.

²²Cf. *Euloge*, ch. 20.

²³La quiétude est désignée au paragraphe précédent comme adversaire de l'acédie ; elle est le but de la persévérance, et une condition de la prière, qui est la cause finale de toutes les vertus.

7

Vaine gloire et absence de vaine gloire.

Κενοδοξία, συντυχίας φαντασία, σχημάτισμα φιλοπονίας, ἀληθείας ἐναντία, [ψεύδους
 συνευδοχία, ἐπίγειος πλοῦτος, ψυχῆς πενία, ἀγγέλων ἀποστροφή, δαιμόνων προτροπή, ἀσκησέως βάρος, χαυνώσεως
 πλάτος, ἀδόκιμος χρυσός, ἄκαρπος θησαυρός], αἰρέσεων ἀρχηγέτις, ὄρεξις προεδρίας, ἐσχάτη προση-
 γορία, [ἀγώνων ἐξηγορία], ἐπαίνων δουλεία, [ἀντιδόξων βασκανία], πολυσχημάτιστον πνεῦμα,
 μυριόδοντον θηρίον, [πάρεδρος τῶν φιλοπόνων, συγκάθεδρος τῶν ἀπόνων, ἀμφοτέρων βίων
 ἐναντία· ὑπερμεγέθης ἐθελοφανία] κενοδοξίας μέση ὑπερηφανία πέπλεκται καὶ φθόνου, ἐν
 ἀλλήλοις ὄντα καὶ δι' ἀλλήλων πολεμοῦντα, ἡ τρίσυρος ἄλυσις τῶν κακῶν, τὸ τριφάρμακον
 D κέρασμα τῶν παθῶν, ἡ τρίτη γλῶττα τῶν αἰρετικῶν.

Ἄκενοδοξία, ταπεινοφροσύνης ἐργασία, [ταπεινώσεως μήτηρ, κενοδοξίας δεσμός, καυχήσεως κό-
 σμος, ἀνέμπαικτος πλοῦτος, ψυχῆς εὐστάθεια, λογισμῶν εὐταξία, Θεοῦ κειμήλιον, ἀγγέλων καύχημα, διαβόλου ἐντροπή,
 δαιμόνων ἀποστροφή], ἀρεσκείας ἀποστασία, ἐπαίνων ἀβλεψία, γνώσεως θεωρία, κόσμου ἐναντία,
 ψυχῆς εὐαισθησία, εὐτελείας δόγμα, [δόξης ἀντίδογμα], πόνων κρυπτηρία, εὐφημίας πολεμία, ἐν
 φθαρτῷ σώματι ἀπόκρυφος θησαυρός.

8

Envie et absence d'envie.

Φθόνος, ὑπερηφανίας ἔνδυμα, ταπεινοφροσύνης ἀπόδυμα, καταλαλιάς ρίζα, εὐθυμίας ὀφθαλμί-
 α, φιλίας ὑπόκρισις, παρρησίας δόλος, ἀγάπης ἔχθρα, εὐδοχιμούντων ζῆλος, [πολυπραγμοσύνης
 γλυπτῆρ, σκευωρίας ἄρτυμα], εὐσταθούντων τύρβη, εὐφημουμένων σκῶμμα, ὀφθαλμῶν ἀλλοί-
 ωμα, [ἄρνησις Κυρίου, διαβόλου βέλος, πῆξις σώματος, ψυχῆς ζημίωσις, συμπεποδισμένος νοῦς, ἐσκοτισμένη καρδία,
 προκοπῆς ἀλλοτριώσις, ἐγχοπῆς δε οἰκείωσις.

1 κενοδοξία : Ἡ *præm.* Sa | φαντασία συντυχίας λ | 3 ἐσχάτη + δὲ WoY | 3-4 προσηγορίας WoY | 6 ὑπερηφανίας
 λ | φθόνω DE Mo Συναρσεσις | 9 ἄκενοδοξία : Ἡ *præm.* Sa | **cap. 8** 1 φθόνος : Ὁ *præm.* Sa | 3-4 ἀλλοίωσις La.
abhinc in PaSa cetera desunt. E fin. A2 (vid. infra) habet, DBa MoII MaLaWoY autem fin. A. | 4 τῆξις Mss πῆξις ego |

Vaine gloire et absence de vaine gloire.

La vaine gloire est imagination de rencontre, mascarade de diligence, ennemie de la vérité, [complicité du mensonge, richesse terrestre, pauvreté de l'âme, repoussoir des anges, invitation des démons, pesanteur de l'ascèse, largeur du relâchement, or suspect, trésor infructueux], meneuse d'hérésie²⁴ désir d'un haut rang, titulature ultime, [confession de ses combats] esclavage de la considération, [malveillance envers les rivaux], esprit multiforme, fauve aux mille dents, [compagne de ceux qui s'adonnent aux efforts, convive de ceux qui les fuient, ennemie de l'un et l'autre genre de vie²⁵ ; une trop grande envie de paraître] est tissée d'orgueil, qui se tient entre la vaine gloire et l'envie : ils sont l'un dans l'autre et se combattent l'un l'autre, triple chaîne de maux, triple décoction de passions, triple langue des hérétiques.

L'absence de vaine gloire est travail d'humiliation, [mère d'humilité, enchaînement de la vaine gloire, parure dont on peut se prévaloir, richesse non figée, résistance de l'âme, bon ordre des pensées, butin de Dieu, objet dont se prévalent les anges, honte du diable, repoussoir des démons²⁶] sécession d'avec la complaisance, aveuglement face à la considération, contemplation de la gnose, ennemie de la parure, sens aigu de l'âme, réception du dépouillement, [non-réception de la gloire], cachette des efforts, combat contre la notoriété, trésor caché dans un corps périssable.

Envie et absence d'envie.

L'envie est vêtement d'orgueil, dépouillement de l'humiliation, racine de commérages, berlué de la bonne humeur, feinte d'amitié, tromperie sur la franchise, haine de la charité, jalousie des gens de bonne réputation, [ciseau de l'affairement, combinaison de complot], sédition contre qui nous résiste, moquerie des gens renommés, altération des yeux, [reniement du Seigneur, arme du diable, raidissement du corps, punition de l'âme, intellect entravé, cœur enténébré, aliénéation du progrès, familiarité des obstacles.

²⁴Deux fois dans ce paragraphe la vaine gloire est rapprochée de la notion d'hérésie ; Epiphane de Salamine, qui est nommément cité dans *Euloge*, fait le même rapprochement dans le *Panarion* (PG 42, 584 A) : *toute hérésie [...] a été causée par une assurance née de la vaine gloire ou de l'orgueil.*

²⁵La vie cénobitique et l'anachorétique. Comme dans *Euloge*, le danger la vaine gloire augmente à mesure qu'on approche de la perfection monastique.

²⁶Paronomase entre ἐντροπή (honte) et ἀποστροφή (repoussoir).

Ἀφθονία Θεοῦ μίμημα, ἀγγέλων θέλημα, ἁγίων καύχημα, ὀφθαλμός ἀπλοῦς, λογισμός ἀγαθός, ἀγάπης πλήρωμα, φιλαδελφίας ὑπόστασις, κακίας ἀναίρεσις, ἐπαίνων πρώτη, ἀνθρώπων κτῆμα παρὰ Θεοῦ, ψυχῆς ἀπλότης, καρδίας διηνεκῆς χαρά, πολίτευμα οὐρανίον, ἀρετῶν σωρός, ἀσφάλεια ψυχῆς, γλώττης γλυκύτης, ἀκοῆς γαλήνη, λύπης ἀντίπαλος, καθαίρεσις διαβόλου, ἀνείωτος θησαυρός, ἀδαπάνητος πλοῦτος, ἀνεκλειπῆς χάρις Θεοῦ, προκοπτόντων σύνδρομος, κατορθούντων συνεργός, ἐκπιπτόντων κατηφεία, ὑγείας πρόξενος, σωτηρίας σύμβολος. 10

9

Orgueil et humilité.

Ἵπερηφάνια, κενοδοξίας κύημα, Θεοῦ χωρισμός, διαβόλου οἰκισμός, βοηθείας ἄρνησις, Θεοῦ ἔκπτωσις, κολάσεως μέτοχος, ἀναστάσεως ἄποχος, ἀσκήσεως σκορπισμός, πόνων λικηητός, ψυχῆς ἔκπτωσις, φρενῶν ἔκπληξις, ἀπωλείας κρημνός, ὄπλον διαβόλου, δαιμόνων τρόπος, ἀρετῶν πτώσις, ἀντίδικος Θεοῦ, διανοίας τύφλωσις, ἀσύγγνωστος μέθη, μανία δυσθεράπευτος, θυμοῦ κέντρον, πλεονεξίας σύμβολον, γύμνωσις ψυχῆς, ἵππασία κακῶν, Αἴγυπτία πληγή, Βαβυλωνία κάμινος. 5

Ταπεινώσις, τῆς ἁγίας Τριάδος δώρημα, ἀγγέλων ὑπογραμμοί^a, δαιμόνων ἀποβρασμός, σοφίας τεκμήριον, ἀφροσύνης φυγαδευτήριον, φωτισμός ψυχῆς, νοδὸς καθαρισμός, θανάτου μέριμνα, ἀπολογίας φροντίς, συμπαθείας φίλη, ἀγάπης τρόπος, κεκρυμμένος θησαυρός, ἀσύλωτος πλοῦτος, σωτηρίας συνεντός, ζωῆς πρόξενος, ἔχθρας καταλλαγή, φιλίας βεβαίωσις, εἰρήνης σύνδεσμος, φθόνου μαρασμός, ἀντίδικος ὀργῆς, φιλοσοφίας πλήρωμα, φιλοθείας φίλημα, μυροθήκη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὑπακοῆς ρίζα, κατόρθωσις νόμου, φιλία πρὸς Κύριον, 10 ἀναίρεσις διαβόλου, καταπάτημα κόσμου, ἀφθαρσίας ἔνδυμα, θρόνος ἀκαθαίρετος, ρίζα ζωῆς, βασιλεία ἀψευδός, οὐρανοῦ θύρα.

11 πρόξενος Mss πρόξενος ego | **cap. 9** 5 κακῶν om. λ |

^a1P 2,21

L'absence d'envie est imitation de Dieu, volonté des anges, objet dont se prévalent les saints, œil simple, bonne pensée, plénitude de la charité, substance d'amour fraternel, abolition du vice, première des louanges, bien acquis par les hommes auprès de Dieu, simplicité de l'âme, joie continue du cœur, gouvernement céleste, collection de vertus, sûreté de l'âme, douceur de la langue, calme de l'ouïe, opposé de la tristesse, évacuation du diable, trésor singulier, richesse sans dépense, grâce incessante de Dieu, concours de gens en progrès, collaboratrice des droits, désolation des déçus, promotrice de santé, augure de salut.

9

Orgueil et humilité.

L'orgueil est enflement de la vaine gloire, éloignement de Dieu, familiarité du Diable, reniement du secours²⁷, déchéance de Dieu, participant du châtement, exclu de la Résurrection, dilapidation de l'ascèse, vannage des efforts, déchéance de l'âme, perte de la raison, précipice de perdition, arme du diable, disposition des démons, chute des vertus, plaideur contre Dieu, aveuglement de l'entendement, ivresse impardonnable, folie difficile à guérir, aiguillon de l'irascibilité, condensé d'avidité, dénudement de l'âme, chevauchée des maux²⁸, plaie d'Égypte²⁹, fournaise babylonienne.

L'humilité est don de la sainte Trinité, modèle^a des anges, fléau des démons, gage de sagesse, épouvantail de l'immodération, illumination de l'âme, purification de l'intellect, souci de la mort, préoccupation pour la réconciliation, amitié pour la compassion, disposition charitable, trésor tenu secret, richesse en lieu sûr, compagnonage du salut, promoteur de vie, naufrage de la haine, affermissement de l'amitié, lien de la paix³⁰, flétrissement de l'envie, plaideur contre la colère, plénitude de la philosophie, baiser d'amour de Dieu, boîte à parfums du Saint-Esprit, racine de soumission, accomplissement de la Loi, amitié envers le Seigneur, reniement du diable³¹, tromperie de la parure, vêtement d'incorruptibilité, trône indestructible, racine de vie, royauté véritable, porte du ciel.

²⁷L'orgueil consiste à refuser de reconnaître que les bonnes actions sont le fruit de la grâce : cf. *Euloge* ch. 33.

²⁸Cet ὄρος, dans les manuscrits de la branche λ, ne se présente pas comme les autres sous la forme de deux termes, mais d'un seul. Nous restituons pour une part d'après la version syriaque, et pour une autre part d'après le contexte des deux ὄροι suivants : il doit s'agir d'une allusion à la cavalerie de Pharaon engloutie dans la mer Rouge (Ex. 14).

²⁹Il faut noter que dans le texte biblique, les plaies sont le résultat de l'endurcissement et de l'orgueil de Pharaon.

³⁰Cf. *Euloge* l. 111 (ch.5)

³¹Cette expression fait le lien entre l'humilité et l'envie, qui était qualifiée de reniement du Seigneur.

Conclusion

Ταῦτα ἀντιζύγα καὶ ἀντίθετα ἀλλήλων ὄντα, τὰ μὲν σωτηρίας ἐστὶ πρόξενα· τὰ δὲ, ἀπωλείας σύμβολον. Ὁ τοίνυν σοφίας καὶ διακρίσεως ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος ἡξιωμένος, συνήσει τὰ ἐλέη τοῦ Κυρίου καὶ γνώσεται ὅπως δι' ἀμφοτέροις προσενεχθῆναι· ἅπαντα δὲ πόνον ποιήσεις, ἕως τῆς ὁσίας ἀγάπης ἐπιτεύξῃ· ταύτης γὰρ ἀπουσίας, ὄφελος τῶν παρόντων οὐδέν.]

Finale A

ὀφθαλμῶν ἀλλοίωμα, τίς δὲ ἐστὶν ὁ καθαρὸς τῆ καρδία ὁ μὴ λαμβανόμενος ἑαυτοῦ ἐπὶ ἐντολῆς Θεοῦ ἀθετήσει, ἢ ἐλλείψει ἢ ἀμελεία;

Finale A2

ὀφθαλμῶν ἀλλοίωμα, πολυπραγμοσύνης φίλος. ἀφθονία, ταπεινώσεως ὀδηγός, κακηγορίας ἔχθρα, εὐθυμίας φίλη, φιλίας γνησιότης, παρρησίας καθαρότης, ἀγάπης σύμφωνος, εὐδοκιμούντων εὐφροσύνη, πραγμάτων πονηρῶν ἀνατροπή, εὐσταθίας συγκρότημα. 9. ὑπερηφανία, ἀντίταξις Θεοῦ, φαντασία δαμονική, ζῆλος πονηρός, τύφος ζοφώδης, φρύαγμα φρονήματος, σαρκὸς οἴησις, ψευδῆς φιλοδοξία, δουλεία πονηρῶν λογισμῶν, φιλία δαιμόνων, περιφανῆς ψυχῆ, ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ πολιορκία, ἐναργῆς νοσησία φθορᾶς. Ταπεινοφροσύνη, εὐχάριστος Θεοῦ ὁμολογία, ἐπίγνωσις φύσεως ἀληθῆς, ἀσθενείας ἐξομολόγησις δυνατή, ἀγάπης ὀχύρωμα, μίσους κατάλυμα, ἀκατάπτωτος ἀκρόπολις, λύσις κυμάτων διαβολικῶν, ὑπέρπτησις τῶν παγίδων τοῦ ἐχθροῦ, καθαίρεισις Σατᾶν φυσική, ἀρεστὸς βίος, ἐχθρῶν ἔπαινος, φιλοσοφία θεοπάροχος καὶ ἀληθινὴ φιλία σοφίας. Τούτων ἡ γνῶσις καὶ ἡ πρακτικὴ ἐπεξεργασία καθαροποιεῖ τὴν καρδίαν. 5

1–4 *Concl. in syr. deest, sed versione arabica confirmatur.* | **Fin. A** 2 ἀμελεία : Χριστὸς δὲ ὑμῶν ἔστω ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ θελήματος αὐτοῦ εὐοδός· αὐτῷ πρέπει δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν *add.* La Χριστὸς δὲ ἡμῶν ἔστω ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ θελήματος αὐτοῦ εὐοδός· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. *add.* Y |

Conclusion

Ces pensées sont opposées et antithétiques³² entre elles : les unes sont promotrices du salut, les autres, condensé de perte. Ainsi quiconque a été jugé digne, par grâce de Dieu, de posséder sagesse et conseil, comprendra la miséricorde du Seigneur et saura comment se présenter vis-à-vis des unes et des autres ; tu accompliras tout effort jusqu'à obtenir la vénérable charité ; car si celle-ci est absente, rien ne te sert des choses présentes³³.]

Finale A

altération des yeux. Qui est si pur de cœur qu'il ne peut se reprocher au sujet du commandement de Dieu ni transgression, ni omission ni négligence ?

Finale A2

altération des yeux, ami du surmenage. L'absence d'envie est guide d'humilité, ennemie de la calomnie, amie de la bonne humeur, amie de la complicité, pureté du franc-parler, harmonie de la charité, joie des gens estimés, renversement des œuvres mauvaises, support de la stabilité. 9. L'orgueil est opposition à Dieu, fantasme démoniaque, jalousie mauvaise, vapeur obscure, attitude d'insolence, conception de la chair, amour mensonger de la gloire, servitude des pensées mauvaises, amitié des démons, âme éminente, siège par l'Ennemi, admonestation évidente au désastre. L'humilité est reconnaissance pleine d'action de grâces de Dieu, connaissance de la vraie nature, confession puissante de faiblesse, forteresse de charité, solution de la haine, acropole défaite des enfléments diaboliques, fuite des pièges de l'Ennemi, déroutement physique de Satan, vie agréable, louange des ennemis, philosophie obéissante à Dieu et vraie amitié de la sagesse. La connaissance et la pratique de ces choses purifie l'âme.

³²Répétition de l'expression se trouvant à la dernière phrase du prologue.

³³La dernière phrase à partir de *ἅπαντα δὲ πόνον ποιήσεις...* est reprise d'*Euloge*, ch. 32, l. 33-34, et ne se trouve pas dans la version arabe comme le reste de cette conclusion. Il s'agit donc sans doute d'une interpolation des manuscrits grecs.

Appendices

Index des mots grecs

Les chiffres qui se trouvent placés après une double barre verticale (||) renvoient aux chapitres et lignes des *Vices* ; les autres chiffres renvoient à *Euloge*.

- ἀβεβαίως, 12-6
Ἄβεσσά, 4-4
ἀβλέψια, || 7-11
ἀβουλήτως, 26-17
ἀβουλία, 20-19
Ἄβραάμ, 25-27
ἀγαθός, 7-22, || 8-6
ἀγαθῶς, 11-20
ἀγαλλιᾶω, 6-18
ἀγάλλομαι, || 5-7
ἀγαλλίαμα, || 4-8
ἀγάπη, Prol.-8, 4-25, 4-26, 6-14, 8-5, 8-10-8-16, 9-13, 9-14, 10-23, 18-7, 20-11, 20-28, 22-20, 22-22, 22-24, 25-6, 25-7, 25-13, 25-22, 32-30, 32-31, 32-33, || 3-5, 4-8, 8-2, 8-7, 9-8, Concl.-3
ἀγαπητικός, 9-1
ἄγγελος, 25-28, 25-31, 27-22, 33-27, || 7-2, 7-10, 8-6, 9-6
ἀγιάζω, 33-28
ἀγιασμός, || 1-10
ἄγιος, 8-16, 17-3, 26-11, 33-14, 33-28, 33-30, || 8-6, 9-6, 9-10
ἀγιωσύνη, 33-15
ἀγκαλή, 27-6
ἀγνωσία, || 2-4
ἀγνίζω, 33-15
ἀγριαίνω, 32-34
ἀγριόω, 16-10, || 5-1
ἀγρυπνία, 18-2, 20-5, 33-25, || 1-7, 3-3, 6-2
ἀγύμναστος, 1-25
ἄγω, 16-1, 21-6
ἀγών, 1-3, 10-5, 10-21, 11-12, 33-18, 33-21, || 7-4
ἀγωνίζω, 9-2, 29-6
ἀγωνιόω, 29-3
ἀγωνίσμα, 1-1
ἀγωνιστής, 21-3, || 3-8
ἄδαπάνητος, || 8-10
ἀδεία, 1-24
ἀδελφός, 4-14, 4-20, 4-24, 5-16, 8-5, 8-8, 16-15, 18-7, 19-1, 20-30, 25-5, 25-6, 25-8, 25-10, 25-11, 25-15, 25-21, 25-23, 27-8, 29-1, 31-1, 31-6, 31-8, 31-15, 32-3
ἀδελφότης, 1-15, 33-17
ἀδήλος, 22-14
ἀδιάλειπτος, 7-33
ἀδιαφύρω, 15-2
ἀδικέω, 4-15, 20-29
ἀδικία, 4-14, 6-17, 16-23, || 3-2
ἀδικῶς, 6-17, 27-4
ἀδόκιμος, || 7-3
ἀδοξία, 9-16
ἀδυνατέω, 15-2, 23-12
ἄδυνατος, 23-13
ἀδυνάτως, 32-14
ἀεριστός, || 6-1
ἀηδία, 25-9
ἀήρ, || 6-3
ἄθεσμα, 11-20
ἄθλησις, 10-1
ἀθλητικῶς, 1-2
ἄθλον, 1-13
ἄθλος, 10-3, 33-21
ἄθρῶως, 26-10
ἄθφος, 16-12
Αἰγύπτιος, || 9-5
αἰκίζω, 18-1
αἴρεσις, || 7-3
αἰρετικός, || 7-8
αἰρέω, 1-18
αἶρω, 6-10, 19-6
αἰσθάνομαι, 6-20, 32-9
αἰσθησις, 10-25-10-27, 15-1
αἰσχρός, 12-11, 17-1, 22-5
αἰσχύνη, 12-13, || 2-3
αἰσχύνω, 19-2
αἰτία, 6-2, 7-8, 24-7, 32-9

αίτιος, 11-1, 13-2, 13-3
 αίχμαλωσία, 7-20, 7-24, 14-27, 20-6, || 3-2, 4-4
 αίχμαλωτίζω, 4-38, 7-26, 8-15, 21-5
 αίχμάλωτις, 6-10
 αίχμάλωτος, 5-15, 9-8, 31-5
 αἰών, 4-37
 ἀκαθαίρετος, || 9-11
 ἀκαθαρσία, 14-4
 ἀκάθαρτος, 21-10, 33-13
 ἄκαιρος, 25-1
 ἀκακία, 6-15
 ἄκανθα, 14-12, || Prol.-2
 ἄκαρπος, 10-18, || 7-3
 ἀκατάληπτος, || 3-7
 ἀκατάβεστος, 24-4
 ἀκαταφώνητος, 15-21
 ἀκενοδοξία, || Prol.-23, 7-9
 ἀκηδία, 5-5, 5-8, 7-2, 7-4, 7-6, 7-9, 7-16, 7-18, 10-23,
 27-19, 27-21, || Prol.-22, 4-2, 6-1, 6-5
 ἀκηδία, 11-4
 ἀκήρατος, Prol.-4
 ἀκοή, 10-28, 15-2, 15-8, 15-9, 20-5, || 8-9
 ἀκολασία, || 2-6
 ἀκόλαστος, 17-9
 ἀκονάω, 31-3
 ἀκοντίζω, 16-6, 21-3
 ἀκόπως, 1-13
 ἀκόρεστος, || 3-3
 ἀκούω, 4-35, 7-34, 26-16, || Prol.-4
 ἀκριβής, 10-8, 32-28
 ἀκριβολογέω, 27-3
 ἀκρίς, 28-11
 ἀκροάομαι, 14-13, 20-5, 20-18
 ἀκροβολόω, 15-23
 ἄκρον, 22-2
 ἄκρος, 33-6
 ἀκρωτηρέω, 5-4
 ἀκτημοσύνη, || Prol.-21, 3-5
 ἀκτῆμων, 9-6
 ἀκτίς, 1-10, 5-18, 32-31
 ἄκων, 7-30
 ἀλάζων, 15-19
 ἀλάστωρ, 5-17
 ἀλείφω, 24-11
 ἀλήθεια, 31-16, 32-26, 32-29, 33-29, || 2-5, 7-1
 ἀληθής, 10-8, 20-22, 20-28, 31-16
 ἄλληλοι, || Concl.-1
 ἀλλοδαπή, 20-26
 ἀλλοίωμα, || 8-4
 ἀλλόκοτος, 6-2
 ἄλλος, 7-29, 15-14, 26-9, 26-17, 29-12, || Prol.-24, 7-7
 ἀλλοτριώσεις, || 8-5
 ἀλλόφυλος, 25-5
 ἄλλυσις, || 7-7
 ἄμαθία, || 6-4
 ἄμαρτάνω, 15-2, 22-8
 ἄμαρτημα, 29-13, 32-18
 ἄμαρτία, 4-38, 11-12, 11-13, 11-18, 12-7, 21-6, 22-7
 ἄμαρτωλός, || Prol.-5
 ἄμαυρώω, 5-18, 6-21, 16-25
 ἄμάω, Prol.-11
 ἀμείβω, 5-8
 ἀμειδής, || 1-5
 ἀμέλγω, 15-10
 ἀμέλεια, 20-8, 27-19
 ἀμελέω, 31-8
 ἀμελῶς, 15-17
 ἀμεριμνία, 27-17
 ἀμέριμνος, 9-6, || 3-6
 ἀμερίμνω, 27-2
 ἀμέτρητος, || 3-7
 ἀμνημονέω, 11-18
 ἀμνησικακέω, 20-30, 20-31
 ἀμφιέννυμι, 15-24
 ἀμφοτέροτος, 4-29, 12-10, 14-1, 14-4, 18-5, 24-8, 30-4,
 || 7-5, Concl.-2
 ἀναβαίνω, 33-6, 33-15
 ἀναβάλλω, 7-34, || Prol.-3
 ἀνάβιωσις, || 1-9
 ἀναγκαῖος, || Prol.-1
 ἀνάγκη, 7-15, 11-19, 22-8
 ἀνάγνωσις, 20-5
 ἀναδείκνυμι, 9-1
 ἀναδέχομαι, 4-31
 ἀναζέω, || 6-7
 ἀναζωγραφέω, 22-17
 ἀνάιδεια, || 2-3
 ἀναίρεσις, || 8-7, 9-11
 ἀναιρέω, 10-8
 ἀναίσθητος, || 2-3
 ἀναισθητήτως, 28-9, 33-22
 ἀνακαινίζω, 31-1
 ἀνακαίω, 25-18
 ἀνακαλέω, 6-3, 19-7
 ἀνακαλύπτω, 12-10
 ἀνακάμπω, 32-14

ἀνακηρύττω, 32-18
 ἀνακλάω, 22-11
 ἀνακλίνω, 7-8, 7-9
 ἀνακόπτω, 15-7
 ἀναλαμβάνω, 33-28
 ἀναλέγω, 5-5, 29-10
 ἀναλογίζω, 11-14
 ἀναλόω, 16-9
 ἀναμοχλεύω, 4-19
 ἀνάλωγος, || 1-8
 ἀνάξιος, 20-27
 ἀναπάλαισμα, 12-9
 ἀνάπαυσις, 10-24, 18-11, 32-9, || 1-7
 ἀναπαυστικός, 10-22
 ἀναπαύω, 18-4
 ἀναρπάζω, 22-14
 ἀνασκευή, 22-19, || 5-1
 ἀνάστασις, || 1-9, 4-9, 9-2
 ἀναστολή, || 1-9
 ἀνασφάλτως, 12-10
 ἀνατρέπω, 4-26, 4-27
 ἀνατροπή, 18-23
 ἀναφέρω, 22-5, 32-8
 ἀναχωνεύω, 32-2
 ἀναχώρησις, 32-12, 32-13
 ἀνδραγαθία, 1-27, 4-27, 16-22
 ἀνδρεία, 1-26, 16-21
 ἀνδρεῖος, 7-1
 ἀνδρίζω, 16-21
 ἀνειμένος, || 1-3
 ἀνείωτος, || 8-9
 ἀνεκλειπής, || 8-10
 ἀνέμπαικτος, || 7-10
 ἀνεπίφθονος, || 3-6
 ἀνέργαστος, 32-1
 ἀνέτοιμος, 1-26
 ἀνέχω, 27-8
 ἀνήρ, 14-1
 ἀνήσυχος, 10-25
 ἄνθος, 18-13
 ἄνθραξ, 20-33
 ἀνθρωπαρεσκία, 2-7
 ἀνθρωπάρεσκος, 12-12
 ἀνθρωπος, 2-6, 4-11, 4-33, 7-36, 11-9, 12-7, 12-14, 15-27, 18-19, 19-9, 20-30, 22-13, 22-15, 23-2, 32-26, || 8-7
 ἀνίστημι, 6-9, 7-18, 7-21, 22-14, 23-8, 27-15
 ἄνοιξις, Prol.-10
 ἀνομία, 22-9
 ἀνομέω, 15-6
 ἀνορθώω, 29-16
 ἀνορύττω, 32-7
 ἀνταγώνισμα, 12-14
 ἀνταίρω, 10-30
 ἀναμείβω, 29-11
 ἀντάνεμος, 20-15
 ἀντεισάγω, 5-17
 ἀντεπίθυμος, 4-36
 ἀντίδικος, || 9-3, 9-9
 ἀντίδογμα, || 7-12
 ἀντίδοξος, || 7-4
 ἀντίδοτος, 15-11, || 4-3
 ἀντίζυγος, 20-7, || Prol.-1, Prol.-14, Prol.-23, 6-4, Concl.-1
 ἀντίθετος, || Prol.-24, 2-6, Concl.-1
 ἀντίκειμαι, 14-23, 18-24
 ἀντικρούω, 26-10, 31-5
 ἄντικρυς, 11-21, 32-5
 ἀντίλεγω, 4-4
 ἀντίληψις, 6-19, || 4-7
 ἀντιλογία, 4-20, 20-31
 ἀντιμάχαισθαι, 8-4
 ἀντιμετρέω, 3-16
 ἀντίπαλος, 7-7, 25-12, || Prol.-23, 6-3, 8-9
 ἀντιπαρατάξις, 5-9
 ἀντιπαρατάττω, 2-2
 ἀντιπεριτρέπω, || Prol.-12
 ἀντιπολεμέω, 11-1, 14-7
 ἀντιστρατεύω, 4-38
 ἀντίστημι, 11-21
 ἀντιστηρίζω, 12-9
 ἀντιστρατηγέω, 7-2
 ἀντιστρέφω, 8-8
 ἀντίστροφος, 5-18, 22-11
 ἀντιστρόφως, 8-2
 ἀντιπαράττω, 4-15, 4-17
 ἀντιτάττω, Prol.-10, 33-24
 ἀντίτεχνος, 12-8
 ἀντιφθέγγω, 18-23
 ἀντιφυσάω, 20-15
 ἀντίφυτος, || 2-6
 ἀντονειδίζω, 4-22
 ἀντυβρίζω, 4-5, 4-23
 ἀνώω, 28-2, 28-5, 28-7
 ἀνύπαρκτος, 17-10
 ἄνω, 7-25, 30-3

άνώδυνος, || 3-6
 άνωθεν, 29-14, || Prol.-5
 άνωθέω, 4-3
 άνώπιν, 23-7
 άνώτερος, 32-5
 άνέχω, 19-3
 άξιόπιστος, 12-3
 άξιόω, || Concl.-2
 άξιωμα, 25-16
 άπάγω, 26-17, 31-5
 άπαθεία, 22-22
 άπαθής, 2-1
 άπαίρω, 2-4
 άπαιτέω, 2-7, 14-23, 33-22
 άπαλάττω, 26-3, 26-4
 άπαλειφός, 22-23
 άπαναινέω, 14-17
 άπαντέω, 32-15
 άπαξ, 23-11
 άπας, 7-2, 8-1, 9-15, 11-24, 13-2, 32-31-32-33, || Concl.-3
 άπατάω, 4-16, 5-11, 15-26, 33-7
 άπατεών, 4-16
 άπάτη, 22-10, 33-27
 άπατηλός, 13-3
 άπειλέω, 4-7
 άπειμι, 3-8, 4-20, 32-33, || Concl.-3
 άπελάυνω, 4-28, 4-29, 5-7, 6-9, 23-12, 29-15
 άπενάντιος, 6-3
 άπεριπάστω, 9-9
 άπερίσπαστος, || 3-6
 άπέρχομαι, 1-16, 4-14, 12-5
 άπέχω, 18-21, 33-16
 άπληξία, 27-18
 άπληστεία, || 1-6
 άπλότης, || 8-8
 άπλοϋς, || 8-6
 άποβαίνω, 31-11
 άποβιόω, 15-17
 άποβρασμός, 7-41, || 9-6
 άπόγνωσις, 28-2, 28-5, 32-17
 άποδέχομαι, 32-12
 άπόδημος, 31-9, 31-11
 άποδίδωμι, 10-31, 30-4, || Prol.-8
 άποδράω, 10-11
 άπόδυμα, || 8-1
 άποδύω, 1-2
 άποζεύγνυμι, 6-1, 14-18, 15-15
 άποκαρτερία, 32-2
 άποκατιστημι, 32-3
 άποκηρύττω, 32-18
 άποκοιμίζω, 33-13
 άποκοιμίζω, 1-16
 άποκρεμάννυμι, 29-5
 άποκρίνω, 4-7, 19-10, 26-1
 άποκρούω, 5-3, 29-7
 άποκρύπτω, 12-8, 12-9
 άπόκρυφος, 33-24, || 7-13
 άπολέμητος, 2-2
 άπόλλυμι, 7-11
 άπολογία, 6-9, || 9-7
 άπομεινάω, || Prol.-13
 άπονέμω, 18-6
 άπονοία, 7-4, 28-2-28-4
 άπονόομαι, 32-34
 άπονος, || 7-5
 άπόνως, 16-1, 20-10
 άποπίπτω, 32-15
 άποπλανάω, 5-12, 11-8, 31-13
 άποπτύω, 28-6
 άπόρθητος, 13-7
 άπορρήγνυμι, 26-14
 άποσειώ, 4-11
 άποσκήρως, 33-5
 άποστασία, || 7-11
 άποστομέω, 33-19
 άποστρέφω, 19-2, 31-12
 άποστροφή, || 7-2, 7-11
 άποσώζω, 1-4
 άποταγή, 9-12, 10-4, 27-2, || 1-7, 4-6
 άποτακτικός, 9-2
 άποταξία, 1-13
 άπόταξις, 9-5
 άποτάσσω, 9-15, 10-2
 άποτέμνω, 32-9
 άποτίθημι, 14-15
 άποτρέχω, 26-21
 άποτυγχάνω, 6-6, 25-29
 άποτυχία, || 4-1
 άποφέρω, 11-8
 άποφυσάω, 29-14
 άποχος, || 9-2
 άπωθέω, 23-1
 άπωλεία, || 9-3, Concl.-1
 άργός, 7-38
 άρδεύω, 14-2

ἀρεσκεία, 16-26, 20-11, || 7-11
 ἀρετή, Prol.-5, 1-4, 1-12, 1-18, 1-24, 1-26, 1-27, 2-1, 2-4, 2-6, 3-2, 5-9, 8-15, 8-17, 9-17, 11-22, 14-2, 14-18, 15-23, 16-20, 18-6, 20-15, 24-2, 27-22, 28-10, 32-6, 32-8, 32-13, 32-14, 32-30, || Prol.-1, Prol.-14, 6-7, 8-8, 9-3
 ἀρίστειος, 2-4
 ἀριστεύς, 33-17
 ἀριστεύω, 10-29
 ἀρκέω, 18-16, 25-23
 ἀρμονία, 14-18
 ἀρνέομαι, 9-10, || Prol.-8
 ἄρνησις, || 8-4, 9-1
 ἀροτριάω, 7-39, || Prol.-2
 ἀρπάζω, 3-7
 ἀρρωστία, 1-7, 1-11
 ἀρτίως, || Prol.-10
 ἄρτον, 25-23, 32-22
 ἄρτυμα, || 1-3, 8-3
 ἀρτύω, 25-30, 27-3
 ἀρχή, 1-3, 2-7, 10-3, 10-4, 22-21, 24-5, 27-14, 31-2
 ἀρχηγέτης, 13-4
 ἀρχήγετις, || 7-3
 ἀρχιλήστης, 10-8
 ἄρχομαι, 1-3, 1-24, || Prol.-10
 ἄρωμα, 12-1
 ἄσαρκος, 17-9
 ἀσεβεία, 25-28
 ἀσελγεία, 21-2, || 2-5
 ἀσθένεια, 1-14, 3-17, 30-3, || 1-5
 ἀσθενής, 23-13
 ἀσθενῶς, 32-11
 ἀσιτία, 18-1, 18-4, 33-16
 ἀσκέω, 9-12, 33-1, 33-19, || 4-6
 ἄσκησις, 12-2, 18-13, 18-19, 21-3, 33-3, || 1-2, 6-2, 7-2, 9-2
 ἀσπάζομαι, 32-5
 ἀστάτος, 10-18
 ἄστηρ, 32-25
 ἀστοχέω, 33-29
 ἀστραπή, 26-9, 32-28
 ἀστράπτω, 24-16, 27-1
 ἀσυγγενής, || 2-2
 ἀσύγνωστος, || 9-4
 ἀσύλωτος, || 9-8
 ἀσυμπαθῶς, 1-17
 ἀσφάλεια, 7-5, 12-9, || 8-8
 ασφαλίζω, || Prol.-6
 ἀσκέω, 33-5
 ἀσχολέω, 32-10
 ἀτενίζω, Prol.-2
 ἀτιμία, 3-2, 4-2, 11-10
 ἀτονέω, 7-4
 ἀτονία, || 1-1
 ἄτονος, 7-20
 ἄτοπος, 7-23, 16-19
 αὐθάδης, 27-10
 αὐλίζω, 1-21
 αὐξάνω, 15-23
 αὖριον, 22-8
 αὐστηρία, 27-17
 αὐστηρότης, 27-8
 αὐταρεσκία, 7-17
 αὐτάρεσχος, 4-12
 αὐτοβοηθός, 33-22
 ἀφαλλάττω, 26-10
 ἀφάλλομαι, 21-3
 ἀφανίζω, 5-7
 ἀφειδῶς, 9-2
 ἀφελής, 24-11
 ἀφθαρσία, || 9-11
 ἀφθονία, || Prol.-23, 8-6
 ἄφθονος, 16-14
 ἀφίημι, 27-14
 ἀφίκομαι, 25-23
 ἀφιλαργυρία, || 3-5, 3-8
 ἀφίστημι, 1-5, 5-13, 7-31
 ἄφρων, 21-3, 27-18
 ἀφοβία, 27-18
 ἀφομοιῶ, 3-14
 ἀφόρητος, 1-17
 ἀφορίζω, 4-25
 ἀφραίνω, 26-8
 ἀφροσύνη, || 9-7
 ἀχαλίνωτος, || 1-3
 ἀχείμαστος, || 5-6
 ἀχρεῖος, 19-5
 ἀψευδός, || 9-12
 ἀψίς, 33-15
 ἄψογος, 16-12
 ἄωρος, || 6-2
 Βαβυλώνιος, || 9-5
 βαδίζω, 10-21, 20-26
 βαθμός, 32-12
 βαθύ, 19-6
 βάλω, 32-1

βάρβαρος, 3-11, 25-28
 βάρος, || 6-3, 7-2
 βαρύς, 22-4
 βαρύτης, 27-8
 βάσανος, 26-16
 βασιλεία, || 9-12
 βάσις, 8-13
 βασκανία, 16-7, || 7-4
 βαστάζω, 1-3, 3-8, 4-32, 9-9, 11-11, 25-25, 32-27
 βεβαιώω, 9-13
 βεβιάωσις, || 9-9
 βελοθήκη, 11-22
 βέλος, 20-24, 23-10, || 8-4
 βῆμα, 10-7, || 6-1
 βία, 19-7, 22-7, 25-22
 βιάζω, 19-6, 25-21, 25-22, 29-4, 30-1, 30-2, 30-6
 βίβλος, || 6-6
 βιβρώσκω, 4-9
 βίος, 9-6, 12-3, 15-24, 19-3, 22-5, 27-21, || 3-6, 7-5
 βιόω, 16-1
 βλάπτω, 23-12
 βλασφημέω, || 5-7
 βλασφημία, 33-22
 βλέμμα, 10-28, 29-2, || 2-3
 βλέπω, 6-2, 24-11, 31-14
 βοάω, 26-15
 βοήθεια, 18-2, 24-12, 33-20, || 9-1
 βοηθός, 33-20
 βότρυς, 7-23
 βούλομαι, 11-20, 14-9, 21-8
 βραβεῖον, || 5-8
 βραδυτής, 31-7
 βρέφος, 32-22
 βροντή, 32-28
 βροχίζω, 33-31
 βρόχος, 31-17
 βρωμα, 18-1, 33-16, || 1-2, 3-3
 βυθός, 33-22

 γαλήνη, 25-2, 27-17, || 5-6, 8-9
 γαστήρ, Prol.-1, 18-7, 18-10, || 1-6, 3-3
 γαστριμαργία, || Prol.-21, 1-1
 γεινία, 33-12
 γέλως, 25-1
 γενέτης, 1-6
 γενναίως, 4-2
 γεννάω, 6-12
 γένος, 1-2, 1-7, 1-13, 1-16, 1-17, || 3-2
 γέρων, 32-12

 γεύω, 15-11
 γῆ, 1-6, 14-3, 32-7, 32-31
 γῆρας, 9-10, 19-6
 γίγνομαι, Prol.-8, 4-32, 8-2, 15-18, 16-2, 20-1, 26-3,
 26-4, 26-6, 26-11, 29-7, 29-15, 31-14, 32-1,
 32-5, 32-12, 33-29, || Prol.-5
 γινώσκω, 15-22, || Concl.-2
 γλυκολογέω, 20-14
 γλυκύς, 25-30
 γλυκύτης, 25-29, || 8-9
 γλύμμα, 17-9
 γλυπτήρ, || 8-3
 γλωσσαλγέω, 15-7
 γλωττα, 7-16, 12-1, 12-2, 12-4, 15-2, 15-9, 16-21, 20-
 16, 20-20, 25-1, 25-3, 32-27, || 7-8, 8-8
 γνώμη, || Prol.-11, 2-7
 γνωμοδοτέω, 22-7
 γνώριμος, 25-16
 γνωσισ, 19-9, 33-12, || 5-3, 7-11
 γνωστική, 14-1, 14-2, 14-17, 24-7, 24-10
 γνωστικός, 14-17, 24-11, 26-1, 33-10
 γοητεύω, 15-13
 γόνυ, 23-7
 γονυπετέω, 4-28
 γραφή, 20-1, 20-3, 20-5, 20-7, || 6-4
 γυμμάζω, 18-22
 γυμνασία, 10-5, 18-17
 γυμνός, 27-22, 32-20
 γύμνωσις, || 9-5

 δαδουχία, 21-4
 δαδουχέω, 32-25
 διαμονίον, 23-10
 δαιμονώω, 26-8
 δαίμων, 3-13, 4-1, 4-18, 5-3, 5-12, 6-22, 7-3, 7-9, 7-18,
 10-12, 11-10, 14-5, 14-6, 14-9, 17-8, 19-1, 20-
 30, 21-1, 21-2, 23-3, 23-5, 23-7, 23-11, 24-1,
 26-2, 26-5, 26-12, 26-14, 26-16, 26-18, 26-19,
 26-21, 27-1, 28-1, 28-11, 29-1, 29-8, 29-14,
 29-15, 31-3, 31-10, 33-2, || 7-2, 7-11, 9-3, 9-6
 διαρπαγή, 28-9
 δάκνω, 4-9, 7-5, 16-7, 20-23
 δάκρυ, 6-3, 7-30, 18-2, 26-18, 30-6, || 4-7
 δαμαστήριον, || 1-7
 δανείζω, || Prol.-11
 δάνεισμα, 25-16
 Δαυίδ, 4-4, 32-35
 δαψιλής, 26-3
 δέδοικα, 16-3, 26-5

δειγματίζω, 27-22
 δείκνυμι, 16-22
 δειλία, 23-3, 23-4, 23-8, 23-11, 28-12, 29-7
 δειλιάω, 14-7
 δειλοκοπέω, 23-12
 δεῖν, Prol.-9, 30-5, 31-12
 δεινός, 1-28, 8-10, 14-15, 15-7, 16-23
 δεινώς, 26-8
 δελεάζω, 22-14
 δέλεαρ, 33-31
 δεξιόω, 25-15
 δεσμεύω, 26-17
 δεσμός, || 7-9
 δεσποίνη, 3-11
 δεσπότης, 3-11, 8-14
 δεσποτικός, 26-5
 δέχομαι, 8-2, 25-28, 33-29
 δέω, 22-15
 δῆθεν, 7-8, 10-12, 16-11, 16-13, 23-7, 27-4, 27-13, 31-16, 33-21
 δῆμος, 20-24, || 3-1, 4-4
 δημοσίευσις, 12-11
 δημοχαρής, 21-6
 διαβολή, 15-8
 διάβολος, 5-9, 11-24, 16-18, 16-23, 20-23, 25-3, || 7-10, 8-4, 8-9, 9-1, 9-3, 9-11
 διαδράω, 15-9
 διαθρασύνω, 4-20
 διαίρεσις, 17-3
 διαίρεω, 8-6
 διακονία, 20-26, 31-1, 31-8
 διακοπή, || 6-5
 διακόπτω, 1-23
 διακρίνω, 20-18
 διάκρισις, 24-13, || Concl.-2
 διαλέγομαι, 21-5
 διαλύω, 30-7
 διαμαρτυρέω, 20-13
 διαμένω, 10-29
 διανοία, 5-1, 7-12, || Prol.-2, 1-4, 9-3
 διαπορεύω, 23-10
 διαπράττω, 12-10, 13-3
 διάπυρος, 1-3, 21-3
 διαρπαγή, 29-3, 32-24, || 5-1
 διαρπάζω, 28-12
 διαρρήγνυμι, Prol.-8
 διασώζω, 1-14
 διάταγμα, 10-27
 διατρέχω, 16-6
 διαφεύγω, 25-4
 διάφορος, 27-5
 διαφημιστής, 18-23
 δίγλωττος, 22-12
 διδασκαλία, 19-8
 διδασκαλικός, 33-10
 διδάσκω, 19-9, || Prol.-10, Prol.-12
 δίδωμι, Prol.-10, Prol.-11, 6-9, 7-34, 9-1, 9-2, 9-9, 10-30, 11-12, 20-18, 32-21, 33-27, || Prol.-7
 διερευνάω, 28-8
 διηνεκής, || 8-8
 δικάζω, 10-7, 10-15
 δικαστήριο, || 5-5
 δικαστής, 14-13, 15-18, 15-19
 δίκη, 14-19, 22-18
 διορατικός, 17-2
 διορύττω, 1-21
 διοχλέω, 13-4
 διπλοῦς, 13-7, 18-5
 διττός, 6-1
 διττώς, 15-6
 διυπνίζω, 7-11, 29-14
 διχοτομέω, 20-8
 διωδεύω, 11-5
 διωρύττω, 15-8
 δόγμα, || 7-12
 δοκέω, 10-16
 δοκιμάζω, 7-15, 32-14
 δοκιμαστής, 15-20
 δόκιμος, 26-7, 26-8
 δολερός, 11-1
 δόλιος, 20-21
 δόλος, || 2-3, 8-2
 δολουργῶς, 33-13
 δολοφόνως, 9-17
 δολόφονος, 8-6
 δονέω, 6-8
 δόξα, Prol.-4, 1-16, 3-3, 3-4, 3-9, 12-1, 16-7, 20-16, 21-7, 21-10, 24-11, 32-35, 33-2, 33-3, 33-6, 33-23, || Prol.-8, 7-12
 δόσις, || Prol.-8
 δοτήρ, 29-5
 δότης, 9-4
 δουλεία, 23-4, 27-9, || 7-4
 δουλεύω, 3-11, 8-14, 15-13
 δοῦλος, 3-14, 3-15, 19-5
 δουλόω, 15-15

δοχεῖον, || 1-3, 4-6
δοχή, 20-27
δράκων, 11-22
δράω, 11-20, 17-10
δρέπανον, || 3-7
δριμύς, 20-35
δροσίζω, 20-31
δύναμαι, 15-22, 22-18, 30-1, 30-6, 32-13, 32-15
δύναμις, 10-20, 13-1, 24-14, 24-16, 28-7, 32-6
δυνατός, 23-13
δυσθεράπευτος, || 9-4
δυσεύρετος, 10-10
δώρέω, 30-5, 32-6
δώρημα, || 9-6
ἐάω, 33-20
ἐγγίγνομαι, 30-2
ἐγγίζω, 11-24
ἐγγλυκαίνομαι, 27-14
ἐγγλύφω, 27-3
ἐγγραφος, 5-6
ἐγείρω, 7-8, 8-12, 29-1
ἐγκατάλειψις, 9-13
ἐγκαυχάομαι, 33-17
ἐγκλημα, 12-12, 25-1, || 4-2
ἐγκοπή, || 8-5
ἐγκοπος, || 6-2
ἐγκράτεια, 21-4, 22-4, 22-9, 22-13, 22-21, || Prol.-21,
2-7
ἐγκώμιον, 9-4, 18-22
ἐθελόπονος, 21-7
ἐθίζω, 15-7, 22-2
ἔθος, 14-14, 31-1, 31-9
ἐγείρω, 7-12
εἶδωλον, 22-6, || 2-2, 3-1
εἰδώλειον, 17-10
εἰκῆ, 25-2
εἰκότως, 18-22
εἰρηγεύω, 4-19, 4-30, 4-36, 20-30
εἰρήνη, 1-26, 4-32, 4-33, 4-35, 5-1, 5-6, 27-16, || 9-9
εἰρηνικός, 5-2, 5-8
εἰρηνόποιος, 4-35
εἰσακούω, 15-4
εἰσβάλλω, 23-3, 27-9, 33-11
εἰσβολή, 1-7
εἰσδέχομαι, 5-4
εἴσοδος, 1-3
εἰσοπτρίζω, 1-7
εἰσοράω, 29-6
εἰσπηδῶ, 23-7
ἕκαστος, 6-1, 10-29, 11-21, 18-5, 20-1, 32-20
ἐκβάλλω, 20-4
ἐκβιάζομαι, 4-32
ἐκβλαστάνω, 25-26
ἐκδημέω, 1-2, 31-1
ἐκδημία, 1-8, 24-10
ἕκδημος, 12-6
ἐκδίδωμι, 24-13
ἐκδιηγέομαι, 33-17
ἐκδικέω, 4-5
ἐκδύω, 12-5
ἐκεῖ, 27-16, 27-17
ἐκεῖσε, 1-13
ἐθελοφάνια, || 7-6
ἐκθαρσύνω, 4-30
ἐκθερμαίνω, 22-3
ἐκθησαυρίζω, 20-3
ἐκκαθαίρω, 20-12
ἐκκαίω, 22-3
ἐκκαλέω, 30-3
ἐκκαλύπτω, 3-17
ἐκκοπή, 25-9
ἐκκόπτω, 11-16, 11-19, 18-16, 22-2, 25-21
ἐκνήφω, 6-8
ἐκπικραίνω, 4-24
ἐκπίπτω, 25-5, || 8-11
ἕκπληξις, || 9-2
ἐκπλήττω, 11-2
ἐκπολεμέω, 4-29, 20-22
ἐκπορνεύω, 17-9
ἕκπτωσις, 16-18, || 9-1, 9-2
ἐκπυρόω, 10-11, 16-9
ἐκρίζωμα, || 3-5
ἐκτελέω, 4-20
ἐκτενής, 7-25
ἐκτινάσσω, 1-20, 4-12, 6-20, 14-20, 28-11, 33-25
ἐκτομή, || 2-6
ἐκτός, 15-1, 15-3, 25-2, 33-24
ἐκτρέπω, 16-5, 31-9, 31-12
ἐκτρέφω, Prol.-5
ἐκτυπόω, 29-1, 31-4
ἐκτύπωμα, 17-4
ἐκτυφλόω, 17-2
ἐκφαίνω, 12-13, 12-14
ἐκφέρω, 20-2
ἐκφεύγω, 3-10
ἐκφοβέω, 29-6, 29-8

ἔθω, 26-2
 ἔλαιον, 18-21
 ἐλαττόομαι, 32-14
 ἐλαττώω, 16-5
 ἐλαύνω, 7-5, 7-16, 9-8, 26-16
 ἐλαφρία, 10-23
 ἐλάχιστος, 3-16
 ἔλεος, 28-7, 32-18, || Concl.-2
 ἐλευθερία, 27-9
 Ἐλισαίη, 7-28
 ἔλκω, 11-7, 26-17
 ἐλλάμπω, 7-22, 30-8
 ἔλλαμψις, 7-25
 ἐλλείπω, 14-25
 ἐλλιμνάζω, 5-9
 ἐλπίζω, || 5-7
 ἐλπίς, 1-19, 8-16, 9-11, 9-12, 9-14, 22-14, || 4-6
 ἐμβάλλω, 4-25, 18-20, 25-23, 25-25, 33-4
 ἐμπαθής, 2-1
 ἐμπίμπρημι, 14-12
 ἐμπιστεύω, 25-12
 ἐμπόνως, 19-8
 ἐμπρησιμός, 7-40, 20-31
 ἔμπροσθεν, 31-17
 ἔμπυρος, 19-9
 ἔμφυτος, 19-8
 ἐμφωλεύω, 5-8
 ἔμφηρος, || 4-8
 ἐναγάλλω, 15-26
 ἐναγκαλιζώ, 6-14
 ἐναλλαγή, 11-21
 ἐναλλάγω, 26-9
 ἐναντιόομαι, 10-13
 ἐνάντιος, || 7-1, 7-6, 7-11
 ἐναντίος, 2-3, 5-10, 5-17, 6-12, 6-18, 7-15, 7-38, 10-11,
 12-10, 21-1, 32-11, 32-23
 ἐναντίωσις, 10-14, 10-15
 ἐναπόθετος, || 3-1
 ἐνάρετος, 2-2
 ἐνδεία, 9-16
 ἐνδείκνυμι, 33-27
 ἔνδειξις, 24-11
 ἐνδελεχέω, 7-14
 ἐνδημία, 1-8, 24-10
 ἐνδίδωμι, 10-3
 ἔνδοθεν, 29-2, 33-4
 ἔνδον, 11-3, 17-11, 18-20, 19-1, 19-9, 22-7, 27-12, 29-4
 ἔνδυμα, || 8-1, 9-11
 ἐνδύω, 15-21, 24-2
 ἐνέδρα, 7-15
 ἐνεδρέυω, 32-22
 ἐνέχω, 26-1, 33-24
 ἔνθεμα, || 4-6
 ἐνθρονίζω, 33-9
 ἐνθύμησις, 10-14
 ἐνισχύω, 33-3
 ἐνηλάω, 7-3
 ἐννεάζω, 32-23
 ἐννοία, 7-38, 20-12, || 2-5
 ἔνοικος, || 4-1
 ἐνόω, 4-34, 4-35, 5-1, 25-13
 ἐνσπείρω, 27-13, 28-5
 ἐνταῦθα, 22-16, 27-16, 27-17
 ἐντεῦθεν, 7-19
 ἔντερον, || 1-4
 ἐντεῦθεν, 16-23, 25-18
 ἐντίθημι, 28-2, 28-4
 ἐντολή, 4-35, 10-9, 13-2, 14-20, 22-8, 23-3, 25-19, 26-6
 ἐντορνέω, 31-7
 ἐντός, 1-20, 4-11, 10-3, 29-14, 33-13
 ἐνσπείρω, 28-3
 ἐντροπή, || 2-3, 7-10
 ἐνύπνιον, || 2-2
 ἐνύπνιος, 31-11
 ἐξαγγέλω, 24-6
 ἐξαπλώω, 25-28
 ἐξάπτω, 4-18, 21-5, 22-6
 ἐξαρπάζω, 32-22
 ἐξαστράπτω, 24-15
 ἐξαφανίζω, 26-2
 ἐξαφαντόω, 29-12
 ἐξαφήμι, 15-3
 ἐξεικονισμός, || 1-2
 ἐξέρχομαι, 1-6, 9-3, 23-6, 33-7
 ἐξεταστής, 10-8, 14-14
 ἐξηγορία, || 7-4
 ἐξημερώω, 16-10
 ἐξίστημι, 8-10
 ἐξομβρέω, 22-20
 ἐξορία, 19-7
 ἐξορίζω, 5-6
 ἐξουθενώ, 15-24
 ἐξουθένωσις, 2-8, 4-1, 4-13, 12-11
 ἐξουσία, 23-6
 ἐξυψώω, 33-10
 ἔξωθεν, 9-15, 29-2, 33-31

ἐξωθέω, 21-10, 25-13
 ἐπάγω, 4-1, 11-10, 14-15, 27-21
 ἐπαγωνίζω, 32-6
 ἐπᾶδω, 27-12, 28-5
 ἐπαινετός, 1-26, 14-1
 ἐπαινέω, 19-1
 ἔπαινος, 3-2, 4-11, 18-19, 20-16, 23-2, 33-1, 33-21, || 7-4, 7-11, 8-7
 ἐπαιρέω, 33-2, 33-4
 ἐπαίρω, 15-19, 25-16
 ἐπαισθάνομαι, 28-9, 32-10
 ἐπαισχύνω, 12-11
 ἐπανάληψις, || 4-8
 ἐπανέρχομαι, 30-3
 ἐπαποδύω, Prol.-6
 ἔπαρσις, 3-11
 ἐπάσκησις, 33-6
 ἐπεγείρω, 20-24
 ἐπείγω, 1-5
 ἔπειμι, 6-4
 ἐπέχεινα, 4-37, 26-17, 32-6
 ἐπεκτείνω, 7-27
 ἐπενδύω, 24-3, 24-4
 ἐπεργός, || 2-7
 ἐπέρομαι, 19-10
 ἐπέρχομαι, 1-25, 5-3, 6-20, 29-2
 ἐπέχω, 15-19
 ἐπιβαρέω, 7-36, 7-37
 ἐπιβουλεύω, 21-5
 ἐπιβουλή, || Prol.-6
 ἐπίγειος, 20-11, || 7-2
 ἐπιγιγνώσκω, 9-2, 24-8, 24-9, 28-8, 30-5
 ἐπιγιγνώσκω, 16-27
 ἐπιδείκνυμι, 29-10
 ἐπίδειξις, 12-12
 ἐπεικής, 8-5
 ἐπιζητέω, 3-3, 7-29, 11-2, 14-23, 23-3, 29-9
 ἐπιθυμία, 6-6, 9-9, 14-4
 ἐπικτάομαι, 5-2
 ἐπιλανθάνομαι, Concl.-2
 ἐπιμέλεια, 20-7, 20-9
 ἐπιπέτομαι, 21-7
 ἐπιπίπτω, 7-6, 23-8
 ἐπιπληξία, 27-17
 ἐπιπλήττω, 8-1, 27-5, 32-4
 ἐπίπονος, 24-15
 ἐπιρρίπτω, 31-5
 ἐπίσκοπος, 26-11, || 2-6
 ἐπισκοτίζω, 1-9
 ἐπισπάω, 16-19
 ἐπιστασία, 25-11
 ἐπιστρατηγέω, 11-17
 ἐπισυμβαίνω, 1-7
 ἐπισυνάγω, 7-11
 ἐπιταγή, 32-3
 ἐπίταγμα, Prol.-8, 10-30
 ἐπιταπεινός, 26-13
 ἐπιτηρέω, 4-12
 ἐπιτίθημι, 4-8
 ἐπίτομος, || Prol.-1, Prol.-14, Prol.-24
 ἐπιτρέχω, 26-16
 ἐπιτυγχάνομαι, || Concl.-3
 Ἐπιφανίος, 26-11
 ἐπιφέρω, 1-9
 ἐπιχειρέω, 16-17
 ἐπιψηφίζω, 7-6, 33-16
 ἐπομβρέω, 6-24
 ἐπονιδίζω, 4-22, 9-16
 ἐποξύνω, 31-3
 ἐπουράνιος, 20-11
 ἐπωδός, || 3-3
 ἐπώδυνος, 1-14
 ἐπωφελής, 14-15
 ἐραστής, 10-9
 ἐράω, 3-1, 10-17, 15-5
 ἐργάζομαι, 1-27, 7-36, 7-37, 9-17, 15-27, 21-7, 27-12, 27-22, 32-19, 33-1
 ἐργασία, 6-1, 7-33, 7-38, || 7-9
 ἐργαστήριον, 22-13
 ἐργάτης, 14-22
 ἔργον, Prol.-8, 7-32, 7-34, 7-35, 7-39, 11-23, 12-6, 14-13, 15-16, 16-8, 16-18, 16-19, 18-5, 23-12, 24-14, 24-15, 24-16, 25-13, 25-27, 27-8, 32-23, || Prol.-3, Prol.-9, Prol.-11, 2-7
 ἐρεθίζω, 7-17, 20-24
 ἐρεύγομαι, 20-33, || 5-2
 ἐρευνάω, 15-16
 ἐρήμη, 1-10
 ἐρημία, 19-4, 19-6
 ἔρημος, 1-22
 ἔρχομαι, 18-20, 31-15
 ἐρωτάω, 20-18
 ἔσοπτρίζω, 7-25
 ἔσοπτρον, || 5-8
 ἐστιάτωρ, 18-3
 ἔσχατος, 10-31, || 7-3

ἔσωθεν, 33-31
 ἕτερος, 3-16, 6-16, 9-1, 15-16, 15-23, 16-11, 16-13, 16-17, 22-14, 27-11, 29-12, 31-13
 ἐτοιμάζω, 5-5, 8-3, 32-4
 ἔτοιμος, 26-9
 ἐτοίμως, 14-28
 ἐσοπτρίζω, 31-10
 ἕτερος, 20-23
 εὐαγγελίζω, 33-28
 εὐαγγέλιον, || 3-7, 4-9
 εὐαισθησία, || 7-12
 εὐαρεστέω, 21-10
 εὕγε, 19-2
 εὕγνωστος, 24-6
 εὐδοκία, 6-17
 εὐδοκιμέω, 3-8, || 8-2
 εὐθυμία, || 8-1
 εὐθύς, 10-12
 εὐθύς (*adv*), 22-14, 26-9
 εὐκόλως, 14-5
 εὐλάβεια, 15-22
 εὐλαβής, 4-14, 4-15, 20-9
 εὐλογίζω, 20-29
 Εὐλόγιος, Prol.-5
 εὐλογέω, || 5-7
 εὐλυτος, || 3-7
 εὐποιΐα, || 4-6, 5-6
 εὐρίσκω, 4-21, 5-14, 6-23, 7-2, 10-1, 14-24, 15-14, 16-3, 16-16, 19-9, 25-24, 32-20
 εὐρύνω, 1-24, 11-7
 εὐσέβεια, Prol.-3
 εὐστάθεια, 16-23, || 7-10
 εὐσταθέω, 15-23
 εὐσταθῶς, 20-16
 εὐσταθέω, || 8-3
 εὐταξία, || 7-10
 εὐτέλεια, 4-1, 9-16, 19-4, 32-5
 εὐτελεία, || 3-3, 7-12
 εὐτελής, 33-17
 εὐτελίζω, 28-2, 28-6
 εὐτονία, || 1-2
 εὐτρεπίζω, 7-12, 20-26
 εὐφημέω, 10-4, 11-4, 33-11, || 8-3
 εὐφημία, 2-6, 11-5, 11-7, 11-8, 16-5, 23-2, || 7-12
 εὐφημίζω, 33-11
 εὐφρασία, || 4-5
 εὐχαριστέω, 10-23, || Prol.-7
 εὐχαριστία, 1-19, 1-23, 5-9, 6-6, 6-23, 13-4-13-6, 26-13, 26-19, 32-19, 32-21, || 4-5, 4-7, 6-6
 εὐχάριστος, 6-19
 εὐχαρίστως, 5-3, 6-20
 εὐχερῶς, 27-10
 εὐχή, Prol.-2, 6-6, 7-23, 7-25, 7-29, 7-32, 7-34, 7-35, 18-2, 26-14, 29-5, 29-9, 29-10, 30-1, 30-3, 30-6, 30-8, 31-1, || 2-3, 2-7, 4-5, 5-4, 6-2
 εὐχομαι, 26-15
 εὕχω, 23-8
 ἐφάλλομαι, 5-4
 ἐφάπτω, 1-25, 15-27, 33-3
 ἐφελκύω, 33-3
 ἐφίστημι, 1-27, 4-19, 5-10, 5-13, 6-2, 7-9, 7-29, 10-10, 18-4, 26-18, 27-19, 29-4
 ἐφυβρίζω, 25-18
 ἔχθρα, 8-4, || 8-2, 9-8
 ἔχω, 1-13, 2-4, 4-37, 7-33, 8-13, 8-16, 9-6, 11-18, 12-3, 12-4, 13-2, 13-7, 16-15, 19-10, 20-35, 20-36, 22-22, 22-24, 23-6, 25-6, 25-22, 26-12, 32-4, 32-14, 33-11, || Prol.-4, Prol.-6
 ἔψω, 27-4
 ζάλη, || 6-2
 ζέμα, 4-18
 ζεύγνυμι, 14-18, 15-15, 17-3, 27-2
 ζέω, 22-23
 ζῆλος, 3-5, 3-12, 16-10, 16-11, || 8-2
 ζηλώω, 27-1, 33-11
 ζημία, || 4-1
 ζημιάωσις, || 8-4
 ζητέω, 2-6, 3-3, 4-33, 5-16, 10-6, 19-7, 19-8
 ζήω, 15-17, 15-18, 22-15, 25-28
 ζιζάνιον, 7-9, 27-13
 ζυγομαχία, || 5-2
 ζωγρέω, 19-4
 ζωή, 9-14, 22-16, || 3-6, 9-8, 9-11
 ἡγεμονικόν, 4-19, 31-7
 ἡγεμών, 5-13, 10-27, 15-15, 29-4, 33-25
 ἡγέομαι, || Prol.-1
 ἡδονή, 8-1, 8-2, 9-6, 18-9, 21-4, 21-11, 22-1, 22-2, 22-15
 ἡδύς, 15-9
 ἡδυφαγία, || 1-6
 ἦθος, 18-17, 32-2, 32-34, || 1-9
 ἦλιος, 32-31, || 3-7
 ἡμέρα, 18-13, 23-10, 31-10
 ἡνίοχος, || 2-5

ήπιότης, || 5-6
 ήσυχάζω, 4-21, 16-21
 ήσυχία, 4-12, 4-19, 10-19, 14-9, 16-20, 16-22, 25-8,
 25-9, 31-14, || 6-1, 6-7
 ήτος, || 4-3
 ήττάω, 3-7, 3-8, 10-15, 20-15, 27-7
 θάνατος, 6-4, 19-10, 22-17, 33-7, || 1-5, 6-5, 9-7
 θαρρύνω, 23-8
 θαυμαστός, 33-12
 θέα, 7-25
 θεάομαι, 31-15
 θεικός, 1-3
 θεϊός, 4-35, 20-1, 20-3, 20-5
 θέλημα, || 8-6
 θέλησις, 3-2
 θέλω, 3-5, 3-7, 6-14, 16-15, 25-1
 Θεός, Prol.-10, 1-3, 4-36, 5-14, 5-17, 6-3, 7-38, 8-14,
 9-4, 9-11, 10-21, 12-13, 15-1, 15-27, 16-14,
 21-8, 21-10, 22-25, 24-3, 24-9, 25-10, 25-31,
 29-9, 29-10, 29-12, 30-7, 31-4, 33-20, || 7-10,
 8-6, 8-7, 8-10, 9-1, 9-3, Concl.-2
 θεραπεία, 26-12
 θέρμη, 10-11, 21-4, 24-4
 θερμός, 1-8
 θεωρία, 5-2, 7-19, 7-40, 14-3, 16-20, 32-10, || 7-11
 θήγω, 14-11
 θηλύς, 17-8
 θήρ, 4-6, 4-26, 7-4, 11-22, 15-10
 θήριον, || 5-3, 7-5
 θηρώ, 21-8
 θησαυρός, 13-7, 25-14, || 3-6, 7-3, 7-13, 8-9, 9-8
 θίασος, Prol.-4
 θλίβω, 1-22
 θλίψις, 1-8, 1-18, 5-4, 6-19, 6-20, 10-23, || 4-7, 6-6
 θνήσκω, 18-9, 33-5
 θορυβέω, 7-35
 θράσος, 4-9, 8-1
 θρασυκαρδίας, 4-32
 θρασύνω, 4-13, || 5-5
 θρασύτης, 27-8
 θραῦσις, || 1-8
 θρηγέω, 6-17, 15-25
 θρηῆνος, 3-17, 11-15, 16-19
 θροέω, 23-6, 23-8
 θρόνος, || 9-11
 θρυλέω, 15-24
 θυμέομαι, 8-8
 θυμομαχέω, 4-28, 8-12
 θυμός, 4-6, 8-4, 8-8, 8-12, 22-23, || 5-2, 9-4
 θύρα, || 9-12
 θώραξ, || 6-6
 ιατρεῖον, || 5-5
 ἴδιος, 22-25
 ἰκεσία, 7-21, 25-16
 ἰκετεύω, 26-20, 30-7
 ἰκέτης, 33-30
 ἰλαρότης, || 4-6
 ἰμάτιον, 24-1, 24-2
 ἰοβόλος, || 5-3
 Ἰοθώρ, 24-12
 ἰός, 15-10, 20-36
 ἰππασία, || 9-5
 ἰσόζυγος, 27-9
 ἴστημι, 1-2, 7-21, 11-21, 18-2, 27-22
 ἰσχυρός, 23-13
 ἰσχύς, 7-26, 13-1, 33-18, 33-21
 ἰσχύω, 22-7, 22-15
 ἴσως, 30-1, 31-9, 33-27
 καθαιρέω, 3-13
 καθαίρω, 30-6
 καθαρισμός, || 9-7
 καθαρός, 9-2, 21-11, 30-1, 30-2, 32-1
 καθαρότης, 30-4
 καθαρῶς, 30-4
 καθηλόω, || 6-6
 κάθημαι, 25-27
 καθίστημι, Prol.-7, 14-15, 24-7
 κάθοδος, || 4-9
 κατόρθωμα, 33-11
 καιρός, 7-6, 18-3, 31-4, 31-11
 κακηγορία, 15-5
 κακηκοῖα, 15-5
 κακία, 1-6, 2-3, 6-1, 7-1, 13-6, 13-7, 14-4, 14-27, 15-22,
 21-5, 25-13, 27-21, 32-23, || Prol.-1, Prol.-14,
 3-4, 8-7
 κακογνώμων, 18-23
 κακοπαρουχέω, || 5-8
 κακός, 2-7, 10-15, 10-28, 11-6, 13-3, 13-4, 14-4, 15-15,
 15-21, 16-18, 17-2, 22-2, 22-3, || 7-7, 9-5
 κακοτεχνία, 24-4
 κακουκία, 1-14
 κακοῦργος, 19-7
 κακουχέω, 33-19, || 5-8
 κακῶς, 25-20
 καλέω, 4-36, 10-21, 25-16, 33-8

καλλιπρονία, || 6-7
 κάλλος, 6-21, 24-2
 καλλωπίζω, 15-26
 καλός, 10-12, 10-15, 13-2, 13-3, 17-2, 24-1, 25-19, 27-12, 27-13
 καλύπτω, 11-13
 κάμινος, || 2-1, 5-2, 9-5
 κάμνω, 26-5, 29-8
 κάμπτω, 10-19, 28-3, 28-4
 καπνίζω, 4-7
 καρδία, 1-20, 2-4, 4-21, 5-6, 5-13, 6-2, 7-10, 7-12, 7-23, 7-29, 7-35, 9-8, 10-7, 10-10, 10-13, 10-14, 12-8, 13-7, 14-26, 15-5, 16-25, 18-15-18-17, 20-3, 20-7, 20-31, 21-5, 21-11, 22-1, 22-13, 22-17, 22-20, 23-9, 25-25, 25-30, 26-2, 26-4, 32-22, 33-15, 33-23, 33-30, Concl.-1, || 2-1, 2-3, 2-7, 5-2, 5-5, 8-4, 8-8
 καρπός, Prol.-11, 22-20, || 3-5
 καρτερία, 6-21, 22-4, || 6-4
 καρτερικός, 19-6
 καταβαίνω, 32-8
 καταβάλλω, 9-3
 καταβαρύνω, 7-3
 καταβρέχω, 30-7
 καταγιγνώσκω, 24-9
 κατάγνωσις, || 2-4
 καταδέχομαι, 6-23, 32-5
 καταθαρσέω, 23-4
 καταίρεσις, || 8-9
 καταισχύνω, 13-6
 κατακάμπτω, 7-3
 κατάκαυσις, 18-12
 κατακοπή, || 6-5
 καταλαλιά, 15-6, 15-13, || 8-1
 καταλαμβάνω, Prol.-7, 1-25, 7-38, 16-15
 καταλέγω, 20-27
 καταλείπω, 1-17
 καταλλαγή, || 9-8
 καταλύω, 3-3, 5-8
 καταμανθάνω, 1-9
 καταμηνύω, 26-7
 κατάνυξις, 20-7
 κατανύττομαι, 20-7
 καταπάτημα, || 9-11
 καταπίπτω, 29-15, 29-16
 καταποντίζω, 5-7, 5-10
 καταπραύνω, 4-5
 καταπτήττω, 23-5
 καταρρήγνυμι, 6-22, 10-28, 29-16
 κατασβέννυμι, 22-18, 22-19
 καταστέλλω, 4-4
 κατασκοπέω, 7-2
 κατασπάζω, 1-26
 κατασπείρω, 7-10, 32-17
 κατάστασις, || 5-1
 καταστολή, || 1-9
 κατατοξεύω, 11-23
 κατατρέχω, 23-7
 καταφέρω, 11-24, 22-24
 καταφρονέω, 20-13
 καταφυγή, || 4-6
 καταψάλλω, 1-21
 καταψυχέω, 22-24
 κατατύχω, 26-13
 κάτειμι, 32-7
 κατεπαίρω, 33-17
 κατεπείγω, 7-19
 κατεπιβαδίζω, 14-5
 κατέπομαι, 29-11
 κατεργάζομαι, 32-3
 κατέχω, 5-11, 22-7, 24-8, 29-4, 32-32, || Prol.-7
 κατήγορος, 16-2
 κατήφεια, || 4-3, 8-11
 κατίστημι, 7-20
 κατοικίζω, 32-27
 κατορθόω, 1-12, 15-20, || 8-10
 κατόρθωμα, 7-4, 11-3, 11-4, 14-22
 κατόρθωσις, || 9-10
 κατορθόω, 33-18
 κάτω, 7-26
 καυχάομαι, 19-4
 κύχημα, || Prol.-8, 7-10, 8-6
 κύχησις, || 7-9
 καυχάομαι, || Prol.-9
 κειμήλιον, || 7-10
 κέλλη, 23-6, || 6-3
 κενοδοξία, 11-23, 16-6, 21-1, 21-6, 21-9, 24-1, 27-14, || Prol.-22, 7-1, 7-6, 7-9, 9-1
 κενόδοξος, 7-5
 κενόω, 1-23, 4-25
 κέντρον, Prol.-7, 20-7, || 9-4
 κέρασμα, || 7-8
 κέρδος, Prol.-2
 κεφαλή, 11-24
 κημός, || 1-7
 κήμων, || 6-4

κήρυξ, || 4-9
 κινδυνεύω, 29-3, 29-4, 33-25
 κινέω, 20-17, 22-12, 26-7
 κλαύω, 26-20
 κλέος, 4-37
 κλέπτω, 11-3, 12-2, 14-28, 15-1, 27-18
 κληῖρος, 3-1
 κληῖσις, 18-3, 25-17
 κλίνη, || 2-2
 κλίνω, 23-7
 κλύδων, 25-2
 κνίδη, 9-3
 κοδράντης, 10-31
 κοιμάω, 4-7
 κοινόβιον, 4-24, 32-2, 32-13, 32-14
 κοιτάζω, || 5-3
 κολακεία, 21-4
 κολακεύω, 1-22
 κόλασις, || 9-2
 κολαστήριον, 24-3
 κομίζω, 12-13
 κομπάζω, 24-11
 κοπή, 32-10
 κοπιάω, 18-15
 κόπος, 1-19, 10-19, 22-1, 22-3, 32-10
 κοπώω, 7-8
 κόρος, 18-8
 κόρω, || Prol.-10
 κόσμος, 15-21, 20-10, || 3-8, 7-10, 7-11, 9-11
 κράσις, || 5-2
 κραταιόομαι, 9-12
 κραταιός, 14-7
 κρατέω, 22-4, || Prol.-13
 κραυγάω, 26-10
 κρείττων, 1-10, 3-3, 5-2, 5-18, 9-13, 11-21, 13-5, 14-3,
 14-26, 15-8, 31-5
 κρεμάννυμι, 19-4, 26-14
 κρημνίζω, 20-19
 κρημνός, || 9-3
 κρίνω, 10-15
 κρίσις, 6-4, 14-18, 19-11, 22-18, 24-3, 29-6, 29-11, 29-
 13
 κριτής, 8-14, 14-15
 κρούω, 26-8
 κρυπτηρία, || 7-12
 κρυπτός, 11-23, 28-10
 κρύπτω, 12-2, 12-7, 16-4
 κρυφή, 12-8, 28-9
 κρύφιος, 12-8
 κρύπτω, || 9-8
 κτάομαι, 2-2, 2-5, 8-15, 9-9, 16-3, 27-12
 κτῆμα, || 8-7
 κτῆσις, || 5-4
 κτύπος, 23-5
 κύημα, || 2-1, 9-1
 κύησις, 22-22
 κυκλευτής, 25-23
 Κύριος, 5-16, 17-1, 25-32, 29-16, 31-6, 32-27, || 4-9,
 8-4, 9-10, Concl.-2
 κύκλος, 19-3
 κωμωδέω, 3-9
 κωμωδέω, 25-22
 λάγνευμα, 18-10
 λαυμαργία, || 2-1
 λαλέω, 14-22, 18-1, 33-5, 33-7
 λαμβάνω, 3-15, 7-27, 9-1, 10-20, 13-1, 18-2, 22-21, 23-
 4, 24-12, 31-3, || Prol.-7–Prol.-9
 λαμπαδουχέω, 32-26
 λαμπηδών, Prol.-5
 λαμπρός, 1-1, 1-2, 6-21, 7-23, 9-17
 λαμπρότης, 33-14
 λαμπρῶς, 6-18
 λαμπτήρ, || 2-7
 λάμπω, 18-19, 32-33
 λεγεών, 3-13
 λέγω, 2-1, 7-14, 19-2, 20-28, 23-9, 24-14, 31-16, 33-19,
 Concl.-1, || Prol.-6
 λειποθυμία, 1-15
 λέξις, 7-17
 λεξιτηρέω, 25-1
 λεπτύνω, 21-8
 λήθη, 11-13, 14-26, 14-27
 λήπτωρ, 9-4
 ληστεία, 28-10
 ληστεύω, 15-8, 24-12
 ληστής, 10-7
 λιθάζω, 7-24
 λιχηητός, || 9-2
 λιμήν, || 5-6
 λιμός, 9-10
 λογάς, 3-12
 λογίζω, 4-21, 9-5, 22-3, 27-15, 31-5
 λογισμός, Prol.-6, 1-9, 1-20, 4-11, 4-21, 4-24, 7-10–7-
 12, 7-20, 7-22, 7-23, 7-26, 7-29, 7-34, 7-37,
 7-41, 8-1, 8-6, 8-7, 8-9, 9-8, 9-10, 9-15, 10-3,
 10-5, 10-7, 10-8, 10-10, 10-12, 10-17, 10-20,

10-21, 10-26, 11-1, 11-7, 11-12, 14-6, 14-11, 14-14, 14-26, 15-19, 15-20, 16-21, 16-22, 17-4, 17-9, 18-1, 18-8, 18-20, 18-21, 19-1, 19-2, 20-1, 20-3, 20-6, 20-13, 20-15, 20-24, 20-27, 20-33, 22-2, 22-12, 23-1, 24-5, 24-6, 24-9-24-11, 24-14, 25-8, 25-19, 25-21, 27-7, 28-1, 28-5, 28-9, 31-15, 32-15, 32-17, 32-23, 33-4, 33-13, 33-23, || Prol.-2, 1-1, 1-7, 2-6, 4-4, 5-3, 6-5, 7-10, 8-6
 λογιστεία, 18-15, || Prol.-11, 3-2
 λογιστεύω, 11-2
 λογιστικός, 7-39
 λόγος, Prol.-10, 13-2, 14-11, 19-8, 19-9, 20-18, 20-22, 24-15, 24-16, 25-1, 25-17, 25-30, 26-7, 26-11, 33-10, Concl.-1, || Prol.-4
 λογότροφος, || 1-1
 λοιδορέω, 20-29
 λοιδορία, 6-13, 15-9, 20-23, 20-27, 25-26
 λοιδορός, 15-9, 15-10
 λοιπόν, 14-5, 14-7
 λύμη, 15-5
 λυπέω, 4-17, || 5-6
 λύπη, 4-15, 4-26, 5-3, 5-6, 5-8, 5-14, 5-17, 6-1, 6-3, 6-6, 6-8-6-10, 6-12, 6-14, 6-16, 6-17, 8-12, 16-19, 27-16, 31-7, || Prol.-22, 4-1, 4-4, 4-5, 6-4, 8-9
 λυπηρός, 6-2
 λύω, 11-5, 12-1
 Λώτ, 25-16
 μάγγανον, 27-20
 μαθητεία, || Prol.-12
 μαίνομαι, 26-18
 μακαρίζω, 4-25
 μακάριος, 4-35
 μακαρισμός, 4-37, 23-3
 μακροθυμέω, 8-5, 8-11
 μακροθυμία, 4-25, 4-26, 5-8, 6-14, 10-23, 22-23, 27-7, 32-4, || Prol.-22, 4-8, 5-5
 μακροθύμως, 4-10
 μακρύνω, 1-21, 15-1
 μάλιστα, 7-20
 μανθάνω, 14-12, 18-17, 19-8, 32-3
 μανία, || 1-3, 3-3, 9-4
 μαντεύομαι, 9-10
 μάντις, || 3-2
 μαραίνω, 6-6, 6-11, 18-13
 μαρασμός, || 9-9
 μαρτυρέω, 12-3, 12-4
 μάρτυς, 12-3, 12-6
 μάστιξ, 6-22, 10-28, 16-23, 26-20, || 1-6
 μάταιος, 21-10
 μάχη, 4-21, 4-31, 7-30, 8-7, 11-17, 14-7, 26-16, 32-11, || 5-4, 6-1
 μαχητής, 8-3, 8-6
 μεγαλαυχέω, 15-21, 33-20
 μεγαλόπνοος, 33-10
 μεγαλύνω, 4-13, 11-1, 11-13, 24-12, 28-1, 28-3, 28-6, 28-7
 μεγάλως, 33-5
 μέγας, 3-17, 5-1, 6-22, 11-6, 11-12, 16-1, 20-29, 24-12, 33-6
 μέθη, || 4-3, 9-4
 μεθοδεία, Prol.-7
 μέθυσοι, 18-8
 μειζόνως, 33-4
 μείζων, 33-3
 μελετάω, 18-13
 μελέτη, || 6-4, 6-5
 μελέτης, 20-3
 μέλλω, 6-18
 μέλος, 4-39, 14-3, 25-7, || 1-9
 μελωδέω, 7-16
 μέμφομαι, 25-18
 μέμψις, 31-7
 μένω, 10-21
 μερίζω, 4-15, 9-11
 μέριμνα, Prol.-1, 5-18, 9-6, 14-26, 19-10, 29-2, 31-2, 31-4, 31-6, 31-9, || 3-7, 6-5, 9-7
 μεριμνάω, 6-4
 μέρος, 24-7, 26-15, 27-13, 29-12, 31-17
 μεσημβρινός, 23-11
 μέσος, 1-17, 6-8, || 7-6
 μεταβαίνω, || Prol.-10
 μετάβασις, || 6-3
 μεταβιόω, 11-20
 μεταβολή, 5-18, 25-24
 μεταγιγνώσκω, 9-17
 μετάθεσις, 10-22
 μεταχομίζω, 25-14
 μεταλαμβάνω, Prol.-3
 μεταμελέω, 10-17, 16-19
 μεταμορφέω, 7-15, 10-13, 33-26
 μετανοέω, 11-18, 22-8-22-10, 22-16
 μετανοία, 11-12, 22-11, 22-13, 32-17
 μεταξύ, 6-8
 μεταπιπράσκω, 3-11
 μετασχηματίζω, 33-27

μετασχημάτισμα, 16-12, 33-26
μετατίθημι, 10-17
μέτειμι, 26-1
μετέωρος, 5-14
μέτοχος, || 6-4, 9-2
μετρέω, 3-16
μέτρος, 3-16, 31-2
μηγιάω, 4-30
μῆνις, 3-10, 5-7, 6-12, 6-14, 8-12, 20-31, || 5-3
μηγύω, 31-14, 32-28
μήτηρ, 2-6, 26-13, 26-15, || 1-1, 5-3, 7-9
μητρόπολις, 32-30
μηχανάομαι, 1-6
μηχανή, 32-15
μίγνυμι, 17-4
μικρός, 25-32
μίμημα, || 1-10, 8-6
μιμνήσκω, 19-5, Concl.-1
μισθός, 6-22, 6-24, 9-5, 18-5
μίσος, 3-5, 5-7, 27-4, 27-21, 31-9, || 6-1, 6-3
μήμη, 7-8, 7-32, 11-18, 15-1, 19-10, 20-11, 22-5, 22-17, 27-3, 29-13, 31-2, || 4-1
μνημονεύω, 9-4, 14-25
μνησικακέω, 20-29, 20-30, 21-1
μνησίκακος, 20-33, 20-35
μοιχεία, 17-11
μοναχός, 23-1, 32-2
μονή, 22-2
μονηρεμίτης, 19-6
μονήρης, 19-3
μονία, || 6-3
μόνος, 1-1, 1-10, 4-24, 12-13, 16-17, 28-10, 33-18
μονότροπος, 32-27
μορφάζω, 22-5
μορφή, 3-15, 17-9, || 2-2, 4-3, 5-1
μοχθηρός, 27-9
μυκάομαι, 5-3
μυριόδοντος, || 7-5
μυροθήκη, || 9-10
μύσος, 21-6
μύστης, Prol.-4
Μωυσῆς, 24-12
ναός, 22-11
ναυτιώω, 1-9
νέηλος, 24-12, 32-2
νεκρώω, 14-3, 20-6
νέκρωσις, || 1-9
νεκρός, 15-18
νέμω, Prol.-1
νεοπαγής, 23-1
νέος, 25-1, 26-14
νέφος, || 4-3
νηστεία, 25-8, 25-9, 27-14, 32-35, || 1-1
νηστεύω, 32-35
νήφω, 15-20
νήψις, 7-14
νικάω, 2-1, 4-37, 27-7, 33-14
νίκη, 12-14
νιφάς, 1-20
νοερός, Prol.-3, Prol.-5, 7-26, 14-2, 14-24
νοέω, 4-16, 5-10, 17-2
νομίζω, Prol.-2, 10-14, 11-6, 12-14, 13-2, 16-14, 20-28, 23-13, 31-16, 33-14
νομικός, 14-20
νομοθήκη, || 6-6
νόμος, 4-38, 5-6, 10-27, 22-6, 22-9, 22-15, || 5-2, 9-10
νόσημα, || 3-2
νόσος, 6-10, 9-10, 11-7, || 1-3
νουθεσία, 14-13, 14-15, || 5-6
νουθετέω, 14-14, 14-17
νοῦς, 4-38, 5-12, 5-17, 7-37, 14-27, 15-1, 17-1, 20-18, 20-19, 29-2, 32-9, || 8-4, 9-7
νυκτερινός, 20-5, 23-5, 23-9
νυκτικώραξ, 1-9
νύκτωρ, 22-5, 29-1
νυμφαγωγός, || 2-1
νύξ, 1-9, 7-9, 29-2, 29-3, 30-7
νυσταγμός, || 6-2
ξενία, 7-40
ξενή, 1-18
ξενίζω, 25-16, 25-29, 27-12
ξενιτεία, 1-1, 1-12, || 4-1
ξενιτεύω, 25-29
ξενοδοχία, 27-20
ξένος, 7-40, 18-3, 25-16, 25-32
ξένως, 25-16
ξίφαιος, 9-15
ξίφος, 7-30
ὄγκος, Prol.-6, 11-6, 29-10
ὁ δεῖνα, 4-22, 15-4, 33-5
ὀδεγέομαι, 19-11
ὀδηγός, || 2-4
ὀδός, 10-12, 24-7, 31-17, || 4-8
ὀδύνη, 9-7
ὄδων, 27-2

οἶδα, Prol.-6, 2-8, 10-14, 10-20, 10-21, 22-15, 25-29,
 26-5, 30-5, 31-6, 33-30
 οἰκεῖος, 1-5, 5-16, 10-12, 10-16, 13-1, 15-9, 33-21
 οἰκείωσις, || 8-5
 οἰκισμός, || 9-1
 οἰκονομέω, 18-17
 οἶκος, 1-13, 26-15, 32-27
 οἶνον, 18-21
 ὀκνηρία, 7-40
 ὄκνος, 7-7, 7-18, || 6-2
 ὄλεθρος, 12-13, || 4-5
 ὀλίγος, 1-8, 6-4, 21-5, 27-4
 ὀλοκλήρως, 33-21
 ὄλος, 3-13, 7-1
 ὄλορ, 14-24
 ὀμιλία, 20-2
 ὄμμα, 5-1, 7-26, 7-27, 16-26, 25-19, 25-24, 29-2, 29-11,
 || 1-7
 ὀμογενέω, 8-7
 ὀμόγενος, 4-30
 ὄμοιος, 17-10
 ὀμοιωσις, 8-9
 ὀμολογέω, 33-20
 ὀμοούσιος, Concl.-2
 ὀμόφυλος, 8-3
 ὀμοψύχος, Prol.-9
 ὄμως, || Prol.-13
 ὄναρ, 31-10
 ὀνειδίζω, 1-22, 10-2, 10-3, 25-5
 ὄνειδος, 12-11
 ὄνειρος, 33-25
 ὄνομα, 2-5, 15-26, 16-1, 26-15, 27-12, 33-7
 ὀνομάζω, 33-5
 ὄξεως, 21-3
 ὄξύδρομος, || 3-8
 ὄξύς, 3-10, 11-22
 ὄξυδερκής, 7-27
 ὀπλίζω, 20-22
 ὀπλίτης, 11-16
 ὄπλον, 11-22, || 5-5, 6-7, 9-3
 ὀπότερος, 14-18
 ὀπτάνομαι, 33-26
 ὀπτασία, 7-27, || 4-5
 ὄρασις, Prol.-3, 28-12
 ὀράω, 4-18, 25-10, 25-27, 31-10
 ὀργή, 4-26, 4-28-4-30, 5-7, 8-1, 27-3, || Prol.-22, 5-1,
 5-5, 9-9
 ὀργίζομαι, 4-29, 6-8
 ὄρεξις, 3-1, || 7-3
 ὀρθῶς, 4-5
 ὀρωλόγιον, || 6-4
 ὄσιος, 32-33, || Concl.-3
 ὄσος, 18-23
 οὐδείς, || Concl.-4
 οὐράνιος, Prol.-1, || 8-8
 οὐρανός, 1-5, 32-25, 32-32, || 3-6, 9-12
 οὖς, 14-11, 14-20, 15-6, 15-10, 15-11, 15-13
 οὐσία, Prol.-5, 10-29, 14-3
 ὀφείλω, 32-19, 33-16
 ὄφελος, 32-33, || Concl.-3
 ὀφθαλμία, || 8-2
 ὀφθαλμός, || 2-3, 2-5, 8-3, 8-6
 ὄφρις, 8-4, 8-9, 16-13, 22-12
 ὀφθαλμιόω, 7-19
 ὀφρύω, 33-2
 ὄχλησις, 25-9, 25-11, 27-20
 ὀψινός, 23-6
 ὄψις, 10-25
 παγή, 1-24
 πάγιος, 8-13
 πάθος, 3-3, 6-8, 8-15, 11-1, 11-16, 14-4, 15-7, 15-13-
 15-15, 20-14, 22-19, 22-21, 22-23, 26-13, 32-
 5, 32-9, 32-32, || 1-9, 7-8
 παιδαγωγέω, 15-2
 παιδαγωγός, || 1-8
 παιδεύω, 30-4
 παῖς, 26-14, 26-18, 26-21
 παῖω, 7-23, 8-13
 παλαίστρα, 1-11
 πάλη, 10-3, 10-5, 14-24
 πάλιν, 7-4, 7-19, 10-16, 10-18, 22-10, 22-13, 23-4, 29-
 10, 30-2, 31-12
 πανοπλία, 14-4
 πανταχόθεν, 10-18
 παντεπόπτης, 29-10
 πάντοτε, 7-33
 παραβάλλω, 25-8
 παραγίγνομαι, 31-10
 παραδέχομαι, 25-9
 παραδίδωμι, 5-14, 14-27
 παραίνεσις, || 4-7
 παραινέω, || Prol.-11
 παραιτέω, Prol.-8, 18-3, 25-18
 παρακαλέω, 4-28, 23-9, 25-17
 παρακαλύπτω, || Prol.-11
 παρακεντέω, 25-19

παράκλησις, 1-13
 παραλογίζω, 20-19
 παραμύθιον, 32-16, || 5-7
 παράπαν, 25-24
 παραπειράζω, 5-17
 παραπέμπω, 20-13
 παραπληξία, 33-24
 παράπτωμα, 12-14
 παρασκίασμα, 5-12
 παράταξις, 1-18, 2-2
 παρατίθημι, 26-9
 παραυτίκα, 19-2
 παραφέρω, 28-12
 παραφθάνω, || Prol.-3
 πάρεδρος, || 4-2, 7-5
 παρεία, 30-7
 πάρεμι, 4-19, 6-18, 12-4, 12-6, 18-2, 24-16, 32-34,
 || Concl.-3
 παρεισδύνω, 14-25
 παρεισέρχομαι, 14-28
 παρεισφέρω, 31-16
 παρεμβάλλω, 7-7
 παρεμποδίζω, 7-17
 παρεμφαίνω, 33-23
 παρέρχομαι, 25-27, 32-13
 παρεσκιασμένως, 21-7
 παρευδοκιμέω, 3-5
 παρευθύ, 10-13
 παρέχω, 3-14, 9-4, 12-6, 15-10, 25-15
 παρηγορία, 32-16, || 4-7
 παρήκοος, 14-20
 παρθένος, 17-3
 παρίστημι, 7-13
 παροξυσμός, 4-24, 27-3, || 4-2
 παροξύνω, 4-28
 παρρησία, 16-1, || 8-2
 πᾶς, 3-14, 7-1, 9-7, 20-26, 24-6, 27-20, 29-14, 29-16,
 33-21, 33-30, || Prol.-5, 5-6
 πάσσω, 16-26
 πάσχω, 2-1, 4-16, 6-17, 8-10, 29-8
 παραδέχομαι, 6-4
 πατήρ, 14-22, 26-8, 27-1, 27-4, 27-6, 27-8, 27-17,
 || Prol.-4
 πατριός, 14-13, 27-6
 πατρίς, 1-2, 1-17
 πατροσύνη, 14-11, 27-11
 πάτριος, 14-20
 παύω, 19-7
 πείθω, Prol.-9, 28-4
 πείνα, 18-1, || 6-4
 πείρα, 5-16, 10-21, 24-6, 24-7
 πειράζω, 7-2
 πειράω, 15-16, 16-15
 πέλαγος, 5-9
 πέλας, 15-9
 πέλυξ, || 2-5
 πενθέω, 32-16, || 4-7
 πένθος, 1-16, 11-19, 26-13, 32-35
 πενία, 9-16, || Prol.-11, 3-3, 7-2
 πένομαι, || Prol.-9
 περαιτέρω, 27-10
 πέρας, 21-6, || 1-4
 περιαγωγός, || 6-1
 περιβάλλω, 1-19, 6-15
 περιγίγνομαι, 21-8, 29-13
 περιέπομαι, 29-6, 29-9
 περιέχω, 7-16
 περικαλύπτω, 18-4
 περικόπτω, 1-6, 18-16
 περιλάμπω, Prol.-4
 πέριξ, 16-6, 26-15
 περιπείρω, 27-10
 περιποιέω, 20-10, 27-12, 33-6
 περιπτύσσω, 26-19
 περιστέφω, 1-19
 περιστρέφω, || 6-3
 περιστολίζω, 24-1
 περιτινάσσω, 16-24, 27-5
 περιτομή, || 2-6
 περιτρέπω, 8-2
 περιττός, 18-21, 31-6
 περιφράττω, 14-5, 18-4
 περιχρυσόω, 1-4
 πέρπερος, 25-1
 πετάζω, 10-18
 πέτομαι, 1-5, 23-10
 πηγή, 14-1
 πήξις, || 5-4, 8-4
 πηρός, 17-1
 πιθανοποιέω, 22-10
 πικρία, 16-9
 πικρός, 6-9, 15-11, 15-18, 20-35, 21-1
 πικρώς, 26-19
 πιότης, || 3-2
 πιπράσκω, 15-13
 πίπτω, 22-14, 33-28

πιστεύω, 11-2, 31-16
 πιστέω, 33-25
 πίστις, 1-3, 1-19, 8-16, 9-12, 9-13, 32-17, 32-29, 33-29
 πιστός, 26-12, 32-29
 πλανάω, 17-11, 20-21, 26-15
 πλάνη, 11-2, 14-24, 17-4, 22-6, 24-6, 29-12, || Prol.-10
 πλάνος, 21-6
 πλάσμα, 26-10
 πλάτος, || 7-3
 πλατύνω, 25-17
 πλειόνως, 11-15
 πλείων, 6-24, 10-10, 11-16, 28-8, 31-3, 32-6
 πλείων, 29-3
 πλέχω, 10-2, || 7-6
 πλημμέλημα, 12-9
 πλεονάζω, 29-12
 πλεονεξία, || 9-4
 πληγή, 6-23, 20-35, 26-12, || 9-5
 πλήθος, 15-15
 πλήρωμα, || 8-7, 9-9
 πλησίον, 25-3
 πλησίος, 4-30
 πλήττω, 18-15
 πλουτέω, || Prol.-9
 πλοῦς, Prol.-9
 πλουτέω, 11-9
 πλοῦτος, 9-7, || 3-2, 3-7, 7-2, 7-10, 8-10, 9-8
 πνεῦμα, 1-3, 1-12, 3-12, 4-29, 4-34, 4-36, 5-4, 5-14, 7-5, 7-6, 11-2, 15-4, 16-26, 17-3, 17-4, 17-10, 17-11, 20-15, 20-21, 21-1, 23-4, 33-14, || 4-9, 7-4, 9-10
 πνευματικός, 5-11, 5-13, 5-15, 10-22
 πνευματικῶς, 20-32
 πνέω, 18-9
 πόθος, 31-8
 ποιέω, Prol.-2, 5-15, 7-18, 7-31, 10-18, 12-11, 16-12, 21-11, 22-3, 22-12, 23-11, 25-9, 25-32, 27-10, 30-1, 31-9, 31-11, 32-33, 33-18, 33-20, || Prol.-3, Concl.-3
 ποιμήν, || 4-8
 πολεμέω, 1-28, 8-5, 10-25, 10-26, 14-6, 33-8, || 7-7
 πολεμία, || 7-12
 πολέμιος, 7-29, 7-30, 8-4
 πόλεμος, 1-25, 1-27, 2-1, 2-4, 4-37, 18-2, 18-3, 29-3, 29-8, 30-7
 πολιός, 25-1
 πόλις, 8-16
 πολιτεία, 1-6
 πολίτευμα, || 1-10, 8-8
 πολλάκις, 11-13, 31-14
 πολλοστόν, 23-11
 πολυετής, 19-3
 πολυετία, || 3-2
 πολυμέριμος, || 3-4
 πολυμήχανος, 20-22
 πολυόμματος, 16-20
 πολυπάθεια, 15-13
 πολυπραγμοσύνη, || 8-2
 πολύρρημος, 20-21
 πολύς, 1-17, 1-23, 2-1, 3-11, 15-14, 22-1, 22-4, 22-14, 25-30, 26-20
 πολυμέριμος, 31-8
 πολυσχημάτισμος, || 7-4
 πολυτρόπως, 29-8
 πολυφαγία, || 1-2
 πομπεύω, 16-1
 πονέω, 3-17, 11-3, 18-17
 πόνημα, 12-10
 πονηρία, 11-21, 14-5, 27-13
 πονηρός, 4-26, 20-34, 32-23
 πονικός, 11-9, 14-23
 πονικῶς, 24-8
 πόνος, Prol.-1, Prol.-7, 2-2, 3-1, 3-8, 4-37, 5-2, 5-5, 7-1, 7-2, 7-4, 10-10, 11-4, 11-5, 11-8, 11-13, 11-14, 11-23, 12-1, 12-3, 12-4, 12-7, 12-12, 13-1, 14-24, 14-25, 15-3, 15-15, 15-25, 16-5, 16-6, 16-20, 18-11, 18-22, 19-1, 19-3, 20-35, 21-3, 21-7, 22-20, 24-3, 24-4, 28-1, 28-3, 28-4, 28-6, 32-16, 32-19, 32-21, 32-33, 32-34, 33-1, 33-3, 33-8, 33-31, || 1-8, 4-5, 6-3, 6-7, 7-12, 9-2, Concl.-3
 ποντοπορία, Prol.-9
 ποντώ, 33-22
 πορισμός, Prol.-2
 πορνεία, 14-3, 17-2, 17-4, 17-10, 18-1, 18-3, 21-1, 21-9, 33-14, || Prol.-21, 1-1, 1-4, 2-1
 πονεῖον, 22-12
 πόρος, 7-33
 πορφυρίς, 1-18
 ποτίζω, 18-8
 πρᾶγμα, 23-10, 26-16
 πραγματεία, 13-5
 πρακτική, 14-1, 14-3, 24-8, 26-1
 πρακτικός, 2-5, 12-2, 14-14, 14-17, 18-5, 24-10, 25-24
 πρᾶξις, 11-20, 11-21, 12-6, 13-6, 15-16, 15-20, 24-15, 29-5, 32-20, 32-32, 33-12, || Prol.-5, 2-2, 3-7

πρᾶος, 8-2, 8-3, 8-5, 8-6
πραότης, 8-6
πράττω, 16-19, 24-14, 32-18
πραύς, 8-10
πρεσβεῖον, || 5-8
πρεσβύτης, 19-6
προαιρέω, 9-12
προαποσμήχω, 7-23
προβάλλω, 12-6, 22-24, 26-19
προγυμνάζω, 7-12, 7-22
προδίδωμι, 20-6
πρόδρομος, || 4-1
προεδρία, || 7-3
προεκδίδωμι, 32-24
προηγέομαι, 16-10
πρόθεσις, 1-22
προθύμως, 26-3
προκάλλυμα, 12-5
προκαταλαμβάνω, 11-24
προκειῖμαι, 5-13
προκοπή, 4-6, || 8-5
προκόπτω, 32-13, 32-30, || 8-10
προλέγω, 3-12
προμαλακτήρ, || 2-1
πρόξε(ι)νος, 6-22, || 8-11, 9-8, Concl.-1
πρόοιδα, 31-13
προπηδάω, 14-27, 32-28
προσάπτω, 16-14
πρόσβασις, 7-34
προσδέχομαι, 6-5, 25-28, 31-12
προσέρχομαι, 32-11, 32-29
προσευχή, 7-18, 27-15, 30-2
προσεύχομαι, 7-19, 30-5
προσέχω, 8-13, 9-15, 10-1, 15-20, 16-7, 27-5, 33-31
προσηγορία, || 7-4
προσήκω, 1-24
προσημαίνω, 31-15, 32-29
προσηγής, 1-14, 25-30
πρόσημι, 14-7
προσκυνητός, Concl.-2
προσκυνέω, 33-28
προσμειδιάω, 32-31
προσπίπτω, 11-16
προσποιέω, 10-13
προσρήγνυμι, 7-31
προσρίπτω, 13-4, 20-23, 27-21
προσσείω, 23-2
προσφέρω, 7-38, 9-16, 13-4-13-6, || Concl.-3

προσφορά, 13-5
προσχαίω, 32-32
πρόσωπον, 16-1, 16-11, 16-13, 17-8, 18-19, 21-2, 27-5
προτιμιάω, 3-7
προτροπή, || 7-2
προφανής, 24-2
πρόφασις, 15-23, 22-13, 27-2, || 6-3
προφέρω, 22-23, 29-5
προφητεία, || 3-1
προφήτης, 24-12, 31-11
προχειρίζω, Prol.-7
πρωτεῖος, 3-8
πρωτός, 1-1, 6-8, 16-18, 33-10, || 8-7
πρωτοστάτης, 16-20
πταῖσμα, 11-14, 15-25, 16-3, 16-15, 20-14, 25-5, 29-5,
29-10
πταίω, 11-18, 15-19, 15-20, 16-17, 22-10, 22-16, 32-16
πτερνίζω, 25-3
πτερνισμόν, 25-3
πτέρον, 1-6
πτερόω, 14-2
πτέρυξις, 1-4
πτῶσις, || 9-3
πυγμή, 14-8
πύθων, 26-12
πυκτεύω, 11-16
πύλη, 14-10
πῦρ, 10-30, 20-33, 22-3, 24-4
πυρά, 22-4, 29-6
πύργος, || 1-8
πυργόω, 8-17, 13-7
πυρεταῖνος, 22-18
πυρετός, 22-6, || 5-2, 5-3
πυρέω, 20-11
πυρός, 9-3
πύρωσις, 33-12, || 1-8, 2-1, 2-6
πυρωτικός, 22-6
πῶλος, || 1-3

ῥᾶδίως, 3-13, 20-3, 21-9
ῥαθυμία, 10-20, 12-5
ῥαντίζω, 27-19
ῥῆμα, 16-6, 20-19, 32-26, Concl.-1
ῥῆσις, 14-14, 32-28
ῥίζα, 32-7, || 8-1, 9-10, 9-11
ῥίζωμα, || 3-5
ῥίπτω, 18-20
ῥοῖζος, 7-14
ῥυθμίζω, 27-7

ῥυπαρία, 21-3
 ῥύπος, || 1-4

 σαθρά, 15-8
 σάρξ, Prol.-6, 3-3, 4-36, 6-10, 6-22, 7-7, 17-10, 18-13,
 18-16, 21-8, 22-6, 22-16, 22-18, 22-19, 22-21,
 33-12, || 4-3, 5-4
 Σατανᾶς, 16-8, 16-13, 16-16, 33-26
 σαφής, 6-20
 σβέννυμι, 32-32
 σεμνός, 15-24
 σηκός, 15-14
 σημαίνω, 11-14, || Prol.-14
 σήμερον, 22-8
 σιαγών, 4-8, 26-8
 σιγάω, 4-8, 12-2
 σιγή, 4-7, 12-1
 σιτίζω, 18-8
 σιτίον, 18-8
 σιφωνέω, 16-8
 σιωπάω, || 5-4
 σιωπή, 4-9
 σκέλισμα, 12-8
 σκέπη, 16-3
 σκευάζω, 11-10, 20-24
 σκευωρία, 10-16, 18-23, || 8-3
 σκηγή, 25-27
 σκιάζω, 5-11, 15-25, 28-10, 31-3, || 2-2
 σκληραγωγέω, 28-8
 σκληρουχέω, 11-6
 σκληρουχία, 12-5, 18-11, 28-10, 33-14, || 1-7
 σκορπίζω, 27-6, 32-17
 σκόρπιος, 20-35
 σκορπισμός, || 9-2
 σκοτιζώ, 5-5, 30-6, || 8-4
 σκότισμα, || 4-3
 σκότος, 23-10
 σκύλαξ, 32-22
 σκώληξ, || 4-4
 σκῶλον, || 5-4
 σκῶμμα, 16-7, || 8-3
 σκώπτω, 15-17, 16-3
 σκῶψις, 15-16
 σμικρύνω, 11-13, 28-7
 σοβέω, 17-11
 σοφία, 20-22, 24-5, || 9-6, Concl.-2
 σοφίζω, 24-5
 σοφός, 24-13
 σοφρώ, 17-1

 σπανίζω, 1-15
 σπέρμα, 9-2
 σπεύδω, 15-22
 σπινθήρ, 20-33
 σπόριμος, || Prol.-3
 σπόρος, Prol.-11
 σπουδάζω, 27-11, 32-29
 σπουδαῖος, 15-26
 σπουδή, 1-15, 7-7, 25-30, 26-2, 31-8
 σταθμός, || 1-6
 στρατηγός, 7-40
 Σταυρός, 5-10, 9-9, 17-11, 26-14, 26-20, || 3-6, 6-5
 στέγω, 8-11
 στεναγμός, || 1-4
 στένω, 15-20, || 5-7
 στένωσις, || 4-2
 στέφανος, 10-2, 10-6
 στεφανόω, 10-4
 στεφάνωμα, 12-15
 στήλη, 7-22
 στίβω, 32-6
 στολή, || 2-5
 στόμα, Prol.-7, Prol.-10, 16-11, 16-13, 16-22, 16-25
 στοχασμός, || 1-2
 στρατεύω, 20-14
 στρατηγέω, 7-1, 14-9
 στρατηγία, 2-2, 11-23
 στρατηγός, 14-7
 συγγενεία, 23-2, || 4-1
 συγγίγνομαι, 17-5
 συγγνώμη, || Prol.-13
 συγκαθέδρος, || 7-5
 συγκατάθεσις, 8-9
 συγκατακάπτω, 17-10
 συγκεράννυμι, 15-12, 22-19
 συγκλείω, 4-6
 σύγκλητος, 23-1
 συγκροτέω, 10-5
 συγκρούω, 29-7
 σύγχυσις, || 5-1
 συγχωρέω, 11-14, 22-9
 συζεύγνυμι, 14-1
 συλάω, 14-25, 14-26
 συλλαλέω, 33-4
 σύλλογος, 7-11, 22-3
 συμβαίνω, 27-3
 συμβιωτής, 12-3, 31-1
 σύμβολον, || 9-4, Concl.-1

σύμβολος, || 8-11
 συμβουλία, 22-11, 24-13
 σύμβουλος, || 3-3
 συμμαχία, 25-11, 33-8
 συμμετρία, || 1-6
 συμμητρέω, 18-15
 συμμίγνυμι, 17-8, 32-35
 σύμμυστος, || 1-4
 συμπαθεία, 25-5, || 9-7
 συμπατέω, 6-14
 συμπλοκή, || 2-2
 συμποδίζω, || 8-4
 συμπονέω, 18-18
 σύμπτωμα, 23-10
 συμφορά, || 4-5
 σύμφορον, 12-12
 σύμφυτος, || 4-2
 σύμφηφος, || 4-8
 συνάγω, 7-10, 10-28
 συναγωγή, Prol.-5
 σύναξις, 7-6, 7-9, 7-11, 27-15, 27-19
 συναπτός, 33-16
 συνάπτω, 13-7, 22-1
 συναυλίζω, 18-7
 συνάφειος, 22-23
 σύνδεσμος, 4-33, 4-34, 5-1, || 9-9
 συνδιατείνω, 20-14
 σύνδρομος, || 8-10
 συνείδησις, 10-15
 συνειδός, 11-7, 20-13, 28-8
 συνεισφέρω, 15-14
 συνεντός, || 9-8
 συνεπαίρω, 20-15
 συνεργέω, 15-4
 σύνεργος, 15-4, 15-5, 16-16
 συνεργός, || 2-7, 8-10
 σύνεσις, 7-5, 10-1, 14-25, 32-19, 32-22
 συνεστιάω, 18-7
 συνετός, 11-22
 συνευδοκία, || 7-2
 συνεχής, 25-11, 27-14
 συνήθεια, 15-17, 22-1, 22-15, 32-19
 συνήμι, 7-20, 32-20, || Concl.-2
 συνίστωρ, || Prol.-5
 σύνοδος, 7-10
 συνομιλέω, 21-5, 22-2
 συνόμιλος, 20-1, || 4-1
 συνουσία, 20-1, || 2-3
 συμπίπτω, 16-17, 20-25
 συνταγή, || 1-7
 συνταράττω, 7-35
 συντηρέω, 14-25
 σύντονος, 10-10, 25-8
 συντριβή, 26-4
 συντυχία, 16-25, 18-20, || 7-1
 συρίγξ, || 1-4
 συσχιάζω, 16-7
 συσχηματίζω, 5-11
 σφαγή, 3-10
 σφάλω, 4-21
 σφιγγία, || 3-1
 σφόδρα, 26-5, 27-1, 31-12
 σφοδρός, 22-6, 32-28
 σφοδρῶς, 7-30
 σφραγίζω, 12-1, 32-21
 σχηματίζω, 17-8
 σχημάτισμα, || 7-1
 σῶμα, 1-11, 4-33, 4-37, 7-35, 17-3, 18-15, 18-22, 28-8,
 33-3, || 1-5, 1-8, 7-13, 8-4
 σωματικός, 10-5, 18-17, 22-19, 22-21, 33-1, 33-8
 σῶος, 1-4
 σωρεύω, 3-6
 σωρός, || 8-8
 σωτηρία, || 8-11, 9-8, Concl.-1
 σωφροσύνη, 22-11, || Prol.-21, 2-5
 ταλαιπωρία, 32-10
 τάξις, 10-27, 10-29
 ταπεινός, 3-14
 ταπεινοφροσύνη, 4-2, || 7-9, 8-1
 ταπεινόφρων, 4-1
 ταπεινός, 11-19, 16-9, 21-9, 29-13, 32-36
 ταπεινώσις, 3-13, 3-14, 4-2, 11-19, 22-24, 26-4, 26-5,
 26-7, 26-9, 26-17, 26-19, 27-7, 32-5, 32-8, 32-
 35, || Prol.-23, 7-9, 9-6
 ταραττώ, 4-17, 5-10, 7-19, 7-35, 25-1, 25-2, || 5-6
 ταραχή, 27-16
 τάφος, 18-9
 ταχέως, 7-31, 23-11, 26-20
 τάχος, 7-7
 τειχίζω, 9-12
 τεῖχος, 13-7, || 1-9
 τεκμήριον, || 9-6
 τέκνον, Concl.-1
 τελέω, 32-13, 33-21
 τέλος, 1-4, 2-7, 10-4, 11-3, 13-5, 32-21
 τελευτάω, 18-11, 18-12

τελευτή, 18-14
 τέλος, 10-4
 τέρπω, 2-6, 14-22
 τέχνη, 24-10
 τεχνίτης, 14-24
 τηρέω, 16-25, 33-30, Concl.-1
 τίγρις, || 5-3
 τίκτω, 6-2, 6-12
 τιμάω, 3-5, 3-8
 τιμή, 2-6, 2-7, 3-1, 3-7, 3-12, 11-9, 11-10, 16-9
 τινάσσω, 25-1
 τιτρώσκω, 1-11, 20-25
 τοίνυν, || Concl.-2
 τολμηρός, Prol.-8
 τοξεύω, 11-22
 τόπος, 1-5, 1-12, 6-11, 10-17, 10-19, 10-21, 10-22, 15-14, 23-7, || 6-3
 τράπεζα, 16-10, 25-21, 25-28, 25-30
 τραῦμα, 11-7
 τραχέως, 33-1
 τραχύτης, 33-2
 τρέμω, 23-5
 τρέφω, 1-22
 τριάς, 4-34, 4-35, 8-16, 33-30, Concl.-2, || 9-6
 τρίζω, 27-1
 τρίσυρος, || 7-7
 τρίτειχος, 8-16
 τρίτος, || 7-8
 τριφάρμακος, || 7-7
 τροπέω, 11-1
 τρόπος, 1-12, 4-22, 12-2, 18-11, 27-5, 32-26, || 1-8, 9-3, 9-8
 τροφεύς, 8-15
 τροφή, Prol.-6, 7-26, || 4-7
 τρόφιμος, Prol.-3
 τροχαλῶς, 20-16
 τρυγάω, 28-10
 τρυφή, 18-9
 τρυφυλία, 18-11
 τυγχάνω, 1-11, 6-1, 6-10, 15-5, 21-6, 23-1, 27-9, 27-16
 τυπώω, 26-20
 τύπτω, || 6-6
 τύραννος, 10-30
 τύρβη, || 8-3
 τυφλός, 17-1
 τύφλωσις, || 9-4
 τυφλώττω, 25-19
 τύφος, 25-17
 ύβρίζω, 4-4, 4-5, 4-15, || 5-7
 ύβρις, 3-10, 4-1, 4-6, 4-9, 4-14, 4-18, 4-20, 11-11, 16-23, 27-6, 27-16, 32-4, || 1-4, 4-2, 5-3
 ύβριστής, 4-8, 4-9
 ύγεία, || 1-3, 8-11
 ύγιαίνω, || Prol.-4
 υίός, 4-32, 4-36, 26-12, 32-16
 ύλη, Prol.-6, 9-2, 9-8, 9-10, 9-15, 26-3, 27-10, || 3-7
 ύμνος, 7-10
 ύμνωδία, 31-4
 ύπαγορεύω, 5-15
 ύπακοή, Prol.-11, 32-3, || 9-10
 ύπαναχατιίζω, 1-8
 ύπάρξις, 1-2
 ύπάρχω, 10-29, 14-17, 25-23, 27-6
 ύπεισβάλλω, 1-12
 ύπεκκόπτω, 25-25, 27-20
 ύπεμφαίνω, 10-16
 ύπενδίδωμι, 11-14, 18-22
 ύπεξούσιος, 27-10, 27-15
 ύπερβαλλόντως, 33-7
 ύπερβολή, 13-3
 ύπερεπαινετός, 1-26
 ύπερηφανία, 2-7, 11-19, 22-24, || Prol.-23, 7-6, 8-1, 9-1
 ύπερήφανος, 20-15
 ύπερμεγέθης, || 7-6
 ύπέρτατος, Prol.-5
 ύπερώριος, 27-19
 ύπηρεσία, 1-14, 26-3
 ύπερητέω, 18-4
 ύπισχνέομαι, 33-28
 ύπνος, 18-8, 20-6, 27-19, || 1-5, 6-3
 ύπνωτικός, || 4-3
 ύποβάλλω, 10-12, 10-17, 25-22
 ύποβολή, 11-3
 ύπογογγύζω, 27-8
 ύπογραμμός, || 9-6
 ύπογραφή, || 6-7
 ύπογράφω, 22-16
 ύπόδειγμα, 7-28
 ύποδείκνυμι, 1-11, 25-16, || Prol.-6
 ύποδέχομαι, 25-31
 ύπόδουλος, 16-15
 ύπόθεσις, 6-23
 ύπόκρισις, || 8-2
 ύπομένω, 4-14, 8-11, 10-11, 25-2
 ύπόμνημα, || 4-2
 ύπομνηματιίζω, 27-20

ὑπομονή, 1-4, 1-19, 1-23, 5-9, 6-24, 7-1, 7-3, 7-4, 9-14,
 10-4, 10-23, 14-7, 19-4, || Prol.-22, 6-5
 ὑπορράπτω, 31-17
 ὑπόστασις, 9-13, || 8-7
 ὑποστηρίζω, 29-15, 29-16
 ὑποστρέφω, 1-20
 ὑποσυρίζω, 22-12
 ὑποταγή, 27-1, 27-2, 27-6
 ὑποταφάττω, 31-7
 ὑποτάττω, || Prol.-1, Prol.-14, Prol.-24
 ὑποτίθημι, 7-16, 25-9
 ὑποτοπίζω, 33-13
 ὑποτύπωσις, || Prol.-4
 ὑποφέρω, 4-10, 6-17
 ὑπόχρειος, 25-15
 ὕβρις, 4-22
 ὑάπτω, 31-7
 ὑφαρπάζω, 27-18
 ὑφίστημι, 26-12
 ὑφοράω, 14-8
 ὑψηλός, Prol.-3, 7-27
 ὕψιστος, 16-13
 ὕψος, 4-3, 33-6
 ὑψώω, 2-8, 16-12

 φαιδρός, 23-1, 32-2
 φαιδρύνω, 32-25
 φαίνομαι, 3-8
 φαίνω, 16-20
 φάλαγξ, 14-9, 25-12
 φαντάζω, 3-1, 22-5, 28-11, 31-2, 31-14, || 2-2
 φαντασία, 3-1, 18-8, 21-10, 23-12, 26-2, 26-4, 29-1, 29-
 9, || 7-1
 φαντασιοκοπέω, 28-11
 φάντασμα, 29-11
 φαρμάττω, 17-8
 φάρυγξ, 18-9
 φᾶσμα, 17-9
 φαῦλος, 8-15, 15-24
 φέγγος, 30-8
 φειδωλεῖον, || 3-1
 φέρω, 2-8, 4-2, 4-6, 10-11, 11-11, 19-3, 21-4, 22-9, 28-9
 φεύγω, 1-17, 4-2, 21-2, 23-6, 25-3, 25-5
 φήμη, 15-25, 20-9
 φημί, 1-16, 5-15, 19-7, 19-8, 25-11, 25-32, 26-8, 26-11,
 29-7, || Prol.-8, Prol.-9
 φθαρτός, Prol.-2, || 7-13
 φθέγγω, 20-16
 φθονέω, 3-5, 16-4, 33-11
 φθόνος, 3-12, 15-23, 16-5, 16-9, 16-14, || Prol.-23, 1-3,
 7-6, 8-1, 9-9
 φαιδρύνω, 32-26
 φιλαδελφία, || 8-7
 φιλόστροφος, 7-39, 8-15, 22-8
 φιλαργυρία, || Prol.-21, 3-1, 3-5
 φιλενδείκτης, 4-11
 φιλεργία, || 3-2, 6-1
 φιλέω, 15-4, 20-9
 φίλη, || 9-7
 φίλημα, || 9-10
 φιλήσυχος, 10-26
 φιλία, || 6-1, 8-2, 9-9, 9-10
 φιλόδοξος, 3-10
 φιλοθεία, || 9-9
 φιλοκαλέω, 7-32
 φιλονεικέω, 20-14
 φιλοξενέω, 20-26
 φιλοξενία, 1-15, 25-14, 25-24, 25-25, 25-29, 25-31, 26-
 2, || 4-6
 φιλοπονέω, 33-30
 φιλοπονία, || Prol.-2, 7-1
 φιλόπονος, || 7-5
 φίλος, 16-1, 16-3, 16-5, 16-11
 φιλοσκώπτῃς, 15-8
 φιλοσοφία, 4-3, 32-20, || 9-9
 φιλόσοφος, 7-40, 24-15
 φίλτρον, 15-2, 25-13
 φιλαυτία, 10-24
 φιλέω, 8-9
 φιλοκτῆμων, 9-6
 φίμωτρον, || 1-2
 φλέγω, || 5-2
 φλόξ, || 5-2
 φοβερός, 22-17, 29-1
 φοβέω, 10-8, 12-12, 23-9
 φόβητρον, 29-14, 29-15, || 1-2
 φόβος, 8-14, 19-9–19-11, 20-1, 23-4, 23-9, 24-3–24-5,
 27-17, 27-19, 29-7, 29-11–29-13, || 6-6
 φόνιος, 9-17
 φορέω, 17-9, 24-2
 φορτικός, 7-6, || 1-5
 φραγμός, || 1-4
 φράττω, 14-9, 15-6
 φρεναπατός, || Prol.-6
 φρενῆτις, 6-12
 φρενοβλαβής, 33-29

φρήν, 5-12, 7-37, 7-39, 11-2, 28-11, 29-3, 29-4, 32-15,
 33-24, 33-25, || 9-2
 φρικτός, 14-18
 φρονέω, 3-18
 φρόνημα, 16-10, 22-18
 φρόνησις, || 4-3, 5-1, 5-5
 φρόνιμος, 10-16
 φροντίς, 9-8, 31-6, || 9-7
 φυσικός, 22-21
 φυγαδευτήριο, || 9-7
 φυγαδεύω, 1-21, 6-24, 15-9, 20-27
 φυγή, 26-18
 φυλακή, 33-30
 φυλάττω, 10-26, 10-29, Concl.-2
 φύσημα, 25-18
 φυσάω, 15-20, 21-10
 φυσικός, 18-16
 φύσις, 8-7, 8-8, 22-4, 22-7, 26-17, 32-4, || 2-6, 5-1
 φυτεύω, 6-6
 φωλεύω, 20-21
 φῶς, Prol.-4, 7-12, 7-26, 33-26, 33-27
 φωταυγής, 32-31
 φωτίζω, 5-1
 φωτισμός, || 9-7

 χαίρω, 4-16, 4-17, 5-16, 6-17, 10-24, 21-2
 χαλεπαίνω, 32-34
 χαλεπός, 1-11, 5-3, 22-1, 33-9
 χαλεπῶς, 14-6
 χαλινός, 4-8, || 1-6
 χαμαίζηλος, 3-9
 Χανανίτις, 20-19
 χαρά, 1-16, 4-14, 5-1, 5-2, 5-6, 5-10, 5-13, 5-15, 5-16,
 6-3, 6-15, 6-16, 27-17, 32-4, || Prol.-22, 4-5,
 8-8
 χαρίζω, 22-16, 22-17
 χάρις, 6-20, 13-1, 16-2, 24-13, 25-15, 29-14, 30-3, 32-6,
 || Prol.-5, 8-10, Concl.-2
 χάρισμα, 5-12, 33-27
 χάσκω, 6-4
 χαυνόω, 21-4, 28-3, 28-5
 χάλυψις, || 6-2, 7-2
 χεῖλος, 4-6, 4-7, 20-16, 25-1
 χειμάζω, 25-2
 χεῖρ, 6-9, 7-32, 7-36, 7-39, 25-13
 χειραγωγός, || 2-4
 χήρα, 26-11, 32-16
 χοῖρος, 23-6
 χορεία, 32-25
 χοροστασία, 25-12
 χράομαι, 25-20, 26-18, 32-23
 χρεία, 22-1
 χρέος, 7-34
 χρῆμα, 9-11
 χρῆσις, 8-4, 8-8
 χρηστεύω, 8-11
 χρηστοποιέω, 25-31
 χρηστότης, 25-6
 Χριστός, 18-7, 26-20, 28-7, 32-18, Concl.-2
 χριστόφορος, 25-6
 χρονίζω, 18-21, 26-12
 χρόνος, 11-4, 12-5, 16-2, 18-21, 19-3, 22-4, 22-16, 33-
 16
 χρυσαυγής, 32-31
 χρυσίτης, 32-8
 χρυσός, 32-1, 32-7, || 6-6, 7-3
 χρυσοφορέω, 24-3
 χωνευτήριο, 32-1
 χώρα, 5-5, || Prol.-3
 χωρίζω, 27-11
 χωρίον, 14-2
 χωρισμός, || 9-1
 ἄωρος, Prol.-1

 ψάλλω, 19-2
 ψαλμός, 7-14, 31-4
 ψαλμωδέω, 7-19
 ψαλμωδία, 7-7, 7-13, 7-14, 23-9, || 4-8, 6-1
 ψάω, 7-7, 33-9
 ψέγω, 15-4, 16-11–16-13, 16-17
 ψευδός, 20-21, 20-22, 31-16, || 7-1
 ψηφίζω, 1-25, 18-22
 ψήφισμα, 20-18
 ψῆφος, || 3-1
 ψιλός, 15-26
 ψόγος, 15-25
 ψυχή, 1-5, 1-8, 1-10, 1-12, 3-17, 4-34, 5-4, 5-5, 5-14,
 5-18, 6-3, 6-10, 7-6, 7-16, 7-20, 7-22, 7-38,
 10-25, 10-28, 11-6, 11-8, 12-12, 12-13, 14-2,
 14-6, 14-10, 15-8, 16-8, 16-21, 16-26, 17-4,
 17-8, 17-9, 18-17, 20-6, 20-9, 20-25, 20-31,
 20-33, 20-35, 21-7, 21-9, 22-11, 23-12, 24-2,
 25-19, 26-14, 27-5, 27-19, 28-6, 28-12, 29-4–
 29-6, 29-8, 29-9, 29-13, 29-15, 30-2, 31-13,
 32-16, 32-20, 32-24, 32-32, 32-35, 32-36, 33-
 2, 33-9, || 1-8, 1-9, 4-2, 7-2, 7-10, 7-12, 8-4,
 8-8, 9-2, 9-5, 9-7
 ψυχικός, 22-20, 22-22

ὠθέω, 6-2

ὠρυόμαι, 11-15

ὠχρεία, 18-19, || 5-4

Index Scripturaire

Les références scripturaires placées après une double barre verticale (||) se trouvent dans le texte des *Vices*. Une citation *verbatim* de l'Écriture est indiquée ici par des lettres droites ; une simple allusion, par une référence en italiques.

| | | | |
|------------------|-------------------|-----------------------|---------------|
| Genèse | | Sagesse | |
| Gn 3,1-5 | 16, 14 | Sg 11,12 | 6, 1 |
| Gn 3,15 | 8, 4 | Sg 14,12 | 2, 1 |
| Gn 18 | 25, 28 | Sg 19,13 | 32, 27 |
| Gn 19,2-3 | 25, 15 | Ecclésiastique | |
| Exode | | Si 1,14 | 24, 5 |
| Ex 4,16 | Prol. , 10 | Joël | |
| Ex 18,13-27 | 24, 13 | Jo 4,11 | 8, 6 |
| Règles | | Matthieu | |
| 2R 16,9-10 | 4, 4 | Mt 4,9 | 33, 28 |
| 4R 6,17 | 7, 28 | Mt 5,9 | 4, 36 |
| 4R 12,16 | 32, 36 | Mt 5,26 | 10, 31 |
| Job | | Mt 6,19 | 15, 7 |
| Jb 8,2 | 20, 10 | Mt 6,33 | 19, 8 |
| Psaumes | | Mt 13,14-30 | 9, 3 |
| Ps 54,7 | 1, 6 | Mt 13,25 | 7, 10; 27, 13 |
| Ps 54,8 | 1, 5 | Mt 15,26 | 32, 22 |
| Ps 54,23 | 31, 6 | Mt 25,20-23 | 25, 32 |
| Ps 57,5 | 8, 9 | Mt 25,40 | 9, 3; 25, 32 |
| Ps 67,7 | 32, 27 | Marc | |
| Ps 69,4 | 19, 2 | Mc 5,9 | 3,13 |
| Ps 90,5-6 | 23, 11 | Luc | |
| Ps 109,3 | 33, 15 | Lc 8,14 | 14, 12 |
| Ps 110,10 | 24, 5 | Lc 8,30 | 3, 13 |
| Ps 144,14 | 29, 16 | Lc 8,32 | 23, 6 |
| Ps 145,8 | 17, 3 | Lc 10,6 | 4, 32 |
| Proverbes | | Lc 17,10 | 19, 5 |
| Pr 1,7 | 24, 5 | Jean | |
| Pr 4,23 | 33, 30 | Jn 8,14 | 12, 4 |
| | | Jn 10,1 | 15, 13 |

| | | | |
|-------------------|-----------------------------------|---------------------|------------------|
| Romains | | Philippiens | |
| Rm 7,23 | 4, 39 | Ph 2,7 | 3, 15 |
| Rm 7,23-25 | 22, 7 | | |
| Rm 8,6 | 22, 18 | Colossiens | |
| Rm 8,15 | 23, 4 | Col 3,5 | 14, 4 |
| Rm 8,26 | 30, 5 | | |
| 1 Corinth. | | 1 Thessalon. | |
| 1Co 4,7-8 | 9, 4; Prol. , 7; 9; 10. | 1Th 2,9 | 7, 36 |
| | 17, 5 | 1Th 5,17 | 7, 33 |
| 1Co 7,34 | 1, 2 | 1Th 5,23 | 4, 34 |
| 1Co 9,25 | 6, 14 | | |
| 1Co 13,4 | 9, 11 | 1 Timothée | |
| 1Co 13,7 | 8, 16; 9, 11 | 1Tm 6,5 | Prol. , 3 |
| 1Co 13,13 | 33, 20 | | |
| 1Co 15,10 | | 2 Timothée | |
| | | 2Tm 2,18 | 33, 29 |
| 2 Corinth. | | Hébreux | |
| 2Co 5,8-9 | 1, 8; 24, 10 | Hb 11,1 | 9, 14 |
| 2Co 7,10 | 5, 14 | Hb 13,2 | 25, 29 |
| 2Co 11,14 | 33, 20 | | |
| Galates | | 1 Jean | |
| Ga 5,17 | 4,36 | 1Jn 4,8 | 22, 25 |
| | | | |
| Ephésiens | | Jacques | |
| Ep 4,3 | 4, 36 | Ja 3,8 | 15, 9 |
| Ep 6,11-13 | 14, 4 | | |
| Ep 6,19 | Prol. , 11 | Apocalypse | |
| | | Ap 5,8 | 12, 1 |

Index des Manuscrits grecs

| Lieu | Sigle | Nom | Détaillé p. |
|-----------|-----------------|---------------------------|-------------|
| Athènes | | Atheniensis gr. 510 | 277 |
| | Λ | Atheniensis gr. 517 | 283 |
| | | Metochion Pan. Taphou 264 | 83, 281 |
| Athos | | Dionisiou 271 | 277 |
| | | Dochiarion 85 | 81, 278 |
| | | Iviron 511 | 9, 86 |
| | | Karakallou 74 | 91, 284 |
| | Ko | Koutloumousiou 18 | 78, 276 |
| | | Megistes Lavras Gamma 40 | 85, 274 |
| | E | Megistes Lavras Gamma 93 | 75, 273 |
| | Σ | Megistes Lavras Kappa 105 | 282 |
| | | Megistes Lavras Omega 35 | 282 |
| | Pa | Panteleimon 127 | 82, 280 |
| | | Panteleimon 635 | 84, 274 |
| | D | Protatou 26 | 75, 272 |
| | | Skêtê tês hagas Annês 57 | 283 |
| | | Vatopedinus 57 | 86, 275 |
| | | Vatopedinus 423 | 76, 274 |
| | | Vatopedinus 605 | 88 |
| | Vatopedinus 606 | 88 | |
| | Vatopedinus 618 | 284 | |
| | Xe | Xenophontos 36 | 83 |
| Berlin | | Berolensis gr. 83 | 85 |
| Escorial | Es | Scor. Υ III 02 | 88, 282 |
| Florence | La | Laurentianus Plut. 09.18 | 80, 278 |
| Jérusalem | | Sabaiticus 366 | 87, 281 |
| | | Sabaiticus 420 | 85 |
| | | Sabaiticus 157 | 90 |
| Kiev | | D A 149 Π | 78, 276 |
| Matsouki | | Eccl. S. Parasceuae | 84, 273 |
| Moscou | | Sinod. 338 (Vlad.179). | 80, 279 |
| Munich | Mo | Monacensis gr. 498 | 77, 276 |
| Oxford | | Canonicianus 15 | 89 |
| Paris | | Parisinus gr. 362 | 84 |
| | Π | Parisinus gr. 913 | 79, 276 |
| | | Parisinus gr. 1076 | 90, 275 |
| | | Parisinus gr. 1056 | 77, 88 |
| | Φ | Parisinus gr. 1091 | 282 |

| | | | |
|--------------|-----------|--------------------------|---------|
| | C | Parisinus gr. 1188 | 74 |
| | A | Coislinianus 109 | 76 |
| | | Coislinianus 110 | 89 |
| | | IFEB 45 | 81, 279 |
| Rome | | Vallicellanus C 72 | 89 |
| Sinai | | Sinaiticus gr. 465 | 89 |
| Vatican | | Vat gr. 653 | 80 |
| | | Vat. gr. 703 | 85, 274 |
| | | Vat. gr. 730 | 283 |
| | | Vat gr. 1434 | 79, 277 |
| | | Vat. gr. 2028 | 91 |
| | | Barb. gr. 419 | 86 |
| | Ξ | Barb. gr. 515 | 275 |
| | Υ | Ottob. gr. 25 | 83, 281 |
| | | Ottob. gr. 143 | 79, 277 |
| | | Ottob. gr. 397 | 81, 279 |
| | | Ottob. gr. 436 | 89 |
| Venise | Ma | Marcianus gr. 131 | 79, 277 |
| | | Marcianus gr. 494 | 279 |
| | | Marcianus gr. ap. XI, 25 | 274 |
| Vienne | | Theol. gr. 324 | 91 |
| Wolfenbüttel | Wo | Guelferbytanus gr. 4284 | 82, 280 |

Interplation du manuscrit E.

Au chapitre 10 d'*Euloge*, le manuscrit E et ses descendants présentent une longue interpolation, qui semble être inventée par le copiste de E :

Ὁ τῆς ἀσελγείας δαίμων πῆ μὲν τῷ παρθένῳ κατὰ
 διάνοιαν τὰς ἀκολάστους συμπλοκάς ὑπεισφέρει,
 πῆ δὲ τοῦτον νεάνισιν δι' ὄνειράτων συμπλέκεσθαι
 φαντάζει, ὅπως εἰ μὲν τῇ μνήμῃ τοῦ φαντασθέν-
 τος κλίνοιτο πρὸς ἡδονὴν τοῖς λογισμοῖς χρήσοιτο 5
 πρὸς πόλεμον, εἰ δὲ οὐ κλίνοιτο ἀλλ' ἀνταγωνί-
 ζοιτο κὰν αἰσθηταὶ τὸ πάθος τῇ φύσει μεμενηκός,
 οὐ πρότερον συγκροτοῦσι πόλεμον οἱ τῆς αἰσχύνης
 λογισμοὶ πρὶν ἢ χῶραν ἔξουσι τοῦ τῇ ψυχῇ συνομι-
 λεῖν οὐδ' αὖ πάλιν κινηθεῖν πρὸς τὸ πολεμεῖν ἢ ψυχῇ 10
 πρὶν ἢ μάθῃ ἀντιπαράττεσθαι τοῖς ἀντιπάλαις λογισ-
 μοῖς. Ὄταν οἱ δαίμονες τὴν ἔννοιαν ταῖς αἰσχίστοις
 ἡδοναῖς πειρῶνται σαλεύειν, τότε καὶ τὸν τῆς λαί-
 μαργίας πόλεμον προσάγουσιν ὅπως ταῖς ὕλαις τὴν
 γαστέρα προπυρῶσαντες ἀκοπωτέρως τὴν ψυχὴν 15
 τῇ ἀσελγείᾳ βαρυνθῶσιν. ἐν τῇ ῥαθυμίᾳ τῆς ψυ-
 χῆς περιδράσσονται ἡμῶν οἱ δαίμονες τοῦ λογισ-
 τικοῦ καὶ ἐν τοῖς λογισμοῖς ἀπερεύγονται τὰς τῆς
 κακίας ἡδονάς· πῆ μὲν οἱ λογισμοὶ ἐφέλκονται τὰ
 πάθη, πῆ δὲ τὰ πάθη τοὺς λογισμοὺς· τὸ τηνικαῦτα 20
 καὶ οἱ λογισμοὶ διὰ τοῦ πάθους πολεμοῦσι τὴν ψυ-
 χήν.

Le démon de la turpitude tantôt suggère à
 l'intellect des enlacements licencieux avec
 une vierge, tantôt il l'[*] imagine enlacer de
 jeunes femmes dans ses songes, de sorte que
 si la mémoire de celui qui fantasme incline au
 plaisir, il se sert des pensées pour le combat ;
 s'il n'y incline pas mais s'y oppose, bien qu'il
 ressente une passion en faisant, selon sa nature,
 appel au souvenir, les pensées de la honte ne
 peuvent pas engager le combat avant de tenir le
 terrain pour converser avec l'âme, et l'âme ne
 peut pas non plus être suscitée au combat avant
 d'apprendre à se ranger en ligne de bataille
 contre les pensées adverses. Quand les démons
 essaient d'assaillir l'entendement par les plaisirs
 les plus honteux, alors ils mènent le combat
 de la glotonnerie, afin d'enflammer le ventre
 par la matière et d'envoyer plus simplement
 à l'abîme. Dans le relâchement de l'âme les
 démons de la pensée courent autour de notre
 puissance raisonnable et nous font dégorger
 dans les pensées les plaisirs mauvais ; tantôt les
 pensées attirent les passions, tantôt les passions
 attirent les plaisirs ; alors les pensées aussi, à
 travers les passions, combattent l'âme.

Versions syriaques d'*Euloge*

Nous présentons ici un extrait du chapitre 7 du traité tel qu'il apparaît dans chacune des trois versions syriaques, en regard de l'original grec. Le but de cet appendice n'est pas de fournir une édition critique définitive, mais plutôt d'illustrer par un exemple significatif les caractéristiques de chacune de ces versions. Nous avons choisi le ch. 7 car c'est là que se trouve le plus long passage propre à la tradition ω , et qu'il est présent dans chacune des trois versions. Ce passage supplémentaire se retrouve aussi dans toutes les versions syriaques, ainsi que dans la version arabe et la version arménienne. Comme on le constatera grâce à la présentation adoptée, aucune de ces versions n'est entièrement fidèle, chacune comportant des omissions (surtout chez S1 et S2) ou des rajouts (surtout chez S3).

Pour éditer la version S1, dont les manuscrits sont abondants, nous avons utilisé celui qui nous a semblé le meilleur, le Add. 14621, qui est à la fois ancien (802), en bon état, peu fautif, et d'une écriture estranghelo agréable à lire. Pour la version S2, nous avons utilisé le seul manuscrit complet, le Add. 14616. L'encre de ce manuscrit est fort effacée en maint endroit, notamment au bord des pages. Il ne manque cependant à chaque fois que quelques lettres, et la restitution va de soi, sauf en un ou deux passages. Pour la version S3, nous avons utilisé le seul manuscrit donnant ce passage en entier, le Sinaïticus 60. Ici encore, le bord des pages est abîmé, mais la plupart des restitutions sont faciles à faire.

La comparaison de ces trois versions entre elles ainsi qu'avec l'original montre que S1 et S2 appartiennent à la première période des traductions syriaques, traduisant l'idée plutôt que les mots de la phrase. Beaucoup des nuances de l'original se trouvent gommées, ce qui s'aperçoit d'un coup d'œil à la longueur du texte, qui est beaucoup plus concis dans la version que dans l'original. Plusieurs phrases sont même entièrement sautées par les traducteurs, souvent celles qui auraient présenté une difficulté de traduction.

La version S3, quant à elle, se situe dans la transition vers la seconde des trois ères de la traduction syriaque distinguées par S. Brock, et caractérisées par une rigueur de traduction croissante¹. Elle est plus fidèle à l'original, et a le souci de traduire chaque mot de son modèle ; elle souffre même du défaut inverse des deux autres versions, puisque dans son désir de rendre compte du grec, elle tombe régulièrement dans la glose et l'amplifi-

¹ BROCK, Sébastien, "Toward a History of Syriac Translation technique", *III^e Symposium Syriacum* (1980), éd. LAVENANT, René, Rome 1983, p. 1-14.

cation explicative. Sa longueur globale est nettement supérieure, en termes de nombre de mots, à celle du grec. Enfin, bien que le traducteur parte clairement de l'original grec, il est manifeste aussi qu'il avait connaissance de la version S₁, puisqu'il lui emprunte en nombre d'endroits le choix de ses mots pour traduire, et parfois même des segments de phrase. Nous avons indiqué les passages où ce phénomène se manifeste le plus clairement par un soulignement spécial. Il est possible que la version S₃ ait été réalisée suite à une demande de la part de lecteurs d'obtenir une traduction plus fidèle du traité que S₁, dont les défauts ont du être remarqués.

VERSION S¹

VERSION S²

f. 88ra l. 16

I ܟܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ
ܐܘܬܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ
ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ

f. 73r l. 3

I ܟܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ
ܐܘܬܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ
ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ

II ܟܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ
ܐܘܬܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ

II ܟܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ
ܐܘܬܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ

III ܟܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ
ܐܘܬܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ

III ܟܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ
ܐܘܬܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ

IV ܟܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ
ܐܘܬܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ

IV ܟܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ ܥܡ ܩܘܨܝܘܬܝܢܝܢ
ܐܘܬܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ ܕܥܘܠܝܢ

I Que ta persévérance s'accorde à l'héroïsme de
tes efforts, car l'acédie est à l'affût des grands ef-
forts,

I Dans tous tes efforts, aie pour guide la per-
sévérance, car le démon de l'acédie s'attache à
chaque action, afin de lui faire obstacle.

II et en embuscade pour dépouiller qui elle ne
trouvera pas ferme dans la constance.

II S'il trouve un homme qui n'est pas cloué et
ferme dans la persévérance, il le harcèle et le
plie.

III Quand le démon de l'acédie s'alanguit à cause
de la persévérance de quelqu'un à ses efforts, alors
le démon de l'orgueil s'attaque à la vertu.

III Et si le démon de l'acédie revient et ne trouve
pas place en l'homme parce qu'il y a de la per-
sévérance en lui, alors il lui amène le démon de
vaine gloire, afin que cet homme se glorifie et
gâche ses efforts. IV S'il ne triomphe pas intel-
ligemment des deux,

IV Si donc tu fais preuve d'intelligence, tu ne
fais pas fuir que le premier, mais l'autre aussi.

VERSION S³

VERSION GRECQUE

f. 5vb l. 11

ⲕⲁⲓⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲥⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ I
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ II

I Δι' ὅλων τῶν ἀνδρείων πόνων ἡ
ὑπομονή σου στρατηγείτω, ὅτι διὰ πάσης
κακίας καὶ ἡ ἀκηδία ἀντιστρατηγεῖ σοι καὶ
κατασκοποῦσά σου τοὺς πόνους ἅπαντας
πειράζει.

f. 6ra

ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ III
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ

II Ὅν δὲ μὴ εὖρη τῆ ὑπομονῆ ἐνηλω-
μένον, τοῦτον καταβαρύνει ὑφ' ἑαυτὴν
καὶ κατακάμπτει.

ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ IV
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ

III Ἐὰν δὲ ὁ δαίμων τῆς ἀκηδίας πρὸς
τὴν ὑπομονὴν τῶν πόνων ἀτονήσῃ, τῆς
ἀπονοίας πάλιν ὁ θῆρ τὸ κατόρθωμα
δάκνει.

I Efforce-toi que dans tous les efforts de ta
vaillance, ta persévérance soit première, et
qu'elle soit devant à leur tête comme un général,
car la paresse va combattre contre toi avec
toutes les ruses du vice, et dans tous tes efforts,
par ses tentations elle te revêt de sa lourdeur. II
Si elle trouve l'un d'eux qui n'est pas protégé par
la cuirasse de la persévérance, elle s'efforce de
l'incliner vers elle de tout le poids de ce démon.
III Quand donc ce démon de l'acédie s'affaiblit
et s'alanguit à cause de la persévérance aux
efforts, alors le démon de l'orgueil assaille la
vertu.
IV Si donc tu utilises l'intelligence et que
par ta vigilance tu le repousses loin de toi,
alors tu chasseras ce démon en même temps.

IV εἰ οὖν συνέσει τῆς ἀσφαλείας τοῦτον
ἐλάσεις καὶ τὸ κενόδοξον πνεῦμα ἐν αὐτῷ
ἐλάσης.

I Que la persévérance soit ton stratège derrière
tous tes courageux efforts, puisqu'aussi l'acédie,
derrière tous les vices, est stratège contre toi ; et,
inspectant tous tes efforts, les met à l'épreuve.

II Si elle en trouve un qui n'est pas cloué à
la persévérance, elle s'apesantit sur lui et le fait
plier.

III Mais si le démon de l'acédie faiblit de-
vant la persévérance de tes efforts, c'est à son tour
la bête de la démesure qui mord la belle action.

IV Si donc tu la chasses en sachant où est
ta sécurité, tu chasseras aussi l'esprit de vaine
gloire qui est en elle.

f. 88rb

V אנוס וכוכלא גכסעא זכור וספא זכור
הזכור קא אס זכור אס זכורא זכורא זכורא
זכור: אנוס זכור זכור זכור זכור זכור
זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור
זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור

V זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור
זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור
זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור
זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור

VI זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור
זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור

f. 73v

VII זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור
זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור
זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור

VIII זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור
זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור זכור

V Si au moment de la synaxe l'esprit de l'acédie te tourmente, ou qu'il t'impose une lourdeur ou une paresse, prends garde à ne pas y succomber, et que ton âme ne soit privée de l'office intérieur, de peur qu'il ne t'en naisse le combat des pensées.

Vc'est au moment de la veille que le démon de l'acédie t'attaque, appesantit ton âme, affaiblit ton corps, jusqu'à te faire allonger, en posant un prétexte de paresse.

VI Il ne faut donc pas que par l'acédie, nous perdions la richesse de la veille.

VII Car s'il abat notre esprit, alors d'autres démons aussi s'assemblent contre nous, et tous sèment en nous l'ivraie des pensées mauvaises.

VIII Car lorsque nous manquons la foule des hymnes, nous trouvons l'assemblée des pensées.

IX כלל כן מן הנהיגו כן מן הנה
הנהיגו: כן הנהיגו הנהיגו
הנהיגו כן הנהיגו הנהיגו

IX הנהיגו ל מכל הנהיגו
הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו

X כן הנהיגו הנהיגו הנהיגו
הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו
Xa הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו

X הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו
הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו
הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו
הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו
הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו

XI הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו
הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו
הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו
הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו
הנהיגו הנהיגו הנהיגו הנהיגו

IX La nuit, si nous sommes éveillés avant l'heure de l'office, nous devons penser à des pensées spirituelles, afin de pouvoir officier avec splendeur devant le Seigneur.

IX Il faut donc que nous renouvelions notre esprit en tout temps contre les ruses du Malin.

X Parfois nous devons psalmodier les psaumes spirituels rapidement, et parfois lentement. Xa Car ces deux choses sont contre la ruse du Malin.

X Parfois il nous fait avoir le verst léger dans l'office; nous, dans ce cas, nous serons patients dans la louange. Tantôt il nous fait psalmodier avec des modulations, pour nous faire plaisir, et c'est par ce moyen-là qu'il ferme l'œil de notre pensée, pour qu'il ne comprenne pas le sens du verset. Quant à celui qui purifie son entendement dans la charité de l'Esprit Saint, il fait aussi resplendir l'état de sa prière.

XI Quand par l'acédie il cause du tort à l'âme et l'affaiblit, nous devons user de lenteur; mais quand il nous incline à [la vantardise], nous en userons avec vigueur, comme pour louer Dieu par la douceur du chant.

XII ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ
ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ
ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ
XIII ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ

f. 88va XIV ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ
ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ

XV ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ
ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ

XVI ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ
ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ ܘܢܘܨܐ

XII Le démon de l'acédie nous affaiblit pour que nous ne tenions pas bon dans la prière lorsque, en nous apportant aussi dans la prière et l'office, le trouble et l'erreur,
XIII et, nous le savons, les yeux de notre intellect en sont obscurcis.

XIV Lorsque, captifs par les pensées infâmes, nous avons l'audace de nous tenir avec elles à l'office du Christ,

XV celui dont le regard intérieur est illuminé par la prolongation de la prière, fait captives les pensées d'en-bas par cette vision d'en-haut.

XVI Qui livre son entendement à la pensée impure, compte pour folie la belle grappe de la prière.

XVII כו מ; חסר ולכא נמי

XV-XVII מו מן נספח נזכר כילדא
דיחיה מן נזכר נלל נספח נלדא עכא

XVIII כסכא נזכר נזכר נזכר כן נמי
ענינא כסכא, מן נזכר נזכר נזכר,
XIX מן נזכר נזכר נזכר נלל

XVIII מן נזכר, [כסכא] נזכר נזכר
[נזכר] נלל נזכר

XX כסכא, נזכר נזכר נזכר נזכר
נזכר, נזכר נזכר נזכר נזכר כילדא
נזכר נזכר נזכר, נזכר נזכר נזכר
נזכר נזכר נזכר נזכר

XX [כסכא] נזכר נזכר נזכר
נזכר נזכר נזכר נזכר כילדא
נזכר נזכר נזכר נזכר נזכר

f. 74r

XXI כו מן נזכר נזכר נזכר
נזכר נזכר

XXI מן נזכר נזכר

XVII Quand brille l'oeil du coeur,

XV-XVII Qui s'efforce de purifier par la prière
son entendement, rend captives les pensées d'en-
bas par la contemplation d'en-haut, XVIII et
ses yeux sont un miroir comme s'ils étaient
forts dans le royaume de la lumière d'en-haut.

XVIII dans la mesure où il aspire une nourrit-
ure de vaillance par la lumière céleste, ainsi il
sera trouvé brillant, XIX comme il est dit du bi-
enheureux Elisée.

XX Quand une pensée qui fait obstacle monte
contre ton coeur, prends garde à ne pas deman-
der une chose à la place d'une autre dans ta
prière, mais pense à aiguïser contre qui t'attaque
le glaive de tes larmes. XXI C'est par lui en effet
que nous serons trouvés forts dans ce combat.

XX Quand le Malin sème une pensée dans ton
entendement, de t'inquiète pas d'autre chose
dans ta prière que d'aiguïser contre cette pen-
sée le sabre de tes larmes,
XXI et elle se détournera aussitôt de toi.

XXI ܘܚܘܠܐܠ ܠܦ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ
ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ
ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ

XXIII ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ
ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ

XXIV ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ
ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ

f. 88vb

XXV ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ
ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ

XXV ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ
ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ ܘܘܚܘܠܦܝ

XXII Prends garde que le travail de tes mains s'assoupisse pendant la prière, car le travail des mains sans la prière ne réussit pas toujours, contrairement à la prière.

XXIII Ne refuse pas la dette de la prière, et ne tends pas l'oreille aux promesses des vices au sujet des oeuvres de tes mains,

XXIV et ne sois pas agité dans ton travail lorsque tu agites ton corps.

XXV De même en effet que le corps travaille ce qu'il faut pour ne pas être à charge de quiconque,

XXV De même que l'homme extérieur travaille de ses mains, pour ne pas être à charge

.
 XXII
 XXIII
 XXIV
 XXV

f. 6bisva

chasser facilement loin de notre intellect la pensée adverse. **XXII** Prends garde d'avoir, avec le travail de l'activité de tes mains, le souvenir incessant de ta prière, car le profit de ces actions passagères n'est pas pour toujours, mais la pratique de la prière pour toujours apporte à ceux qui la possèdent les fruits de ses profits. **XXIII** Ne refuse donc pas de t'acquitter de la dette de la prière, et ne tends pas l'oreille pour écouter les pensées terrestres qui te conseillent d'avoir plus à coeur les intérêts humains que la prière, **XXIV** et ne sois pas troublé dans ton travail lorsque tu troubles ton corps, de peur de troubler en même temps ta raison, et de la détourner de la pensée de la prière, lui qui médite en elle tout en travaillant. **XXV** De même que ton corps travaille pour ne pas être à charge de quiconque, de même il faut que

ποστῆναι ποιήσομεν.
XXII Φιλοκάλει σὺν τῷ ἔργῳ τῶν χειρῶν καὶ μάλα τῆς εὐχῆς τὴν μνήμην· τὸ μὲν γὰρ οὐ πάντοτε, τὸ δὲ ἀδιάλειπτον ἔχει τῆς ἐργασίας τὸν πόρον.
XXIII Μὴ ἀναβάλλου δοῦναι τῆς εὐχῆς τὸ χρέος λογιμοῦ ἀκούων διὰ πρόσβασιν ἔργων
XXIV καὶ μὴ θορυβοῦ ἐν τῷ ἔργῳ ταράττων τὸ σῶμα, ἵνα μὴ συνταράξῃς καὶ τῆς εὐχῆς τὴν καρδίαν.
XXV Ὡσπερ ὁ ἐκτὸς ἡμῶν ἄνθρωπος χερσὶν ἐργάζεται πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι

XXII Cultive le travail de tes mains, mais aussi d'autant plus le souvenir de ta prière ; car le premier n'a pas le moyen de s'exercer sans cesse, mais le second l'a continuellement.
XXIII Ne tarde pas à donner ton dû de prière quand tu entends une pensée à l'approche du travail ;
XXIV et ne te trouble pas en agitant ton corps dans l'ouvrage, afin de ne pas troubler en même temps le cœur de ta prière.
XXV De même que notre homme extérieur œuvre de ses mains pour ne pas être à charge

f. 6bisvb

κλι δαμο κωλε διαμο δακωαι κλαω
 κωιτωα ρο ,τωατωαθηα κωαωι ,τωατωαθη
XXVI κ[ε]κ[α]: κ[ε]κ[α]: ρω κωαωι
 κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι
XXVII κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι
 κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι
 κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι
XXVIII κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι
 κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι
 κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι
 κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι κωαωι

f. 7ra

τινα, οὕτως ὁ ἐντὸς φρεσὶν ἐργαζέσθω πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρηθῆναι τὸν νοῦν.

XXVI τότε γὰρ οἱ λογισμοὶ τὴν ἐναντίαν ἐργασίαν τῇ ψυχῇ προσφέρουσιν, ὅταν αὐτὴν ταῖς κατὰ Θεὸν ἐννοίαις ἀργὴν καταλάβωσιν.

XXVII Ἀροτρία τὰ μὲν ἔργα τῶν χειρῶν εἰς τὸ φιλόσοφον, τὴν δὲ φρένα τοῦ λογιστικοῦ εἰς τὸ φιλόσοφον,

XXVIII ἵνα τὸ μὲν ἦ ξένων ξενία καὶ ὀκνηρίας ἐμπρησμός, τὸ δὲ θεωρίας στρατηγὸς καὶ λογισμῶν ἀποβρασμός.

l'âme s'exerce aussi par les mains de l'intelligence spirituelle pour ne pas être à charge de la raison ni la distraire du souvenir de la prière au moment du [travail manuel].

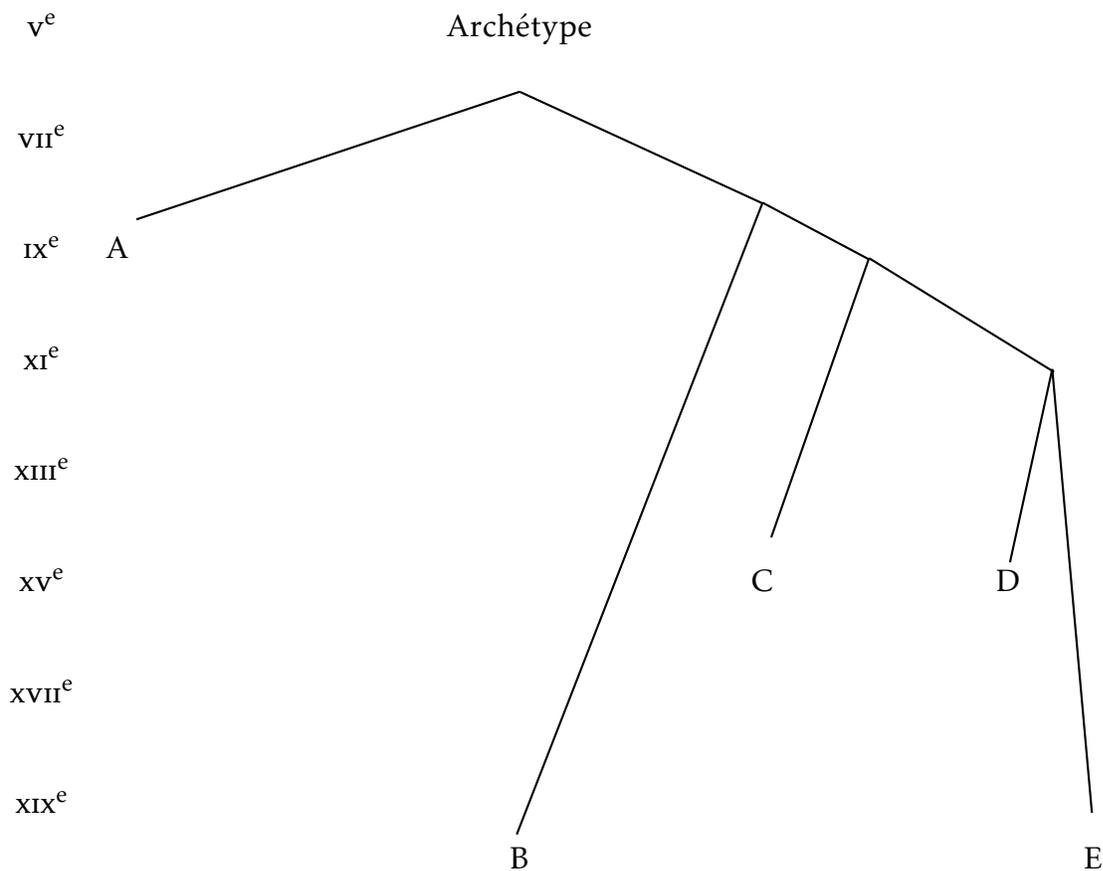
XXVI Alors les démons impurs tentent-ils en vain l'âme par des pensées terrestres lors de l'activité corporelle sans profit quand ils la trouvent ne s'adonnant pas à la pratique du commerce divin. **XXVII** Travaille donc par l'effort de tes mains, afin que par ta justice tu deviennes miséricordieux. Travaille aussi spirituellement avec ta raison: afin de t'approcher de la vertu supérieure. **XXVIII** Ainsi, ce que tu auras fait de tes mains, tu l'auras pour tes hôtes, et à cause de ton travail tu auras échappé à l'acédie. Ce travail spirituel te tiendra lieu de général de la vision spirituelle et de régulateur des pensées.

de quiconque, de même, l'homme intérieur, qu'il œuvre de sa raison pour ne pas être chargé quant à son intellect.

XXVI C'est en effet lorsqu'elles comprennent qu'elle n'est pas adonnée à l'intuition de Dieu que les pensées présentent à l'âme leur action ennemie. **XXVII** Laboure donc du travail de tes mains pour l'amour des hommes, et de ta raison pensante pour l'amour de la sagesse,

XXVIII afin que l'un soit accueil des étrangers et consommation de la paresse, et l'autre, stratégie pour ta contemplation et évaporation des pensées.

Stemma



Conspectus siglorum

| Sigla | Interpretatio |
|-------|--|
| A | <i>Lectio codicis Brit. Libr. Add. 14623</i> |
| B | <i>Lectio codicis monasterii Mor Gabriel 132</i> |
| C | <i>Lectio codicis Mardinensis 420</i> |
| D | <i>Lectio codicis Mardinensis 417</i> |
| E | <i>Lectio codicis Mardinensis 438</i> |

Prologue

אֲנִי וְכָל הַיְהוּדָאִים וְכָל הַכְּנָעִיִּים וְכָל הַיְּבוּסִיִּים
וְכָל הַיְּכוֹנִיִּים וְכָל הַיְּשׁוּבִיִּים וְכָל הַיְּזָרִיִּים

Autre homélie du bienheureux mar Evagre,
exhortation et ascèse des moines.

אֲנִי וְכָל הַיְהוּדָאִים וְכָל הַכְּנָעִיִּים וְכָל הַיְּבוּסִיִּים
וְכָל הַיְּכוֹנִיִּים וְכָל הַיְּשׁוּבִיִּים וְכָל הַיְּזָרִיִּים
5 וְכָל הַיְּעִרְבֵלִים וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיָּמִים
וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַלַּיְלָה וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַשָּׁבָע
וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַחֹדֶשׁ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַשָּׁנָה
10 וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵינוּ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵי
הַיְּמִינֵי הַיְּמִינֵינוּ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵי
הַיְּמִינֵי הַיְּמִינֵינוּ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵי
15 הַיְּמִינֵי הַיְּמִינֵינוּ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵי
הַיְּמִינֵי הַיְּמִינֵינוּ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵי
הַיְּמִינֵי הַיְּמִינֵינוּ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵי
20 הַיְּמִינֵי הַיְּמִינֵינוּ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵי
הַיְּמִינֵי הַיְּמִינֵינוּ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵי
הַיְּמִינֵי הַיְּמִינֵינוּ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵי
25 הַיְּמִינֵי הַיְּמִינֵינוּ וְכָל הַיְּחַדְשֵׁי הַיְּמִינֵי

Nous sommes pleinement décidé, ô bien-aimé
de Dieu, à décrire aussi brièvement que
possible à Ta vraie Charité qui progresse 5
vers les efforts spirituels, l'action des vices
qui s'opposent aux vertus. Jusqu'ici nous
avons pourchassé spirituellement les pensées
grâce aux oeuvres divines, et nous avons
arraché les épines et les ronces hostiles des 10
pensées de la terre où oeuvre le bon grain de
notre Sauveur. Ce n'est pas par nos efforts
que nos sommes arrivé, pauvre de nous!
à ces sublinités: nous avons eu de bons
exemples dans les paroles saines que nous 15
avons entendues de nos pères spirituels, qui
ont parlé de la pauvreté de leurs efforts. Du
reste, leurs triomphes, tu peux les attribuer
à la grâce de Dieu: c'est elle qui dévoile
facilement aux pécheurs les ruses des démons 20
trompeurs, elle qui nous avertit en disant:
qu'as-tu que tu n'aies reçu? Ainsi c'est par ce
que nous avons reçu que nous rendons grâce
au Donateur. C'est aussi grâce à ce que nous
possédons que nous ne l'attribuons pas à 25

50 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 *אֲחֵי אֵלֹהִים

opposées entre elles l'une à l'autre, ainsi que 50
 nous les avons exposées brièvement les unes
 en face des autres.

55

1

מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 5 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 10 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 15 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים

Premièrement, sur la gourmandise: ce qu'elle 5
 est.
 La gourmandise est donc mère de luxure,
 nourricière des pensées, relâchement du
 jeûne, [santé due à l'abondance de nour- 5
 ritures,] muselière de la sobriété, épouvantail
 de la résolution, représentation de nourritures,
 peinture de saveurs, poulain sauvage, folie
 sans intelligence, réceptacle de maladie,
 envie de la santé, obstruction des oreilles, 10
 grognement des entrailles, comble d'insulte,
 provision de luxure, pollution des pensées,
 puanteur du corps, fardeau du sommeil,
 sinistre mort, cause de honte, exécutrice de
verdict, désespoir irréversible. 15

55 Prologus in B C deest מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים
 אֲחֵי אֵלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ *אֲחֵי אֵלֹהִים A | cap. 1 1-2 מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ om. A B | 1 אֲחֵי אֵלֹהִים : אֲחֵי אֵלֹהִים A | 1 אֲחֵי אֵלֹהִים + אֲחֵי אֵלֹהִים
 אֲחֵי אֵלֹהִים B | 1 אֲחֵי אֵלֹהִים — אֲחֵי אֵלֹהִים om. A | 2 אֲחֵי אֵלֹהִים B | 4 אֲחֵי אֵלֹהִים A | 5 אֲחֵי אֵלֹהִים A | 8 אֲחֵי אֵלֹהִים : אֲחֵי אֵלֹהִים
 A | 8 אֲחֵי אֵלֹהִים B | 9 אֲחֵי אֵלֹהִים B אֲחֵי אֵלֹהִים D | 11 אֲחֵי אֵלֹהִים B D | 11 אֲחֵי אֵלֹהִים A אֲחֵי אֵלֹהִים DE |

ⲉⲙ ⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ

Ce qu'est la sobriété

ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 20 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 25 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 30 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ

La sobriété est frein du ventre, fouet contre
 l'insatiabilité, balance de droiture, verger³
 à l'odeur de nourriture, renoncement aux 20
 plaisirs terrestres, soumission à la dureté
 des efforts, nourricière des pensées divines,
 œil perçant de la veillée, extinction de
 l'échauffement, pédagogue du corps, [éléva-
 tion de l'âme,] tour des efforts, muraille des 25
 bons intellects, empêchement des habitudes
 haïssables, annulation des pensées concupisci-
 bles, mortification des membres, réjouissance
 de l'esprit, peinture de la Résurrection,
 pratique de sainteté, gloire de la franchise, 30
 avocate de la justice, école d'honnêteté, cause
 de couronnes, délivrance dans les détresses,
 et espérance de la résurrection

2

ⲉⲙ ⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ

Ce qu'est la luxure

ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ

La luxure est embryon de la glotonnerie,
 endurcissement des voies du mal⁴, fournaise

³Le traducteur a dû lire κήπος, mot plus fréquent que κήμος.
⁴Cette traduction diverge fortement du grec προμαλακτήρ καρδίας.

17 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ : ⲁⲗⲁ *præm.* A | 17, ⲉⲙ ⲛⲁ *om.* A | 18 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ A | 20 ⲁⲗⲁ A ⲁⲗⲁⲛⲁ D | 20 ⲁⲗⲁ (*sic*)
 A | 22 ⲁⲗⲁⲛⲁⲁⲗⲁ A | 22 ⲁⲗⲁⲛⲁ : ⲁⲗⲁ A | 22 ⲁⲗⲁ A | 23 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ : ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ A | 24 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ
 : ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ A | 25 ⲁⲗⲁⲛⲁ A | 26 ⲁⲗⲁⲛⲁ ⲁⲗⲁⲛⲁ B DE | 27 ⲁⲗⲁⲛⲁⲁⲗⲁ A | 28 ⲁⲗⲁⲛⲁⲁⲗⲁ A |
 28 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ A | 29 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ A ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ C | 29 ⲁⲗⲁⲛⲁ A | 30 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ A | 31 ⲁⲗⲁⲛⲁ A | 32 ⲁⲗⲁⲛⲁ B
 DE | 32 ⲁⲗⲁⲛⲁ A | cap. 2 1 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ : ⲁⲗⲁ *præm.* A | 1, ⲉⲙ ⲛⲁ *om.* A | 2 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ A ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ D |
 3 ⲁⲗⲁⲛⲁ B CDE | 3 ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ A | 3 ⲁⲗⲁⲛⲁ B |

15 כחלון כחלון כחלון כחלון כחלון
 *כחלון כחלון

15

כחלון כחלון *

Ce qu'est le désintéressement. Le désintéressement est déracinement de l'avarice, enracinement de l'absence d'avarice, fruit de la charité, vie dans la Croix, repos et non angoisse, trésor exempt d'envie, homme sans souci, richesse infinie, ciel sans inquiétude, soleil irrésistible, foi sans mesure, richesse intangible, travail apostolique, destruction du souci, annulation de l'angoisse, travail évangélique, école d'héroïsme, privation des passions, nourriture de la charité, obéissance à la Loi, monde libéré du souci¹⁰, athlète agile à la course, victoire dans chaque combat, héraut de la vraie foi.

15 כחלון כחלון כחלון כחלון כחלון
 20 כחלון כחלון כחלון כחלון כחלון
 25 כחלון כחלון כחלון כחלון כחלון
 30 *כחלון כחלון כחלון כחלון

20

25

30

4

Ce qu'est la tristesse

La tristesse est ravage de l'intérieur de l'âme, interlocutrice sans repos, précurseur

כחלון כחלון *

כחלון כחלון כחלון כחלון כחלון
כחלון כחלון כחלון כחלון כחלון

¹⁰Le traducteur prend κόσμος au sens d'"univers", "totalité de l'espace et du temps", et glose à contresens l'adjectif εὐλυτος.

14 כחלון: כחלון A | 14 כחלון A | 15 כחלון A | 17 כחלון: כחלון præm. A | 18 כחלון + כחלון A | 19 כחלון A | 19 כחלון CDE | 20 כחלון כחלון כחלון om. B CDE | 22 כחלון כחלון כחלון post כחלון A | 24 כחלון כחלון om. A | 25 כחלון A | 25 כחלון A | 26 כחלון A D | 27 כחלון A | 27 כחלון CDE | 30 כחלון A | cap. 4 1 כחלון: כחלון præm. A | 1 כחלון om. A | 2 כחלון: כחלון præm. C | 3 כחלון A |

5 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 10 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 (—) ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 *ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ

de l'exil, accord avec le mensonge, souvenir
 de la famille, proche de l'angoisse, rejeton de 5
 l'acédie, condisciple de la querelle, voisine de
 la dispute, sauvagerie de l'intellect, manque
 de volonté, assistante de l'insulte, obscur-
 cissement de l'âme, ébriété de la sagesse,
 10 potion soporifique, voile de la beauté, ver qui
 ne respecte pas le corps, parenté de la folie,
 tristesse des pensées, assemblée de prisonniers.

ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ

Ce qu'est la joie

15 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 20 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ . ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

La joie est anéantissement de la maladie, 15
 action de grâces dans les épreuves, vision de
 prière, délices des efforts, loi paulinienne,
 vie¹¹ pétrinien, allégresse des justes, force de
 la doctrine, ornement du renoncement lieu d'accueil
 des exilés, refuge de l'espérance, nourriture 20
 de sobriété, consolation des endeuillés, œuvre
 d'Abraham, exemple de Lot, course avec ceux
 qui sont joyeux, encouragement pour ceux
 qui abondent en larmes¹², assistante dans la

¹¹Le mot ܡܘܨܪܐ est sans doute une faute pour ܡܘܨܪܐ, "exemple".

¹²Le traducteur comprend le génitif du grec comme étant objectif, mais il semble que l'intention d'Evagre ait été de dire que ce sont les larmes qui sont source de réconfort.

4 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ B ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ CDE | 4 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ + ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ A | 5 ܡܘܨܪܐ A | 8 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ A ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ
 D | 8 ܡܘܨܪܐ : ܡܘܨܪܐ A | 9 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ B ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ CDE | 11 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ A ܡܘܨܪܐ B | 11 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ
 A | 12 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ : ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ A | 12 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ : ܡܘܨܪܐ A | 12 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ : ܡܘܨܪܐ A | 13 ܡܘܨܪܐ A |
 13 ܡܘܨܪܐ A | 14 ܡܘܨܪܐ : ܡܘܨܪܐ A | 14 ܡܘܨܪܐ : ܡܘܨܪܐ A | 14 ܡܘܨܪܐ : ܡܘܨܪܐ A | 15 ܡܘܨܪܐ A | 17 ܡܘܨܪܐ CDE |
 18 ܡܘܨܪܐ A | 20 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ : ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ A | 21 ܡܘܨܪܐ A | 22 ܡܘܨܪܐ ܕܥܘܠܡܐ A | 23 ܡܘܨܪܐ A | 23 ܡܘܨܪܐ
 + ܡܘܨܪܐ A | 24 ܡܘܨܪܐ A |

25 .כבאל דלע [כ'יבויס מדינא
 כוירא] .כוי דיגדא קמא דיבא
 מדינא .כ'יבויס .כ'יבויס
 * [כ'יבויס כוירא מדינא כ'יבויס

détresse, [solemnité d'actions de grâces, joie 25
 des psaumes,] accord avec la charité et égale
 de la patience, [voie des bergers, annonce du
 Seigneur, proclamation de la Résurrection et
 descente du Saint-Esprit.]

5

.מדינא כ'יבויס * אם כבא כ'יבויס
 .כ'יבויס מדינא .כ'יבויס מדינא
 .כ'יבויס מדינא .כ'יבויס מדינא
 [כ'יבויס מדינא .כ'יבויס מדינא]

Ce qu'est la colère La colère est rapt de la
 sagesse, extirpation de la censure, effusion¹³
 de la nature, aspect sauvage, [confusion de
 la dispute, base de la brûlure,] fournaise du
 coeur, brasier qui fume toujours, loi de la 5

5 דינא מדינא .כ'יבויס .כ'יבויס
מדינא .כ'יבויס .כ'יבויס
מדינא .כ'יבויס .כ'יבויס
מדינא .כ'יבויס .כ'יבויס
 * [כ'יבויס מדינא .כ'יבויס מדינא .כ'יבויס

rage, ennemie de la charité, base de la parole,
maladie de la langue, tristesse de l'âme,
rancune de l'insulte, [* lionne tapie dans le
 coeur, mère des bêtes sauvages, nourricière
 des pensées,] dragon vomissant de la bile, 10

10 מדינא [כ'יבויס מדינא .כ'יבויס מדינא
 .כ'יבויס מדינא .כ'יבויס מדינא
 .כ'יבויס מדינא .כ'יבויס מדינא
 .כ'יבויס מדינא .כ'יבויס מדינא
 .כ'יבויס מדינא .כ'יבויס מדינא
 * [כ'יבויס מדינא .כ'יבויס מדינא .כ'יבויס

conflit silencieux, obstacle à la prière, motion
du coeur, [languueur de la chair, acquisition
 d'une pâleur mauvaise.]

15

15

¹³Le traducteur rend de façon excessivement littérale le mot σύγχυσις.

25 כ'יבויס A | 25 כ'יבויס om. DE | 25 דלע + א כבאל A | 26 דיבא CDE | 26 מדינא CDE | 27 מדינא
 A | 27 מדינא A | 28 כ'יבויס om. B CDE | 28 מדינא CDE | 28 כ'יבויס om. A | **cap. 5** 1 כ'יבויס:
 חבא præm. A | 1 אם כבא om. A | 2 מדינא A | 2 כ'יבויס A | 4 מדינא A | 6 כ'יבויס A |
 7 כ'יבויס : מדינא A | 7 מדינא + מדינא כ'יבויס A | 7 כ'יבויס A כ'יבויס B CE | 8 מדינא .כ'יבויס om.
 C | 8 מדינא A | 8 כ'יבויס + מדינא כ'יבויס A | 10 כ'יבויס + מדינא A | 12 מדינא CDE | 12 כ'יבויס +
 מדינא מדינא A |

10 אֲחֵלָּהּ הַיּוֹם אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ [אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 15 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ

d'habitation, préoccupation qui entre dans 10
 l'air,] ennemie des efforts, opposée à la
 persévérance et collègue de la morosité,
 empêchement à la vertu, perversion dans le
 vice, affaissement dans l'étude de la doctrine,
 ignorance de la science des Ecritures saintes, 15
 parente de la tristesse, horloge de la faim.

אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 20 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 25 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ

Ce qu'est la persévérance La persévérance est
 annulation de la dépression, destruction des
 pensées mauvaises, préparation à la mort,
 miroir de la vie, école de la Croix, crainte 20
 persistante, or travaillé, législation de la
 détresse, livre d'action de grâce, fourneau
 joyeux de la solitude, casque du salut, outil
 des efforts, arc contre les ennemis, foyer
 de l'excellence du travail, labeur qui fleurit 25
 toujours, confirmation de la vertu, écrivain
 de vie, intellect de pure lumière, servante de
 Dieu.

10 אֲחֵלָּהּ A | 10 אֲחֵלָּהּ + אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ A | 10 אֲחֵלָּהּ A | 11 אֲחֵלָּהּ + אֲחֵלָּהּ
 אֲחֵלָּהּ A | 11 אֲחֵלָּהּ A | 12 אֲחֵלָּהּ CDE | 12 אֲחֵלָּהּ A | 12 אֲחֵלָּהּ B | 13 אֲחֵלָּהּ A | 13 אֲחֵלָּהּ A |
 15 אֲחֵלָּהּ A | 15 אֲחֵלָּהּ : אֲחֵלָּהּ A | 15 אֲחֵלָּהּ : אֲחֵלָּהּ A | 15 אֲחֵלָּהּ + אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ
 A | 16 אֲחֵלָּהּ A | 16 אֲחֵלָּהּ + אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ A | 17 אֲחֵלָּהּ : אֲחֵלָּהּ præm. A | 17 אֲחֵלָּהּ om.
 A | 18 אֲחֵלָּהּ A | 18 אֲחֵלָּהּ A | 19 אֲחֵלָּהּ om. A | 19 אֲחֵלָּהּ : אֲחֵלָּהּ præm. A | 20 אֲחֵלָּהּ
 A | 20 אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ A | 21 אֲחֵלָּהּ A | 22 אֲחֵלָּהּ B | 24 אֲחֵלָּהּ A | 25 אֲחֵלָּהּ A | 26 אֲחֵלָּהּ A |
 27 אֲחֵלָּהּ — אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ אֲחֵלָּהּ : אֲחֵלָּהּ A |

5 ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 5 ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 10 ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 15 ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
 20 ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

Ce qu'est la vaine gloire La vaine gloire est
 vantardise par fréquentation de la foule, chute
 de la vie à venir, philosophie d'apparence,
 ennemie de la vérité, [complaisance dans le
 mensonge, * * * * *], chef de schisme, 5
 amour de la première place, désir qui se
complait dans l'assemblée, pacifisme de place
publique, titulature ultime, [insulte dans les com-
bats¹⁴,] faiseuse d'éloges, jalousie qui envie
 ses compagnons, esprit multiforme, bête aux 10
 mille dents, jeunesse aux nombreuses figures,
 [toujours auprès de ceux qui haïssent les
 efforts, consort des oisifs, ennemie de la vie
 véritable, apparence par-dessus tout,] elle
 mêle même la jactance à l'envie, elles vont 15
 l'une avec l'autre et se combattent entre
 elles, c'est une chaîne au triple maillon de
 vices, une coalition de trois chefs d'iniquité,
le mélange de trois plantes amères, c'est la
 double langue des hérétiques. 20

¹⁴Le traducteur a compris ἐξήγορία comme "insulte" et non "revendication": le ens original était "revendication (vaniteuse) de ses propres combats".

1 ܘܢܘܨܘܢܐ : ܘܢܘܨܘܢܐ A | 1, ܘܢܘܨܘܢܐ om. A | 2 ܘܢܘܨܘܢܐ A | 2 ܘܢܘܨܘܢܐ D | 3 ܘܢܘܨܘܢܐ
 om. A | 4 ܘܢܘܨܘܢܐ A | 4 ܘܢܘܨܘܢܐ CDE | 5 ܘܢܘܨܘܢܐ A | 6 ܘܢܘܨܘܢܐ A | 7 ܘܢܘܨܘܢܐ : ܘܢܘܨܘܢܐ
 A | 9 ܘܢܘܨܘܢܐ A ܘܢܘܨܘܢܐ B CDE | 10 ܘܢܘܨܘܢܐ DE | 11-12 ܘܢܘܨܘܢܐ A | 11 ܘܢܘܨܘܢܐ A | 11 ܘܢܘܨܘܢܐ
 A ܘܢܘܨܘܢܐ CDE | 11 ܘܢܘܨܘܢܐ — ܘܢܘܨܘܢܐ om. A | 13 ܘܢܘܨܘܢܐ : ܘܢܘܨܘܢܐ A | 13 ܘܢܘܨܘܢܐ CDE | 15 ܘܢܘܨܘܢܐ
 A | 16 ܘܢܘܨܘܢܐ : ܘܢܘܨܘܢܐ A | 17 ܘܢܘܨܘܢܐ om. B DE om. C | 17 ܘܢܘܨܘܢܐ A | 18 ܘܢܘܨܘܢܐ om. DE |
 18 ܘܢܘܨܘܢܐ + ܘܢܘܨܘܢܐ A | 18 ܘܢܘܨܘܢܐ A | 19 ܘܢܘܨܘܢܐ A | 19 ܘܢܘܨܘܢܐ D | 19 ܘܢܘܨܘܢܐ A | 19 ܘܢܘܨܘܢܐ om. A |
 20 ܘܢܘܨܘܢܐ A |

וְהַלְלָהּ חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ
חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ

וְהַלְלָהּ חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ
25 חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ
[* * * * *]
חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ
חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ
30 חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ
[חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ]
חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ
חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ
35 חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ
חַיִּים וְחַיִּים אֱלֹהֵינוּ

Ce qu'est la haine de la vaine gloire La haine
de la vaine gloire est pratique de l'humilité, 25
[* * * * *] renoncement au désir
de plaire, dédain des éloges, impassibilité
insensible à l'outrage, vision de science,
inimitié de l'ornement, bonne sensibilité
de l'âme, commandement d'humiliation, 30
[inimitié de la vaine gloire,] dissimulation des
efforts, hostilité contre les éloges, vie aimant
la justice, trésor incorruptible qui se cache
dans un corps corruptible, science excellente
des saints mystères. 35

22 חַיִּים : A | 22 חַיִּים B | 22 חַיִּים + , חַיִּים אֱלֹהֵינוּ A | 24 חַיִּים אֱלֹהֵינוּ
חַיִּים : A | 24 om. A | 24 חַיִּים A חַיִּים B CDE | 25 חַיִּים A | 26 חַיִּים אֱלֹהֵינוּ
: A | 28 חַיִּים אֱלֹהֵינוּ A | 28 חַיִּים אֱלֹהֵינוּ om. A | 29 חַיִּים B | 30 חַיִּים אֱלֹהֵינוּ i
A | 30 חַיִּים A | 31 חַיִּים A | 32 חַיִּים A | 35 חַיִּים A | 36 חַיִּים A | 36 חַיִּים אֱלֹהֵינוּ :
חַיִּים אֱלֹהֵינוּ A |

ἰαὶ ἄνευ ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς
ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς
ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς

joie sans fin, compagne de course des anges,
mode de vie céleste, ressemblance à Dieu.

9

ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς
* * * * * ἁπλοῦς
ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς
ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς
5 ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς
10 ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς

Ce qu'est l'orgueil L'orgueil est * * * * *
* * * * * fosse de mort, précipice de perdi-
tion, arme de Satan, nourriture des démons¹⁶,
chute des vertueux, inimitié avec Dieu, aveu-
glement de la pensée, ivresse sans rémission,
folie difficile à guérir, aiguillon de la colère,
conseillère d'avidité, nudité de l'âme, instru-
ment de l'incursion du vice, plaie d'Egypte,
fournaise de Babylone.

5

5

10

10

ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς
* * * * * ἁπλοῦς
ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς
ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς
15 ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς ἁπλοῦς

Ce qu'est l'humilité L'humilité est * * * * *
* * * * * racine de soumission, pléni-
tude de la Loi, amitié envers Dieu, extermina-
trice de Satan, mépris de la parure, vêtement
d'incorruptibilité, trône impérissable, racine

15

¹⁶Le texte dont disposait le traducteur avait τροφός, comme dans le *S. Sep. 113*, au lieu de τρόπος comme dans les mauscrits de la branche λ.

21 ἁπλοῦς + ἁπλοῦς ἁπλοῦς A | 22 ἁπλοῦς + ἁπλοῦς ἁπλοῦς A | 22 ἁπλοῦς A | 23 ἁπλοῦς ἁπλοῦς post
ἁπλοῦς ἁπλοῦς A | cap. 9 1 ἁπλοῦς: ἁπλοῦς *præm.* A | 1, ἁπλοῦς *om.* A | 2 ἁπλοῦς A | 4 ἁπλοῦς +
ἁπλοῦς ἁπλοῦς A | 5 ἁπλοῦς A | 5 ἁπλοῦς A ἁπλοῦς B CDE | 6 ἁπλοῦς B | 6 ἁπλοῦς + ἁπλοῦς
ἁπλοῦς A | 6 ἁπλοῦς A | 7 ἁπλοῦς B | 7 ἁπλοῦς A | 8 ἁπλοῦς C | 8 ἁπλοῦς A | 8 ἁπλοῦς +
ἁπλοῦς ἁπλοῦς A | 9 ἁπλοῦς A ἁπλοῦς B | 9 ἁπλοῦς A | 9 ἁπλοῦς A | 10 ἁπλοῦς A | 11 ἁπλοῦς :
ἁπλοῦς *præm.* A | 11, ἁπλοῦς A | 11 ἁπλοῦς A | 13 ἁπλοῦς A | 13 ἁπλοῦς A |

Conclusion selon le Ms Add. 14623

ולא נעשה כל תשובה וכוונתנו,
 וכל רע רע ארומ. מה לא נעשה
 וכוונתנו נשכח וכוונתנו. וכוונתנו
 מה מלאכה וכוונתנו מה מלאכה וכוונתנו
 5 וכוונתנו וכוונתנו. וכוונתנו וכוונתנו.
 וכוונתנו למ לכוונתנו וכוונתנו וכוונתנו.

Que nous en soyons tous dignes par la grâce et
 la miséricorde de notre Seigneur, ainsi soit-il,
 amen! Car celui qui ne possède pas beaucoup
 de discipline grâce aux efforts du corps, qu'il
 se garde des louanges des hommes, et de la
 vaine gloire qui nait dans son l'intellect. Car
 les méchants démons exaltent l'âme pour que
 l'on ignore leurs ruses.

5

Conclusion selon les autres manuscrits

על כל חטא וכוונתנו וכוונתנו
 * וכוונתנו וכוונתנו וכוונתנו.

Fin de la pratique par laquelle on s'oppose
 aux motions de la concupiscence, et de la dis-
 cipline des vertus.

1 D | 1 B | 2 om. E | 2 + וכוונתנו
 om. B + וכוונתנו וכוונתנו

Texte du ms. Sancti Sepulchri 113

Ἀδελφὸς ἠρώτησε γέροντα λέγων
 πᾶτερ, τί ἐστὶν ἀπλῶτης ψυχῆς, καὶ
 εἶπεν ὁ γέρον, ἀπλῶτης ψυχῆς ἐστὶν *
 ὀφθαλμὸς ἀγαθὸς, ἀγάπης πλήρωμα, φι-
 λαδελφίας ὑπόστασις, κακίας ἀναίρεσις, 5
 ἐπαίνων πρώτη, * * ἀρετῶν ὄρος, ἀσφά-
 λεια ψυχῆς, γλώττης χαλινὸς, ἀκοῆς
 γαλήνη, λύπης ἀντίπαλος, καθαίρεσις
 ἄθλου, διηνεκῆς χαρὰ, μίμημα Θεοῦ,
 ἀγγέλων δρόμος, πολίτευμα οὐράνιον. 10

Un frère interrogea un vieillard en disant :
 Père, qu'est-ce que la simplicité de l'âme⁸ ?
 Et le vieillard dit : La simplicité de l'âme
 est œil bon, plénitude de la charité,
 substance d'amour fraternel, abolition du
 vice, première des louanges, définition des
 vertus, sûreté de l'âme, frein de la langue,
 calme de l'ouïe, opposé de la tristesse,
 évacuation de la lutte, joie continuelle,
 imitation de Dieu, course des anges,
 gouvernement céleste.

(Ἐρώτησις) Τί ἐστὶ ταπεινώσις;
 (Ἀπόκρισις) Ταπεινώσις ἐστὶν * * * *
 * * * * * ὑπακοῆς ρίζα,
 κατόρθωσις νόμου, φιλία πρὸς Θεόν,
 ἀναίρεσις διαβόλου, καταπάτημα κόσ- 15
 μου, ἀφθαρσίας ἔνδυμα, θρόνος Θεοῦ,
 καθαρὰ καρδιά, νοῦς πεφωτισμένος, ρίζα
 Θεοῦ, βασιλείας εἴσοδος, οὐρανοῦ θύρα,
 ἔχθρας καταλογή, φιλίας βεβαίωσις,
 εἰρήνης σύνδεσμος, φθόνου μαρασμός, 20
 ζήλου τέφροσις, ἀντίδικος ὀργῆς, *
 φιλοσοφίας φύραμα, μυροθήκη τοῦ
 ἁγίου Πνεύματος.

(Question) Qu'est-ce que l'humilité?
 (Réponse) L'humilité est * * * * *
 * * * * * racine de soumission, accom-
 plissement de la Loi, amitié envers le
 Seigneur, reniement du diable, tromperie
 de la parure, vêtement d'incorruptibilité,
 trône de Dieu, cœur pur, intellect éclairé,
 racine de vie, royauté véritable, porte du
 ciel, naufrage de la haine, affermissement
 de l'amitié, lien de la paix, flétrissement de
 l'envie, plaideur contre la colère, * pétrin
 de la philosophie, boîte à parfums du
 Saint-Esprit.

⁸Le manuscrit *Sancti Sepulchri 113* met ἀπλῶτης ψυχῆς (simplicité de l'âme) là où le reste de la tradition a ἀφθονία (absence d'envie).

3 ἀπλῶτης ψυχῆς: Ἀφθονία λ | 6 σωρός λ | 7 χαλινός: γλυκύτης λ | 9 ἄθλου: διαβόλου λ | διηνεκῆς χαρὰ
 ante πολίτευμα οὐράνιον λ | Θεοῦ μίμημα post Ἀφθονία λ | 10 ἀγγέλων θέλημα post Θεοῦ μίμημα λ | πολίτευμα
 οὐράνιον ante ἀρετῶν λ | 14 Θεόν: Κύριον λ | 16 Θεοῦ: ἀκαθαίρετος, λ | 18 βασιλεία ἀψευδός λ | 19-23 ἔχθρας
 — Πνεύματος ante οὐρανοῦ λ |

(Ερώτησις) Τί ἐστὶν κενοδοξία καὶ ὑπερηφανία; (Ἀπόκρισις) Ὑπερηφανία ἐστὶν θανάτου βάρος, νόσος ψυχικῆ, νόος λυπῆ, ἀπολείας κρημνός, ὄπλον διαβόλου, πρόδρομος τοῦ ἀντιχρίστου, πέταυρον τοῦ Σατανᾶ, παγὶς νοός, δαιμόνων τροφός, ἀρετῶν πτώσις, σκοτισμὸς διανοίας, συνείδησις πειθουμένη, συνειδήσεως τύφλωσις, καρδία πεπυρωμένη, ἀντίδικος Θεοῦ, ἀσύγνωστος μέθυ, οἶνος δαμονιώδης, μανία δυσθεράπευτος, θυμοῦ κέντρον, πλεονεξίας σύμβουλον, γύμνωσις ψυχῆς, ἱπασία κακῶν, Αἰγυπτικὴ πληγὴ, Βαβυλωνία κάμινος, δίχτυον πολύπλοκον ψυχῆς, βόθρος καὶ λάακος ἀπύθμαντος, ἄρμα διαβόλου, ῥομφαία κατέχων ἀπωλείας.

(Ερώτησις) Τί ἐστὶν ἐγκρατεία; (Ἀπόκρισις) Ἐγκρατεία ἐστὶν γαστρὸς χαλινός, ἀπληστίας δε μᾶστιξ, * ἡδονοφιλίας κήμος. Ἐγκρατεία ἐστὶν σταθμῶ τὸν ἄρτον ἐσθίειν, μέτρω τὸ ὕδωρ πίνειν· ἀναπαύσεως μίσος, κληρουχίας συνταγὴ, λογισμῶν δαμαστήριον, ἀγρυπνίας ὄμμα. Ἐγκρατεία ἐστὶν θλίψις κοιλίας, στένωσις ἐντέρων, πυρώσεως θραύσις, σωμάτων παιδαγωγός [καὶ ψυχῆς

(Question) Qu'est-ce que la vaine gloire et l'orgueil? (Réponse) L'orgueil est pesanteur de la mort, maladie de l'âme, tristesse de l'intellect, précipice de perdition, arme du diable, précurseur de l'Antéchrist, perchoir de Satan, piège pour l'intellect, nourricier des démons, chute des vertus, obscurcissement de l'entendement, conscience séduite, aveuglement de la conscience, cœur embrasé, plaideur contre Dieu, aveuglement de l'entendement, ivresse impardonnable, folie difficile à guérir, aiguillon de l'irascibilité, condensé d'avidité, dénudement de l'âme, chevauchée des maux, plaie d'Egypte, fournaise babylonienne, filet aux nombreux plis de l'âme, gouffre et lac insondable, char du diable, épée de destruction.

(Question) Qu'est-ce que la sobriété? (Réponse) La sobriété est frein du ventre, fouet contre l'insatiabilité, * muselière de la gastronomie. La sobriété, c'est manger son pain à la balance, boire de l'eau avec mesure; haine du repos, engagement à la dureté, dompteuse des pensées, œil de la veillée. La sobriété est épreuve du ventre, vidange des entrailles, destruction de l'échauffement, pédagogue du corps [et

47 μίσος: ἀποταγή cet. |

φωτισμὸς], πόνων πύργος καὶ τρόπων
 τείχος. Ἐγκρατεία ἐστὶν ἠθῶν κατα-
 στροφή καὶ παθῶν ἀναστολή, νέκρωσις
 μέλων, ἀναβίωσις ψυχῆς, ἀναστάσεως 55
 μνήμα, ἀγιασμοῦ πολίτευμα· Ἐγκρατεία
 ἐστὶν στάσις παννύχιος, προσευχὴ
 ἀέννοος, ἀγρυπνίας πόθος.

illumination de l'âme], tour d'efforts et
 rempart de dispositions. La sobriété est ré-
 pression des mœurs et renvoi des passions,
 mortification des membres, nouvelle vie
 de l'âme, mémoire de la Résurrection, 55
 gouvernement de sanctification. La sobriété
 est station debout toute la nuit, prière hors
 de l'intellect, désir de la veille.

52 φωτισμὸς: ἀνάλωγος λ | 55 ψυχῶν *cet.* | 56 μίμημα *cet.* |

Version éthiopienne d'*Euloge*

Nous fournissons ici la version éthiopienne selon le texte du seul manuscrit à notre connaissance qui la comporte, le Brit. Lib. Orient. 754 (Wright cccxxxi)⁹. Le manuscrit est du xvii^e, mais notre texte, qui occupe les deux derniers folios, est d'une autre main que le reste, et donc est peut-être plus tardif. Comme souvent dans la tradition manuscrite éthiopienne, le texte comporte un nombre important de phonétismes, confondant souvent les sons /s/ et /š/, les sons /h/, /ḥ/ et /ḥ̣/, les sons /a/ et /ā/, les sons /' / et /' /, etc. Comme il est de coutume, nous avons normalisé l'orthographe dans l'édition, mais puisque notre texte se fonde sur un seul manuscrit, nous avons cru bon de noter en apparat les leçons fautives. Ce manuscrit a apparemment été copié sur un autre manuscrit éthiopien (et n'est donc pas l'archétype de la version), comme en témoignent certaines fautes qui ne s'expliquent que par une faute de lecture due à mauvais déchiffrement d'un caractère éthiopien : *ba.tebābāt* pour *bahebābāt*, par exemple. Des recherches supplémentaires pourraient donc mettre à jour des témoins supplémentaires de cette version.

⁹WRIGHT, William, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1847*, Londres 1877, p. 220-222.

| | | |
|----|---------------------------|--|
| | ተሰጥዎ፡ ዘቅዱስ፡ ለበ፡ ለውጋርዮስ፡ | Réponse du saint Aba Evagre à celui-ci. |
| | ለጦቱ። | |
| | እለሰ፡ የሐውሩ፡ ውስተ፡ ሀገረ፡ ሰማይ፡ | Que ceux qui sont bergers dans la |
| | እመንገለ፡ ጸማሆሙ። ሊይኔጽሩ፡ ኅበ፡ | cité céleste grâce à leurs efforts ne |
| 5 | ምንትኔ፡ እምነላፍያት፡ ወሊኑዛዝ፡ | contemplant aucune des choses périss- |
| | እምነበ፡ እለ፡ ይማስኑ፡ አላ፡ ይትኢሠ። | ables et n'aient pas leur consolation |
| | እንዘ፡ እመንቱ፡ ከመ፡ ዘተሴሰዩ፡ | dans ce qui se corrompt, mais prennent |
| | እምለዑለዊያን፡ ትበእንተ፡ ቅጥነተ፡ | patience, puisque c'est comme s'ils |
| | ልቡናሆሙ፡ ከዊኖሙ፡ ከመ፡ ጸዳለ፡ | se nourrissaient des choses d'en-haut, |
| 10 | መንፈሳዊያን፡ በውስተ፡ ክቡር፡ | leurs pauvretés d'esprit étant devenues |
| | ምሉእን፡ እምነ፡ ብርሃን። ከማሁ፡ | comme des lumières spirituelles dans |
| | አንተኔ፡ በዘገበርክ፡ እምምጋባረ፡ | la gloire, pleines d'éclat. De même, toi |
| | ትሩፋት፡ በምስጢር አጽብ፡ አውላጊ፡ | aussi, dans la mesure où tu as œuvré en |
| | ተሰብይክ፡ በ[በ]ርሀ፡ ልቡናዊያን። | œuvres de vertu, oint dans les mystères, |
| 15 | ወኅደገ፡ እምነክ፡ ሕይወተ፡ ሥጋ፡ | Euloge, tu t'es nourri à la lumière des |
| | ኃላፊ፡ ውእቱ፡ ወይከውን፡ ሰሲዮ፡ | choses intellectuelles. Et tu es mort à la |
| | ለኅሊናት፡ ከማሁ፡ ሰበ፡ አእምርክ፡ | vie de cette chair mortelle, qui nourrit |
| | መሣግሪሆሙ፡ ወድካማተ፡ እንተ፡ | les pensées. Et ainsi, puisque tu as |
| | መፍትወ፡ ንተጋደል፡ ምስሌሆሙ። | exposé leurs ruses et affaibli la passion, |
| 20 | አዘዜክኔ፡ ካዕበ፡ ሊተ፡ ወወሀብክኔ፡ | nous luttons contre elles. Par ailleurs, tu |
| | ምክንያተ፡ ከመ፡ እኩን፡ አነ፡ | m'as proposé et offert un motif pour que |
| | ዘእትጋደል፡ ምስሌሆሙ፡ በአርምሞ፡ | ce soit moi qui lutte contre elles dans le |
| | አፈ፡ ምግበራቲክ፡ ወሰበሰ፡ ሊኮነ፡ | silence de tes œuvres ¹ , puisqu'il n'est |
| | መፍትወ፡ ከመ፡ ይምትር፡ ሰብእ፡ | pas convenable de refuser le bienfait de |
| 25 | ሙሐዘ፡ ፍቅር። ወእመ፡ አኮሰ፡ | la charité ; car sinon, je ne me serais pas |
| | እምኢተሐበልክ፡ እሑር፡ ከመዘ፡ ውስተ፡ | laissé convaincre d'entreprendre cet exil. |

¹C'est-à-dire : que je prenne la plume tandis que tu gardes le silence.

5 እምኃላፍያት ms. | 5 ወሊኑዛዜ ms. | 18 መሣግሪሆሙ ms. |

ዝንቱ፡ ምሕዋር። እስመ፡ ይደሉ፡ Puisqu'il est convenable d'obéir à qui est
 ሰሚዕቱ፡ ለዘበቱ፡ ጽረይት፡ ወእኩ፡ pur et sans passion lorsqu'il commande,
 መፍትወ፡ ከመ፡ ይትእዘዝ፡ ሎቱ፡ sois pour moi un intercesseur devant
 30 ወኩን፡ ሊተ፡ እንተ፡ ተንበሌ፡ ኅበ፡ Dieu pour qu'il me donne la parole
 እግዚዑብሔር፡ የሀበኔ፡ ቃለ፡ ለመክሥተ፡ quand s'ouvre ma bouche. Et voici que
 እፋየ። ወናሁ፡ እን፡ ተእዘዝኩ፡ ከመ፡ moi, j'ai obéi pour qu'il t'advienne d'être
 ይተረኩበ፡ ለከ፡ ከዊን፡ ኑዘዜ፡ ከመ፡ consolé, pour que tu récoltes ta semence.
 ትእርር፡ ዘዘራዕከ።

35 ነገረ፡ በቀሌት፡ ዘቅዱስ፡ ለበ፡ **Paroles du saint aba Evagre qu'il écri-**
 ወግረስ፡ ዘጸሐፈ፡ ለቅዱስ ለበ፡ ሉክዮስ፡ **vit au saint Aba Lucius quand celui-ci**
 ሰበ፡ እስተብቀዕ ከመ፡ ይጽሐፈ፡ ሎቱ። **le supplia de lui écrire**

ቀዳሚ፡ በእንተ፡ ተአንግደ፡ ነግደትሰ፡ Le premier des exils que tu entreprends
 ጥንተ፡ ኩል፡ ገድላት፡ በበይት፡ est le début de toutes les grandes luttes,
 40 ወፈድፋድሰ፡ ሰበ፡ ቀረብከ፡ ኅቤሀ፡ surtout quand tu t'en approches de tout
 በኩሉ፡ ልብከ፡ እንዘ፡ ተኅድግ፡ ton cœur en laissant loin derrière toi
 እምኔከ፡ ሀገረከ፡ ወእዝማደከ፡ ወንዋየከ፡ ton pays, ta familles et tes biens dans ta
 በግብእት፡ ወጸናዕ፡ ላዕለ፡ ገድል፡ conversion, et triomphes du bon combat.

ወናይ። ፪ ወእምከመ፡ ወጠንከ፡ 2 Et si tu as commencé à t'adonner à ce
 45 ትመጡ፡ ርእሰከ፡ ለዛቲ፡ ፍኖት፡ ፀር፡ chemin hostile en étant fort dans la foi,
 ምስሊከ፡ እሚነ፡ ጽኑእ፡ ወእንተ፡ tu obtiens pleinement la vertu, une fois
 ትረክበ፡ ዳኅነ፡ ለዛቲ፡ ትሩፋት፡ ሰበ፡ menée à terme ton endurance, qui orne
 ትፊጽም፡ ትዕግሥተከ፡ ዘይሬስያ፡ ton âme afin qu'elle revête les ailes de la
 ለነፍስከ፡ ትልበስ፡ እክናፈ፡ ትሩፋት፡ vertu, comme des ailes d'or, lorsqu'elle
 50 በእምሰለ፡ እክናፈ፡ ወርቅ፡ ሰበ፡ s'élève loin du lieu où nous sommes.

ትትኅሣ፡ እመካና። ፫ ወባሕቱ፡ 3 Cependant, les ailes de cette vertu, le
 እክናፈሃሰ፡ ለዛቲ፡ ትሩፋት፡ በዘከመዝ፡ diable s'empresse autant que possible

27 ምሀዋር ms | 37 እስብቀዕ ms. | 41 ተሐድግ ms. | 46 ዓሚነ ms. |

ምጣኔ፡ ያፈጥን፡ ዲያብሎስ፡ እቦ፡ de les couper par ses ruses. Et il ramène
 እከይ፡ ከመ፡ ይምትሮመ፡ በትምይንቱ። le souvenir de tes parents que tu as
 55 ወያመጽእ፡ ለከ፡ ተዘክሮተ፡ አዝማዲከ፡ quittés, et il sème en toi ces pensées,
 እለ፡ ወፃዕከ፡ እምጎቢሆመ፡ ወይዘርእ፡ et te dit quand t'arrive une maladie
 በውስቴትከ፡ እላንቱ፡ ጎሊናት፡ "Que feras-tu? qui s'inquiètera de toi?
 ወይብለከ፡ ሰቦ፡ ይበጽሐከ፡ ደዌ፡ Quand à toi, si tu quittes cette route
 ምንተ፡ ትገብር፡ መኑ፡ ዘያስተሐምም፡ où tu es affermi, ta maladie s'atténuera
 60 በእንቲእከ። ወእንተሰ፡ ለእመ፡ ወፃዕከ፡ petit à petit, et il te sera révélé que ton
 እምዘቲ፡ ንግደት፡ እንዘ፡ ጽኑዕ፡ âme languit dans les souffrances." A
 እንተ፡ ይቀልል፡ ደዌከ፡ በበንስቲት፡ ce moment-là il se trouvera un second
 ወይትከሠት፡ ለከ፡ ከመ፡ ነፍስከ፡ ennemi, car avec lui il y a les pensées
 ትደክም፡ በውስተ፡ ምንዳቤያት፡ obscures, et il les rendra maîtresses de
 65 ወይእተ፡ ጊዜ፡ ይመጽእ፡ ካዕቦ፡ ጸላእ፡ ton âme, et il l'obscurcira, pour la retirer
 ወምስሊሁ፡ ህሊናት፡ ጽልመት፡ à la lumière de gloire.
 ወይወድኖመ፡ በዕለ፡ ነፍስከ፡ ወትጸልም፡
 እምብርሃን፡ ክቡር። ፩ ወእምከመ፡ 4 Et quand l'endurance au désert te fait
 መነንከ፡ ነቢረ፡ ገዳም፡ ባሕቲትከ፡ défaut, et que ta chair défaille dans la
 70 ወወድቀ፡ ሥጋከ፡ ውስተ፡ ደዌ፡ maladie, l'ennemi est cause que l'effort
 ይሬስያ፡ ጸላእ፡ ለተአገገጸ፡ ጻማ፡ fasse trembler ton âme, et il sème en toi
 በቅድመ፡ ነፍስከ፡ ወይዘርእ ውስቴትከ፡ des prétextes, par exemple en te disant :
 ተመክንዮትተ፡ ዘከመዝ፡ እንዘ፡ ይብል፡ "les vertus ne surviennent pas seulement
 ከመ፡ ትሩፋት፡ ኢይቀውማ፡ ውስተ፡ dans le désert, mais aussi en tout lieu
 75 ገዳም፡ ባሕቲቱ፡ አለ፡ ውስተ፡ ከሉ፡ par grâce de Dieu, et il t'est possible
 መካን፡ በጸጋሁ፡ ለእግዚአብሔር፡ d'obéir aux commandements dans ton
 ወይትከሀለከ፡ ከመ፡ ትፈጽማ፡ ለተአዝዘ፡ pays; assurément tu y retirerais une
 ውስተ፡ ብሕርከ። ወፈድፋደሰ፡ ዕስመ፡ grande consolation de tes proches, et,

57 በውስቴትከ፡ ውስቴትከ praem. ms. | 57 ህሊናት ms. | 69 ባጎቲከ ms.; ት add. in
 marg. | 78 ብጎርከ ms. |

ብከ፡ ተናዝዘ፡ እምነብ፡ አዝማዲከ፡ malade, tu y serais traité au mieux, et
 80 ወተልእከ፡ ሠናዩ፡ ውስተ፡ ዳዌከ፡ on ne laisserait pas un tel mal et une
 ወኢይተርፋ፡ በላዐሌከ፡ ዝንቱ፡ ሕማም፡ telle faiblesse avoir pouvoir sur toi.
 ወኢዝንቱ፡ ድካመ፡ ኃይል፡ ዙብከ፡ Assurément ce combat de l'exil est dur
 እስመ፡ ዝንቱ፡ ገድለ፡ ተአንግደ፡ quand tu te trouves parmi tes frères ;
 ዕጹብ፡ ውእቱ፡ እመ፡ ተረከቡ፡ ainsi donc, tu pars et te détournes de
 85 በውስተ፡ አኅው፡ በእንተ፡ ዝንቱ፡ la gloire et de la joie de tes parents ;
 ተንሥእ፡ ወምጡ፡ ርእስከ፡ በክብር፡ celles-ci leur sont enlevées, tandis qu'ils
 ወፍሥሐ፡ ኅብ፡ አዝማዲከ፡ እሉ፡ pleurent et se lamentent à cause de toi !
 ኅደኅመ፡ እንዘ፡ ይሕዘን፡ ወይቱክዙ፡
 በእንቲእከ፡ ፩ እስመ፡ ብዙኃን፡ 5 Nombreux sont ceux qui ont été endu-
 90 እለ፡ አጥብዑ፡ ወተጋደሉ፡ በማእከላ፡ rants au milieu de leurs parents et n'ont
 እዝማዲሆመ፡ ወኢኅደጉ፡ ብሔርመ፡ pas quitté leur pays." Mais le vrai moine
 ወባሕቱ፡ መነኮስሰ፡ ዘበእማን፡ ዘናሁ፡ se drape de la pourpre des épreuves au
 ልብሰ፡ ምላተ፡ ምንዳቢያት፡ በጊዜ፡ moment de combattre l'ennemi dans
 ተጸብኦቶመ፡ ለፀር፡ በውስተ፡ ተአንግደ፡ l'exil, et il revêt l'espérance dans la peine
 95 ወተሞጥሐ፡ በተስፋ፡ ድካመት፡ ከመ፡ comme une couronne. Ainsi celui-là
 አክሊል፡ ውእቱ፡ ይግድፋ፡ ከመዝ፡ repousse cette pensée grâce à l'action
 ለዘቲ፡ ኅሊናት፡ እመንገለ፡ እኩቶቶ፡ de grâces envers Dieu seul, car voici
 ለእግዚአብሔር፡ ባሕቲቱ፡ ወበከመ፡ qu'elles le poussent dans son cœur à
 እመንቱ፡ ናሁ፡ አገበርዎ፡ ለልብ፡ retourner en arrière. De même, souvent,
 100 ከመ፡ ይግበእ፡ ድኅረተ፡ ከማሁ፡ quand nous résistons pour échapper à ce
 ከዕብ፡ ፈድፋድ፡ ሶብ፡ ጸናዕነ፡ እንዘ፡ mal, nous psalmodierons comme le pro-
 ንጉደይ፡ እምዝንቱ፡ ድዌ፡ ንዝምር፡ phète : "j'ai fui au loin et j'ai habité dans
 ምስለ፡ ነቢይ፡ እንዘ፡ ንብል፡ ናሁ፡ le désert". Et alors se trouve sur nous
 አርኃቱ፡ ተኅጥእ፡ ወቤትኩ፡ ውስተ፡ une seconde tentation ; et elle partage

84 ዕፁብ ms. | 86 ወመጡ ms. | 90 አጥብኦ ms. | 90 በመዕከላ ms. | 94 ተፀብዖመ
 ms.; ቶ manus 2a add. | 94 ተአንግደ deest, add.in marg. | 97 ህሊናት ms. |

105 በድው። ወእምዝ፣ ያመጽኡ፣ ላዕሌን፣
 መከራት፣ ካዕቡ፣ ወያሰንዩ፣ አልባቢን፣
 ከመ፣ ንግበእ፣ ኅቡ፣ ድኅር፣ ከመ፣
 ያእትቱ፣ እምአልባቢን፣ ኑዛዜ፣ ቃለ፣
 ነቢይ፣ ዘይቤ፣ ናሁ፣ አርኅቁ፣ ተኅጠ፣
 110 ወያረስእን፣ አእኩቶቶ፣ ለእግዚአብሔር፣
 ዘበእንተ፣ ትዕግሥት። ወከመዝ፣
 ይሰፍሐ፣ መሣግረ፣ ለእገሪን፣ እምንገለ፣
 አጋዊን፣ ፮ በእንተ፣ ዝንቱ፣ ዘይቀርብ፣
 ኅቡ፣ ዛቲ፣ ትሩፋት፣ ለይኅሥሥ፣
 115 ወያእምር፣ ሥርአት፣ ጸብእ፣ ዘይከውን፣
 አንጾረ፣ ዚአሁ፣ ከመ፣ ኢይትረከብ፣
 በጊዜ፣ ተጽብኦቱ፣ ግዱፈ፣ ወውዱቀ፣
 ከመ፣ ኢተደለወ። ፮ ክብርት፣ ይእቱ፣
 ገቢረ፣ ትሩፈት፣ ወጥብዕት፣ በመዋዕለ፣
 120 ሰላም። ፈድፋደ፣ በጊዜ፣ ተቃትሎት፣
 እስመ፣ ዘያስተናስኦን፣ በምግባር፣
 ትሩፋት፣ ክብር፣ ውእቱ፣ ጥቀ፣ ወአኮ፣
 በእንተ፣ ድካማት፣ ባሕቲቶን፣ እለ፣
 በእንተ፣ እከያት፣ እለ፣ ንትቃል፣
 125 በሙ። ፳ ዘይመውአሙ፣ ለደዌያት
 ይከውን፣ ዘእንበለ፣ ደዌ፣ በእንተ፣
 ተጋድሎቱ፣ በቢይ። ወዘሂ፣ ይቤ፣ ናሁ፣
 አጥረይከ፣ ምግባር፣ ትሩፋት፣ ዘእንበለ፣
 ተጋድሎ፣ ውእቱሰ፣ እስከ፣ ይእዜ፣

nos cœurs pour que nous retournions
 en arrière, pour ôter de notre cœur la
 consolation des mots du prophète, qui
 dit "voici que j'ai fui au loin...", et elle
 nous fait négliger l'action de grâces à
 Dieu pour l'endurance. Et ainsi ils nous
 jettent leurs filets à cause de nos frères.
 6 Ainsi, celui qui s'approche de
 cette vertu, qu'il recherche et prenne
 conscience de la colonne qui se prépare
 en face de lui, de peur qu'elle ne le
 trouve au moment du combat perdu et
 désorienté, faute de préparation.
 7 Grands sont la pratique de la vertu
 et le courage les jours de paix, mais
 très grands en temps de guerre; car
 s'élever [alors] jusqu'à des œuvres de
 vertu, combien plus c'est une gloire! Et
 pas seulement à cause des faiblesses,
 mais aussi à cause des maux qui sont
 combattus. 8 Qui triomphe de ces mala-
 dies, sera sans maladie pour les grands
 combats. Or il est dit² : "Voici que celui
 qui acquiert la pratique de la vertu sans
 guerroyer, celui-là est toujours captif du

²Le texte éthiopien gomme l'opposition entre cette phrase et la précédente qui existait dans l'original grec.

108 ያዕትቱ ms. | 115 ፀብዕ ms. | 116 ይትረከብ ms., ኢ. add.in marg. | 117 ተግብሮቱ ms. | 120 ተቃትሎ ms. |

130 እኅዝ፡ በሕማም። እስመ እከዮመ። vice". Car la malice de l'ennemi se tient
 ለፀር፡ ሀሎ፡ በእንጻር፡ ድካማት፡ en face de la faiblesse de la pratique
 ዘምግባር፡ ትሩፋት። ወልብሰ፡ ዘለልቦቱ፡ de la vertu. Et le cœur qui ne guerroye
 ተቃተሎ፡ አልቦቱ፡ ምግባር፡ ትሩፋት፡ pas ne pratique pas la vertu et n'est
 ወኢጥብዓት። ፱ በእንተ፡ ውዳሴ፡ pas préparé. 9 La pratique de la vertu
 135 ከንቱ፡ ምግባር፡ ትሩፋትሰ፡ ኢትፈቅድ፡ ne désire pas l'approbation des gens à
 ወድሰተ፡ ሰብእ፡ ወኢትትፈራሃሕ፡ cause du vain honneur, et ne se complaît
 በሱብሐተ፡ ከንቱ፡ ወዝንቱሰ፡ ያረበሐ፡ pas dans les vaines louanges, car cela
 ለእከይ። ፲ እስመ፡ ጥንተ፡ አክብሮት፡ est profitable au mal. 10 En effet, le
 ሠምረት፡ ሰብእ፡ ይእቲ። ወደኃረት፡ commencement de l'honneur, c'est de
 140 ትዕቢተ፡ ልብ፡ ወዘሂ፡ ዘኃሥሣ፡ ለ፡ plaire aux gens. Et son aboutissement
 ክብር፡ ይትዔበይ፡ ልብ። ወዘከመዝሰ፡ est l'orgueil du cœur. Et quiconque re-
 ኢይትዔጊሠ፡ አሐተ፡ ቃለ፡ ወኢአሐተ፡ cherche la gloire gonfle son cœur. Et un
 ፅርፈት። tel homme ne supporte ni un seul ordre
 ፲፩ እስመ ፈቲወ፡ ክብር፡ ውእቱ፡ ni une seule insulte. 11 En effet, le désir
 145 እስተርእዮትክ፡ ማዕከለ። ወዘያፈቅር፡ de la gloire est une vision au-dedans de
 ለዝንቱ፡ ይፈቱ፡ ከመ፡ ይትለእክዎ፡ soi, et celui qui s'en éprend aime qu'on
 አው፡ ከመ፡ ይትለእክ፡ ፲፪ le serve plutôt que de servir. 12 De la
 ለይኩሮግርንክ፡ እንክ፡ ጻማ፡ ትሩፋት፡ sorte, le labeur pour la vertu sera pour
 ክብር፡ ወክብርሰ፡ ዘእንተ፡ ተኅሥሣ፡ toi une gloire; quant à la gloire que tu
 150 ረሰዖ፡ ኅሳር። ፲፫ ኢትኅሥሥ፡ ክብር፡ désires, estime-la un déshonneur. 13 Ne
 እምኅብ፡ ዘሥጋ፡ ወደም። ወቦቱ፡ recherche pas la gloire qui vient de la
 ወኅሥሥ፡ ዘየዓቢ፡ ወይከውነክ፡ ክብር። chair et du sang, etc., mais recherche
 ፲፬ ወዘሰ፡ ይፈቅድ፡ ከመ፡ ያክብርዎ፡ ce qui grandit : ce sera ta gloire. 14 Et
 ይቀንእ፡ ውእቱ፡ ላዕለ፡ ዘይክብር፡ celui qui désire qu'on le glorifie envie
 155 ወይጸልእ፡ ወይዌልጥ፡ ላዕሊሁ። ወዘሂ፡ celui est en position d'être glorifié, et le

136 ወኢትትፈራሃህ ms. | 138 አክብሮ ms. | 140 ትእቢተ ms. | 142 ኢይትዔጊሰ ms. |
 142 ወኢዓሐተ ms. | 150 ኅሣረ ms. | 154 ይቀንዕ ms. | 155 ወይጸልዕ ms. |

ተመውዳ፡ በፍቅር፡ እኩበሮ፡ እይፈቅድ፡ hait, et se place au-dessus de lui. Et celui
 ከመ፡ ያክብርዎመ፡ ለሰብእ፡ በቅንአተ፡ qui est vaincu par l'amour de la gloire,
 ልብ፡ እለ፡ ይመሥታ፡ ሎቱ፡ ለከዊን፡ dans l'envie de son cœur, ne veut pas
 ክብር፡ ከመ፡ እይትከሠት፡ ሕጻጽ፡ qu'on glorifie les gens, mais se saisit de
 160 ዚአሁ፡ ወእይትዔገሥ፡ ከመ፡ ይግበሩ፡ la place d'honneur, pour ne pas que soit
 ግብረ፡ ትራፈ፡። ወእመኔ፡ ሀለወ፡ ኅቤሁ፡ manifestée sa bassesse ; et il ne supporte
 ወባሕቱ፡ ይትቃጽባ፡ ለክብር፡ ሕጽጽት፡ pas de pratiquer la pratique de la vertu,
 ዘድካማት፡። ኅሣርሱ፡ ምዕዝተ፡ ጼና፡ même si elle se tient auprès de lui, mais
 ይእቱ፡። በኅብ፡ ዘያፈቅር፡ ስብሐተ፡ il raille l'humble gloire de ses efforts.
 165 ብጡለ፡ ወኅሳርኔ፡ ኢትርሕቅ፡ እምኔሁ፡ Le déshonneur est un parfum odorant.
 ወዝንቱኔ፡ ከመዝ፡ ውእቱ፡ ይመስል፡ De celui qui désire les vains honneurs,
 ከመ፡ ብእሲ፡ ዘይትቀነይ፡ ዘለበርባወዊ፡። la ruine n'est pas loin ; et un individu
 ወከመ፡ ሥጦ፡ ርእሶ፡ ለብዙኃን፡ tel que celui-là ressemble à un homme
 እጋእዝት፡ ዘውእቶመ፡ ትዕቢት፡ qui est au service d'un barbare, et qui
 170 ወቂም፡ ወቅንዓት፡ ዘመናፍስተ፡ እከይ፡ s'est vendu à de nombreux maîtres, qui
 እለ፡ እቅደምነ፡ ብሄሎቶመ፡። ወዘሄ፡ sont l'orgueil, le ressentiment, l'envie
 ይገድፍ፡ እምኔሁ፡መንፈስ፡ ስብሐት፡ des esprits mauvais, dont nous avons
 ብጡል፡ በትኅትናሁ፡ ውእቱኔ፡ ከዕቡ፡ parlé auparavant. Et celui qui rejette
 ይገድፍ፡ ኩሎ፡ ሕማም፡ ደቂያት፡ loin de lui l'esprit de vain honneur,
 175 ዘሰይጣናት፡ ብዙኃን፡። avec abaissement, voici que celui-là
 ፲፮ በእንተ፡ ትሕትና፡ ዘይሬሲ፡ ርእሶ፡ maladie des nombreux démons. 16^{sic}³
 ቅኑዩ፡ ለኩሎ፡ በትሕቲሁ፡ ናሁ፡ Par humilité, celui qui se soumet à tous
 ተመሰለ፡ በዘእትሐተ፡ ርእሶ፡ ወነሥእ፡ ses inférieurs, voici qu'il ressemble à

³Le copiste a apparemment oublié de noter le numéro 15.

158 ይመስጣ ms. | 159 ኅፀፀ ms. | 160 ወእይትኢገሥ ms. | 162 ይትቃፀባ ms. |
 162 ኅፅፅት ms. | 163 ምእዝተ ms. | 163 ጼና ms. | 165 ወኃሣርኔ ms. | 165 ኢትርኅቅ
 ms. | 168 ሴጠ ms. | 177 ትኅና ms. | 178 በትኅናሁ ms. |

180 አርእያ፡ ገብር። ለእም፡ እጎርከ፡ Celui qui s'est humilié, et a pris l'apparence du serviteur. Si tu abaissement ta
 ርእስናከ፡ አሕጻጽ፡ ምጣኔ፡ እስመ፡ እንተ፡ dignité à la plus petite mesure, alors tu
 ኢትሬሲ፡ ርእሰከ፡ ድልወ፡ ለተናገሮ፡ ne te t'estimeras pas digne d'établir des
 ምስል፡ እምሰብእ፡ comparaisons avec les gens. 17 Celui qui
 185 ኑ፡ ነፍሱ፡ ወይገብር፡ ዘንቱ፡ በትካዘ፡ révèle la bassesse de son âme, et le fait
 ልብ፡ ውእቱሱ፡ ኢይትዔበይ፡ በገቢር፡ avec componction du cœur, celui-là ne
 ድካማት፡ ወሰይጣናት፡ ይጽብእዎሙ፡ se gonfle pas de la pratique des efforts.
 ለትሑታን፡ ወይሰጎብዎሙ፡ ጎብ፡ Les démons combattent les humbles et
 ምኩናን፡ ከመ፡ ሰብ፡ ኢተእገሱ፡ ኃሣረ፡ les attirent sous leur autorité, afin que
 190 በህባባት፡ የኃድገ፡ እምኔሆሙ፡ ገቢር፡ faute d'endurer l'humiliation par les
 ትሕትና። insultes, ils repoussent loin d'eux la pra-
 ፲፰ ዘይትዔገሣ፡ ለኃሣር፡ በጥብዐት፡ tique de l'humilité. 18 Qui endure avec
 ውእቱኔ፡ ይከብር፡ በዕለተ፡ ኩነኔ። persévérance les insultes sera glorifié au
 እስመ፡ ዳዌት፡ ንጉሥ፡ ኢተዋሥእ፡ jour du jugement. Puisque le roi David
 195 ለዘፀረፈ፡ ለዕሊሁ፡ ወባሕቱ፡ ተአገሠ ne répondit pas à celui qui l'injurait
 ላዕለ፡ ፅርፈቱ፡ ለዝኩ። ከማሁ፡ mais supporta cet individu, comme lui,
 እንተኔ፡ ካዕብ፡ ኢትፅርፍ፡ ላዕለ፡ toi aussi de même ne te sens pas injurié
 ዘይፀረፈከ፡ ወባሕቱ፡ ተጋነይ፡ ለዘፀረፈ፡ par celui qui t'injurie mais supporte
 ላዕለከ፡ ከመ፡ ታህድእ፡ መዓቶ፡ ፲፱ celui qui t'injurie, afin d'apaiser sa
 200 ተግገሣ፡ ለፅርፈት፡ እስመ፡ ይእቲ፡ colère. 19 Endure les insultes, c'est là
 ታከብረክ፤ ወታፈደፍደከ፡ በምግባር፡ ta glorification et ta croissance dans la
 ትሩፋት። ዕጹ፡ አንወጽ፡ መዓት፡ pratique de la vertu. Ferme les portes de
 ወለእለኔ፡ ያምዕሁከ፡ ኢትሰጠዎም፡ la colère, et ne réponds aucunement à
 ግሙራ፡ ከመ፡ በእረምሞትከ፡ ይጎዳእ፡ celui qui te met en colère, afin de calmer

180 አጎሠርከ ms. | 181 አጎፀፀ ms. | 184 ጎፀፀ ms. | 187 እንተ፡ገበርከሙ፡ post ድካማት
 delevi | 189 ኢተዐገሱ ms. | 190 በጥባባት ms. | 191 ትሕነ ms. | 196 ጽርፈቱ ms. |
 197 ኢትጽርፍ ms. | 199 ታድጎደእ (?) ms. | 200 ለጽርፈት ms. | 202 ዕፁ ms. |

205 ከኛፍሪሆመ፡ ለእለ፡ ፀረፉ፡ ላዕሌከ። par ton silence les lèvres de celui qui
 ቋ እምከመ፡ ለጓምከ፡ ላእፉከ፡ t'insulte. 20 C'est à la mesure du frein
 ትመውእመ፡ ለፀሩፍያ፡ እለ፡ ትመዕዑ፡ qui est à ta langue que tu triompheras
 ለኢሌከ። ወሰባ፡ ታረምም፡ እምነ፡ de qui t'insulte ou se met en colère après
 ዕረፈቶመ። ወእልክቱኒ፡ ይኔስሐ፡ toi. Et lorsque tu gardes le silence devant
 210 በእንተ፡ አርምምትከ። leurs injures, eux-mêmes se repentiront
 ቋ፩ ለእመ፡ አንተ፡ ተአገሃከ፡ ትዕቢቶ፡ à cause de ton silence. 21 Puisque tu
 ለዘይፀርፍ፡ ለ ዕሌከ፡ በንጽሐመ፡ supportes l'orgueil de celui qui t'insulte
 ንፈስ። ምለህ፡ እምልብከ፡ ውዳሴ፡ par la pureté de ton âme, chasse de ton
 ሰብእ፡ ከመ፡ ይእትት፡ እምኔከ፡ ኅሊፍ፡ âme l'approbation des gens, afin que soit
 215 ዘይሬስየከ፡ ትክሥት፡ ትሩፍቲከ። ôtée la pensée qui te fait te vanter de tes
 ወተዓቅብ፡ ከመ፡ ኢትገበር፡ ሥምረተ፡ vertus, et prends garde à ne pas faire
 ነፍስከ፡ ባሕቲትከ፡ ወፈድፋደሰ፡ seulement ta propre volonté, surtout
 በጽግዌ፡ ከመ፡ ኢይትዓበይ፡ ኅሊፍ፡ dans les épreuves, afin de ne pas faire
 ፈድፋደ፡ ወታስሐቅሮ፡ ለዘያጽንዕ፡ grandir démesurément les pensées, et
 220 ልብከ። ። ። de ne pas mépriser celui qui fortifie ton
 cœur.

206 ለጎምከ ms. | 212 ለዘይጸርፍ ms. | 214 ሕሊፍ ms. | 218 ሕሊፍከ ms. |
 219 ዐዘይጸንዕ ms. |

Bibliographie

La bibliographie sur Evagre est aujourd'hui tout à fait pléthorique, et (malheureusement) d'inégal intérêt : elle comprend en effet une grande masse de textes de vulgarisation, notamment si l'on inclut les articles de revues publiées par différents ordres et congrégations religieuses. Une bibliographie exhaustive concernant Evagre n'aurait que peu d'intérêt, d'autant qu'un tel outil, ayant l'avantage supplémentaire d'être régulièrement mis à jour, est déjà disponible en ligne : <http://evagriusponticus.net/bibliography.htm>. Nous avons donc choisi de inclure ici une bibliographie sélective, ne comprenant que les ouvrages qui ont apporté des informations déterminantes à notre travail, et ce en privilégiant les textes non référencés dans la base informatique susdite.

1 – œuvres d'Evagre

- *Antirrhétique* :
Antirrhétique, version syriaque, éd. FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, p. 472-545.
- *Bases* :
Bases de la vie Monastique = Rerum monachalium rationes, PG 40, 1252d-64c.
- *Disciples* :
GÉHIN, Paul, *Chapitres des Disciples d'Evagre*, coll. sources Chrétiennes, 514, Paris, éd. du Cerf, 2007.
- *Euloge* :
Le présent volume.
- *Exhortations* :
Exhortations aux Moines = Institutio ad Monachos, PG 79, 1236a-1240a ; à compléter par MUYLDERMANS, "Evagriana : le Vatic. Barb. græcus 515", *Le Muséon* 51 (1938), p. 200-203.
- *Gnostique* :
GUILLAUMONT, Antoine et Claire, *Le gnostique*, coll. Sources Chrétiennes, 356, Paris, éd. du Cerf, 1989.
- *Huit Esprits* :
Sur les huit esprits de malice = De octo spiritibus malitiae, PG 79, 1145d-64d.
- *KG* :
GUILLAUMONT, Antoine, *Les six centuries des "Kephalaia Gnostica."*, coll. Patrologia Orientalis 28.1, Paris, éd. Firmin-Didot, 1958.
- *Lettres* :
Version syriaque, éd. W. Frankenberg, p. 564-610 ; fragments grecs édités par GUILLAUMONT, Claire, "Fragments grecs inédits d'Evagre le Pontique", *Texte und Untersuchungen* 133 (1987) : 217-221 ; GÉHIN, Paul, "Nouveaux Fragments Grecs des Lettres d'Évagre," *Revue d'histoire des textes* 24 (1994), pp. 117-147, et GÉHIN, Paul,

"Evagriana d'un manuscrit basilien (Vaticanus gr. 2028; olim Basilianus 67)", *Le Muséon* 109 (1996), p. 59-85.

- *Lettre sur la Trinité* :
Éditée par Frankenberg sous le titre de "Lettre sur la Foi" (p. 620-635). On la trouve aussi dans le corpus des lettres de Basile de Césarée, éd. J. Gribomont, in PATRUCCO, M. Forlin, *Basilio di Cesarea, le Lettere*, v. I, Turin 1983, p. 84-113.
- *Moines* :
Sentences métriques *Aux Moines*, GRESSMANN, H., *Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39, 4 (1913), p. 152-165.
- *Pensées* :
GÉHIN, Paul, et GUILLAUMONT, Antoine et Claire, *Sur les pensées*, coll. Sources Chrétiennes, 438, Paris, éd. du Cerf, 1998.
- *Pratique* :
GUILLAUMONT, Antoine et Claire, *Traité pratique, ou, le moine*, coll. Sources Chrétiennes, 170-171, Paris 1971.
- *Prière* :
Chapitres sur la prière, PG 79, 1665a-1200c. (édition en préparation par M. Paul Géhin).
- *Schol. ad. Eccl.* :
GÉHIN, Paul, *Scholies à l'Ecclésiaste*, coll. Sources Chrétiennes, 397, Paris, éd. du Cerf, 1993.
- *Schol. ad. Prov.* :
GÉHIN, Paul, *Scholies aux Proverbes*, coll. Sources Chrétiennes, 340, Paris, éd. du Cerf, 1987.
- *Schol. ad. Ps.* :
Scholies aux Psaumes, (édition préparée par M.-J. Rondeau).
- *Skemmata* :
MUYLDERMANS, Joseph, *Evagriana*, p. 38-44 (v. II).
- *Vices* :
Vices opposés aux Vertus (dans le présent volume).
- *Vierge* :
Sentences métriques *A une vierge*, GRESSMANN, H., *Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39, 4 (1913), p. 143-151.

2 – Traductions anciennes d'Éloge et des Vices

- მასარაშვილი, სოსო, ევაგრე პონთოელის ცხოვრება-მოგვწაწეობა და მის თხზულებათა კართული თარგმანი, (ძველი კართული მწერლობის მატიაზე I), Tbilissi 1984, p. 29-36.
[MAXARASHVILI, SOSO, *Evagre Pontoelis cxovreba-moghvac'eoba da mis txzulebata k'artuli targmani*, (Dzveli k'artuli mc'erlobis mat'iane I), Tbilissi 1984, p. 29-36.]
- Սարգիսեան, Բարսեղ, *Մրբոյ հօրն Եւագրի Պոնտացոյ վարք եւ մարտնասպրտութիւնք թարգմաննալք ի Յունէ ի Նայ բարբարոս*, Venise 1907, p. 63-113.
[SARGISEAN, Barsegh, *Srboy hörn Ewagri Pontacwoy varq ew matenagrowt'iwnq t'argmanealq i Yownē i Hay barbarh*, Venise, 1907, p. 63-113.]

- تادرس السرياني وسموئيل السرياني، ميامر مَار اوغريس عن مخطوطة رقم ١٧٤ نُسكيات بدبر السريان، *Ḍayr al-Suryān* 1986.
[TĀDURUS AL-SURYĀNĪ et ŠAMU'ĪL AL-SURYĀNĪ, *Mayāmir Mār 'Awağrīs 'an maḥṭuṭa raqm 174 nuskiyyāt bi-Ḍayr al-Suryān*, *Ḍayr al-Suryān* 1986.]

3 – Traductions modernes d'*Euloge* et des *Vices*

a. *Euloge*

- ANONYME, Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского, *Moscou* 1858, p. 223-271¹⁰.
- CONGOURDEAU, Marie-Hélène, JOURDAN-GUEYER, Marie-Ange et GOUDET, Marieodile, *De la prière à la perfection : Au moine euloge* (Les Pères dans la Foi 42), Paris 1992.
- NIEŚCIOR, Leon et BIELAWSKI, Krzysztof, *Ewagriusz z Pontu : Pisma ascetyczne*, vol. 2, Cracovie 2005, p. 81-135.
- SINKEWICZ, Robert E., *Evagrius of Pontus : The Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003, p. 29-59.

b. *Vices*

- ANONYME, Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского, *Moscou* 1858, p. 272-277.
- DESPREZ, Vincent, "Dans la mouvance d'Evagre le Pontique : Vices et vertus — Maîtres et disciples", *Lettre de Ligugé* 281 (3e trim. 1997), p. 8-14.
- NIEŚCIOR, Leon et BIELAWSKI, Krzysztof, *Ewagriusz z Pontu : Pisma ascetyczne*, vol. 1, Cracovie 1998, p. 405-413.
- SINKEWICZ, Robert E., *Evagrius of Pontus : The Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003, p. 60-65.
- WAGENAAR, Christoffor, *Geeſtelijke geschriften*, vol. 1 (Monaſtieke cahiers 34), Bonheiden 1987.

4 – Heuristique des manuscrits

Outils généraux

- *Repertorium Evagrianum*, base bibliographique inédite compilée par M. Paul Géhin.
- http://www.vhml.us/research2014/catalog/mss_search.asp : catalogue en ligne de la *Hill Museum and Manuscript Library*.
- DESREUMAUX, Alain, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques*, Paris 1991.
- GEERARD, Maurice, *Clavis Patrum graecorum. Volumen II, Ab Athanasio ad Chrysoſtomum*, Turnhout 1974.
- RICHARD, Marcel, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs* (2^e éd.), Paris 1958.

¹⁰Cette traduction, antérieure de sept ans au volume 79 de Migne, est elle aussi basée sur l'édition de Suarès.

Catalogues

- BANDINI, A. M., *Catalogus codicum mss Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera graecorum Patrum*, Florence 1764-1770.
- СЕРНУКХІН, Eugène (et al.), Грецькі рукописи у зібраннях Києва, Kiev 2000.
- СОХЕ, H. O., *Catalogi codicum mss. Bibliothecae Bodleianae, t. III codices graecos et Latinos Canonicianos complectens*, Oxford 1854.
- DEVRESSE, R., *Bibliothèque Nationale. Département des mss. Catalogue des mss. grecs. T. II, le fonds Coislin*, Paris 1945.
- DOLABANY, mar Filoksinos Yohanna, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Za'afraan Monastery*, Damas 1994.
- EUSTRATIADIS, Sophronios et ARCADIOS DE VATOPEDI, Κατάλογος τῶν ἐν τῇ ἱερᾷ μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων, Paris 1924.
- FERON, E., et BATTAGLINI, F., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti jubente Leone XIII Pont. Max. Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae descripti*, Rome 1893.
- HARDT, I., *Catalogus manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, Munich 1806-1812.
- HEINEMANN, O. von, *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, t. IV : Die Gudischen Handschriften*, Wolfenbüttel 1913.
- HUNGER, Herbert, LACKNER, Wolfgang, et HANNICK, Christian, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 3/3 : codices theologici 201-337*, Vienne 1992.
- LAMBERZ, E., *Katalog der Griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi*, Thessalonique 2006, t. 1 (seul paru à ce jour).
- LAMBROS, Sp. P., *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos* (Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους κωδίκων), Cambridge 1895-1900.
- MARGOLIOUTH, G., *Descriptive List of Syriac and Karshunic manuscripts in the British Museum acquired since 1873*, Londres 1899.
- MARTINI, E., *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, Milan 1893-1902.
- MERCATI, DEVRESSE et al., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti jussu Pii XI Pontificis Maximi*, Vatican 1923-.
- MILLER, E., *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escorial*, Paris 1848.
- MINGANA, Alphonse, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Cambridge 1933 (3 vols).
- MIONI, E., *Codices graeci manuscripti bibliothecae divi Marci Venetiarum*, Rome 1981.
- MUYLDERMANS, Joseph, *Evagriana Syriaca : textes inédits du British Museum et de la Vaticane* (Bibliothèque du Muséon 31), Louvain 1952.
- NAŞR ALLAH, Yūsuf, *Catalogue des manuscrits du Liban, t. II*, Harissa 1965.
- NESSEL, D. de, *Breviarium et Supplementum Commentariorum Lambecianorum Catalogus aut Recensio specialis Codicum Manuscriptorum Graecorum necnon Linguarum Orientalium Augustissimae Bibliothecae Caesariae Vindobonensis*, Nuremberg 1690.

- OMONT, H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements*, Paris 1886-1888.
- PAPADOPOULOS-KERAMEUS, A. I., Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων, Saint-Pétersbourg 1891-1915.
- PETROV, N. J., Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. Kiev, 1875-1879.
- SAKKELION, Joannis, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς βιβλιοθηκῆς τῆς Ἑλλάδος, Athènes 1892.
- SEYMOUR DE RICCI, "Liste sommaire de mss grecs de la Bibliotheca Barberina", *Revue des Bibliothèques* 17 (1907), p. 81-125.
- SPYRIDON DE LA GRANDE LAURE et EUSTRATIADES, Sophronios, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the library of the Laura of Mount Athos* (Harvard Theological Studies 12), Cambridge (Massachusetts) 1925.
- STUDEMUND, W., et COHN, L., *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, t. XI : "Verzeichnis der grieschischen Handschriften", Berlin 1890-1897.
- VLADIMIR (Archimandrite), Систематическое описание рукописей Московской Синодальной библиотеки. Часть первая : Рукописи греческие, Moscou 1894.
- WRIGHT, William, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British museum acquired since the year 1838*, Londres 1870.
- WRIGHT, William, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1847*, Londres 1877.
- ZANETTI, A. M., et BONGIOVANNI, A., *Graeca D. Marci Bibliotheca codicum manuscriptorum per titulos digesta*, Venise 1740.

Autres travaux

- DVALI, Manana, et JGHAMAIA, Lali, "Meate sauk'unis p'at'erik'is (Sin-35) erti pragment'is shesakheb", *Mravaltavi* VI, Tbilissi 1978, p. 72-80.
- GÉHIN, "Le plus ancien manuscrit grec de l'Institut Français d'Études Byzantines (IFEB 45)", *REB* 53 (1995), p. 289-293.
- GÉHIN, Paul, "Evagriana d'un manuscrit basilien (Vaticanus gr. 2028 ; olim Basilianus 67)", *Le Muséon* 109 (1996), p. 59-85.
- GÉHIN, Paul, "Les adaptations chrétiennes du Manuel d'Épictète", *Bollettino della badia greca di Grottaferrata* 54 (2000), p. 67-87.
- GÉHIN, Paul, *Oriens Christianus* 90 (2006), "Manuscrits sinaïtiques 1 : les fragments syriaques et arabes de Paris", p. 32.
- GIANNAKES, G. N., et SABBANTIDES, Το χειρόγραφο της Βύλιζας στο Ματσούκι Ιωαννίνων, *Δωδώνη* 12 (1983), p. 253-261.
- GRIBOMONT, Jean, "L'édition romaine (1673) des Tractatus de S. Nil et l'Ottobonianus gr. 25", *Texte und Textkritik* (TU 133), Berlin 1987, p. 193-202.
- MUYLDERMANS, Joseph, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque nationale de Paris*, Paris 1933.

- RIGO, Antonio, *Il monaco, la chiesa e la liturgia*, Florence 2005.
- UHLIG, Siegbert, et al., *Encyclopaedia Aethiopica*, art. "Evagrius" (vol. 2), Wiesbaden 2005.
- VAN DEUN, Peter, "Œuvres d'Evagre le Pontique passées inaperçues dans l'Athous Vatopedinus 57 (XIIIe-XIVe siècle)", *Byzantion* 60 (1990), p. 441-444.
- VAN DEUN, Peter, *Maximi Confessoris liber asceticus*, Louvain 2000.
- VÖÖBUS, Arthur, "Die Entdeckung wichtiger Urkunden für die syrische Mystik : Jōhannān von Dālajā", *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125 (1975), p. 267-269.

5 – Textes patristiques

- ALCUIN D'YORK, *Liber de virtutibus et vitiis*, PL 101, 613-639.
- AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de s. Luc* : SC 45bis (1971), 52 (1976). Ed. Gabriel Tissot.
- ANONYME, *Les Apophtegmes des Pères* [collection systématique] : SC 387 (1993), 474 (2003) et 498 (2005), Ed. Jean-Claude Guy.
- ANONYME, *Les Apophtegmes des Pères* [collection alphabétique] : PG 65, 71-442.
- ANONYME, *Historia monachorum in Aegypto* : FESTUGIÈRE, André-Jean, *Historia monachorum in Aegypto*, éd. de la Société des Bollandistes, Bruxelles 1971.
- ANTOINE LE GRAND, *Règle* : PL 103, 423-428.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De incarnatione adversus Apollinarium* : PG 26, 1093-1169.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* : SC 400 (1994), Ed. Gérard Bartelink.
- ATHÉNAGORE D'ATHÈNES, *Sur la résurrection des morts* : SC 379 (1992). Ed. Bernard Pouderon.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De moribus ecclesiae* : PL 30, 1300-1377.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Lettres* : PL 33.
- BABAÏ LE GRAND, *Commentaire sur Evagre* : FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912.
- BAR HEBRAEUS, *Ethicon* : BEDJAN, Paulus (Paul), *Ethicon seu Moralia Gregorii Barhebraei*, Paris 1898.
- BARNASUPHE DE GAZA, *Correspondance* : SC 426 (1997), 427 (1998), 450 (2000), 451 (2001), 468 (2002), Edd. Paula de Angells-Noah, François Neyt et Lucien Regnault.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie*, PG 31, 13-619.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Regula ad Monachos*, version latine de Rufin d'Aquilée, PL 103, 487-554.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermones de diversis* : PL 183, 537-747.
- BONAVENTURE DE BAGNOREGGIO, *Les sept dons du Saint-Esprit*, in *Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia* vol. 5, éd. QUARACCHI, Rome 1882.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue* : SC 30 (1951), 38 (1954), 463 (2001), 278 (1981), 279 (2009), 446 (1999), 428 (1997). Edd. Pierre-Thomas Camelot, Marcel Caſter, Patrick Descourtieux, Claude Mondésert, Alain Le Boulluec et Pierre Voulet.

- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* : SC 70 (1983), 108 (1965), 158 (1970). Edd. Henri-Irénée Marrou, Chantal Matray, Claude Mondésert, Otto Staehlin.
- CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vies des moines de Palestine* : SCHWARTZ, Eduard, *Kyrillos von Skythopolis* (TU 49-2), Leipzig 1939.
- DOROTHÉE DE GAZA, *Instruction* 17, 176 : SC 92 (1963). Ed. Lucien Regnault.
- DUNS SCOT, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* : *Opera Omnia* vol 12, Paris 1893.
- EPIPHANE DE SALAMINE, *Contre les hérésies* : PG 41.
- EPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion* : PG 42.
- "EPHREM GREC", Περὶ τῶν ὀκτῶ λογισμῶν, CPG 3956.
- "EPHREM GREC", *Discours de notre bienheureux père Ephrem sur Satan* : OUTTIER, Bernard, "Un discours sur les ruses de Satan attribué à Ephrem", *Revue des Etudes Arméniennes* 13 (1978-1979), p. 165-174.
- "EPHREM GREC", Cf. (pseudo)-Jean Damascène.
- EUTROPE DE VALENCE, *de octo vitiis*, PL 80 9-14.
- GENNADE DE MARSEILLE, *De viris illustribus* : (TU 14), Leipzig 1896. Ed. Richardson.
- GEORGES LE MOINE, *Chronique*, PG 110.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job* : SC 32bis (1975), 212 (1974), 221 (1975), 476 (2003), 525 (2009), 538 (2010). Marc Adriaen, Mmes les moniales de Wisques et Adalbert de Vogüé. PL 76, 9-445 pour les livres XVII-XXVI.
- pseudo-GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le premier livre des Rois* : SC 351 (1989), 391 (1993), 432 (1998), 449 (2000), 469 (2003), 482 (2004). Ed. Adalbert de Vogüé et Christophe Vuillaume.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques* : SC 250 (1978). Edd. Paul Gallay et Maurice Jourjon.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres Théologiques* : SC 208 (2013). Edd. Paul Gallay et Maurice Jourjon.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Ὅροι παχυμερεῖς : PG 37, 945-964.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* : SC 453 (2000). Edd. E. Mühlenberg et Raymond Winnig.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Oratione Dominica* : PG 44, 1120-1193.
- GRÉGOIRE PALAMAS, *De Mentali Quietudine* : PG 150.
- HERMAS, *Le Pasteur* : SC 53 (1968). Ed. Robert Joly.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De quinque septinis seu septenariis* : PL 176.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Summa Sententiarum* : PL 176.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contra haereses* : SC 263 (1979), 264 (1979), 293 (1982), 294 (1982), 210 (1974), 211 (2002), 100-1 (1965), 100-2 (1965), 152 (1969), 153 (1969). Edd. Louis Doutreleau, Bertrand Hemmerding, Charles Mercier et Adelin Rousseau.
- ISAAC DE NINIVE, *Homélie* : BEDJAN, Paulus (Paul), *Homiliae s. Isaaci Syri Antiocheni*, Paris/Leipzig 1903.

- ISIDORE DE SÉVILLE, *De differentiis* (CUF), Paris 1992. Ed. Carmen Codoñer Merino.
- JEAN CASSIEN, *Conférences* : SC 42bis (1955), 54 (1958) et 64 (1971). Edd. Michael Petschenig et Eugène Pichery.
- JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques* : SC 109 (1965). Ed. Jean-Claude Guy.
- JEAN CASSIEN, *Lettre à Caſtor* : PG 28, 872-906.
- JEAN CASSIEN, *Syntagma ad quendam politicum* : PG 28, 1397-1408.
- JEAN CASSIEN, *Vie de sainte Synclétique*, PG 28, 1485-1557.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Ad Stelechium de compunctione* : PG 47, 393-422.
- JEAN CHRYSOSTOME, *De fato et Providentia* : PG 50 767.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Expositio in Psalmos* : PG 55.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'épître aux Ephésiens* : PG 62, 9-177.
- JEAN CHRYSOSTOME, *In illud : memor fui Dei*, PG 61, 689-698.
- JEAN CHRYSOSTOME, *In Juventinum et Maximum martyres*, PG 50, 571-578.
- JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi* : PG 88.
- JEAN DAMASCÈNE, *Homiliae* : PG 96, 545-815.
- JEAN DAMASCÈNE, *Sacra Parallela*, PG 86, 2017-2100.
- pseudo-JEAN DAMASCÈNE, *De octo spiritibus nequitiae* : PG 95, 80-85.
- pseudo-JEAN DAMASCÈNE, *De virtutibus et vitiis* : PG 95, 85-98.
- JÉRÔME, *Vie de Paul de Thèbes* : SC 508 (2007). Ed. Pierre Leclerc, Edgardo Martín Morales et Adalbert de Vogüé.
- JÉRÔME, *Lettres* (CUF), 8 vol, Paris 1949-1963. Ed. Jérôme Labourt.
- JUSTINIEN I^e, *Liber adversus Origenem*, PG 86-1, 946-994.
- MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité* : SC 9 (1943). Ed. Joseph Pegon.
- NIL D'ANCYRE, *De la pauvreté volontaire* : PG 79, 967-1062.
- NIL L'HAGIORITE, *Philocalie des Pères Neptiques* : Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Athènes 1974.
- ORIGÈNE, *Hexaples* : FIELD, Frederick, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Post Flaminium Nogilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field*, Oxford 1875 (2 t.)
- ORIGÈNE, *Contre Celse* : SC 132 (1967), 136 (1968), 147 (1969), 150 (1969), 227 (1976). Ed. Marcel Borret.
- ORIGÈNE, *Exhortation au martyr* : GCS 2 (1899), p. 3-47. Ed. P. Koetschau.
- ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode* : SC 321 (1985). Ed. Marcel Borret.
- ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres* : SC 415 (1996), 442 (1999), 461 (2001). Edd. Willem Adolf Baehrens, Marcel Borret, Louis Doutreleau et André Méhat.
- ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique* : SC 286 (1981), 287 (1981). Ed. Marcel Borret.

- ORIGÈNE, *Homélie sur Josué* : SC 71 (2000). Ed. Annie Jaubert.
- ORIGÈNE, *Homélie sur les Juges* : SC 389 (1993). Edd. Marcel Borret, Pierre Messié et Louis Neyrand.
- ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie* : SC 232 (1976), 238 (1977). Edd. Pierre Husson et Pierre Nautin.
- ORIGÈNE, *Homélie sur saint Matthieu* : GCS 40 (1935). Ed. Erich Klostermann.
- ORIGÈNE, *Homélie sur saint Luc* : SC 87 (1998). Edd. Henri Crouzel, François Fournier et Pierre Périchon.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean* : SC 120bis (1966), 157 (1970), 222 (1975), 290 (1982), 385 (1992). Ed. Cécile Blanc.
- ORIGÈNE, *Libellus de Oratione* : GCS 3 (1899), p. 297-403. Ed. P. Koetschau.
- ORIGÈNE, *Sur les Principes* : SC 252 (1978), 253 (1978), 268 (1980), 269 (1980). Edd. Henri Crouzel et Manlio Simonetti.
- PALLADE, *Histoire Lausiacque* : BUTLER, Cuthbert, *The Lausiac history of Palladius*, vol 2 ("The Greek text edited with introduction and notes"), Cambridge 1904.
- PHOTIUS, *Bibliotheca* : PG 102.
- PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Lettre à Patricius* : PO 30.
- PIERRE DAMIEN, *De horis canonicis*, PL 145, 221-232.
- PRUDENCE, *Psychomachie* : BL, oeuvres complètes t. 3 (1992). Ed. M. Lavarenne.
- SÉRAPION, MACAIRE, PAPHNUCE ET L'AUTRE MACAIRE, *Règle* : SC 298 (1982). Ed. Adalbert de Vogüé.
- SOZOMÈNE, *Histoire Ecclésiastique* : SC 306 (1983), 418 (1996), 495 (2005), 516 (2008). Edd. Laurent Angliviel de la Beaumelle, Joseph Bidez, André-Jean Festugière, Bernard Grillet et Guy Sabbah.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* (éd. de la Revue des Jeunes), Paris 1925-.
- XANTHOPOULOS, Calliste et Ignace, *Methodos* : PG 147.

6– Autres textes anciens

- *Avesta* : GELDNER, Karl, *Avesta, the sacred books of the Parsis* (3 vol.), Stuttgart 1896.
- *Bundahišn* : Edition fac-simile du manuscrit TD ANKLESARIA, Ervad Tahmuras Dinshaji et Behramgore Tahmuras, *The Bundahišn, being a facsimile of the TD manuscript no. 2 brought from Persia by Daštūr Tîrandâz and now preserved in the late Ervad Tahmuras' library*, Bombay 1908. Traduction anglaise : WEST, Edward William, *The Sacred Books of the East* vol. 5, Oxford 1880. Cette traduction établit le chapitrage du texte. Il existe une édition du manuscrit (ANKLESARIA, Behramgore Tahmuras, *Zand-Âkâsîh : Iranian or greater Bundahišn*, Bombay 1956), mais le système de transcription utilisé est obsolète.
- *Codices de Nag Hammadi* : cf. *infra*, "Abréviations courantes" : CGL.
- *Corpus Hermeticum* (CUF), Paris 1991. Ed. André-Jean Festugière.
- *Discours sur l'Ogdoade et l'Ennéade* : cf. CGL (*infra*, Abréviations).

- *Hénoch* : CHARLES, Robert Henry, *The Ethiopic version of the book of Enoch*, Oxford 1906.
- *Livre des secrets, de Jean* : cf. CGL (*infra*, Abréviations).
- *Menōg i Xrad* : Edition fac-simile du manuscrit K43 CHRISTENSEN, Arthur, *Codices Aveštici et Pahlavici Bibliothecae Hafniensis* vol.5, Munksgaard 1936).
- *Talmud de Babylone*, cur. EPSTEIN, Isaac, éd. Soncino Press, Londres.
- *Testaments des Douze Patriarches* : CHARLES, Robert Henry, *The Greek versions of the Testaments of the twelve patriarchs; edited from nine mss., together with the variants of the Armenian and Slavonic versions and some Hebrew fragments*, Oxford 1908.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* : *Nicomachean Ethics*, LCL 1990 (10^e tirage). Ed. H. Rackham.
- pseudo-ARISTOTE, *Les vices et les vertus* : BEKKER, Immanuel, *Aristotelis Opera*, Berlin 1831, vol. II p. 1249 - 1251.
- CHRYSIPPE, *Fragmenta moralia* : ARNIM, Hans von, *Stoicorum veterum fragmenta* vol 3, Stuttgart 1903.
- CICÉRON, *De Inventione* : CUF 1994. Ed. G. Achard.
- CICÉRON, *Tusculanes* : CUF 1968 (2 vol). Edd. Georges Fohlen et Jean Humbert.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des Philosophes* : LCL 1991 (2 vol). Ed. R. Hicks.
- EPICTÈTE, *Entretiens* : CUF 1990 (4 vol). Edd. Joseph Souhlié et Armand Jagu.
- GALIEN, *Méthode de la Médecine* 11, 9 : LCL 2011 (3 vol). Ed. Ian Johnston et G. H. R. Horsley.
- HIPPOCRATE, *Ecrits médicaux* : ERMERINS, Franciscus Zacharias (ed.), *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae*, Utrecht (Trajecti ad Rhenum) 1859-1864, 3 vol. Trad. LITTRÉ, Emile, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, Paris 1955 (ed. rev. et corr.), 5 vol.
- MARC-AURÈLE, *Pensées pour soi-même* : *The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus, emperor of Rome*. LCL 1987 (6^e tirage). Ed. C. R. Haines.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De Josepho* : coll. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 21 (éd. du Cerf), 1964. Ed. Jean Laporte.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *de Migratione Abrahami* : coll. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 14 (éd. du Cerf), 1965. Ed. Jacques Cazeaux.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De Præmiis et Pœnis* : coll. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 27 (éd. du Cerf), 1961. Ed. A. Beckaert.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De Specialibus Legibus* : coll. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 24 (éd. du Cerf), 1975. Ed. Suzanne Daniel.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum allegoriae* : coll. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 2 (éd. du Cerf), 1962. Ed. F.H. Claude Mondésert.
- PLATON, *République* : CUF *Œuvres complètes* t. VI-VII. Edd. Emile Chambry et Auguste Diès.
- PLATON, *Phèdre* : CUF *Œuvres complètes* t. IV (3^e partie), 1985. Edd. Léon Robin, Claudio Moreschini et Paul Vicaire.

- PLATON, *Protagoras* : CUF *Œuvres complètes* t. III (1^e partie), 1984 (9^e tirage). Ed. Alfred Croiset.
- PLATON, *Timée* : CUF *Œuvres complètes* t. X. Ed. A. Rivaud.
- PLOTIN, *Ennéades* II 9 : CUF p. ?? Ed. Emile Bréhier.
- PLUTARQUE, *de Facie* : LCL 406.

7– Commentaires : articles et monographies

- ALEXANDRE, Monique, "Le lexique des vertus : vertus philosophiques et vertus religieuses chez Philon", *Philon d'Alexandrie et le langage de la raison*, éd. C. Lévy, Paris 1998, p. 17-46.
- AMÉLINEAU, Emile, *De Historia Lausiaca ; quaenam sit hujus ad monachorum Aegyptiorum historiam scribendam utilitas ; adjecta sunt quaedam hujus historiae coptica fragmenta inedita*, Paris 1887.
- BAGNALL, Roger S. et RATHBONE, Dominic W., *Egypt from Alexander to the early Christians*, Los Angeles 2004.
- BALTHASAR, Hans-Urs von, "The Metaphysics and Moral Theology of Evagrius", *Monastic Studies* 3 (1965), p. 183.
- BAUSANI, Alessandro, "Lecture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di Gnosi," *Le Origini dello Gnosticismo : Colloquia di Messina 13-18 Aprile 1966* (ed. BIANCHI Ugo), Leyde 1970 (2^e éd.), p. 251-64.
- BETTENCOURT, S., *Studia ascetica Origenis*, *Studia Anselmiana* 16, éd. Pontificium Institutum S. Anselmi/Libreria Editrice Vaticana, Rome-Città del Vaticano 1945, p. 77-78.
- BLOOMFIELD, Morton W., *The Seven deadly sins, an introduction to the history of a religious concept, with special reference to medieval English literature*, Michigan College Pres 1952.
- BOWMAN, Alan K., *Egypt after the Pharaohs*, Oxford 1990.
- BOYCE, Mary, *Zoroastrianism : a shadowy but powerful presence in the judaeo-christian world*, Londres 1987.
- BRADFORD, David T., "Brain and psyche in early Christian asceticism", *Psychological reports* 109 (2011), p. 461-520.
- BRAKKE, David, "Care for the poor, fear of poverty, and love of money : Evagrius Ponticus on the Monk's economic vulnerability", *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, cur. Susan H. Holman, éd. Baker Academic, Grand Rapids (Michigan) 2008, p. 76-87.
- BRÉMOND, André, "le stoïcisme et la philosophie du désert", *Revue d'ascétique et de mystique* 8 (1927), p. 26-40.
- BROCK, Sebastian, "Toward a History of Syriac Translation technique", *III^e Symposium Syriacum (1980)*, éd. René Lavenant, Rome 1983, p. 1-14.
- BROWN, Raymond, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997.
- BULTMANN, Rudolf, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.

- BUNGE, Gabriel, "Evagre le Pontique et les deux Macaire", *Irénikon* 56 (1983), p. 215-227 et 323-360.
- BUNGE, Gabriel, *Akedia : die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruss*, Würzburg 1995.
- CAMERON, Averil et Alan, "Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire", *Classical Quarterly* 14 (1964), p. 316-328.
- CASIDAY, Augustine, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus*, Cambridge 2013.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968
- CHIALÀ, S., "Evagrio il Pontico negli scritti di Isaaco di Ninive", *Adamantius* 15 (2009), p. 73-84.
- CHITTY, Derwas J., *The desert a city*, éd. Basil Blackwell, Oxford 1966.
- DAUMAS, F., GUILLAUMONT, A, et al., *Kellia I, Kom 219. Fouilles exécutées en 1964 et 1965*, Le Caire 1969 (6 vol.)
- DUBOIS, Jean-Daniel et TARDIEU, Michel, *Introduction à la littérature gnostique. I, collections retrouvées avant 1945*, Paris 1986.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.
- FILORAMO, Giovanni, "Aspetti della direzione spirituale in Giovanni Cassiano", in *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, ed. Cristian Badilita et Attila Jakab, Paris 2003, p. 133-146.
- FURRER-PILLIOD, Christiane, ΟΡΟΙ ΚΑΙ ΥΠΟΓΡΑΦΑΙ – *Collections alphabétiques de définitions profanes et sacrées* (Studi e Testi 395), Vatican 2000.
- GÉHIN, Paul, et GUILLAUMONT, Antoine et Claire, *Sur les pensées*, coll. Sources Chrétiennes 438, éd. du Cerf, Paris 1998.
- GÉHIN, Paul, "La dette d'Isaac de Ninive envers Evagre le Pontique", *Isaac de Ninive* (Connaissance des Pères de l'Église 119), Paris 2010, p. 40-45.
- GÉHIN, Paul, "La réception d'Evagre le Pontique dans les communautés syriaques", *Monachismes d'Orient : Images, échanges, influences*, Turnhout, 2011, p. 29-49.
- GÉHIN, P., "Les collections de kephalaia monastiques : naissance et succès d'un genre entre création originale, plagiat et florilège", *Theologica Minora : The Minor Genres of Byzantine Theological Literature*, ed. RIGO, A., Leyde 2013, p. 1-50.
- GOUILLARD, J. "Supercherries et méprises littéraires : L'œuvre de saint Théodore d'Édesse", *Revue des études byzantines* 5 (1947), p. 137-157.
- GUILLAUMONT, Antoine et Claire, article "démons, III : dans la plus ancienne littérature monastique", *Dictionnaire de Spiritualité* t. 3 p. 190-212.
- GUILLAUMONT, Antoine, "Evagre et les anathématismes antiorigénistes de 553", *Third International Conference of Patristic Studies* (TU 78), Berlin 1961, p. 219-226.
- GUILLAUMONT, Antoine et Claire, *Traité pratique, ou, le moine*, coll. Sources Chrétiennes 170-71, éd. du Cerf, Paris 1971.
- GUILLAUMONT, Antoine, "Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien", *Aux origines du monachisme chrétien : pour une phénoménologie du monachisme* (Spiritualité orientale 30), éd. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge 1979, p. 89-116.

- GUILLAUMONT, Antoine, "Les versions syriaques de l'œuvre d'Evagre et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque", *III^e Symposium Syriacum (1980)*, éd. LAVENANT, René, Rome 1983, p. 35-41.
- GUILLAUMONT, Antoine, *Evagre le Pontique, un philosophe au désert*, éd. Vrin, Paris 2004.
- HADAS, M., *The third and fourth books of Maccabees*, New York 1953.
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002.
- HAUSHERR, I., *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (RAM 15)*, Toulouse 1934.
- HAUSHERR, Irénée, "L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux", *De doctrina spirituali Christianorum Orientalium. Quaestiones et scripta, I.* (Orientalia Christiana 30.3), Rome 1933, p. 164-175.
- HAUSHERR, I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955.
- HEFELE, C. J. et LECLERQ, Henri, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Paris 1907-1911, 4 t. en 8 vol.
- IVÁNKA, Endre von, *Plato Christianus : Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.
- JEHL, Rainer, "Die Geschichte des Laterschemas und seiner Funktion", *Franziskanische Studien* 64 (1982), p. 261-359.
- KOHUT, Alexander, *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus* (Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft IV), Leipzig 1866.
- LACKNER, W., "Zum profanen Bildung des Euagrius Pontikos", *Hans Gerstinger : Festschrift zum 80. Geburtstag*, Graz 1966, p. 17-29.
- LANGTON, Édouard, *La démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne, son origine et son développement*, Paris 1951.
- LUBAC, Henri de, *Histoire et Esprit : L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
- LUBAC, Henri de, *Théologie dans l'Histoire*, Paris 1990.
- METTE, Sophia et RASMUSSEN, Bøcher, "Like a rock or like God? The concept of *apatheia* in the Monastic Theology of Evagrius of Pontus", *Studia Theologica* 59 (2005), p. 147-162.
- MALINGREY, Anne-Marie, *Philosophia : étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961.
- MUYLDERMANS, Joseph, "Evagriana de la Vaticane", *Muséon* 54, Louvain, 1941.
- MUYLDERMANS, Joseph, *À travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique : Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque nationale de Paris* (Bibliothèque du Muséon 3), Louvain 1932.
- NAULT, Jean-Charles, *La saveur de Dieu : l'acédie dans le dynamisme de l'agir*, éd. du Cerf, Paris, 2010.
- NIEŚCIOR, Leon, "Rozeznawanie myśli (diakrisis) i spór z nimi (antirrhesis) według Ewagriusza z Pontu", *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, Lublin 1997, p. 31-56.

- NIEŚCIOR, Leon, "Głos Klemensa Aleksandryjskiego i Ewagriusza z Pontu w starożytnej dyskusji o apatheii" *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej*, Lublin 1998, p. 41-69.
- NIEŚCIOR, Leon, "Smutek w nauce Ewagriusza z Pontu", *Życie Duchowe* 59 (2009), p. 24-34.
- PAUL, André, "Les pseudépigraphes juifs de langue grecque", *Etudes sur le judaïsme hellénistique* (Lectio Divina 119), Paris 194, p. 71-94.
- PERRONE, Lorenzo, "Chasser les chiens au moment de la prière. L'image de l'orant entre les démons et les anges : d'Origène à Evagre le Pontique", *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église : actes du colloque de Tours, septembre 2008*, Paris 2011, p. 157-186.
- PERRONE, Lorenzo, *La preghiera secondo Origene : l'impossibilità donata*, Brescia 2011.
- PRICE, Richard, *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related texts on the Three Chapters Controversy*, Liverpool 2009.
- REGNAULT, Lucien, *La vie quotidienne des Pères du Désert en Egypte au IV^e siècle*, éd. Hachette, Solesmes 1990, 321 p.
- ROSSI, *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores II-I*, Rome 1888.
- RUDOLPH, Kurt, *Die Gnosis : Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig 1977.
- RUDOLPH, Kurt, "Gnosticism", *Encyclopædia Iranica* (éd. YARSHATER, Ehsan), New York 1985-, Vol. XI, Fasc. 1, p. 14-17.
- SPANNEUT, Michel, *Le Stoïcisme des Pères*, éd. du Seuil, Paris 1953.
- STEWART, Columba, "John Cassian's Schema of Eight Principal Faults", in *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, ed. Cristian Badilita et Attila Jakab, Paris 2003, pp 205-219.
- STEWART, Columba, "Evagrius Ponticus and the "Eight Generic Logismoi", in *In the Garden of Evil : The Vices and Culture in the Middle Ages*, éd. Richard Newhauser, Toronto 2005, p. 3-34.
- TARDIEU, Michel, *Ecrits gnostiques, codex de Berlin*, Paris 1984.
- TOBON, Monica, "Evagrius as writer", *Origeniana decima*, Leuven 2011.
- VAN DER BROEK, Roelof, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leyde-New York 1996.
- VILLER, M., "Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les œuvres d'Evagre le Pontique", *Revue d'ascétique et de mystique* 11, Paris 1930, p. 156-184, 239-268, 331-336.
- VÖLKER, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Leipzig 1952.
- VOGÜÉ, Adalbert de, "Psalmodyer n'est pas prier", *Ecclesia Orans* 5, Rome 1989, p. 7-32.
- VOGÜÉ, Adalbert de, "L'auteur du Commentaire des Rois attribué à saint Grégoire : un moine de Cava?", *Revue Bénédictine* 106 (1996), p. 319-331.
- WIBBING, Siegfried, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 25), Berlin 1959.

- WILKINSON, Richard H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, New York 2003.
- WILSON, R. McL., *Gnosis and the New Testament*, Philadelphie 1968.
- ZÖCKLER, Otto, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden. Beitrag zur Dogmen- und zur Sittengeschichte, insbesondere der Vorreformatorischen Zeit*, Munich 1893.

8 – Abréviations courantes

- CGL :
ROBINSON, James (éd.), *The Coptic gnostic library : a complete ed. of the Nag Hammadi codices*, Leyde 2000.
- CPG :
GEERARD, Maurice, *Clavis patrum graecorum : qua optimae quaeque scriptorum patrum graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur*, Turnhout, 1974–2003.
- CSCO :
Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain.
- CUF :
Collection des Université de France, ed. Les Belles Lettres (sous le patronnage de l'association Guillaume Budé), Paris.
- DJD :
Discoveries in the Judaean Desert, Oxford.
- GCS :
Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Leipzig puis Leyde.
- LCL :
The Loeb Classical Library, ed. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- PG :
MIGNE, J.-P., *Patrologia Graeca*, Paris.
- PL :
MIGNE, J.-P., *Patrologia Latina*, Paris.
- PO :
GRAFFIN, R. et F., *Patrologia Orientalis*, Paris et Turnhout.
- RAM :
Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse.
- REB :
Revue d'Etudes Byzantines, Paris.
- SC :
Sources Chrétiennes, Paris.
- TU :
Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, Leipzig et Berlin.

Index Nominum

- Abishai, 123
Abraham, 24, 52, 181
Alcuin d'York, 254, 259
Ambroise de Milan, 253
Antiochus Epiphane, 223
Antoine le Grand, 17, 50, 51, 52, 281
Antonios *correspondant d'Euloge*, 17
Aristote, 33, 43, 59, 207, 209, 226, 267
Aristote (pseudo-), 218, 230
Athénagore d'Athènes, 45
Athanasie d'Alexandrie, 25, 31, 35, 227, 249
Augustin d'Hippone, 64, 226, 253
- Babai le Grand, 260
Bamberger, John, 7
Barnasuphe de Gaza, 50
Basile de Césarée, 19, 52, 238
Benoît de Nursie, 52, 249
Bernard de Clairvaux, 256, 257
Bloomfield, Morton, 11
Bonaventure de Bagnoregio, 257, 258
Bossuet, Jacques-Bénigne, 259
Bunge, Gabriel, 6
- Casagrande, Carla, 11
Casiday, Augustine, 5
Casinius, Pierre, 259
Castor d'Apt, 249
Chosroès II, 260
Chrysippe, 44, 205
Cicéron, 209, 253
Clément d'Alexandrie, 42, 57, 67, 226
- Daniélou, Jean, 3
Dante Alighieri, 258, 259
David, 24, 123, 1970
Dolabany, Mar Filoksinos, 354
Dorothee de Gaza, 59
Driscoll, Jeremy, 7
Duns Scot, 257
Dupanloup, Félix, 259
- Eléazar (martyr d'Isarël), 223
Elisée, 24, 1358
Ephrem Grec, 264, 265
Epicète, 42
Epiphane de Salamine, 18, 1831
Euloge, 17, 18, 1151
Eusèbe de Césarée, 223
Eutrope de Valence, 250
- Flavius Josèphe, 223
Frankenberg, Wilhelm, 4
- Géhin, Paul, 5, 8, 73, 100
Galien, 48
Gennade de Marseille, 206
Grégoire Bar Hebraeus, 261, 262
Grégoire de Nazianze, 19, 59, 61, 205
Grégoire de Nysse, 24, 48, 227
Grégoire le Grand, 10, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 264
Grégoire Palamas, 268, 269
Gribomont, Jean, 95
Guillaumont, Antoine, 4, 5, 34, 36, 37, 42, 59, 73, 207
Guillaumont, Claire, 5, 8
- Hausherr, Irénée, 3, 19, 20, 207, 227, 248
Hippocrate, 48
Homère, 21
Hovhannes Krnetsi, 263
Hugues de Saint-Victor, 255
- Ignace de Loyola, 69
Irénée de Lyon, 212
Isaïe de Scété, 92
Isaac de Ninive, 261
Isidore (moine), 235
Isidore de Séville, 254, 255
- Jérôme, 64
Jéthro, 177
Jean Cassien, 6, 10, 17, 49, 52, 210, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 266

- Jean Chrysoſtome, 17, 25
 Jean Climaque, 26, 264, 265, 266, 268
 Jean Damascène, 268
 Jean Kolobos, 53
 Jehl, Rainer, 11
 Joseph, abba, 17
- Lot, 24, 51
 Lubac, Henri de, 3
- Mélanie l’Ancienne, 17
 Macaire le Grand, 40, 50, 52
 Maxime le Confesseur, 267, 268
 Merton, Thomas, 6
 Migne, Jacques-Paul, 7, 8, 83, 95, 96
 Moïse, 24, 1775
 Mocenigo, Philippe, 83
 Muyldermans, Joseph, 3, 19
- Néarque (tyran d’Elée), 223
 Nasrallah, Mgr Joseph, 100
 Nault, Jean-Charles, 7
 Newhauser, Richard, 10
 Nicodème l’Hagiorite, 75
 Nil d’Ancyre, 19, 70, 74, 77, 80, 81, 83, 84, 92, 278, 281, 282
- Origène, 23, 31, 34, 62, 69, 70, 207, 213, 217, 227, 228, 229, 243
 Otton de Bamberg, 255
- Pélage, 64, 254
 Pallade, 17, 234, 235
 Paphnuce, 50, 52
 Pascal, Blaise, 259
 Paul de l’Evergetis, 92
 Paul de Tarse, 23, 34, 60, 224, 226, 245
 Paul de Thèbes, 50
 Philon d’Alexandrie, 33, 42, 59
 Philoxène de Mabboug, 261
 Pierre d’Itrubique, 250
 Pierre Damien, 255
 Pierre l’Ermite, 19, 74
 Pierre Lombard, 255
 Platon, 21, 42, 58, 59, 253
 Prudence, 252
 Pythagore, 65
- Ruben, 217
 Rufin (moine), 205, 206
- Rufin d’Aquilée, 17
- Sargisean, Barsegh, 4, 104
 Silvanus, 281
 Sinkewicz, Robert, 7, 9, 73, 76, 96
 Sozomène, 17
 Spanneut, Michel, 62
 Stewart, Columba, 6, 11
 Suarès, Joseph-Marie, 8, 95, 96
 Syméon le Stylite, 236
- Tanquerey, Adolphe, 10
 Tardieu, Michel, 55
 Théodore Stoudite, 92
 Théophile d’Alexandrie, 235
 Thomas d’Aquin, 10, 256, 258
- Valentin, 62, 212
 Van der Broek, Roelof, 55
 Vecchio, Carla, 11
 Virgile, 252
- Xanthopoulos, Calliste, 75
 Xanthopoulos, Ignace, 75
- Zénon d’Elée, 223
 Zénon de Citium, 46, 65

Table des matières

| | |
|--|-----------|
| Introduction générale | 1 |
| Traité à Euloge | 13 |
| Introduction | 13 |
| Présentation de l'œuvre | 13 |
| Destinataire | 15 |
| Date | 16 |
| Authenticité | 17 |
| Style | 18 |
| Structure | 26 |
| Πρακτική | 31 |
| Le quotidien du moine : la lutte contre les démons | 32 |
| Le lieu du combat : le désert | 37 |
| Une philosophie pour la Pratique : le stoïcisme | 40 |
| Efforts ascétiques | 44 |
| Les privations, remède aux passions | 45 |
| Psalmodie | 47 |
| Hospitalité | 48 |
| Obéissance | 50 |
| Γνωστική | 52 |
| Gnose et gnosticisme | 53 |
| Gnose et philosophie | 55 |
| La tripartition platonicienne | 56 |
| Influence d'Origène | 60 |
| Contenu de la Gnose | 64 |
| Gnose et Prière | 66 |
| Analyse de la tradition manuscrite | 71 |
| Manuscrits grecs | 71 |
| Tradition indirecte | 90 |
| Editions | 93 |
| Versions orientales anciennes | 94 |
| Versions syriaques | 94 |
| Versions arabes | 98 |
| Version éthiopienne | 100 |
| Version géorgienne | 101 |
| Version arménienne | 102 |

| | |
|---|------------|
| Etablissement du texte | 103 |
| Stemma d' <i>Euloge</i> | 110 |
| Conspectus siglorum | 111 |
| Texte et traduction | 112 |
| | |
| Les Vices opposés aux Vertus | 203 |
| | |
| Introduction | 203 |
| Présentation | 203 |
| Source de la doctrine des vices | 205 |
| Sources philosophiques | 205 |
| Sources hermétiques et gnostiques | 209 |
| Sources bibliques | 217 |
| Sources Patristiques | 225 |
| La liste des vices et des vertus dans le présent traité | 228 |
| Vices et vertus de la concupiscence | 231 |
| Vices et vertus de l'irascibilité | 235 |
| Vices et vertus de l'intellect | 239 |
| Postérité de la doctrine de la liste des vices | 245 |
| Domaine latin | 245 |
| Domaine oriental | 258 |
| Domaine grec | 261 |
| | |
| Analyse de la tradition manuscrite | 269 |
| Manuscrits grecs | 269 |
| Tradition indirecte | 282 |
| Versions orientales anciennes | 283 |
| Version syriaque | 283 |
| Version arabe | 284 |
| Version géorgienne | 284 |
| Stemma des <i>Vices</i> | 286 |
| Conspectus siglorum | 287 |
| | |
| Texte et traduction | 288 |
| | |
| Appendices | 305 |
| | |
| Appendice A : Index des mots grecs | 305 |
| | |
| Appendice B : Index Scripturaire | 331 |
| | |
| Appendice C : Index des Manuscrits Grecs | 333 |
| | |
| Appendice D : Interplation du manuscrit E | 335 |
| | |
| Appendice E : Versions syriaques d'<i>Euloge</i> | 336 |
| | |
| Appendice F : Version syriaque des <i>Vices</i> | 352 |

| | |
|--|------------|
| Appendice G : Texte du ms. Sancti Sepulchri 113 | 372 |
| Appendice H : Version éthiopienne d'<i>Euloge</i> | 375 |
| Appendice I : Bibliographie | 385 |
| Appendice J : Index Nominum | 400 |

Résumé :

Evagre le Pontique a exposé sa philosophie ascétique, centrée sur la notion d'une liste de vices à combattre et de vertus correspondantes, dans plusieurs traités, dont certains ont déjà fait l'objet d'éditions critiques. Le présent travail consiste en une introduction, une édition, et une traduction de deux textes occupant une place particulière dans l'œuvre d'Evagre. Le traité adressé au moine Euloge, et celui qui décrit les Vices opposés aux Vertus, qui apparaît comme un appendice au précédent dans une bonne partie de la tradition manuscrite, présente des spécificités en termes de style et de doctrine qui ont pu faire douter de son authenticité. Une étude approfondie des témoins manuscrits, à la fois de l'original grec et des différentes versions en langues orientales, syriaque, arabe, arménien, géorgien et éthiopien, qui en sont conservées, a permis de confirmer l'authenticité du traité et d'en établir un texte sûr. Ils ont en effet subi de nombreux aléas au cours de leur transmission; outre les dégâts matériels, les œuvres d'Evagre ont surtout circulé en grec sous le nom de Nil d'Ancyre, en raison de la condamnation qui a frappé Evagre, pour son Origénisme supposé, au concile de Constantinople II en 553. Le commentaire accompagnant l'édition permet d'évaluer la proximité de la pensée d'Evagre avec celle du docteur Alexandrin, ainsi que de mettre en lumière la genèse, l'expression et la postérité de la doctrine évagrienne par excellence, celle de la liste des vices, dans le contexte philosophique et ascétique où elle a pris naissance.

Title : The two treatises addressed to Eulogius by Evagrius Ponticus: a critical edition with French translation, commentary and notes.

Abstract :

Evagrius Ponticus expounded his ascetic philosophy, centered on the notion of a list of vices and corresponding virtues, in several treatises, several of which have already been critically edited. The present work consists of an introduction, an edition, and a French translation of two texts which stand out, to a certain degree, within the Evagrian opus. The treatise addressed to the monk Eulogius, along with its appendix describing the Vices opposed to Virtues, which appears adjoined to the former in a majority of manuscripts, display stylistic and doctrinal characteristics which have often called its authenticity into question. A detailed study of the manuscript testimony, both of the Greek original and of the various oriental versions (Syriac, Arabic, Armenian, Georgian and Ethiopic), has allowed us to confirm the treatises' authenticity and to establish their text reliably, as it can be seen to have suffered considerable turmoil during its transmission. Aside from material damage, Evagrius' works, in the Greek medium, were mainly distributed under the name of Nilus of Ancyra, owing to Evagrius' condemnation for alleged Origenism, at the council of Constantinople II in 553. The accompanying commentary aims at addressing the proximity of Evagrian thought with the legacy of Origen, as well as highlighting the formation, formulation, and posterity of that most remarkable of Evagrian doctrines, the list of vices, and the philosophical and ascetic context wherein it originated.

Mots clés :

Evagre le Pontique, Euloge, Péchés Capitaux, Vertus, Origénisme, Tripartition, Philosophie Ascétique, Pères du Désert,

Keywords :

Evagrius Ponticus, Eulogius, Capital Sins, Virtues, Origenism, Tripartition, Ascetic Philosophy, Desert Fathers.